

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>

CLAUDE
LÉVI-STRAUSS

G ü n ü m ü z d e
T o t e m i z m

İngilizceden çeviren: Kasım Akbaş



Claude Lévi-Strauss, sosyal antropolojinin ve yapısalcılığın kurucusu olarak tanınır. Paris Sorbonne Üniversitesi'nde hukuk ve felsefe öğrenimi görmüştür. Sonrasında Brezilya'daki Sao Paulo Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü olarak görev yapmış (1934-1937), New York'taki *New School for Social Research*'te ders vermiş (1941-1945) ve Paris Üniversitesi Uygulamalı Yüksek Araştırmalar Okulu'ndaki çalışmalarda yönetici olarak görev almıştır (1950-1974). 1959'dan 1982'ye kadar Collège de France'ta sosyal antropoloji kürsüsünde eğitim vermiş ve 1973'te Académie Française üyeliğine seçilmiştir. 2009 yılında Paris'te yaşamını yitirmiştir.

Kasım Akbaş, 2001 yılında Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezun olmuş, sonrasında Anadolu Üniversitesi'nde yüksek lisans ve doktora çalışmalarını gerçekleştirmiştir. Çalışmaları hukuk sosyolojisi, hukuk felsefesi, devlet ve hukuk kuramı, insan hakları alanlarında yoğunlaşmıştır. İnsan hakları ve de klinik hukuk öğretimi konusunda tecrübe sahibi olan Akbaş'ın, *Hukukun Büyübozumu* (Nota Bene, 2015) ve *Avukatlık Mesleğinin Ekonomi Politikası* (Nota Bene, 2011) adlı iki kitabı bulunmaktadır.

Günümüzde Totemizm
Claude Lévi-Strauss
Özgün Adı | *Le Totémisme Aujourd'hui*
İngilizceden çeviren | Kasım Akbaş

Nora Kitap | 82 | Edebiyatdışı
Yayına Hazırlayan | Beki Nil Levi
Kapak Uygulama | Başak Yaman Eroğlu
Mizanpaj | Tülay Malkoç

1. Baskı | Aralık 2018

ISBN | 978-975-2473-53-9

Copyright © Claude Lévi-Strauss, 1962
Türkçe Yayın Hakkı © Nora Kitap, 2018
Türkçe Çeviri Hakkı © Kasım Akbaş, 2018

Bu kitabın yayın hakları Akçalı Telif Hakları Ajansı aracılığıyla alınmıştır.
Yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Nora Kitap, Kırmızı Tazı Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.'nin
tescilli markasıdır.

NORA KİTAP
Gümüşsuyu Mah. Osmanlı Sok. Osmanlı İş Merkezi 18/9
Beyoğlu/İstanbul
Tel: 0212 222 10 66 - 243 30 73 Faks: 0212 222 46 16
Sertifika No: 32464 info@norakitap.com

Baskı ve Cilt
Dörtel Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Zafer Mah. 147. Sok. 9-13A Esenyurt/İstanbul
Tel.: 0212 565 11 66
Sertifika No: 40970

GÜNÜMÜZDE TOTEMİZM

Claude Lévi-Strauss

İngilizceden çeviren: Kasım Akbaş



İçindekiler

Giriş	9
I. Totemik İllüzyon	27
II. Avustralya Nominalizmi	49
III. İşlevselci Totemizm Teorileri	77
IV. İdrake Doğru	99
V. İçeriden Totemizm	125
Kaynakça	141

“... Zihin dünyasına nihai olarak hükmeden mantık yasaları, esasında doğaları gereği sabittir. Yalnızca her dönem ve yer için değil, aynı zamanda, gerçek veya hayali dediklerimiz arasında bir ayrım olmaksızın her türden özne için de ortaktır. Rüyalarda bile görülebilirler...”

Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*,
52. Leçon

Giriş

Totemizm histeriye benzer. Bazı olguların gelişigüzel yalıtılıp, bir hastalığın veya nesnel bir kurumun tanılayıcı işaretleri olarak gruplandırılabileninden kuşku duymaya bir kez ikna olunca, bu işaretlerin kendileri ya ortadan kaybolur ya da herhangi bir tektipleştirici yoruma direnç gösterecek şekilde ortaya çıkar. “Büyük” histeri halinde, bu değişim bazen mental sıkıntıların sembolik ifadesinin yerini somatikten psişiğe doğru kaydıran sosyal evrimin bir sonucu olarak açıklanır. Ancak totemizm ile yapılacak bir mukayese, bilimsel teorilerle uygarlık arasında, kuramcının [bilgin: *savant*] kendi zihninin, üzerinde çalıştığı insanların zihinleri kadar önem arz ettiği, farklı türden bir düzen sunar. Kuramcı, bilerek veya bilmeyerek, bilimsel nesnellik kisvesi altında, üzerine çalıştığı insanları –ister mental hastalar ister sözümona “ilkeller” olsunlar– gerçekte olduklarından daha *farklı* göstermeye çalışıyor gibidir sanki. Histeriye ve totemizme gösterilen rağbet aynı çağa aittir; aynı uygarlık ortamında doğmuşlardır ve birbirine paralel olan talihsizlikleri, öncelikle, 19. yüzyılın sonunda bilimin pek çok alanında görülen, kuramcılarının kendi ahlaki evrenlerinin dışında görmeyi tercih ettikleri bazı insani olguları –sanki bunlar “doğal” bir mahiyetlelmiş gibi– damgalama, böylece kendilerini bağlı hissettikleri ahlaki evreni koruma eğilimiyle açıklanabilir.

Freud'un, Charcot'nun histeri teorisine yönelik eleştirisinden çıkardığımız ilk ders, mental sağlık ile mental hastalık halleri arasında özsel hiçbir fark bulunmadığına bizi ikna eder. Birinden diğerine geçiş, en fazla, herkesin kendisinde de görebileceği bazı genel işleyişlerin değişimiyle ilişkilidir. Sonuç olarak, mental hasta bizim, bizden yalnızca, her ferdi mevcudiyetin özü olan tarihi gelişimin –ufak mahiyette, şeklen tesadüfi, tanım olarak keyfi ve geçici– dolaşıklığı sonucu farklılaşan kardeşimizdir. Mental hastayı az görülen ve tekil bir tür; kalıtım, alkolizm veya mental zayıflık gibi dahili ve harici belirleyenlerin nesnel sonucu olarak görmek daha rahatlatıcı gelmekteydi.

Resim akademisinin de kendini güvende hissedeceği bu yolla, *El Greco* dünyayı temsil etmenin belirli yollarını reddetme yeterliğine sahip normal bir insan olamazdı; muhtemelen göz küresi marazından mustarip olmalıydı ve uzatılmış figürlerinin sorumlusu yalnızca bu olabilirdi. İster bu durumda olsun ister öbür durumda, evrensel birer değer atfedilen başka kiplerin/tarzların tikelleşmesini belirlemesi gereken birtakım kültür kipleri/tarzları –şayet kültür tarzı oldukları kabul edilmişse– doğa düzeyinde pekiştirilirdi. Histeriğe veya yenilikçi ressam anormal gözüyle bakarak, bunların bizimle ilgili olmadıklarına ve salt varoluşlarıyla, kabul gören bir sosyal, ahlaki veya entelektüel düzen hakkında soru işareti yaratmış olmadıklarına inanma konforunu bahşederiz kendimize.

Aynı saikler ve benzer istikamet in emareleri, totemik illüzyon olarak meydana çıkan spekülasyonlarda görülebilir. Kuşkusuz mesele artık doğrudan doğaya başvurma meselesi değildir. Gerçi, göreceğimiz üzere, “içgüdüsel” tutum ve inanışlara

sıkça başvurulmaktadır. Ancak totemizm düşüncesi toplumların neredeyse, hepsi doğaya indirgenmiş olmasa da (ki *Natur-völker* terimi bu indirgemeyi çok iyi ifade eder) en azından, doğa *karşısındaki* tutumlarına göre sınıflandırarak, insana hayvanlar âlemi içinde tahsis edilen yerde ve üreme mekanizmalarına ilişkin kavrayışlarında ve sözümona cehaletlerinde ifade edildiği kadar radikal bir şekilde ayırt edilmesini mümkün kılmıştır. Frazer’in totemizmle fizyolojik babalığa dair bilgisizliği bir araya getirebilmesi tesadüfî değildir: Totemizm insanları hayvanlara benzetir ve kavram olarak baba rolü hakkındaki sözümona bilgisizlik, babanın yerine doğal güçlere benzeyen ruhların geçmesine sebep olmuştur. Bu natüralist yaklaşım, yabanın kültür içinde, medeni insandan yalıtılmasına imkân veren bir mihenktaşı haline gelmiştir.

Öyleyse normal, beyaz, erişkin erkeğin fikir kiplerini sağlam bir temele oturtup aynı zamanda bunlar arasındaki tutarlılığı sağlamak için hiçbir şey, insanın kendisini, esasen ziyadesiyle heterojen ve yalıtmanın zor olduğu, etrafında –eğer, kendimizinki de dâhil olmak üzere, bütün kültürlerde var ve yürürlükte olduklarını tanımak gerekli olsaydı daha az hakaretimiz olabilecek– hareketsiz bir düşünce kümesinin billurlaştığı geleneklerden ve inançlardan ayırması kadar elverişli değildir. Totemizm ilk olarak, âdeta Hristiyan düşüncesinin asli olarak bağlı kaldığı insan ile doğa arasındaki mecburi süreksizlikle bağdaşmayan mental tutumlar, âdeta bir tür şeytan çıkarma aracılığıyla kendi evrenimizin ötesine yapılan bir yansımadır. Bu tersinden mecburiyet, tabiattan olduğu kadar kendinden de kaçmayı beyhude yere umut eden medeni insanın kendi gelişiminin “ilkel” veya “arkaik” aşamalarından uydur-

duğu bu “ikincil doğanın” isnadı haline getirilerek bu inancın geçerli kılınabileceği düşünölmüştür böylece.

Totemizm örneğinde, büyük batılı dinlerde önemini koruyan bir kavram olarak kurban da benzer bir tür zorluğu ifade ettiğinden, bu ona kıyasla çok daha elverişliydi. Her kurban, din görevlisi ya da tanrı ile kurban edilen şeyin –bu bir hayvan, bir bitki veya yıkımı ancak bir büyük tahribat olarak anlamlı olduğundan canlıymış gibi muamele edilen bir nesne olabilir– arasında bir tabii dayanışmayı ima eder. Dolayısıyla, kurban fikri içinde hayvanla karıştırılma ihtimalini taşır ve bu karışıklık insandan öteye, tanrıya uzanmak konusunda risk oluşturmaktadır. Kurban ve totemizm bir araya getirilerek, ilkinin diğerinin bir kalıntısı veya işareti olarak açıklamanın ve böylece altta yatan inançlardan arınıp, canlı ve faal bir kurban fikrinin taşıyabileceği her türlü kirlilikten kurtulmanın; ya da en azından bu kavramı köken ve anlam açısından farklı iki tür kurban olarak ayırt etmek üzere ayrıştırmanın bir yolu bulunmuştur.

Bu değerlendirmeler totemik hipotezlerin münferit yazgısını, onun öncelikle şüpheli karakterine vurgu yaparak, anlamamıza yardımcı olur. Zira olağanüstü bir hızla yayıldığından, bütün bir etnoloji ve din tarihi alanını istila etmektedir bu yazgı. Yine de, onun yıkılışına ilişkin alametlerin neredeyse zaferi ile aynı döneme rastlamış olduğunu görebilmekteyiz artık: Tam da en güvende göröldüğü anda çökmeye başlamıştı bile.

Van Gennep, bilgelikle tarafgirliğin, hatta ender görölür bir teorik cüret ve zihin serbestliğine eşlik eden kavrayışsızlığın

ilginç bir bileşimi olan *L'État actuel du problème totémique* (Totemizm Meselesinin Günümüzdeki Hali) adlı kitabına yazdığı Nisan 1919 tarihli önsözün sonunda şöyle der:

“Totemizm çoktan pek çok araştırmacının dirayet ve maharetine yük olmaya başlamıştır, daha uzun yıllar böyle olacağına inanmak için de nedenler mevcuttur.”

Bu tahmin, Frazer'ın abidevi çalışması olan *Totemism and Exogamy* (Totemizm ve Egzogami)'nin yayınlanmasından yalnızca birkaç yıl sonra, uluslararası *Anthropos* dergisinin totemizme her sayıda esaslı bir yer kaplayan, sabit bir bölüm ayırmaya başladığı günlerde kendini ortaya koymuştur. Ne var ki, bundan daha fazla yanılmak da güç olurdu. Van Gennep'in kitabı, tümüyle bu konuya hasredilmiş olan son çalışmaydı; bu hususiyetiyle de vazgeçilmez olmayı sürdürmüştür. Ancak müteakip sentezlerin ilk aşaması olmaktan ziyade, bu kitap, totemizm üzerine yapılmış spekülasyonların jübilesidir. Ve bugün muzaffer olan çözümlüğe dair, Goldenweiser'in –Van Gennep tarafından küçümsenerek bir kenara itilen– ilk eserlerinden itibaren ortaya koymaya başladığı eksende mütemadi çabayla uğraşılması gerekmektedir.

1960'ta başlayan elinizdeki bu çalışma için, 1910 yılı elverişli bir başlangıç noktası sayılır. Arada tam olarak yarım yüzyıl vardır ve birbiriyle hacim olarak hayli orantısız olan iki çalışmanın –yine de nihayetinde Goldenweiser'in 110 sayfası, Frazer'ın dört ciltlik 2200 sayfasına oranla çok daha kalıcı bir etki yaratmıştır– ortaya çıkışı da yine 1910 yılındadır. Tam da Frazer, totemizmi bir sistem olarak tespit edip kökenlerini

açıklamak üzere o gün için bilinen olguların tamamını yayınlamışken; Goldenweiser, dış hatları ancak pek az vakada örtüşen ve her biri diğerleri olmaksızın da ortaya konabilecek üç fenomenin –klanlar halinde örgütlenme, hayvanlarla bitkilerin isim veya sembol olarak klanlarla ilişkilendirilmesi ve klan ile hayvan arasında olduğuna inanılan ilişki– üst üste konmasına karşı çıkıyordu.

Nitekim, Thompson Nehri yerlilerinin totemleri vardır ancak klanlara ayrılmamışlardır. İrokualar’da, totem olarak kabul edilmeyen hayvanların adlarını taşıyan klanlar vardır ve klanlara ayrılmış olan Yukagirlerde de, hayvanların, sosyal gruplar için değil yalnızca şamanlar dolayısıyla büyük rol oynadığı dinsel inançlar bulunur. Varsayılan totemizm, mutlak bir tanıma ulaşma girişimlerinin hepsinden yakayı kurtarmaktadır. Olsa olsa, özgül olmayan unsurların tesadüfi dizilişinde teşekkül edebilir. Bu özel bir hususiyete neden olmaksızın, belirli sayıdaki vakada gözlemlenebilen tikellerin bir kombinasyonudur; fakat organik bir sentez değildir, toplumsal doğanın bir nesnesidir.

Goldenweiser’in eleştirilerinin ardından Amerikan ders kitaplarında totemizme ayrılan yer, yıllar geçtikçe giderek azalmıştır. Lowie’nin *Primitive Society* (İlkel Toplum)’unda, bu konuya sekiz sayfa ayrılmıştır: Burada öncelikle Frazer’in girişimi eleştirilip, ardından Goldenweiser’in ilk fikirleri özetlenip savunulur (tabii “duygusal değerlerin toplumsallaşması” şeklindeki totemizm tanımının fazla muğlak ve genel sayılması kaydıyla: Mesela Buin yerlileri totemlerine karşı yarı-dinsel bir tutuma sahipken, Batı Avustralya’daki Karieralar’ın totemleri tabu değildir ve onlara tapılmaz). Fakat Lowie, özellikle de

Goldenweiser’a, şüpheciliğini terk edip totemizm ile klanlar arasında belli bir oranda ampirik bağlantıya olanak tanıdığı için serzenişte bulunur: Aslında Crowlar, Hidatsalar, Atsinalar ve Apaçiler totemik adları olmayan klanlara, Arandalar da klanlarından ayrı totemik gruplara sahiptirler. Böylece Lowie, şu sonuca ulaşır:

“Meseleye aktarılan feraset ve bilgeliğin totemik bir fenomenin gerçekliğini tespit ettiğine tam olarak ikna olmuş değilim.”

Bunun ardından, tasfiye ivme kazanır. Gelin, Kroeber’in *Anthropology*’sinin iki farklı basımını karşılaştıralım. 1923 basımı, bu başlığa ilişkin hâlâ sayısız gönderme içerir. Fakat, bir sosyal örgütlenme metodu olarak klanları ve kolları [*moitié*], sembolik bir sistem olarak totemizmden ayırmak dışında, meseleyi ele almaz. İkisi arasında zorunlu bir bağ değil fakat olsa olsa çözüme ermemiş bir sorunu ortaya koyan olgusal bir ilişki bulunabilir. 1948 basımı ise 856 sayfa olmasına rağmen, 39 sayfalık dizin bölümünde “Totemizm” ile ilgili tek bir gönderme vardır ve bu da Brezilya’daki küçük bir kabile olan Canella kabilesiyle ilişkili önemsiz bir gözlemden ibarettir:

“...kolların ikinci çifti... evlilikle ilişkili değil, totemiktir. Yani, bazı hayvanlar veya doğal nesneler her bir kolun sembolik temsilleridir.”

Lowie’ye dönecek olursak, 1934 tarihli *An Introduction to Cultural Anthropology* [Kültürel Antropolojiye Giriş]’te totemizmi yarım sayfada tartışır ve ilkel sosyoloji hakkındaki ikin-

ci ders kitabında, *Social Organization* [Sosyal Örgütlenme] (1948), “totemizm” kelimesini yalnızca bir kez, Schmidt’in pozisyonunu açıklamak üzere laf arasında kullanır.

1938’de Boas, öğrencileriyle birlikte hazırladığı 718 sayfalık *General Anthropology* [Genel Antropoloji] adlı ders kitabını yayınlar. Gladys Reichard’ın yazdığı totemizm tartışması dört sayfayı kaplamaktadır. Gözlemlediği bir dizi heterojen fenomen, totemizm adı altında bir araya getirilmiştir: Adlar veya semboller, beşeri olmayan varlıklarla doğaüstü ilişkilere dair inançlar, beslenmeyle ilgili olabilen ama her zaman da öyle olmayan yasaklar (örneğin Santa Cruz’da çimende yürüme veya bir kâsedan yeme; Omahalar’da bir bizon boynuzuna veya fetüse, odun kömürüne veya bakır pasına, böceklere veya haşerata dokunma gibi) ve belli egzogami kuralları listeleri şeklinde. Bu fenomenler bazen akraba gruplarıyla, bazen askeri veya dini birliklerle, bazen de bireylerle ilişkilidir. Özetle:

Tümüyle tartışma dışı bırakmak üzere... farklı yönleri itibarıyla totemizm hakkında çok fazla şey yazılmıştır. ... Dünyanın farklı yerlerindeki tezahürleri çok çeşitli olup, benzerlikler yalnızca görünüşte olduğundan ve gerçek veya varsayılan bir akrabalıkla ilişkili olmayan durumlarda ortaya çıkabilen fenomenler olduklarından, hiçbir kıstasla tek bir kategoriye sığdırılmaları mümkün değildir.

Murdock *Social Structure* [Toplumsal Yapı] adlı çalışmasında, toplumsal ilişkilerin biçimsel yapılanmasındaki etkisinin görece zayıf olduğunu belirterek, kendisini totemizm mesele-

siyle ilgilenmekten muaf tutar: “Eğer toplumsal gruplar isim alacaklarsa, hayvan adları da diğerleri kadar kullanılabilir.”

Linton’un ilginç çalışması, hiç kuşku yok ki, o güne değin hayli tartışılmış bir mesele hakkında Amerikan araştırmacıları arasındaki giderek artan ilgisizliğe eklenmiştir. Birinci Dünya Savaşı esnasında Linton, “Gökkuşağı” da denilen 42. Askeri Bölük mensubudur. Bu isim bir kurmay subay tarafından, bölük farklı eyaletlerden gelen birliklerden oluştuğu ve bu birliklerin ait oldukları alayların renkleri bir gökkuşağının renkleri gibi farklılaştığı için öylesine konulmuştur. Fakat bölük Fransa’ya ulaştığında, ismin kullanımı olağan bir hal almıştır: Askerlere hangi birlikten oldukları sorulduğunda “Gökkuşağıdanım” diye yanıt vermeye başlarlar.

Şubat 1918 civarında, yani bölüğe bu isim verildikten yaklaşık beş-altı ay sonra, gökkuşağının görülmesinin bölük için hayra alamet olduğuna ilişkin genel bir kabul oluşur. Üç ay sonra da, bölüğün katıldığı her harekâta –meteorolojik koşullar buna müsait olmasa dahi– bir gökkuşağının görüldüğü ileri sürülmüştür.

Mayıs 1918’de bölük 77. Bölük’ün yanında mevzilenmiştir. 77. Bölük’ün araçlarında kendi ayırt edici amblemleri olan Özgürlük Heykeli’nin resmi yer almaktadır. Gökkuşağı Bölüğü de komşusunu taklit ederek bunu âdet edinir; ama aynı zamanda kendilerini diğerlerinden ayırt etmek niyetiyle hareket etmektedirler. Ağustos veya eylül gibi, ayırt edici bir işaret taşımanın, yenilgiye uğramış bir birliğin cezalandırılmasından kaynaklandığı yönündeki inanca rağmen, gökkuşağı şeklinde bir rozet taşımak yaygın hale gelir. Savaşın sonunda Amerikan Gezici Kuvvetleri “her biri kendi şahsi fikir ve

usul bütününe sahip, iyi tanımlanmış ve genellikle karşılıklı kıskançlık taşıyan bir dizi grup” şeklinde örgütlenene kadar sürmüştür bu durum. Yazar bunu şu şekilde sıralar: (1) kendi kimliklerinin bilincinde olan gruplara ayrılma; (2) her bir grubun isminin bir hayvan, nesne veya doğal fenomen olarak belirmesi; (3) bu ismin yabancılarla yapılan sohbetlerde referans olarak kullanılması; (4) bir amblemin bölük silahlarına veya araçlarına çizilerek ya da kişisel bir süs olarak kullanılması ve bu amblemin kullanımının bir başka grup için tabu olması; (5) “hami”ye ve onu temsil eden tasarıma saygı duyulması; (6) koruyucu işlevine ve bir alamet olarak değerine ilişkin müphem bir inanç. “Medeni olmayan insanlar arasında bu şartların varlığına rastlayan neredeyse bütün araştırmacılar, bu ortak inanç ve pratikleri totemik kompleks olarak sınıflandıracaklardır. Avustralyalılar veya Melanezyalılar’ın yüksek oranda gelişmiş totemizmiyle karşılaştırıldığında, bunlar zayıf bir içerik arz ediyor olabilir; ancak tam olarak bazı Kuzey Amerika yerli kabilelerinin totemik yapıları kadar zengindirler. Gerçek bir totemizmden ayrıldıkları temel husus, evlilik düzenlemelerinin veya totemden kaynaklı zürriyete ya da onunla olan kan bağına duyulan inancın yokluğudur...” “Ne var ki,” diye belirtir Linton sonunda, “bu düzenlemeler, tam olarak ifade etmek gerekirse, ona her zaman eşlik etmediklerinden, totemizmden ziyade klan örgütlenmesinin işlevleridir.”

Buraya kadar sıralananların hepsi Amerikan eleştirileridir. Bunun nedeni, Amerikan antropolojisine özel bir önem atfediyor olmamız değil, totemizm meselesinin tahribinin (aşağıda ele

alacağımız üzere Tylor'ın hiçbir zaman dikkate alınmamış birkaç kâhince kelamı hariç) Amerika Birleşik Devletleri'nde başlaması ve inatla takip edilmesinin tarihsel bir gerçek oluşudur. Bunun yalnızca yerel bir gelişme olmadığına ikna olmak için, İngiltere'deki fikir gelişimine hızlıca göz atmak yeterli olacaktır.

Totemizmin en ünlü kuramcılarından [bilginlerinden: *savants*] biri olan W.H.R. Rivers, totemizmi üç unsurun birlikteliği olarak tanımlar 1914'te: (1) Toplumsal unsur: Bir hayvan veya bitki türünün yahut cansız bir nesne veya belki bir cansız nesneler sınıfının, toplum tarafından belirlenmiş bir grupla, tipik olarak da bir egzogamik grup veya klanla ilişkilendirilmesi, (2) Psikolojik unsur: Grup üyeleriyle hayvan, bitki veya nesne arasında, genellikle söz konusu insan grubunun kendisinden türediği düşüncesinde ifadesini bulan bir akrabalık ilişkisine duyulan inanç, (3) Ritüel unsuru: Hayvan, bitki veya nesneye gösterilen, tipik olarak hayvanı veya bitkiyi yemenin ya da belli koşullar haricinde nesnenin kullanılmasının yasaklanmasıyla görünür olan saygı.

Günümüz İngiliz antropologlarının görüşleri aşağıda analiz edilip tartışılacağından, burada yalnızca iki modern düşüncüyü Rivers'ınkilerle karşılaştıracakız. İlki, yaygın olarak kullanılan bir el kitabından:

'Totemizm' teriminin, beşeri varlıklar ile tabii türler veya fenomenler arasındaki hayret verecek denli farklı olan ilişki için kullanıldığı görülecektir. Bu nedenle, bu yönde çok sayıda girişim bulunmakla birlikte, totemizme ilişkin tatmin edici bir tanıma ulaşmak imkânsızdır... Totemizm tanımları, ya ortak

kabulle ‘totemik’ olarak nitelenen çok sayıda sistemi dışarıda bırakacak kadar spesifik veya bu terimle ifade edilemeyecek pek çok fenomeni içerecek kadar geniştir.

Diğeri, *Royal Anthropological Institute* [Kraliyet Antropoloji Enstitüsü] tarafından yayınlanan kolektif bir çalışma olan *Notes and Queries on Anthropology*’nin [Antropoloji Notları ve Sorgulamaları] altıncı basımında (1951) dile getirilen en yeni fikir birliklerinden biridir:

Terimin en geniş anlamıyla, şu hallerde totemizmden söz edebiliriz: (1) Bir kabile veya grubun... nüfusun tamamını kapsayan ve her biri canlı veya cansız bir nesne (totem) kategorisiyle ilişkili gruplardan (totem-gruplarından) oluşması, (2) toplumsal gruplarla nesneler arasındaki ilişkilerin aynı genel türden olması, (3) bu totemik grupların üyelerinin (evlat edinme gibi belli bazı özel durumlar dışında) bu üyeliği değiştirmiyor olması.

Bu tanıma üç tamamlayıcı koşul daha eklenmiştir:

Totem ilişkisi, türün her bir üyesinin totemik ilişkiyi totem grubunun her bir üyesi ile paylaşması anlamına gelir. Kural olarak, bir totem grubunun üyeleri birbirleriyle evlenemezler. Genellikle mecburi davranış kuralları bulunur... bazen totem türlerini yemenin yasaklanması, bazen de totemik nesnelere yönelik özel bir seslenme, süsleme veya işaret ve özel bir davranış şekli olarak...

Bu tanım Rivers’inkinden daha karmaşık ve inceliklidir. Aslında her ikisi de üç unsura dayanmaktadır, ancak *Notes and Queries*’in

üç unsuru, Rivers'inkilerden farklıdır. İkinci unsur (totem ile bir akrabalık ilişkisine duyulan inanç) ortadan kalkmış; birinci ve üçüncü unsurların (doğal kategori ile 'tipik olarak' egzogamik grup arasındaki bağlantı, saygının 'tipik' formu olarak yiyecek tabusu) değeri, diğer koşullarla birlikte tali koşul olarak kabul edilmeye indirgenmiştir. Bunların yerine *Notes and Queries*'de şunlar listelenir: yerli düşüncede biri 'doğal' diğeri toplumsal, çifte dizinin varlığı; her iki dizinin terimleri arasındaki ilişkinin homolojisi; ve bu ilişkilerin sabitliği. Diğer bir deyişle, Rivers'ın bir *içerik* kazandırmaya çalıştığı totemizmden geriye, bir *biçim* dışında hiçbir şey kalmamıştır:

Totemizim terimi, temel özelliği bir kabiledaki belli grupların (genellikle klan ve soyların) belli canlı veya cansız nesnelerle teşekkül oluşturması, çeşitli grupların farklı kategorilerle ilişkilendirilmesi olan bir toplumsal örgütlenme ve büyü-dinsel [*magico-religieuse*] pratikler formu için kullanılır.

Fakat, bir kavrama ilişkin ancak kavramın özü boşaltıldıktan ve âdeta ruhundan arındırıldıktan sonra sürdürülebilen bu ihtiyat, Lowie'nin kurumun kâşiflerine yönelik genel uyarılarını vurgulamaktan başka bir işe yaramaz:

Öncelikle şunu sorgulamalıyız, kültürel gerçeklikleri mi karşılaştırıyoruz, yoksa yalnızca sınıflandırmaya ilişkin mantiki usullerimizin icatlarını mı?

Totemizme dair somut bir tanımdan biçimsel bir tanıma geçiş, aslında Boas'a kadar dayanır. Boas, 1916 gibi erken bir tarihte,

Frazer kadar Durkheim'ı da hedef alarak, kültürel fenomenlerin bir birlik olarak bir araya getirilebileceğini reddetmişti. "Mit" kavramı, düşüncemizin, doğal fenomenleri, sözlü edebiyat ürünlerini, felsefi spekülasyonları ve linguistik süreçlerin tam bir bilince yükseldiği vakaları tek bir kelime altında bir araya getirmek üzere keyfi olarak kullandığımız bir kategorisidir. Benzer şekilde, totemizm de yalnızca antropoloğun zihninde var olan, gerçeklikte özel olarak hiçbir şeye tekabül etmeyen, kurgusal bir birliktir.

Totemizmden söz ederken, aslında iki meseleyi birbirine karıştırmaktayızdır. İlk mesele, beşeri varlıkların sık sık bitkiler veya hayvanlarla özdeşleştirilmesi olarak ortaya çıkar ve insan ile doğa arasındaki, toplum ve dini olduğu kadar sanat ve büyüü de ilgilendiren ilişkilere dair çok genel görüşlerle alakalıdır. İkinci mesele, akrabalık temelli grupların adlandırılmasıdır ki, hayvan veya bitki isimlerinden yardım alınarak yapılabileceği gibi, pek çok farklı yolla da gerçekleştirilebilir. "Totemizm" tabiri yalnızca, bu iki düzen arasında bir çakışmanın olduğu durumları kapsar.

Bazı toplumlarda, akrabalık kategorilerini, ister gerçek ister kategorik olsun, somut olarak nitelendirmek üzere, insan ile doğal varlıklar veya nesneler arasında çok yakın bir bağlantı olduğunu varsaymaya yönelik çok genel bir eğilim yürürlüktedir. Bu kategorilerin müstakil ve kalıcı bir biçim halinde sürebilmesi için bu toplumların istikrarlı evlilik kurallarına sahip olmaları zorunludur. Bu nedenle, sözde totemizmin daima belli egzogami biçimlerini varsaydığı söylenebilir. Van Gennep, bu noktada Boas'ı yanlış anlamıştır: Boas, kendisini egzogaminin totemizme mantıki ve tarihi önceliğini dile getirmekle sınır-

landırır; yoksa totemizmin, egzogaminin sonucu veya çıktısı olduğunu ileri sürmez.

Egzogaminin kendisi iki şekilde tasavvur ve pratik edilebilir. Eskimolar egzogamik birimi, gerçek akrabalık ilişkileriyle tanımlanan aile ile sınırlandırılır. Her bir birimin içeriği sıkı sıkıya sabitlenmiştir, demografik yayılım yeni birimlerin yaratılması sonucunu doğurur. Gruplar, sabittirler; kapsamları tanım itibarıyla sınırlı olduğundan, daha geniş bir entegrasyona müsait değildirler ve âdetâ, yalnızca insanları dışarıda tutarak var olabilirler. Egzogaminin bu formu, totemizm ile bağdaşmaz. Zira bunu sürdüren toplumlar, –en azından bu düzeyde– herhangi bir biçimsel yapıdan mahrumdurlar.

Öte yandan, eğer egzogamik grup genişleyebiliyorsa, grupların formları sabit kalır: Büyüyen, her bir grubun içeriğidir. Bir gruptaki mensubiyeti, doğrudan soya ait araçlarla belirlemek imkânsız hale gelir. (1) Tek hatlı [uniatérale] soy gibi, açık [non équivoque] bir soy kuralı (2) soy aracılığıyla aktarılan, gerçek bağlantıların bilgisinin yerini alan bir isim veya en azından ayırt edici bir işaret zorunluluğu bundan dolayıdır.

Genel bir kural olarak, ikinci türden toplumlarda, demografik evrim, bazılarının ortadan kalkmasına neden olduğundan, bileşen grupların sayılarında tedrici bir azalma söz konusu olacaktır. Genişleyen grupların bölünmesini sağlayan kurumsal mekanizmaların –ki dengeyi bunlar sağlamaktadır– yokluğunda bu evrim, toplumların iki egzogamik gruba ayrılmasıyla sonuçlanır. İkili örgütlenme denilen şeyin kökenlerinden biri bu olabilir.

Diğer yandan, herhangi bir toplumdaki ayırt edici işaretler, içerik olarak biri diğerinden farklı olsa da, biçimsel olarak

aynı türde olmalıdır. Aksi takdirde, bir grup bir isimle, diğeri bir ritüelle, bir başkası armyla vs. tanımlanacaktır. Ne var ki, çok ender olsa da, böyle durumlar da söz konusudur. Boas'ın eleştirisini yeterince ileri götürmediğini gösterir bu da. Yine de, “bir kabiledaki sosyal bölünmelerin ayırt edici işaretlerinin homolog olması, bir kategorizasyon eğiliminden kaynaklı olduklarının kanıtıdır,” derken doğru iz üzerindedir.

Kısacası, Boas'ın Van Gennep tarafından yanlış anlaşılan tezi, toplumsal düzeyde bir sistemin oluşumu, totemizmin zorunlu bir koşuludur önermesine indirgenmektedir. Toplumsal örgütlenmeleri sistematik olmayan Eskimolar'ı hariç tutmasının ve tek-çizgisel soyu (ki, biz buna, genelde farklılaşmamış soy ile karıştırılma yanılgısına düşülse de, bunun bileşik bir gelişmiş olan iki-çizgisel soyu da ekleyebiliriz) gerekli görmesinin –zira tek başına bu yapısalıdır– nedeni budur.

Sistemin bir hayvan veya bitki ismine başvurulması, farklılaştırılmış tahsis yönteminin muayyen bir kanıtıdır. Hangi tür işaret kullanılırsa kullanılsın hepsinin mahiyeti aynıdır.

Eğer bir sistemi, Boas'ın ifade ettiğİ gibi, işaret olarak kullanılan şey oluştuyorsa, bunun ayrılmaz bir parçası olan tahsis usulünün kendisi de sistematik olmalıdır. Belki de Boas'ın biçimciliğinin kaçırdığı nokta budur. Boas tarafından formüle edilen homoloji kuralı, bu gerekleri karşılamak için fazla soyut ve fazla içi boştur. Buna uymayan toplumların var olduğu bilinmektedir, dolayısıyla bu toplumlarda uygulanan daha karmaşık farklılaşma araçlarının da bir sistem oluşturabilecekleri hariç bırakılmış değildir. Buna karşılık, bir sosyal sistemi adlandırmada, hayvan ve bitki simgelerinin neden özellikle tercih edildiğİ ve adlandırma sistemiyle kendisine ad verilen sistemin

arasında hangi mantıki ilişkinin bulunduğu soruları ortaya çıkmaktadır. Hayvanların dünyasından ve bitki yaşamından, sadece halihazırda orada bulundukları için istifade edilmiş değildir; bunlar aynı zamanda bir düşünme usulünü de ifade ederler. Boas'ın olumsal ve keyfi olduğunu düşündüğü *insanın doğa ile ilişkisi ve toplumsal grupların karakterizasyonu* arasındaki bağlantı, yalnızca iki düzen arasındaki gerçek bağ, dolaylı yani zihinden öyle geçirilerek var olduğu için böyle görülmektedir. Bu, adlandırma sistemi içerisinde çok fazla değil, fakat *farklılaşan [différentiel] özellikler arasında*, yani bir taraftan x ile y türleri arasında, fakat öbür taraftan a ve b klanları arasında bir homoloji varsaymaktadır.

Teorik bir başlık olarak totemizmin kâşifinin McLennan olduğu herkesin malumudur. *Fortnightly Review*'da yayınlanan "The Worship of Animals and Plants [Hayvanlara ve Bitkilere Tapınma]" adlı makalesinde şu ünlü formül yer alır: Totemizm, fetişizm artı egzogami ve anasoyluluktur. Ancak formülasyonun yalnızca Boas tarafından eleştirilmesi için değil, aynı zamanda önceki paragrafın sonunda ifade ettiğimiz üzere geliştirilebilmesi için de neredeyse otuz yıl geçmesi gerekmiştir. Şöyle ki, 1899'da Tylor totemizm hakkında on sayfa yayınlamıştı. Eğer "açıklamaları" demode olmasalardı, eski ve güncel pek çok sapmanın önüne geçebilirdi. Boas'tan hayli önce Tylor totemizmin konumunu değerlendirirken "insan türünün dış dünyayı sınıflandırma eğiliminin de göz önüne alınması gerektiğini" ileri sürmüştü.

Bu açıdan bakıldığında totemizm, bir hayvan türü ile bir insani klanının birleşmesi olarak tanımlanabilir. Ancak Tylor devam eder:

Karşı çıkmaya cüret ettiğim şey, totemlerin neredeyse dinin temeline koyulma şeklidir. Hukuk tarihinin dışında tali bir mesele olarak alınıp, ilkel dinin uçsuz bucaksız çerçevesine yapılan yetersiz bir referansla değerlendirildiğinde totemizm, gerçek teolojik önemine nazaran abartılmaktadır.

Ve sürdürür:

En iyisi [bazı] sorgulamaları, totem, dünyanın teolojik şemaları içerisinde hakkıyla sahip olduğu boyutlara indirgenene kadar ötelemektir. Totemizmin sosyolojide dinden daha önemli olduğu iddialarının güçlülüğüne ilişkin detaylı bir sosyal sonuçlar tartışmasına girmeyi de önermiyorum. ... Egzogami, totemizm olmadan da var olabilir ve olur. ... ancak dünyanın dörtte üçlük kısmında yakın birlikteliklerinin görülme sıklığı, totemlerin öncelikle klanları sağlamlaştırmada ve onları kabilenin daha geniş daireleri içerisinde bir araya getirmedeki antik ve güçlü etkisine işaret etmektedir.

Doğa âleminde ödünç alınan adlandırma sistemlerinin mantıki gücü meselesini ortaya koymanın bir yolu budur.

I.

Totemik İllüzyon

Yanlış olduğuna inanılan bir kategoriye tartışma başlığı olarak kabul etmek, salt buna gösterilen ilgi nedeniyle, gerçekliğine biraz illüzyon bulaştırma riskini daima taşır. Ne olduğu belli olmayan bir engelle uğraşmak için herkesin gerçekdışılığı kanıtlamaya çalıştığı yerde, sınır çizgilerine vurgu yapılır; ve temelsiz bir teoriye saldırırken, ona bir tür saygı duyarak başlanır eleştiriye. Temelli kurtulmak amacıyla tedbirsizce ortaya salınan hayaletler, yeniden ortaya çıkmak üzere kayıplara karışmışlardır yalnızca ve ilk bulundukları noktaya düşünüldüğünden daha yakındırlar.

Eskimiş teorileri unutulmaya terk etmek ve ölüleri hortlatmak daha akıllıca olur belki de... Fakat yaşlı Kral Arkel'in söylediği gibi, tarihin faydasız olaylar yarattığı görülmemiştir.* Bugün gerçekdışı gibi görünen bir mesele, yıllar boyunca pek çok parlak zihnin ilgisini çekmişse, bunun nedeni, müphem de olsa belli bir fenomenin farkına varmış; keyfi olarak kategorize edip yanlış değerlendirmiş olsalar bile, ilgiye değer bir şey olduğunu düşünmüş olmalardır. Bizi yeni bir güzergâh aramaya ikna eden ve bulmamızı da sağlayan bir kılavuzluğu adım adım yeniden arşınlamak konusunda hemfikir olmadan, yeni bir değerlendirme yaparken onları kendimize araç kılabilmeyi nasıl umarız?

* M. Maeterlinck, *Pelléas et Mélisande*, Perde 1, sahne 2 (Orkestra partiyonları, Paris, Duran&Cie., s. 38).

Şunun altını çizelim; totemizm terimini, ifade ettiği gerçekliğe ilişkin şüphelerimiz olsa da, az sonra tartışacağımız teorilerin yazarlarının anladıkları şekliyle kullanıyoruz. Terimi her zaman tırnak içerisinde almak veya her seferinde “sözde” ifadesini kullanmak uygunsuz olabilir. Tartışmanın gerekleri, lügatçeden verilecek bir kısım tavize müsaade etmektedir. Ancak tırnak işareti ve niteleme ifadesi daima zımni olarak var sayılmalıdır. Bu açıkça beyan edilen konumla çelişir görünen bir tabir veya ifade gerekçesiyle itirazda bulunan okur, tedbirsiz davranmış olacaktır.

Her şey açıksa, yaygın olarak totemizm adı altında gruplandırılan fenomenlerin içinde yer aldığı semantik alanı en genel özellikleriyle ve nesnel bir şekilde tanımlamaya çalışalım.

Diğer hallerde de olduğu üzere burada uyguladığımız yöntem şu işlemlerden oluşur:

- (1) Araştırma konusu fenomeni, gerçek veya varsayılan iki ya da daha fazla terim arasındaki ilişki olarak tanımlamak,
- (2) Bu terimler arasında muhtemel permütasyonlar tablosu oluşturmak,
- (3) Bu tabloyu, yalnızca bu düzeyde birtakım zorunlu bağlantılar sağlayabilecek, genel analiz nesnesi olarak kabul etmek. Başlangıçta düşünülen ampirik fenomen, peşinen kurulmuş olması gereken bütün sistem içerisindeki diğerleri arasında muhtemel kombinasyonlardan yalnızca biridir.

Totemizm terimi, biri *doğal* diğeri *kültürel* iki dizi arasındaki ideolojik olarak konumlanmış ilişkileri kapsar. Doğal dizi bir taraftan *kategoriler* diğer taraftan *tikellerden*; kültürel dizi

gruplar ve *kişilerden* oluşmuştur. Bu terimlerin hepsi, her bir dizideki kolektif ve bireysel şeklinde iki varoluş kipini ayırt edebilmek ve dizileri birbiriyle karıştırmamak üzere rastgele seçilmiştir. Fakat bu ilk aşamada, birbirlerinden ayrı oldukları sürece, herhangi bir terim de kullanılabiliirdi:

DOĞA . . .	Kategori	Tikel
KÜLTÜR . . .	Grup	Kişi

Terimleri ikiye ikiye, farklı dizilere ait olacak şekilde ilişkilendirmenin, bir başka deyişle, iki dizi arasında bir ilişki bulunduğu hakkındaki ilk hipotezi en az koşulla karşılamının dört yolu vardır.

	1	2	3	4
DOĞA	Kategori	Kategori	Tikel	Tikel
KÜLTÜR	Grup	Kişi	Kişi	Grup

Bu dört kombinasyonun her birine, bir ya da daha fazla kavimde gözlemlenebilen bir fenomen tekabül eder. “Toplumsal” ve “cinsel” bir usule sahip Avustralya totemizmi, doğal bir kategori (hayvan veya bitki türü, yahut nesneler veya fenomenler sınıfı) ile kültürel bir grup (kol, dal, alt-dal, kültür-grup veya aynı cinsiyetin üyelerinin kolektivitesi) arasında bir ilişkiyi varsayar. İkinci kombinasyon, tek bir bireyin fiziki tecrübeler aracılığıyla kendisini bir doğal kategoriyle uyumlulaştırma arayışı içerisinde bulunduğu Kuzey Amerika Yerlilerinin “bireysel” totemizmine tekabül eder. Üçüncü

kombinasyona örnek olarak, Banks Adaları'ndaki Mota'yı alabiliriz. Burada çocuğun, annenin gebeliğini ilk fark ettiği anda bulduğu veya yediği bir hayvanın ya da bitkinin canlanması olduğu düşünülür. Buna belki, yeni doğan çocuk ile ailenin barınağına yaklaşan herhangi bir hayvan arasında özel bir ilişki kurulduğuna inanan Algonkin grubunun bazı kabileleri de eklenebilir. Grup-tikel kombinasyonuna bazı hayvanların (Yeni Zelanda'da muhafız kertenkeleler, Afrika'da kutusal timsah, aslan veya leoparlar) toplumsal koruma ve hürmet nesnesi olduğu Polinezya ve Afrika'da tanıklık edilir. Antik Mısırlılar'ın da benzer tür bir inanışa sahip olmuş olmaları muhtemeldir. Her ne kadar gerçek hayvanlar olmayıp grubun canlıymış gibi muamele ettiği figürler olsalar da, Sibirya *ongon*'u* da bununla ilişkilendirilebilir.

Mantiken, dört kombinasyonun her biri, aynı sürecin sonuçları olduklarından eşdeğerdir. Ancak yalnızca ilk ikisi (ve dahası, bu ikisinden hangisinin özgün hangisinin türev olduğu hâlâ tartışma konusudur) totemizm alanı içerisinde yer alır. Diğer ikisi totemizmle dolaylı bir şekilde ilişkilidir; birincisi ilkel bir form (Frazer, Mota'yı böyle görür), diğeri de kalıntı olarak. Pek çok yazar, bunları tümüyle görmezden gelmeyi tercih eder.

Totemik illüzyon bu sebeple evvela, aynı tür fenomenlerin ait olduğu semantik bir sahanın çarpıtılmasıdır. Bu sahanın bazı özellikleri, kendilerine aslında sahip olmadıkları bir özgünlük ve tuhaflık vehmedilerek, diğerleri pahasına tercih edilmiştir. Dahili bir parçasını oluşturdukları sistemden, dönüşümler aracılığıyla soyutlanarak gizemlileştirilmişlerdir.

* Sibirya'da şaman kültüründe görülen, hayvan tasvirli figürlere verilen isimdir. Bir tür *totem* olarak düşünülebilir.—çn

Diğer veçhelerinden ziyade, daha büyük bir “mevcudiyet”e ve tutarlılığa sahip oldukları için mi ayrıışmışlardır? Taşıdıkları belirgin önemin gerçekliğin hatalı ayırımına dayandığına ikna olmak için, totemizme ilişkin bütün spekülasyonların kaynağı olanı başta olmak üzere, yalnızca birkaç örneği ele almak yetecektir.

Totem kelimesinin Kuzey Amerika Büyük Gölleri’nin kuzeyindeki bir bölgeye ait Algonkin dili olan Ojibwa’dan geldiği bilinmektedir. Kabaca “o benim akrabam” anlamına gelen *ototeman* ifadesi, üçüncü kişi öneki olan *o-*, seslilerin kaynaşmasına yarayan bir türeme olan *-t*, sahiplik bildiren *-m*, üçüncü kişi soneki olan *-an* ve nihayet grubu Ego ile eril veya dişil akraba arasındaki ilişkiyi ifade eden *-ote-*’den oluşur ve böylece üreme düzeyinde öznenin egzogamik grubunu belirler. Klan üyeliği bu şekilde ifade edilir: *makwa nindotem*, “benim klanım ayıdır”; *pindiken nindotem*, “gel buraya, klan-kardeşim”, vb. Ojibwa klanları çoğunlukla hayvan isimlerine sahiptirler. 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başlarında Kanada’da yaşamış bir Fransız misyoneri olan Thavenet bu durumu, her bir klanın kendi ata topraklarındaki en yakışıklı, en dostane, en korkusuz, en sık rastlanan yahut en çok avlanan hayvana ilişkin müşterek hafızasıyla açıklamaktadır.

Bu kolektif adlandırma sistemi, yine Ojibwa’da görülen, kişinin kendi koruyucu ruhu olacak hayvanla ilişkiye girebileceği yolundaki inançla karıştırılmamalıdır. Bu bireysel koruyucu ruhu adlandırmakta kullanılan bilinen yegâne terim, 19. yüzyıl ortalarındaki bir gezgin tarafından *nigouimes* olarak

kayda geçirilmiştir. Dolayısıyla “totem” kelimesi veya aynı tür bir başka terimle hiçbir ilgisi yoktur. Ojibwa araştırmacıları, –18. yüzyılın sonunda, İngiliz tacir ve tercüman Long’a göre– “totemizm” kurumu olarak kabul edilen şeyin ilk tanımının, (kolektif unvanların hayvanların isimlerine tekabül ettiği) klan isimleri ile (bireysel muhafızlar olan) koruyucu ruhlara ilişkin inanışlar arasındaki bir karışıklıktan kaynaklandığını göstermektedir. Ojibwa toplumunun analizinde daha açık şekilde görülmektedir bu.

Bu yerliler, öyle görünüyor ki, beşi diğerlerinden daha eski veya bir şekilde özel itibar taşıyan, çok sayıda babasoylu [patrilinéaire] ve babayerleşimli [patrilocale] klanlar halinde örgütlenmişlerdir.

Bir mit, bu beş “orijinal” klanın, beşeri varlıklarla karışmak üzere okyanustan gelen altı antropomorfik doğaüstü varlığın soyundan türediklerini anlatır. Bu varlıklardan birinin gözleri sarıdır ve büyük bir merak gösterse de, yerlilere bakmaya cesaret edememektedir. Nihayet merakına yenik düşer ve bir seferinde göz bağını kısmen aralar, gözü bir beşeri varlık formuna takılır. Gözünün takıldığı, “yıldırım çarpmışçasına” ölür. Bu ürkütücü varlığın insana ilişkin niyetleri halis olsa da, gözünün bir bakışı bile çok güçlüdür ve ölüme sebep olur. Bu yüzden türdeşleri, onun denizlerin dibine dönmesini sağlarlar. Geri kalan beş tanesi yerlilerle kalır ve “onlar için bir lütuf olurlar.” Onlardan beş büyük klan veya totem türer: yayınbalığı, turna kuşu, dalgıç kuşu, ayı ve sansar.

Bize ulaşana kadar bozulmuş olsa da, bu mit dikkate alın-

maya değerdir. Öncelikle, insan ile totem arasında temasa dayalı hiçbir doğrudan ilişki olamayacağını teyit eder. Totemik hayvanın, bazen gerçek hayvana verilenden farklı bir adla belirtildiği –klanın isminin, yerlinin zihninde derhal ve olağan bir şekilde bir zoolojik veya botanik ilişki doğurmadığı süreç– Avustralya ve Amerika’dan bildirilen olgular tarafından da doğrulandığı üzere, yegâne olası ilişki “maskelenmeli”dir; dolayısıyla metaforiktir.

İkinci olarak, mit, kişisel ilişki ile kolektif ilişki arasında bir başka karşıtlık tesis eder. Yerli, yalnızca kendisine bakıldığı için ölmüş değildir; diğerleri daha ihtiyatlı ve grup halinde hareket ederken, doğaüstü varlıklardan birinin münferit davranışı yüzünden ölmüştür.

Bu iki bağlamda, totemik ilişki, doğrudan tek bir kontak anlamına gelen ve bireysel, münzevi bir arayışı taçlandıran koruyucu ruhla ilişkiden açık bir şekilde ayrılır. Bu durumda, mitte de ifade edildiği üzere; bizi kolektif totemleri bireysel koruyucu ruhtan ayırmaya ve kişi ile klanının isminin kökeni arasındaki ilişkinin aracı ve metaforik özelliğine vurgu yapmaya çağıran, yerli teorisinin kendisidir. Son olarak, ilkel ilişki –biri gruplar arasındaki, diğeri türler arasındaki farklılıklara dayanan, öyle ki, bir tarafta grupların, öteki taraftaysa türlerin çoğulluğunun bulunduğu ve doğrudan bir korelasyon veya karşıtlık ilişkisi içerisindeki– iki sistem arasındayken, bizi, ayrı ayrı ilişkileri toplayıp her bir vakada *bir* grup insanı *bir* hayvan türüyle birleştirmek suretiyle bir totemik sistem inşa etmenin cazibesine karşı tetikte tutar.

Kendisi de bir Ojibwa olan Warren’ın kayıtlarına göre, temel klanlar diğerlerini doğurur:

Balık: su perisi, yayınbalığı, turnabalığı, mersinbalığı, som-balığı, vantuzbalığı

Turna kuşu: kartal, şahin

Dalgıç kuşu: martı, karabatak, yabankazı

Ayı: kurt, vaşak

Sığır: sansar, rengeyiği, kunduz

1925'te Michelson şu klanları kaydetmiştir: sansar, dalgıç kuşu, kartal, yayın somonu, ayı, mersinbalığı, büyük vaşak, vaşak, turna kuşu, tavuk. Birkaç yıl sonra, Kinetz de bir başka bölgede (Eski Çöl Gölü), altı klan bulur: su perisi, ayı, yayın-balığı, kartal, sansar, tavuk. Bu listeye yakın zamanda kaybolmuş iki klan daha ekler: Turna kuşu ve belirlenememiş bir kuş.

Jennes 1929'da Parry Adası'ndaki doğu Ojibwa'da (Huron Gölü'nün bir kısmını oluşturan Georgian Körfezi'nde) şu klanları listeledi. “Kuş” klanları: turna kuşu, dalgıç kuşu, kartal, martı, şahin, kuzgun; “memeli hayvan” klanları: ayı, rengeyiği, sığır, kurt, kunduz, su samuru, rakun, kokarca; “balık” klanları: mersinbalığı, turnabalığı, yayınbalığı. Ayrıca bir de büyüyen ay klanı bulunuyordu ve buradaki listede yer alan klan isimleri ya farazi ya da bölgede artık görülmeyen isimlerdi: Sincap, tosbağa, sansar, balıkçıl, vizon, huş ağacı-kabuğu. Hâlâ var olan klanlar altı taneydi: Rengeyiği, kunduz, su samuru, dalgıç kuşu, doğan ve şahin.

Kuşların “gökle ilgili” (kartal, şahin) ve “suyla ilgili” (diğerlerinin tümü), memelilerin “karayla ilgili” ve “suyla ilgili” (Kanada geyikgillerinde olduğu gibi bataklık alanlarda veya balıkçıl, vizon vb. örneklerde olduğu gibi balık avlayarak yaşıyanlar) olmak üzere alt gruplara ayrılmasıyla, bölünmenin beş grup halinde gerçekleşmiş olması muhtemeldir.

Bu nasıl gerçekleşmiş olursa olsun, Ojibwa'da klan üyelerinin bir totemik hayvandan türediğine ilişkin hiçbir kayıt yoktur ve totemik hayvanlar bir kült nesnesi değildir. Bu nedenle Landes, rengeyikleri Güney Kanada'da tamamen yok olmuşlarsa da, bu gerçekten dolayı kendilerini bu şekilde adlandıran klan üyelerinin bir endişe duymadıklarına dikkat çeker: Araştırmacıya "bu yalnızca bir isim" demişlerdir. Bazı törensel önlemlerle, yani önceden hayvanın iznini alarak ve ardından ondan özür dileyerek, totem serbestçe öldürülmekte ve yenebilmektedir. Ojibwalar, hayvanın kendisini, kendi klanından avcılarının oklarına daha büyük bir istekle sunduğunu, bu nedenle onu hedef almadan önce "totem" in isminin söylendiğini dahi ifade etmişlerdir.

Avrupa'dan ithal edilen ürünler olan tavuk ve domuz, yerli bir kadın ile beyaz bir erkeğin melez evlatlarının geleneksel klanına (aksi halde babasoylu zürriyet, onları bir klan olmaktan mahrum kılacaktır) atfedilerek kullanılır. Bu kişiler zaman zaman kartal klanı ile de anılırlar, zira bu kuş Birleşik Devletler'in silahları üzerinde görülmekte ve yaygınlığı nedeniyle iyi tanınmaktadır. Klanlar kendi aralarında baş, arka ayaklar, derialtı yağları gibi klan hayvanlarının parçalarıyla anılan takımlara ayrılırlar.

Farklı bölgelerden (klanlar her yerde eşit şekilde temsil edilmediğinden, her biri ancak kısmi bir liste sunan) kanıtların bu şekilde toplanması ve karşılaştırılmasıyla üç parçalı bir ayrımın farkına varırız: *su* (su perisi, yayınbalığı, turnabalığı, vantuzbalığı, mersinbalığı, somonlar vb., yani bütün "balık" klanları), *hava* (kartal, şahin, ayrıca turna kuşu, dalgıç kuşu, martı, karabatak, kaz, vb.), *toprak* (geyik, sığır, rengeyiği, san-

sar, kunduz, rakundan oluşan ilk grup ve ayrıca balıkçıl, vizon, kokarca, sincap ve son olarak ayı, kurt ve vaşak). Yılan ile toşbağanın konumu belirsizdir.

Eşdeğerlilik ilkesinin geçerli olduğu totemik isimler sisteminden tümüyle farklı olarak, tanrıların hiyerarşik olarak sıralandığı “ruhlar” veya *manido* sistemi de vardır. Algonkin’de klanlar arasında bariz bir hiyerarşi söz konusudur. Fakat bu, eponomik [klana ismini veren] hayvana “Benim totemim kurt, seninki domuz... Dikkat et, kurtlar domuzları yer!” şeklindeki şakalar dışında atfedilen bir üstünlük veya önceliğe dayalı değildir. En fazla, kendine özgü nitelikler olarak algılanan fiziki ve manevi farklılıklara ilişkin bazı ipuçları rapor edilmiştir. Bunun aksine “ruhlar” sistemi açık bir şekilde iki eksen üzerinde dizilir: Daha önemli ve önemsiz ruhlar ekseniiyle, hayırlı ve zararlı ruhlar eksenii. Zirvede büyük ruh, ardından yardımcıları, sonra –manen ve fiziken– azalan bir sırayla güneş ve ay, mitik yılanlara karşı gelen kırk sekiz gürleyici, “küçük görünmez yerliler” yani kadın ve erkek su perileri, dört anayön ve son olarak havaya, karaya, suya ve öteki dünyaya gidip gelen –isimli ya da isimsiz– *manido* sürüleri. Bu nedenle, iki sistem, biri yatay diğeri dik ekseninde dizilip tek bir noktada kesişerek –çünkü yalnızca su perileri muğlâk bir şekilde her iki ekseninde de yer alırlar–, bir anlamda birbirlerine dik açı oluştururlar. Su perilerinin kesişme noktası oluşu, belki de, yukarıdaki mitte söz konusu edilen, totemik isimlerin ve klanlara ayrılmanın sorumlusu doğaüstü ruhların neden okyanustan gelmiş olarak tarif edildiklerini de açıklar.

Ojibwa’da kayıt altına alınan yiyecek tabularının hepsi *manido* sisteminden kaynaklanmıştır ve hepsi de aynı açıklamaya

sahiptir; belli bir etin veya hayvanın belli bir parçasının, örneğin kirpi etinin, sığının dilinin vb. yenmesine yönelik yasak, kişilere, belli bir ruh tarafından rüyalarında bildirilir. Söz konusu hayvanın klan isimleri arasında sayılmış olması şart değildir.

MANIDO SİSTEMİ

	Büyük	ruh
	Güneş	ay
	Gürleyiciler	
	Dört	yön
"TOTEM" SİSTEMİ	Kartal, kaz, su perileri,	turnabalığı, mersinbalığı vs.
	Öteki dünya	yılanlar
	Vd.	

Keza, koruyucu ruhun elde edilmesi, kız ve oğlanların ergenliğe eriştiklerinde girişmek üzere teşvik edildikleri tümüyle kişisel bir mücadelenin tekemmülü olarak gerçekleşmektedir. Eğer başarılı olurlarsa, doğaüstü bir koruyucu kazanırlar. Bu koruyucunun karakteristiği ve ortaya çıkma şekli adayları kendi yetenek ve istidatlarından haberdar eden bir işarettir. Ne var ki, bu lütuf ancak koruyucuya sadık ve saygılı olma koşuluyla sağlanmıştır. Tüm bu farklara rağmen Long'un totem ile koruyucu ruhu karıştırmış olması, kısmen, koruyucu ruhun daima

“kızılderili çadırının etrafında her gün görülebilecek belli bir memeli veya kuş olmayıp, bütün türleri temsil eden bir doğaüstü varlık olması” olgusuyla açıklanabilir.

Şimdi, Raymond Firth’in, alelacele totemizm etiketi altında toplanan inanış ve geleneklerin olağanüstü karmaşık ve heterojen niteliğinin açığa çıkartılmasına büyük katkı yapan değerlendirmelerinde tarif edilen bir başka yere geçelim. Bu analizler, Rivers’in Polinezya’da totemizmin varlığının en iyi kanıtını oluşturduğunu düşündüğü bir bölge –Tikopya– ile ilgili olduklarından hayli aydınlatıcıdır.

Ancak bu görüşü daha ileri götürmeden şöyle der Firth:

... insan unsuru bakımından [türler veya doğal nesnelerle girilen] ilişkiye insanların grup mu yoksa kişisel olarak mı dahil oldukları; hayvan veya bitki açısından her bir türün bütün olarak mı yoksa yalnızca tek bir üyesinin mi göz önüne alındığı; doğal nesnenin insan grubunun temsilcisi mi yoksa alameti mi olduğu; kişi ile mahluk veya nesne arasında bir özdeşlik, birinin diğerinden türediğine ilişkin bir fikrin bulunup bulunmadığı; ve insanların ilgisinin *yalnızca* hayvan veya bitkiye mi odaklandığı yoksa öneminin öncelikle atadan gelen ruhlar veya diğer tanrılarla ilişkili olduğu yönündeki inançtan mı kaynaklandığı gibi meseleleri bilmek mühimdir. Bu son durumda, türler ile doğaüstü varlıklar arasındaki ilişkiye dair yerli kavrayışı hakkında bir şeyler bilmek şarttır.

Bu, birbirinden ayırt ettiğimiz iki eksene, yani *grup-kışı* ve *doğa-kültür* eksenlerine, üzerinde ilk iki eksenin uç terimleri

arasındaki ilişkinin farklı muhtemel türlerinin sıralanacağı bir üçüncüsünün eklenmesi gerektiği anlamına gelir: Sembolik, özdeşlik ilişkileri, zürriyet, veya doğrudan, dolaylı ilgi, vb.

Tikopya, babasoylu fakat zorunlu olarak egzogamik olmayan, *kainanga* adı verilen dört gruptan oluşur. Her birinin başında, *atua* ile özel bir ilişkisi olan bir şef (*ariki*) bulunur. *Atua* terimi, aslını söylemek gerekirse, tanrıları olduğu kadar atadan kalma ruhları, eski şeflerin ruhlarını vs. da ifade eder. Yerlilerin doğa kavrayışında, “yenilebilen şeyler” (*e kai*) ile “yenilemeyen şeyler” (*sise e kai*) arasındaki temel ayrım hükümünü sürer.

“Yenilebilen şeyler” esas olarak bitkileri ve balıkları içerir. Bitkiler arasında dört tür, dört klandan biriyle özel bir yakınlığı olması nedeniyle öncelikli öneme sahiptir: Tatlı patates *sa Kafika*’yı “dinler” veya “sözüne riayet eder”; hindistancevizi ile *sa Tafua*; kulkas ile *sa Taumako*; ekmek ağacı ile *sa Fangaere* klanları arasında da benzer tür bir ilişki söz konusudur. Aslında, Marquesalarda olduğu gibi, bitkinin doğrudan klanın (farklı tatlı su yılanları veya sahil resifleri çeşitlerinden biri olarak tecessüm etmiş) tanrısına ait olduğu düşünülür ve zirai ayın öncelikle tanrıdan dileme biçimini alır. Bu yüzden, klanın şefinin işlevi her şeyden evvel, bir bitki türünü “idare etmektir.” Türler arasında yapılacak daha ileri bir ayrım yapmak elzemdir: Tatlı patates veya kulkasın ekimi ve hasadı veya ekme ağacının hasadı mevsimseldir. Kendiliğinden üreyen ve sert kabuklu meyveleri yıl boyu olgunlaşabilen hindistancevizi palmyeleri içinse durum farklıdır. Bu fark belki de, müteakip idare biçimleri arasındaki farklılığa tekabül ediyordur: İlk üç türe herkes sahip olup, bunları ekip biçebilir, hasat edebi-

lır; ürünlerini hazırlayıp tüketebilir. Ancak ritüelleri yalnızca yükümlü olan klan yerine getirecektir. Fakat hindistancevizi palmiyeleri için özel bir ritüel yoktur. Onları idare eden klan, Tafua, yalnızca birtakım tabuların muhatabıdır: Sütünü içebilmeleri için klan üyeleri kabuğu kırmak yerine delmelidirler ve cevizi açıp etini çıkartmak için herhangi başka bir alet değil, yalnızca taş kullanmalıdırlar.

Bu farklı davranış kipleri bir tarafta ayin ile inanışlar arasında olduğunu ileri sürdükleri korelasyon öte tarafta belli nesnel koşullar nedeniyle, tek başlarına ilgi çekici değildir. Ayrıca, üç klan doğal tür ile ilişkisini bir ritüel aracılığıyla belli ederken, dördüncüsü yasak ve emirler aracılığıyla ifade ettiğinden, Boas tarafından formüle edilen homoloji kuralına karşı yukarıda ileri sürülen eleştirilere destek verirler. Bu nedenle, eğer varsa, homolojinin daha derin bir düzeyde aranması gerekir.

Ne olursa olsun, insanların bitki türleri ile olan ilişkisinin iki açıdan ifade edildiği muhakkaktır; sosyolojik ve dini. Ojibwalar arasında bunları birleştirmek üzere bir mite başvurulur:

Uzun zaman önce tanrıların fanilerden farkları yoktu ve onlar arazideki klanların doğrudan temsilcileriydiler. Yabancı diyarlardan, Tikarau'dan bir tanrı Tikopya'ya bir ziyaret gerçekleştirir ve diyarın tanrıları onun için muhteşem bir şölen hazırlarlar. Ama öncelikle, kendilerinin mi yoksa konuklarının mı kazanacağını görmek üzere bir güç ve hız imtihanı düzenlerler. Bir yarış esnasında, yabancı tanrı kayar ve sakatlandığını söyler. Fakat topallama numarası yaparken aniden şölen için hazırlanan yiyeceklere saldırır, yiyecek öbeklerini yağmalar ve dağlara kaçar. Tanrılar ailesi, yakalamak üzere

peşine düşer; Tikarau yeniden kayar ve düşer. Tanrılar böylece bir hindistancevizi, bir kulka, bir ekmek ağacı meyvesi ve bir tatlı patatesten oluşan yiyeceklerin bir kısmını geri getirebilir. Tikarau şölen için hazırlanan yiyeceklerin büyük bir kısmıyla gökyüzüne ulaşmayı başarır ancak bu dört bitkisel yiyecek insanlara ayrılmıştır.

Ojibwalarınkinden farklı olsa da, bu mitin paylaştığı, vurgulanması gereken birkaç husus bulunmaktadır. İlk olarak, bireysel ve kolektif davranış arasında aynı karşıtlık söz konusudur. Totemizmle ilgili olarak bireysel davranışa olumsuz, kolektif davranışa olumlu bakılır. Her iki mitte de, bireysel ve zarar verici olan, açgözlü ve münasebetsiz bir tanrının davranışdır (Georges Dumézil'in hakkında mükemmel bir çalışma ortaya koyduğu İskandinavya'nın *Loki* adlı tanrısı için de ortak olan özelliklerden biridir bu). Her iki vakada da, totemizm bir sistem olarak eksilen bütünden *geriye kalan şeyler* olarak takdim edilmektedir. Sistemin unsurlarının ancak birbirlerinden *ayrıldıklarında* kayda değer olduklarını ifade etmenin bir yolu olabilir bu. Zira önceden daha iyi ikmal edilmiş ancak araya süreksizlikler girmiş semantik bir sahayı tek başlarına donatmayı sürdürebilirler. Nihayet, her iki mit de (ilk durumda totemik tanrılar ile insanlar, diğer durumda insanlar ve totemler biçimindeki tanrılar arasında) doğrudan temasın, yani birleşme ilişkisinin kurumun ruhuna aykırı olduğunu ifade eder: Totem ancak ayrılmış olmak koşuluyla ortaya çıkar.

Tikopya'da "yenilebilir şeyler" kategorisi balığı da içerir. Ne var ki, klanlarla yenilebilir balıklar arasında hiçbir şekilde doğrudan bir bağlantı yoktur. Resme tanrılar da dâhil edildi-

ğinde mesele daha da karmaşık hale gelir. Bir taraftan, tanrıları temsil ettikleri için dört bitkisel yiyecek kutsal kabul edilir –tatlı patates tanrı Kafika’nın, kulkas Taumako’nun “bedeni”dir; ekmek ağacı ve hindistancevizi sırasıyla Fangarere ile Tafua’nın “başı”dır– ancak diğer taraftan tanrılar balıktırlar; bilhassa da yılanbalığı. Böylece totemizm ile din arasında, benzerlik ve yakınlık arasındaki karşıtlıkta gördüğümüz farklılığı devrik bir biçimde yeniden keşfederiz. Ojibwa’da olduğu gibi Tikopya totemizmi de metaforik ilişkiler aracılığıyla ifade edilir.

Ne var ki, dinsel düzlemde, tanrı ile hayvan arasındaki ilişki metonimik düzene ilişkindir; zira öncelikle, *atua*’nın hayvana dönüştüğüne değil, onun içine *girdiğine* inanılır; ikincisi, söz konusu olan hiçbir zaman *bütün* bir tür değil, bir tanrının vasıtası olacak sıradışı hareketleriyle ayırt edilmiş tek bir hayvandır (dolayısıyla türün bir *parçası*dır); nihayet bu tür bir ortaya çıkış ancak fasılalarla hatta istisnai olarak görülür, oysa bitki türleriyle tanrı arasındaki daha mesafeli ilişki daha kalıcı bir mahiyettedir. Bu son bakış açısıyla, metoniminin olayların düzenine, metaforun yapıların düzenine tekabül ettiği söylenebilir.*

Bitkilerin ve yenilebilir hayvanların kendilerinin tanrı olmadığı, *atua* ile yiyecek arasındaki bir başka temel karşıtlık tarafından da teyit edilir. Aslında *atua* olarak adlandırılan, yenilemeyen balıklar, böcekler ve sürüngenlerdir. Zira muhtemelen Firth’ün ileri sürdüğü gibi “insanların tüketmesine uygun

* Bu açıdan bakıldığında, totemizmin kökenini oluşturan, özetleyip karşılaştırdığımız iki mit aynı zamanda metaforun da kökeniyle ilgili mitler olarak kabul edilebilir. Metaforik bir yapı da genel olarak, mitlerin alameti olduğundan, kendi içlerinde ikinci türden metaforları tesis ederler.

olmayan yaratıklar, doğanın normal düzenine ait değildir... Hayvanlarla ilgili olarak, doğaüstü varlıklarla ilintili olanlar yenilebilen değil, yenilemeyen öğelerdir.” “Öyleyse,” diye sürdürür Firth, “bu fenomenlerin totemizmi oluşturduğundan söz edeceksek... Tikopya’da biri olumlu, bitkisel yiyeceklerin ekimiyle ilgili, verimliliğe vurgu yapan, diğeri olumsuz, hayvanlarla ilgili yenmeye uygun olmamaya vurgu yapan, iki farklı kurumun var olduğu bilinmelidir.”

Hayvanlara atfedilen müphemlik çok daha geniş görünmektedir, zira tanrılar farklı hayvan tecessümleri şeklinde ortaya çıkabilmektedir. *sa Tafua* söz konusu olduğunda, klanın tanrısı, takipçileri için hindistancevizlerinin olgunlaşmasını sağlayan bir yılanbalığıdır; fakat aynı zamanda bir yarasa olup diğer klanların palmiye fidanlıklarını tahrip edebilir. Belli ilahlarla özellikle yakın ilişkisi olan yarasaların, su tavuklarının, diğer kuşların ve balıkların yenmesinin yasaklanması bu sebeptir. Ne var ki, bir klan ya da soyda genel ya da sınırlı olarak uygulanan bu tür yasaklar, totemik bir nitelik arz etmezler: Taumako klanıyla yakın bağlantısı olan güvercinler yenmez, ancak tarlalara zarar verdiklerinden, öldürülebilmelerine ilişkin en ufak bir tereddüt söz konusu değildir. Üstelik yasak, ilk doğanla sınırlıdır.

Hususi inanış ve yasakların arkasında, biçimsel özellikleri, görülmesine vesile olan belli bir hayvan veya bitki türü ile belli bir klan, alt-klan veya soy arasındaki ilişkiden bağımsız şekilde oluşan temel bir düzen bulunur.

Bu nedenle, yunusun Tafua klanının Korokoro soyuna özel bir yakınlığı söz konusudur. Sahile vurduklarında, bu soy grubu, yunuslara *putu*, “yeni vefat etmiş kişinin mezarına bırakı-

lan sunular” denilen, taze bitkisel yiyecekler sunarlar. Ardından yunusun eti pişirilir ve yunus onların *atualarının* tercih ettiği tecessüm şekli olduğu için *tapu* kabul edilen söz konusu soy grubu hariç tutularak, klanlar arasında paylaştırılır.

Dağıtım kurallarına göre, baş Fangarere’ye, kuyruk Ta-fua’ya, vücudun ön kısmı Taumako’ya ve arka kısmı Kafika’ya verilir. Bitki türleri (tatlı patates ve kulkas) bir tanrının “bedeni” olan iki klan böylece “beden” parçalarına hak kazanırken, türleri (hindistancevizi, ekmek ağacı) bir tanrının “başı” olan iki klan uçları (baş ve kuyruk) elde ederler. Böylece bir ilişkiler sistemi biçimi, ahenkli bir şekilde, ilk bakışta ona hayli yabancı sayılabilecek bir duruma doğru genişler. Ve Ojibwa’da olduğu gibi, yiyecek yasaklarına neden olan, doğaüstü dünyayla girilen ikinci bir ilişkiler sistemi, bir taraftan –her ne kadar totemik varsayımlar bunları karıştırma eğilimine sahipse de– mutlak bir şekilde biçimsel yapıdan ayrı kalırken, aynı zamanda onunla kaynaşır. Yaşagın nesnesi olan tanrılaşmış türler, kendileri bitkisel yiyeceklerle ilişkili olan klan işlevlerinden ayrı bir sistem oluşturur: Örneğin ahtapot, dokunaçları akarsuymuş gibi düşünülerek dağa ve aynı gerekçeyle güneş ile onun ışınlarına benzetilir. Tatlı ve tuzlu su yılanları, çok güçlü bir yiyecek tabusunun nesneleridir, o kadar ki, onları görmek bile kusmaya sebep olabilir.

Böylece, Firth ile birlikte şu sonuca varabiliriz: Tikopya’da hayvan ne bir amblem ne de ata yahut akraba olarak görülür. Bazı hayvanlarla alakalı saygı ve yasaklar, karmaşık bir şekilde, grubun bir atanın soyundan geldiği, tanrının hayvan olarak tecessüm ettiği ve mitik bir zamanda atalar ile tanrılar arasında bir müttefiklik ilişkisi bulunduğu yolundaki üçlü bir düşün-

ceyle açıklanır. Dolayısıyla hayvana yönelik olduğu gözlenen saygı, onunla dolaylı olarak uyumludur.

Diğer taraftan, bitkilere ve hayvanlara yönelik tutumlar, birbirine zıttır. Tarımsal ayinler vardır, ancak balıkçılık veya av için böyle bir tören bulunmaz. *Atua* insanlara bir hayvan olarak görünür, asla bir bitki olarak değil. Söz konusu olduklarında, yiyecek tabuları hayvanlar için geçerlidir, bitkiler için değil. Tanrıların bitki türleriyle ilişkileri sembolik, hayvan türleriyle ilişkileriye gerçektir; bitkiler söz konusu olduğunda bu ilişki, türler düzeyinde kurulur. Hayvan türlerinin kendileri *atua* değildirler; yalnızca belli durumlarda hususi bir hayvan *atuadır*. Son olarak, farklılık gösteren davranışlarla “damgalanan” bitkiler daima yenebilirdir; hayvanlar söz konusu olduğundaysa tersi gözlenir. Firth, Tikopya olgularıyla Polinezya kayıtlarının genelliği arasında yaptığı kısa karşılaştırmada, totemizmin *sui generis* bir fenomen değil, insan ile kendi doğal çevresinin nesneleri arasındaki genel ilişki sahasının muayyen bir örneği olduğu dersini çıkararak, neredeyse kelimesi kelimesine Boas’ın formülünü yineler.

Maorilerden nakledilen, klasik totemizm kavramından hayli uzak olgular, Tikopya’da kayıtlananlarla öylesine bağlantılıdır ki, iddiayı daha da kuvvetlendirir. Eğer bazı kertenkelelere, mezar kayalarının ve kuşların tuzağa düşürüldüğü ağaçların muhafızları olarak saygı duyuluyorsa, bunun nedeni, kertenkelenin, hastalık ve ölümün şahsileştiği tanrı Whiro’yu temsil etmesidir. Tanrılarla doğal unsurlar veya varlıklar arasında bir zürriyet ilişkisi vardır: Kaya ile suyun birleşiminden, böcek-

ler, kertenkeleler ve parazitlerin yanı sıra her türlü kum, çakıl, kumtaşı ve diğer mineral (silikatlar, çakmaktaşıları, lav, cüruf) çeşitleri doğmuştur. Tanrı ve tanrıça Tane-nui-a-Rangui ile Kahu-parauri bütün orman kuşlarını ve meyvelerini meydana getirmişlerdir. Rongo ekilip biçilen bitkilerin, Tangaroa balıkların, Haumia yabancı bitkilerin atasıdır.

Bütün bir Maori evreni, kendini devasa bir “akrabalık” olarak ortaya koyar. Yer ve gök, denizler, sahildeki kumlar, ahşap, kuşlar ve insan gibi her türlü varlık ve şeyin ilk ebeveynleridir. Öyle anlaşıyor ki, bir Maori, denizdeki balık veya bir konuk olarak kabul edilen seyyah ile –tercihen detaylı– bir hısımlık ilişkisi kuramadan tam olarak rahat edememektedir. Asil Maori, gerçek bir tutkuyla şecereleeri araştırır, konuğunkilerle kendininkileri karşılaştırır, ortak bir ata bulmaya çalışır, eski ve yeni dizileri ortaya çıkarır. 1400 kişiye varan şecereleeri düzenli bir şekilde tuttuğu örnekler bulunmaktadır.

Yeni Zelanda’nın hiçbir zaman tipik bir totemizm örneği sunduğu söylenmemiştir. Ancak, totemik varsayımlara bakılacak olursa birbiriyle bağdaşabilir olsa da, aslında birbirlerini dışlayan kategoriler arasında ayırım yapmaya imkân tanıyan sınırlayıcı örnekler sunar. Zira Maoriler hayvanlar, bitkiler ve minerallerin gerçekten ataları olduğunu düşünürler. Bu yüzden de bunlar totem rolünü oynayamazlar. Samoa’nın “evrimci” mitlerinde tabiatın üç büyük düzenine ait öğelerden oluşan bir dizi, aynı anda hem genetik hem diakronik olan ikili bir bakış açısının devamı olarak düşünülür. Doğal varlıklar veya öğeler birbirleriyle atalar ve zürriyeti olarak ilişkiliyseler ve hepsi birlikte insan türüyle bağlantılıysa, hiçbiri belli bir in-

san grubu için atalık rolü oynayamayacak demektir. Modern bir terminoloji kullanacak olursak, klanların farklı türlerden türemiş görüldüğü bir totemizm, bu gerçeğe dayalı olarak, poligenetik olmalıdır (Polinezya düşüncesi monogenetiktir). Ancak bu poligenetiklik, totemizm bazı sebat oyunlarında olduğu gibi kartların tamamını daha baştan masaya koyduğu için çok özel bir niteliğe sahiptir: Hayvan veya bitki, ata ile insan torunları arasındaki geçiş aşamalarını gösterecek hiçbir şey yoktur elinde. Bu nedenle birinden diğerine geçişin zorunlu olarak, âdeta perdeleri indirmeden “dekor değiştirir” gibi, ilk ve son aşamalar arasında fark edilebilir her türlü teması dışlayacak şekilde süreksiz olduğu kabul edilir (üstelik aynı türden bütün dönüşümler eşzamanlıdır). Doğal türeyişin ortaya koyduğu modelden olabildiğince uzak olacak şekilde totemik kökenler, uygulama, tasarım veya kopuşlardır; “etno-biyolojik” olmaktan ziyade “etno-lojik” alanda analiz edilebilecek metaforik ilişkilerden oluşmaktadırlar: A klanının ayı, B klanının kartal “soyundan geldiğini” söylemek, A ile B arasındaki ilişkinin türler arasındaki ilişkiyle kıyaslandığını daha somut ve kısa bir şekilde ifade etmekten başka bir şey değildir.

Maori etnografisi, türeyiş ile sistem kavramları arasındaki karışıklığın giderilmesine yardımcı olduğu gibi, (aynı totemik illüzyondan kaynaklanan) totem ile *mânâ* kavramları arasındaki bir başka karışıklığın çözülmesini de sağlar. Maoriler, her bir varlık veya tipi, “doğasına” veya “norma” dayalı olarak *tika*, özgül işlevi ve ayırt edici davranışına göre *tikanga* olarak tanımlarlar. Böylece farklı bir açıdan, şeyler ve varlıklar, dahi- len ulaştıkları *tupu* ile farklılaşmış olarak düşünülürler. *Tupu*,

haricen ulaşılan *mananın* zıddıdır ve bu tezata dayalı bir fark-sızlık ve karışıklık ilkesi doğurur:

Mana, *tupu* ile en küçük ortaklığı olmayan bir anlama sahiptir ve kayda değer bir noktada birbirlerinden kökten bir biçimde farklıdırlar. Her ikisi de ortaya çıkışı, faaliyetin ve hayatın ortaya çıkışını işaret eder. Ancak *tupu* şeylerin ve insani varlıkların içeriden ortaya çıkışlarının doğasının ifadesiyken, *mânâ* katılan bir şeyi, tabiatı gereği ayrılmayacak şekilde tek bir şeyle veya tek bir beşeri varlıkla bağlantılı faal bir paydaşlığı ifade eder.

Artık tabularla (*tapu*, *tupu* ile karıştırılmamalı) ilgili gelenekler de, Durkheim ve ekolünün sık sık yapmaya çalıştığı gibi bir tür *mana*, totem ve tabu kavramları karışımı oluşturma çabasını haklı çıkarmayacak bir süreksizlik düzeyinde konumlanırlar:

Tapu geleneğini bir kurum yapan şey... yaşama duyulan derin saygı, şeref ve korkunun ön planda olduğu bir haşyettir. Bu haşyet, genel olarak yaşamı değil, belirli görünümünün içerisindeki yaşamı dikkate alır. Burada yaşamın bütün görünimleri değil yalnızca akrabalık gruplarının, araziye, ormana, balıkçılık alanlarına kadar uzanan ve şef, hazine ve kutsal mekânlarla doruğa ulaşan geniş paydaşlıklarının kapsadığı yaşam söz konusudur.

II.

Avustralya Nominalizmi

Van Gennep 1920’de kırk bir ayrı totemizm teorisini inceler. En önemlileri ve en yenileri hiç kuşkusuz, Avustralya’dan elde edilen olgular üzerine kurulanlardır. Bu nedenle, günümüzün en tanınan Avustralya uzmanı olan A. P. Elkin’in de meseleyi yeniden ele alırken, ampirik ve betimleyici bir yöntemle, birkaç yıl önce Radcliffe-Brown’un çizdiği analitik çerçeveyi kullanarak aynı olgulara başvurmuş olması şaşırtıcı değildir.

Elkin, etnografik gerçekliğe o derece bağlıdır ki, yeniden gözden geçirilmeden iddiasını takip etmenin mümkün olmadığı bazı temel olgularla başlamak yerinde olacaktır.

Radyoaktivite kalıntıları üzerinde gerçekleştirilen bir dizi karbon-14 testi, insanın Avustralya kıtasına gelişini İ.Ö. 8. bin yılın öncesine kadar götürmektedir. Avustralya’nın bu kadar süre boyunca dünyanın geri kalanından tümüyle kopuk olduğu bugün artık iddia edilememektedir. En azından kuzey kıyılarında Yeni Gine (doğrudan ya da Torres Boğazı Adaları vasıtasıyla) ve Güney Endonezya’yla temas ve mübadeleler gerçekleşmiş olmalıdır. Ne var ki, Avustralya toplumlarının göreceli olarak, dünyanın herhangi bir yerindekilerden çok daha yoğun bir tecrit içerisinde gelişmiş olmaları muhtemeldir. Bu da, her şeyden öte, neden din alanında ve toplumsal örgütlenmede ve

aynı tipe ait kiplerin/tarzların genel olarak karakteristik dağılımında ortak bazı özelliklere sahip olduklarını açıklar.

“Sınıfsız” (yani, kol, kısım ve alt-kısımları olmayan) toplumlar, Dampier bölgesi kıyılarında, Arnhem’de, Carpentaria körfezinde, Cape York yarımadasında, Yeni Güney Galler’de, Victoria’da ve Büyük Avustralya Körfezinde periferik bir konum işgal ederler. Bu dağılım, ya bunların en arkaik biçimler oldukları ve adanın kıyılarında kalıntı olarak varlıklarını sürdürdükleri ya da –ki bu çok daha muhtemeldir– sınıf sistemlerinin en uçlarda çözülmüş olmasının bir sonucu oldukları varsayılarak açıklanabilir.

Anasoylu kolların (kısım veya alt-kısımların olmadığı) bulunduğu toplumlar güneydoğuda (Queensland’ın güney kesimleri, Yeni Güney Galler, Victoria ve Güney Avustralya’nın doğu kesimleri) geniş bir alanı kaplarlar. Ayrıca Batı Avustralya’nın kıyı kesimlerinde küçük bir bölgede de bulunurlar.

Babasoylu (kısım veya alt-kısımların olduğu) kolların bulunduğu toplumlar, Dampier bölgesinden Cape York Yarımadası’na varana değin, kıtanın kuzeyinde uzanır.

Son olarak, dört-kısımlı sistemler kuzeybatı (batı kıyılarına kadar uzanan çöl bölgesinde) ile kuzeydoğuda (Queensland) ve sekiz-kısımlı sistemlerin kapladığı iç bölgelerin her yerinde (Arnhem bölgesi ile Cape York Yarımadası’ndan güneydeki Eyre Gölü’ne kadar uzanan bölgeler) bulunur.

“Evlilik sınıflı” toplumların özelliklerini kısaca özetleyelim. Kollar için neredeyse hiç önemli değildir bu, zira kollar, (ister babasoylu, ister anasoylu olsun, Avustralya’da her ikisi de bulunur) belli bir kolun üyesi olan bir kişinin, başka bir

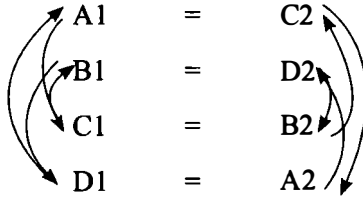
koldan eş seçmek zorunda olması gibi basit bir kural tarafından belirlenmektedir.

Şimdi, farklı bölgelerde yaşayan ve her biri kendi kollarının egzogamik kurallarına tabi iki grup olduğunu düşünelim; hatta bunlar anasoylu olsunlar (çünkü en sık rastlanan durum budur. Ancak babasoylu gruplar için de bu varsayım benzer sonuçlar doğuracaktır). Bu iki grup birleşmek adına, mensuplarının eşlerini ancak birbirlerinden seçebilmelerine ve kadınla çocukların babayla yaşayacağına karar veriyorlar. Bu iki anasoylu kola Durand ve Dupont adını verelim. İki yerli grubu da Paris ve Cambridge Lyon adlandıralım. Öyleyse evlilik kuralı şu şekilde olacaktır:

$$\begin{array}{l} \rightarrow \text{Parisli Durand} = \text{Lyonlu Dupont} \leftarrow \\ \rightarrow \text{Lyonlu Durand} = \text{Parisli Dupont} \leftarrow \end{array}$$

Bu şu şekilde okunmalıdır: Eğer Parisli bir Durand erkeği Lyonlu bir Dupont kadını ile evlenirse, çocuk Parisli (babasını takiben) bir Dupont (annesini takiben) olacaktır. Dört kısımlı sistem, ya da adını Batı Avustralya'daki bir kabileden alan Karrera denir buna.

Sekiz-kısımlı sisteme geçilirken de aynı usul izlenir. Yalnızca iki değil, dört yerel grupla başlanır. Aşağıda yer alan bu sisteme ilişkin diyagramda, harfler babasoylu yerel grupları ve rakamlar anasoylu kolları ifade etmektedir. Hangi yöne doğru okunursa okunsun (sağdan sola veya soldan sağa), ilk karakter çifti babayı, ikincisi anneyi temsil eder ve ok işareti anneyi çocuğa bağlar (Aranda sisteminde olduğu gibi):



Bu kuralların ardında yatan mantık, Van Gennep tarafından gayet iyi gösterilmiştir:

... Egzogaminin sonucu, ve muhtemelen amacı, başka türlü birbirleriyle kuracakları ilişki Rouen masonları ile Marseille kuaförlerinin ilişkilerinden öteye geçemeyecek toplumları birbirine bağlamaktır. Evlilik diyagramlarına bu gözle bakacak olursak... egzogamideki pozitif öğelerin en az negatif öğeler kadar kuvvetli olduklarını görürüz. Yine de bütün kodlarda olduğu gibi vurgulanan, yasak olandır. ... Birbirinden ayrılmaz bu iki özellik sayesinde kurum, klan üyeleri arasında pek fazla olmasa da, toplumdaki klanlar arasında karşılıklı bağı genel olarak pekiştirir. Toplumun yaşı ve bölümlerin sayısına oranla karmaşıklaşan, kuşaklar boyu bir evlilik takasını, egzogaminin bu yolla düzeni ve dönemsel geri dönüşü sağladığı bir takası ve dönüşümlü bir iç içe geçişi tesis eder.

Bizim de katıldığımız (bkz. *Les Structures élémentaires de la parenté*) bu değerlendirme bize, Radcliffe-Brown'un en son çalışmalarında bile dile getirdiği, dört-kısımlı sistemin,

anasoylu kolların çifte dikotomosinden (tartışılmaya açık bile değildir) ve adı konmuş veya konmamış eril soyların farklı kuşaklarından çıkarılabileceği yönündeki açıklamalarına nazaran daha kuvvetli geliyor. Aslında Avustralya’da erkek soylarının, söz konusu öznenen başlayarak sayıldığında biri çift diğeri tek kuşakları kapsayacak şekilde iki kategoriye ayrılmasına sık rastlanır. Böylece bir erkek, dedesi ve torunu ile aynı kategoride yer alırken, babası ve oğlu diğeri kategoride olacaktır. Ancak bu sınıflandırmanın, evlilik ve zürriyet kurallarının doğrudan veya dolaylı bir sonucu veya karmaşık etkileşimi olarak görülmeden değerlendirilmesi imkânsızdır. Mantıken, birincil bir fenomen olarak görülemez. Diğer taraftan, örgütlenme ve karmaşıklık düzeyi ne olursa olsun, her düzenlenmiş toplum, öyle ya da böyle, yerleşim esasıyla tanımlanmalıdır. Herhangi bir yerleşim kuralına yapısal bir ilke olarak müracaat etmek meşrudur bu nedenle.

İkinci olarak, yerleşim ile zürriyet diyalektiğine dayalı bir yorum, klasik Avustralya sistemlerinin –yani Kariera ve Aranda– düzensiz denilen hiçbir sistemi değerlendirme dışı bırakmayacak şekilde genel tipolojiye dahil edilmesine imkân tanımak gibi büyük bir avantaja sahiptir. Bu ikinci özellikte di-retmek için bir neden yoktur, zira genel tipolojiler münhasıran sosyolojik özelliklere dayanır ve totemik inanış ile gelenekleri bir yana bırakır: Bunlar Karieralarda ikincil konumdadır fakat aynısı Arandalar için söylenemez. Arandaların totemik inanış ve gelenekleri önemliyseler de, evlilik kurallarından tümüyle farklı bir alana aittirler ve bu kuralların üzerinde hiçbir etkileri yok gibidir.

Elkin'in girişiminin özgünlüğü, bilhassa Avustralya toplumlarını totemizmin bakış açısından yeniden değerlendirmiş olmasına dayanır. Totemik bir sistemin tanımlanması için üç kriter ortaya koyar: *Biçim*, veya totemlerin bireyler ile gruplar arasında (cinsiyet, belli bir klan ve kola mensubiyet vs. gibi sebeplere dayalı olarak) dağılma usulü; *anlam*, birey için totemin oynadığı rol (yardımcı, muhafız, refakatçi; toplumsal veya kült grubun sembolü); ve son olarak, *işlev*, totemik sistemin grup içerisinde oynadığı rol (evliliğin düzenlenmesi, toplumsal ve ahlaki yaptırımlar, felsefe vs.).

Dahası Elkin, totemizmin iki biçimine özel bir yer tahsis etmektedir. “Bireysel” totemizm esas olarak Güneydoğu Avustralya’da bulunur. Bu biçim, büyücü ile belli bir hayvan türü, özellikle sürüngenler arasında bir ilişkiyi içerir. Hayvan bir taraftan hayırlı veya zararlı bir vekil, öte taraftan bir ulak veya ajan olarak büyücüye yardım eder. Vahşi bir hayvanı ehlileştirmeyi kendi gücünün kanıtı olarak sunan büyücü örnekleri bulunmaktadır. Totemizmin bu biçimi, Yeni Güney Galler’deki Kamilaroiler ve Kurnailer için nakledilir ve Damier bölgesine kadar uzanan Kuzey Toprakları’nda, büyücünün bedeninde yaşayan mitik yılanlar inancı şeklinde görülür. Totem ile insan arasındaki özdeşlik, hayvanı yemek bir tür öz-yamyamlık anlamına gelebileceğinden, bir yiyecek tabusuna neden olur. Daha doğrusu, zoolojik türler, türün ruhuyla büyücü arasında aracı bir terim olarak ortaya çıkarlar.

“Seksüel” totemizm Eyre Gölü civarında görülür ve Yeni Güney Galler ile Victoria’ya değin uzanır. Dieriler, cinsiyetleri iki bitkiyle ilişkilendirirler. Zaman zaman “kuşlar” da kullanılır: Yarasa ve baykuş (Dieri); yarasa ve ağaçkakan (Wori-

mi); Avustralya devekuşu ve çöl çit kuşu (Kurnai); çalıkuşu ve yarasa (Yuin). Bu kabilelerin hepsinde, sıralanan totemler cinsiyet gruplarının sembolüdürler. Bir eril veya dişil toteme, diğer cinsiyetin temsilcileri tarafından zarar verilirse, cinsiyet grubunun tamamı hakarete uğramış hisseder ve kadınlarla erkekler arasında bir uyuşmazlık ortaya çıkar. Her bir cinsiyet grubunun hayvan türleriyle bir hayat topluluğu oluşturduğu inanışına dayanır bu sembolik işlev. Wotjobalukların ifade ettiği üzere “Bir yarasanın yaşamı, bir erkeğin yaşamıdır.” Yerlilerin bu yakınlığı nasıl değerlendirdiklerini çok iyi bilmiyoruz: Her bir cinsiyetin söz konusu yaratık formunda yeniden can kazanması şeklinde bir inanış olarak mı, bir arkadaşlık veya kardeşlik ilişkisi olarak mı, yoksa mitlerde ataların o hayvanın ismiyle anılması olarak mı?

Yeni Güney Galler ile Victoria kıyılarında görülen birkaç istisna dışında seksüel totemizm, anasoylu kollarla ilişkilidir. Seksüel totemizmin, dişil grubun sınırlarını daha vurgulu olarak “belirleme” arzusuyla bağlantılı olduğu varsayımı bundan kaynaklanmaktadır: Kurnailerde kadınlar, erkek tarafı evlilik teklifine zorlamak üzere eril totemi öldürmeye alışkındırlar; bu ancak evlilik sözleşmesiyle sona erecek bir kavgaya neden olacaktır. Ne var ki, Roheim seksüel totemizme, Finke Nehri boyunca, bazı Kuzeybatı Arandalarında ve Aluridyalarda da rastlamıştır. Şu anda Arandalar, yerel totemik kült veya “doğuma dair” bir totemizm biçimi olmaksızın yalnızca merasim mahiyetindeki babasoylu kollara sahiptirler. Buna aşağıda değineceğiz. Ancak diğer gelenek ve kurumların Kurnailerle hiçbir benzerliği de yok değildir. Arandalarda da kadın zaman zaman inisiyatifi ele alır: Normal olarak, çocuğunun totemini

belirlemek üzere, doğumun nerede gerçekleşeceğine kendisi karar verir. Ayrıca bilhassa kadınlara özgü bir erotik merasim dansı da söz konusudur. Keza, en azından bir kısım Arandalarında, ana toteme de, kişinin kendi totemi kadar saygı gösterilir.

Avustralya totemizminin sorunu, evlenme kurallarıyla olan ilişkiyle ortaya konur. Evlenme kurallarının –en basit biçimleriyle– grupların kollara, kısımlara ve alt-kısımlara ayrılmasında rol oynadığını gördük. Bu diziyi 2-4-8 “doğal” düzeni içerisinde değerlendirmek çok cezbedicidir. Böylece, kısımlar kollarin ikiye ayrılmasıyla ve alt-kısımlar da kısımlarin ikiye ayrılmasıyla meydana gelir. Fakat bu genetik süreç içerisinde tam olarak hangi kısımlar totemik yapılarla ilişkilendirilecektir? Ve daha genel anlamda, Avustralya toplumlarında toplumsal örgütlenmeyle din arasında hangi ilişkiler varlığını sürdürür?

Bu konuyla ilgili olarak, Kuzey Aranda uzun bir süre dikkati üzerine çekmiştir. Zira burada totemik guruplar, yerel guruplar ve evlilik sınıfları söz konusuyken farklı düzeylerde konumlandıkları ve birbirlerinden bağımsız olarak faaliyet gösterdikleri anlaşılan bu üç yapı arasında açık bir ilişki bulunmaz. Buna mukabil, Doğu Kimberly ile Kuzey Bölgesi sınırında toplumsal ve dini yapılar arasında bir birliktelik kaydedilmiştir. Fakat bundan dolayı, toplumsal yapı artık evlilik düzenlemelerini sağlama alamaz. Bu durumda:

Alt-kısım, kısım ve kollar totemizm biçimleri ve insanın toplumla olan ilişkilerinin yanında doğayla olan ilişkilerinin düzenlenmesiyle de ilgili gibidirler.

Gerçekten bu bölgede evlilik kuralları belli bir gruba mensubiyete değil akrabalığa dayalıdır.

Alt-kısımlara sahip diğer toplumlarda da durum bu değil midir? Arnhem'in doğu bölgelerinde alt-kısımların ayrı totemleri bulunur. Evlilik kuralları ile totemik ilişkinin örtüşmesi anlamına gelir bu. Cenine ait ruhların daima, büyük bir hassasiyetle, arzu edilen alt-kısımdaki bir kadının koynunu mesken tuttukları yönündeki zekice teori sayesinde, totemlerin toplumsal gruplarla değil, bölgesel olarak ilişkilendirildiği Mungarailerde ve Kuzey Topraklar ile Kimberley'de yaşayan Yungman kabilesinde de aynı durum söz konusudur. Dolayısıyla totem ile alt-kısmın teorik olarak çakışmasına riayet edilmedilir.

Kuzey Aranda ile Kuzeybatı Loritja Kaitishlerinde durum hayli farklıdır. Onlarda totem “gebelikle ilişkilidir [*concepti-onnel*]”; yani çocukla ilişkilendirilen totem, anne-babasının veya büyük dedesinin değil, mitik olarak annenin gebeliğinin başladığını hissettiği bölge (veya onun civarı) ile ilintili hayvan, bitki veya doğal fenomene ait totemdir. İhtiyari olduğu apaçık bu kural, totemik ataların anası ile aynı alt-kısma mensup kadınları seçen cenine ait ruhlar yüzünden sıklıkla manipüle edilmiştir. Bununla birlikte, Spencer ve Gillin'in de daha evvel açıkladıkları üzere, bir Aranda çocuğu zorunlu olarak babasının veya annesinin totemik grubuna ait değildir ve annenin, gebeliğini öğrendiği yere bağlı olarak, aynı ebeveyninden doğan kardeşler farklı totemlere bağlı olabilirler.

Sonuç olarak, birbirine bu kadar çok benzeyen toplumları tanımlarken alt-kısımların varlığı gibi tek bir ölçüt yeterli değildir. Alt-kısımlar bazen, ilişkinin derecesiyle belirlenen evlenme düzenlemelerine hiç etki etmeksizin totemik gruplarla

birleşir. Bazen alt-kısımlar evlilik sınıfları olarak işlev kazanır ancak bu durumda artık totemik yakınlık ilişkisiyle hiçbir bağlantıları kalmaz.

Kısımlara ayrılmış toplumlarda da aynı belirsizlik görülür. Bazen totemik sistem benzer şekilde kısımlara ilişkindir; bazen totemik klanlar, dört kısımla bağlantılı dört gruba ayrılırlar. Kısım-sistemi çocukları, ebeveynlerden herhangi birinin-
kinden farklı bir totemle ilişkilendirdiğinden (aslında kısım, aynı kol içerisinde, dolaylı anasoyu isminin sürdürülme usulüyle, annenin totemine göre ayrılır) çocuklar zorunlu olarak ebeveynlerinden farklı totemlere sahiptir.

Kolların bulunduğu ancak kısım veya alt-kısımların bulunmadığı toplumlar periferik bir dağılım gösterirler. Kuzeybatı Avustralya'da kollar, iki kanguru türüyle adlandırılırlar. Güneybatıda iki kuş, tepeli papağan ve karga veya şahin ve karga ile adlandırılırken; doğuda siyah ve beyaz gibi, tepeli papağanın iki alt türü ile anılırlar.

Bu düalizm doğanın bütününe genişletilebilir olduğu için, en azından teorik olarak, her türlü varlık ve fenomen iki kol arasında bölünmüştür: Bu eğilim özellikle, dört yüzden fazla totemin altmış kategori altında topladığı Arandalarda belirgindir. Bir egzogami kuralına (totemik, akrabalığa dair ya da yerel) riayet edilmek şartıyla, kollar zorunlu olarak egzogamik değildir. Nihayet, periferik toplumlarda görüldüğü üzere, kollar kendi başlarına var olabildikleri gibi, kısım, alt-kısım veya her ikisiyle birleşerek de ortaya çıkabilirler. Nitekim Laverton bölgesi kabilelerinde kısımlar vardır ancak kollar ve alt-kısımlar bulunmaz. Arnhem bölgesinde kollara ve alt-kısımlara sahip olup, kısımlara ayrılmamış olan kabileler bildirilmiştir.

Son olarak Nangiomeriler kollar veya kısımlar olmaksızın yalnızca alt-kısımlara sahiptirler. Böylece kolların, içerisinde zorunlu olarak kısımlara kaynaklık ettikleri (ve bunların da, benzer şekilde sırasıyla alt-kısımlar için koşul oluşturduğu) bir genetik diziye ait olmadıkları; zorunlu ve otomatik bir şekilde evlilik kurallarını düzenlemedikleri ve en belirgin niteliklerinin, evrenin iki kategoriye ayrılması vasıtasıyla, totemizmle bağlantıları olduğu görülür.

Şimdi Elkin'in "klan totemizmi" olarak adlandırdığı totemizm formunu ele alalım. Avustralya klanları, baba veya anasoylu yahut aynı mekânda oldukları varsayılan bireylerin birlikte gruplanması anlamında "gebelikle ilişkili" olabilir. Hangi tür klan söz konusu olursa olsun, bunlar normal olarak totemiktir. Yani, mensupları, bir veya daha fazla totemin yenmesine ilişkin yasaklara uyarlar ve totemik türlerin çoğaltılmasına yaranan dini törenlerin yerine getirilmesi hak ve yükümlülüğüne sahiptirler. Klanın mensuplarını totemleriyle birleştiren ilişki, kabilesine göre, soysal (totem, klanın ceddidir) veya mekânsal (topluluk totem ile bölgesel olarak ilişkilendirilmiştir. Bu bölgede, mitik ataların içinde yaşadıkları düşünülen bedenlerden gelen ruhların bulunduğu yerler, mekânlar söz konusudur) olarak tanımlanır. Totemle ilişki yalnızca mitik de olabilir. Bir erkeğin, kendi anasoylu kolu içerisinde, babasının babası ile aynı kısma dâhil olduğu ve onunla aynı toteme sahip olduğu kısım-sistemlerinde durum budur.

Anasoylu klanlar doğu Avustralya'da (Queensland, Yeni Güney Galler), Victoria'nın batı kısımları ile Batı Avustral-

ya'nın güneybatısındaki küçük bir bölgede baskındır. Baba mefhumuna ilişkin sözümona bilmezlik (aslında reddiye), çocuğun anneden soy kazanmasına neden olur ve dışıl dizi üzerinden sürdürülür. Bu nedenle, aynı klanın mensuplarının tek bir beden oldukları söylenir ve Güney Avustralya'nın doğu kırsımlarında konuşulan dilde, totem için, beden için kullanılan kelimenin aynısı kullanılır. Bu cismani özdeşlikten toplumsal düzeyde klan egzogami kuralı ve dini düzeyde yiyecek tabusu ortaya çıkar; çiftleşme veya yenme suretiyle benzerler birbirleriyle karıştırılmamalıdır.

Bu sistemlerde, genelde her bir klanın bir esas totemi ve azalan öneme göre sıralanan mebzul miktarda ikinci hatta üçüncü derece totemleri bulunur. Bütün varlıklar, şeyler ve doğal fenomenler aynı sistemin içerisinde. Evrenin yapısı, toplumunkini yeniden üretir.

Babasoylu klanlar, Batı Avustralya, Kuzey Topraklar, Cape York Yarımadası ve sahil şeridinde, Yeni Güney Galler ile Queensland sınırında görülür. Aynı anasoylu klanlar gibi, bunlar da totemiktir. Fakat burada totemlerin her biri bir yerel babasoylu toplulukla birleşmiştir ve totemle kurulan manevi bağ, cismani değil, topluluk topraklarında yer alan totemik yerler aracılığıyla, mekânsaldır. Bunun, totemin babadan gelen dizi ile aktarılmasına veya “gebelikle ilişkili” olmasına bağlı olarak iki neticesi vardır.

İlk durumda, babasoylu totemizmin yerel egzogamiye eklediği bir şey yoktur. Din ile toplumsal yapı ahenkli bir ilişki içerisinde. Bireylerin statüleri söz konusu olduğunda, birbirlerini kopyalarlar. Bu, anasoylu klanlarda gördüğümüzün tersidir; zira Avustralya'da evliliğin ikametgâhı daima babaya

dayalı olduğundan soy kuralı ile ikamet kuralı arasındaki ilişki ahenksizdir. Doğurdukları etkiler bir araya gelerek bireyin statüsünü belirler ki, hiçbir zaman ebeveynlerden birininkiyle aynı değildir.* Buna ek olarak, totemizm ile yerli üreme teorisi arasında bir bağlantı bulunmaz. Aynı toteme sahip olmak, yalnızca mahalli bir fenomeni, topluluğun dayanışmasını ifade eder.

Totem “gebelikle ilişkili” yöntemle belirlendiğinde (ister Arandalarda olduğu gibi gebelik mekânına ister Güney Avusturalya’nın batı kısımlarında olduğu gibi doğumun gerçekleştiği yere göndermeyle belirlenmiş olsun), durum daha da karmaşık bir hale gelir. Bu durumda da, ikametgâh babaya dayalı olduğundan, gebeliğin ve doğumun, totemlerin aktarılmasına ilişkin olarak dolaylı bir babasoy kuralı oluşturacak şekilde, baba topluluğunun bölgesinde gerçekleştirmiş olma ihtimali söz konusudur. Yine de, bilhassa aileler hareket halindeyken istisnalar ortaya çıkabilir ve bu tür toplumlarda çocuğun toteminin, babanın topluluğuna ait totemlerden biri olma ihtimali yüksektir. Arandalarda (en azından kuzey Arandalarda), bir sonuç veya müteakıl bir özellik olarak, totemik egzogami kuralı söz konusu değildir. Onlar egzogaminin düzenlenmesini akrabalık ilişkilerine veya totemik klanlardan tümüyle bağımsız olan alt-kısım sistemine bırakmışlardır.** Daima dahakati bir şekilde anasoylu klanlarla ilişkilendirilen yiyecek tabusunun, bağlan-

* “Ahenkli” ve “ahensiz” terimleri, *Les structures élémentaires de la parenté*’de tanımlanmış ve etkileri değerlendirilmiştir.

** Bu hususla ilgili olarak Spencer ve Gellon’un aktardıklarına karşı çıkmıştır (karş. C. Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Paris, 1962, Bölüm III). Şu an için, belki yalnızca, modern yorumlara göre (Elkin, 1954) Aranda kurumlarının kuzey ve güneydeki komşularından hayli farklı olduğuna işaret edildiği söylenebilir.

tılı bir şekilde, babasoylu klanlarda daha esnek oluşu veya hiç bulunmayışı ilgi çekicidir.

Burada, Elkin'in "rüya totemizmi" olarak adlandırdığı bir başka totemizm biçimine yalnızca değinmekle yetinebiliriz. Bu totemizm formu kuzeybatıda, Karadjerilerde ve Güney Avustralya'nın iki bölgesinde, Dieriler, Macumbalar ve Lorit-jalarda görülür. Rüya-totem, bazen sıradışı şişmanlığı doğaüstü bir nitelik kazandığından, et yedikten sonra, gebeliğin ilk işaretlerini hisseden müstakbel anneye haber verilir. "Rüya" totem çocuğun doğum yerine göre belirlenen "kült" totemden farklıdır.

Başka çalışmalarda da yapıлып sürdürülen, burada yalnızca kısaca özetleyip değerlendirdiğimiz uzun analizin ardından Elkin, Avustralya'da totemizmin heterojen formları olduğu sonucuna ulaşır. Bunlar birleşebilir: Örneğin, Güney Avustralya'nın kuzeybatısında yaşayan Dieriler eş zamanlı olarak kol totemizmi, seksüel totemizm, ana-klan totemizmi ve babanın ikametgâhıyla ilişkili kült totemizmi türlerine sahiptirler. Dahası, bu yerlilerde, kız kardeşin erkek çocuğu, (kendi oğluna aktarımda bulunan tek kişi olarak) babasıninkilere ilave olacak şekilde, annenin erkek kardeşinin kült totemine de saygı gösterir. Kuzey Kimberley'de kol, babasoylu yerel topluluk ve rüya temelli totemizm biçimlerinin ilişkili olduğu görülür. Güneydeki Arandalar, babasoylu (rüya totemleri ile birleşmiş) totemik kültlere ve annenin erkek kardeşinden devralınan totemik kültlere sahiptirler. Diğer yerlerdeki Arandalarda, ana klanına saygıyla ilintili olarak, bireysel "gebelikle ilişkili" totemizm bulunur.

Dolayısıyla birbirine indirgenemeyecek "türler" arasında ayırım yapılmıştır: Bireysel totemizm; kendi içerisinde cinsi-

yet, kol, kısım, alt-kısım ve klan (anasoylu veya babasoylu) totemizm gibi değişik çeşitleri olan toplumsal totemizm; dini karakterli ve kendi içinde biri babasoylu diğeri “gebelikle ilişkili” olmak üzere iki çeşidi bulunan kült totemizm; ve son olarak toplumsal veya bireysel olabilen rüya totemizmi.

Görüldüğü üzere, Elkin’in yöntemi, totemizm teorisyenlerinin totemizmi çok sayıda toplumda görülen özgün bir kurum olarak tesis etmek için başvurdukları ölçsüz veya aşırı bileşimlere karşı sağlıklı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Radcliffe-Brown’u takip eden Avustralyalı antropologların engin araştırma girişimlerinin, Avustralya gerçeklerinin yeni yorumları için de vazgeçilmez bir temel oluşturduğuna şüphe yoktur. Ancak çağdaş antropoloji okullarının en mümbitlerinden biri, veya takdirle ifade ettikleri, bu okulun başı tümüyle bir yana bırakılmadan, bu başın hiçbir şekilde kaçınılması mümkün olmayan, metodolojik olduğu kadar teorik bir dilemmanın tuzağına düşüp düşmediği merak edilebilir.

Çalışmaları ampirik ve objektif bir biçimde sunulmuş olsa da, Elkin’in Amerikan eleştireliliğinin yıkıma uğrattığı bir alanda yeniden yapıma giriştiği anlaşılmaktadır. Radcliffe-Brown’a yaklaşımı daha müphemdir. Radcliffe-Brown, totemizm hakkındaki görüşlerini, 1929’da Boas’ınki kadar olumsuz bir biçimde dile getirmiştir. Fakat ne var ki, pratik olarak Elkin’in dile getirdikleriyle aynı farklılıkları ileri sürerek, Avustralya gerçeğine vurgu yapmayı sürdürmüştür. Radcliffe-Brown bu farklılıkları totemizm kavramını çürütmek üzere kullanırken, Elkin farklı bir tarzda ilerler. Totemizmin Avustralyalı biçim-

lerinin çeşitliliğinden, Tylor, Boas ve Radcliffe-Brown'un yaptığı gibi totemizm kavramının tutarsız olduğu, dolayısıyla olguların dikkatli bir şekilde ele alınmasıyla çözümlenip gideceği sonucunu çıkarmaz. Totemizm olgusunu, heterojen biçimlerin çoğulluğuna dönüştürmek koşuluyla koruyabileceğini düşünüyormuşçasına, kendisini, totemizmin tekliğini yadsımaya adanmıştır. Ona göre totemizm değil, her biri bir diğerine indirgenemez biçimler halinde totemizmler bulunmaktadır. Elkin, çok başlı Hydra'nın imhasına katkıda bulunmak yerine (ve aslında, totemizm teorilerinin olgunlaşmasında Avustralya olgusunun taşıdığı değer nedeniyle, böyle bir katkı mutlak belirleyici olurdu), onu parçalara ayırır ve sonuca bu parçalarla ulaşır. Ancak yanıltıcı olan totemizmin tekilliği değil, kendisidir. Bir başka deyişle, Elkin totemizmi tek bir şartla, onu parçalarına ayırmak şartıyla maddileştirebileceğini düşünmüştür. Kartezyen formülün gülünç bir taklidi olarak, çözeceği *bahanesiyle* zorluğu parçalara ayırdığı söylenebilir.

Seleflerinin büyük çoğunluğunun aksine Elkin büyük bir etnograf olmasaydı, bu girişim zararsız olarak nitelenip kırk iki, kırk üç veya kırk dördüncü totemizm teorisi olarak sınıflandırılabilirdi. Ancak şu durumda, teorinin ampirik gerçekliğe çarparak geri sekmesi ve darbenin etkisiyle onu parçalaması riski söz konusudur. Ve aslında olan da budur: Totemizmi gerçekliğin sentetik bir kipliği olarak tanımlamaktan vazgeçmek şartıyla, Avustralya olgusunun homojenliği ve düzenliliği (ki bu, antropolojik spekülasyonlar içerisindeki eşsiz konumlarını da açıklamaktadır) korunabilirdi; yahut olguların kendilerinin bu çoğulculuktan etkilenmiş olma riskiyle totemizm –çoğulluğuyla birlikte– gerçek bir dizi olarak sürdürülebilirdi. Elkin,

teorinin olgulara daha iyi uymasını sağlamak yerine, teoriyi korumak adına olguları parçalamaktadır. Ne var ki, ne pahasına olursa olsun totemizm gerçekliğini muhafaza edeceğim derken, Avustralya etnografisinin, aralarında herhangi bir bütünlük bulunmayan heterojen olgular koleksiyonuna dönmesi riskini ortaya çıkarır.

Öyleyse Elkin, Avustralya etnografisini hangi koşullarda tesis etmiştir? Hiç kuşku yok ki, neredeyse sistematizasyon ruhunun yıkımına yenik düşmüştür. Gözlemlediğimiz üzere, en iyi organize olmuş biçimleri değerlendirmeye dâhil etmek, bunları giderek artan bir bütünlük olarak düzenlemek ve ardından, buna uymayan nitelikleri –Aranda totemizmi gibi– tereddütsüz bir şekilde küçümsemek oldukça cezbedicidir.

Bu türden bir durumla karşılaşıldığında, iki yol söz konusudur: Kurunun yanında yaşı da yakmak, yani her şeye yenisinden başlamak yerine sistematik bir yoruma ulaşma umudundan vazgeçmek; veya kişinin bakış açısını genişletebileceğinin farkına varılan düzen taslağına itimat ederek heyecanlanmak, düzenlilikleri tesis edilmiş ancak sistematikleşme karşısındaki dirençlerine ilişkin –yapısal nitelikleri nedeniyle değil, tam tanımlanmamış, eksik analiz edilmiş veya fazla dar görülmüş olmaları nedeniyle– hâlâ açıklama ihtiyacı duyulan biçimlerin bir aradalığına imkân tanıyan daha geniş bir bakış açısı bulmaya çalışmak.

Mesele, evlilik kuralları ve akrabalık sistemleriyle bağlantılı olarak ve tam olarak bu koşullar kapsamında sunulmuştur. Bir başka çalışmada, hem hâlihazırda analiz edilmiş hem de hâlâ düzensiz ve istisnai görülen sistemleri eşzamanlı olarak dikkate alan genel bir yorum ortaya koymuştuk. Bu tür olgu-

ların genelliğini mantıklı bir şekilde yorumlamanın ancak *genel olarak kabul gören evlilik kuralları ve akrabalık sistemleri kavramları değiştirilmek şartıyla* mümkün olduğunu ortaya koymaya çalıştık.

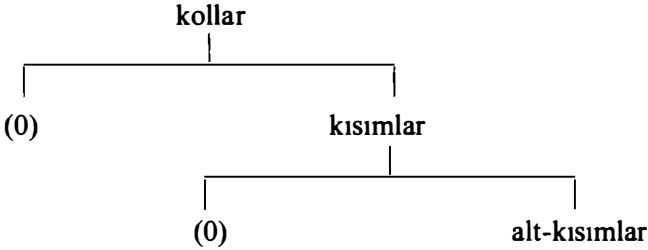
Şimdi totemizm meselesinde, Elkin fikri sorgulamayı değil (sözde sosyolojik “türlerin” yerini indirgenemez değişkenlerin ikame etmesi ve tam da bu nedenle kendileri birer tür haline gelmesi kaydıyla), olgunun parçalanmasına boyun eğmeyi tercih etmektedir. Bize öyle geliyor ki, aksine (burası bunun açıklamasına girilecek yer değilse de)*, etrafı bir sistem kurma umuduyla, önceki paragrafta gösterilen yöntem uygulanarak, değerlendirme sahasını genişletmenin mümkün olup olmadığını görmek ve bundan sonra bu işlemlerle sentetik totemizm kavramı çökecek olsa bile, ilave boyutları, ancak bu sefer sosyal ve *dini* olguları bir araya getirerek eklemek daha iyi olur.

Şimdi yeniden her şeyin başladığı yere, sınıfların aritmetik gelişimine dönelim. Özetleyerek aktardığımız üzere, pek çok yazar bunu genetik bir dizi olarak değerlendirmiştir. Aslında işler o kadar basit değildir. Zira kollar kendiliğinden kısımlara veya kısımlar alt-kısımlara “dönüşmez.” Mantıki şema, 2-4-8 düzenini izlemesi beklenen üç aşamadan oluşmaz; şu şekilde karşımıza çıkar:

Bir başka deyişle, bir sistem yalnızca kollar, kısımlar veya alt-kısımlardan birine sahip olabilir yahut Elkin’in gösterdiği üzere üçüncüsünü dışarıda bırakacak şekilde bu biçimlerden

* Karş. *La Pensée Sauvage*, Bölüm III.

ikisinin bileşimi şeklinde ortaya çıkabilir. Ancak öyleyse, acaba bu gruplaşma modellerinin gerekçesinin sosyolojik düzeyde bulunamayacağı, din alanında aranması gerektiği sonucu mu çıkarılmalıdır?

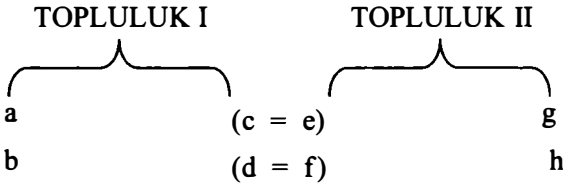


Önce en basit durumu ele alalım. Çifte örgütlülük teorisi, kurumsal bir devlette gözlenebilir ve ampirik olarak mevcut kol sistemleriyle, kol sistemlerine atfedilen ancak aynı zamanda nesneleştirilmenin farklı düzeyleri şeklinde başka yerlerde de görülebilen ve hatta evrensel olabilen bir şema olarak ikilik arasındaki temel bir karışıklıktan uzun süre muzdarip olmuştur. Şimdi ikili dizi yalnızca kol sistemlerinin değil, kısım ve alt-kısım sistemlerinin de temelini oluşturmakta; kısım ve alt-kısım sistemlerinin daima 2'nin katları olması olgusuyla karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle daha karmaşık olan kol sistemlerinin zamansal olarak daha eskiye mi dayandıkları sorusu yanlıştır. Dizinin kurumsallaştığı bir yerde böyle olabilir; ancak çifte dizi de, kurumsal düzeyde, daha gelişmiş bir formu

gerektirebilir. Böylece, koşullara göre basit biçimin nasıl karmaşık biçimin geri emiliminden doğmuş olabileceği veya daha doğrusu zamansal olarak onu önceleyebileceği anlaşılır. Boas ilk hipotezi kabul eder fakat açık ki bu, yegâne formasyon şekli değildir. Bizzat biz, kendi gözlerimizle merkezi Brezilya'da Nambikwara kabilesinde, daha fazla sayıdaki grubun azalması sonucunda değil, daha evvel birbirlerinden ayrı olan iki yalıtık toplumsal birimin bir araya gelmesiyle çifte örgütlülüğün oluşumuna tanıklık etmişizdir.

Bu nedenle düalizm ilkel bir toplumsal yapı veya diğerlerinin selefı olarak düşünülemez. En azından şematik olarak, kolların, kısımların ve alt-kısımların bulunduğu sistemlerin ortak alt temelini oluştururlar. Yine de, bu muhakemenin sonradan gelenler için de sürdürölüp sürdürölemeyeceği kesin değildir, zira Avustralya aborjinlerinin fikriyatında –düalizmin aksine– dört parçalı dizi veya sekizli herhangi bir parça, bu tür yapılar içeren *somut kurumlardan bağımsız olarak* yer almaz. Avustralya'nın tamamında, teferruatlı ve sistematik bir dört parçalı diziden türemiş olabilecek (bu örnekte her biri farklı bir tür atmaca ile ilintilenen) tek bir dört kısım bölünmesi kayıt altına alınmıştır. Üstelik, eğer kısımlara ve alt-kısımlara ayrılma toplumsal işlevden bağımsız ise, herhangi bir sayıda bölünme bulunması gerekirdi. Kısımların daima dört, alt-kısımların ise sekiz tane olduğunu söylemek, bu sayılar tanımlarının bir gereği olduğu için totolojik olurdu; fakat Avustralya antropologlarının doğrudan mübadele sistemlerini nitelemek için başka terimlere başvurmayı tercih etmemiş olmaları dikkate değerdir. İtiraf edilmelidir ki, Avustralya'da kayıt altına alınmış altı-kısımlı sistemler de söz konusudur; fakat bunlar aslında iki

farklı kısmın sık sık yapılan içevlilikler nedeniyle aynı isimle anıldıkları dört kısımlı topluluklardır.



Radcliffe-Brown'ın Karieralar'da evlilik düzenlemelerinde münasip kısma mensubiyetle, ilişkinin düzeyinden daha az ilgilenildiğini göstermiş olduğu doğrudur. Keza Arnhem bölgesindeki Wulambalarda (daha önce Murngin olarak anılmaktadır) alt-kısımların evlilik hususunda kayda değer bir rolü yoktur. Evlilik, dört kısımlı bir sisteme uygun olacak şekilde, ana-yanlı [*matrilatérale*] dişil akraba ile gerçekleştirilmektedir. Daha genel olarak, tercih edilen veya öngörülen eşler, normalde belli bir zümreye (kısım ve alt-kısma) ait olsalar da, bu konumdaki tek kişi onlar değildir. Evlilik usulünün, kısımların yegâne veya belki de en önemli işlevi olmadığı fikri bu şekilde ortaya çıkmaktadır: Elkin'in de aralarında olduğu bazı yazarlara göre kısımlar, aslında bireyleri, kabileler arası törenlerde, ritüellerin gerektirdiği akrabalık kategorilerine göre sınıflandırmanın pratik bir yöntemidir.

Kuşkusuz, farklı lehçeler veya diller arasında bir tekabül-yet meselesi söz konusu olduğunda basitleştirilmiş bir kod olarak bu işlevi de yerine getirmelerinin önünde bir engel yoktur. Grupların her birinin akrabalık sistemlerine uyacak ilişkiler şeklinde basitleştirildiğinden bu kod, zorunlu olarak farklılık-

ları ihmal eder. Ancak eğer işlevini yerine getirecekse, daha karmaşık kodlarla çatışamaz da. Her kabilenin kendi toplumsal yapısını ifade etmek üzere –biri akrabalık sistemleri ve evlilik kuralları, öteki kısımlar ve alt-kısımlar şeklinde örgütlenme olmak üzere– iki ayrı koda sahip olduğunun farkına varılmış olması, kodların tabiatları gereği farklı mesajları iletmeye yazgılı oldukları anlamına da gelmez, hatta bunun aksi söz konusudur. Mesaj aynıdır; yalnızca koşullar ve mesajı alanlar farklılaşır:

“Murngin alt-kısımları bir evlilik ve soy sistemine dayanır ve esasen bir akrabalık yapısı gösterirler. Bazı akraba gruplarını bir araya getirip, onları tek bir isimle anarak çok sayıda akrabayı içeren daha geniş akrabalık yapısını genelleştirirler. Bu yeniden gruplama süreciyle, her türlü akrabalık ilişkisi sekize indirilmiş olur, zira alt-kısımlar sisteminin sekizli ayrımı söz konusudur.”

Yöntem bilhassa kabileler arası bir araya gelişlerde işe yarar:

“Bazı insanlar bu tür büyük törenler için yüzlerce mil uzaktan gelirler... ve akrabalık terminolojileri tümüyle farklıdır. Kısım adlandırmaları pratik olarak aynı ve yalnızca sekiz tane olduğundan, tümüyle yabancı biriyle arasındaki alt-kısım ilişkisini bulmak görece daha kolaydır.” Fakat bir başka yerde de ifade ettiğimiz üzere, şöyle bir sonuca varırsak yanılırız: “... Eski yazarların görüşlerinin aksine, alt-kısım ve kısım sistemleri evliliği düzenlemez... çünkü nihai olarak kadın ile erkek ilişkisini evlendikleri kişi belirler. [Bir Murngin erkeği] Eğer kendisi A1 veya A2 ise, B1 veya B2 kadını ile evlenebilir.”

Elbette; ama (1) bu erkek başka kimseyle evlenmeyebilir de, böylece sistem kendi usulünce, alt-kısımlar düzeyinde değilse de dört kısım düzeyinde bir evlilik düzenlemesinin ifadesi olabilir; (2) iki tür evlilik birbirine alternatif olarak pratik ediliyorsa, alt-kısım düzeyinde bile, sınıf ve akrabalık ilişkileri arasındaki ahenk yeniden sağlanır; (3) “eski yazarların görüşleri”, sekizli-kısım sistemini bütün sosyolojik içerimleriyle düşünememiş olsalar da, en azından bununla mükemmel bir şekilde benzerlik gösteren grupların araştırılmasına dayanmaktadır. Aynı düzlemde düşünülemez olan Murnginlerde durum bu değildir.

Bu nedenle, geleneksel evlilik sınıfları kavramsallaştırmasına geri dönmeye gerek olmadığına inanıyoruz.

Dört-kısımlı sistem yalnızca çifte düalizmin (biri diğerini tarihsel olarak incelemeksizin) sosyolojik entegrasyonu süreciyle açıklanabilir ve sekiz-kısımlı sistem, aynı sürecin tekrarlanmasının sonucudur. Dört-kısımlı sistemlerin daha evvel birer kol sistemi olmuş olması için bir zorunluluk bulunması gerekmiyorsa bile, sekiz-kısımlı sistemler ile dört-kısımlı sistemler arasında genetik bir ilişki olduğunu varsaymak makul görünmektedir. Zira birincisi, eğer durum böyle olmasaydı, herhangi bir sayıda alt-kısım veya benzeri ayrım içeren sistemleri gözlemliyor olmamız gerekirdi; ve ikincisi, çifte düalite hâlâ bir düalitedir, üçlü düalite ise yeni bir ilkeye dayanacaktır. Fakat bu sistemler Avustralya’da kesinlikle bulunmaz*; bu ne-

* Bunun aksi de dile getirilmiştir (Lane, 1960). Ne var ki, Karadjeri olarak adlandırılan bir sistemin teorik olarak üç dizge şeklinde işliyorsa da, gerçekten üçlü bir bölünme olduğuna ilişkin ortaya konmuş hiçbir olgu bulunmamaktadır. Elkin’in kendisi de dörtlü bir dizge kurmuştur (Elkin, 1954, 1961’de yeniden basım, s. 77-79).

denle sekiz-kısımlı sistemler ancak 2x4 şeklindeki bir işlemin sonucu olabilirler.

Öyleyse, Elkin'in önümüze koyduğu, alt-kısımların hiçbir evlilik düzenlemesi olmaksızın tümüyle totemik olduğu örnekler nasıl yorumlanmalıdır? Öncelikle, bu örnekleri ortaya koyma şekli hiç de ikna edici değildir. Yalnızca Murngin örneğini ele alalım. Alt-kısım sisteminin evlilik düzenlemeleriyle farkı çok azdır; öyle ki, yeniden bir benzerlik kurma nihai hedefine ulaşmak üzere, ustaca ve karmaşık bir şekilde manipüle edilmiştir: Alt-kısımlar kurulurken, yerliler, alt-kısım şeklindeki bölünmenin eş mübadelesine etkilerini ortadan kaldırmak üzere (bir evliliğe iki şekilde muamele edilecek tercihe bağlı yeni bir kural getirmek suretiyle) mekanizmalarını değiştirmişlerdir. Bu örnekten çıkarılabilecek tek sonuç, Murnginler'in alt-kısımlara müracaat ederken, daha evvel sahip olduklarından daha iyi veya başka ilkelere dayalı bir sosyal bütünleşme sağlamaya çalışmadıklarıdır. Geleneksel bir yapıya bağlı kalırken, komşu halklardan ödünç alınan kisvelerle donatarak, Avustralya aborjinlerinin hayli karmaşık sosyal kurumlardan ilham aldıkları açık olan beğenilerle güdülenerek, görünüşünü değiştirdikleri söylenebilir. Bu tür ödünç almaların başka örnekleri bilinmektedir:

Daha önceleri Murinbatalarda yalnızca babasoylu kollar söz konusuydu. Alt-kısımlar sisteme, harika gezginler olarak yabancı yerleşimlerin bilgilerinden yararlanan ve böylece tam bir alt-kısım mekanizması ustası olan müstesna derecede zeki yerlilerden ihraç edilmek suretiyle sonradan dâhil olmuştur. Anlaşılmadıklarında bile, tutucular bunları sağda solda protesto etse de, gözle görülür bir itibarı vardır bu kuralların.

Alt-kısım sisteminin bu kabileler üzerinde dayanılmaz bir cazibesi olduğuna hiç kuşku yoktur. Ne var ki, önceki sistemin babasoylu karakteri nedeniyle, alt-kısımlar acemice kullanılmıştır ve sonuç, akrabalık ilişkileri saygı görmeye devam etse de, biçimsel bir gözle bakıldığında düzensizmiş gibi görünen çok sayıda evliliğin ortaya çıkmış olmasıdır.

Bazen de, dışarıdan dayatılan sistem, anlaşılmaz kalmayı sürdürür. T.G.H. Strehlow, birbirlerine kardeş diyen iki Güney Arandalının, kuzeyden gelen komşuları tarafından farklı alt-kısımlara konuluşlarının hikâyesini aktarır:

İki yaşlı güneyli adam, birisinin karısı sekiz sınıflı bir gruptan geldiği için, yeni gelenler tarafından farklı sınıflara yerleştirilirler ve yabancıların aklınca adamlardan birinin yapmış olduğu bu evlilik böylece “yasallaşır”. Açıklamalarını, kendi sistemlerini hatıraların ve geleneğin ulaştığı en eski zamanlardan beri dört-kısımlı sisteme göre yaşamış olan Güneyli topraklara güç kullanarak uygulayabileceklerini sanan Kuzey Aranda hakkında hayli tutucu ifadelerle tamamlarlar.

“Biz Güneyliler için ikisi söz konusu olduğunda, eski dört-kısımlı sistem daha iyidir; sekiz-sınıflı sistemi anlayamıyoruz. Çok çılgınca ve amaçsız; yalnızca Kuzey Aranda’daki gibi deliler için uygun olabilir. *Biz babalarımızdan* böyle saçma gelenekler devralmadık.”

Kısımlar veya alt-kısımlar her keşfedildiklerinde, kopyalandıklarında veya bilinçli olarak ödünç alındıklarında yerine getirdikleri işlevin sosyolojik olduğunu söyleyebiliriz bu ne-

denle, yani kabile sınırlarının, akrabalık sistemlerinin ve eş mübadelesinin ötesinde kullanılabilecek görece basit bir şifre çözücü olma vazifesi görmüşlerdir ve hâlâ görmektedirler. Ancak bu kurumlar bir kez belirli hale geldiklerinde, merak veya estetik hayranlık nesneleri, ayrıca oldukça karmaşıklık olmaları sebebiyle daha üst bir kültür tipinin sembolleri olarak özerk bir varlık kazanırlar. Kendi iyilikleri adına, işlevlerini tam olarak anlayamayan komşu halklar tarafından benimsenmelidirler. Bu gibi durumlarda, yalnızca, önceden var olan sosyal kurallara şöyle böyle uydurulurlar veya hiç uydurulmazlar bile. Varoluş biçimleri ideolojik kalmayı sürdürür ve yerliler kısımlar veya alt-kısımlarda “oyunlar”; yahut onları nasıl kullanacaklarını tam olarak anlamadan boyun eğler. Bir başka deyişle, Elkin’in inancının aksine, *bu tür sistemlerin düzensiz olarak görülmesi gerekmesinin nedeni totemik olmaları değildir, düzensiz oldukları için ancak totemik olabilecekleridir*; öyleyse işlev kazanabilecekleri yegâne zemini –toplumsal örgütlülük yerine– spekülatif ve keyfi karakteri ile totemizm sunmaktadır. Üstelik “düzensiz” ifadesi her iki durumda aynı anlama gelmez. Elkin bu örnekleri, sistematik tipolojiye yönelik her türlü çabanın kesin bir şekilde kınanması olarak ortaya koyar. Sistematik tipolojilerin yerine heterojen kiplerin/tarzların basit bir dökümünü veya ampirik tanımını koymaya çalışır. Fakat bizim için “düzensiz” terimi düzenli formların varlığıyla çelişmez; yalnızca, kimilerinin düşündüklerinden çok daha az rastlanan ve gerçeklikleri –tam olarak yerleşmiş oldukları varsayılarak– normal formlarla eşit düzeye yerleştirilmeyecek olan patolojik formlar için kullanılır. Marx’ın ifade ettiği üzere ciltteki döküntü, üzerinde bulunduğu cilt kadar pozitif değildir.

Dahası, Elkin'in ampirik kategorilerinin arkasında, bir sistem taslağı sezilemez mi? Elkin, anasoylu klanların totemizmini, babasoylu klanlarınınkinin karşısına koyar ve bunun için iyi de bir sebebi vardır. Anasoylu örneklerde totem “cismanidir”, babasoylu örneklerde ise “hayali”; ilkinde organik ve maddidir, bu nedenle ikincisinde ruhani ve manevidir. Ayrıca anasoylu totemizm klanın diakronik ve biyolojik sürekliliğine delalet eder. Kadının bağı ile kuşaktan kuşağa sürdürülen soydur. Babasoylu totemizm “topluluğun yerel dayanışmasının” ifadesidir; yani klanın üyelerini birbirine bağlayan artık dahili değil, harici; biyolojik değil bölgesel; diakronik değil senkronik bir bağlıdır.

Bunların hepsi doğrudur fakat bundan farklı sosyolojik “türlerle” karşı karşıya olduğumuz sonucunu mu çıkarmalıyız? Karşıtlık ters de çevrilebileceğinden bu o kadar da kesin değildir: Anasoylu totemizmin de, eşlerin farklı ikametsel klanlardan geldiği babayerleşimli her bölgede, kabile grubunun farklılığını ifade eden senkronik bir işlevi bulunur. Buna karşılık babasoylu totemizmin de diakronik bir işlevi vardır: Kült gruplar sayesinde belli bir bölgede mitik seleflerin kuruculuğunu periyodik olarak anarak, topluluğun zamansal sürekliliğini ifade eder.

Bu nedenle, heterojen olmak bir yana, iki biçim daha ziyade birbirleriyle bir tamamlayıcılık ilişkisi içinde görünmektedir. Birinden diğerine dönüşümler aracılığıyla geçiş söz konusudur. Araçlar farklıysa da, her ikisi de maddi ile manevi dünyalar, diakronik ile senkronik olan yapı ve olay arasında bir bağ kurarlar. Farklı ancak bağıntılı yollardır bunlar; diğer başka yollarla birlikte, doğa ile toplumun birbirine paralel niteliklerini göstermenin iki muhtemel yoludur.

Elkin bunu öyle iyi sezer ki, totemizmi ayrı varlıklara ayırdıktan sonra, onlara bir birlik kazandırma arayışındadır. Bütün totemizm türlerinin ikili işlev gördüğü sonucuna ulaşır; yani bir yandan insanın doğayla olan akrabalığı ve işbirliğinin, diğer yandan da geçmişle gelecek arasındaki sürekliliğin ifadesidirler. Fakat bu formül öyle muğlak ve geneldir ki, bu geçici süreklilikte ilk ataların neden hayvan biçiminde olması gerektiği veya toplumsal grupların dayanışmasının neden zorunlu olarak bir kùltler çoğulluğu şeklinde kabul edilmesi gerektiği anlaşılamaz. Elkin'in en başta tanımlamaya çalıştığı şeyin özelliklerini yalnızca totemizm değil, her türden felsefe ve din de karşılar:

“İnsanın, eğer, gerek kişi gerekse toplumsal varlık olarak sonuna kadar direnmek ve hayatta kalmak istiyorsa, günlük ihtiyaçları karşısında ona güven, umut ve cesaret sağlayan... bir felsefe.”

Bu sonuca ulaşmak için bu kadar çok gözleme veya araştırmaya gerek var mıydı? Elkin'in zengin ve derinlemesine araştırmalarıyla, bu özet sentez arasında herhangi bir bağlantı yoktur. İki düzey arasındaki uzaklık, kaçınılmaz olarak, 18. yüzyılda Gretry'nin armonisi eleştirilirken söylenenleri hatırlatmaktadır; tiz notalarla bas notalar arasındaki boşluktan araba geçirebilirsiniz.

III.

İşlevselci Totemizm Teorileri

Elkin'in totemizmi nasıl korumaya çalıştığını gördük: Önce kendi ardından seleflerinin birliklerini, biri daha ince analizleri öteki daha küt sentezleri gerçekleştirecek şekilde yeniden bir araya getirip, güçlerini Amerikan taarruzunun geçişine imkân tanıyacak şekilde ayırarak. Fakat bu strateji tam da maruz kaldığı ve kendisini karşıt yöne sürükleyen etkilenmeyi yansıtmaktadır: Radcliffe-Brown'dan hassas bir gözlem yöntemi ve sınıflandırmanın lezzetini almıştır. Malinowski örneği ise onu, aceleci genelleştirmelere ve eklektik çözümlere meylettirmiştir. Elkin'in analizi Radcliffe-Brown'dan aldığı derslerden mülhemdir; sentez girişimi ise Malinowski'ninki ile birleşir.

Malinowski aslında, totemizm gerçeğini kabul eder. Ne var ki, Amerikan eleştireliliğine verdiği karşılık, Elkin'inki gibi, totemizmi, farklı varoluşlara ayırma pahasına olgular üzerinde yeniden inşa etmekten değil, yeniden kazanılmış birliği ve basitliği içerisinde totemizmi sezgisel olarak kavrayabilmek üzere gözlem aşamasının ötesine geçmekten ibarettir. Bu hedef doğrultusunda Malinowski, antropolojik olmaktan ziyade daha biyolojik ve psikolojik bir perspektif benimser. Önerdiği değerlendirme şekli natüralist, faydacı ve duygulanımsaldır.

Ona göre, öne sürülen totemik problem, tek tek ele alındıklarında yanıt verilmesi kolay görünen üç soruyu içermektedir. Birincisi, totemizmin neden hayvanlar ve bitkilerle ilişkili ol-

duğudur. Bunların insana gıda sağlaması ve gıda ihtiyacının, hassasiyet ve değişken duygular uyandırarak ilkelin bilincinde ilk sırada yer almasıdır bunun sebebi. Kabilenin diyetinin başlıca ürünleri olan bazı hayvan ve bitki türlerinin üyeler için temel odak noktası haline gelmiş olması gerektiği gerçeğinde şaşılacak bir şey yoktur:

Yabani hayattan, yabanın midesine ve sonuç olarak zihnine ulaşan yol hayli kısadır ve onun için dünya, faydalı ve öncelikle de yenebilir olan hayvanlarla bitki türlerinin kendini gösterdiği karmaşık bir tablodan ibarettir.

İkinci olarak, hayvan ve bitkilerin, çoğaltma ritüellerinin, yiyecek tabusunun ve tüketimin kutsi formlarının insanla arasında yakınlık bulunduğu dair olan inancın temelinde neler olduğu sorulabilir. İnsanla hayvan arasındaki yakınlık kolayca kanıtlanabilir: İnsan gibi, hayvan da hareket eder, ses çıkarır, duygularını ifade eder, bir vücudu ve yüzü vardır. Hatta gücü insanınkinden üstün görünmektedir: Kuş uçar, balık yüzer, sürüngen deri değiştirir. Hayvan, insanla doğanın arasında bir yer işgal eder ve insanda karışmış duygular uyandırır: Hayranlık veya korku, gıda arzusu; bunlar totemizmin bileşenleridir. Cansız varlıklar –bitkiler, doğal fenomenler veya imal edilmiş nesneler– manzaraya yalnızca “totemizmin esasıyla ilişkili olmayan ... ikincil formasyonlar” olarak dâhil olurlar.

Kültler için bunlar, ister yenebilir, faydalı veya isterse tehlikeli olsunlar, türleri kontrol altına alma arzusuna ve böyle bir gücün ihtiva ettiği yaşam topluluğu fikrine duyulan inanca tekabül ederler: İnsan ve hayvan, birincisinin ikincisi üzerin-

de eyleyebilmesi için aynı doğayı paylaşmalıdırlar. Bu da, bir hayvanı öldürme veya yeme yasağı şeklindeki “mutlak kısıtlamalar” kadar, bununla bağıntılı, insanda mukim, üremesini sağlayacak güç iddiası olarak da sonuçlanır.

Son soru, totemizmde, toplumsal ve dini niteliklerin bir aradalığını ilgilendirmektedir, zira şimdiye kadar yalnızca toplumsal nitelikler göz önüne alınmıştır. Bunun sebebi, bütün ritüellerde bir büyü temayülü bulunması ve her türlü büyüünün de bireysel veya ailesel bir uzmanlaşmaya yönlendirilmesidir:

Totemizmde, her bir türün büyüsel çoğaltımı doğal olarak tek bir uzmanın, ailesinin yardımıyla yerine getirebileceği, ödevi ve ayrıcalığı olacaktır.

Ailenin kendisi bir klan haline gelmeye başladıkça, her bir klan için farklı bir totemin izafe edilmesi problem yaratmaz.

Bu şekilde, totemizm tümüyle doğal görülür:

Bu yönüyle totemizm, dinin, ilkel insanın ‘varoluş mücadelesinde’ faydalı çevresiyle ilgilenme çabasının karşılığında bahsettiği bir ihsan olarak ortaya çıkar.

Bu nedenle problem, iki kez altüst olur: Totemizm artık kültürel bir fenomen değil “doğal koşulların sonucudur.” Kökenleri ve tezahürleri itibarıyla antropolojiye değil, biyoloji ve psikolojiye aittir. Mesele artık totemizmin neden ve nerede ortaya çıktığını bilme, yani bir başka şekliyle ancak tali bir ilginin konusu olabilecek gözlem, tanım veya analiz etme me-

selesi değildir. Kendini ortaya koyan –gerçekten koyuyor mu acaba?– yegâne soru, neden her yerde var olmadığıdır.

Totemizmin, Malinowski’nin –kelimenin her iki anlamıyla da, hayli hafif olan– sihirli değneğin dokunuşuyla duman gibi ortadan kaybolduğunu düşünmek konusunda tedbirli olalım. Mesele yalnızca başa dönmüştür. Sahneden kaybolan tek şey, bütün kazanımları, birikimi ve yöntemleriyle antropolojinin kendisidir.

Hayatının sonuna doğru Radcliffe-Brown, teorisyenlerin hayal dünyalarının ardında yatan gerçek problemleri diğerlerinden ayırıp, açığa çıkarmak suretiyle totemizm probleminin çözümüne kararlı bir şekilde katkıda bulunacaktı. Bunu onun ikinci teorisi olarak adlandırabiliriz. Fakat ilke olarak Malinowski’ninkinden daha analitik ve özenli olmakla birlikte aynı sonuçlara ulaşan ilk teorisiyle başlamak mühimdir.

Muhtemelen Radcliffe-Brown kabul etmeyecek olsa da, başlangıç noktası Boas’ınkiyle aynıdır. Boas gibi o da, kendisine “teknik anlamıyla düşünüldüğünde, totemizm teriminin, kullanım amacının ötesine” geçip geçmediğini sorar. Boas gibi ve neredeyse aynı kelimelerle, kendi tasarısının totemizm denilen şeyi, mitler ve ritüellerde formüle edildiği gibi, insan ile doğa türleri arasındaki belirli bir ilişkiye indirgeyeceğini söyler.

Totemizizm kavramı, farklı kurumlardan alınan unsurlardan oluşmaktadır. Yalnızca Avustralya’da bile, bir sürü farklı totemizmi birbirinden ayırt etmek gerekir: Seksüel, yerel, bireysel;

kollara, kısımlara, alt-kısımlara, klana (babasoylu veya ana-soylu), sürüye dayalı vb.:

“Bu totemik sistemlerin tek ortak noktası, toplumun bölündüğü parçaları, her bir parçayı doğal türler veya doğanın bir kısmı ile birleştirmek suretiyle karakterize etme eğilimidir. Bu birlik, herhangi bir biçimde olabilir.”

Bu zamana kadarki çabalar, her bir biçimin kökenini ortaya çıkarmaya yöneliktir. Fakat ilkel toplumların geçmişleri hakkında hiçbir şey veya pratik olarak hiçbir şey bilmediğimizden, girişimler tahmini ve spekülâtif kalır.

Radcliffe-Brown böyle bir tarihi araştırma için, doğa bilimlerinden ilham alan tümevarımsal bir yöntem uygulamak ister. Bu nedenle, ampirik karmaşanın arkasındaki basit ilkeleri bulmak durumundayız:

Totemizmin insan toplumları için evrensel nitelikli bir fenomenin özel bir biçimi olduğunu ve bu nedenle bütün kültürlerde farklı biçimlerde var olduğunu gösterebilir miyiz?

Soruyu bu şekilde ortaya ilk koyan Durkheim'dı. Radcliffe-Brown, ona saygı göstermekle birlikte, kutsal kavramının eksik bir analizinden kaynaklanması nedeniyle reddeder argümanını. Totemin kutsal olduğunu söylemek, insan ile totemi arasında ritüel bir ilişki olduğunu söylemek anlamına gelir. “Ritüel ilişki” tutumlar ve zorunlu davranış kuralları toplamıdır. Sonuç olarak, kutsal kavramı bir açıklama sunmaz; yalnızca meseleyi daha genel ritüel ilişkiler problemine hasreder.

Toplumsal düzenin sürdürülebilmesi için (ve aslında sürdürülemiyorsa, bu bir mesele değildir, zira toplumun ortadan kalkabileceği veya farklı bir topluma dönüşebileceği kabul edilmektedir) toplumu oluşturan klanların devamlılıklarının ve dayanışmalarının varsayılması zorunludur. Bu devamlılık ve dayanışma yalnızca bireysel hislere dayanabilir ve etkin bir şekilde ifade edilebilmeleri için belli bir nesneye sabitlenmiş kolektif ifadeler olmaları şarttır bunların:

Bireysel bağılık hisleri



Ritüelleşmiş kolektif davranış



Grubu temsil eden nesne

Çağdaş toplumlarda bayrak, kral, başkan vb. sembollere verilen önemi açıklamaktadır bu.

Peki totemizm neden hayvanlar ve bitkilerle ilişkilidir? Durkheim bu durumun muhtemel bir açıklamasını şu şekilde yapar: Klanın kalıcılığı ve sürekliliği yalnızca bir ambleme ihtiyaç duyar. Bu keyfi –ki, başlangıçta öyle olmak zorundadır– işaret son derece basit olmalıdır; öyle ki, sanatsal ifadesinin araçlarından mahrum kalan herhangi bir toplum dahi içerdiği fikri anlayabilsin. Eğer sonraları bu işaretlerin bir hayvanı

veya bitkiyi temsil ettiği “anlaşılmışsa”, bunun nedeni hayvanların ve bitkilerin hâlâ mevcut, erişilebilir ve işaret edilmesi kolay olmalarıdır. Durkheim’a göre nihai olarak, totemizmde hayvanlara ve bitkilere ayrılan yer, gecikmiş bir sonuçtur. Üretilmiş olması doğaldır ancak meselenin özüyle bir alakası yoktur. Bunun aksine Radcliffe-Brown, insan ile hayvan ilişkilerinin ritüelleştirilmesinin totemizmden daha geniş ve genel bir çerçeve sunduğu ve totemizmin bu çerçevede gelişmiş olması gerektiği düşüncesini sürdürür. Eskimolar gibi, totemizmin olmadığı toplumlarda tanıklık edilen –ki, başka örnekler de vardır– bu ritüel tutumu, totemizmden eşit şekilde bağımsızdır. Andaman Adası yerlileri, diyetlerinin önemli bir kısmını oluşturan kaplumbağalarla ilgili ritüel davranışları sergilerler; keza California yerlileri de somona ve Kuzey Kutup bölgesi halkları ayıya karşı benzer şekilde muamele ederler. Aslında bu tür davranışlar, avcı toplumlarda evrensel olarak görülür.

Eğer toplumsal bölünme olmasaydı, mesele bu kadarla kalabilirdi. Ancak bu bir kez ortaya çıkınca, ritüele ve dine dayalı bölünme de otomatik şekilde gerçekleşir. Katoliklikte azizlerin ibadetleri, papazların organizasyonu ve dini bireyselleşmenin birlikteliği şeklinde böylelikle ortaya çıkmıştır. Benzer bir eğilim, en azından Eskimolar arasında, “kış halkları” ve “yaz halkları” şeklinde bölünmeleri ve bununla bağlantılı ritüel diktomilerinde anahatlarıyla mevcuttur.

Bu doğal ilginin kabul edilisinin her iki koşulu da –gözlemlerin her yerde ve her dönemde olduğunu ortaya koyduğu üzere– ritüelleri artırır ve bu ritüel ayrılmayı toplumsal bölünme izler, totemizm problemi görünmez olur ve farklı ancak çok daha genel olma gibi bir avantaja sahip olan bir problem doğar:

“İlkel halklar olarak adlandırılanların büyük çoğunluğu kendi gelenek ve mitlerinde hayvanlara ve diğer türlere yönelik olarak neden ritüel bir tutum sergiliyorlar?”

Radcliffe-Brown yukarıdaki örneklerin bir yanıt sağladığını düşünmektedir: Toplumun maddi veya manevi esenliğine dair önemli etkisi olan her şey ve her olayın ritüel bir tutumun nesnesi haline gelmesi eğilimi evrensel olarak kanıtlanmış bir gerçektir. Eğer totemizm, toplumun farklı bölümleri için toplumsal birer amblem olarak doğal türleri seçmişse, bunun nedeni basittir; bu türler totemizmden önce de halihazırda ritüel davranışların nesneleridirler.

Radcliffe-Brown böylece, totemlerin toplumsal bir amblem olarak kullanıldıkları için ritüel tutum nesnesi (Durkheim terminolojisinde “kutsal”) oldukları yolundaki Durkheimci yorumu tersine çevirir. Radcliffe-Brown’a göre doğa, toplumsal düzene tabi değil, onunla hemhal olmaktadır. Aslında fikri evriminin bu aşamasında Radcliffe-Brown, Durkheim’in görüşlerini âdeta “doğallaştırır”. Görünüşte doğa bilimlerinden alınan bir yöntemin toplumsalı farklı bir düzlemde kurmak gibi paradoksal bir sonuca yol açabileceğini pek kabul etmezdi Durkheim. Antropolojinin doğa bilimlerinin yöntemlerine uygun olduğunu söylemek, ona göre, antropolojinin bir doğa bilimi olduğunu söylemektir. Bu nedenle, farklı bir düzeyde de olsa, doğa bilimlerinin yaptığı gibi, gözlemek, betimlemek ve sınıflandırmak yeterli değildir; basit bile olsa, gözlem nesnesi doğaya ait olmalıdır. Totemizme dair nihai değerlendirme, her biri aynı şekilde “doğal” ilginin bir işlevi olan ritüel ve dini bölünmeye nazaran, toplumsal bölünmeye öncelik atfeder. Ra-

delcliff-Brown'un ilk teorisine göre, Malinowski için olduğu gibi, bir hayvanın “totem” haline gelmesinin sebebi, öncelikle “iyi bir yiyecek olması”dır.

Ne var ki, Malinowski gibi emsalsiz bir alan araştırmacısı, somut bir problemin temeline genelleştirmeler aracılığıyla inilemeyeceğini her şeyden iyi bilmektedir. Genel olarak değil ama Trobriandlar'da olduğunu düşündüğü biçimiyle totemizmi araştırırken biyolojik, psikolojik ve ahlaki değerlendirmeler, sahayı etnografiye hatta tarihe bırakırlar.

Laba’i köyü yakınlarında Obukula adı verilen ve Trobriand toplumunu oluşturan dört klanın dünyanın derinliklerinden gelerek, içinden çıktıklarına inanılan bir delik bulunmaktadır. İlk ortaya çıkan Lukulabuta klanının hayvanı, iguanadır; ardından Lukuba klanının köpeğı ortaya çıkıp ilk sırayı alır. Daha sonra Malasi klanının temsili olarak domuz gelir ve bu klan hali hazırda yöneticidir. Nihayet mitin farklı versiyonlarına göre timsah, yılan veya keseli sıçan olabilen Lukwasisiga totemi gelir. Köpek ve domuz orada burada amaçsızca dolanmaya başlar; köpek yerde *noku* ağacının meyvesini bulur; koklar ve yer. Domuz köpeğı “*Noku* yedin, pislik yedin, aşağılıksın. Ben şef olmalıyım,” der. Bundan sonra şeflik makamı, Malasi klanının en yüksek soyuna ait olur. Yalnızca kıtlık zamanlarında toplanan *noku* meyvesi aslında alt derece bir yiyecek olarak görülür.

Bu hayvanların yerli kültüründe eşit önemde olmaktan çok uzak olduklarını Malinowski kendi de itiraf eder. Onun yaptığı gibi, ilk –iguana– ve daha sonra –timsah, yılan veya keseli

sıçan– ortaya çıkanların önemsizliğinin ilişkili oldukları klanla bağı olarak alt derece olarak belirlenmiş olmalarıyla açıklanabileceğini söylemek, onun genel totemizm teorisiyle çelişkilidir. Zira bu doğal değil, kültürel; biyolojik değil, sosyolojik bir açıklamadır. Dahası, Malinowski, klanların hiyerarşisini açıklamak için, iki klanın denizden gelen istilacılardan türediği, diğer ikisinin ise kadim olduğu bir hipotez oluşturmak zorunda kalmıştır. Bu hipotezin evrensel değil tarihsel olması bir yana (ki, genel teorisinin evrensel olduğunu ileri sürmektedir), diğer hayvanlar toprak, su veya orman ile daha yakından ilintili oldukları için “doğal” kabul edilirlerken, köpek ve domuzun mite “kültürel” hayvanlar olarak dâhil olmuş olabileceklerini öne sürer. Ne var ki, eğer bu düşünce veya bir benzeri kabul edilecek olursa, herhangi belirgin bir ampirik bulguya dayalı olmayan faydacı önyargılara değil, Melanezya etno-zoolojisine (yani, dünyanın bu kısmındaki yerlilerin hayvanlarla ilgili sahip oldukları pozitif bilgilere, bunların teknik ve ritüel olarak nasıl kullanıldıklarına ve taşıdıkları inançlara) geri dönmek gerekecektir. Üstelik örnek kabilinden değindiğimiz türden ilişkilerin *tecrübe edilir* değil, *algılanır* olduğu açıktır. Bunlar formül edilirken zihin, pratik değil, teorik bir amaçla yönlendirilmektedir.

İkinci olarak, her ne pahasına olursa olsun faydayı aramak, totemik hayvanların ve bitkilerin yerli kültürünün bakış açısıyla kullanılabilir hiçbir özelliğinin olmadığı sayısız örneğe tezat oluşturmaktadır. İlkeye sıkı sıkıya bağlı kalabilmek için fayda kavramı, her bir duruma uyacak şekilde manipüle edilmelidir; öyle ki, başlangıçta kabul edilen ampirik gereklilik zamanla bir laf hokkabazlığına, *petitio principii*’ye, totolojiye dönüşür. Malinowski’nin kendisi dahi (sisteminin temelini bu oluştur-

duğu halde) totemik türleri faydalı ve hepsinden öte yenebilir olanlara indirgeyen aksiyomu sürdürmekte zorlanmıştır: Hemen, arzu veya korku gibi farklı motifler önermek zorunda kalmıştır. Peki öyleyse neden gülmeye, çeşitli hastalıklara, kusmaya veya cesede dair tuhaf totemlere rastlanır Avustralya’da?

Faydacı değerlendirmelerin inatçı üslubu bazen garip bir diyalektiğe yol açar. Böylelikle Ursula McConnel (Kuzey Avustralya’nın Carpentera Körfezindeki) Wikmunkan totemlerinin iktisadi çıkarları yansıttığını ileri sürer: Kıyı şeridi kabilelerinin totemleri deniz ineği, deniz kaplumbağası, çeşitli köpekbalıkları, yengeçler, istiridyeler ve diğer yumuşakçalar; bunun yanında “kuzey rüzgârının zamanını haber veren” gök gürültüsü, “yiyecek getiren” suların yükseliş ve “balıkçıları koruduğuna inanılan” küçük bir kuştur. İç kesimlerdeki halklar da kendi çevrelerinden totemlere sahiptirler: çalı sıçanı, valabi, “hayvanların beslendikleri” taze çimen, ararot, tatlı patates vs.

Bir başka toteme, “bir akrabanın ölümünü haber veren” yıldız kaymasına duyulan ilgiyi açıklamak daha zordur. Ama, diye devam eder yazarımız, bunun sebebi olumlu işlevleriyle ilişkilidir veya bunun yerine;

“Totemler ‘timsahlar’ veya ‘sinekler’ [hatta bazı yerlerde ‘sivrisinek’] gibi, görmezden gelinemeyecek olumsuz bir sosyal imaja sahip olmakla birlikte, düşmanlara ve yabancılara rahatsızlık verdikleri için kabul edilen tehlikeli ve hoş olmayan nesnelerle de temsil olunabilir.”

Bu anlamda, olumlu veya olumsuz, öyle veya böyle, herhangi bir faydası olmayan bir şey bulmak hayli güçtür; bu ne-

denle faydacı ve natüralist teori, herhangi bir içeriği olmayan boş önermeler sıralamasından ibaret olacaktır.

Üstelik uzun zaman önce Spencer ve Gillen, cılız bir faydacılığın yalnızca zararlı diye nitelendirebileceği totem türlerine dair çok daha tatmin edici bir açıklama getirmişlerdir:

“Sinekler ve sivrisinekler... ilk bakışta, sayılarının artırılması için neden törenlerin düzenlendiği anlaşılamayan türden haşerattır... Ancak şu da anımsanmalıdır ki, sineklerin ve sivrisineklerin kendileri epeyce tiksinti uyandıran şeyler olsalar da, her şey bir yana, yerlilerin yılın belli dönemlerinde görmeyi arzuladıkları bazı şeylerle çok yakından ilintilidirler ve bu da şiddetli yağmurdur.”

Yani –bu formül bütün bir totemizm sahasına da genişletilebilir– sinekler ve sivrisinekler *uyaran* olarak algılanmamakta, *gösterge* olarak kabul edilmektedir.

Önceki bölümde ele aldığımız çalışmada Firth, hâlâ faydacı açıklamalara meyleder görünmektedir. Tatlı patates, kulkas, hindistancevizi ve ekmek ağacı, Tikopya’nın başlıca gıdalarıdır ve bu nedenle çok kıymetli kabul edilirler. Ne var ki, yenebilir balıkların neden totem sisteminin dışında bırakıldıklarını anlamaya çalıştığımızda, bu tür açıklama yetkilendirilmelidir: Balık, avlanmadan evvel belirsiz ve ayırt edici özellikleri olmayan bir varlıktır; tarla ve meyveliklerdeki bitkilerin aksine, mevcut veya gözlenebilir değildir. Bu nedenle, klanlara göre belirlenmiş balıkçılık ritüelleri yoktur; klanlar bu ritüelleri hep birlikte, kendilerine balık sağlamakta yardımcı olan kutsal kanoların etrafında yerine getirirler:

Bitkisel yiyecekler söz konusu olduğunda topluluk bunların nasıl artırılacağıyla ilgilidir, balık örneğinde ise balığın yakalanmasıyla.

Teori zekicedir; ancak benimsense bile, hâlâ, insan ile ihtiyaçları arasındaki ilişkinin kültür dolayımıyla kurulduğunu ve yalnızca doğal bir mesele olarak ele alınamayacağını göstermektedir. Firth'in kendisinin de belirttiği üzere: "Hayvan totemi türlerinin büyük çoğunluğuyla ilgili olarak, bunlara içkin olan iktisadi çıkar dile getirilebilir türden değildir."

Firth'in bir başka çalışmasında, bitkisel gıdalar söz konusu olduğunda bile, meselenin yalnızca faydacı bir değerlendirmenin cevap verebileceğinden daha karmaşık olduğu ileri sürülür. İktisadi fayda düşüncesi, ayırt edilmesi gereken ve her zaman birbirlerine veya toplumsal yahut dini bir davranışa denk düşmeyen farklı özellikler gösterir. Buna göre bitkisel gıdalar azalan önemlerine göre şöyle bir hiyerarşik düzene sokulabilirler: yaşamın sürdürülmesindeki konumlarına (I), yetiştirilmeleri için gereken emek miktarına (II), büyümelerini sağlayacak ritüellerin karmaşıklığına (III), hasat usullerinin karmaşıklığına (IV) ve nihayet temel türleri denetimi altında tutan klanın dini önemine (V) göre, yani sırasıyla Kafika (tatlı patates), Taumako (kulkas), Tafua (hindistancevizi), Fangarere (ekmek ağacı). Firth tarafından aktarılan bilgi şu tabloda özetlenir:

(I)	(II)	(III)	(IV)	(V)
kulkas	kulkas	tatlı patates	tatlı patates	Kafika
ekmek ağacı	tatlı patates	kulkas	kulkas	Taumako
hindistancevizi	<i>pulaka</i> (<i>alocasia</i> türü)	hindistancevizi	ekmek ağacı	Fangarere
muz	hindistancevizi	muz	hint irmiği	Fusi (Tafua Evi)
<i>pulaka</i>	muz	ekmek ağacı	hindistancevizi	Tafua
hint irmiği	ekmek ağacı	hint irmiği	muz	—
tatlı patates	hint irmiği	<i>pulaka</i>	<i>pulaka</i>	—

Tablo totemik sistemle tam olarak uyum göstermez. Zira tablodaki bitki sayısı daha fazladır; en üst klanın denetimindeki, ayrıca yetiştirilmesi ve hasadı bakımından en karmaşığı olan tatlı patates, yiyecek olarak son sırayı ve gerekli emek miktarı bakımından da ikinci sırayı işgal etmektedir. “Totemik-olmayan” muz ağacı ile hint irmiği palmyesi, gerek yetiştirmek gerekse meyvelerini elde etmek bakımından, aslında her ikisi de her halükârda “totemik” olan ekmek ağacı ve hindistancevizi palmyesinden daha önemli ritüellerin nesneleridir. Ve böyle devam eder.

Radcliffe-Brown’un kendisinin, her ne kadar son dönem eserleri ilk dönem çalışmalarına daha yakınsa da, düşüncesinin otuz yıl içerisinde geçirdiği evrim hakkında bir fikri olmayabilir. Üstelik tedrici de değildir bu evrim: Onda, iki eğilimin daima birlikte var olduğu, duruma göre zaman zaman birinin zaman

zamansa diğ erinin ö ne çıktı ğ ı ifade edilebilir. Yaş landıkça iki eğ ilim de daha kesin ve saf hale gelmeye baş lar; aralarındaki karşı tlık daha net ortaya çıkar ancak sonuç ta hangisinin üstün gelece ğ ini söylemek mümkün de ğ ildir.

Bu nedenle, Radcliffe-Brown'un ilk totemizm teorisini formüle ettikten tam on yıl sonra büyü konusunda Malinowski'ye muhalefet etmek zorunda kalmasına ve olgu hakkındaki düş üncelerinin, Malinowski'ninkine çok yakın olmakla birlikte, daha önceki yıllarda sahip olduklarından hayli farklılaş mış olmasına ş aşırmamalıyız. Malinowski, çok daha tutarlı bir şekilde, büyü meselesini totemizm meselesiyle benzer şekilde, yani genel psikolojik değerlendirmelere referansla ele almıştır. Her tür büyü töreni ve prati ğ i, insanın üstüne aldığı iş lerin belirsiz akıbetinden duyduğu kaygıyı azaltmak veya ortadan kaldırmak için kullandığı araçlara indirgenmiştir. Böylece ona göre büyü nün, pratik ve duygusal bir amacı bulunmaktadır.

Malinowski'nin büyü ile risk arasında olduğunu farz ettiği türden bir ilişkinin pek de aş ıkâr olmadığı hemen ifade edilmelidir. Her giriş im, yalnızca başarısızlık veya sonuç ların failin umduğuyla tam uyumlu olmaması şeklinde bile olsa, bazı riskler içerir. Yine de bütün toplumlarda büyü, birtakım iş leri kapsayıp diğ erlerini dış arıda bırakacak şekilde, sınırlı bir alanı iş gal etmektedir. Kapsama dâhil edilenlerin, toplumun belirsiz diye kabul ettikleri olduğunu söylemek, soruyu cevaplamaktan kaçınmak anlamına gelir. Zira hangi iş lerin –bazılarına belli ritüellerin eş lik ettiği gerçe ğ inden bağı msız olarak– insan toplulukları tarafından daha az veya fazla riskli kabul edildi ğ ine karar verilebilecek nesnel bir kıstas söz konusu de ğ ildir. Belli bir tehlike iç eren faaliyet türlerinin büyüyle hiçbir ilişkisinin

kurulmadığı topluluklar bilinmektedir. Sözgelimi, küçük bir Bantu kabilesi olan, son derece basit teknik ve iktisadi koşullarda yaşayan, güney Tanganyika'da tehlikeli bir varlık gösteren ve arıcılığın önemli bir rol oynadığı Ngindolarda durum tam da böyledir:

“Arı yetiştiriciliğinin, vahşi ormanda gece dolaşmayı ve baş döndürücü yüksekliklerde yaban arılarıyla karşılaşmayı içeren riskli bir iş olduğu görüldüğünde, buna eşlik edecek bir ritüelin olmayışı şaşırtıcı bulunabilir. Ancak tehlikenin zorunlu olarak bir ritüeli canlandırmadığı dikkatimi çekmiştir. Çok fazla formaliteye uymaları gerekmeden büyük hayvan avına çıkan avcı toplumlar bilinmektedir. Ritüel, Ngindoların günlük geçimlik rutinlerine çok az etki eder.”

Böylece Malinowski'nin farz ettiği ampirik ilişki kanıtlanamamış olur. Ve her halükârda, Radcliffe-Brown'un belirttiği üzere, öne sürülen argüman (Loisy'ninkini tekrarlıyor olsa dahi), tam aksi bir tezi üretecek biçimde ters çevrilerek söylenildiğinde bile aynı derecede makul olurdu:

...şöyle ki, ayin ve inanışlar onunla bağlantılandırılmıyor olsaydı, bireyin kendisi herhangi bir kaygı duymazdı. Kişide bir güvensizlik ve tehlike hissi yaratan, ayinin psikolojik etkisinin kendisidir. Andaman Adası yerlilerinin, eğer görünüşteki amacı onları bu tehlikelerden korumak olan belli bir ritüel yapısının ortaya çıkması için olmasaydı, bir dugonu veya domuzu veya kaplumbağa etini yemenin tehlikeli olacağını düşünmeleri mümkün görünmemektedir... Böylece, antropolojik teorilerden biri, büyü ve dinin insana güven, rahatlık ve

emniyet duygusu verdiğini söylerken; eğer bunlar olmasaydı insanın özgür olabileceği şekilde kişiye korku ve kaygı verdikleri de eşit şekilde ileri sürülebilir...

Yani insanlar, belli durumlarda kaygı duydukları için büyüye dönüyor değillerdir, büyüye müracaat ettikleri için bu durumlar onlarda kaygı yaratır. Bu argüman Radcliffe-Brown'un ilk totemizm teorisi için de geçerlidir; zira bu insanın ilgisini uyandıran (kendiliğinden doğal bir ilgi olarak anlaşılması gerekir) hayvan ve bitki türlerine yönelik ritüel bir eğilim gösterdiğini teslim eder. (Totem listesinin tuhaflığının da hatırlattığı üzere) Belli türlere yönelik gösterilen ritüel eğilimin, onlarda bir fayda görülmesine yol açtığı için olduğu da ileri sürülemez mi?

Toplumsal hayatın başlangıcında, hatta bugün de, kaygıya kapılan bireylerin, psikopatlarda da gözlemlenebilen türden kompulsif davranışlar edindiklerini elbette tasavvur edebiliriz. Bu birey çeşitliliğinin çokluğu karşısında bir tür toplumsal seleksiyonun, aynı doğal seleksiyonun mutasyon aracılığıyla gerçekleştirdiğı gibi, grubun devamlılığının sağlanması ve düzenin korunması için faydalı olacak bazı davranışları muhafaza edip genelleştirirken, ötekileri ellediğini söyleyebiliriz. Ne var ki, şu anda ve uzak geçmişte kanıtlanması hayli güç olan bu hipotez, ayinlerin belli bir düzene tabi olmaksızın doğup kayboldukları şeklindeki basit ifadeye hiçbir katkıda bulunmaz.

Kabataslak bir açıklama sunabilecek olan kaygıya müracaat etmeden evvel, kaygının aslında ne olduğunu ve bir yanda karışık ve düzensiz duygular, öte yanda en hassas kesinlikler halinde bir dizi farklı kategoriye ayrılmış olan edimler arasın-

da nasıl bir ilişki bulunduğunu bilmeliyiz. Duygular, hangi mekanizmalar aracılığıyla edimlere yol açar? Kaygı bir sebep değildir; kaygı, insanın henüz fiziki mi yoksa zihinsel mi olduğunu bile bilmediği bir içsel rahatsızlığı öznel ve anlaşıl-maz bir şekilde algılamasıdır. Eğer anlaşılabilir bir bağlantı söz konusuysa, davranış ile bunun duygu ekranına bilinmeyen bir olgu şeklinde yansıması arasında değil, aşikâr davranışlarla teorinin henüz araştırma konusu etmediği rahatsızlık yapıları arasında aranmalıdır bu.

Malinowski'nin zımnen kullandığı psiko-analitik teori, rahatsız kişilerin davranışlarının sembolik olduğunu ve bunların yorumlanması için bir gramere, yani her kod gibi doğası gereği birey-dışı olması gereken bir koda ihtiyacımız bulunduğunu vaaz etmeyi kendisine vazife bilir. Bu davranışa bir kaygı bozukluğu eşlik ediyor olabilir ancak davranışı ortaya çıkaran şey bu kaygı değildir. Malinowski'nin tezindeki temel hata, en iyi niyetli ifadesiyle, yalnızca bir sonuç veya semptom olan bir şeyi, sebep olarak ele almış olmasıdır.

Duygusalılık, insanın en bilinmez yanı olduğu için sürekli ona başvurmanın cazibesi söz konusudur. Oysa kendisi açıklanmaya direnen bir şey, *ipso facto* bir açıklama yapmak için de kullanışsızdır. Bir veri anlaşılabilir olduğu için öncelikli değildir: Bu özellik yalnızca, –eğer varsa– açıklamanın başka bir düzeyde aranması gerektiğini gösterir. Aksi takdirde, çözüldüğüne inanarak, meseleye yalnızca farklı bir ad vermekle yetinebilirdik.

Radcliffe-Brown'un düşüncesindeki ilk aşama, bu illüzyonun totemizme dair tefekkürü yozlaştırabileceğini göstermeye yetmiştir. Freud'un *Totem and Taboo*'daki çabalarını mahve-

den de budur. Kroeber'in, bu çalışma hakkındaki görüşlerini, yirmi yıl boyunca hatalı ve bilim dışı yöntemi nedeniyle ayıpladıktan sonra, bir şekilde değiştirdiği bilinmektedir. Ne var ki, 1939'da kendisini adil olmamakla suçlar: Kelebeği ezmek için bir balyoz kullanmamış mıdır? Eğer Freud, baba katlinin tarihi bir vaka olduğu fikrinden vazgeçtiyse, ki öyle görünüyor, bu, sürekli yenilenen sanallığın, totemizm veya tabu gibi kurumların veya yinelenen olguların yol açtığı psikolojik tutumların jenerik ve geçici olmayan bir modelinin sembolik bir ifadesi olarak görülebilir.

Fakat esas mesele bu değildir. Freud'un iddiasının aksine, ister olumlu ister olumsuz olsun, toplumsal kısıtlar, çıkış noktalarında veya sürekliliklerinde, yüzyıllar ve binyıllar boyunca farklı insanlarda, aynı özelliklerle yeniden ve yeniden ortaya çıkan dürtülerin veya duyguların yarattığı sonuçlar olarak açıklanamaz. Eğer geleneklerin varlığı, duyguların ortaya çıkışıyla açıklanıyorsa, geleneklerin kökeni, duyguların ortaya çıkışının kökenine denk düşmüş olmalıdır ve eğer baba katli dürtüsü tarihi bir vaka yerine tipik bir duruma denk düşüyor olsaydı dahi Freud'un tezi değişmezdi.*

Kökleri çok uzak geçmişe dayanan inanç ve geleneklerin kökenleri hakkında hiçbir şey bilmiyoruz ve hiçbir zaman da bilemeyeceğiz; fakat günümüz söz konusu olduğunda toplumsal davranışın her bir birey tarafından, o anın duygularıyla kendiliğinden üretilmediği açıktır. Bir grubun üyesi olarak insanlar, bir birey olarak hissettikleri şekilde davranmazlar. Her

* Kroeber'in aksine bizim *Totem and Taboo* karşısındaki tavrımız yıllar içerisinde sertleşmiştir. Karş. *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949), s. 609-610.

bir kişi kendisini, izin verilen veya icbar edilen şekilde eylemenin bir işlevi olarak hisseder. Gelenekler, dahili duygulanımlar olmazdan evvel, harici normlar olarak belirlenmişlerdir ve bu duygu-dışı normlar bireylerin duygularını olduğu kadar, içerisinde sergilenebilecekleri veya sergilennemeleri gereken koşulları da belirler.

Dahası, kurumlar ve gelenek zindeliklerini sürekli yenilenmekten alıyorlar ve içerisinde doğdukları bireysel duygularla canlılık kazanıyorlarsa, olumlu içerikleri olarak sürekli tazelenen duygusal bir zenginlik gizliyor olmalıdırlar. Bunun böyle olmadığını ve gösterdikleri değişmezliğin genellikle geleneksel bir tavrın sonucu olduğunu biliyoruz. Hangi toplumun yesi olursa olsun, çok ender olarak birey kendi mutabakatı için bir sebep bulma yetisine sahiptir: Tek söyleyebileceği, her şeyin hep böyle olageldiği ve kendinden önceki insanlar ne yapıyorsa aynısını yaptığıdır. Bu tür bir yanıt çok da doğrudur. Riayette ve her bir bireyin kendi yaşamı içerisindeki belli bir dönemde içtenlikle ve kişisel olarak tecrübe ettiği toplumsal inanışları benimseyen davranışında bir tutku yoktur. Aslında duygu tam da, özünde hissiz olan gelenek ihlal edildiğinde hayat bulur.

Durkheim'ın konumuna dnyormuşuz gibi görünebilir ama son analizinde Durkheim, toplumsal olguyu aynı zamanda duygulanımdan da elde etmektedir. Totemizm teorisi duygularla mücadele ile başlar ve onlara müracaat ederek son bulur. Görmüş olduğumuz üzere, ona göre totemizmin mevcudiyeti, daha evvel soyut ve keyfi işaretler olan hayvan veya bitki temsillerinin kabulünün sonucudur. Peki, ama insanlar neden klanlarının nesebini işaretlerle sembolize etmeye başlamıştır?

Çünkü der Durkheim, “ortak bir yaşamda bir araya gelen ... daha düşük medeniyet düzeyindeki insanlarda ... bedenlerine, bu varoluşsal cemaati hatırlatan imgeleri boyama veya kazıma” biçiminde “içgüdüsel bir eğilim” vardır. Bu grafik “içgüdü”, en mükemmel haline kutsala dair duyuşsal bir teori içerisinde kavuşan bir sistemin temelidir. Fakat Durkheim’ın kutsalın kolektif kökeni teorisi, henüz eleştirdiğimiz diğerleri gibi, bir *petitio principii*’ye dayanmaktadır: Ayinlere sebebiyet veren veya onları sürdüren, meclislerde veya törenler esnasında hissedilen anlık duygular değildir. Duyguları canlandıran, ritüel faaliyetlerdir. “Din fikrinin “coşkulu toplumsal çevre ve bu coşkunun kendisinden doğmuş olması”ndan çok, bütün bunlar din fikrini öncelerler.

Aslında dürtüler ve duygular hiçbir şeyi açıklamaz: Onlar daima birer *sonuçtur*; beden in iktidarının veya zihnin iktidarsızlığının sonuçları. Her iki durumda da sebep değil, neticedirler. Sebepler ancak münhasıran biyolojinin konusu olan organizmada veya psikoloji ve elbette antropolojiye açılan tek yol olan idrakte aranmalıdır.

IV. İdrake Doğru

Kuzey Altın Sahili'nde yaşayan Tallensiler kendilerine özgü totemik yasaklara riayet eden babasoylu klanlara ayrılmışlardır. Üst Volta halkları, hatta Batı Sudan'ın geneli de aynı özelliği gösterir. Söz konusu olan yalnızca, bu geniş coğrafyada en sık yasaklanan hayvan türlerinin aynı olması şeklindeki biçimsel bir benzerlik değildir; bu yasaklar için kendilerine başvuru-
lan mitler de aynıdır.

Tallensiler için totemik yasaklar kanarya, üveyik, evcil keklik gibi kuşları; timsah, yılan, (su ve kara) kaplumbağa gibi sürüngenleri; belli balık türlerini; büyük çekirgeleri; sincap ve yabani tavşan gibi kemirgenleri; keçi ve koyun gibi geviş getirenleri; kedi, köpek ve leopar gibi etçilleri ve nihayet maymun veya yaban domuzu vb. diğer hayvanları kapsamaktadır.

Bu canlı çeşitliliği içerisinde ortak bir haslet bulabilmek mümkün değildir. Bazıları iktisadi yaşamda önemli işlev kazanıp yerlilere gıda sağlarken, pek çoğu bu açıdan göz ardı edilebilir niteliktedir. Pek çoğu, kendilerini yemelerine izin verilenler için leziz kabul edilirken, öte yandan bazıları bir yiyecek olarak hakir görülür. Çekirge, kanarya ve yenebilir küçük yılanları yemek için hiçbir yetişkin hevesli değilken, ellerine ne geçerse yemekten zevk alan küçük çocuklar için durum böyle değildir. Bu hayvan türlerinin birkaçı fiziki anlamda olduğu

gibi büyü anlamında da genellikle potansiyel bir tehlike olarak görülürler. Timsah, yılanlar, leopar ve diğer vahşi etçiller bu türdendir. Fakat diğer yandan pek çoğu gerek fiziki gerekse büyü anlamında tümüyle masumdur. Maymun, üveyik ve kedi gibi farklı türlerden bazılarının, pek parlak olmayan Tallensi folklorunda önemli bir yeri bulunur. Bu arada, kedi totemine sahip klanlar, ev kedilerine özel bir saygı göstermezler. Keza ev köpeklerine de, köpek yemelerine izin verilen ve verilmeyenler tarafından farklı muamele edilmez.

Bu yönüyle Tallensilerin totemik hayvanları ne zoolojik, ne faydacı ne de büyüye dayalı bir sınıf özelliği gösterir. Haklarında söylenebilecek tek şey, genel olarak açıkça ortak evcil veya yabani canlılar olduklarıdır.

Bu bizi Malinowski'den uzaklaştırır. Fakat her şey bir yana, Fortes, Boas'tan beri totemizm illüzyonun arkasında bir görünüş bir kaybolan meseleyi ortaya çıkarır. Bu düzenin inanışlarını ve yasaklarını anlamak için bunlara, toplumun karmaşık yapısını sergilemek üzere çocuklukta edinilen alışkanlıklar şeklinde aktarılabilen basit ve somut bir usul oluşturmak gibi genel bir işlev vehmetmek yeterli değildir. Bu durumda bir başka ve muhtemelen daha esaslı bir soru ortaya çıkar; neden hayvan sembolizmi? Her şeyden önemlisi, olumsuzlamak suretiyle de olsa, belli bir hayvanın tercih edilmiş olmasının faydacı bakış açısıyla açıklanamaz olduğu görüldüğünde, neden o veya şu değil de, belirli bir sembolizm?

Tallensi vakasını aşamalar halinde ele alalım. Belli atalar kültlerine atfedilen mabetlerin yakınlarında görüldükleri için tabu nesnesi olan tekil hayvanlar veya bazen coğrafi olarak ye-

rel türler bulunmaktadır. Burada, kelimeye verilen olağan anlamıyla bir totemizm meselesi söz konusu değildir. “Yeryüzü Tabuları” kutsal hayvanlar veya türlerle totemler arasındaki, Yeryüzü mabedinin yakınlarında öldürülemeyen büyük sürüngenler –timsah, piton, ağaç kertenkelesi veya su kertenkelesi– gibi türlerden oluşan bir ara kategoridir. Onlar, insanların bilmem ne köyünün halkı gibi tanımlanmasına benzer şekilde “yeryüzü halklarıdır” ve yeryüzünün faydalı veya zararlı olabilen gücünü sembolize ederler. Akla hemen neden bazı belli yeryüzü varlıklarının seçildiği, diğerlerinin seçilmediği sorusu gelir. Söz gelimi piton, belli bir klanın koruması altındaki topraklarda münhasıran kutsaldır. Ayrıca hayvan, basit bir yasak nesnesi olmanın ötesinde, bir atadır ve onu öldürmek neredeyse cinayetle eşdeğerdir. Bunun nedeni Tallensilerin ruh göçüne inanıyor olmaları değil, atalarının, onların insan soylarının ve yerleşik hayvanların toprak aracılığıyla birleşmiş olmasıdır: “Atalar... sonraki nesillerin hayatlarında manen mevcutturlar; aynı, kutsal hayvanların grubun kendini özdeşleştirdiği kutsal havuzlarda ya da muhitlerde mevcut olması gibi...”

Tallensi toplumu böylece dikey ve yatay iplerin sırasıyla yerellik ve soy ile benzeştiği bir dokuma gibidir. Bir dokuma gibi derinlemesine birleşmiş olmalarına karşın bu unsurlar, atalar kültünün genel çerçevesi içerisinde belli yaptırımlar ve ritüel semboller ile ilintilenen ayrı varlıklardır. Tallensiler, bireyin toplumsal yeterliliği çerçevesinde, toplumun farklı bir özelliği veya işleviyle ilişkili farklı rollere sahip olduğunu ve sürekli bir intibak ve eleme problemiyle karşı karşıya kaldığını bilirler: “Totemik ve diğer ritüel semboller, kişinin kendi güzergâhında ilerlemesini sağlayan ideolojik işaretlerdir.” Büyük

bir klanın mensubu olarak kişi, kutsal hayvanların sembolize ettiği müşterek ve uzaktaki atalarla ilişkilenir. Bir soyun mensubu olarak, totemlerin sembolize ettiği daha yakındaki atalarla ve nihayet bir birey olarak, kendi kişisel yazgısını açığa çıkaran ve kendisine evcil bir hayvan veya belli bir vahşi av şeklinde görünen belli bir ata ile ilişki kurar:

Peki ama sembolize edilen bu farklı hayvan kategorilerinde müşterek psikolojik unsur nedir? Tallensilerde insanlarla atalar arasındaki ilişki, hiç bitmeyen bir mücadeledir. İnsanlar atalarına kurbanlar aracılığıyla bir şey yaptırmaya veya onları yatıştırmaya çalışırlar. Ancak ataların ne yapacağı öngörülemez. İnsanların onların farkına varmasını sağlayan şey, sağladıkları faydalı koruyuculuk değil, zarar verebilme ve rutin esenliğe aniden saldırıda bulunabilme güçleridir. Toplumsal düzeni, insanların işlerine saldırgan bir şekilde müdahale ederek denetim altına alırlar. İstediklerini ne kadar yerine getirirlerse getirsinler, insanlar ataları kontrol edemezler. Çalı ve nehir hayvanları gibi sürekli hareket halinde, anlaşılmaz, her an her yerde karşımıza çıkabilecek türde, öngörülmez ve saldırgandırlar. İnsanın müşterek duyu tecrübeleri dünyasında hayvanlarla ilişkisi, mistik nedensellik alanında kendi atalarıyla girdikleri ilişkinin harika bir sembolizmini oluşturur.

Fortes bu açıklayıcı karşılaştırmada, Tallensilerin “diş-göstericiler” terimiyle ifade ettikleri, kendilerini diğer hayvanlara hatta insanlara saldırarak koruyan etçil hayvanların neden baskın bir yere sahip olduklarını gösterir: “Potansiyel saldırganlıklarının atalarla olan sembolik bağı açıktır.” Zindelikleri nedeniyle bu hayvanlar aynı zamanda ölümsüzlük için de hari-

ka birer semboldürler. Bu sembolizm daima aynı şekilde işler, yani, hayvan, toplumsal ve ahlaki yasanın temel niteliğine bağlı olarak atalar kültüründe şekillenir; farklı hayvan sembollerin uygulanabilmesi, bu yasanın farklı veçheleri olduğu olgusuyla açıklanabilir.

Polinezya totemizmi hakkındaki araştırmasında Firth, bu tür bir açıklamaya meyil göstermiştir:

Söz konusu olan doğal türlerin, kara veya su hayvanlarından oluşması Polinezya totemizminin bir özelliğidir. Zaman zaman bitkiler de söz konusu olsa da, hiçbir zaman baskın hale gelmemiştir. Hayvanların tercih edilmelerinin altından yatan sebep, bana öyle geliyor ki, kullanılan totemin davranışlarının söz konusu tanrının edim ve niyetlerinin bir göstergesi olarak kabul edildiği olgusudur. Bitkiler, hareketsiz oldukları için, bu açıdan bakıldığında bir ilgi görmezler ve eğilim, kendilerine her türlü hareket ve gezinme imkânı bahşedilmiş ve genellikle biçim, renk, vahşilik veya özel bir ses gibi diğer dikkat çekici niteliklere sahip, daha hareketli türlere doğrudur. Bu nitelikler, doğaüstü varlıklar için bir kanal vazifesi gören aracılık listesinde daha büyük ölçeklidir.

Firth ile Fortes'in bu yaklaşımları, totemizmin klasik taraftarlarının veya Goldenweiser gibi ilk hasımlarının açıklamalarından çok daha tatmin edicidir. Zira keyfî açıklamalara veya yapay kanıtlara bağlı kalma çifte yanılgısından kaçınabilmişlerdir. Totemik olarak adlandırılan sistemlerde, doğal türlerin yalnızca başka bir türlü de olsa geçerli olabilecek doğal birimlerin eski isimleri olma gibi bir vazifeleri olmadığı

açıktır. Bir bitki veya hayvan eponimini benimseyen toplumsal bir birimin, o şeyle kendisi arasında esaslı bir yakınlık bulunduğunu, örneğin grubun ondan türediğini, o şeyin kendi doğasının bir parçası olduğunu veya sayesinde devamlılığını sağladığını dolaylı olarak kabul etmediği de aynı şekilde açıktır. Bağlantı keyfekeder değildir; bir birliktelik ilişkisi de değildir. Firth ve Fortes'in de görür gibi oldukları üzere, bu ilişkinin bir benzerlik algısına dayalı olma olasılığı söz konusu olabilir. O zaman bu benzerliğin nelerden oluştuğunu ve hangi düzeyde kavrandığını araştırmalıyız. Az evvel alıntı yaptığımız yazarlara dayanarak bunun fiziki veya ahlaki bir düzen olduğunu söyleyebilir; böylece Malinowski'nin amprisizmini organik ve duyuşsal düzlemden, algı ve muhakeme düzlemine aktarabilir miyiz?

İlk olarak bu değerlendirmenin yalnızca totemik olanı akrabalık dizisinden ayıran toplumlar örneğinde kavranabilir olduğunu söyleyebiliriz: Her ikisine de eşit önem atfedilmişse de, biri diğerini harekete geçirebilir çünkü birbirleriyle bağlantısızdırlar. Ancak Avustralya'da birleşiktirler ve Fortes ile Firth'ün göz önüne alınmasını istedikleri sezgisel olarak kavranan benzerlik, bu bitişiklik olgusu karşısında anlamsız kalacaktır. Öte yandan Kuzey ve Güney Amerika'nın pek çok kabilesinde, zımnen veya açıkça hiçbir benzerlik öne sürül-müş değildir. Atalarla hayvanlar arasındaki bağlantı harici ve tarihidir; bilinegelmiş, karşılaşılmış, karşı konulmuş veya uyum sağlanmıştı. Tallensilerinkiler de dâhil olmak üzere çoğu Afrika miti için de aynısı geçerlidir. Bu olgular, daha genel düzeydeki bir bağlantının aranmasına sebep olur. Kendi önerdikleri bağlantı da tamamen çıkarımsal olduğu için

şimdiye kadar bahsettiğimiz yazarların karşı çıkamayacakları bir prosedürdür bu.

İkinci olarak, hipotezin son derece kısıtlı bir uygulama alanı vardır. Firth bunu, hayvan totemlerinin tercih edildiği bildirildiği için Polinezya'ya uyarlar; Fortes öncelikle uzun ve sivri dişli hayvanlara dayandığını itiraf eder. İyi ama bunların çok daha önemli olduğu yerlerde, öteki hayvanlarla veya bitkilerle ne yapılacaktır? Nihayet, doğal fenomenler veya nesneler, normal veya patolojik durumlar yahut hepsi totem vazifesi görebilen ve göz ardı edilemeyecek nitelikteki hatta zaman zaman bazı Avustralya ve Hindistan totemizm formlarında esas nitelik taşıyan üretilmiş nesneler ne olacaktır?

Bir başka deyişle, Firth ile Fortes'in ortaya koyduğu değerlendirme iki bakımdan kısıtlıdır. Birincisi, yüksek düzeyde atalar kültünün ve totemik türden toplumsal yapının geliştiği kültürlerle hastır. İkincisi, bunlar arasında bile, esas olarak hayvan türü totemizmle hatta yalnızca belli tür hayvanlarla sınırlanmıştır. Yalnızca sınırlı bir alanda uygulama imkânı olan bir çözüm düşünerek ve ardından duruma uymayan vakaları gerçeklikleri ortadan kalkana kadar çarpıtarak veya doğrudan her bir gözlemlenebilir vakanın özel tarzlar/kipler olarak ortaya konabileceği bir genel düzeye ulaşarak, önümüze konulan totemizm probleminin nedenini hiçbir zaman bulamayız; bu konuda Radcliffe-Brown ile hemfikiriz.

Son olarak ve hepsinden önemlisi, Fortes'in psikolojik teorisi eksik bir analize dayanmaktadır. Belli bir bakış açısıyla, hayvanların kabaca atalarla mukayesesi muhtemeldir. Ancak bu bir gerek veya yeter koşul değildir. *Birbirine benzeyen şey benzerlikler değil, farklılıklardır* diyebiliriz. Bununla, birbirle-

rine benzeyen, ilk olarak (hepsi hayvan davranışı gösterdikleri için) hayvanlar, ardından (hepsi atalık işlevi gördükleri için) atalar olmadığını ve son olarak bu iki grup arasında bir benzerlik olmadığını ifade ederiz. Ama bir yanda (farklı türlere ait, her birinin kendi fiziki görünümü ve yaşam şekli olan) birbirinden farklı hayvanlar; öte yanda –içlerinde ataların belli bir örnek oluşturduğu– (toplumun farklı kısımlarına dağılmış, her birinin sosyal yapıda belli bir konumunun olduğu) birbirinden farklı insanlar bulunur. Sözde-totemik temsiller arasında olduğu varsayılan benzerlik aslında *bu iki farklılık sistemi arasındadır*. Firth ve Fortes, *özel faydacılık* merkezli bir bakış açısından *nesnel analogi* bakış açısına geçerek büyük bir adım atmışlardır. Ancak bu ilerleme gerçekleştirilmiş olsa da, *harici analogiden dahili homolojiye* geçişe etki etmeyi sürdürür.

İnsanlar ve totemler arasında nesnel olarak gözlemlenebilen bir benzerlik olduğu düşüncesi, totemleri arasında ibikli su yılanı, gökkuşağı yılanı, su leoparı, gök gürültüsü canavarı gibi hayali yaratıklar bulunan Azande örneğinde yeterince sorun oluşturur. Ancak bütün totemleri gerçek bir nesneyle ilintili olan Nuerlerde bile listenin garip bir sınıflandırma oluşturduğu görülmelidir: Aslan, iri antilop, dev kertenkele, timsah, çeşitli yılanlar, tosağa, devekuşu, sığır balıkçılı, buğday serçesi, çeşitli ağaçlar, papirüs, sukabağı, çeşitli balıklar, arı, kırmızı karınca, nehir ve dere, üzerlerinde farklı işaretler olan sığırlar, monorşidler [tek testisliler], hayvan postu, kiris, kement, hayvan parçaları ve bazı hastalıklar. Hepsi birlikte düşünüldüğünde “seçilmelerinde herhangi bir faydacı kıstas olmadığını

söyleyebiliriz. Nuerlerin en çok kullandıkları hayvanlar, kuşlar, balıklar, bitkiler ve insan yapısı eserler totem listelerinde yer almaz. Bu nedenle Nuer totemizmi, totemizmde en başta, hatta sadece ampirik ilginin ritüelleştirilmesini görenlerin fikirlerini desteklemez.”

Argüman açıkça Radcliffe-Brown’a karşıdır ve Evans-Pritchard bu argümanın, benzer teoriler için ilk olarak Durkheim tarafından formüle edilmiş olduğunu hatırlatır. Sonraki Firth ve Fortes tarafından önerilen değerlendirmelere de uygulanabilir:

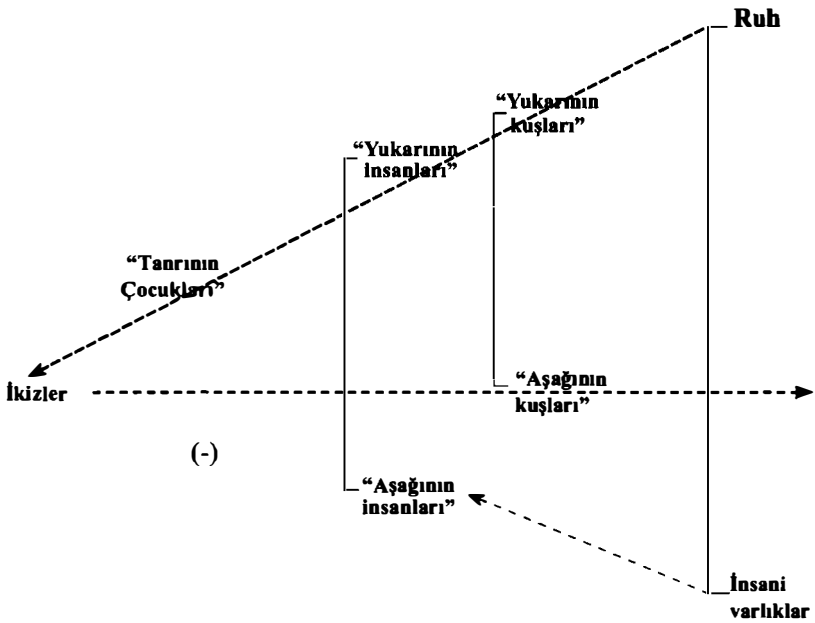
“Nuer totemleri, çarpıcı hususiyetleri itibarıyla, beklenildiği gibi özellikle dikkat çekici yaratıklar değildirler. Aksine, Nuerlerin mitopoeik [mitleri ortaya çıkaran] tahayyülünü heyecanlandıran ve en belirgin şekliyle halk-masallarında ortaya çıkan bu yaratıklar, totemleri arasında ya yer almaz ya da hayli ender ve küçük ölçüde yer alır.”

Yazar bu nedenle, –açıklamalarımızın başından beri bir *Leitmotiv* [nakarat] gibi ısrarla karşımıza çıkan– manevi güç ile soy arasındaki ilişkinin sembolünün neden memeliler, kuşlar, sürüngenler ve ağaçlar olması gerektiği sorusuna yanıt vermekten kaçınır. En fazla yapabildiği, bazı yaygın inanışların, belli şeyleri bu işlevi yerine getirmeye hazırlamış olabileceğini gözlemlemektir. Örneğin kuşlar uçarlar ve böylece göklerde yaşayan üstün ruhla iletişim kurmamıza daha iyi yardımcı olabilirler. Kendi çaplarında Ruh’un tezahürleri olmalarına karşın, argüman yılanlara uygulanamaz. Savanada az rastlanan ağaçlar, sağladıkları gölge nedeniyle ilahi lütuflar olarak görü-

lürler. Nehirler ve dereler, su ruhları ile ilgilidir. Monorşidler ve belli işareti olan hayvanların, istisnai bir güce sahip ruhani faaliyetin görünür işaretleri olduğuna inanılır.

Evans-Pritchard'ın haklı olarak yadsıdığı ampirizm ve nüturalizme dönmeksizin, bu yerli fikirlerinin pek dikkate değer olmadığı anlaşılmalıdır. Zira, derelerin biyolojik veya iktisadi işlevleri nedeniyle ritüel davranışların nesneleri olabileceği olasılığını dışladığımızda, su ruhları ile olduğu kabul edilen ilişkileri, kendilerine atfedilen manevi değer yalnızca sözlü bir ifadeye indirgenmesinden ibaret hale gelmiş olur; bu bir açıklama değildir. Diğer durumlarda da aynısı geçerlidir. Öte yandan Evans-Pritchard, Nuerlerin düşüncesinde belli insan tiplerini belli bazı hayvan türleri ile birleştiren ilişkileri küçük küçük parçalara ayırabilmesine imkân tanıyan derin bir analiz yapabilmiştir.

İkizleri niteleyebilmek için Nuerler, ilk bakışta çelişkili görünen ifadeler kullanırlar. Bir yandan ikizlerin “tek bir kişi” (*ran*) olduğunu söylerken, diğer yandan ikizlerin “kişiler” (*ran*) değil, “kuşlar” (*dit*) olduklarını ifade ederler. Bu ifadeleri doğru yorumlayabilmek üzere, akıl yürütme şeklini adım adım tasavvur etmek gerekir. Manevi bir gücün tezahürü olarak ikizler öncelikle “Tanrının çocuklarıdır” (*gat kwoth*) ve üstümüzdeki gök kutsal olduğuna göre onlara “yukarının insanları” (*ran nhial*) da denilebilir. Bu anlamda, “aşağının insanları” (*ran piny*) olan sıradan insanların aksini oluştururlar. Kuşlar da “yukarıda” olduklarından, ikizler onlara benzetilir.



Ancak ikizler insani varlıklar olarak kalmayı sürdürürler: “yukarıya” ait de olsalar, görece “aşağıdadırlar”. Keza aynı farklılık kuşlar için de geçerlidir; bazı kuş türleri daha alçaktan ve diğerlerinden daha kötü uçarlar. Sonuç olarak, kendi sahalarında, genel olarak “yukarıda” yer alırlarken kuşlar da, aşağıda veya yukarıda olmaya göre ayrılabilirler. Böylece, ikizlerin neden beç tavuğu, turaç gibi “karasal” kuşların isimleriyle anıldıklarını anlarız.

İkizler ile kuşlar arasında böylelikle farz edilen ilişki ne Lévy-Bruhl'ünki tarzda bir sınıflandırma ilkesiyle, ne Malinowski tarafından öne sürülen faydacı değerlendirmelerle, ne de Firth ile Fortes tarafından iddia edilen fark edilebilir ben-

zerlik sezgisiyle açıklanmıştır. Bizim ortaya koyduğumuz, zihinsel ilişkiyi birleştiren bir dizi mantıki bağlantıdır. İkizler, onlarla karıştırıldıkları veya onlar gibi göründükleri için değil, diğer insanlarla ilişkilerinde “aşağıdaki insanların” “yukarısında yer alan insanlar” ve kuşlarla ilişkilerinde “yukarıdaki kuşların” “aşağısında yer alan kuşlar” oldukları için “kuşlardır”. Bu nedenle, aynı kuşlar gibi, yüce ruh ile insani varlıklar arasında aracı konumunda bulunurlar.

Bu muhakeme, Evans-Pritchard tarafından bu açıklıkla ortaya konmuş olmamakla birlikte, onun önemli sonuçlara ulaşmasını sağlamıştır. Çünkü bu tür bir çıkarım yalnızca Nuerlerin ikizlerle kuşlar arasında kurdukları türden (ki bu İngiliz Columbia’sındaki Kwakiutl kabilesinin ikizlerle somon balığı arasında kurdukları ilişkiyle çok benzerdir. Her iki durumda da usul, daha genel bir ilkeye dayanmaktadır) belli bir ilişki için değil, insan grupları ile hayvan türleri arasında kurulabilecek her türlü ilişki için kullanılabilir. Evans-Pritchard’ın da ifade ettiği üzere bu ilişki metaforiktir. Nuerler doğal türler hakkında, kendi toplumsal kesimleri, örneğin soylarıyla bir kıyas yaparak konuşurlar ve bir soy ile totemik tür arasındaki ilişki onların *buth* olarak adlandırdıkları bir model çerçevesinde kavramsallaştırılır; soydaş sülaleler arasındaki ilişki ortak atalardan türemektedir. Böylece, hayvanların dünyası toplumsal dünyanın kavramlarıyla düşünülür. Daha küçük hayvanların daha küçük alt-soylarına (çeşitli firavunfaresi türleri ve küçük kedigiller gibi) ayrılmış firavunfaresi soyunu (*thok dwiel*) içeren etçil hayvanlar topluluğu (*cieng*) –aslan, leopar, sırtlan, çakal, vahşi ve evcil köpek– bulunur. Diğer bir kolektivite, sınıf veya tür (*bab*) otçullardan oluşur: antiloplar, ceylanlar, bu-

falolar ve inekler, aynı zamanda tavşanlar, koyun, keçiler vs. “Ayaksız insanlar” grubu yılanlar soyunu oluşturur ve “nehir insanları” timsahlar, dev kertenkeleler, her türlü balık, bataklık ve balıkçıl kuş türleri gibi derelerde ve bataklıklarda yaşayan hayvanları, bunun yanında büyük oranda sığırları olmayan, nehir hasadı ve balıkçılıkla yaşayan Anuak ve Balak Dinka halklarını bir araya getirir. Kuşlar, bir dizi alt soya ayrılan geniş bir topluluk oluştururlar: “Tanrının çocukları”, “Tanrının çocuklarının erkek yeğenleri” ve “aristokratların kızları veya oğlanları”

Bu teorik sınıflandırmalar totemik fikirlerin temelidir:

Totemik ilişkinin açıklaması buradadır; öyleyse, totemin kendi doğasında değil, akla getirdikleriyle ilintili olarak aranmalıdır.

Evans-Pritchard bu yaklaşımı yakın zamanlarda daha açık bir şekilde ortaya koymuştur:

Onlardan değil, başka yerlerden elde edilen kavram ve düşünceler, canlılara izafe edilir.

Bu görüşler ne kadar bereketli olurlarsa olsunlar, iki açıdan ihtiyatla karşılanmalıdırlar. İlk olarak, yerli ikiz teorisi, Nuer teolojisine sıkı sıkıya bağlıdır: “(İkizleri kuşlara benzetten) formül, ikizler ile kuşlar arasında ikili bir ilişkiyi değil, ikizler, kuşlar ve Tanrı arasındaki üçlü ilişkiyi ifade etmektedir. Tanrıya oranla ikizler ve kuşlar benzer bir karaktere sahiptirler.”

Fakat bu türden ilişkiler kurabilmek için üstün bir ilah inancı zorunlu değildir. Nitekim Nuerlerden çok daha az teolojik bir zihne sahip toplumlarda bunun olabildiğini gösterdik.* Değerlendirmesini bu şekilde formüle ederek Evans-Pritchard onu sınırlandırma riskini de harekete geçirir: (Daha az bir derecede de olsa) Firth ile Fortes gibi o da, daha genel bir yorumu, belli bir toplumun diliyle ifade eder, böylece alanını sınırlar.

İkinci olarak Evans-Pritchard, Radcliffe-Brown'un, *Nuer Religion*'ın [Nuer Dini] basımından birkaç yıl önce ikinci totemizm teorisiyle gerçekleştirdiği devrimin önemini yeteri kadar kavramamış görünmektedir.** Radcliffe-Brown'un ikinci teorisi, birincisinden, İngiliz antropologlarının sandıklarından çok daha köklü şekilde farklıdır. Bize göre yalnızca totemizm probleminin tasfiyesini tamamlamakla kalmamış, aynı zamanda, son tahlilde, varlığı totemizmin antropolojik düşüncede yarattığı güçlü girdabın esas nedeni olarak görülebilecek olsa da, bir başka düzeyde farklı terimlerle ifade edilen ancak o güne değin hiçbir zaman açıkça anlaşılamamış olan gerçek problemi ortaya çıkarmıştır. Aslında çeşitli ve kapasite sahibi zihinler, makul bir motif olmaksızın öylece tatbik edilmiş olsalardı, ne olduklarını anlamaya engel olan veya yalnızca deforme ederek ortaya koyan bilgi düzeyine ve sebatkâr önyargılara rağmen bunlar çok zor muteber kabul edilirdilerdi. Bu nedenle artık ilgilimizi Radcliffe-Brown'un ikinci teorisine yöneltmeliyiz.

* Yukarıda s. 109'daki şemayı "La Geste d'Asdiwal," *Annuaire (1958-1959) de l'École Pratique des Hautes Études*; Section des Sciences Religieuses, s. 20'deki (*Les Temps modernes*, No. 179, Mart 1961, s. 1099'da yeniden basılmıştır) ile karşılaştırınız.

** 1960'da Evans-Pritchard hâlâ Radcliffe-Brown'un totemizm meselesindeki katkısının 1929 yılında yazdığı makalede kaldığını düşünüyor görünmektedir (Evans-Pritchard, 1960, s. 19, dn. 1).

Bu teori, ilkinden yirmi iki yıl sonra, 1951 “The Comparative Method in Social Anthropology” [*Sosyal Antropolojide Mukayeseli Yöntem*] başlıklı Huxley anısına yapılan dersinde, kuramcısı yeniliğine dair bir gönderme yapmadan ortaya çıkmıştır. Aslında Radcliffe-Brown bunu, tek başına antropolojinin “genel önermeler” formüle edilebilmesine imkân tanıyan bu mukayeseli yöntemin bir örneği olarak sunmuştur. İlki de böyle takdim edilmiştir. Bu nedenle, ilki ile ikincisi arasında bir metodolojik süreklilik bulunur. Ancak benzerlik bununla sınırlıdır.

Avustralya’da, Yeni Güney Galler’deki Darlin nehri kabileleri, Atmaca ve Karga olarak anılan egzogamik anasoylu kollara ayrılmıştır. Böylesi bir toplumsal sisteme ilişkin tarihi bir açıklama, söz gelimi, iki hasım halkın birbiriyle barışmaya karar vermelerinde ve bunu güvence altına almak için de bir grubun erkeklerinin diğer grubun kadınları ve aynı şekilde bir grubun kadınlarının diğer grubunun erkekleri ile evlenmeleri hususunda anlaşmalarında aranabilir. Ancak söz konusu kabilelerinin geçmişleri hakkında hiçbir şey bilmediğimizden bu tür bir açıklama keyfi ve konjonktürel olarak görülecektir.

Bakalım farklı yerlerde de benzer kurumlar bulunuyor mu? İngiliz Columbia’sındaki Queen Charlotte Adaları’nda yaşayan Haidalar Kartal ve Kuzgun olarak anılan egzogamik anasoylu kollara ayrılmıştır. Bir Haida mitine göre, zamanın başlangıcında kartal, su sızdırmaz bir kovada tuttuğu, yeryüzündeki bütün suların efendisidir. Kuzgun kovayı çalar ancak kara üzerinde uçarken kovadan dökülen sular, o günden bugüne kuşların sularını içtikleri ve insanın başlıca besin kaynağı somonun geldiği gölleri ve nehirleri yaratır.

Bu Avustralya ve Amerika kollarına adlarını veren kuşlar, birbirine çok benzer ve simetrik olarak karşıtlık yaratan tür-
lere aittirler. Üstelik bunları birbirine çok daha yakınlaştıran
bir Avustralya miti de söz konusudur. Buna göre atmaca, suyu,
büyük bir kaya ile örttüğü ve su içmek istediğinde önünde-
ki kayayı havaya kaldırdığı bir kuyuda saklamaktadır. Karga
bu hilenin farkına varır ve kendisi de su içmek istediğinden
kayayı havaya kaldırır. Suyun üstündeyken, bitlerle dolu kafa-
sını kaşır ve kayayı yerine koymayı unuttur. Böylece su, Doğu
Avustralya'nın nehirlerini oluşturacak şekilde kaçır gider.
Bitler de, yerlilerin besini olan balıklara dönüşür. Öyleyse, bu
benzerliği açıklamak için tarihi yeniden insanın kaynağında,
Avustralya ile Amerika arasında önceden bir bağlantı olduğu-
nu mu düşünmeliyiz?

Bu, Avustralya'daki egzogamik kolların –ister anasoylu is-
ter babasoylu olsunlar– genellikle kuş isimleriyle anıldıkları-
nı ve sonuç olarak, Avustralya'da Darling Nehri kabilelerinin
yalnızca genel durumu yansıttıklarını unutmak anlamına ge-
lecektir. Batı Avustralya'da beyaz papağan [*kakadu*] karganın
karşıtıdır ve Victoria'da beyaz papağan siyah papağanın kar-
şıtıdır. Kuş totemleri, Melanezya'da da hayli yaygındır. Örne-
ğin New Ireland'ın bazı kabilelerindeki kollar deniz kartalı ve
balık kartalı olarak anılırlar. Daha ileri genellemeler yapmak
için, yine kuş veya hayvan adları kullanılan seksüel totemizm
(kollar ile değil) ile bağlantılı olarak karşılaşılan verilerle bir
karşılaştırma yapabiliriz: Doğu Avustralya'da yarasa eril, gece
baykuşu dişil bir totemdir. Yeni Güney Galler'in kuzey ke-
simlerindeki totemler de sırasıyla yarasa ve tırnaşıkkuşudur
(*Climacteris* türü). Son olarak, bu durum Avustralya düalizmi

kuşaklara uyarlandığında da aynıdır. Yani birey, büyük babası ve torunuyla aynı kategoride yer alırken, babasıyla oğlu karşıtı olan kategorilerdedirler. Bu şekilde ortaya çıkan kuşaklara göre oluşan kollar genellikle bir isme sahip değildir. Ancak eğer bir isimleri varsa bunlar genellikle kuş adlarıdır; Batı Avustralya'daki kral balıkçı ve arı kuşu veya küçük kızıl kuş ve küçük kara kuş gibi.

Şimdi, “Neden bu kuşlar?” sorumuz bu çerçevede genişler. Bir kuş çifti ile bağlantılı olarak adlandırılanlar yalnızca egzogamik kollar değildir; diğer türlerin ikili ayrımları da aynı şekilde anılırlar. Aslında mesele her zaman kuş da değildir. Avustralya'da kollar, iki kanguru türü, iki arı türü gibi diğer hayvan çiftleriyle de ilişkilenebilmektedir. California'da bir kol kır kurdu ile ilişkili iken bir diğeri vahşi kediyle ilişkilidir.

Mukayeseli yöntem tam olarak, belli bir fenomeni, mukayese sürecinin daha da genel hale getirdiği daha geniş bir bütüne entegre etmekten ibarettir. Sonuçta şu problemle karşı karşıya kalırız: Toplumsal grupların veya toplumun farklı kesimlerinin, birbirlerinden her biri belli bir doğal tür ile ilişkilenecek ayrılması gerektiğini nasıl açıklayabiliriz? Totemizmin gerçek problemi olan bu soru iki diğer soruyu içerir: Her bir toplum, insani varlıklar ile diğer doğal türler arasındaki ilişkiyi nasıl görmektedir (Andaman örneğinin gösterdiği üzere, totemizme göre dışsal bir meseledir) ve öte yandan, toplumsal grupların amblemler veya semboller, yahut amblemik veya sembolik nesneler aracılığıyla tanımlanması gerektiği fikri nasıl doğmuştur? Bu ikinci problem de, söz konusu edilen topluluk türüne göre aynı işlev bir bayrak, arma, aziz veya bir hayvan

türü tarafından da yerine getirilebileceğinden, benzer şekilde totemizm çerçevesinin dışında kalır.

Buraya kadar Radcliffe-Brown'un çözümlemesi, 1929'da geliştirdiği ve daha evvel görmüş olduğumuz üzere Boas'ın-kiyle yakın benzerlik taşıyan formülün yeniden üretilmesidir. Ancak 1951'deki konuşması, hâlâ çözümlenmemiş problemler kaldığı için bunun yeterli olmadığını dile getirmiş olması nedeniyle yenilikçidir. "Totemik" olarak hayvan türlerinin tercih edilmiş olmasının tatmin edici bir açıklamasını yapabileceğimizi varsaysak bile, neden belli bir türün tercih edildiğini anlamaya çalışmalıyız.

İkili ayrıma sahip kolları temsil etmek üzere atmaca ve karga, kartal ve kuzgun, kır kurdu ve vahşi kedi gibi çiftlerin tercih edilmesini sağlayan ilke nedir? Bu sorunun dile getirilmesinin sebebi, boş bir merak değildir. Soruya konu olan ilke anlaşılabilirse, bunun bize yerlilerin kendi toplumsal yapılarının bir parçası olarak ikili ayrım hakkında nasıl düşündüklerine ışık tutacak bir yol açacağını varsayabiliriz. Bir başka deyişle, "Neden bütün bu kuşlar" diye sormak yerine, "Neden bilhassa atmaca ile karga ve diğer çiftler?" diye sorabiliriz.

Bu belirleyici bir adımdır. İçerik ile formun yeniden bütünleşmesini beraberinde getirir ve böylece, formalizmle işlevselcilikten eşit derecede uzak, halis bir yapısal analize imkân tanır. Radcliffe-Brown'un yaptığı, bir taraftan kurumları temsillerle konsolide ederken, öte taraftan aynı mitin farklı versiyonlarını bununla birlikte yorumlamak olduğu için, gerçekten yapısal bir çözümlemedir.

Avustralya'nın pek çok yerinde bilinen bu mitte, çatışmaları hikâyenin ana temasını oluşturan iki kahraman bulunmalıdır. Batı Avustralya'daki versiyonunda kahramanlar atmaca ile kargadır. Atmaca, karganın dayısı ve dayının kızıyla yapılacak tercihlili evlilik sebebiyle muhtemel kayınbabasıdır. Potansiyel ve gerçekleşmiş haliyle kayınbaba, damadı ve yeğeninden hediyeye yiyecek isteme hakkına sahiptir ve atmaca kargadan kendisine bir valabi getirmesini ister. Başarılı bir avın ardından karga baştan çıkar; hayvanı yer ve eli boş dönmüş gibi davranır. Fakat dayısı ona inanmaz ve şişmiş karnını sorgular. Karga, açlığın sancılarına dayanabilmek için karnını akasya reçinesiyle doldurduğunu söyler. Buna da inanmayan atmaca, yediği et kusana kadar yeğenini gıdıklar. Ceza olarak onu ateşe atar ve karga acısını, daha sonra bir özelliği haline gelecek çığlığıyla ifade ederken, onu gözleri kızarıp tüyleri kararana kadar orada tutar. Atmaca karganın bir daha asla avcılık yapamayacağını ve yalnızca av etlerini çalabileceğini ilan eder. O günden bugüne hep böyle olmuştur.

Radcliffe-Brown, bu mitin etnografik bağlama gönderme yapılmadan anlaşılamayacağını söyler. Avustralya aborjinleri kendilerinin "et-yiyen" olduklarını ve etçil kuşlar olan atmaca ile karganın kendilerinin en büyük rakipleri olduğunu düşünürler. Yerliler, ellerindeki çalı meşalelerini yakarak ava çıktıklarında, atmaca hemen ortaya çıkar ve avda onlara eşlik eder; onlar da avcıdır. Kamp ateşinin biraz ötesine tüneyen karga ise, ziyafetten bir şeyler çalabileceği fırsatı bekler.

Bu tür mitler, konu edilen hayvanlar farklı olmakla birlikte yapıları benzer olan diğerleriyle mukayese edilebilir. Örneğin Güney Avustralya'nın Victoria ile birleştiği bölgede yaşayan

aborjinler, temel avları olan kanguru ve vombatın (daha küçük bir başka keseli) bir zamanlar dost olduklarını söylerler. Bir gün vombat kendisine bir “ev” yapmaya başlar (bu hayvan kendisine zeminde çukur açarak orda yaşar) ve kanguru onunla dalga geçerek onu sinirlendirir. Fakat ilk kez yağmur yağdığında vombat yuvasına sığınır ve iki kişiye yetmeyecek kadar küçük olduğu için kanguruyu içeri kabul etmez. Öfkeden kuduran kanguru büyük bir taşla vombatın kafasına vurarak, kafatasını düzleştirir. Buna karşılık vombat kanguruya bir mızrak atar ve bu mızrak belkemiğinin en altına saplanır. O gündən beri vombatın yassı bir kafatası vardır ve bir oyukta yaşar. Kangurunun ise bir kuyruğu vardır ve açıkta yaşar:

“Bu elbette çocukça olduğunu düşüneceğiniz ‘sadece öylesine’ bir hikâyedir. Uygun dramatik ifadelerle anlatıldığında dinleyicileri eğlendirir. Ancak rastladığımız birkaç düzine masalı incelediğimizde tek bir temaya sahip olduklarını görürüz. Hayvan türlerinin benzerlik ve farklılıkları dostluk ve çatışma, dayanışma ve karşıtlık ifadelerine çevrilmiştir. Bir başka deyişle, hayvan yaşamının dünyası insan toplumlarındakine benzer toplumsal ilişkilerin terimleriyle temsil edilmiştir.”

Bu sonuca varabilmek için doğal türler karşıt çiftler olarak sınıflanmıştır. Bu da ancak, seçili türlerin birbirleriyle mukayese edilmelerine izin veren en azından tek bir ortak noktaları bulunması koşuluyla mümkün olur.

Her ikisi de etçil olan, fakat birinin avcı diğərinin ise leş-yiyen olması ile birbirlerinden ayrılan atmaca ve karga örneğinde ilke açık şekilde görünür. Peki, ama yarasa/gece baykuşu

çiftini nasıl yorumlamalıyız? Radcliffe-Brown, her ikisinin de geceleri uçtuğu gerçeği tarafından yanlış yönlendirildiğini kabul eder. Ne var ki, Yeni Güney Galler'in bir kısmında, yarasanın karşısındaki gündüzcü bir kuş olan tırmaşıkkuşudur. Dişil bir totemdir ve kadınlara ağaçlara tırmanmayı öğrettiği bir mitle ilişkilidir.

Kaynağının sağladığı ilk açıklamadan cesaret alan Radcliffe-Brown ardından şunu sorar: “Yarasa ile tırmaşıkkuşu arasında nasıl bir benzerlik var?” Yerli, böylesi bir cehalet karşısında şaşkındır ve yanıt verir: “Tabii ki, ikisi de ağaçlardaki deliklerde yaşarlar.” Gece baykuşu ile çoban aldatan için de durum budur. Mevzubahis çift için et yiyor veya ağaçta yaşıyor olmak ortak bir özelliktir ve insani koşullarla bir karşılaştırma yapma noktası sunar.* Fakat çift içerisinde aynı zamanda, benzerliği vurgulayan bir karşıtlık da vardır: Her iki kuş da etçilken, biri “avcı” diğeri “hırsızdır”. Her ikisi de aynı türün mensubuysa da papağanlar renklerine göre, beyaz veya siyah olarak farklılaşır. Ağaç kovuğunda yaşayan kuşlar gececi veya gündüzcü olmalarına göre ayrılır vs.

Sonuç olarak, bu analizin sonunda, konuya girerken ele aldığımız Darling Nehri kabileleri arasındaki atmaca/karga ayrımının “belli bir yapısal ilkenin –karşıtlıkların birliğinden oluşan bir ilkenin– geniş çaplı uygulandığı bir örnekten” daha

* Eğer Radcliffe-Brown'un biraz ötesine geçecek olursak, ağaçlardaki deliklerde yaşayan kuşların hangi açıdan insani koşullarla karşılaştırılabileceği sorulabilir. Doğrusunu isterseniz, kolların bir ağacın parçalarıyla adlandırıldığı en azından bir Avustralya kabilesi bulunmaktadır: Ngeumba kabilesinde Gwaimudthen kolu, nhuari (kök) ve wangue (gövde) şeklinde ayrılır. Gwaigulir ise winggo (tepe)'ya eşittir. Bu adlandırmalar bir ağacın gölgesinin farklı kısımlarına ve yerleşimde grupların işgal ettikleri konumlara göndermede bulunur. ...” (Thomas, 1906, s. 152).

fazlası olmadığı görülmektedir. Sözümona totemizm, hayvan ve bitki adlarından oluşan (şimdilik belli bir kod diyebileceğimiz) özel bir adlandırma aracılığıyla dile getirilen belli bir ifade şeklinden fazlası değildir. Tek ayırt edici özelliği de budur. Bu hayvan veya bitki adlandırmaları, farklı şekillerde de formüle edilebilecek uyum ve karşıtlıklar içerir. Sözgeli mi bazı Kuzey ve Güney Amerika kabilelerindeki karşıtlıklar gökyüzü/yeryüzü, savaş/barış, yukarı/aşağı doğru akım, kırmızı/beyaz vb. olur. Bunun en genel, belki de en sistematik uygulamasına Yang ile Yin, kadın ile erkek, gündüz ile gece, yaz ile kış olarak iki ilkenin karşıtlığı şeklinde Çin’de rastlanır. Bunların birlikteliği, bir evlilik, gün veya yıl gibi organize bir bütün (*tao*) oluşturur. Totemizm böylece, genel bir problemin formüle edilme şekline, yani bütünlüğün önünde bir engel olmaktansa onu üretecek şekilde karşıtlığın nasıl kurulacağına indirgenmiş olur.

Radcliffe-Brown’un açıklaması, canlı türlere biri doğal bir dürtü diğeri keyfi bir mazeret olmak üzere yalnızca iki işlev atfedebildikleri için, totemizmin taraftarları kadar muhaliflerinin de tuzağına düştükleri açmazı kesin bir şekilde sona erdirir. Totemizmdeki hayvanlar, yalnızca veya özellikle ilkesel olarak korkulan, hayran olunan veya özenilen varlıklar olmaktan çıkar. Duyumsanır gerçeklikleri, fikirlerle spekülatif düşüncelerin ampirik gözlemler temelinde tasarladığı ilişkilerin somutlaşmasını sağlar. Doğal türlerin, yalnızca “yemek için iyi” olmaları sebebiyle değil, “düşünmek için iyi” oldukları için de tercih edildiklerini anlayabiliriz. Bu tezin, selefleriyle arasın-

daki fark o kadar büyüktür ki, Radcliffe-Brown'un bunları dikkate alıp almadığı konusunda merak uyandırır. Yanıt belki de, Güney Afrika'da verdiği derslerin notlarında ve 1953'te vefatından önce görüşlerini son kez dile getirme imkânı bulduğu, Avustralya kozmolojisi hakkında yaptığı bir sunuşun yayınlanmamış taslağında bulunabilir. Radcliffe-Brown, fikrini değiştirmiş olabileceğini nezaketle kabul edecek ya da muhtemel etkilenmelerin hakkını verecek türden biri değildir. Yine de, bu anlamda, Huxley hatıra dersinden önceki on yılın antropolojiyle yapısal linguistiğin bir araya getirilmesinin izini taşıdığını fark etmemek güçtür. Bu çabada yer alanlar açısından, en azından bunun Radcliffe-Brown'un fikriyatında karşılık bulunduğunu düşünmek hayli caziptir. Karşıtlıklar ve korelasyonlar, karşıt çiftler düşüncesinin uzun bir geçmişi vardır; ancak bunları beşeri bilimlerin lügatçesi altında ıslah eden yapısal linguistik ve devamında yapısal antropoloji olmuştur. Bunlara, bütün çıkarımlarını içerecek şekilde, o güne kadarki natüralist ve amprisist etiketli pozisyonu içerisinde, onları görmezden gelinmeye terk eden Radcliffe-Brown'un eserlerinde rastlamak hayli çarpıcıdır. Elbette, bu farklılık, bir tereddüt göstermeksizin oluşmuş değildir; bir noktada Radcliffe-Brown tezinin kapsamı ve onu Avustralya gerçeğinin ötesinde uygulamanın boyutları konusunda emin değilmiş gibi görünür: "Burada 'karşıtlık' olarak ifade edilen Avustralya fikriyatı, insan düşüncesinin evrensel bir görünümü olan karşıtlıklar yoluyla birliğin, yani yukarı ve aşağı, güçlü ve zayıf, siyah ve beyaz şeklinde zıt çiftler halinde düşünüşümüzün tekil bir uygulamasıdır. Fakat Avustralyalı 'karşıt' kavramı, zıt çiftler [*pair of contraries*] düşüncesini karşıt çiftler [*pair of opponents*] düşüncesiyle birleştirir."

Modern yapısalcılığın neticelerinden birinin (bu açıkça telaffuz edilmese de) ilişkisel psikolojiyi içerisine düştüğü itibarsızlıktan kurtarmak olması gerektiği açıktır. İlişkiselciliğin, düşüncenin asgari müştereği olan bu yalın mantığın sınırlarını çizmek gibi büyük bir faydası vardır ve tek hatası, bunu, çevrenin edimlerinin amorf bir bilinç üzerindeki âtil ürünleri olarak değil, zihnin (ve zihnin ötesinde, muhtemelen beynin) yapısının doğrudan ifadesi olan özgün bir mantık olarak görmemesidir. Fakat Radcliffe-Brown'un hâlâ inanma eğilimi gösterdiği şeyin aksine, ilişki yasalarını açıklayan bu karşıtlıklarla korelasyonlar, dışlamalar ve içermeler, bağdaşımlarla bağdaşımsızlıklar mantığıdır; aksi değil. Yenilenmiş bir ilişkiselcilik, Boole'cu cebire benzeyen bir işleyişler sistemine dayanmalıdır. Radcliffe-Brown'un kendi sonuçlarının gösterdiği üzere, Avustralya olgularına dair yaptığı analiz onu, basit bir etnografik genelleştirmenin ötesine, dilin ve hatta düşüncenin yasalarına taşımıştır.

Hepsi bu da değil. Radcliffe-Brown'un yapısal bir analizde biçim ile içeriği birbirinden ayırmanın imkânsız olduğunu anlamış olduğunu ifade ettik. Biçim dışarıda değil, içeridedir. Hayvan adlandırmalarının gerekçesini anlamak için bunların somut bir şekilde tasavvur edilmesi gerekmektedir. Zira bir sınırı, tümüyle keyfi değerlendirmelerin hüküm sürdüğü taraftan çizebilmemiz mümkün değildir. Anlama karar verilmemiştir: Eğer her yerde değilse, aslında hiçbir yerdedir. Sınırlı kavrayışımızın anlamı genellikle son noktaya kadar takip etmemizi engellediği doğrudur. Sözgelimi, Radcliffe-Brown, hayvan yaşamı ile insani koşullar arasındaki benzerliği neden bazı Avustralya kabilelerinin etçil tatlar bağlamında kavramsallaştırırken

bazılarının müşterek yerleşimin terimleriyle ifade ettiklerini açıklamamaktadır. Fakat bu analiz zımnen bu farkın kendisinin de anlamlı olduğunu ve daha fazla bilgi sahibi olsaydık, bunu iki grubun görelî inançları, yordamları, veya her birinin çevreyle ilişkisi arasındaki diğêr farklılıklarla irtibatlandırabileceğimizi varsaymaktadır.

Aslında Radcliffe-Brown'un uyguladığı yöntem, önerdiği yorumlamalar kadar geçerlidir. Toplumsal gerçekliğin her düzeyi ona, o olmaksızın diğêr düzeyleri anlamının mümkün olmadığı zarurî bütünler olarak görünmektedir. Gelenekler inançlara ve bunlar da yordamlara yol açar; ancak farklı düzeyler basitçe birbirlerini yansıtmazlar. Aralarında öyle bir diyalektik tepkime gösterirler ki, öncelikli görelî karşıtlık ve ko-relasyon ilişkilerini, *kurumlarını*, *temsillerini* ve *konumlarını* değerlendirmeksizin onlardan herhangi birini anlamış olmayı umamayız bile. Antropoloji böylece, pratiğêe yönelik her bir girişiminde eylemdeki insan düşüncesi ile bunun uygulandığı insani nesne arasında bir yapısal homoloji olduğunu iddia etmekten fazlasını yapmaz. Öz ile biçimin metodolojik birleşimi, kendi usulünce, yöntem ile gerçeklik arasındaki daha zorunlu bir birleşimi yansıtmaktadır.

V. İçeriden Totemizm

Radcliffe-Brown'un kendisi onun analizinden çıkardığımız sonuçları muhtemelen reddederdi. Zira, kendisiyle yapılan yazışma da kanıtlamaktadır ki,* yaşamının sonuna kadar ampirist bir yapı kavramına sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Yine de, onun 1951'deki konuşmasıyla açmış olduğu yollardan birinin cazibesini, onu tahrif etmeksizin tasvir ettiğimize inanıyoruz. Eğer kendisi bu yola girmedi ise bile, yaratıcı bir zihnin, yaş ve hastalığa rağmen kendini yenileme kapasitesine delalet eder bu.

Radcliffe-Brown'un ikinci totemizm teorisi, antropolojik literatür için alışılmadık olmasına rağmen, kâşifi o değildir; oysa katı bir şekilde antropolojik nitelikli spekülasyonların uçlarında duran seleflerinden ilham almış olması pek muhtemel değildir. Teorisinde tefrik ettiğimiz entelektüel nitelik göz önüne alındığında, Bergson'un benzer düşüncelere sahip olduğunu görmek bizi şaşırtabilir. Oysa *Les Deux Sources de la morale et de la religion*'da Radcliffe-Brown ile benzerlik gösteren bir teorinin taslağına rastlarız ki, bunu tetkik etmek ilginçtir. Bu aynı zamanda, düşünce tarihiyle ilgili, bizi totemizme dair spekülasyonların ima ettiği önermeye geri götürecek bir problemi ortaya koyma fırsatı yaratır: Duygulanım ve tecrübeye verdiği

* Bkz. Radcliffe-Brown'un yazara gönderdiği mektup, *An Appraisal of Anthropology Today*, Ed. S. Tax ve diğerleri, Chicago, 1953, s. 109'da yayınlanmıştır.

önemle tanınan bir filozof nasıl olur da, bir antropolojik problemi ele alırken kendisini, geri kalan meseleler açısından teorik pozisyonları kendisine çok yakın olan diğer antropologların tam tersi kutbunda bulur?

Les Deux Sources'ta, Bergson totemizmi, bir manevi kültür formu olarak düşündüğü hayvan tapınması şeklinde dolaylı olarak ele alır. Totemizm hayvan sevgisiyle karıştırılmamalıdır ancak “insanların bir hayvana veya bitkiye, türlere ve bazen de canlı olmayan nesneye, dinden tümüyle farklı olmayan bir şekilde hürmet ettiklerini” varsayar. Bu hürmet, yerli düşüncesindeki hayvan veya bitki ile klanın mensupları arasındaki bir benzerlik inancıyla ilişkiliymiş gibi görünmektedir. Bu inanç nasıl açıklanabilir?

Ortaya konan yorumların yelpazesi, iki uç hipotez arasında gidip gelir: Bunlardan biri, Lévy-Bruhl'u takip eden, “olmak” şeklinde tercüme ettiğimiz ve anlamı bizim için bile şüpheli olan fiilin farklı dillerde çoğul anlamları olduğunu ukala bir şekilde ifade eden “katılım” düşüncesidir. Ötekisi, Durkheim'ın yaptığı gibi, totemin, onu pratik eden insanların yaşamında sahip olduğu önemi açıklayamadan, bir amblem ve klanın basit bir işaretine indirgenmesidir.

İkisi de, belli bir hayvan ve bitki türünün açıkça yeğ tutulmasının getirdiği soruya basit ve kuşku bırakmayan bir yanıt vermemize imkân tanımaz. Böylece meselenin insanın, bitkileri ve hayvanları algılama ve kavramsallaştırma usulleri arasındaki farkın araştırılması olduğuna ulaşırız:

Hayvanın doğasının bir tek özellikte yoğunlaşmış görünmesiyle birlikte, tekilliğinin bir cins içinde çözüldüğünü söyle-

yebiliriz. Bir kişiyi fark etmek demek, onu diğer insanlardan ayırt etmek demektir; ancak bir hayvanı fark etmek normalde, onun hangi türe ait olduğuna karar vermek anlamına gelir... Hayvan somutluktan ve tekillikten yoksundur; özü itibarıyla bir nitelik olarak ve bu nedenle özü itibarıyla bir sınıf olarak ortaya çıkar.

İnsan ile hayvan veya bitki arasındaki ilişkiyi, mensupları aracılığıyla, karakterize eden ve “bu tekil şeyi, yani totemizmi” anlamamızı sağlayan bu doğrudan *sınıf* anlayışıdır. Aslında, hakikat, yukarıda ifade edilen iki uç çözümün arasında bir yerde aranmalıdır:

Bir klanın şu veya bu hayvan olduğunun ifade edilmesinden çıkarılabilecek hiçbir şey yoktur. Fakat aynı kabilenin farklı klanlarının zorunlu olarak iki farklı hayvan olması gerektiği çok daha aydınlatıcıdır. Birine bir hayvan ismi, diğerine bir başka hayvan ismi verilmesinin... bu iki klanın, kelimenin biyolojik anlamıyla, iki ayrı türe ait oldukları gerçeğine işaret etmek amaçlı olduğunu varsayalım. Bu isimlerin her biri tek başlarına ele alındıklarında bir adlandırmadan başka bir şey değildir fakat birlikte bir teyide eşdeğerdirler. Aslında söyledikleri, iki klanın *farklı kandan* olduğudur.

Bergson’u teorisinin sonuna kadar takip etmemize gerek yok. Zira ileride daha az sağlam bir zeminle karşılaşabiliriz. Bergson totemizmi bir egzogami aracı olarak, dolayısıyla iki yakın akrabanın biyolojik olarak tehlikeli evliliklerini önlemeye yönelik güdünün sonucu olarak görür. Ancak eğer böyle bir güdü söz konusuysa, kurumlara müracaat etmek lüzumsuz

olurdu. Üstelik benimsenen sosyolojik model, ilham alınan zoolojik durumla tuhaf bir şekilde çatışırdı: Hayvanlar egzogamik değil, endogamiktir; birlikte olur ve münhasıran türün sınırları içerisinde çoğalırlar. Her klanı “türleştirerek” ve onları “türsel olarak” diğerlerinden ayırarak ulaşılan netice –eğer totemizm biyolojik eğilimler ve doğal duygulara dayanacak olsaydı– arzu edilenin tam tersi olurdu: Yani, her klanın, aynı biyolojik türler gibi endogamik olması gerekir ve klanlar birbirlerine yabancı olarak kalmayı sürdürürlerdi.

Bergson bu güçlüklerin öylesine farkındadır ki, tezini iki temelde ıslah etme zahmetine katlanır. İnsanların akrabalar arası cinsel birliktelikler konusunda kısıtlanmaları gerektiği gerçeğini hâlâ muhafaza etmekle birlikte, bununla ilintili hiçbir “gerçek ve faal” içgüdü bulunmadığını kabullenir. Doğa bu eksikliği, “aslen içgüdüünün yerine getirmesi gereken, belli şekilde eylemeye neden olacak bir hayali temsili” harekete geçirerek, zekâ aracılığıyla giderir. Fakat bunun saf bir metafiziğe yol açacağı gerçeği bir yana, bu “hayali temsil” yine de, az evvel gördüğümüz üzere, arzu edilen nesnesinin tam tersi bir içeriğe sahip olacaktır. Bergson, muhtemelen bu ikinci zorluğun etrafından dolanabilmek üzere hayali temsili bir biçime indirgemek zorunda kalmıştır:

Öyleyse, [iki klanın mensupları] iki hayvan türü olduklarını söylediklerinde vurguladıkları şey, hayvansallık değil, düalıtedir.

Öncüllerinin farklılığına rağmen Bergson’un dile getirdiği, yirmi yıl öncesinden, Radcliffe-Brown’unkiyle tam da aynı sonuçtur.

Filozofun, profesyonel antropologların hâlâ çözemedikleri bir probleme (*Les Deux Sources*, Radcliffe-Brown'ın ilk teorisinden hemen sonra yayınlanmıştı), kendisi istekli olmasa da doğru yanıt vermeyi dayatan bu idraki, aynı çağda yaşayan Bergson ile Durkheim arasında ortaya çıkan teorik değişimde daha çok göze çarpar. İstikrarsızlığın filozofu, totemizm problemine verilecek yanıtı karışıklıklar ve fikirler sahasında bulurken, farklı bir yönelimle Durkheim, daima kategorilere hatta çelişkilere atıf yapma temayülü olsa da, yanıtı müphemlik düzeyinde arar. Aslında Durkheimci totemizm teorisi üç aşamada ortaya çıkmıştır. Bergson, eleştirisinde, ilk iki aşamayı takip etmekten memnundur. Klan önce kendisine, “sezgisel olarak”, birkaç çizgiyle oluşturulmuş kaba bir figürden ibaret olan bir amblem edinir. Ardından, tasarım içerisinde bir hayvan figürü “fark edilir” ve sonuçta değişir. Son olarak, klan ile amblemine ilişkin duygusal bir karıştırmayla figür kutsallaşır.

Peki bu, her bir klanın kendi hesabına ve diğer klanlardan bağımsız bir şekilde gerçekleştirdiği bu işlemler dizisi, sonuç olarak bir sistem içinde örgütlenir? Durkheim cevap verir:

Eğer totemik ilke, tercih sonucunda belli bir hayvan veya bitkiye dayanıyorsa, bununla sınırlı kalamaz. Kutsal olan, aşırı bulaşıcıdır. Bu nedenle totemik varlıktan başlayarak, onunla ilişkili her şeye doğru genişler...: Onunla beslenen şeyler, ona benzeyen şeyler, ... daima ilintili olduğu çeşitli şeyler... Sonunda, dünya aynı kabilenin totemik ilkelerine göre paylaşılır.

“Paylaşılır” ifadesinin belirsiz olduğu muhakkaktır. Zira tam bir paylaşım, eğer ötekinin öncüleri tarafından engellen-

mezse herhangi birinin alanın tümünü işgal edebileceği, yayılımının sahasına dair karşılıklı ve öngörülemez sınırlar üretmez. Ortaya çıkacak dağılım, tarihin ve şansın ürünü olarak, ihtiyari ve tesadüfi olmalıdır. Pasif bir şekilde tecrübe edilen, kavram-sallaştırılmaksızın ortaya konmuş ayrımların, nasıl olup da sistematik ve insicamlı karakterleri Mauss ile birlikte Durkheim tarafından oluşturulan bu “ilkel sınıflandırmaların” kökeninde yer aldığıнын anlaşılması imkânsız olmalıdır:

Bu zihniyetin, bizimkiyle bir ilintisi olmaması gerçek olmak-tan çok uzaktır. Bizim mantığımız bundan doğmuştur... Bugün, önceden de olduğu gibi, açıklama yapmak, bir şeyin bir yerde veya diğerleri arasında nasıl var olduğunu göstermektir... Heterojen ifadeleri dahili bir bağlantı aracılığıyla her bir araya getirişimizde, zorunlu olarak karşıtlıklar tanımlarız. Elbette bizim bu şekilde bir araya getirdiğimiz terimler, Avust-ralyalıların bir araya getirdikleriyle aynı değildir; biz bunları farklı kıstaslarla ve farklı bir mantığa göre seçeriz; fakat aklın bunları birbiriyle ilişkilendirme sürecinin kendisi özünde farklı değildir...

Bu nedenle, dini düşünce mantığı ile bilimsel düşünce mantığı arasında büyük bir uçurum yoktur. Her ikisi de aynı fakat eşitsiz ve farklı şekilde gelişmiş olan asli unsurlardan oluşurlar. İlkinin özelliği, keskin ayrımlara olduğu kadar ölçüsüz akıl karışıklığına da olan doğal merakı gibi görünmektedir. Her iki anlamda da bile isteye aşırıdır. Karşılaştırma yaptığında karıştırır; ayırt ettiğinde zıtlştırır. Ne hesaptan ne incelikten anlar, aşırılıklar peşinde koşar; netice itibarıyla bir tür acemilikle mantıki bir mekanizma oluşturur fakat hiçbirinden haberdar bile değildir.

Bu uzun alıntıyı paylaşmış olmamızın nedeni, ilk olarak bu ifadelerin Durkheim'ı en iyi şekilde yansıtıyor oluşudur; yani, her tür toplumsal yaşamda, basit düzeyde bile olsa, biçimsel nitelikleri nihayetinde toplumun somut örgütlenmesinin yansımaları olamayacak olan insanın entelektüel faaliyetini varsaymaktadır. Fakat, *Les Règles de la méthode sociologique*'in önsözünden ve sınıflandırmanın ilkel formları üzerine makalesinden de çıkarabildiğimiz üzere, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*'ün içeriği, toplumsalın zihinsel olana önceliğini benimserken Durkheim tarafından fazla sıklıkla kullanılan aksi görüşe içkin olan çelişkileri gösterir. Burası tam da, Bergson'un sosyologların aksine, kelimenin Durkheimcı anlamıyla, kavrayışın anlık verilerine dayanarak, toplumsal düzenin oluşumu esnasında yararlanacağı sınıf kategorisi ve karşıtlık kavramını kurmaya niyetlendiği düzeydir. Ve Durkheim toplumsal düzeni açıklayabilmek için, kategori ve soyut fikirleri bu düzenden elde ettiğini ileri sürdüğünde duygulardan, hissi değerlerden veya etkilenme yahut bulaşma gibi belirsiz fikirlerden başka bir şey bulamaz. Bu nedenle düşüncesi, iki çelişkili iddia arasında kopmuş bir şekilde kalır. Bu, totem meselesinin tarihinin de gayet güzel gösterdiği üzere, Bergson'un hakiki bir sosyolojik mantığın temellerini örmek anlamında Durkheim'dan daha iyi bir pozisyonda bulunması ve Durkheim psikolojisinin, en az Bergson kadar fakat tümüyle zıt bir yönde, anlaşılabilirliğe başvurması paradoksunu açıklar.

Şu ana kadar, Bergsoncu usul, sanki kendisine rağmen bir köşeye sıkışmış olan Bergson, tezine yönelik ileri sürülen itirazlar karşısında totemizm gerçeğine dönmeye zorlanıyormuş gibi, birbirini izleyen ricatlardan ibaret gibi görünmektedir. Fakat bu de-

ğerlendirirne meselenin temeline inmemektedir; Bergson'un kavrayışı daha olumlu ve derin bir gerekçeye dayanıyor olabilir. Eğer totemizmin bazı özelliklerini antropologlardan daha iyi veya daha önce anlayabilmişse, bunun nedeni fikirlerinin, dahili totemizmi tecrübe eden, etniş veya etmekte olan ilkel denen halklarla ender görülen bir mukayeseyi ortaya koymuş olması değil midir?

Antropologlara göre Bergson'un felsefesi karşı konulmaz bir şekilde Siyularinkini andırmaktadır. Benzerliğin kendisi de farkında olmalıdır, zira *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*'ü okumuş ve üstüne kafa yormuştur. Durkheim bu kitabında Dakotalı bir bilgenin tefekkürünü yineler. Buna göre Dakotalı bilge, *L'Évolution créatrice*'in üslubuna hayli yakın bir şekilde Osage'den güney Dakota'ya varana kadar bütün Siyular için ortak olan bir metafizik felsefeyi ortaya koyar; şeyler ve varlıklar, yaratıcı sürekliliğin maddi biçimlerinden başka bir şey değildir. Özgün Amerikan kaynağında şöyle yazar:

Şimdi ve sonra, burada veya orada hareket eden her şey, durur. Uçmakta olan kuş, yuvasını yapmak için durur; bir diğeri de dinlenmek için. Yürümekte olan insan, istediğinde durur. Tanrı da durmuştur. Parlak ve güzel güneş, onun durduğu yerdedir. Ay, yıldızlar, rüzgârlarla birlikte. Ağaçlar, hayvanlar, hepsi onun durduğu yerdedir ve yerli, bu yerleri düşünüp dualarını oraya, tanrının da durduğu o yere göndererek yardım ve koruma kazanmaya çalışır.

Mukayesenin altını daha iyi çizebilmek adına hiç ara vermeden *Les Deux Sources*'tan Bergson'un kendi metafiziğini özetlediği paragrafı alıntılalım:

Ondan ne elde edebilecekse almak üzere, maddeden, büyük bir yaratıcı enerji akımı fişkirır. Pek çok noktada durur; bu duraklar, gözümüzde pek çok canlı türüne; yani, aslen analitik ve sentetik olan çok sayıda işlevi yerine getirmek üzere bir araya gelmiş çoğul unsurları ayırt edecek kavrayışımızın organizmalarına dönüşür. Fakat organizasyon sürecinin yalnızca kendisi, bir ayak izinin eşzamanlı olarak binlerce kum zerresine bir kalıp vermeyi başarmasına benzer şekilde bir duraktır.

İki görüş birbirine öylesine yakındır ki, bunları okuduktan sonra Bergson'un, kendisi farkında olmasa bile, düşünceleri, totemik halklarla aynı duygudaşlığa sahip olduğundan, totemizmin arkasında neyin yattığını anlayabildiğini söylemek artık pek riskli sayılmaz. Peki öyleyse aralarındaki ortaklık nedir? Öyle görülüyor ki, aralarındaki ilişki, gerçekliğin, filozofun *sürekli ve süreksiz* olarak nitelediği iki veçhesini toplu bir şekilde kavrama yolundaki tek ve aynı arzudan; ikisi arasında yapılacak bir tercihi aynı şekilde reddetmelerinden ve bunları aynı hakikate dair birbirini tamamlayan perspektifler olarak görme çabasından kaynaklanmaktadır.* Radcliffe-Brown, kendi mizacına yabancı kalan bu metafizik değerlendirmelere çekimser kalsa da, *karşıtlık* ile *uyumu* bir araya getirmek adına totemizmi evrensel bir temayülün belli bir biçimi olmaya indirgerken aslında aynı hattı izler. Yabanların nasıl düşündüğünün hayranlık derecesinde farkında olan bir saha araştırma-

* Bu mukayese sürdürülmeyi hak etmektedir. Dakota dilinde zamanı belirleyecek bir ifade yoktur; yalnızca bir süreklilik içerisinde var olma kipleri olarak farklı şekillerde ifade edilebilir. Dakota düşüncesine göre aslında zaman, ölçümün müdahale edemediği bir süreklilik oluşturur: O bağımsız ve limitsiz bir servettir. (Malan ve McCone, 1960, s. 12).

cısı ile bazı açılardan kendisi bir yaban gibi düşünen masabaşı filozofunun bu karşılaşması ancak kendisiyle ilgilenilmeyi hak eden köklü bir mesele söz konusu olduğunda gerçekleşebilir.

Radcliffe-Brown'un, daha uzak öncülleri de vardır; bunlardan biri tahmin edilmesi pek de güç olmayan Jean-Jacques Rousseau'dur. Açıkçası Rousseau etnografi meselesinde Bergson'dan daha militan bir iştiaak taşır. Fakat 18. yüzyılda etnografik bilginin hayli sınırlı olduğu gerçeği bir yana, Rousseau'nun sezgisini şaşkınlık verici kılan, totemizm hakkındaki ilk fikirlerden seneler önce çıkmış olmasıdır. Long bu fikirleri, 1791 tarihli kitabında dile getirirken, *Discours sur l'origine de l'inégalité*'nin 1754'de yayınlandığı hatırlanmalıdır. Yine de Rousseau, Radcliffe-Brown ve Bergson gibi, hayvan ve bitki dünyasının "belli" bir niteliğinin insan tarafından kavranışını ilk mantıki işlemlerin ve dolayısıyla ancak kavramsallaştırılırsa sonsuza kadar ayakta kalabilecek toplumsal farklılaşmanın kaynağı olarak görür.

Hiç kuşku yok ki, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* Fransız yazınındaki ilk antropolojik bilimsel incelemedir. Rousseau, neredeyse modern terimlerle, antropolojinin temel problemini ortaya koyar: Doğadan kültüre geçiş. Bergson'dan daha sağduyulu bir şekilde, doğanın düzenine ait olduğundan doğanın ötesine geçmeye yardımcı olmayan içgüdü fikrini öne çıkarmaktan imtina eder. İnsan toplumsal bir varlık olmadan evvel üreme dürtüsü, "kör bir dürtü... saf hayvani edimden başka bir şey üretmemiştir."

Doğadan kültüre geçiş, demografik artışa dayalıdır. Fakat bu doğal bir nedenmiş gibi doğrudan bir etki yaratmaz. İlk olarak insanları, farklı çevrelerde yaşayabilmeleri için yaşam

biçimlerini değiştirmeye ve aynı zamanda doğayla ilişkilerini artırmaya zorlar. Fakat bu farklılaşma ve artışın teknik ve toplumsal dönüşüme yol açabilmesi için, insan düşüncesinin nesneleri haline gelmeleri gerekmektedir:

Çeşitli varlıkların kendilerine ve birbirlerine yönelik bu ısrarlı ilgi, insanın zihninde, belirli ilişkilerin kavranması olarak meydana çıkmış olmalıdır. Büyük ve küçük, güçlü ve zayıf, hızlı ve yavaş, gözüpek ve ödlele veya durumun gereklerine göre diğere şekillerde mukayese içeren düşüncüler olarak dile getirdiğimiz ilişkiler, tedricen kişide bir tür tefekkür yahut daha doğrusu, kendi güvenliği için en zorunlu olan tedbirleri işaret eden özdevinimli bir bilgelik doğurur.

Alıntılanan paragrafın son kısmı, sonradan akla gelen bir şey olarak düşünülmemelidir: Rousseau'ya göre, öngörü ve merak, entelektüel faaliyetin iki veçhesi olarak ilintilidir. Doğal durumda, insanda her ikisi de noksandır, çünkü kişi “kendisini yalnızca mevcut varoluşunun bilincine bırakmıştır.” Rousseau'ya göre, üstelik, duygusal hayat ile entelektüel hayat tıpkı doğa ile kültür gibi, birbirinin karşıtıdır. Bunlar birbirinden, “saf duyguların bilginin en basit formundan” uzak olduğu kadar ayrıdır. Doğal durumun karşısına toplumsal durumu değil de “muhakeme durumu”nu koyarak yazdığında da geçerlidir bu.

Böylece kültürün gelişı, idrakin doğuşuna denk düşer. Dahası, tür içerisindeki bireylerin ve türlerin kendi aralarında heterojenliğin sıralılığının ifadesi olduğu için biyolojik düzlemde üstesinden gelinemeyeceği anlaşılan sürekli ile süreksiz olan

arasındaki karşıtlık, “tür olarak olduğu kadar, tek tek bireyler olarak da... hepimizde olan... ve o olmaksızın, bir hayvanın birkaç ay içerisinde hayatı boyunca olduğu şeye ve bir türün bin yıl içinde ilk yıllarına dönüşeceği bir yeti olarak” insanın kendini geliştirme istidadına dayanan kültürde aşılır.

Öyleyse, öncelikle, hayvanlıktan insanlığa, doğadan kültüre ve duygusaldan idrake üçlü geçişi; ardından, Rousseau’nun halihazırda kavramış olduğu ve totemizm için hayati önemi olduğunu gördüğümüz hayvan ve bitki dünyasının topluma uygulanabilirliğini nasıl tasavvur etmeliyiz? Köklü bir ayırım yapmak adına, meselenin kökenlerini hiç anlayamama riski (Durkheim’ın daha sonradan farkına varacağı üzere) tetikle-
nebilir.

Rousseau’nun yanıtı, ayrımları muhafaza etmekle birlikte, insanın doğal koşullarını, içeriğın ayrılmaz bir şekilde duygusal ve entelektüel olduğu ve bilincin ediminin bir düzeyden diğetine –şefkat veya Rousseau’nun da yazdığı üzere, belli bir noktaya kadar, niteliklerin düalitesinin ötesinde terimlerin düalitesi ile ilişkilenen bir başkasıyla özdeşleşme olarak– geçiş için yeterli geldiği yegâne psişik hal olarak saptamaktır. Çünkü kişi başlangıçta kendisini, daha sonra *ötekileri* ayırt ederken *kendisini* de ayırt etme kapasitesini kazanacağı yani toplumsal farklılaşma için kavramsal bir araç olarak türün çeşitliliğini kullanacağı, kendine benzer olanlar ile özdeş olma hissine sahiptir.

Bu, aslında diğeri bütün varlıklarla özdeş olunduğu şeklindeki felsefe, bu hususta Hobbes’un görüşlerine yönelen Sartre’in varoluşçuluğuna kadar götürülebilir. Öte yandan, bu felsefe Rousseau’yu, orangutanlarla diğeri antropoit maymunların

insan olabileceği, seyyahların onları yanlışlıkla hayvanlarla karıştırdıkları şeklinde, *Discours*'daki Not 10'da görüleceği üzere bazı garip hipotezlere götürür. Fakat aynı zamanda doğadan kültüre geçişe dair, daha evvel gördüğümüz üzere, biri ikili karşıtlıkların araçları olarak işleyen bir mantığın ortaya çıkışına dayanan ve sembolizmin ilk tezahürlerine denk düşen olağanüstü modern bir bakış açısı oluşturmasını da sağlar. İnsanların ve hayvanların topyekûn duygu sahibi varlıklar olarak kavranışı, ki özdeşlik bundan oluşur, ilk olarak alanın mütemmim cüz'ü olarak görülen mantiki özellikler ve ardından alanın içerisinde “insan” ile “insan-olmayan” arasındaki karşıtlık bilincini yönlendirir ve önceler. Rousseau'ya göre dilin gelişimi böyle olmuştur. Dilin kökeni, ihtiyaçlarda değil, duygulardadır; bu nedenle ilk dil figüratif olmak durumundadır:

İnsanı konuşmaya iten ilk motifler, duygular olduğuna göre, ilk dile getirdikleri mecazlardır. İlk olarak figüratif dil doğmuştur; mutlak anlamlar ise en son bulunur. Şeyler, ancak asıl formlarında görüldüklerinde asıl isimleri ile anılırlar. İlk konuşmalar şiirdir; muhakeme çok sonranın düşüncesidir.

Böylece, kavrayışın şaşkın nesneleri olarak, her şeyi kapsayan terimler ve bir tür sürrealite olarak uyandırdıkları duygular, kelimenin tam anlamıyla analitik indirgemeden önce gelirler. Totemizmdeki işlevini ısrarla vurguladığımız metafor, dile daha sonradan ilave edilen süslemeler değil, temel kiplerden/tarzlardan biridir. Rousseau'nun karşıtlık ile aynı düzleme yerleştirdiği [metafor], aynı zeminde, söylemsel düşüncenin ilk formunu oluşturur.

Totemik problemin bugünkü durumu hakkındaki bir çalışmanın, böylesine retrospektif bir değerlendirme ile sonuçlanmış olması bir paradoks olarak görülebilir. Fakat paradoks yalnızca totemizm illüzyonunun bir boyutudur. Bu illüzyon üzerinde yükseldiği olguların daha sıkı bir analiziyle yok olur; bu illüzyondaki gerçek, geçmişe değil, şimdiye aittir. Totemik illüzyon ilk olarak biri Bergson gibi antropolojiden habersiz, ötekiyse henüz totemizm fikrinin oluşmadığı bir dönemde yaşamış filozoflar gerçekliğinde, çağdaş profesyoneller öncesinde –hatta Rousseau örneğinde, totemizmin “keşfedilmesinden” önce–, çok aşına olmadıkları inanç ve geleneklerin doğasını veya henüz kurulmamış bir gerçekliği kavrama çabaları olarak ortaya çıkmıştır.

Bergson’un başarısı hiç kuşku yok ki, felsefi varsayımlarının dolaylı bir sonucudur. Çağcılar gibi belli değerlerin meşrulaştırılmasıyla ilgilenmişse de, bunun sınırlandırılmasını, periferiye atfetmek yerine beyaz adamın olağan düşüncesinin merkezine yerleştirerek diğerlerinden ayrılmıştır. Farklılık ve karşıtlık mantığı, Bergson felsefesinde diğer anlayış kipleri/tarzları ile karşılaştırıldığında daha aşağı bir konuma yerleştirilmiş olmasına uygun olarak, yabanlara ve “kapalı toplumlara” atfedilir. Böylece, bir bakıma, hakikat, “postu kazanmış olur”.

Ancak bundan çıkarmak istediğimiz ders itibarıyla bizi ilgilendiren, Bergson ile Rousseau’nun egzotik kurumların, bir içselleştirme içerisinde psikolojik oluşumuna (Rousseau örneğinde, bunların varlığından kuşku bile duymaksızın) hak kazanmış olmayı başarmış olmaları gerektiridir. Yani, herhangi bir yerden aldıkları veya yalnızca hayal ettikleri düşünce kiplerini/tarzlarını kendileri için denemişlerdir. Böylece herhangi

bir insan zihninin fiili bir tecrübe mahalli olabileceğini, ne kadar uzakta olursa olsun insanın zihninden geçenlerin araştırılabileceğini göstermişlerdir.

Kendisine atfedilen ve daha sonra etnografların değerlendirmelerinde ve teorisyenlerin spekülasyonlarında abartılan tuhaf özellikleriyle totemizm, bir dönem, ilkel kurumları bizim kurumlarımızdan ayırt etmeye çalışanların iddialarını güçlendirmek üzere kullanılmıştır. Böyle bir etki, özel olarak, mukayeselerin pek çok açık yakın ilişkiyi ortaya çıkardığı din fenomeni için elverişlidir. Temasları halinde bozulacağı korkusuyla, veya Durkheim'ın incelemesinde olduğu gibi, bir araya getirilmeleri durumunda ortaya çıkan yeni yapı, gerek totemizmin gerekse dinin ayırt edici niteliklerinden farklı olacağından sözde medeni dinler denilen şeyden mümkün olduğunda ayırmakla birlikte, totemizmin dinle ilişkilendirilmesinin nedeni, dini meselelerdeki takıntıdır.

Fakat beşeri bilimler ancak net veya öyle yapmaya çabaladıkları fikirlerle verimli bir şekilde çalışabilir. Eğer dinin, özel bir araştırma gerektiren özerk bir düzen oluşturduğu ifade ediyor ise, bilimin nesnelerinin ortak kaderinden uzak tutulmalıdır. Böylelikle, din, bilim nezdinde aksine, karışık düşünceler alanından başka bir şey olarak ele alınmaz. Bu nedenle, dinin nesnel şekilde incelenmesi, fikirler dışındaki, dini antropolojinin iddialarıyla çarpıtılarak uyarlanmış bir alana yönelmelidir. Geriye kalan tek yaklaşım şekli duygusal (esasinda organik) ve sosyolojiktir ki, meselenin etrafında dönüp durmak dışında bir işe yaramaz.

Buna karşılık, eğer dini düşünceler herhangi başka bir kavramsal sistemdekiyle aynı değerlerle bağdaşıyorsa, düşünme

mekanizmalarına imkân tanınmış olarak dini antropoloji usulleri geçerlik kazanacaktır. Ancak özerk ve özel olma niteliğini de kaybedecektir.

Totemizm konusunda olan budur; gerçekliği, bazı düşünce kiplerinin/tarzlarının belli bir illüstrasyonuna indirgenmiştir. Kuşkusuz duygular da dâhil edilmiştir ancak tali bir şekilde, birtakım fikirlerin oluşturduğu yapının, kapatılması asla mümkün olmayan boşluklara ve bozulmalara verdiği karşılık olarak... Sözümona totemizm, anlaşılmaya müsaittir ve karşılık geldiği ihtiyaçlar veya bunları karşılama şekilleri, öncelikle entelektüel niteliklidir. Bu anlamda, totemizmde arkaik veya uzak olan bir şey yoktur. İmgesi tasarlanmıştır, teslim alınmış değildir; özünü dışarıdan kazanmaz. Eğer bu illüzyonda bir parça hakikat varsa, o da, dışımızda değil, içimizdedir.

Kaynakça

Totemizm literatürü devasadır. Bu bibliyografya yalnızca bu çalışmada atıfta bulunulan eserleri içermektedir.

Anthropos, *Das Problem des Totemismus*, vol. IX, X, XI, 1914-1916.

Bergson, (H.), *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, 164^e édition. Paris, 1967.

Best, (E.), "Maori Religion and Mythology," *Dominion Museum Bulletin*, no. 10, section I, Wellington, 1924.

Boas, (F.), ed., [1] *General Anthropology*. Boston, New York, Londra, 1938.

Boas, (F.), [2] "The Origin of Totemism," *American Anthropologist*, vol. 18, 1916.

Comte, (A.), *Cours de philosophie positive*. 6 vol. Paris, 1908.

Crosse-Upcott, (A.R.W.), "Social ASpects of Ngindo Bee-keeping," *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 86, part II, 1956.

Cuoq, (J. A.), *Lexique de la langue algonquine*, Montréal, 1886.

Dorsey, (J.O.), "A Study of Siouan Cults," *11th Annual Report (1889-1890)*, Bureau of American Ethnology, Washington, 1894.

Dumézil, (G.), *Loki*. Paris, 1948.

Durkheim, (É.), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 5^e édition, Paris, 1968.

Elkin, (A.P.), [1] "Studies in Australian Totemism: Sub-section, Section and Moiety Totemism," *Oceania*, vol. 4, no. 1, 1933-34.

Elkin, (A.P.), [2] "Studies in Australian Totemism: The Nature of Australian Totemism," *Oceania*, vol. 4, no. 2, 1933-34.

- Elkin, (A.P.), [3], *The Australian Aborigines*, 3^e édition. Sydney-Londra, 1954.
- Evans-Pritchard, (E.E.), [1] "Zande Totems," *Man*, vol. 56, no. 110, 1956.
- Evans-Pritchard, (E.E.), [2] "Zande Clan Names," *Man*, Vol, 56, no. 62, 1956.
- Evans-Pritchard, (E.E.), [3] *Nuer Religion*, Oxford, 1956.
- Evans-Pritchard, (E.E.), [4] Preface to Robert Hertz, *Death and the Right Hand*, Londra, 1960.
- Firth, (R.), [1] "Totemism in Polynesia," *Oceania*, vol. I, no. 3-4, 1930-31.
- Firth, (R.), [2] *Primitive Polynesian Economy*, Londra, 1939.
- Firth, (R.), [3] *History and Traditions of Tikopia*, Wellington, 1961.
- Fortes, (M.), *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Oxford, 1945.
- Frazer, (J.G.), *Totemism and Exogamy*, 4 vol. Londra, 1910.
- Freud, S. *Totem et Tabou*, Paris, 1924.
- Goldenweiser, (A. A.), [1] "Totemism, an Analytical Study," *Journal of American Folklore*, vol. XXIII, 1910.
- Goldenweiser, (A. A.), [2] "Form and Content in Totemism," *American Anthropologist*, vol. 20, 1918.
- Handbook of American Indians, North of Mexico. Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution*, Bulletin 30, 2 vol. Washington, 1907-1910.
- Hilger, (M.I.), "Some Early Customs of the Menomini Indians," *Journal de la Société des Américanistes*, vol. XLIX, Paris, 1960.
- Jacobson, (R.) & Halle, (M.), *Fundamentals of Language*, 'S-Gravenhage, 1956.
- Jenness, (D.), "The Ojibwa Indians of Parry Island: Their Social and Religious Life," *Bulletin of the Canada Department of Mines*, no. 78, Ottawa, National Museum of Canada, 1935.
- Kinietz, (W.V.), "Chippewa Village: The Story of Katikitegon," *Cranbook Institute of Science*, Detroit, Bulletin no. 25, 1947.
- Kroeber, (A.L.), [1] *Anthropology*, New York, 1923.
- Kroeber, (A.L.), [2] *Anthropology*, yeniden basım, New York, 1948.
- Kroeber, (A.L.), [3] "Totem and Taboo: An Ethnologic Psychoanalysis," (1920) içinde: *The Nature of Culture*, Chicago, 1952.

- Kroeber, (A.L.), [4] "Totem and Taboo in Retrospect," (1939) içinde: *The Nature of Culture*, Chicago, 1952.
- Landes, (R.), "Ojibwa Sociology," *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. XXIX, New York, 1937.
- Lane, (B.S.), "Varieties of Cross-cousin Marriage and Incest Taboos: Structure and Causality," içinde: Dole & Carneiro, eds, *Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White*, New York, 1960.
- Lévi-Strauss, (C.), *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949.
- Linton, (R.) "Totemism and the A.E.F.," *American Anthropologist*, vol. 26, 1924.
- Long, (J.K.), *Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader* [1791], Chicago, 1922.
- Lowie, (R.H.), [1] *Traité de sociologie primitive*, Fransızca çeviri, Paris, 1935.
- Lowie, (R.H.), [2] *An Introduction to Cultural Anthropology*, New York, 1934.
- Lowie, (R.H.), [3] *Social Organization*, New York, 1948.
- Lowie, (R.H.), [4] "On the Principles of Convergence in Ethnology," *Journal of American Folklore*, vol. XXV, 1912.
- McConnel, (U.), "The Wilk-Munkan tribe of Cape York Peninsula," *Oceania*, vol. I, no. 1-2, 1930-1931.
- McLennan, (J.F.), "The Worship of Animals and Plants," *Fortnightly Review*, Londra, vol. 6, 1869 ve vol. 7, 1870.
- Malan, (V.D.) & McCone, (R.C.), "The Time Concept Perspective and Premise in the Socio-cultural Order of the Dakota Indians," *Plains Anthropologist*, vol. 5, 1960.
- Malinowski, (B.), [1] *Magic, Science and Religion*, Boston, 1948.
- Malinowski, (B.), [2] *The Sexual Life of Savages in North-western Melanesia*. New York-Londra, 2 vol., 1929.
- Michelson, (T.), "Explorations and Field-work of the Smithsonian Institution in 1925," *Smithsonian Miscellaneous Collections*, vol. 78, no. 1. Washington, 1926.
- Murdock, (G.P.), *Social Structure*. New York, 1949.

- Notes and Queries on Anthropology*, 6^e édition. Londra, 1951.
- Piddington, (R.), *An Introduction to Social Anthropology*, 2 vol., vol. I. Edinburgh-Londra, 1950.
- Prytz Johansen, (J.), *The Maori and His Religion*, Copenhagen, 1954.
- Radcliffe-Brown, (A.R.), [1] "The Social Organization of Australian Tribes," *Oceania*, vol. I, 1930-1931.
- Radcliffe-Brown, (A.R.), [2] "The Sociological Theory of Totemism," (1929) içinde: *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, III., 1952.
- Radcliffe-Brown, (A.R.), [3] "Taboo," (1939) içinde: *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, III., 1952.
- Radcliffe-Brown, (A.R.), [4] "The Comparative Method in Social Anthropology," Huxley Memorial Lecture for 1951, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 81, parts I – II, 1951. (Yeniden basım, *Method in Social Anthropology*. Chicago, 1958, bölüm V.)
- Rivers, (W.H.R.), *The History of Melanesian Society*, 2 vol. Cambridge, 1914.
- Rousseau, (J.J.), [1] *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Londra, 1776.
- Rousseau, (J.J.), [2] *Essai sur l'origine des langues*, Londra, 1783.
- Spencer, (B.) & Gillen (J.), *The Northern Tribes of Central Australia*, Londra, 1904.
- Stanner, (W.E.H.), "Murinbata kinship and Totemism," *Oceania*, vol. 7, no. 2, 1936-1937.
- Strehlow, (T.G.H.), *Aranda Traditions*, Melbourne, 1947.
- Thomas, (N.W.), *Kinship Organizations and Group Marriage in Australia*, Cambridge, 1906.
- Tylor, (E.B.), "Remarks on Totemism," *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. I, 1899.
- Van Gennep, (A.), *L'État actuel du problème totémique*, Paris, 1920.
- Werner, (W.L.), *A Black Civilization*, yeniden basım, New York, 1958.
- Warren, (W.), "History of the Ojibways," *Minnesota Historical Collections*, Saint Paul, vol. 5, 1885.
- Zelenine, (D.), *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952.

“Totemizm histeriye benzer. Bazı olguların gelişigüzel yahtılıp, bir hastalığın veya nesnel bir kurumun tanılayıcı işaretleri olarak gruplandırılabilirdiğinden kuşku duymaya bir kez ikna olunca, bu işaretlerin kendileri ya ortadan kaybolur ya da herhangi bir tektipleştirici yoruma direnç gösterecek şekilde ortaya çıkar.”

Ünlü antropolog Claude Lévi-Strauss'un ilk kez 1962'de yayımlanan eseri *Günümüzde Totemizm*, antropoloji alanında bir dönüm noktası sayılır. Lévi-Strauss, yalnız totemizm kavramını inşa eden taşları bir bir sökmekle kalmaz, aynı zamanda evrimci yaklaşımın üzerini çizerek yeni bir yapısalcı paradigmanın oluşumuna vesile olur.



nemesiskitap | norakitap | masalperestkitap

www.nemesiskitap.com | www.norakitap.com

www.kitap365.com

