

# 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>

İTHAKİ > KURAM

VICTOR TURNER

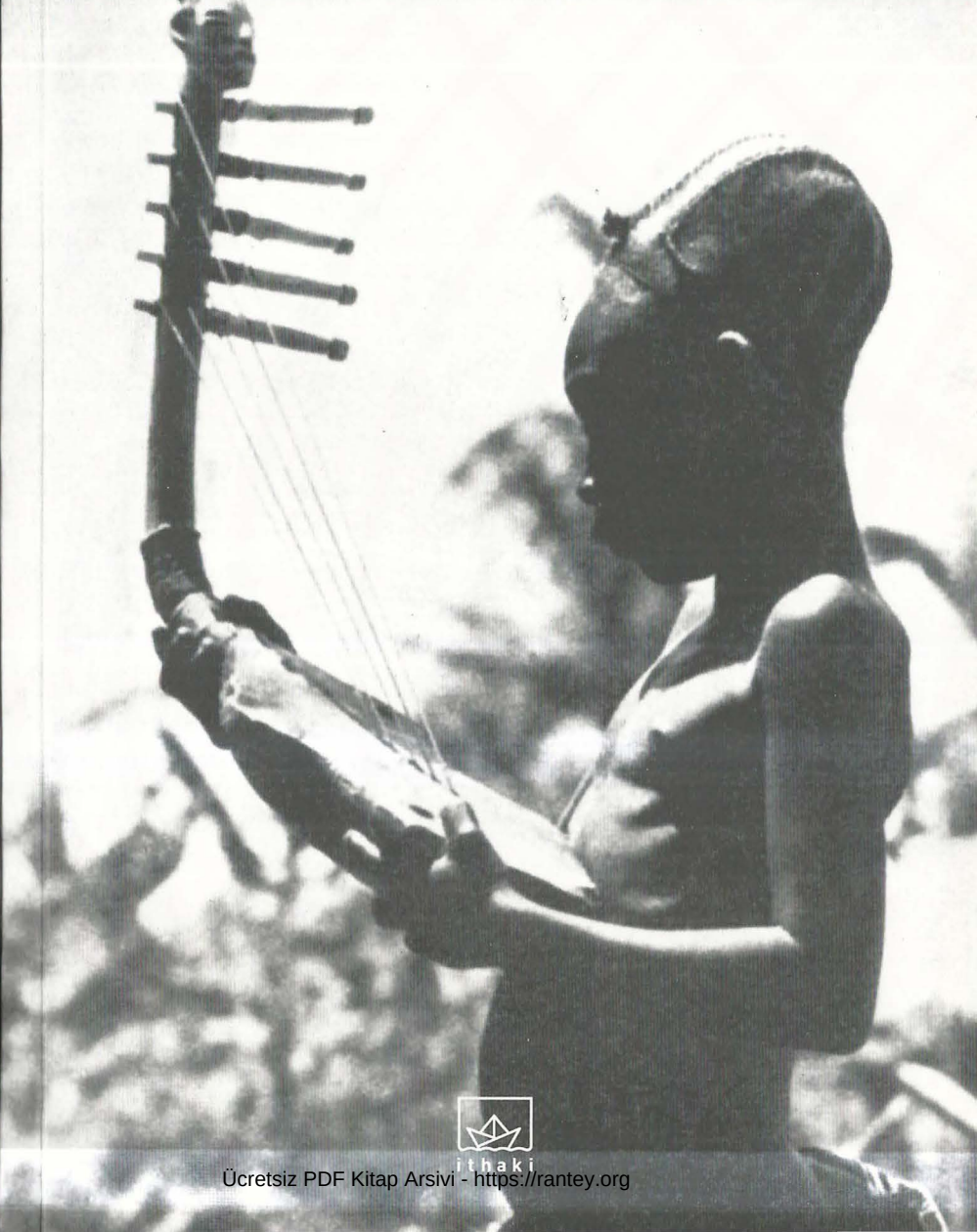
# RİTÜELLER

YAPI VE ANTI-YAPI

Nur Küçük çevirisiyle

RİTÜELLER  
YAPI VE ANTI-YAPI

VICTOR TURNER



Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Victor W. Turner (1920-1983): Doktorasını Manchester Üniversitesi'nde tamamlayıp, Stanford Üniversitesi'nde görev yapmıştır. Özellikle Afrika'daki Ndembu kabilesi üzerine yaptığı saha araştırmalarıyla ve bu araştırmaların sonuçlarını çağdaş toplumlara dair gözlemlerle birleştirdiği kitaplarıyla tanınmıştır. Diğer önemli yapıtları arasında *Dramas, Fields, and Metaphors; From Ritual to Theatre* sayılabilir.

*Ritüeller – Yapı ve Anti-Yapı*  
Victor Turner

Orijinal Adı: *The Ritual Processes - Structure and Anti-Structure*

İthaki Yayınları - 1348

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

ISBN: 978-605-375-788-7

Sertifika No: 11407

© Victor W. Turner, 1969

© Nur Kûçük, 2018

© İthaki, 2018

Bu kitap Transaction Publishers

(10 Corporate Place South, Suite 102, Piscataway, New Jersey 08854)  
tarafından yayımlanan İngilizce edisyonun çevirisidir.

Yayıncının yazılı izni olmaksızın alıntı yapılamaz.

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

Kapak, İç Baskı: Deniz Ofset Matbaacılık  
Gümüşsuyu Cad. Topkapı Center, Odin İş Merkezi No: 403/2 Topkapı-İstanbul  
Tel: (0212) 613 30 06 - Faks: (0212) 613 51 97  
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>  
Sertifika No: 40200

Victor Turner

# RİTÜELLER

## Yapı ve Anti-yapı

Lewis Henry Morgan Konferansları - 1966

Çeviren

Nur Küçük



## İÇİNDEKİLER

|                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Önsöz .....                                                                           | 9   |
| 1 Bir Yaşam ve Ölüm Ritüelinde Sınıflandırma Düzlemleri ...                           | 11  |
| 2 Ndembu Ritüelinde İkizlik Paradoksları.....                                         | 52  |
| 3 Eşiklik ve Komünitas .....                                                          | 95  |
| 4 Komünitas: Model ve Süreç .....                                                     | 135 |
| 5 Tevazu ve Hiyerarşi:<br>Statü Yükseltilmesi ve Statü Ters Çevrilmesi Eşikliği ..... | 173 |
| Kaynakça.....                                                                         | 215 |
| Görseller.....                                                                        | 221 |



*Bu kitap Allan Holmberg'in anısına saygıyla adanmıştır.*



## ÖNSÖZ

Morgan Konferansları'nın sayısı gittikçe artan konuşmacıları, Rochester Üniversitesi'nde Profesör Alfred Harris ve eşi ile misafirperver meslektaşları tarafından şahane bir şekilde ağırlandıkları, bir grup öğrencinin zorlu sorularına maruz kaldıkları ve (bazen) desteklendikleri o günleri hatırladıkları zaman büyük bir sevinç hissediyor olmalı. Dile getirdikleri çok sayıda ufuk açıcı fikir için hem öğrencilere hem de fakülte üyelerine son derece minnettarım, o fikirleri bu kitaba dahil ettim.

Kitabın ilk üç bölümü dört Morgan Konferansı'nın üçünden oluşuyor. Üzerinde çalıştığım Ndembu avcılık ritüelinin sembolizmi konulu bir monografiye daha uygun olan diğer konferans yerine iki bölüm ekledim. Bunlar öncelikle, kitabın üçüncü bölümünde ortaya çıkan “eşiklik” ve “komünitas” kavramlarıyla ilgilidir. Kitap iki ana kısma ayrılabilir. İlki esas olarak, Ndembu ritüelinin sembolik yapısını ve bu yapının semantiğini ele alıyor; üçüncü bölümün ortalarından başlayan ikinci kısma ritüelin eşik evresinin sembolik olmaktan çok toplumsal nitelikteki bazı özelliklerini araştırmaya çalışıyor. “Komünitas” adını verdiğim, yapı-dışı yahut yapı-üstü toplumsal karşılıklı ilişki biçimi üstünde özel olarak durdum ve komünitas, yapısal yabancılaşma ve yapısal bakımdan aşağı olma arasında mevcut olan ve antropoloji dışında -edebiyatta, politik felsefede ve karmaşık, “evrenselci” dinlerin pratiğinde- vurgulanmış bağlantıları da araştırdım.

O zamanlar Cornell'deki Antropoloji Bölümü'nün başkanı olan müteveffa Profesör Allan Holmberg'e, Morgan Konferansları'nı kaleme alırken ders yükümü hafiflettiği için, dostum Bernd Lambert'a da derslerimin birçoğuna benim yerime girdiği için minnettarım.

Morgan Konferanları'nı düzeltme ve ek bölümler yazma işini, Cornell Üniversitesi Beşeri Bilimler Enstitüsü üyesi olduğum sırada üstlenmiştim. Müdür Max Black'e ve enstitü çalışanlarına, derslerime ve idari görevlerime ara verip son Morgan Konferansı'nda sunduğum düşünceleri geliştirmeme fırsat tanıdıkları için teşekkür ederim. Profesör Black'in göz kamaştırıcı ama ciddi düşünme tarzı, zekâsı, nezaketi ve çekici kişiliği orada geçen bir yılının nimetleri oldu. Bunun dışında benim için önemli bir diğer şey de, enstitünün himayesinde, her seviyeden ve ilgi alanından öğrencilerle disiplinlerarası bir seminer düzenleyebilmiş olmamdır; bu seminerde ritüel, efsane, edebiyat, politika ve ütopya düşünceleri ve uygulamalarında "eşikler, geçişler ve marjınlar" meselelerinden birçoğunu ele aldık. Seminerde çıkan sonuçlardan bazılarının kitabın son iki bölümünde etkileri oldu, diğerleri de meyvelerini ileride verecek. Eleştirel ve yaratıcı katkılarından ötürü seminerin tüm üyelerine en içten teşekkürlerimi sunarım.

Projenin çeşitli evrelerinde, özverili ve hünerli sekreterlik yardımları için Antropoloji Bölümü Merkez Bürosu'ndan Carolyn Pfohl, Michaeline Culver ve Helen Matt'e ve Beşeri Bilimler Enstitüsü'nden Olga Vrana ve Betty Tamminen'e teşekkür ederim.

Her zamanki gibi, eşimin editör ve cesaretlendirici olarak yardım ve destekleri benim için çok önemliydi.

Victor W. Turner

Mayıs 1968

# Bir Yaşam ve Ölüm Ritüelinde Sınıflandırma Düzlemleri

## MORGAN VE DİN

En başta söylemem gereken, Lewis Henry Morgan'ın başka birçok kişi gibi benim de öğrencilik yıllarımda yol gösterici yıldızlarından biri olduğudur. Yazdığı her satırda hararetli ama berrak üslubunun damgasını görürdünüz. Fakat 1966 Morgan Konferansları'nda konuşma yapma görevini üstlendiğim an, elimi kolumu bağlayabilecek nitelikte, büyük bir dezavantajın farkına vardım. Morgan birçok dini töreni güvenilir bir şekilde kaydetmiş olmakla beraber, çalışma alanı olarak akrabalık ve siyasete gösterdiği titiz dikkati din konusuna da gösterme bakımından bariz bir isteksizlik sergilemişti. Oysa dini inanç ve uygulamalar, yapacağım konuşmaların temel konusuydu. Morgan'ın tutumunu özellikle vurgulayan iki pasajdan biri, ufuk açıcı klasik yapıtı *Ancient Society*'de\* (1877) yer alır: “Dini düşüncelerin gelişmesi meselesi o kadar büyük içsel güçlüklerle kuşatılmıştır ki, tam anlamıyla doyurucu bir açıklamaya asla kavuşamayabilir. Din çok geniş ölçüde hayaller ve duygularla, dolayısıyla da belirsizlik taşıyan bilgilerle ilgilendiği için, bütün ilkel dinler grotesk ve bir ölçüde de anlaşılmazdır” (s. 5). İkincisi,

---

\* Lewis Henry Morgan, *Eski Toplum*, çev. Ünsal Oskay, İnkılap Kitabevi, 2015.

Merle H. Deardorff'un Yakışıklı Lake'in (Handsome Lake) dini- ni konu alan akademik çalışmasından bir pasajdır (1951). *League of the Ho-de-no-sau-nee or Iroquois* adlı kitabında Morgan'ın Ya- kışıklı Lake'in sinkretik kutsal kitabına dair anlattıkları, genç Ely S. Parker'ın (daha sonra General Ulysses S. Grant'ın ordu bakanı olmuş bir Seneka yerlisi) tuttuğu notlara dayanıyordu; bunlar Ya- kışıklı Lake'in erkek torununun Tonawandâda ezberden naklettiği İyi Mesaj metinleri ile çevirilerinden ibaretti. Deardorff'un ifade- leriyle, "Morgan, peygamberin torunu Jimmy Johnson'ın söyle- diklerini aktarırken Ely'nin notlarını harfiyen takip etti, ama bu notlar ve bunların eşlikçisi niteliğindeki törenler üzerine Ely'nin yorumlarından büyük ölçüde ayrıldı" (s. 98; ayrıca bkz. William Fenton, 1941, s. 151-157).

Morgan ve Parker arasındaki mektuplaşmadan anlaşıldığına göre, şayet Morgan Ely'yi daha dikkatli dinlemiş olsaydı, kitabı "Birlik (League)"i okuyan Senekaların yönelttiği genel eleştiriyi önleyebilirdi: "Söylediklerinde bir yanlış yok, ama doğru da de- ğiller. Hakkında konuştuğu konuyu aslında anlamıyor." Seneka- ların bu sıradışı tespitlerle "asıl" kastettikleri, Morgan'ın İrokua kültürünün siyasi değil, dini yönleriyle ilgili sözleri gibi görünü- yor. Bana kalırsa, bu yorumu yapmalarında Morgan'ın "hayalî ve duygusal" olana güvenmeyişinin, dinin önemli bir rasyonel bo- yut da taşıdığını kabul etmekteki isteksizliğinin ve on dokuzun- cu yüzyılda yaşayan bir alimin fazlasıyla "evrimleşmiş" bilincine "grotesk" görünen şeyin sırf bu sebeple genel için de "anlaşılmaz" olması gerektiğine dair inancının payı olsa gerek. Senekalar böy- lece Morgan'ın İrokuaların dinsel hayatlarına dair empatik bir araştırma yapmaya, yetersiz olmasa bile, isteksiz olduğunu da açığa vurmuş oluyorlar: Charles Hockett'in ifadesiyle, yabancı bir kültüre "içeriden bakış", Morgan'ın kavramak ve sunmak yö- nünde çaba harcamadığı bir tutumdur, oysa bu sayede, o kültü- rün tuhaf gibi gelen birçok bileşeni ve ilişkilerinin büyük kısmı pekâlâ makul görünebilirdi. Gerçekten de Morgan, Bachofen'den

(1960) aldığı bir mektuptaki şu sözlerle kafa yorup sağlıklı bir sonuca varabilirdi: “Alman uzmanlar Antik Çağ’ı anlaşılabilir kılmak için onu günümüzün popüler düşüncelerine göre değerlendirmeyi öneriyorlar. Geçmiş yaratırken sadece *kendilerini* görüyorlar. Kendimizinkinden farklı bir zihnin yapısına nüfuz etmek çetin bir iştir” (s. 136). Bu sözler ile ilgili olarak Profesör Evans-Pritchard (1965b) yakınlarda şöyle bir yorumda bulundu: “Gerçekten de çetin bir iştir, özellikle de ilkel büyü ve din gibi zor konularla uğraştığımızda; zira daha basit halkların kavramlarını kendi kavramlarımıza çevirirken onların düşünceleri içine kendi düşüncelerimizi sokuşturmamız işten bile değildir” (s. 109). Bu noktada bir kayıt düşmek isterim: Sanat konularında olduğu gibi dinsel konularda da “daha basit” halklar diye bir şey yoktur, sadece bizimkinden daha basit teknolojilere sahip bazı halklar vardır. İnsanın “hayali” ve “duygusal” hayatı her zaman ve her yerde zengin ve karmaşıktır. Kabile ritüellerindeki sembolizmin ne kadar zengin ve karmaşık olduğunu göstermek bu kitaptaki hedeflerimden biri. “Kendimizinkinden farklı bir zihin yapısı”ndan söz etmek de tam anlamıyla doğru sayılmaz. Söz konusu olan farklı bilişsel yapılar değil, aynı bilişsel yapının büyük çeşitlilik gösteren kültürel deneyimler ifade etmesidir.

Bir yanda, klinik derinlik psikolojisinin, diğer yanda profesyonel antropolojik saha çalışmasının gelişimi neticesinde, Morgan’ın deyişiyle doğası itibarıyla “hayali ve duygusal” birçok ürüne saygı ve dikkat ile bakılmaya, bunlar bilimsel titizlikle araştırılmaya başlanmıştır. Freud nörotiklerin fantezilerinde, rüyalarındaki imgelemin çokanlamlılıklarında, nükte ve sözcük oyunlarında ve psikotiklerin muammalı sözlerinde normal ruhun yapısına dair ipuçları buldu. Lévi-Strauss yazısız toplumların mit ve törenlerini incelerken, bu toplumların altta yatan düşünsel yapılarında bazı modern felsefecilerin sistemlerinde bulunanlara benzer özellikler saptadığını ileri sürdü. Morgan’ın döneminden bu yana, en mükemmel rasyonalist kökenden gelmekle birlikte,

meslek yaşamlarının onlarca yılını din incelemelerine adanmaya değer bulmuş birçok başka uzman ve bilim insanı olmuştur. Yalnızca şu örnekler bile yeter: Tylor, Robertson-Smith, Frazer ve Herbert Spencer; Durkheim, Mauss, Lévy-Bruhl, Hubert ve Herz; van Gennep, Wundt ve Max Weber. Aralarında Boas ve Lowie, Malinowski ve Radcliffe-Brown, Griaule ve Dieterlen ile pek çok çağdaşları ve haleflerinin de bulunduğu antropoloji saha çalışanları yazısız toplumların ritüelleri alanında büyük emek harcamış, yüzlerce ritüel icrasını titiz ve ayrıntılı şekilde gözlemlemiş, din uzmanlarının aktardığı yerel dildeki mitleri ve duaları özenle kaydetmişlerdir.

Bu düşünürlerin çoğu dinsel fenomenleri son derece çeşitli, hatta çelişen tipte psikolojik ve sosyolojik nedenlerin ürünü olarak açıklamak yahut geçiştirmek ve bunlara herhangi bir insanüstü köken yüklemekten kaçınmak gibi zımnî biçimde teolojik olan bir konum almıştır; ama hiçbiri dinsel inanç ve uygulamaların insana ait toplumsal ve ruhsal yapıların gerek sürdürülmesi gerekse kökten biçimde dönüştürülmesi bakımından taşıdıkları olağanüstü büyük önemi yadsımamıştır. Okur, teoloji konularına girme niyetinde olmadığımı duyunca herhalde rahatlayacaktır; dinin çeşitli yönlerine dair empirik bir araştırma ile yetinerek, özellikle Afrika ritüellerinin bazı özelliklerini aydınlatmaya çalışacağım. Disiplinimizdeki derin bilgisine ve itibarına duyduğum büyük saygıdan dolayı son derece korkarak da olsa, Morgan'ın sonraki kuşaklara bıraktığı zorlu görevi üstlenecek ve miras aldıkları en iyi kavramsal araçlarla çalışan modern antropologların yazısız toplumlardaki birçok gizemli din fenomenini artık açıklayabileceklerini göstermeye çalışacağım.

## ORTA AFRİKA'DA RİTÜEL İNCELEMELERİ

Aralarında iki buçuk yıl kalarak saha çalışması yaptığım Kuzeybatı Zambiya'nın Ndembuları tarafından uygulanan bir ritüele yakından bakarak başlayalım. Morgan'ın araştırdığı İrokualar

gibi Ndembular da anasoyludur; hem çapa tarımı hem de büyük bir ritüel değer verdikleri avcılık yaparlar. Ndembular Batı ve Orta Afrika kültürlerinin oluşturduğu büyük kümeye aittir; bu kültürlerin ortak noktası, ritüel sembolizminden gelişmiş ağaç oymacılık ve plastik sanatlarda sergiledikleri büyük beceridir. Bu halkların birçoğu karmaşık erginlenme/*initiation* ritlerine sahiptir; ritlerin yabanda geçirilen uzun tecrit dönemlerinde adaylara ezoterik bilgiler verilir, bu sürece ataların' ruhlarını ya da ilahi varlıkları temsil eden masklı dansçılar da genellikle eşlik eder. Kuzey ve batı komşuları Katanga'daki Lundalar, Luvaleler, Çokweler ve Luçaziler gibi Ndembular da ritüele büyük önem atfederler. Doğu komşuları Kaondeler, Lambalar ve İlalar ise çokça ritüel gerçekleştirmelerine rağmen daha az sayıda ritüele sahiptir, sembolizmleri o kadar zengin değildir, oğlan çocukları için sünnet törenleri yoktur ve sergiledikleri çeşitli dinsel uygulamalar birbirine o kadar sıkı eklemlenmiş değildir.

Ndembular arasında saha çalışmasına başladığımda, çalışmalarımı Kuzey Rodezya'nın (şimdiki Zambiya) idari başkenti Lusaka'da bulunan Rhodes-Livingstone Sosyolojik Araştırmalar Enstitüsü'ndeki seleflerimin kurduğu geleneğin içinde sürdürdüm. 1938 yılında kurulan enstitü İngiliz Afrikası'ndaki en eski araştırma enstitüsüydü. Yerliler ile yerli olmayanlar arasında kalıcı ve doyurucu ilişkiler tesis etme meselesini özel çalışma konusu yapabilecek bir merkez olma amacını güdüyordu. Godfrey Wilson ile Max Gluckman'ın, daha sonra da Elizabeth Colson ile Clyde Mitchell'in yönetimlerinde enstitüde gerçekleştirilen saha çalışmalarında, kabilelerde siyaset ve kanun sistemleri, evlilik ve aile ilişkileri, şehirleşme ve emek göçü *hususları*, karşılaştırmalı köy yapıları ile kabilelerin ekolojik ve ekonomik sistemleri ele alınmıştı. Araştırma çalışanları epeyce haritalama işi de yapmış ve o dönemde Kuzey Rodezya olarak anılan bölgedeki bütün ka-

\* Gerek erkek gerekse kadın, ölmüş büyükler için kitap boyunca atalar sözcüğü kullanıldı. -ç.n.

bileleri soy sistemlerine göre altı grupta sınıflandırmışlardı. Lucy Mair'in (1960) işaret ettiği üzere, İngiliz Afrikası'ndaki diğer araştırma enstitüleri gibi Rhodes-Livingstone Enstitüsü'nün de siyaset şekillendirme konusundaki katkısı, "belli durumlar karşısında alınacak uygun tutumların reçetesini vermek yerine, o durumları analiz etmek ve böylece siyaset üretenlerin muhatap oldukları kuvvetleri daha net görmelerini sağlamaktı" (s. 98-106).

Saha çalışmalarına başladığım sıralarda, bu "kuvvetler" içinde ritüeller çok düşük bir önceliğe sahipti. Gerçekten de, Rhodes-Livingstone'daki araştırmacılar ritüel konusuna hiçbir zaman güçlü bir ilgi göstermemişti: Profesör Raymond Apthorpe'un 1961 tarihli çalışmasında dikkat çektiği üzere, o zamana dek enstitünün çıkardığı ve aşağı yukarı otuz yıl boyunca Afrika'daki yaşamın çeşitli yanlarını ele alan 99 yayından sadece üçünün konusu ritüellerdi (s. ix). Beş yıl sonra bugün bile, sayısı otuz biri bulan Rhodes Livingstone Yayınları'ndan -bunlar Orta Afrika kabile yaşamının çeşitli yanları üzerine kısa monograflardır- yalnızca dört tanesinin ana konusu ritüellerdir ve ikisinin yazarı da zaten benim. Belli ki, Morgan'ın "ilkel dinler"e yönelik tutumu birçok çevrede hâlâ varlığını sürdürmektedir. Ama enstitünün müdürü Godfrey Wilson'ın Afrika ritüellerini araştırmaya büyük bir ilgi si vardı. Tanzanya'daki Nyakyusa halkının dinine yönelik yoğun bir saha araştırmasını beraber gerçekleştirdiği, kendisi de ritüel konulu önemli çalışmalar yayımlamış olan eşi Monica Wilson (1954) şöyle yazmıştır: "Ritüeller değerleri en derin düzeyde açığa vurur... insanlar ritüellerde kendilerini en çok etkileyen şeyleri ifade ederler ve ifadenin biçimi uylaşımsal hale gelip bağlayıcı olduğundan, açığa vurulan şey grubun değerleridir. Ritüel incelemesinde, insan toplumlarının asli yapısını anlamanın anahtarını görüyorum" (s. 241).

Şayet benim de inandığım gibi Wilson'ın görüşü doğruysa, kabile ritüellerini incelemek enstitünün ilk baştaki amacının ruhuna kesinlikle uygundur; çünkü "yerliler ile yerli olmayanlar

arasında kalıcı ve doyurucu ilişkiler tesis etme meselesini... incelemek” olarak ifade edilen amaç çerçevesinde, “doyurucu ilişkiler” iki tarafın birbirini derinden anlamasına bağlıdır. Tersine, din araştırması Doğu ve Batı Afrika’daki araştırma enstitülerinin çalışmalarında özellikle siyasi bağımsızlığın kazanılmasının hemen öncesi ve sonrasındaki dönemde ön planda olmuştur. Kanımca, genel olarak sosyal bilimlerde geniş çaplı kabul görmeye başlayan düşünceye göre, dinsel inanç ve uygulamalar ekonomik, siyasi ve sosyal ilişkilerin “grotesk” yansımaları ya da dışavurumlarından ibaret olmayıp, insanların bu ilişkiler ile bunların etki ettiği doğal ve sosyal çevreler hakkındaki düşünce ve duygularını anlamının nihai anahtarlarıdır.

## NDEMBU RİTÜELLERİ ÜZERİNE ÖN SAHA ÇALIŞMASI

Din incelemeleriyle ilgili olarak kuşağımın sosyal bilimcilerinin (Max Weber’in çok haksız biçimde kendisi için kullandığı terimle ifade edersek) “yeteneksizliği” üzerinde durmamın sebebi, ilk başlarda ritüeller üzerine veri toplama konusundaki gönülsüzlüğümü vurgulamak istememdi. Saha çalışmasının ilk dokuz ayında, akrabalık, köy yapısı, evlilik ve boşanma, ailevi ve bireysel bütçeler, kabile ve köy siyaseti ve tarımsal döngü konularında ciddi miktarda veri topladım. Defterlerimi soykütükleriyle doldurdum; köylerdeki kulübelerin planlarını çizdim, nüfus sayımı malzemesi topladım; etrafta dolaşp nadir ve düşünmeden, dikkatsizce söylenen akrabalık terimlerini yakalamaya çalıştım. Fakat yerel dili rahatça kullanır hale geldiğimde bile, sürekli dışarıdan bakan biri olmaktan rahatsızdım: Zira kaldığım kamp civarında çalınan davulları duyuyordum ve tanıdığım insanlar da *Nkula*, *Wubwang’u* ve *Wubinda* gibi egzotik isimler taşıyan ritlere katılmak için sık sık beni bırakıp birkaç günlüğüne gidiyorlardı. Sonunda, Ndembu kültürü hakkında bir parça bile gerçek bilgi edinmek istiyorsam, ritüeller konusundaki önyargımı

yenip araştırmaya başlamam gerektiğini kabul etmek durumunda kaldım.

Neredeyse Ndembuların arasında kalmaya başladığım andan itibaren, sıkça gerçekleştirilen kızların ergenlik ritlerine (*Nkang'a*) davet üzerine katıldığım ve gördüklerimi olabildiğince aslına uygun şekilde tasvir etmeye çalıştığım doğrudur. Fakat ritüel sırasında stilize hareketler sergileyip esrarengiz şarkılar söyleyen insanları gözlemlemek ile o hareketlerin ve sözcüklerin *onlar için* ne anlam taşıdığını tam manasıyla anlamak bambaşka şeylerdir. Bilgilenmek için, ilk önce Bölge Defteri'ne başvurmuştum; Sömürge İdaresi memurlarının ilginç buldukları olay ve âdetler hakkında kaydettikleri rastgele notlardan oluşan bir derlemedir bu. Defterde Ndembuların bir Ulu Tanrı'ya ve atalarının ruhlarına olan inançları ile farklı türlerde ritler hakkında kısa açıklamalar buldum. Bazıları gözlemlenmiş törenlere dairdi, ama çoğunun kaynağı Ndembuların ulak ve kâtip gibi yerel yönetim memurlarının raporlarına dayanıyordu. Bunlar, tanık olduğum uzun ve karmaşık ergenlik törenlerini tatmin edici şekilde açıklamaları da, tanık olmadığım türde törenlerle ilgili birtakım ön bilgiler sağlıyordu.

Sonraki adımım, iyi İngilizce bilgisine sahip, İkelenge adında olağanüstü yetenekli bir reis ile bir dizi görüşme yapmak oldu. Reis İkelenge ne istediğimi hemen kavradı ve bana belli başlı Ndembu ritüellerinin adlarının yazılı olduğu bir liste ile birlikte her birinin ana özelliklerine dair kısa açıklamalar sundu. Çok geçmeden, Ndembuların bir yabancıнын kendi ritüel sistemlerine olan merakından hiç alınmadıklarını ve inançlarını saygı ile karşılayan herkesin bu ritüellere katılmasını kabul etmeye tamamen hazır olduklarını keşfettim. Kısa süre sonra Reis İkelenge beni ateşli silahla avlananların kültürüne ait bir ritüel olan *Wuyang'a*'nın icrasına davet etti. Bu ritüel sırasında, en azından bir ekonomik etkinlik grubunun, yani avcılığın, iz sürme ile ilgili ritüel dil kavranmadan pek anlaşılamayacağını fark ettim. Hem avlanma gücünün hem de erkekliğin göstergesi olan semboller

bana Ndembulardaki toplumsal örgütlenmenin çeşitli özelliklerine yönelik bir içgörü de sağladı; bilhassa yapısal sürekliliği kadınlar yoluyla gerçekleşen anasoylu bir toplumda erkek akrabalar arasındaki çağdaş bağların önemi konusunda. Cinsiyet rollerinin ritüelleşmesi meselesi üzerinde şimdilik durmak istemiyorum, fakat şu kadarını vurgulamak isterim ki, köy soykütükleri, nüfus sayımları, makamların intikaline ve mal mülkün verasetine ilişkin kayıtlar gibi sayısal verilerin analizinden ortaya çıkan bazı düzenliliklerin tam manasıyla anlaşılabilmesi ancak ritüellerdeki sembollerde vücut ve ifade bulan değerlerin ışığında gerçekleşebilir.

Bununla beraber, Reis İkelenge'nin bana sunabileceği yardımın sınırları vardı. Her şeyden önce, makamı ve bu makamın yüklediği birçok rol yüzünden en önemli köyünden uzun süreliğine ayrılamadığı gibi, kendisi için politik önem taşıyan yerel misyonerlik ile ilişkileri o kadar hassastı ki, havadislerin dedikodu yoluyla hızla yayılacağını bile bile birçok pagan törenine katılma lüksü yoktu. Üstelik, benim araştırmam da devam eden köy hayatı sürecine dair mikrososyolojik bir araştırmaya dönüşüyordu hızla. Kampımı reisin en önemli köyünden taşıyıp bir grup sıradan köylünün arasına naklettim. Zamanla ailem yerel toplumun az çok bir parçası olarak kabul edilmeye başlayınca, karım ve ben Ndembuların hayatında ritüelin önemini idrak ettik ve ondan sonra da kuramsal at gözlüklerimiz yüzünden bu kültürün daha önce görmediğimiz birçok yanını algılamaya başladık. Nadel'in dediği gibi, olgular kuramlarla değişir ve yeni olgular yeni kuramlar yaratır.

Hemen hemen bu sıralardaydı ki, yayımlanan ikinci Rhodes-Livingstone çalışmasında bir şey okudum: *Afrika Toplumu Üzerine İnceleme*'de Godfrey ve Monica Wilson (1939) ritüellerin hâlâ canlılıklarını sürdürdüğü birçok Afrika toplumunda, bu ritüellere ilişkin yorumlar sunmaya hazır din uzmanları bulunduğunu söylüyorlardı. Daha sonra, Monica Wilson (1957) şöyle

yazacaktı: “Söz konusu kültürden gelen insanlar tarafından kullanılan sembollerin aktarılmasına dayanmayan her analiz şüpheye açıktır” (s. 6). Bunun üzerine, Ndembu ritüelleri konusunda uzmanlar aramaya başladım; amacım daha önce gözlemlediğim törenlerle ilgili yorumlar almaktı. Ritüelleri gözlemlememize izin verilmesinde ve yorum alma imkânına kavuşmamızda, hiç kuşkusuz, antropolojik saha araştırmacılarının çoğu gibi bizim de ilaç dağıtmamızın, yaraları bandajlamamızın ve karımın yılan sokmuş kişilere serum takmasının payı vardı (kendisi doktor kızı olduğundan bu konularda benden daha cesurdur). Ndembular-daki kült ritüellerinin birçoğu hasta olan kişiler için yapıldığından ve Avrupa ilaçları da kendi ilaçlarından daha etkili olmakla birlikte onlarla aynı türden mistik etkiye sahip olarak görüldüğünden, şifacılar bize meslektaş gözüyle bakmaya ve ritüellerine katılmamızı hoş karşılamaya başladılar.

*Missionary Travels*’ında okuduğuma göre, Dr. Livingstone hastaların durumlarını yerel şifacılarla istişare etmeyi sıkı bir ilke olarak kabul etmiş ve bu sayede Orta Afrika halkının bu kesimi ile dostane ilişkiler kurmuştu. Biz de onu örnek aldık; belki biraz da bu sebepten birçok ayinin ezoterik evresine katılmamıza izin verdiler, ayrıca ayinlerde kullanılan birçok sembole ilişkin yorumlar alabildik ve yaptığımız çapraz kontrol bunların hayli güvenilir olduklarını gösterdi. Elbette, “güvenilir” derken kastettiğim, genelde yorumların birbiriyle tutarlı olmasıydı. Aslında bu yorumların bireylerin serbest çağrışımları veya eksantrik görüşlerinden ziyade, Ndembu kültürünün standartlaşmış hermenötiğini oluşturdukları söylenebilir. Yanı sıra, ritüeller konusunda uzman olmayan ya da en azından o an irdelediğimiz ritüelin uzmanı olmayan Ndembulardan da yorumlar aldık. Gerek erkek gerekse kadın Ndembuların çoğu en az bir kült topluluğunun üyesiydi ve birden fazla sayıda kültün gizli bilgisine “uzmanlık” derecesinde sahip olmayan bir yaşlıya rastlamak zordu. Böylece zamanla elimizdeki gözlem verilerini ve yorumları şekillendirdik. Analize tabi tuttuğumuzda

bazı düzenlilikler sergilemesi sayesinde, bir dizi örüntü halinde ifade bulmuş bir yapıyı ortaya çıkarmamız mümkün oldu. İleride, bu örüntülerin bazı karakteristik niteliklerini ele alacağım.

Bütün bu süre içerisinde, antropolojik araştırmamızda faydası olsun diye tek bir ritüelin bile gerçekleştirilmesini talep etmedik; böyle yapay gösterilerden hazzetmiyorduk. Zaten gerçek ritüeller bakımından kıtlık da çekmiyorduk. Sıkça yaşadığımız en büyük güçlüklerden biri, aynı gün içinde yapılacak iki ya da daha fazla ritüelden hangisine katılacağımıza karar vermek oluyordu. Köy ortamının daha fazla bir parçası haline geldikçe keşfettik ki, bu kadar sık ritüel gerçekleştirilmesinin sebebi köylerin toplumsal yaşamındaki krizlerdi. Ritüel performanslarının toplumsal dinamikleri konusunu biraz ayrıntısıyla başka bir yerde yazmıştım, o yüzden bu kitapta bunlardan ancak laf arasında bahsedebilirim. Yalnız şu kadarını belirtiyim ki, Ndembular için, köy ve “bucak” (bu terimi ayrı köy öbekleri için kullanıyorum) düzeylerinde toplumsal çatışma ile ritüel arasında yakın bir bağlantı vardır ve çatışma noktaları arttıkça ritüel yapma sıklığı artmaktadır.

## İSOMA

Bu bölümdeki başlıca amacım, Ndembuların *İsoma* ritüelindeki sembollerin semantiğini incelemek, sonra da gözlemsel ve yorumsal verilerden bu sembolizmin semantik yapısına ilişkin bir model kurmaktır. Böyle bir iş için ilk adım, Ndembuların kendi sembollerini nasıl açıkladıklarına çok dikkatlice bakmaktır. Bu doğrultuda önce tekil olgularla başlayıp genellemelere geçeceğim, böylece okur yol boyunca her adımda bana eşlik edecek. Birazdan yakın incelemesine geçeceğim ritüel türünü üç kere gözlemleme fırsatım oldu, ayrıca hakkında ciddi miktarda yorum topladım. Ndembuların gündelik diline ait bir dizi terimden söz etmek zorunda kalacağım için okurun hoşgörüsünü rica ediyorum, zira Ndembuların sembollerin anlamına ilişkin verdikleri açıklamaların önemli bir kısmı halk etimolojisine dayanıyor.

Ndembular bir sembolün anlamını -kesinlikle her zaman değil ama- çoğu kez sembole verilmiş isimden türetir, o ismin anlamı da çoğu zaman bir fiil olan birincil bir sözcükten yahut köken sözcükten bulunur. Uzmanlar diğer Bantu toplumlarında bunun genellikle uydurma bir etimoloji işlemi olduğunu ve ortak bir kaynaktan türetmeye değil de daha ziyade ses benzerliğine dayalı olduğunu göstermişlerdir. Ne var ki, söz konusu halklar için bu anlamlar ritüel sembollerinin “açıklaması”nın bir parçasıdır ve biz de burada ritüellerin “içeriden, yani bizzat Ndembular tarafından nasıl görüldüğünü”, bunlar hakkında Ndembuların neler hissedip düşündüklerini keşfetmeye çalışıyoruz.

### *İsoma'yı İcra Etme Nedenleri*

Ndembular için *İsoma* (ya da *Tubwiza*) ritüeli, “kadınların ritüelleri” ya da “üreme ritüelleri” olarak bilinen bir ritüel sınıfına (*muçidi*) aittir ve bu da, “ataların ruhları ya da ‘gölgeleri’yle ilgili ritüellerin” bir alt-sınıfıdır (‘gölge’ terimini Monica Wilson’dan ödünç alıyorum). Ndembu dilinde “ritüel” anlamındaki sözcük *çidikadır* ve ayrıca “özel bir taahhüt” veya “yükümlülük” anlamını da taşır. Bu da bir kimsenin ataların gölgelerine saygı göstermekle yükümlü olduğu düşüncesiyle bağlantılıdır: Ndembuların deyişiyle, “seni doğurtan ya da doğuran onlar değil mi?” Bahsettiğim ritüeller kişilerin veya akraba grupların bu yükümlülüğü yerine getirmemeleri sebebiyle icra edilir. Ndembuların inanışına göre, kişi ya kendi ihmali dolayısıyla yahut bir grup akrabasının temsilcisi olarak, bir gölge tarafından “yakalanmıştır” ve kendi cinsiyetine ya da toplumsal rolüne uygun bir talihsizlikten mustariptir. Kadınlara uygun talihsizlik, kurbanın üreme yeteneğine yönelik bir çeşit müdahaledir. Çevresindekiyle huzur içinde yaşayan, ölmüş akrabalarını da unutmayan bir kadın ideal olarak evli ve (Ndembu dilinden çevirisiyle) “yaşayan ve güzel çocuklara” sahip bir anne olmalıdır. Fakat ya ken-

disi kavgacı veya hırgürle dağılmış bir grubun üyesi olan ve aynı zamanda “[ölmüş annesinin, anneannesinin veya annesinin soyundan başka bir ölmüş akrabasının] gölgesini ciğerinden [ya da biz ‘kalbinden’ diyebiliriz] çıkarıp unutmuş” bir kadın, gücenmiş gölgeler yüzünden doğurganlık gücünün (*lusemu*) bağlanması (*ku-kasila*) tehlikesi altındadır.

Anasoyluluk ile kadının kocasının evinde yaşaması geleneğini birleştiren Ndembu halkı, küçük, gezgin köylerde hayat sürer. Bu düzenleme dolayısıyla kadınlar üreme çağlarının büyük kısmını anne tarafından akrabalarının değil, kocalarının köyünde geçirirken, çocukların birincil soy çizgileri anneden yürür ve ikamet yerleri de anasoyludur. Bu evlilik biçiminde yaşayan kadınların oğullarının ergenliğe eriştiklerinde dayılarının ve anne tarafından diğer akrabalarının köyünde ikamet etmeye gitmelerini söyleyen ve mesela anasoylu Trobriand Adaları’nda uygulanan kural Ndembularda görülmez. Bunun sonuçlarından biri olarak, çocuklu evlilikler, çocukların ikamet yeri konusunda kadının kocası ile kadının erkek kardeşleri ve annesinin erkek kardeşleri arasında geçen üstü örtülü bir mücadelenin alanı haline gelir. Bu da demek oluyor ki, çocukları ile arasındaki yakın bağın etkisiyle kadın kısa ya da uzun bir süre sonra onları takiben anasoyunun mensubiyetindeki köye gidecektir. Ndembularda boşanma ile ilgili elimdeki rakamlara göre, güvenilir nicel verilerden anlaşıldığı kadarıyla yüksek boşanma oranları görülen Orta Afrika’daki tüm anasoylu toplumlar arasında en yüksek boşanma oranına bu kabile sahiptir. Kadınlar boşanmanın ardından anne tarafından akrabalarının -ve tabii özellikle o akrabalar arasında yaşayan çocuklarının- yanına geri döndükleri için, köyün kadınlar aracılığıyla sağlanan devamlılığı gerçekten evliliğin devam etmemesine bağlıdır. Ama bir kadın küçük çocukları ile birlikte kocasıyla yaşarken, “kocayı memnun etme” normuna uymakta, oysa eşit derecede geçerli bir başka norma, yani çocuklarını kendi anasoyunun köyüne dahil etmesini isteyen norma uymamaktadır.

Ne ilginçtir ki, kadınlara üreme bozuklukları vererek geçici kısırlığa yol açtığına inanılan etmen, ana tarafından kadın akrabaların -yani annelerin veya anneannelerin- gölgeleridir. Kehanet sonucu, kadınların kendi annelerinin soyuna ait gölgelerin yol açtığı kısırlığa yakalandıkları hükmüne varıldığında, bu kurbanların çoğu kocalarıyla yaşamaktadır. Ndembuların sürekli söyledikleri üzere, kadınların kısırlığa yakalanma sebebi gölgeleri “unutmuş” olmalarıdır ve söz konusu olan sadece doğrudan atalarının değil, anne tarafından akrabalarının doğrudan atalarının da gölgeleridir. Bunlar kocanın dışında bir köyün çekirdek üyelerini oluşturur. Aralarında *İsoma*’nın da bulunduğu sağaltıcı ritlerin toplumsal işlevi, yörede ikamet eden anasoyunun yapısal etkileşim noktaları olan bu gölgeleri “onlara hatırlatmak”tır. Bu gölgelerin yol açtığı kısırlık durumunun geçici olduğu, uygun ritlerin yapılmasıyla ortadan kalkacağı düşünülür. Kadın ıstırap verici gölgeleri ve dolayısıyla ana tarafından akrabalarına öncelikli bağlılığını hatırladığı zaman, doğurganlığı üzerindeki engel kalkacaktır; kocası ile beraber yaşamını sürdürebilir, ama artık kendisi ve çocuklarının asıl olarak nereye sadakat göstereceğine dair keskin bir farkındalığa sahiptir. Normlar arasındaki bu çelişkinin yarattığı bunalım, sembolizm bakımından zengin ve anlamla yüklü ritüeller aracılığıyla çözülür.

### *Sürecin Biçimi*

*İsoma* diğer kadın kültleri ile ortak bir diyakronik görünüme veya süreç biçimine sahiptir. Bu kültlerin hepsinde, jinekolojik bir bozukluktan muzdarip bir kadın söz konusudur. Ndembuların ifadesiyle, gölge “mezarından çıkıp kadını yakalamıştır.” Kadının kocası ya da anne tarafından bir erkek akrabası, ıstırapın tam biçimini saptayacak bir kâhin bulur. İstırapın biçimine bağlı olarak, koca yahut erkek akraba, bir doktorun (*çimbuki*) hizmetine başvurur. İcra edilecek ritüeli yönetecek olan bu doktor ıstırap

veren gölgeyi yatıştırmak için gereken doğru ritüel işlemlerini ve “ilaçları” bilir. O da kendisine yardım etmeleri amacıyla başka doktorları çağırır. Bunlar ya daha önce aynı ritüel türüne maruz kalmış, böylelikle sağaltıcı külte girme hakkı kazanmış kadınlar ya da daha evvelki bir hastanın anne tarafından akrabası veya hısımları olan erkeklerdir. Hastalar (*ayeji*) kültün üyesi “adayları”, doktorlar da “uzmanları” olarak görülebilir. İstirap veren gölgelerin (*akişi*) eski uzmanlar olduklarına inanılır. Dolayısıyla, kült üyeliği, köy ve soy üyeliğini aşan bir durum olarak, aday hastaya sıkıntı veren türdeki ızdırabı “çeken”, daha doğrusu “önceden çekmiş bir grubu” ortak bir faaliyette geçici olarak bir araya getirir. *İsoma* gibi bir kültün üyesi olmak kabile sınırlarını bile aşabilir, çünkü kültürel ve dilsel açıdan akraba olan Luvale, Çokwe ve Luçazi kabilelerinin üyeleri Ndembuların *İsoma* ritüellerine uzman olarak katılıp ritüel görevlerini bu sıfatla yerine getirme hakkına sahiptirler. *İsoma* gibi kadın kültürlerinde bile “kıdemli” (*mukulumpi*) ya da “büyük” (*weneni*) uzman genellikle bir erkektir, çünkü anasoylu toplumların çoğunda toplumsal konumlanma kadınlar yoluyla gerçekleşirken otorite erkeklerin elindedir.

Kadın kültürleri van Gennep’in çalışmasından aşına olduğumuz üçlü diyakronik yapıya sahiptir. *İlembi* denilen ilk evre, adayı seküler dünyadan ayırır; ikinci evre olan *Kunkunka* (sözel anlamı, “ot kulübede”), adayı dünyasal yaşamdan kısmen ayırır; *Kutumbuka* denilen üçüncü evre ise gölgenin yarattığı engelin kalkıp adayın normal yaşama dönmesinin kutlandığı bir şölen dansıdır. *İsoma*’da bu evreye gelindiğinin göstergesi, adayın bir çocuk dünyaya getirmiş ve yürüme çağına dek büyütmüş olmasıdır.

### *Sembollerin Yerel Yorumu*

*İsoma*’nın toplumsal ve kültürel koşulları konusunda bu kabataslak bilgileri vermekle yetineceğim. Bu ritüelde kapsanan düşüncelerin içyapısını kavramak istiyorsak, *İsoma*’daki sembollere

ilişkin Ndembuların kendi yorumlarını anlamamız gerekir. Kul-  
lanacağım yöntem, konunun uzmanı olan pek çok kişinin ta-  
kip ettiği yöntemin ister istemez tersi olacak: Onlar *ilk iş olarak*  
çoğu kez mitolojik döngülerde ifade bulan kozmolojiyi ortaya  
çıkarmakla *başlar* ve *ondan sonra* ritüelleri mitlerde buldukları  
“yapısal modeller”in örnekleri olarak açıklar. Fakat Ndembu-  
larda yeterince mit bulunmadığı gibi, kozmolojik veya kozmo-  
gonik anlatılara da pek sık rastlanmaz. Dolayısıyla, diğer uçtan  
başlamak *zorunludur*, yani ritüellerin temel yapıtaşlarından,  
“molekülleri”nden. Bunlara “semboller” diyeceğim ve sembol,  
belirti, gösterge gibi kavramlar arasındaki fark üzerine uzun tar-  
tışmalara girmekten şimdilik kaçınacağım. Başlarken benimse-  
yeceğimiz yaklaşım “içeriden” bakış açısı olduğundan, ilk önce  
Ndembuların sembolleri nasıl kullandığını araştıralım.

Ndembu ritüelleri çerçevesinde kullanılan hemen hemen her  
nesne, jest, şarkı ya da dua, her mekân ve zaman birimi, genel  
kabule uygun olarak, kendisinden başka bir şeyi temsil eder.  
Göründüğünden fazlasıdır, hatta çoğu zaman hayli fazlasıdır.  
Ndembular ritüel öğelerinin anlatıcı veya sembolik işlevinin  
farkındadırlar. Bir ritüel öğesi ya da birimi *çijikijilu* olarak ad-  
landırılır. Sözcük, “sınır işareti” ya da ağaçlardaki “yön gösteren  
çentik” anlamına gelir. Kökü *ku-jikijila*, yani “çentik kazıyarak  
yol göstermek”tir; bir ağaca baltayla çentik atmak veya dalların-  
dan birini kırmak suretiyle yön işareti bırakmak. Esasen, ritüel  
inançları ve uygulamalarıyla son derece yüklü bir iş olan avcı-  
lığın teknik söz dağarından alınma bir terimdir. *Çijikijilu* aynı  
zamanda bir arazinin göze çarpan bir özelliği, “yol gösterici bir  
nokta” anlamına da gelir, örneğin bir insanın bahçesini veya bir  
reisin bölgesini diğerlerinininkinden ayırt eden bir karınca yuvası  
gibi. Böylece, terimin başlıca iki anlamı vardır: (1) Bir *avcının*  
*yön çentiği* olarak, bilinen ve bilinmeyen bölgeler arasında bir  
bağlantı öğesini temsil eder, çünkü avcının tanımadığı yabandan  
tandığı köyüne geri dönebilmesi böyle bir dizi öge yoluyla ger-

çekleşir; (2) Hem *yön çentiği* hem de *yol gösterici* olarak, yapısız (*unstructured*) ve kaotik olana karşı yapılı (*structured*) ve düzenli olan kavramını getirir. Ritüellerdeki kullanımı zaten metaforiktir: Duyularla algılanabilen fenomenlerin bilinen dünyasını gölgelerin bilinmeyen ve görülmeyen bölgesi ile bağlantılandırır. Gizemli ve aynı zamanda tehlikeli olanı anlaşılır kılar. Dahası, bir *çijikijilunun* hem bilinmeyen hem de bilinen parçaları vardır. Bir dereceye dek açıklanabilir ve Ndembular da açıklama ilkelere sahiptir. Bir adı (*ijina*) ve bir görüntüsü (*çimwekeşu*) vardır ve ikisinden de yorumun (*çakulumbwişu*) başlangıç noktaları olarak faydalanılır.

### “İsoma” Adı

Öncelikle, *isoma* adının kendisi sembolik değere sahiptir. Kaynak kişilerim (*informant*) bu sözcüğü “yerinden ya da bağlantı noktasından kayma” demek olan *ku-somokadan* türetiyorlar. Bu adın birden fazla göndermesi var. İlkın, defedilmesi amacıyla ayınlerin yapıldığı duruma gönderme yapar. *İsoma*’ya “yaka-lanmış” kadın genellikle birçok defa düşük yapmış bir kadındır. Doğmamış çocuğun doğum zamanından önce “kayıp çıktığı/ düştüğü” düşünölür. İkinci olarak, *ku-somaka* “kişinin grubunu terk etmesi” anlamına gelir; burada belki erken doğma anlamı da saklı olabilir. Göründüğü kadarıyla, bu tema kişinin anasoyu ile bağlarını “unutması” kavramıyla ilişkilidir. *İsoma* sözcüğünün anlamı üzerine konuşurken, birçok kaynak kişim hastanın durumunu ifade eden *lufwişa* teriminden bahsetti. *Lufwişa*, *ku-fwişadan* türemiş soyut bir isim, o da “ölmek” anlamındaki *ku-fwadan* türemiş. *Ku-fwişanın* hem genel hem de özel bir anlamı var. Genel olarak “ölüm dolayısıyla akrabaları yitirmek” anlamına, özel olaraksa “çocuklarını yitirmek” anlamına geliyor. *Lufwişa* adının hem “ölü bir çocuk doğurmak” hem de “çocuklarının sürekli ölmesi” anlamı var. Kaynak kişilerimden biri şöyle dedi:

“Eğer arka arkaya yedi çocuk ölürse, bu *lufwişadır*.” Buradan hareketle, *İsoma* bir kadının ölü bir çocuk doğurmasına sebep olan veya bir dizi bebeğin ölümüne yol açan bir gölgenin tezahürüdür.

### “*Mvweng’i*” Maskı

*İsoma*’da ortaya çıkan gölge kendini başka yollarla da gösterir. Oğlan çocuklarının sünnet törenlerindeki (*Mukanda*) masklı varlıklardan biri kılığında hastanın rüyalarına girdiği düşünülür. Kadınlar *makişi* (tekili *ikişi*) olarak bilinen bu masklı varlıkların çok eski ataların gölgeleri olduklarına inanırlar. *Mvweng’i* diye bilinen bir tanesi, adayların sünnetten sonraki tecritleri boyunca giydikleri gibi liflerden yapılma bir etek (*nkambi*) ve ağaç kabuklarından yapılma birçok şeritten oluşan bir giysi giyer. Yabanın derinlerinde birbirleriyle bağlantıyı kaybetmemek veya köpeklerini çağırmak için avcılarının kullandığı bir av çanı (*mpwambu*) taşır. Oğlan çocuklarının sünnet yaraları iyileştikten sonra görünen ve “büyükbaba” (*nkaka*) olarak bilinen bu varlıktan kadınlar çok korkar. Eğer bir kadın *Mvweng’i*’ye dokunursa, düşük yapacağı düşünülür. Bu *ikişi*, adayların yabanda tecritte oldukları kulübenin yakınlarında ilk görüldüğünde söylenen geleneksel şarkı şöyledir:

*Kako nkaka eyo nkaka eyo eyo nkaka yetu nenzi, eyo eyo, nkaka yetu, mwanta;*

“Büyükbaba, ey büyükbaba, büyükbabamız geldi, büyükbabamız, reis;

*mbwemboye mbwemboye yawume-e*

penis başı, penis başı kuru,

*mwang’u watulemba mbwemboye yawumi.*

*tulemba ruhları etrafta, penis başı kuru.”*

Şarkı, Ndembular için eril gücün yoğunlaşmasını temsil eder,

çünkü *nkaka* aynı zamanda “köle sahibi” anlamına da gelir ve bir “reis”in de birçok kölesi vardır. Penis başının kuruluğu erkeğin yetişkinliğinin sembolü olup olumlu bir haldir ve *Mukanda* sünnet törenlerinin amaçlarından biridir, çünkü sünnetsiz bir oğlan çocuğunun sünnet derisinin altında penis başı ıslak ve kirli, dolayısıyla olumsuz olarak görülür. Başka bir tür ritüel aracılığıyla yatırılıp defedilen *Tulemba* ruhları bebeklerin hastalanıp güçten düşmesine neden olur. *Mvweng’i*, bu ruhları oğlan çocuklarından uzaklaştırır. Giysisinin şeritlerinin kadın doğurganlığını “bağladığına” (*ku-kasila*) inanılır. Kısacası, *Mvweng’i* sembolü yetişkin erkekliğin en katışıksız halidir –avcılıkla ilgili nitelikleri de bunu destekler- ve bu sıfatıyla, en kadınsı rolleri olan annelik bağlamında kadınlar için tehlikelidir. Gölgelemin kurbanı görünmesi *Mvweng’i* kılığında olur. Fakat bu noktada yorum farkı söz konusudur. Kaynak kişilerimden bazılarının dediğine göre, gölge *Mvweng’i* ile özdeştir; bazılarına göre ise gölge (*mukişi*) ve masklı (*ikişi*) birlikte hareket ederler, gölge *Mvweng’i*’yi uyandırır ve kurbanı ıstırap verirken ondan yardım alır.

Gölgenin her zaman için ölmüş bir kadın akrabasının ruhu, *Mvweng’i*’nin ise neredeyse erkekliğin sembolü olması ilginç bir noktadır. Üreme bozukluğunu kadının bir erkeklik tipi ile özdeşleşmesine bağlama biçimindeki bu motif, Ndembu ritüellerinin başka bir noktasında daha görülür. *The Forest of Symbols*’da (1967) âdet görme sıkıntılarını tedavi etmeyi amaçlayan ritlerle bağlantılı olarak bu noktadan bahsetmişim: “Peki, niçin kadın hasta erkek kan dökücülerle özdeşleştiriliyor? Bu sembolik nesneler ve davranış öğelerinin [toplumsal] alan bağlamından anlaşılan odur ki, Ndembuların düşüncesine göre, çocuk doğuramayıp âdet kanaması boşa giden kadın kendisinden beklenen yetişkin evli kadın rolünü bilfiil terk etmektedir. Bebek besleyen bir dişi gibi değil, erkek bir katil [yani avcı ya da adam öldüren biri] gibi davranmaktadır” (s. 42. *Nkula* sağaltma ritlerinin daha enine boyuna bir analizi için bkz. Turner, 1968, s. 54-87).

*İsoma*'daki durum bundan farklı değildir. Dikkat edilmelidir ki, bu kültlerde çeşitli epizotlarda ve sembolizmlerde kurbanın kendisine ıstırap veren gölge ile özdeşleştirilmesine sık rastlanır: Kurbanı eziyet edenin, aslında ona ait olup da gölgeye yansıtılan bir parçası olduğunu söylemek gayet mantıklıdır. Böylece, Ndembuların düşüncesine göre, *İsoma*'da iyileşmiş bir kurban da ölümünden sonra ıstırap veren bir gölgeye dönüşecektir, dolayısıyla o da eril güç *Mvweng*'i ile özdeşleştirilecek yahut onunla yakından ilişkilendirilecektir.

Ama *İsoma* inançlarında sadece “erkeksi protesto”nun bir ifadesini görmek kanımca hatalı olur. Bu bilinçsiz tutum *Nkula* ritüelinde *İsoma*'dakinden daha belirgin olabilir. Anasoyluluk ile kadının erkeğin evinde yaşadığı tipte evlilik arasındaki yapısal gerilim *İsoma* ritüelinin diline egemen görünür. Kadın, evliliği zarfında “erkek tarafı” ile fazla yakın temas haline girdiği için anne tarafından ölü akrabaları doğurganlığına zarar vermiştir. Soy ile hısımlık arasında olması gereken doğru ilişki bozulmuştur; evlilik anasoyluluğa ağır basmıştır. Kadın, erkek kutsallığının tehlikeli ateşleriyle alazlanmıştır. Bu metaforu bizzat Ndembular da kullandığı için kullandım: Eğer bir kadın, oğlan çocuklarının tecritte tutulduğu, sünnet ritüelinden sonra yakılan kulübenin alevlerini görürse, alevler gibi ya da cüzzamlı zebralar (*ng'ala*) gibi çizgi çizgi olacağına ya da delireceğine veya bir aptala dönüşeceğine inanılır.

### *İsoma'nın Amacı*

O halde, *İsoma*'nın örtük amaçları arasında şunlar bulunur: Anasoyluluk ile evlilik arasındaki doğru ilişkinin tekrar kurulması, karı koca arasındaki ilişkilerin yeniden yapılandırılması ve kadını, dolayısıyla evliliği ve soyu doğurgan kılmak. Ritüelin açık amacı ise, Ndembuların açıklamasına göre, *çisakun*un etkilerini ortadan kaldırmaktır. Geniş anlamıyla *çisaku* “ataların gölgele-

rini hoşnutsuz etmekten ya da bir tabunun ihlal edilmesinden kaynaklanan bir talihsizlik veya hastalık”tır. Daha özel olarak, yaşayan bir insanın bir gölgeyi uyandırmak için okuduğu beddua anlamına da gelir; bir düşmana zarar vermek amacıyla hazırlanan ilaçlar da bu kapsamda olabilir. *İsoma* örneğinde, *çisaku* özel bir türdendir. İnaniş’a göre, kurbanın anne tarafından bir akrabası köyünün yakınlarında bir ırmağın kaynağına (*kasulu*) gidip orada ona karşı bir beddua (*kumuşing’ana*) okumuştur. Bu bedduanın etkisiyle, bir zamanlar *İsoma* kültünün bir üyesi olan bir gölge “uyandırılmış”tır (*ku-tonişa*). Kaynaklarımdan biri şöyle söyledi (sözcüğü sözcüğüne çeviriyorum): *İsoma*’da bir kırmızı horozun kafasını keserler. Horoz, insanların ölümüne yol açan ve defedilmesi gereken *çisakunun*, yani talihsizliğin simgesi olarak kullanılır (*çisaku çafwang’a antu, çifumi*). *Çisaku* kadın hastanın başına gelmemesi gereken ölümdür; yakalanmaması gereken hastalıktır (*musong’u*); ıstıraptır (*ku-kabakana*) ve bu ıstırap bir büyücünün (*muloji*) gazezinden (*çitela*) gelir. Bir başkasına ölmesi için beddua eden bir kimsenin *çisakusu* vardır. *Çisaku* bir ırmağın kaynağında söylenir. Eğer bir kimse oradan geçer ve oraya ayağını basarsa (*ku-dyata*) ya da üzerinden geçerse (*ku-badyika*), kötü şans (*malwa*) ya da başarısızlık (*ku-halwa*) gittiği her yere onunla birlikte gider. Kötü şans ırmağın kaynağında kapmıştır ve orada tedavi (*ku-uka*) edilmesi gerekir. *İsoma*’nın gölgesi o lanetin sonucu olarak ortaya çıkmıştır ve *Mvweng’i* olarak gelir.”

Okurun görebileceği gibi, bu açıklamalarda güçlü bir büyücülük iması var. Diğer kadın ritüellerinden farklı olarak, *İsoma*’nın icra edilmesindeki yegâne sebep tek bir gölgeyi yatıştırmak değildir, bunun yanı sıra ölümler kadar yaşayanlardan da yayılan kötücül mistik etkileri defetmek amaçlanır. Büyücü, gölge ve *İkişi Mvweng’i*’nin tüyler ürpertici ittifakı ile baş edilmesi gerekmektedir. Ritlerde bütün bu etmenlere sembolik göndermeler gözlenir. Izdırabı tetikleyen nedenin anne tarafından bir akraba

olarak görülmesi önemlidir: Uzak ve yakın derecelerdeki iki atasal varlık olan *Mvweng*'i ile dişi gölgenin uyandırıcısıdır. Ritlerin mümkün oldukça kurbanın *anne tarafından* akrabalarının yaşadığı bir köyün yakınında gerçekleştirilmesi de anlamlıdır. Dahası, ayinden sonra kurbanın o köyde kısmen tecritte tutulduğu epey uzun bir süre boyunca kocasının da onunla birlikte kalması gerekir. Kaynaklarımın açıklamalarında, tetikleyici bedduanın yorumlanmasında bir ikircim var gibidir. Beddua büyücülüğü çağrıştırdığından “kötü” bulunur, ama kurbanın anne soyuna ait geçmiş ve şimdiki akrabaları ile ilişkilerini boşlamış olması yüzünden bir ölçüde haklı da görülür. Ritüellerin kötü ruhları defetmeyi amaçladığı da olmakla beraber, bir dereceye kadar, görülen ve görülmeyen tarafları uzlaştırma amacını da güder.

## KUTSAL YERİN HAZIRLANMASI

*İsoma*'nın temelini oluşturan toplumsal ortam ile belli başlı inançlar konusunda bu kadarı yeterli. Şimdi ritlere dönelim ve ortaya çıkış sırasına göre sembollerin yorumlarını irdeleyelim. Bunlar inanç yapısına dair edindiğimiz resmi genişletecektir, zira yukarıda dediğim gibi, dikkat çekecek derecede az sayıda efsaneye sahip Ndembular bu durumu madde madde yorum zenginliği ile telafi ederler. Ndembu dininin -Lévi-Strauss'un anladığı anlamda- yapısına ulaşabileceğiniz efsane ve kozmoloji kısayolları yoktur. Yerlilerin düşünme biçimini hakkıyla takip etmeyi istiyorsanız, “yön çentiği”nden “yön çentiği”ne tek tek ve kademeli olarak ilerlemelisiniz. Geriye bakıp nihai biçimini kavrayabilmek için, bilinmeyenden biline giden sembolik yolu tamamlamak şarttır.

Bütün Ndembu ritüellerinde olduğu gibi bunda da her vaka için hangi işlemlerin yapılacağını hastanın ızdırabı konusunda kendisine danışılan kâhin belirler. Kadının düşük yüzünden veya bebek ölümü yüzünden art arda çocuklarını kaybetmiş olduğunu -bu talihsizlikler *lufwişa* terimiyle özetlenir- doğrulayan

odur. Ritlerin ya bir dev sıçanın (*çituba*) ya da bir karıncayiyenin (*mfuji*) yuvasında başlaması gerektiğine karar veren odur. Niçin bu garip talimatı verir? Ndembular bunu şöyle açıklar: Bu hayvanların ikisi de yuvalarını kazdıktan sonra deliği tıkadıkları için, kadının doğurganlığını (*lusemu*) saklamış olan *İsoma* gölge-tezahürü yerine kullanılan birer semboldürler (*çijikijilu*). Doktor uzmanların, yuvanın tıkanmış girişini açmaları gerekir, böylelikle sembolik olarak kadına doğurganlığını geri verir ve çocuklarını sağlıklı biçimde yetiştirmesine olanak sağlarlar. Kâhin bu iki hayvan türünden hangisinin söz konusu kadının doğurganlığını sakladığına karar verir. Yuvanın, bedduanın okunduğu akarsu kaynağının yakınlarında olması gerekir. Beddua okunurken genellikle “ilaçlar” da gömülür ve bunlar çoğu kez küçük bir antilop boynuzu içine tıklmış (*ku-panda*) olur. Diğer Ndembu ritlerinden bildiğim kadarıyla, bunların nehir kaynağı yakınlarına saklandıklarından kuvvetle şüpheleniyorum. Hayvanın yuvası, kutsal yerin uzamsal konumunu belirleyen referans noktasını verir. Burada ele aldığım ritler *ku-lembaka* yahut *ilembi* olarak bilinen “ayrılma ritleri”dir; Ndembular bu terimi, maddi olarak, kadın kültlerinin bazı türlerinde öne çıkan, ilaçların veya ilaç kaplarının kullanım şekilleri ile; etimolojik olarak da “rica etmek, af dilemek ya da pişman olmak” anlamındaki *ku-lemba* sözcüğü ile bağlantılandırır. Yatıştırma kavramı önemlidir, çünkü doktorlar anneliğini geri vermeleri için hasta adına gölgelere ve diğer insanüstü varlıklara bir bakıma yalvarırlar.

Bütün *ilembi* ritlerinde ilk adımlardan biri, kıdemli uzmanın, yani törenlerin yöneticisinin önderlik ettiği doktor uzmanların yabana giderek hastayı tedavi ederken kullanacakları ilaçları toplamasıdır. Bu, *ku-lang'ula* ya da *ku-hukula yitumbu* olarak bilinir. *İsoma*'da, bu adımın atılmasından önce, hastanın -eğer varsa- kocası onun için küçük, yuvarlak bir ot kulübe kurar. Kadının tecrit dönemini on civarında, yani kabaca bir Ndembu köyü oluşturacak sayıda kulübeyi kapsayan halkanın hemen dışında

kurulan bu kulübede geçirir. Böyle bir kulübe (*nkunka*) ergenlik törenlerinin ardından tecrit dönemlerini geçirecek kızlar için de yapılır ve *İsoma* kulübesi bu kulübeye bariz bir şekilde benzer. Hasta da bir aday gibidir. Tıpkı ergenlik adayının “büyüyüp” kadın olması gibi, Ndembu düşüncesine göre, *İsoma* adayı da yeniden büyüyüp doğurgan bir kadın olacaktır. Bedduanın sildiğini yeni baştan yapmak gerekmektedir, gerçi tamı tamına aynı şekilde olmayacaktır, çünkü yaşam bunalımları ters çevrilemez. Benzerlik vardır, ama aynıysıyla tekrar yoktur.

Daha sonra uzmanlar, kocanın tedarik ettiği kırmızı horoz ile hastanın anne tarafından bir akrabasının tedarik ettiği beyaz pilici alır ve kehanete göre bedduanın edildiği yer olan akarsu kaynağına giderler. Toprağı dikkatle inceleyerek, dev bir sıçana veya bir karıncayıyene ait yuvanın izlerini ararlar. Yuvayı bulduklarında, kıdemli uzman yuvanın sahibi olan hayvana şöyle seslenir: “Dev sıçan (karıncayıyen), eğer çocukları öldüren sensen, şimdi bu kadına doğurganlığını geri ver ki sağlıklı çocuklar yetiştirebilsin.” Burada hayvan ıstırap veren etmenlerin -büyücü, gölge ve *ikişi-* oluşturduğu “üçlü”yü temsil ediyor gibi görünür. Sonraki görev, biri tıkalı yuva girişi üstünde, diğeri hayvanın açtığı tünelin yaklaşık dört ayak ilerisinde olmak üzere, iki ot demetine düğüm atmaktır. Bunların altındaki toprak parçaları çapa ile kaldırılıp atıldıktan sonra, kıdemli uzman ve baş erkek yardımcısı o noktalarda *makela* (tekili *ikela*) olarak bilinen derin çukurlar kazmaya başlarlar, bu terim büyüsel-dinsel bir amaca hizmet eden delikler için kullanılır. Daha sonra, deliklerden on ayak kadar ötede ve ikinci deliğe daha yakın olmak üzere iki ateş yakılır. Bir ateşin “sağ taraftaki” olduğu söylenir (yani hayvanın yuvasından yeni deliğe bakarken sağda) ve erkek uzmanların kullanımına ayrılır, “sol taraftaki” ise kadınlar içindir. Kıdemli uzman birinci yuva girişi deliğinin yanına bir sukabağı parçası koyar. Hastanın annesi bir uzmansa, onun önderliğindeki kadın uzmanlar o parçanın içine kendi bahçelerinden kopardıkları ye-

nilabilir köklerden birer miktar koyarlar, mesela manyok kök-dalları, tatlı patates yumruları gibi. Ritüel dilinde bunlar hastanın “beden”ini (*mujimba*) temsil eder. Kadınlar ve özellikle de hastanın anne tarafından akrabaları olan kadınlar tarafından tedarik edilmeleri anlamlıdır.

Kıdemli uzman ile baş erkek yardımcısı kazma işini başlatıktan sonra çapalarını diğer erkek uzmanlara verirler ve bunlar dört ila altı ayak derinliğe ulaşana kadar kazmayı sürdürürler. Yuvanın girişine “dev sıçanın (ya da “karıncayiyen”in) deliği”, diğerine ise “yeni delik” denir. Hayvan “büyücü” (*muloji*) olarak bilinir ve yuva girişinin “sıcak” (-*tata*) olduğu söylenir. Diğer deliğe *ku-fomwişa* ya da *ku-fomona* denir, bunlar sırasıyla “sakinleştirme” ve “evcilleştirme” anlamlarına gelen isim-fiillerdir. Uzmanlar gerekli derinliğe erişince, orta noktada buluşana kadar birbirlerine doğru kazmaya devam ederler, böylece sonunda tam bir tünel (*ikela dakuhanuka*) oluşmuş olur. Tünel bir kişinin içinden geçebileceği kadar geniş olmalıdır. Diğer uzmanlar ritüel etkinliğinin tamamını içine alan geniş bir halka oluşturacak şekilde ağaç dallarını kırar veya eğerler, böylelikle hızla yapıya kavuşan kutsal bir alan yaratırlar. Bir şeyin etrafında halka oluşturmak Ndembu ritüellerinin kalıcı bir temasıdır; buna genellikle çapa marifetiyle bir açıklık (*mukombela*) oluşturma süreci de eşlik eder. Bu şekilde, yabanın formsuz ortamında küçük bir düzen alanı yaratılır. Halka *çipang’u* olarak bilinir, bu terim aynı zamanda bir reisin meskeni ve ilaç kulübesi etrafındaki çit için de kullanılır.

## İLAÇLARIN TOPLANMASI

Kıdemsiz uzmanlar kutsal yeri hazırlarken, kıdemli uzman ve baş yardımcısı ilaçları bulmak için bitişikteki yabana girerler. İlaçlar farklı türde ağaçlardan toplanır, ağaçların her biri *İsoma*’nın nitelikleri ve amaçlarından kaynaklanan birer sembolik değere sahiptir. Çoğu Ndembu ritüelinde, aynı ritüel türünün farklı ic-

ralarında kullanılan ilaç gruplarında dikkate değer bir tutarlılık vardır, ama katıldığım *İsoma* ritleri arasında büyük bir çeşitlilik söz konusuydu. İlaç (*yitumbu*) için gereken parçaların alındığı ilk ağaç her zaman *işikenu* olarak bilinir. Bu ağacın yanında edilen dua ya ıstırap veren gölgeye ya da bizzat ağaca yöneliktir, kendisine hitaben söylenen sözlerle ağacının gücünün (*ng'ovu*) “uyandırıldığı”na (*ku-tona*) inanılır. Katıldığım bu ritüellerden birinde kıdemli uzman, ahşabı sert olduğu için kullanılan bir *kapwipu* ağacına (*Swartzia madagascariensis*) gitti. Sertlik, hasta için arzu edilen sağlık ve kuvveti (*wukolu*) temsil eder. Kıdemli uzman ağacın dibini elindeki ritüel çapası ile yabancı otlardan temizledikten sonra, bu alana (*mukombela*) yenilebilir yumrular dan oluşan ve hastanın bedenini temsil eden parçaları koydu ve şu sözleri söyledi: “Bu kadın daha önce hamile kaldığında, dudakları, gözleri, avuçları ve ayak tabanları sarardı [kansızlık belirtisi]. Şimdi yine hamile. Bu sefer onu güçlü kıl ki canlı bir çocuk doğurabilsin ve çocuk büyüyüp güçlenebilsin.” Daha sonra, aynı türden bir başka ağaçtan, ilaç toplamakta kullanılan balta ile kabuk parçaları kesti ve onları sukabağı parçasının içine koydu. Bunun ardından on altı tür ağaçtan daha kabuk parçaları kesmeye devam etti.<sup>1</sup>

Her bir türün anlamını tartışmak çok uzun süreceğinden sadece şunu belirtmekle yetineceğim ki, Ndembuların birçoğu bir ağaç türüne sadece önem atfetmekle kalmayabilir, *musoli*, *museng'u* ve *mukombukombu* gibi bazı örneklerde yan anlamlar da yükleyebilir. Bu türlerden bazıları birçok farklı ritüel çeşidinde ve şifacı uygulamada kullanılır (fakat bunlarda, ritüellerdenkinden farklı tipte, doğal özelliklerden ve etimolojiden ziyade

<sup>1</sup> *Mubang'a* (*Afrormosia angolensis*), *mulumbulumbu*, *muça* (*Parinari mobola*), *musesi wehata* (*Erythrophloeum qfricanum*), *musesi wezenzela* (*Burkea qfricana*), *musafwa*, *mufung'u* (*Anissophyllea fruticulosa* veya *boehmii*), *katawubwang'u*, *musoli* (*Vangueriopsis lanciflora*), *kayiza* (*Strychnos stuhlmannii*), *wunjimbi*, *museng'u* (*Ochna pulchra*), *wupembi*, *muleng'u* (*Uapaca species*), *mukombukombu* (*Tricalysia angolensis*) ve *mubulu*.

tat ve koku temelli olan çağrışımlardan faydalanılır). Bazılarının (örneğin, *kapwipu*, *mubang'a*) kullanılma nedeni sert (dolayısıyla “kuvvetlendirici”) ahşaba sahip olmaları, diğer bazılarınıninki (örneğin, *muça*, *musafwa*, *mufung'u*, *museng'u*, *musoli* ve *mubulu*) ise meyve veren ağaçlar olmalarıdır, böylece ritüelin yapılmasındaki niyeti, yani hastayı tekrar doğurgan kılma niyetini sembolize etmeleridir. Ama hepsinin paylaştığı ve ritüel açısından önem taşıyan özellik, ağaç kabuğundan ip yapılırken bu türlerin kullanılmamasıdır, çünkü o zaman hastanın doğurganlığı “bağlanırdı.” Bu anlamda, hepsinin *Mvweng'i* karşıtı ilaçlar oldukları söylenebilir, zira okurların anımsayacağı gibi, *Mvweng'i*'nin giysisi genellikle ağaç kabuğu şeritlerinden yapılmıştır ve bunlar kadınların doğurganlığı için ölümcüldür.

Fakat başka bir performansta gözlemlediğim daha küçük bir *İsoma* ilaçları grubu vardır ki, bunlardan daha ayrıntılı şekilde bahsetmek zorundayım, çünkü yerlilerin bunlara dair yorumu ritüele temel oluşturan pek çok fikre ışık tutar. Sözünü ettiğim ritüelde doktorlar ilk önce *mukulumpi*, yani ilaçların “kıdemlisi” ya da “yaşlısı” olarak tanımladıkları *çikang'anjamba* veya *çikoli* ağacına (*Strychnos spinosa*) gittiler. Ağacın güçlerine yakardıktan sonra, köklerinden birinden bir parça ile birkaç yaprağını aldılar. *Çikang'anjamba*nın anlamı “filler başaramaz”dır (yani ağacı kökünden sökmeyi), çünkü dirençli ve serttir. Ağacın diğer adı *çikolidir*; “güçlü, sağlıklı veya sağlam olmak” anlamındaki *ku-kola*'dan türemiştir; bu isim ağacın son derece sert ve dayanıklı oluşu ile uyumludur. Sünnet törenleri için gereken ilaç da aynı ağaç türünden elde edilmekte ve bu törende erkeklere olağanüstü bir erkeklik gücü verdiği düşünülmektedir. *İsoma*'da kullanılması, bu ritler ile sünnet törenleri, yani *Mukanda* arasındaki bağlantıyı vurgular, ayrıca hastanın halsizliği durumunda ve birçok vakada kansızlığa karşı kullanılan özel bir ilaçtır. Söz ettiğim bu iki performanstaki başat ilaçları karşılaştırırsak görürüz ki, aynı ilke ya da düşünce farklı sembollerle ifade edile-

bilmektedir. İlk performansın başat ilacı olan *kapwipu* da güçlü bir ağaçtır; “sert ve erkeksi adamlar” nazarıyla bakılan avcılarının gölgeleri için yapılan sunakların temel ögesini oluşturan çatal dal çoğu zaman bu ağaçtan alınır. Kabukları soyulan bu sunak ağaçları, termitlerin ve diğer böceklerin faaliyetlerine karşı olağanüstü dirençlidir. *Kapwipu* yaprakları ve kabuklarından kaynatılarak elde edilen öz afrodizyak olarak da kullanılır.

Bu ritüelde toplanan ikinci ilaç Ndembu ritüellerinin bir başka temasını simgeler: Hastanın olumsuz durumunun temsili. Bu *mulendi* ağacıdır. Çok kaygan bir yüzeye sahip olduğundan, ona tırmanan kişiler sık sık kayar (*ku-selumuka*) ve tırmanma çabaları başarısızlıkla sonuçlanır. Aynı bunun gibi, hastanın çocuklarında da vaktinden evvel “kayıp çıkma (düşme)” eğilimi vardır. Fakat bu ağacın kayganlığı (*ku-senena*) aynı zamanda tedavi edici değere sahiptir; kullanılması halinde “hastalığın” (*musong’u*) hastadan kayıp uzaklaşmasına neden olduğu için, başka ritüel ve tedavilerde bu boyutu ön plandadır.<sup>2</sup> Gerçekten de, hangi sembolizm düzeyinde olursa olsun bir Ndembu sembolünün aynı zamanda hem olumlu hem de olumsuz olan bir durumu ifade etmesi olağandışı bir şey değildir. Örneğin, kayıp gitmek anlamındaki *Isoma* sözcüğü hem hastalardaki istenmeyen hali hem de hastalığı tedavi eden ritüeli temsil eder.

Bu noktada, “görülür kılmak, açığa çıkarmak” anlamına gelen *ku-solola* terimiyle ifade edilen bir başka ritüel ilkesine rastlıyoruz. Bir sembol (*çijikilu*) biçimine sokulup duyularla algılanabilir kılınan şey böylece toplumun amaçlı eylemi için kullanılabilir hale gelir ve etkisini din uzmanları aracılığıyla gösterir. “Tehlikeli” ya da “zararlı” (*çafwana*) olan, “gizli” (*çamusweka*) olandır. Dolayısıyla, olumsuz bir durumun adını söylemek o durumu ortadan kaldırmanın yarısıdır; büyücülerin ya da gölgelerin görülmez eylemini görülebilen ya da dokunulabilen bir sembolle cisimleştirmek o eylemin icabına bakma yolunda büyük bir

<sup>2</sup> Ayrıca bkz. Turner, 1967, s. 325-326.  
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

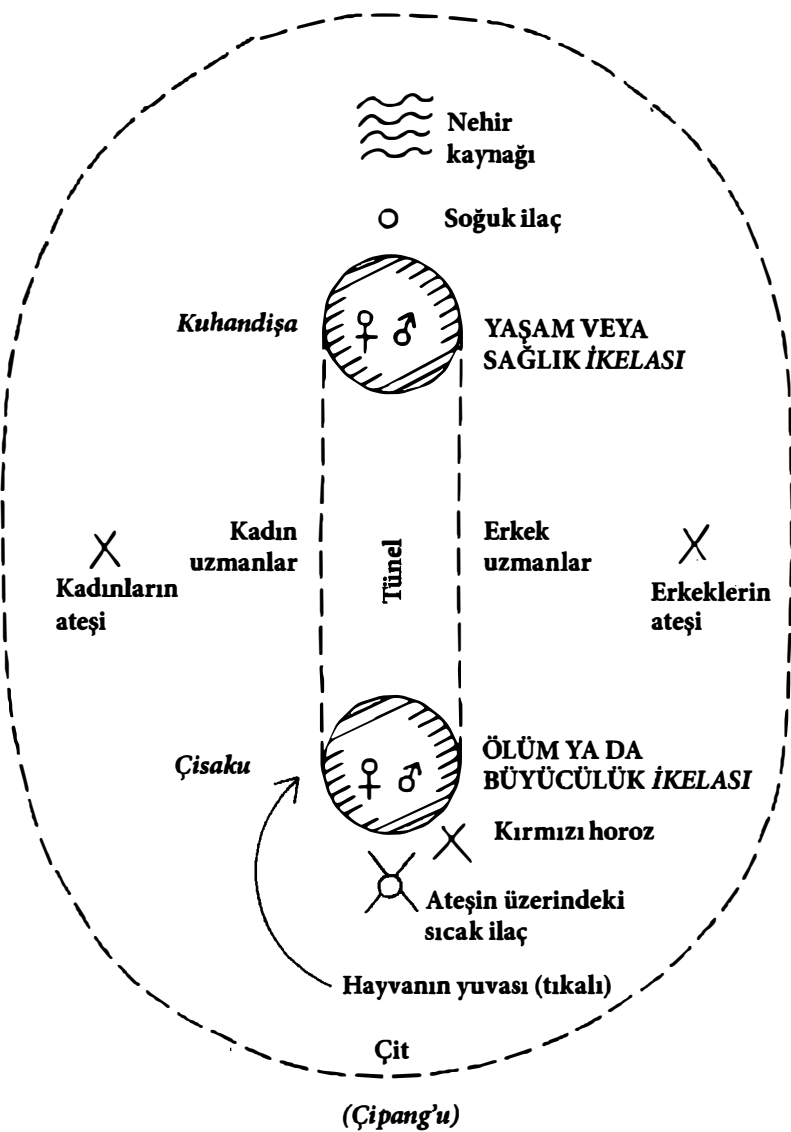
adımdır. Modern psikanalistin yönteminden çok uzak bir tavır değildir bu. Bir şey zihinle kavrandığı, düşünülebilir kılındığı zaman, onunla baş edilebilir, üstesinden gelinebilir. İlginçtir ki, bu açığa çıkarma ilkesi de *Isoma*'da kullanılan bir ilaç-sembolde cisimleşir. Bu *musoli* ağacıdır (kaynak kişilerime göre ağacın adı *ku-sololadan* geliyor), yapraklar ve kabuk parçaları bu ağaçtan da alınır. Ndembu ritüellerinde yaygın biçimde kullanılır ve adı doğal özellikleri ile bağlantılıdır. Birçok küçük meyve verir; toprağa düşen meyveleri eti yenen çeşitli hayvanları cezbeder, ortaya çıkan bu hayvanları böylece avcılar öldürebilir. Ağaç kelimesinin tam anlamıyla “onları görülür kılar.” Avcılık kültürlerinde ağacın ilaç olarak kullanılmasındaki niyet, hayvanları ortaya çıkarıp (*ku-solola anyama*) o zamana dek şansı yaver gitmemiş avcıya göstermektir; kadın kültürlerinde ise çocuksuz bir kadına “çocukları görülür kılmak” (*ku-solola anyana*) için kullanılır. Birçok örnekte olduğu gibi, bu sembolün semantiğinde de ekoloji ile aklın bir araya gelerek bir düşünceyi maddileştirmesi söz konusudur.

İlaç toplama konusuna geri dönelim: Sonraki adım olarak, doktorlar bir *çikwata* ağacından (*Zizyphus mucronata*) kök ve yaprak toplarlar. Bu türün tedavi içerikli anlamında etimolojinin ağacın doğal karakteristikleri ile birleştiğini bir kez daha görüyoruz. *Çikwata* yakınından geçenleri “yakalayan” (*ku-kwata*) ya da duraklatan “güçlü dikenler”e sahiptir. Bu yüzden, hem “gücü” temsil ettiği hem de dikenleri sayesinde “hastalığı parçaladığı” söylenir. Zaman elverseydi, bir ritüel teması olarak birçok sembolle ifade edilen “yakalama” veya “kapma” üzerine bir şeyler daha söyleyebilirdim. Tahmin edilebileceği gibi, bu tema avcılık sembolizminde yaygındır, ama aynı zamanda “doğurmak” anlamına gelen “bir çocuk yakalamak” (*ku-kwata mwanana*) deyiminde de örnek bulur. Fakat konuya parçaların alındığı diğer ilaç ağacı türü ile devam edeyim. Yine sert bir ağaç olan *musong'asong'a* (*Ximenia caffra*) bu özelliği dolayısıyla sağlık ve güç verir, ama isim “meyve vermek veya meyve geliştirmek” an-

lamındaki *ku-song*'adan halk etimolojisiyle de türetilir; bu terim *ku-song'a anyan*adaki gibi, metaforik olarak, çocuk doğurma için kullanılır. *Muhotuhotu* ağacı (*Canthium venosum*) “adından dolayı” ilaç için kullanılır. Ndembular bu adı bir dal veya meyve gibi “düşüvermek” anlamındaki *ku-hotomok*adan türetirler. Olumsuz durumun onun uygulanması ile birdenbire sona ereceği umulur. Daha sonra, *mutunda* ağacından ilaç alınır, bu ağacın adı da “etrafındakilerden daha yüksek olmak” anlamına gelen *ku-tund*adan gelir. *İsoma*'da, rahimde embriyonun sağlıklı bir şekilde gelişmesi ve ondan sonra da çocuğun hayat dolu bir şekilde büyümeyi sürdürmesini temsil eder. Sonraki ilaç ağacı türünün adı *mupapala*dır (*Anthocleista ailesi*); burada yine hastanın olumsuz durumuna dair bir simge ile karşı karşıyayız. Ndembular ağacın adını, nerede olduğunu bilmeden “şaşkın şaşkın dolanmak” anlamındaki *kupapang'*iladan türetirler. Kaynaklarımdan biri bunu şöyle ifade etti: “Bir kadın çocukları olmadan bir o tarafa bir bu tarafa gider. Bunu artık yapmaması gerekir. Bu yüzden *mupapala* ilacını [ağaçtan] keseriz.” Hem bu düşüncenin hem de “kayıp çıkma” düşüncesinin arka planındaki anlayışa göre, her şeyin kendi doğru yerine tutunması ve insanların kendi yaşam sahneleri ve toplumdaki statülerinde kendilerine yakışanı yapmaları iyi ve uygundur.

İzlediğim bir başka *İsoma* icrasında, ana ilaç ya da “başat sembol” belli bir tür ağaç değil, kökleri iyice açığa çıkmış herhangi bir tür ağaçtı. Böyle ağaçlara *wuvumbu* deniyor; “toprağın üstüne çıkarmak” ve avcının avladığı bir hayvan gibi “saklandığı yerden çıkmak” anlamına gelen *ku-vumbuka* fiilinden türeyen sözcüğün anlamını kaynaklarımdan biri kabaca şöyle ifade etti: “*Wuvumbu* ağacını her şeyi yüzeye çıkarmak için kullanırız. *İsoma*'da da aynı şekilde her şeyin açık (-*lumbuluka*) olması gerekir.” Bu da yine “açığa çıkarma” teması üzerine bir başka çeşitlemedir.

İlaç için parçanın alındığı ağaç bazen çürümüş, devrilmiş bir ağaç olur. Bu da yine hastanın *musong*'usunu ya da hastalıklı, muzdarip durumunu temsil eder. Kuvvet verme, hamile kalmayı sağlama, açığa çıkarma, zihni netleştirme, sağlık verme ve tutturma özelliklerini taşıyan ve bazıları hastanın çektiği ıstırap biçimini de temsil eden bu bir dizi ilaç ile donanmış haldeki uzmanlar tedavinin yapılacağı kutsal yere geri dönerler. Kutsanan alana görülür yapısını veren düzenlemeleri tamamlarlar. İlaç olarak kullanılacak yapraklar ve ağaç kabukları kutsanan bir havanda bir kadın uzman tarafından dövüldükten sonra suyla ıslatılır. Bu sıvı ilaç ikiye bölünür. Bir kısmı büyük, kalın bir ağaç kabuğunun (*ifunvu*) veya bir çömlek parçasının (*çizanda*) içine koyulduktan sonra, dev sıçanın ya da karıncayiyenin yuvasının girişinde kazılan deliğin hemen dışında yakılan bir ateş üzerinde ısıtılır. Diğer parça ise soğuk halde bir *izawuya*, yani bir kil testi veya ilaç teknesine ya da bir sukabağı parçasının içine döküldükten sonra “yeni delik”in yanına bırakılır. (Bkz. Resim 1) Kaynaklarımdan birinin dediğine göre, delikler “mezarları (*tulunga*) ve doğurganlık gücünü (*lusemu*) simgeler, başka bir deyişle kabri ve rahmi. Aynı kaynak şöyle devam etti: “Sıcak *ikela* (delik) ölüm *ikelasıdır*. Soğuk *ikela* yaşamdır. Dev sıçanın *ikelası* talihsizlik yahut *garez* (*çisaku*) *ikelasıdır*. Yeni *ikela* iyileştirme (*kuhandişa*) ya da tedavi *ikelasıdır*. *İkelalar* nehir kaynaklarına ya da civarına kazılır; bununla simgelenen *lusemu*, yani yavrulama yeteneğidir. Yeni *ikela* hastadan (*muyeji*) akıp uzaklaşmalı, böylelikle kötü şeyler hastayı terk etmelidir. Kesilmiş ağaçların oluşturduğu çember bir *çipang*'udur. [Bu çok anlamlı terim şu anlamlara gelir: (1) Etrafı çevrili bir yer; (2) ritüellerde kullanılan böyle bir yer; (3) bir reisin ikametgâhının ve ilaç kulübesinin etrafındaki çitli avlu; (4) ayın etrafındaki bir halka.] *Lufwişalı* kadın [yani düşük veya bebek ölümü dolayısıyla üç dört çocuğunu kaybetmiş kadın] yaşam deliğine girmeli ve tünelden



*İsoma* ritüelinin uzamsal sembolizminin şematik anlatımı

geçerek ölüm deliğine ulaşmalıdır. Büyük doktor kadının üzerine soğuk ilaçtan serperken yardımcısı da sıcak ilaçtan serper.”

Uzamsal konumlar ve farklı türden nesneler üzerinden sembolize edilen bütün bir sınıflandırmalar dizisinin gelişimini artık görmeye başlıyoruz. Bunlar çoğunlukla, Lévi-Strauss’un pekâlâ “ikili ayrımlar” diyebileceği bir dizi ayrım halinde sıralanır. Fakat buradaki örüntüyü analiz etmeden önce, sistemin birkaç değişkenle daha beslenmesi gerekmektedir. Gözlemlediğim ritüel icralarında, hastanın kocası “soğuk” *ikelaya* hasta ile birlikte girerek, erkeklerin ateşine daha yakın olan “sağ tarafta” durdu, kadın ise sol tarafta yer aldı. Hastanın üzerine soğuk ve sıcak ilaç serpildikten sonra, bağlantı tüneline önce hasta arkasından da kocası girdiler. Bir varyant olarak, kıdemli uzman (ya da “büyük doktor”) kadına da kocasına da soğuk ve sıcak ilaç sürdü. Sonra yardımcısı bir süreliğine görevi devralıp aynı şeyi yaptı.

### *Beyaz ve Kırmızı Tavuklar*

Hasta soğuk *ikelaya* girdiğinde tutması için beyaz piliç verilir; törenler boyunca hasta onu sol göğsüne, yani çocukların tutulduğu yere bastırarak tutar (Resim 2’ye bakınız). Bu arada, karı koca üzerlerindeki ensiz peştemalin haricinde çıplaktır. Söylenildiğine göre, buradaki sembolizm bu şekilde hem bebeğe hem de cesede benzemeleridir. Tersine, uzmanlar ise giysilidir. Yetişkin kırmızı horoz sıcak *ikelan*ın sağında, erkeklerin tarafında yere yatırılıp ayakları bağlanır; ritüelin sonunda kafası kesilerek kurban edilecektir. Kanı ile tüylerinin sıcak *ikelan*ın içine dökülmesi ritlerin son işlemidir ve kadın hastanın beyaz pilici olarak ritleri başlatmasının antitezidir. Beyaz pilicin “iyi şans ya da güç” anlamındaki *ku-kolekayı* ve “beyazlık, saflık veya olumluluk” anlamındaki *ku-tukayı* simgelediği söylenir. Gördüğümüz gibi, kırmızı horoz ise kadının *çisakusunu*, yani mistik talihsizliğini, “ıstırap”ını temsil eder. Kaynak kişilerimden birinin dediğine

göre, beyaz piliç *lusemuyu*, yani doğurganlık yeteneğini de simgeler: “Kadına verilmesinin sebebi budur, çünkü hamile kalan ve çocuk doğuran kadındır. Erkek sadece erkektir, hamile kalmaz. Fakat kadınlar bir erkeğin verdiği güç ile, görülebilen, görülür olan çocuklara sahip olurlar.

Kırmızı horoz erkeği temsil eder, belki birinin kocaya karşı garezi vardır. Eğer kadının ritüelden sonra da çocuğu olmazsa, gazez kadınla kalacaktır [yani evlilik durumu ile bağlantılı olmayacak, ama başka ilişkilerde baş gösterecektir]. Belirtilmemekle beraber herhalde önem taşıyan son bir nokta da, kırmızı horozun ritüel boyunca ayakları bağlı ve hareketsiz kalması, oysa beyaz pilicin kadınla birlikte tünel aracılığıyla “yaşam”dan “ölüm”e geçmesi ve tekrar “yaşam”a dönmesidir. Ndembulara ait başka ritüel bağlamlarında, hareket yaşamı ve hareketsizlik de ölümü simgeler: Horoz boğazlanmak üzere kutsanmıştır.

## TEDAVİ SÜRECİ

*Makeladaki* ayinler bir süreci takip eder. İlk evreyi, önde kadın arkasında erkek olmak üzere, soğuk *ikeladan* sıcak olana geçiş oluşturur. Sıcak *ikelada* doktorlar ilaç serperken bir yandan da büyücülere veya beddua okuyanlara hitaben, sebep oldukları zarara son vermeleri için yalvarırlar. Bunun ardından, evli çift aynı sırayla soğuk *ikelaya* geri döner ve orada üzerlerine yine ilaç serpilir (Bkz. resim 3).

Sonra, çift bir kez daha sıcak *ikelaya* geçer. Orada kısa bir duraklama yaşanır, o esnada da *ikeladan* çıkarılan koca hem karısı ile kendisinin yüzündeki hem de pilicin bedenindeki ilacı silecek küçük bir bez getirmeye gider. Sonra soğuk *ikelaya* geri döner ve bir kez daha ilaç serpme işleminin ardından verilen uzun arada katılımcılar ve koca getirilen birayı içerler. Hastanın içmesi yasaktır. Bira faslından sonra, yine soğuk *ikelada* ilaç serpme devam eder. Bu sefer koca önde olmak üzere sıcak *ikelaya* gidilir (Bkz. resim 4).

Aynı sırayla soğuk *ikelaya* geri dönerler. İlaç serpilmesinin ardından bira içilen bir ara daha verilir. Arkasından, kadın eş önde olmak üzere soğuk-sıcak-soğuk sırası takip edilir. Bu sırayla geçiş son bir kez daha yapıp bittikten sonra, kırmızı horozun kafası kesilip kanı sıcak *ikelaya* akıtılır (Bkz. Resim 5).

Sonra çiftin üzerine bir kez daha her iki ilahtan da sürülür ve üzerlerine soğuk su dökülür (Bkz. resim 6). Çift toplamda yirmi kere ilaç serpmeye maruz kalır; bunlardan on üçü soğuk yedisi sıcak *ikelada* gerçekleştirilir, aşağı yukarı ikiye bir oranında.

Serpme işlemi devam ederken, sağ taraftaki erkek uzmanlar ve sol taraftaki yetişkin kadınlar büyük yaşam bunalımlarına ve erginlemeye yönelik Ndembu ritlerinden şarkılar söylerler: Oğlan çocukların sünnet töreni *Mukandadan*, cenaze töreni erginlemesi *Mung'ong'*iden, kehanet erginlemesi ayini *Kayong'*udan, geleneksel bir kadın kültü olan *Nkuladan* ve avcı kültlerine kabul ayini *Wuyang'*adan. Belirli aralıklarla, *İsoma* şarkısı “*mwanami yaya punjila*”yı söylerler, bu şarkıya *Mvweng'i ikişinin* dans etme tarzını temsil eden, ayrıca düşükle sonuçlanan doğum kasılmalarının taklidi niteliğindeki, *kupunjila* isimli, sallanarak icra edilen bir dans eşlik eder.

## SINIFLANDIRMA YAPISI: ÜÇLÜLER

Artık elimizde ritüellerin yapısını analiz etmeye çalışmamıza yetecek miktarda veri mevcut. Öncelikle, üçlülerden oluşan üç grup söz konusu. Büyücü, gölge ve *Mvweng'*inin oluşturduğu görünmez üçlüye karşılık doktor, hasta ve hastanın kocasının oluşturduğu görülebilen üçlü vardır. İlk üçlüde büyücü, ölümler ile yaşayanlar arasında düşmanca ve ölümcül bir bağlamda aracılık eder; ikinci üçlüde ise doktor, yaşayanlar ile ölümler arasında uzlaştırıcı ve yaşam verici bir bağlamda aracılık eder. İlkinde gölge dişidir, *ikişi* erkektir, büyücü iki cinsiyetten de olabilir; ikincide hasta kadındır ve kocası erkektir. Doktor cinsiyetler arasın-

da aracıdır, ikisini de tedavi eder. Aslında Ndembu doktorları, Ndembu kültürünün dışıl kabul ettiği birçok niteliğe sahiptir; normalde kadınların görevi olan, havanda ilaç dövme işini yapabilirler; seküler rollerinde erkeklere yasak olmasına rağmen kadınlara dokunabilirler ve onlarla mahrem konuları konuşurlar. Hatta Ndembular “doktor” anlamına gelen *çimbanda* teriminin “kadın” anlamındaki *mumbanda* terimi ile bağlantılı olduğunu söylerler.

Her iki üçlüde de grup üyelerinden ikisi arasında yakın akrabalık bağları vardır. İlkinde gölge ve büyücünün anne tarafından akraba olduklarına inanılır, ikincide de karı kocanın evlilik bağı söz konusudur. İlk ikili, ikinci ikiliye talihsizlik getirerek ıstırap verir. Üçüncü üye olan *Mvweng'i* söz konusu talihsizliğin biçimini temsil ederken, diğer üçüncü üye olan doktor talihsizliğin ortadan kaldırılma biçimini temsil eder.

Üçüncü üçlü, soğuk ve sıcak ilaç serpmeleri arasındaki 2'ye 1 oranında ifade bulur; bu şekilde yaşamın ölüm üzerindeki nihai zaferinin sembolize edildiği de düşünülebilir. Buradaki diyalektik, ölümden geçerek, yaşamdan, yenilenmiş yaşama ulaşmaktır. Hatta belki “derin yapı” düzeyinde, hastanın tüneldeki hareketini gerçek hayattaki hareketi ile, yani evlilik dolayısıyla köyden köye, anne tarafından akrabalarının arasından eşinin akrabalarının arasına gitmesi ve ölüm yahut boşanma dolayısıyla tekrar geriye dönmesi ile bağlantılandırmak da mümkündür.

## SINIFLANDIRMA YAPISI: İKİLİLER

Ritüellerin diğer yapısal özellikleri eğik çizgiyle ayrılan ikili karşıtlıklara göre sıralanabilir. İlk sıradaki, ritüel alanı ile yaban arasındaki büyük karşıtlıktır ve kabaca Eliade'nin “kozmos” ile “kaos” karşıtlığına benzer. Diğer karşıtlıkları göstermenin en iyi yolu bunları sütun halinde üç grup altına almaktır:

| <i>Boylamsal</i>          | <i>Enlemsel</i>                         | <i>Yükseklik<br/>Bakımından</i> |
|---------------------------|-----------------------------------------|---------------------------------|
| Yuva/yeni delik           | Soldaki ateş-sağdaki ateş               | Yüzeyin altı/<br>yüzeyin üstü   |
| Mezar/doğurganlık         | Kadınlar/erkekler                       | Adaylar/uzmanlar                |
| Ölüm/yaşam                | Hasta/hastanın kocası                   | Hayvanlar/insanlar              |
| Mistik talihsizlik/tedavi | Yetiştirilmiş kökler/<br>yaban ilaçları | Çıplak/giyinik                  |
| Sıcak ilaç/soğuk ilaç     | Beyaz piliç/kırmızı<br>horoz            | İlaç kökler/ilâç<br>yapraklar   |
| Ateş/ateşsizlik           |                                         | Gölgeler/<br>yaşayanlar         |
| Kan/su                    |                                         | Beyaz piliç/kırmızı<br>horoz    |
| Kırmızı horoz/beyaz piliç |                                         |                                 |

Karşıt değerlerin oluşturduğu bu ikili grupları ritüel uzamında farklı düzlemlerde bulunur. *Boylamsal* olan ilk grubun uzamsal kutupları “yaşam *ikelası*” ve “ölüm *ikelası*”dır. *Enlemsel* olan ikinci grubun uzamsal sınırları sağdaki erkek ateş ile soldaki dişi ateştir. *Yükseklik bakımından* kurulan üçüncü grubun uzamsal sınırları toprak yüzeyi, birleşen *ikelaların* zemini ve bağlayan tüneldir. Bizzat Ndembular yorumda, uygulamada yahut ikisinde birden bu karşıtlıkları kurarlar. Uzamsal konum bakımından ana karşıtlıklar şunlardır: Hayvan yapımı delik/insan yapımı delik; sol/sağ; aşağı/yukarı. Bunlar sırasıyla şu ikili değerlere karşılık gelirler: Ölüm/yaşam; dişi/erkek; adaylar/uzmanlar. Fakat bu değer grupları birbirine geçiyor diye, eşdeğer olarak görülmemelidir.

Ndembular'ın *İsoma*'da ritüel sembollerinin sözsüz diliyle söylediği şey ölüm ile dişiliğin ve yaşam ile erkekliğin eşdeğer olduğu değildir; ne de adayların uzmanlarla ilişkilerinde dişi rolde olduklarını söylüyorlar (gerçi kesinlikle pasif bir roldeler). Eşdeğerlikler her bir grubun (ya da sütunun) *içinde* aranabilir, gruplar *arasında* değil. Böylece, hayvana ait tıkalı yuva girişi

şunlara benzer sayılır: Dolu insan mezarları, yaşamın önünü kapatan ölüm; bebeklerin ölmesiyle sonuçlanan mistik talihsizlik; büyücülük ve “yakıcı” gazez için kullanılan bir hüsnütadır olan “ateş”; rengi *İsoma*’da “büyücülük kanı”nı (*maşi awuloji*) simgeleyen kırmızı horoz (Ndembu büyücülüğü leşçildir ve büyücülük karşıtı ritüellerde kırmızı renk böyle ziyafetlerdeki kanı temsil eder [bkz. Turner, 1967, s. 70]) ve saldırganlık, tehlike ve bazı bağlamlarda ritüel kirliliğin genel bir sembolü olan “kan.” Öte yandan, doğurganlık pınarını sembolize eden ırmak kaynağı tarafında açılan yeni delik ise şunlara benzer sayılır: Doğurganlık, yaşam, sağaltıcı işlemler, serinlik ya da soğukluk -büyücülerin ya da gölgelerin saldırılarına maruz olmamanın, dolayısıyla “sağlık”ın (*wukolu*) eşanlamlısıdır-; “ateş”in olmayışı -ki ateş bu bağlamda büyücülüğün harap edici ve tehlikeli gücünün bir sembolüdür-; beyaz piliç -bu ritüelde hastanın doğurganlığını temsil eder ve hatta somutlaştırır ve rengiyle de “iyilik, sağlık, güç, temizlik, iyi talih, doğurganlık, yiyecek vb.” gibi arzu edilen nitelikleri sembolize eder (başka yerlerde, örneğin 1967, s. 69-70’te de bu noktayı göstermişim)- ve son olarak, durumdan ziyade süreç bakımından olmakla beraber, “beyazlık” ile hemen hemen aynı anlam yelpazesine sahip olan su.

Bu olumlu ve olumsuz nitelikler yüklemeleri bakımından cinsiyet-üstüdür, onları çok dar bir biçimde cinsel farklılıklar ile eşitlemek, sanırım, hata olur. Cinsel farklılıklar soldaki/sağdaki karşıtlığı ile daha yakından bağlantılıdır. Bu grupta yer alan hastanın, beyaz pilicin ve kadınlar tarafından tedarik edilen yetiştirilmiş köklerin, ilk grubun mezar/ölüm/ateş sembolizminin taşıdığı olumsuz yan anlamlara sahip olduğunu söylemek doğru olmaz. Bu *husustan* bahsetmemin nedeni, Herz, Needham, Rigby ve Beidelman gibi bazı yazarların, kuşkusuz başka kültürlerle ilgili olarak, sol/sağ, dişi/erkek, olumsuz/olumlu, kirli/temiz vb. gibi çiftleri genelde aynı grubun üyeleri olarak listelemeleri, dolayısıyla dişilik ile olumsuzluk arasındaki bağlantıyı sık

görülen -asında insana ilişkin neredeyse evrensel- bir sınıflandırma maddesi olarak kabul etmeleridir. Ndembu kültüründe, aşağı/yukarı ikiliği de cinsiyet ayrımı ile ilişkilendirilmemelidir. Bu başlıklar altında sıralanan terim grubu da yine cinsiyetsizdir, çünkü örneğin aşağıdaki hastalar ve yukarıdaki doktorlar her iki cinsten üyelere sahiptir.

## DURUM VE SINIFLANDIRMA

Başka ritüel tipleri söz konusu olduğunda başka sınıflamalar geçerlidir. Buna göre, erkek sünnet törenlerinde, dişiler ve dişi yüklemeler olumsuz ve kirletici görülebilir, ama kızların ergenlik törenlerinde de tersi durum söz konusudur. Ndembular ve aslında diğer bütün kültürler ile ilgili olarak asıl yapılması gereken şey, kültürün tanıdığı basmakalıplaşmış durumların tipolojisini çıkarmak, bunu yaparken de kullanılan sembolleri spesifik durumun hedef yapısına göre sınıflandırmaktır. Her tipten durumlar için geçerli görülebilecek tek bir sınıflandırmalar hiyerarşisi yoktur. Tersine, birbirini kesen farklı sınıflandırma düzlemleri vardır ve bunları oluşturan ikili çiftler (ya da üçlü sınıflar) sadece geçici olarak bağlantılıdır: Örneğin, bir durumda kırmızı/beyaz ayrımı erkek/dişi ayrımına, bir başkasında dişi/erkek ayrımına, bir başkasında da cinsiyetle ilgili bir yan anlam olmaksızın et/un ayrımına benzer olabilir.

### *Sınıflandırma Düzlemleri*

Gerçekten de, tekil semboller ayrı sınıflandırma düzlemleri arasındaki bağlantı noktalarını temsil edebilir. *İsoma*'daki kırmızı horoz/beyaz piliç karşıtlığının üç sütunda da bulunduğu görülecektir. Yaşam/ölüm düzleminde, beyaz piliç yaşam ve doğurganlığa, kırmızı horoz ise ölüme ve büyüye denktir; sağ/sol düzleminde horoz eril, piliç dişildir ve yukarı/aşağı düzleminde horoz yukarıdır, çünkü yukarıdan dökülen "ilaç" (*yitumbu*) ola-

rak kullanılacaktır; beyaz piliç ise aşağıdır, çünkü tıpkı çocuğun annesine bağlı olması gibi, ilaç verilmekte olan hasta ile yakın temastadır. Buradan çok-anlamlılık meselesine geliyoruz, yani sembollerin aynı anda birçok anlama sahip olmaları olgusuna. Bunun bir nedeni, bu sembollerin kesişen sınıflandırma grupları bağlamındaki “düğüm” işlevlerinde bulunabilir. Kırmızı horoz/beyaz piliç ikili karşıtlığı *İsoma*’da en az üç sınıflandırma grubunda önemlidir. Eğer bu sembollerin her birine atomistik yaklaşımla, yani birbirlerinden ve sembol alanındaki diğer sembollerden yalıtık olarak (yerel yorum veya sembol bağlamı üzerinden) bakılırsa, çok-anlamlılıkları en çarpıcı özellikleridir. Fakat kullanıldıkları bütün ritüelin semantiğini yapılandıran sınıflandırmalar üzerinden, bütüncü yaklaşımla değerlendirilirse, o zaman kendilerine verilen anlamların her biri tek bir ilkenin örneği olarak görülür. Her bir düzlemdeki ikili karşıtlıklarda her bir sembol tek-anlamlı hale gelir.

## RİTÜEL SEMBOLİZMİNDE BİLİŞSELLİK VE VAROLUŞ

Bu bölümü bitirirken, ulaştığımız saptamaları Lévi-Strauss’un *Yaban Düşünce*’sindeki\* bakış açısı ile ilişkilendireceğim. Lévi-Strauss *la pensée sauvage*ın benzerlikler, karşıtlıklar, bağıntılar ve dönüşümler gibi, aynı zamanda sofistike düşünmenin de nitelikleri olan özellikler içerdiğini vurgulamakta çok haklıdır. Ne var ki, Ndembuları ele alırsak, kullandıkları sembollere baktığımızda böyle özelliklerin halkın kendi yaşam deneyimince şekillenen maddi bir kabukla sarılı olduklarını görürüz. Karşıtlık, karşıtlık olarak değil, duyularla algılanabilen nesnelerin karşı karşıya getirilmesi olarak ortaya çıkar, örneğin farklı yaş ve renklerdeki, değişik uzamsal ilişkiler içindeki ve farklı yazgılara maruz kalan bir tavuk ile bir horoz gibi. Her ne kadar Lévi-Strauss ritüellere ve mitlere ait sembollerin duygu ve arzuları kışkırtan rollerine dikkat yöneltmişse de, bu düşünce çizgisini bilişsellikte sembol-

\* Claude Lévi-Strauss, *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, YKY, 2018.  
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

lerin etmen olmaları konusundaki kadar geliştirmez. (Bu noktayı başka yerlerde uzun uzadıya ele aldım, örneğın 1967, s. 28-30, 54-55.) *İsoma*'da görüldüğü şekliyle semboller ve ilişkileri, Ndembu evrenine düzen vermek için gereken bir grup bilişsel sınıflandırmadan ibaret değıldir. Onlar aynı zamanda ve belki önemli bir biçimde, nefret, korku, sevgi ve keder gibi güçlü duyguları uyandırma, yönlendirme ve evcilleştirmenin hatırlatıcı araçlarıdır. Ayrıca, amaçlılık niteliğine sahiptirler ve çaba ifade eden bir yanları vardır. Kısacası, Ndembularda *İsoma*'nın ilgili olduğı yaşam veya ölüm meselelerine sadece “zihin” değıl, kişinin bütünü varoluşsal olarak dahildir.

Son olarak, *İsoma* ritüeli, sembolizminin gülünç veya saçma olması anlamında “grotesk” değıldir. Bitki-ilaçların yerel yorumlarının açıkça gösterdiğı gibi, her sembolik öge empirik bir deneyim ögesi ile ilişkilidir. Yirminci yüzyıl biliminin bakış açısından, Ndembuların birtakım nesneleri halka şeklinde dizerek kutsanmış bir yer oluşturmakla bu nesnelerin empirik olarak sahip göründükleri güç ve erdemleri de buraya getirdiklerini ve bunları belli reçetelere göre kullanarak söz konusu güçleri düzenleyip yoğunlaştırabileceklerini, kötücül kuvvetleri tıpkı lazer ışınlarıyla olduğı gibi imha edeceklerini düşünmelerini tuhaf bulabiliriz. Fakat Ndembu kültüründe aktarılan doğıal nedensellik bilgisinin sınırlı olduğunu düşüncek olursak, elverişli koşullarda bu ilaçları kullanmanın dikkate değıer bir psikolojik fayda sağılayabileceğinden kimin şüphesi olabilir? Grubun talihsiz bir bireyin esenliğinden duyduğı kaygının sembolik biçimde ifade edilmesi, yanı sıra bireyin iyiliğı için bir dizi “iyi” şeyin seferber edilmesi ve bireyin yazgısının kozmik yaşam ve ölüm süreçlerinin sembolleri ile birleştirilmesi – bütün bunlar bizim için düpedüz “anlaşılmaz” mı gerçekten?

## *Ndembu Ritüelinde İkizlik Paradoksları*

### AKRABALIKTA VE YAŞAMDA İKİZ OLMA: AFRİKA'DAN BİRKAÇ ÖRNEK

İlk bölümde Ndembu ritüellerinin bir türünü analiz ettim: Bir kusura, örneğin bir kadının çocuğunun olmaması veya doğurduğu çocukların ölmesi gibi geçici bir soruna deva olması amacıyla gerçekleştirilen ritüelleri. Şimdi ele almak istediğim Ndembu ritüelinin varlık nedeni ise farklı türden bir ölçsüzlük. İkizlere (*ampamba*) hamile olan veya ikiz doğuran bir kadını kuvvetlendirmek için gerçekleştirilen *Wubwang'u* ritüelinden söz ediyorum. Buradaki sorun bir eksiklikten ziyade fazlalık, verim düşüklüğünden ziyade fazlalığıdır. Ndembulara göre ikiz doğurmak bizim deyimimizle bir paradoks teşkil eder, yani makul veya mümkün olana dair kabul gören kavramlarla çatışmaktadır. Ndembular için, ikiz olmak gibi bir fizyolojik olguda çeşitli saçmalıklar söz konusudur. İlk olarak, yukarıda gördüğümüz gibi, doğurganlığa (*lusemu*) yüksek bir kültürel değer biçilmiş olmakla beraber, burada fizyolojik ve ekonomik sıkıntı üreten taşkın bir doğurganlıkla karşı karşıyayız. Büyükbaş hayvanları olmayan ya da koyun ve keçilerin insanın tüketmesi amacıyla sağlabilecekleri anlayışına sahip olmayan bir toplumda, bir annenin ikiz bebeklerini emzirerek yeterince besleyebilmesi zordur.

Bu bebeklerin hayatta kalabilmesi, etrafta yakın zamanda bebeğini kaybetmiş, sütü gelen ve ikizleri beslemeye gönüllü başka bir kadının olması şansına bağlıdır. Üstelik ikizler süttten kesilene dek hayatta kalsalar bile, anne ve babanın tek başlarına çocukların geçimini sağlaması zor olabilir. Bu nedenle, bunlar ritlerde topluma yük olarak temsil edilir.

Törens el bir dans bu görüşü yansıtan bir örnektir. Söz konusu dans ta ikizlerin annesi tek giysi olarak, önünde deri ya da kumaştan bir kapak bulunan ağaç kabuğundan yapı lma örtüye sarınmıştır ve elinde düz, yuvarlak bir harman savurma sepetiyle (*lwalu*) civardaki bütün köyleri ziyaret eder. Dans ederken önündeki kapağı kaldırarak herkese aşırı doğurganlığının kaynağını gösterir ve seyircilerin önünde sepetini döndürerek yiyecek, giyecek le para yardım ı ister. Bu dans ta *Wubwang'u* ritüelinin karakteristiği olan çeşitli motifler sergilenir. Bunlardan biri, normalde Ndembu kadınlarının uymak la yükümlü oldu ğu edep ve haya kurallarının askıya alınmasıdır; bir diğ eri savunmasızlık veya zayıflığın ritüel gücüdür; bu motif le 3. bölümde meşgul olacağız. Burada tek belirtmek istediğim, ikiz olmanın hem kut-sanmış lık hem de talihsizlik olarak görüldüğüdür, ki bu iki hal de, daha geniş toplumu, ritüelin konusu olan öznenin esenli ği meselesine dahil eder.

Ama *Wubwang'u* toplumsal düzendeki bir başka paradoksu sergiler. Profesör Schapera (ve diğ er araştırmacılar) akrabalığın yapısal bakımdan önemli olup, grup ilişkileri ve toplumsal statü için bir çerçeve sağladığı yerde, ikiz doğumun sınıflandırmada bir karışıklık yarattığına dikkat çekmiştir. Zira Afrika ve başka bazı yerlerdeki yaygın inanış a göre bir batında doğ an çocuklar mistik olarak özdeştir. Hatta akrabalık sistemlerinin atfetme kuralları uyarınca, ikizlerin, ailenin ya da akraba grubunun yapısı içinde tutabilecekleri tek bir konum vardır. Bir sınıflandırma varsayımına göre, insan bir seferde yalnızca tek bir çocuk doğurur ve birbirine akrabalık bağı ile bağı lı çeşitli gruplar içinde iş gal

edebileceği tek kişilik yere, doğan çocuk girer. Kardeş sırası bir diğer önemli etmendir; büyük kardeşlerin küçük olanlar üzerinde belli hakları vardır ve bazı durumlarda politik makamların varisi öncelikle büyüklerdir. Ama ikiz olma iki paradoks sunar: İkizlikte, fiziksel bakımdan çift olan yapısal açıdan tektir ve mistik bakımdan tek olan empirik açıdan çifttir.

Afrika toplumları bu ikilemi çeşitli şekillerde çözerler. İkiz olmanın ürettiği yapısal çelişkinin bir çaresi, ikizleri öldürmektir. Bu pratiği takip eden Kalahari'nin San halkı hakkında Baumann şöyle yazar: *"L'infanticide est fréquent par suite des conditions économiques difficiles, mais le meurtre des jumeaux ou de l'un d'entre eux est du à la croyance qu'ils portent malheur/Çetin ekonomik şartların sonucu olarak yeni doğanı öldürme yaygındır, ama ikizlerin veya bir tanesinin öldürülmesi kötü şans getirdikleri inancının sonucudur."* (Baumann ve Westermann, 1962, s. 100-101). Burada paradoks, (mistik) talihsizlik getirdiklerine inanılan ikizlerden biri ya da ikisinin yok edilmesiyle çözülür. Diğer toplumlar ikizleri öldürmez, ama onları doğum dolayısıyla ait oldukları akrabalık sisteminden çıkarır ve çoğu kez kutsal niteliklere sahip özel bir statüye kavuşturur. Rattray'in (1923) anlattığına göre, Aşantilerde "aynı cinsiyetteki ikizler reise aittir; dişiyseler ileride onun karıları, erkekse maiyetinde fil kuyruğundan sineklikler kullanan sinek kovucular olurlar. Bu ikizler doğar doğmaz pirinç bir küvet içinde "saray"a götürülerek olabildiğince çabuk reise gösterilmelidir. Resmi olaylarda ikizlere birbirinin aynı beyaz giysiler giydirilir." (s. 99).

Aşantiler arasında beyaz renk başka şeylerin yanı sıra ilahiliğin, "manevi olan"ın ve verimli kılan/dölleyen sıvıların da -su, sperm ve tükürük- sembolüdür. Fil aynı zamanda kız çocuklarının ergenlik ritüelinden anlaşıldığı üzere taşkın doğurganlıkla da ilgilidir; bu ritüel sırasında aday "üç parça kızarmış fil kulağına dokunurken kendisine şu sözler söylenir: 'Bu fil sana kendi rahmini versin ki, on çocuk doğurabilesin'" (1923, s. 73). Aşanti

reisleri “kutsal kralların” birçok atribüsüne sahiptir ve krallıklardaki bölgesel gruplar arasındaki ayrılıkları aştıklarına inanılır, bu grupların esenliği ve doğurganlığı reislerinki ile gizemli biçimde özdeşleştirilir. Böylelikle, ikizler seküler yapının dışına çıkarılır ve reisin kutsallığı ve doğurganlığına katılarak bunları sembolize ederler. Fakat kraliyet ailesinde doğan ikizler öldürülür, çünkü Aşanti krallığının en yüce alâmeti ve ifadesi olan Altın Tabure’nin bu olaydan “nefret ettiği” söylenir (1923, s. 66). Muhtemelen bunun sebebi ikizlerin krallığın anasoylu yapısında çelişki üretmesi ve haleflik, miras ve öncelik sorunlarını doğurmasıdır.

Evans-Pritchard’a göre (1956) Nil Sudanı’ndaki Nuerler, ikizlerin tek kişi olduklarını düşünür ve onlara göre, ikizler kuştur: “Tekil toplumsal kişilikleri fiziksel ikiliklerinin yanı sıra sahip oldukları bir şeydir, bu ikilik duyularla açıkça algılanır ve ikizlerden söz edilirken kullanılan çoğul form ile gündelik sosyal yaşamda onlara her bakımdan iki farklı birey olarak davranılmasından anlaşılır. İkizlerin birliği sadece bazı ritüel durumlarında ve sembolik olarak ifade edilir, özellikle kişiliğin değişime uğradığı evlilik ve ölüm ile ilgili törenlerde” (s. 128-129). Bu toplumda, ikizler toplumsal yapıdan uzaklaştırılmaz, ama yine de bir ritüel ve sembol değeri kazanırlar. Sembolik olarak kuşlarla özdeşleştirilirler; bunun tek nedeni sadece “çok sayıda civcivin yumurtadan çıkışı ve ikizlerin çift doğuşları” (s. 130) arasındaki benzerlik değil, kuşlar gibi ikizlerin de Nuerler tarafından “yukarının halkı” ve “Tanrı’nın çocukları” olarak sınıflandırılmasıdır. “Kuşlar Tanrı’nın çocuklarıdır, çünkü havadadırlar; ikizler de havaya aittir, çünkü ana rahmine düşme ve doğma şekilleri bakımından Tanrı’nın çocuklarıdır” (s. 131). Böylece Nuerler ikizlerin tekil kişiliğini kutsal düzene, fiziksel ikiliklerini ise seküler düzene bağlayarak ikizlik paradoksunu çözerler. İki yan ayrı bir kültürel düzeyde iş görür ve ikizlik kavramı düzeyler arasında aracılık eder.

Birçok toplumda ikizlerin hâyyvanlık ile ilahlık arasında böyle bir aracılık işlevi vardır: İkizler insandan daha fazlasıdır ve aynı zamanda insandan daha eksiktir. Kabile toplumunun neredeyse her yerinde ikizlerin toplumsal yapının ideal modeline uyması zordur, fakat işte ikizliğin paradokslarından biri de toplumsal yapının temel ilkelerini sergileyen ritüellerde zaman zaman yer bulmasıdır; ikizlik, Gestalt psikolojisinde zeminin şekil ile ilişkisini andıran kontrast bir karakter üstlenir. Gerçekten de, yapısal çelişkiler, asimetriler ve anomalilerin üstünün efsane, ritüel ve sembol katmanlarınca örtülmüş olmasına insan kültürlerinde sık sık rastlanır, bunlar en temel yapısal ilkelerin tam da son derecede etkisiz olduklarının görüldüğü durumlara ilişkin aksiyomatik değerlerini vurgular.

Aralarında Ndembuların da bulunduğu, Bantu dili konuşan birçok halk arasında ikizler ne öldürülür ne de onlara Aşantilerde olduğu gibi kalıcı olarak özel bir statü verilir. Ama doğumları, evlilikleri ve ölümleri gibi yaşam bunalımlarında özel ritüeller gerçekleştirilir; hemen hemen her zaman gizli haldeki bir kutsal niteliğe sahiptirler, bu nitelik ikiz doğumu konulu bütün ritlerde görülür hale gelir. Üstelik, ikizlerin ebeveyni ve bazı kardeşleri, özellikle de doğum sırası bakımından kendilerinden hemen sonra gelenler bu kutsallığın yarı gölgesi içine düşerler. Örneğin, Monica Wilson (1957) şöyle yazar:

İkiz doğum Nyakyusalar için korkunç bir olaydır. İkizlerin ebeveyni ve kendileri *abipasya*, yani korkunç olanlardır; akrabaları ve yakın çevrelerindeki komşuları için çok tehlikeli görülürler ve büyükbaş hayvanlar için de tehlikelidirler, çünkü herhangi bir temas halinde onlarda ishal veya kusmaya ve şiş bacaklara sebep olurlar. Bu yüzden, ikizlerin ebeveyni tecrit edildikten sonra, akrabalarından, komşulardan ve ailenin sahip olduğu büyükbaşlardan oluşan geniş çemberin katıldığı ayrıntılı bir ritüel gerçekleştirilir. Bebekler tabii ki anneleriyle birlikte tecrit edilirler, ama burada üstünde durulan tehlike ikizlerin kendilerinden

değil ebeveynden gelen tehlikedir. *İlipasa* genellikle “ikizler”i, “ikiz doğum”u ifade etmek için kullanılır, ama “anormal doğum” olarak çevrilmesi daha doğrudur, çünkü çoklu doğumların yanı sıra, doğumda önce ayakları gelen çocuklar (*unsolola*) için de kullanılır ve *ilipasanın* türü ne olursa olsun aynı ritüel gerçekleştirilir (s. 152).

Nyakyusaların ritlerinin amacı, ikizler ile ebeveynlerini durumlarının tehlikeli bulaşıcılığından kurtarmaktır. Ebeveynler ilaçlar ve ritüel aracılığıyla tedavi edilmeli, böylece bundan böyle her seferinde tek çocuk doğurmaları ve bu mistik hastalığı komşularına bulaştırmamaları sağlanmalıdır. Nyakyusalarda ve van Gennepe’nin (1909) ikizlik ritlerini kaleme aldığı Kongo’daki Sukulalar ve Uganda’daki Sogalar (Roscoe, 1924, s. 123) gibi diğer Bantu toplumları arasında, söz konusu ritüele bütün yerel toplum dahil olur. Van Gennepe’nin dikkat çektiği üzere, Sukularda ikizler altı yıl boyunca toplum yaşamı ile temastan uzak tutuldukları uzun bir “eşik” dönemi/“*liminal*” *period* geçirirler; bu dönemin ardından gerçekleştirilen topluma tekrar katılma ritüelinde, köylüler bütün topluma ait olan bölgeyi kat eder ve yiyeceği (genel olarak) bölüştürür” (s. 47). Yukarıda, Ndembulara göre ikizlerin bütün toplumun sorumluluğunda olduklarından söz etmiştim. Bu görüş oldukça yaygın bir toplumsal eğilimin başka bir örneği olarak görülebilir: Norm dışına düşeni, kabul gören en geniş grup için bir kaygı meselesi haline getirme *ya da* bu istisnai fenomeni yok etme. Önceki durumda, anomalinin kutsallaştırıldığı görülebilir. Nitekim, eskiden Doğu Avrupa’da aptallar doğal zekâları harap olmuş kutsal kişiler olarak görülürdü. Herkesten yiyecek ve giysi alma hakları bulunurdu. Burada anomali, yani “yapı ustalarının reddettikleri taş”, toplumun yapıyı düzeninden uzaklaştırılır ve heterojen toplumsal konumlardan oluşan bir sistemden ziyade homojen bir sistem olarak kavramsallaştırılan toplumun yalın birliğini temsil eder hale getirilir. Ndembular arasında da ikiz doğuma ilişkin bütün biyoloji kutsallaştırılmış ve sadece anne-

nin yakın akrabaları için değil, herkes için önemli bir meseleye dönüştürülmüştür. Annenin bebek gibi iyi bir şeyin fazla oluşu karşısında yaşadığı ıstırap toplumun sorumluluğu haline gelir. Aynı zamanda, toplumun kutlayabileceği, bazı elzem değerleri ile organizasyon ilkelerini ululayabileceği bir fırsata dönüşür. (Teoride) iyi olan bir şeyin (pratikte) kötü olmasının yarattığı paradoks, çelişkileri aşarak grubun eksiksiz birliğini vurgulayan bir ritüeli harekete geçiren bir etmen durumuna gelir.

Tekrar edecek olursak: Bir akraba toplumunda ikizlik konusunda yapılabilecek iki şey mevcuttur. Ya tıpkı ilk kez bir zürafa gören çocuk gibi “İnanmıyorum,” diyebilir ve bu biyolojik olgunun toplumsal varoluşunu inkâr edebilirsiniz ya da olgunun varlığını kabul edip onunla baş etmeye çalışabilirsiniz. Baş etmeye çalışırsanız, mümkünse onun kültürünüzün geri kalanı ile tutarlı olduğunu göstermeniz gerekir. Söz gelimi, bazı durumlarda dik-kati ikizlerin ikiliğine, başka durumlarda birliğine çekebilirsiniz. Ya da aslında iki ayrı ve hatta zıt ögenin kaynaşıp yeni ve eşsiz bir şey oluşturmalarını sağlayan doğal ve toplumsal süreçler üzerine düşünebilirsiniz. *İkinin bir olmasını* sağlayan *süreci* inceleyebilirsiniz. Ya da tersini, yani birin iki olmasını sağlayan çatallanma sürecini inceleyebilirsiniz. Hatta dahası, İki sayısını birliğin aksine bütün *çoğulluk* biçimlerinin temsilcisi olarak da görebilirsiniz. İki, Bir’in aksine Çok’u temsil eder, ondan türemiştir veya onunla tekrar kaynaşmıştır.

Bunların dışında, eğer bir an için Bir’i göz ardı edip İki’ye dikkat yöneltirseniz, onu ya mesela Dioskuri diye adlandırılan Kastor ve Polluks gibi bir *benzerler çiftinden* ya da *İsoma* ritüelindeki gibi erkek ve dişi, yaşam ve ölüm gibi bir *zıtlar çiftinden* oluşmuş olarak görebilirsiniz. Ndembular ikizlik ritüelinin sembol dilinde zıtlık ve tamamlayıcılık yanlarını vurgulamayı seçmişlerdir. Doğada ikizler çoğu zaman aynı cinsiyetten olur, tek yumurta ikizleriyse her zaman aynı cinsiyettendir, fakat buna rağmen Ndembular *Wubwang’uda* ikiliğin eşit ama *zıt* yanını vurgularlar.

Bu görüşü ilerleterek, çifti oluşturan iki unsurun birleşme sürecini benzerlerin ikilenmesi olarak değil, zıtların çakışması olarak temsil ederler. Süreci betimlemek için cinsel semboller kullanırlar, ama burada cinsel birleşmeden çok daha fazlasının kastedildiğini göstermeyi umuyorum. Güç bakımından aşağı yukarı eşit ve nitelik bakımından zıt toplumsal kuvvetlerin uyum içinde çalıştıklarını gösteren süreçleri tasvir etmek için cinsellik dili kullanılır. Bu bölümde öncelikle, cinselliğin çeşitli yanlarını *da* temsil eden sembollerin *toplumsal* göndergelerini ele alacağım. Çok sayıda sosyokültürel gönderge ile (cinsel nitelik taşıyanlar da dahil) çok sayıda bedensel göndergenin kaynaşması ve ortaya inananların olağanüstü bir güç atfettiği ve insan iletişiminin yeni bir niteliğine sahip olan tek bir görülür temsilin çıkması, dinsel sembollerin önemli bir karakteristiğidir. İster kültürel isterse bedensel, iki grup göndergeden birinin “temel” yahut “birincil”, diğerinin ise ona indirgenebilir olduğunu söylemek, grupların karşılıklı bağılıklarının sergilediği modelin sunduğu ve onu iki gruptan da ayırt eden nitel farkı gözden kaçırmaktır.

## NDEMBU İKİZ RİTÜELİNİN PLANI

En sık şekilde erkek-dişi farklılığını dile getiren sembollerle ifade edilen zıtlar çiftinin birleşmesi, yani zıtlık ve birlik, *Wubwang'u* nun ritüel planını oluşturur. Ritüeldeki iki önemli epizodu seçip her birini sırasıyla ve kendi sembolleri üzerinden inceleyeceğim. Ndembuların ıstırap kültlerinin çoğu gibi *Wubwang'u* kült topluluğu, kendileri de hasta olarak *Wubwang'u* nun ritüel tedavisinden geçmiş kişilerden oluşur. İstırap veren ruhun kültün ölmüş üyelerinden birine ait olduğuna inanılır. Uzmanlar ya da doktorlar hasta için bitkisel ilaçlar toplar, özel bir şekilde süslenir ve ardından hastayı dövülmüş yapraklardan ilaçlarla yıkar ve ona su ile beraber içmesi için ilaç verirler. Kulübesinin yanında hasta için bir sunak yapılır; bu sebeple kült üyeleri bir dizi ritüel icra ederler. Hem erkekler hem de kadınlar doktor olarak bu-

lunabilir, çünkü kendileri de ikizlerden biri olan, ikiz anne veya babaya yahut ikiz evlada sahip olan ya da karıları, anneleri veya kız kardeşleri *Wubwang'u* prosedürüyle başarılı biçimde tedavi olmuş olan erkeklerin *Wubwang'udaki* ilaç ve teknikleri öğrenme hakları vardır. Kayıtlarıma göre, ıstırap veren ruh her zaman bir kadına aittir ve örneklerin büyük çoğunluğunda, bu ruhun hastanın kendi anneannesi olduğuna inanılır.

*Wubwang'u*, henüz ikiz doğurmuş ya da ikiz doğurması beklenen bir kadın için icra edilebilir. Söz gelimi, kendi annesi, anneannesi veya her ikisi de ikiz doğurmuş ya da kendisi ikizlerden biri olan bir kadının ikizlerinin olacağı beklenir. Böyle bir kadın hamileliği sırasında üreme sistemi ile ilgili herhangi bir türde hastalık yaşadığı takdirde, çoğu kez bir kâhine danışmadan *Wubwang'u* icra edilebilir. İkizlik ile hiçbir bağlantısı olmayan başka kadınlar da, şayet üreme sistemi sorunlarından mustarip olmuşlarsa *Wubwang'uda* hasta olarak tedavi görebilirler. Çoğu kez bunun nedeni, derdin, hastalığın sahibi olan kadının akrabalarının bir kâhine danışması, kâhinin de kendi sembolik nesnelerine başvurduktan sonra, "*Wubwang'u* formunda" bir ruhun kadını yakaladığına karar vermesidir. Kadınlarda üremeye ilgili bütün Ndembu ritüelleri hem spesifik hem de genel bir boyuta sahiptir: Kültürel olarak tanımlanmış belli bir rahatsızlığa yönelik olmakla birlikte, diğer rahatsızlık türlerini tedavi edebilecekleri kabul edilir. Örneğin, *Nkula* aslında âdetle ilgili sorunlara yöneliktir, ama aynı zamanda düşük, cinsel soğukluk ve kısırlık için de icra edilir; *İsoma* düşük ve ölü doğum içindir, ama aynı zamanda âdet bozukluklarını da ele alır. Yine aynı şekilde, genel sağaltıcı bir ritüel olarak *Wubwang'unun*, üreme sistemi ile ilgili çok çeşitli rahatsızlıklardan mustarip kadınlara yardım ettiğine inanılır. Ama başlıca sembolik vurguları ikiz doğum üzerinedir, tıpkı *Nkulanın*kilerin aşırı âdet kanaması, *İsoma'nın*kilerin düşükler üzerine olması gibi.

İkincisi iki evreye ayrılan şu iki epizoda dikkat çekmek istiyoy-

rum: Irmak kaynağı ritleri ve ikiz sunağı yapımı ile cinsiyetlerin verimli rekabeti. İlkinde, evlilikte cinslerin birleşmesi bir gizem olarak temsil edilir; ikincisinde, cinsler ayrılık ve karşıtlıkları içinde temsil edilir.

### *Ritüel Sembollerinin Özellikleri*

Bu epizotların her biri sembolizm yüklüdür.<sup>3</sup> Bu semboller *yoğunlaşma, çok farklı göndergelerin birleşmesi ve anlam kutuplaşması* özellikleri sergilerler. Aslında tekil bir sembol aynı anda birçok şeyi temsil eder: Tek değil çok-anlamlıdır. Göndergele-  
rinin tamamı aynı mantıksal düzene ait değildir, birçok toplumsal deneyim ve etik değerlendirme alanından elde edilirler. Son olarak, göndergeleri zıt semantik kutuplar etrafında toplanma eğilimi gösterir. Bir kutupta göndergeler toplumsal ve ahlâki olgulardır, diğerindeyse fizyolojik olgular. Böylece, kızların ergenlik ritüelinin ana sembolü olan *mudyi* ağacının (*Diplorrhyncus condylocarpon*) adı aynı anda hem anne sütü hem de annelik anlamına gelirken, *mukula* ağacının (*Pterocarpus angolensis*) adı hem sünnet kanı hem de yetişkin kabile erkeklerinin oluşturduğu ahlâki topluluk için kullanılır. O halde, böyle semboller organik düzeni toplumsal-ahlâki düzen ile birleştirerek, aralarındaki ve içlerindeki çatışmalar bir yana, bunların nihai dinsel birliğini ilan eder. İnsan fizyolojisi, özellikle de üreme fizyolojisi ile ilgili güçlü dürtü ve duygular, ritüel sürecinde antisosyal niteliklerinden soyulurlar ve normatif düzenin bileşenlerine bağlanarak onlara ödünç bir canlılık ile enerji verir ve böylelikle Durkheim bağlamında “zorunlu”yu arzu edilir kırlarlar. Semboller bu sürecin hem sonuçlandırıcısı hem de tetikleyicisidir ve sürecin özelliklerini özetlerler.

<sup>3</sup> Dinsel sembollerin başlıca semantik bileşenleri ve özelliklerinin çıkarılabileceği veri türleri ile ilgili düşüncelerim için bkz. Turner, 1967; bütün argümanı burada tekrarlamayacağım.

## IRMAK KAYNAĞI RİTLERİ: İLAÇLARIN TOPLANMASI

*Wubwang'*udaki ırmak kaynağı ritleri bu özelliklerin çoğunun örneğini sunar. İkizlik konulu bu ritüelin ilk evresini oluşturan bir dizi etkinliğin parçasıdır. *İsom*adaki ve aslında ıstırap konulu diğer *Ndembu* ritüellerindeki gibi, ilaçların toplanması (*ku-hukula yitumbu* -sözel anlamı "ilaç kapmak ya da aşır-mak"- veya *ku-lang'ula yitumbu*) dizinin ilk etkinliğidir. Bu işi yapan *Wubwang'u* doktor uzmanları yabana giderken kıdemli uygulayıcının harman savurma sepeti (*lwalu*) içinde bazı yiyecekler götürürler. Bunların arasında bir manyok kökü, fasulye, yerfıstığı, bir topak tuz, tane mısır, birkaç parça ehli hayvan ve yaban domuzu eti ile başka yiyecekler bulunabilir. Mısır yahut darıdan yapılma ve rengi yüzünden gölgelerin şerefine toprağa akıtılmaya uygun olan beyaz bira da getirirler (gölgeler de sembolik olarak "beyaz"/*a-tooka* varlıklardır). Ayrıca, fallus şeklinde bir sukabağının içinde beyaz kil (bkz. Resim 8) ve bir su salyangozu (*nkalakala*) kabuğu içinde toz kırmızı kil (bkz. Resim 17) getirirler. Kaynaklarımın dediğine göre, "yiyecekler anne ile çocukların bedenlerini güçlendirmek için getirilir", beyaz kil ise "çocukları güçlü, temiz ve şanslı kılmak içindir." Kaynak kişilerimden bazılarına göre, kırmızı kilin anlamı "kötü şans (*ku-yindama*), güçsüzlük (*kubula kukoleka*) ve başarısızlıktır (*ku-halwa*)." Fakat aşağıda, sayfa 74'te göreceğimiz üzere, Irmak Kaynağı Ritleri'ndeki aynı kırmızı kil "annenin kanı"nı simgelemektedir. Bu da aynı sembollerin farklı bağlamlarda değişik anlamlara geldiklerine bir diğer örnektir. *Wubwang'unun* farklı epizotlarındaki beyaz/kırmızı ikili karşıtlığının temsilleri, güç/zayıflık, iyi talih/kötü talih, sağlık/hastalık, kalp temizliği/büyüye başvurulmasına yol açan bir gazez, meni/anne kanı, erkeklik/kadınlıktır.

Uzman grubunun başında bir erkek bir kadın kıdemli uygulayıcı bulunur. Bu uzmanlara çocukları da eşlik eder; aslında

*Wubwang'u*, çocukların dahil olup “ilaç” (*yitumbu*) toplamaya katıldıkları tek Ndembu ritüelidir (ilaç/*medicine* sözcüğü tam uygun düşmeyen ama bitkisel maddeler için kullanılan geleneksel sözcüktür). Her bir çocuk gidilen her “ilaç” ağacından ya da çalıdan alınan yapraklı bir dalı taşır. “Hastayı güçlendirmek” için ilaçlar toplanırken bir yandan da müstehcen şarkılar söylenir ve baş doktor tarafından çiftli bir av çanı (*mpwambu*) çalınır. Burada amaç, “doğmamış çocukların kulaklarını açmak, böylelikle ikiz olduklarını bilmelerini sağlamaktır.” Şarkı söyleyip çan çalma aynı zamanda “gölgeleri de harekete geçirir” (*kutonişa akişi*), çünkü her bir doktor uzmanın önceden bir *Wubwang'u* kült üyesi olan bir koruyucu gölgesi vardır. Üstelik, *Wubwang'*udaki ilaç iksirleri ve losyonlarının hazırlanmasında kullanılan türler olan ilaç ağaçlarını “canlandırdıkları” kabul edilir. Bu uyarıcı sesler olmaksızın, ağaçların sadece ağaç olarak kalacaklarına inanılır; bu sesler ve onlara eşlik eden kutsallaştırma ritlerinin varlığında, ağaçlar büyülü bir şekilde etkili hale gelir, tıpkı Batı halk tıbbındaki otların “hassalara/*virtues*” sahip olmaları gibi.

Sayfa 86 ile 88 arasında tamamını alıntılıdığım, ilaç toplanması konulu metindeki bir pasajda şöyle deniyor: “O eski (ya da geleneksel) sözler tekrar edilip (ya da ortaya çıkarılıp) saçılmalı ve (ilaç bitkiler) kesilmeli.” Bu “sözcükler” *Wubwang'*udaki şarkı ve dualardır ve ilaç bitkilerinin kesilmesi sırasında mistik bir etkide bulunurlar. Ritlerin başat sembolik ilacı olan *kata wubwang'u* ağacı kutsandığı sırada söz konusu duaların bir örneğini görürüz. İlk önce, kıdemli uygulayıcı, ağacın etrafında bir çember şeklinde dans eder, amacı “gölgeleri yatıştırmaktır”, çünkü bu ağaç *Wubwang'u* gölgelerinin büyük ağacıdır; buradaki “büyük” ritüel değeri bağlamındadır, yoksa bu iş için kullanıldığını gördüğüm bütün ağaçlar ince, genç ağaçlardı. Ardından, kıdemli uygulayıcı ağacın kazıkkökü üstünde bir delik açar ve yiyecekleri oraya bırakır, bir yandan da şu duayı söyler:

*Eyi mufu wami kanang'a wading'i na Wubwang'u,*  
"Sen, ey benim *Wubwang'u*dan geçmiş ölü [kadın akrabam],  
*neyi muntu wunamwidyikili dehi mu Wubwang'u,*  
bugün *Wubwang'u*daki birine geldiyisen  
*ifuku dalelu mukwaşi çaçiwahi*  
tam da bugün onun iyileşmesine yardım etmelisin,  
*aşakami çaçiwahi nawanyana.*  
böylece çocuk için uygun olabilsin."

Daha sonra, "gölgeler gelsin ve yiyip içsin" diye delikteki yiyeceklerin üstüne bira akıtılır. Arkasından doktor ağzını su yahut bira ve toz beyaz kil (*mpemba* ya da *mpeza*) ile doldurup, kut-sama işareti olarak, etraftaki gülen seyircilere püskürtür. Sonra, hasta ayağa kaldırılıp ağaca değdirilir ve yüzü doğuya baktırılırken, bir yandan da ağaçtan şerit halinde kabuklar kesilerek harman savurma sepetinin içine koyulur (bkz. Resim 9 ve 10) ve bileşik yapraklı bir dal kesilerek taşınması için bir kadın uzmana verilir.

Bir uzmana göre, "kadın hastanın yüzünü doğuya verme sebebi, her şeyin güneşin doğduğu yer olan doğudan (*kabeta kamusela*) gelmesidir. Biri öldüğünde yüzü doğuya çevrilir, çünkü yeniden doğacaktır, ama kısır bir kimse (*nsama*) yahut bir büyücü (*muloji*) yüzü batıya bakacak şekilde gömülür, böylece sonsuza dek ölü kalacaktır." Kısacası, doğu olumlu ve hayat veren yöndür.

*İsoma*'daki gibi, *kata wubwang'u* ağacı "selamlama yeri" veya "yaşlı" olarak bilinir ve çok-anlamlı bir semboldür (yani birçok adı vardır). Böyle bir sembol, seküler davranış biçimlerinden kut-sal olanlara geçilen önemli bir nokta kabul edilir. *Wubwang'u*da, kuru yabandan toplanan ilaçlar (*yitumbu ya mwisang'a*) ile ırmak kıyısı ormanından (galeri ormanı) toplanan ilaçlar (*yitumbu yetu*) arasında net bir ayrım gözetilir. Yaban, düzenli olarak hem avlanma hem de erkeklik ile ilişkilendirilirken, ırmak kıyısı

kadınlık ile bağlantılandırılır. Kadınlar akarsuların yanındaki zengin, siyah alüvyonlu toprakta bahçeler kurar ve manyok köklerini civardaki su birikintilerinde ıslatırlar. *Wubwang'u*da, bir tane yaban için bir tane de ırmak için, “yaşlı” denilen ağaç vardır. *Kata wubwang'u* yaban için olanıdır. Bu ağacın meyvesi simetrik iki parçaya bölünür, Ndembular açıkça bunları ikizlere (*ampamba* veya *ampasa*) benzettirler. Ardından, kuru yabanın birtakım başka ağaçları da kabuklarından ve yapraklı dallarından alınmak üzere ziyaret edilir. Aşağıda her bir türün adlarını içeren bir liste bulunuyor, yanlarında kısaca niçin kullanıldıklarına dair yerlilerin açıklamaları da mevcut.

TÜR NDEMBULARIN AÇIKLAMASI

| <i>Ndembu dilindeki adı</i> | <i>Botanik adı</i>               |                                                                                                       |
|-----------------------------|----------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. <i>Kata Wubwang'u</i>    | ?                                | “Çift-meyve ikizleri”                                                                                 |
| 2. <i>Museng'u</i>          | <i>Ochna pulchra</i>             | “Tek bir çiçekten birçok küçük meyve olur—ikizler tek kişi gibidir”                                   |
| 3. <i>Mung'indu</i>         | <i>Swartzia madagascariensis</i> | “Meyve verir, böylece anneye birçok çocuk verecek”                                                    |
| 4. <i>Muça</i>              | <i>Parinari mobola</i>           | 3 ile aynı                                                                                            |
| 5. <i>Mufung'u</i>          | ?<br><i>Arisophyllea boehmii</i> | 3 ile aynı                                                                                            |
| 6. <i>Kapepi</i>            | <i>Hymenocardia acida</i>        | 3 ile aynı—“yaprak gibi ince meyveleri vardır, ekşidirler ( <i>batuka</i> ), çesni olarak kullanılır” |
| 7. <i>Musoli</i>            | <i>Vangueriopsis lanciflora</i>  | “‘görünür kılmak’ anlamındaki <i>ku-solola</i> ’dan—çocuksuz bir kadının çocuk doğurmasını sağlamak”  |
| 8. <i>Mukula</i>            | <i>Pterocarpus angolensis</i>    | “Kırmızı sakızına ‘kan’ denir—doğum zamanı kadına yeterince kan vermek”                               |
| 9. <i>Mudumbila</i>         | ?                                | “Meyveleri vardır, kadına doğurganlık verir”                                                          |

|                        |                           |                                                                                                            |
|------------------------|---------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 10. <i>Muhotuhotu</i>  | <i>Canthium venosum</i>   | “birden düşmek’ anlamındaki <i>ku-hotomokadan</i> , böylece kadının rahatsızlığı vücudundan kayıp gitmeli” |
| 11. <i>Mudeng’ula</i>  | ?                         | “Meyveleri vardır” (bkz. 3)                                                                                |
| 12. <i>Mwang’alala</i> | <i>Paropsia brazzeana</i> | “savurmak anlamındaki <i>ku-mwang’adan</i> , hastalığı savurmak anlamında”                                 |

Bu bitkisel ilaç takımına eşekarısı yuvasından bir parça eklenir. Kaynaklarımdan birinin tahminine göre, “bunun nedeni eşekarılarının çok sayıda yavrusu olması olabilir.”

Yaban ilaçlarının listesi bununla tamamlanıyor. Sırada, ırmak kenarı ormanından elde edilen bir dizi ilaç var. Irmak kenarı için “yaşlı” ağaç, *molu waWubwang’u* denilen bir sarmaşıktır. Ndem-bular şöyle der: “*Molu waWubwang’u* birçok farklı dallar vererek büyür ve yayılarak kendine ait büyük bir yer oluşturur. Aynı şekilde, bir kadın da sarmaşığın dalları kadar çok çocuğa sahip olmalıdır.” *Wubwang’u*’daki sonraki kullanımı ikilidir: İlk çocukların ilaç dalları arasına katılır; bunlar *m* harfindeki gibi ufak iki oyuntu oluşturacak şekle getirilip hastanın kulübesinin yanına diklemesine koyulur ve ıstırap veren gölge için bir sunak görevi görür. İkinci kullanımı ise hastanın omuzları ile göğsünün etrafına sarılmasıdır. Bu hareket, sütü sarı ya da kırmızımsı gelen bir kadının sütünü beyazlatan bir ilaç olarak kullanılması ile bağlantılıdır. Rengi bozuk süte *nşidi* (“günah”) denir. Eğer kırmızı veya sarıysa, bu anormal durumda bir biçimde büyüünün parmağı olduğu düşünülür; belki anne büyücüdür yahut başka biri ona büyü yapıyordur. *Molu* ilacı sütü normal rengine döndürür (ayrıca bkz. Turner, 1967, s. 347). Ndem-bular beyaz şeylerin iyilik, temizlik, sağlık, iyi talih, doğurganlık, açıklık, toplumsal birlik gibi meziyet ve değerler ile daha başka bir dizi olumlu niteliği temsil ettiğine inanırlar. Böylece, ırmak kıyısının başat sembolü *molu*, anneliği, emzirmeyi, memeleri ve doğurganlığı simgeler. *Mudyi* gibi *molu* da anneliğin şefkat yönünü temsil eder.

Daha sonra, diğer ırmak kenarı ilaçları toplanır. Bunlar toplanma sıralarına göre şunlardır:

|                             | TÜR                                                                      | NDEMBULARIN AÇIKLAMASI                                                                                                                                                                       |
|-----------------------------|--------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Ndembu dilindeki adı</i> | <i>Botanik adı</i>                                                       |                                                                                                                                                                                              |
| 1. <i>Molu waWubwang'u</i>  | Muhtemelen <i>Convolvulaciae</i> 'in bir türü                            | "Birçok farklı dallar vererek büyür ve yayılarak kendine ait büyük bir yer oluşturur. Aynı şekilde, bir kadın da sarmaşığın dalları kadar çok çocuğa sahip olmalıdır"                        |
| 2. <i>Musojisoji</i>        | ?                                                                        | "Birçok meyve verir, kadını doğurgan kılar"                                                                                                                                                  |
| 3. <i>Muhotuhotu</i>        | <i>Canthium venosum</i>                                                  | Bkz. yukarıda s. 66'da (10) yaban ilaçları                                                                                                                                                   |
| 4. <i>Mudyi</i>             | <i>Diplorrhyncus condylocarpon</i>                                       | "Kızların ergenlik ritüeli <i>Nkang'ada</i> , kadını olgun ve doğurgan kılmak için kullanılır"                                                                                               |
| 5. <i>Katuna</i>            | ( <i>Uvariastrom hexalobodies</i> )<br><i>Harungana madagascariensis</i> | " <i>Katuna</i> 'nın kırmızı bir özsuyu vardır. Çocuk kanlı bir şekilde doğduğu için, annenin çok kana ihtiyacı vardır"                                                                      |
| 6. <i>Mutung'ulu</i>        | ?                                                                        | "Yayılan birçok kökü vardır —bir kadının birçok çocuğu olmalıdır. <i>Ku-tung'ula</i> 'bir kimsenin arkasından konuşmak' anlamına gelir— belki <i>garez (çitela)</i> bundan kaynaklanıyordur" |

### Yorum

Bu türlerin bu kadar çok olması, kadının doğurganlığının istendiğinin yansıtmaktadır. Bazıları anne kanı düşüncesi ile bağlantılıdır. Bir uzmanın verdiği bilgiye göre, doğmamış bir çocuk "besinini annenin kanından alır"; bu ifade bir üreme fizyolojisi bilgisine işaret etmektedir. Son derece ilginç olan nokta, *muhotuhotu* ve *mutung'ulu* gibi ilaçların rahatsızlık, dedikoduculuk ve *garez* ile olan bağlantısıdır. Bunlar *Wubwang'unun* ideolojik yapısı içinden kırmızı bir çizgi gibi geçer ve gerçekten de ritüelin

kırmızı sembolizmi ile bağlantılıdır. Nitekim, yabana giden doktor ebeveynlerine eşlik eden çocuklar, kıdemli uygulayıcının getirdiği kırmızı toz kili yüzlerine sürerler (Resim 11). İkiz olanlar sol gözleri etrafına kırmızı bir halka yaparlar, sağ gözleri etrafına da beyaz toz kilden beyaz bir halka yaparlar. Kaynaklarıma göre, bunlar “ikizlerin ya da ikiz annelerinin gölgeleri içindir.” İçlerinden birinin fikrince, kırmızı halka “kanı temsil ederken”, beyaz halka “güç” veya “iyi talih”i simgeler. Fakat bir diğerinin açıkça dediğine göre ise, kırmızı halka “garez”i (*çitela*) simgelemekte ve sol ya da “dişi” gözün etrafında olduğundan, “belki gazez o taraftan gelmektedir.” Bununla ne kastettiğini sorunca, şimdi ıstırap veren bir *Wubwang’u* gölgesi olan anneannesi henüz sağken hasta ile aralarında belki bir düşmanlık olmuş olabileceğini söyledi. Bunun dışında, gölge anayanlı akraba grubu (*akwamama*, “anne tarafında olanlar”) içindeki çekişmelere kızıp üyelerinden birini cezalandırıyor da olabilirmiş. Zaten gazez, birbirine iyi niyet besleyen baba tarafı akrabalarına oranla anne soyunda (*ivumu*, yani “rahim”) daha sık görülürmüş. Bu, erkek/dişi, babayanlılık/anayanlılık, iyi niyet/garez, beyaz/kırmızı ikili karşıtlıklarını tam olarak tutarlı bir tarzda birbiriyle ilişkilendirme yönünde bilinçli bir girişimdi.

Bu yorumda ikizlik paradoksu da örtük olarak bulunur. İkizler hem iyi talih ve makul düzeyde doğurganlık -bu bakımdan, babayanlı akrabalar arasında görülebilen ideal ilişkiyle bir benzerliğe sahiptir- hem de kötü talih ve aşırı doğurganlık demektir. Bu arada, Ndembular farklı cinsiyetlerdeki ikizleri aynı cinsiyette olanlardan daha olumlu sayarlar; Afrika toplumlarında geniş çaplı kabul gören bu görüşün sebebi, aynı cinsiyetteki ikizlerin akrabalıkta ve siyasi yapıda aynı kardeş-konumunu işgal etmeleri olabilir.

*Kata wubwang’udaki* ikiz meyve sembolizmi ile *museng’udaki* birde-çok sembolizmi haricinde, ilaçlar ikizliğe bariz bir gönderme sergilemek yerine, toplu etkileriyle taşkın doğurganlığı tem-

sil ederler. Ama ritüelde yaban ilaçları ile galeri ormanı ilaçları arasına getirilen ve kaynaklarımın erkeklik ile dişilik arasındaki fark ile bağlantılandığı keskin ayrım, *Wubwang*'unun ikici ana teması ile ilişkilidir.

## IRMAK KAYNAĞI RİTLERİ: AKARSU VE KEMER

Kızların ergenlik ritlerinin odağındaki sembol olan *mudyi* ağacı (“süt ağacı”), ikiz ritüelinde de görülür. Tipik olarak, karşıtların mistik birliğini tasvir eden bir epizotta ortaya çıkar. Sepet için gereken ilaçlar toplandıktan sonra, kıdemli erkek uygulayıcı bir tane *mudyiden*, bir de *muhotuhotudan* olmak üzere iki adet esnek çubuk keser. Bir akarsu kaynağının yakınından alınan (bkz. Resim 12) çubuklar suyun iki yakasına, karşı karşıya gelecek şekilde dikilir ve uçları bir kemer teşkil edecek şekilde eğilip birbirine bağlanır. *Muhotuhotu* çubuğu *mudyi* çubuğunun üstüne uzatılır. Bütün kemere *mpanza* ya da *kuhimpa* denir, anlamı “değiş tokuş yapmak”tır.

*Muhotuhotu* ağacı çeşitli ritüel bağlamlarda kullanılır. Genelde Ndembular sözcüğün anlamını bazı doğal özellikleri ile ve ayrıca iki fiil ile ilişkilendirir; bazı ritüel uzmanları bu fiillerden ağacın anlamının kimi göndermelerini türetirler. 1. Bölüm’de söz ettiğim gibi, etimoloji yapma alışkanlığı Orta Afrika yorumculuğunda son derece tipiktir. Ritüel nesne ve eylemlerinin adlarının etimolojik açıklamasının doğru mu yanlış mı olduğu önemli değildir. Ndembular, bütün dillerde yapıldığı gibi, semantik içeriğe zenginlik katan bir durum olan *eşseslilikten* (homonimi) faydalanırlar sadece, bunu bir tür ciddi sözcük oyunu olarak betimleyebiliriz. Eğer farklı kökenlere sahip benzer sesli iki sözcük, birbirine anlam ödünç verebiliyorsa, semantik zenginleşme sağlanır. Daha önce dediğim gibi, görece az sayıda sembolün çok sayıda fenomeni temsil etmesinin gerektiği ritüellerde, eşseslilik olağanüstü faydalıdır.

*Muhotuhotu* bazen “birden düşmek” anlamına gelen *ku-*

*hotumuna* fiilinden türetilir. Kurak mevsimin sonuna doğru bu ağacın yapraklarının genellikle hep birden döküldüğü, dallarının aniden çıplak kaldığı söylenir. Aynı şekilde, *muhotuhotu* ilaç olarak kullanıldığında, hastalıklar, talihsizlikler ve büyücülüğün/efsunculuğun etkileri onunla tedavi edilen hastadan “dökülür.” Her ne zaman Ndembular dövülmüş yapraklardan yapılan ilacı bedene sürmek için ilaç yapraklarından yapılma bir fırça kullan-salar, kullandıkları üç yaprak türünden biri *muhotuhotu* olur. Bu fırça en sıklıkla büyü karşıtı ritüellerde kullanılır.

Ama fiilin kökü olan *hotunun* bir başka türetimi vardır, ki o da *muhotuhotunun* anlamını etkiler. Bu *ku-hotomoka* fiilidir; bana anlamı şu dolaylı formülasyonla aktarıldı: “Bir başka ağacın üzerine yıkılmış bir ağaç, rüzgâr estiğinde birdenbire devrilir; devrilişine *ku-hotomoka* denir. Bazen, bir başka ağacın gövdesi üzerinde büyüyen bir ağaç anlamına gelir. Bir kimsenin vücudunda bir hastalık yatar ve doktor hastalığın kayıp gitmesini arzu eder.”

Bununla beraber, *Wubwang'u*’da görülen spesifik durumda, *muhotuhotunun* “erkek”i (*iyala*) temsil ettiği, *mudyi* çubuğunun ise “kadın”ı (*mumbanda*) temsil ettiği söylenir. Sorduğum tüm uzmanlar durumun böyle olduğunda hemfikir, *muhotuhotunun mudyinin* üzerine koyulduğuna işaret ediyorlar. Dahası, çubukları birbirine bağlamanın kadınla erkeğin cinsel birleşmesini (*kudisunda*) temsil ettiğini söylüyorlar. Bazen *muhotuhotu* yerine *kabalabala* (*Pseudolachnostylis* ailesi) ağacından bir çubuk kullanılır. Bu ağacın çatallı bir dalı avcılar kültüründe sık sık sunak olarak kullanılır. Sert, termitlere karşı dirençli bir ağaçtır ve erkeklerin sünnet ritüelinde, sertleşmiş penise benzetilir. Ritüelde, erkeğin cinsel gücünü uyandırmak amacıyla kullanılır. Bu noktada, erkeklik ile bağlantı çok açıktır.

Bir başka gönderge grubu da akarsunun üzerindeki kemerin biçimi ile ilişkilidir. Verilen *mpanza* ismi “kasık” ya da insan bedeninin çatallandığı bölge anlamına gelir. Kaynaklarımdan biri-

nin dediğine göre, “*Mpanza* bacakların birleştiği yerdir. Kadın ve erkekte üreme organlarının yeridir.” Aynı sembol kızların ergenlik ritüelinde de görülür; ritüelde *mudyi* ağacından yapılma ufak bir yay (*kawuta*) kız adayın tecrit kulübesinin tepesine konur— *mudyi* ağacından bir sırığın kırmızı *mukula* ağacından bir sırığa bağlandığı noktaya. Çocukları temsil eden beyaz boncuklarla donatılan yay, adayın arzu edilen doğurganlığını simgeler. Ayrıca, sırıkların birleştiği noktaya da *mpanza* denir. Biyolojik ve toplumsal sürekliliğin temeli olan bu çatal yeri düalistik ikiz sembolizmde tekrar görülür.

*Mpanza* terimi oğlanların sünnet töreninde kıdemli gözetçi ve sünnetçilerin bacaklarıyla oluşturdukları tünel için kullanılır. Tecritteki adaylar kıdemsiz gözetçilerin yönlendirmesiyle bu tünelden geçerler. Tünel hem sünnet yerine giriş hem de kıdemsiz gözetçilerin cinsel organlarının güçlendirilmesi için büyümlü bir usuldür. Bu ritüeldeki tünel sembolizmi *İsomadakini* hatırlatır.

*Mpanza* motifi *Wubwang’u* ritüelinde de görülür. Daha sonra köydeki sunakta icra edilen ritler sırasında erkek doktorlar hızla atılıp birbirlerinin açık bacakları altından geçerler (bkz. Resim 19). Ayrıca, hastanın kendisi de doktorların bacakları arasından geçer. Buna *kuhanwişa muyeji mwipanza* denir. Okurun hatırlayabileceği gibi, *İsoma* tüneline *ikela dakuhanuka* deniyordu, *kuhanuka* ile *kuhanwişa* aynı köke sahiptirler.

O halde, kemer erkeklik ile dişiliğin birleşiminden ileri gelen doğurganlığı simgeler. *Mpanzanın* bir akarsunun kaynağında yer alması da önemlidir. Ndembular böyle bir kaynağın (*ntu* yahut *nsulu*) “doğurganlık yetisinin (*lusemu*) başladığı” yer olduğunu söylerler. Ritüel uzmanları suyu “beyaz” semboller kategorisinde değerlendirir. Bu vasfıyla su, aynı kategorideki diğer sembollerle paylaştığı “iyilik”, “arılık”, “iyi talih” ve “güç” genel anlamlarına sahiptir. (Kaynaklarımın dediğine göre, bu ritlerin bir işlevi de “hastalıkları yıkayıp akıtmak”tır (*nyisong’u*). “Temizlenmeleri için” (*nakuyitookeşa*) doktorların ayakları yıkanır, zira müsteh-

cen konuşmalar ve saldırgan tavırlar yüzünden *Wubwang*'uda kirli bir yan vardır. Fakat suyun kendine özgü özelliklerine te- kabül eden başka anlamları da mevcuttur. Suyun “serin” (*atuta*) veya “temiz” (*atontola*) olması derken “canlılık” (*ku-handa*) kas- tedilir; “ölmek” (*ku-fwila*) ve özellikle büyücülüğe bağlı olarak ölmek anlamına gelen ateşin yakıcı ısısına zıttır. Yine, yağmur ve nehir formundaki su, “artış”ı veya “çoğalış”ı (*ku-senguka*), ge- nelde verimliliği (doğurganlığı) simgeler. İkizlik ritüellerindeki *mpanza* sembolizmi, insanın doğurganlığının doğanın doğur- ganlığı ile bağlantılı olduğunu düşündürür.

“Serinlik” motifinin bir diğer örneği, kıdemli kadın uygulayıcı kemerin tam altında akarsudan bir miktar siyah alüvyonlu top- rak (*malowa*) aldığında görülür. İlaç sepetine konulan bu toprak daha sonra *Wubwang*'u ruhu için yapılan köy sunağındaki mal- zemelerden biri olacaktır. Kaynaklarımın dediğine göre, burada *malowanın* kullanımı kızların ergenlik ritlerindeki kullanımına paraleldir. O ritlerde *malowa* evlilikte mutluluğu, yani *wuluwiyi* simgeler; bu terim, anlamı “merhamet” veya “iyilik” olan *luwi* ile ilintilidir. Birçok başka bağlamda kullanılmasının sebebinin su ile teması dolayısıyla “serin” olması olduğu söylenir. “Serin” olduğundan, hastalıkları zayıflatır, zira *İsoma* ritüelindeki gibi, hastalıkların “sıcak” olduğu düşünülmektedir. Ama kaynaklarım *malowayı* aynı zamanda doğurganlık ile de bağlantılandırıyor, çünkü ekinler onda bol bol büyür.

Kızların ergenlik ritüelini takip eden gelin gecesinden son- ra, adayın kadın eğiticisi (*nkong'u*) gelin ile damada bir miktar *malowa* toprağı değdirir, ardından topraktan birer parçayı köy- deki her evli çiftin kulübesinin eşiğine serper. Ndembular bu- nun anlamını şöyle ifade eder: “Çift şimdi birbirlerini olması gerektiği gibi seviyor, eğitici kadın da böyle bir sevgiyi köydeki bütün evli insanların paylaşmasını diliyor.” Evliliğin ideal haliyle çocuklu ve huzurlu bir evlilik olması gerektiği yönündeki bu an- layış Ndembu kadınları tarafından çok açık biçimde dile getirilir.

Koca olarak iyi huylu, çalışkan ve alçak sesle konuşan erkekleri tercih ettiklerini, böyle bir erkeğin “on çocuğa babalık edeceğini” söylerler. Kadınların gözünde ideal olan bu tip, avcılarının kültüründe göklere çıkartılan kişilikteki erkeğin tam tersidir; avcı ritüeli şarkılarından birinde bu tür erkeğin “günde on kadınla yattığı ve mükemmel bir hırsız olduğu” söylenir. Aslında, bu gibi bağlamlarda, kadınlara kalplerini yabanın bu sert, dövüşken ve şehvetli erkeklerine vermeleri tavsiye edilir. Bizim toplumumuzda olduğu gibi Ndembu toplumunda da birbirine zıt iki ideal bir arada var olur, *Rüzgâr Gibi Geçti* romanını okuyan okurlar bilecektir. Bu arada, bu romanın da temelinde ikici bir tema yatar: Kuzey ile Güney karşıtlığı ve kapitalizm ile toprak sahipliği karşıtlığı. Ayrıca, sadece çocuklu evlilik değil, cinsiyetlerin savaşı da ikiz ritüelinin çeşitli epizotlarında gösterilir.

Böylece, *mpanza* kemeri erkek ile kadın arasındaki doğurgan, meşru sevgiyi temsil eder. Eril ve dişil ilkeler niteliklerini “değiş tokuş eder”, suyun iki yakası kemer ile birleştirilir. Yaşam suyu kemerin bir tarafından diğer tarafına akarken, hüküm süren hal-ler serinlik ve sağlıktır.

*Mpanza* yapıldıktan sonra, hasta suyun ortasına konulan bir kütüğün üzerinde ayakta durur (bkz. Resim 13). Kadın uzmanlar ve kızları da yaş sırasına göre kütüğün üstünde hastanın arkasında dizilirler. Kıdemli erkek uygulayıcı küçük sukabağını (*içimpa*) getirir ve içindeki beyaz kili (*mpemba*) alır; kaynaklarımıza göre, sukabağı kızların ergenlik ritüelinde adaylara cinsel teknik eğitim verilirken kullanılan tipteki fallusa (*ilomu*) benzer. Erkek doktorlar daha önceden beyaz kile bazı malzemeler eklemiş olur -az miktarda *mpelu*, yani dokunma ile geçen büyü malzemesi olarak kullanılan hayvansal yahut organik maddelerden parçalar. *Wubwang*'uda bunlar “beyaz” semboller olarak sınıflandırılır ve şunları içerir: Golyat böceğinin toz haline getirilmiş beyaz parçaları- avcılık kültürlerinde bunlar tılsım olarak da kullanılır; olumlu bir varlık olarak görülen bir albinonun (*mwabi*)

saçlarından bir tutam; gri papağandan (*kalong'u*) birkaç beyaz tüy ve beyaz güvercin tüyleri (*kapompa*). Bunların tümü avcılık ve erkeklikle olduğu gibi beyazlıkla da bağlantılıdır. Beyaz kilin kendisi açıkça meniye (*matekela*) simgeler ve meninin “su ile arıtılmış kan” olduğu söylenir. Kıdemli uygulayıcı hastaya dönerek, ağzına aldığı tozu onun yüzüne ve göğsüne püskürtür. Ardından, hastanın hemen arkasında duran kıdemli kadın uygulayıcı *nkalakala* denilen büyük bir su salyangozu kabuğundan aldığı toz halindeki kırmızı kili (*mukundu*) ağzına koyup hastanın yüzüne ve göğsüne püskürtür.

Püskürtme (*ku-pumina* ya da *ku-pumbila*) edimi hem orgazmı hem de hayatta bahşedilen güzel şeyleri (*ku-kiswila nkisu*) sembolize eder. Ritüel sembollerinin semantik iki kutupluluğunun bir diğer örneğidir. Önce beyaz, sonra kırmızı kili püskürtmek Ndembuların üreme kuramını etkileyici kılar. En iyi kaynağım Muçona, bu riti aşağıdaki gibi yorumladı: “Beyaz kil meniye temsil eder, kırmızı kil de anne kanını. Baba önce anneye kan verir, anne o kanı bedeninin içinde tutar ve büyütür. Meni su ile karışıp beyazlayan bu kandır. Babanın gücünden gelir. Yaşam tohumu (*kabubu kawumi*) olarak annede kalır.” Muçona ve bazı başkalarının görüşünce, erkek ve dişi eşlerin birleşmesi sonucu çocuğun ana rahmine düşmesini temsil etmek üzere *hem* beyaz *hem de* kırmızı kil salyangoz kabuğunda tutulmalıdır. Fakat benim tanık olduğum bütün *Wubwang'u* ritüellerinde beyaz ve kırmızı kil ayrı kaplarda tutuluyordu. Muçona'nın görüşünde ilginç olan nokta, ritin birleştirici yanını vurgulamasıdır.

## KÖYDEKİ İKİZ SUNAĞININ YAPILIŞI

Hastanın köyünde devam eden herkese açık ritte ikicilik hakimdir. Gerek ikiz sunağının ikili yapısı ve gerekse iki cinsiyetin mim, dans ve şarkılarla sergilediği açık mücadelede bu durum vurgulu biçimde temsil edilir. Doktorlar tıpkı Palmiye Pazarı alayındaki gibi çokyapraklı dallar taşıyarak nehirden geri dönerler

– ama bu alay daha çok kadınlarla çocuklardan oluşur (Bkz. Resim 14). Belki Lévi-Strauss Ndembu ritüellerinde alışılmışın son derece dışında bir şey olarak çocukların ilaç toplamaya katılmasını erkekler ile kadınlar arasında “aracı” olmalarının bir belirtisi olarak görürdü, ama Ndembular onlara ikizlik (*Wubwang’u*) ve doğurganlığın (*lusemu*) sembolleri (*yingikijilu*) olarak bakarlar. Ayrıca, “güçlenmelerini” de isterler, çünkü doğarak ya da doğurarak *Wubwang’u* çerçevesine giren herkesin güç kaybettiğine ve mistik dirilişe ihtiyaç duyduğuna inanılır.

Köydeki ikiz sunağı, hastanın kulübesinin önüne yaklaşık beş metre uzağa yapılır. Yabandan toplanan yapraklı dallar kullanılır ve her bir ilaç türünden bir tane dal dahil edilir; yaklaşık elli santim çapında bir yarım daire şeklindedir. Bir kısım dal yarım daireyi ikiye bölecek şekilde ortaya uzatılır. Bölmelerden her biri sonunda ritüel nesneleriyle doldurulur. Fakat tanık olduğum farklı ritüel icralarında kıdemli ritüel yöneticilerinin bölmelerin nasıl yorumlanacağı konusunda farklı görüşleri vardı ve bu da nesnelerin seçimini etkiliyordu. Bir düşünce tarzına göre “soldaki” bölme şunları içermeliydi: (1) “*Wubwang’u*’ya neden olan gölgeleri zayıflatmak için” Irmak Kaynağı Ritleri’nde hastanın ayaklarının altından alınan siyah nehir çamuru (*malowa*); (2) fallus şekilli su kabağından ve su salyangozunun kabuğundan alınan beyaz ve kırmızı kilin benek benek sürüldüğü siyah bir kil çömlek (*izawu*) (bkz. Resim 15) ve (3) çömleğin içinde, ilaç ağaçlarından koparılan kabuk parçaları ile karıştırılmış soğuk su (bkz. Resim 16 ve 17). Sağdaki bölme ise normalde erkekler ile avcılarının içkisi olan ve avcılık kültüründe kutsal içecek olarak kullanılan kutsanmış bal birası (*kasolu*) ile dolu küçük bir sukabağı içermeliydi. Bu bira diğer Ndembu biralarıyla karşılaştırıldığında kişiyi adamakıllı sarhoş etmektedir ve “kafa yapıcı” niteliği ritleri karakterize eden cinsel şakalar için uygun bulunur. Bal da cinsel ilişkinin verdiği zevkin bir sembolüdür (örneğin, s. 79’deki şarkıya bakınız). Bu varyantta soldaki bölme dişi, sağdaki ise

erkek kabul edilir. Her bir bölmeye genelde örneğin bir reisin ikametgâhı ve ilaç kulübesi gibi kutsallaştırılmış bir yeri çeviren “çit” veya “duvar” anlamında *çipang’u* denir. Hastaya çömlekten ilaç serpilirken, erkek ve kadın uzmanlar da beraber birayı içler. Ritüelin bu biçiminde temel ikilik cinsiyet ikiliğidir.

Fakat -s. 87’de betimlenen- başka bir varyantta soldaki bölme diğerinden daha küçük yapılır. Burada karşıtlık doğurganlık ile kısırlık arasındadır. *Çipang’unun* sağdaki bölmesi doğurganlığı, iyiliksever ve doğurgan gölgeleri temsil ederken, soldaki bölmenin kısır kişiler (*nsama*) ile kısır ve kötü kişilerin gölgelelerine (*ayikodjikodji*) ait olduğu söylenir. Ritüelin ilk usulündeki gibi kırmızı ve beyaz kil ile süslenen büyük bir kil çömlek büyük olan bölmeye konur. Aslında bu “büyükanne” (*nkaka yamumbanda*) olarak bilinir ve sağlığında ikiz annesi olan, ıstırap veren gölgeyi temsil eder. Diğer bölme antropoloji araştırmaları için ilginç bir durum arzeder. Gerçek ritlerde esrarengiz bir ifade geçer (bkz. aşağıda, s. 87): Sözel anlamı “kısır bir kimsenin yaprak demetinden birkaç parça” olan *nyisoka yaçifwifwu çansama*. *Nsama* terimi bir eşseslidir, gerçekten tekinsiz bir sözcük oyunudur. Sözcüğün bir anlamı “bir demet yaprak ya da bir demet ot”tur. Bir avcı bal elde etmek istediğinde, bir kovana (*mwoma*) ulaşmak için bir ağaca tırmanır, arkasından çektiği ipe bir demet çimen yahut yaprak bağlıdır. İpi bir dalın üzerine attıktan sonra bu *nsama* demetini tutuşturur ve kovanın altına çeker. Demet cayır cayır yanınca duman arıların kovandan çıkmasına neden olur. Yanıp kararmış demetten kalana da *nsama* denir. *Nsama* aynı zamanda “kısır bir kimse” anlamına gelir, belki bu anlamdadır ki “tükenmişlik durumundan”/*burnt-out case* söz ederiz. Ndembu ritüellerinde siyah her zaman değilse de sıklıkla kısırlığın rengidir.

*Wubwang’uda* uzmanlar yapraklı dallarıyla yabandan geri döndüğünde, kıdemli uygulayıcı yaprakları kopararak demet halinde bir araya getirir, buna *nsama yawayikodjikodji abulanga*

*kusema anyana* denir, yani “çocuk doğuramayan fesat gölgelerin demeti” ya da kısaca *nsama*. Ardından bu *çimbuki* (doktor) bir su kabağı (*çikaşi* ya da *lupanda*) dolusu darı birası alıp gölgelerin şerefine *nsamanın* üzerine döker ve şunları söyler: “Sizler, çocuksuz bütün gölgeler, işte biranız. Bu büyük çömleğe (sağdaki bölmeye) dökülmüş birayı içemezsiniz. O bira, çocukları olan gölgeler için.” Sonra, siyah nehir çamurunu *çipang’unun* içine koyar ve üstüne de *nsama* demetini bırakır. *Malowa* siyah kilinin “hastalığa sebep olan gölgeleri zayıflattığı” söylenir.

*Çipang’u* “çit”inin iki formu arasındaki bir diğer fark şudur: Cinsiyet ikiliğini vurgulayan formda, soldaki bölmedeki çömleğin arkasına ucu aşağıya doğru olarak bir ok sokulur (bkz. Resim 18). Bu ok hastanın kocasını simgeler. Bu anlamı taşıyan oklar birçok Ndembu ritüelinde görülür, ayrıca kocanın ödediği başlık parasının adı *nsewu*, yani “ok”tur. Doğurganlık ile kısırlık arasındaki dikotomiye vurgulayan ritlerde ise ok kullanılmaz. Bunlarda kısırlık ile ikizlik arasında bir eşitlik kurulduğu izlenimini ediniriz, çünkü ikizler sık sık ölür; çok fazla çok az ile aynıdır. Bununla beraber, her iki tipte de *molu wa Wubwang’u* nehir sarmaşığı, sunağın dikey yapraklı dalları arasından yanlamasına geçirilir.

Hasta bu sunağın önündeki bir hasıra oturtulduktan sonra, ona doğurganlık ve özellikle bol süt versin diye omuzlarına *molu wa Wubwang’u* sarmaşığı dalları atılır (bkz. Resim 19). Ardından, hastanın üzerine sürekli ilaç serpilirken bir yandan da benim “cinsiyetler arası verimli rekabet ritleri” diyeceğim ritüel başlar: Sunak ile hastanın kulübesi arasındaki dans yerinde neşeli ve gürültülü bir hareketlenme baş gösterir. Eğer ilaç yapraklarının parçalarının hastanın derisine yapıştığı görülürse bunun uygun olduğu düşünülür, zira bunlar gölgelerin *Wubwang’u* tezahürünün “semboller”i, yani *yijikijiludur*. Yaprak şekline dönüşmüş olsa da, bu ikizlik formunda gölgeyi herkes için “görülür” kılarlar.

*Wubwang*'unun şimdi dikkat çekmek istediğim yanı, ritüelin iki evresine damga vuran cinsiyetler arası şakalardır. Karşımızda, “ikiz” paradoksunun şaka halinde dışavurumu ya da Ndembuların diyeceği gibi “bir şakalaşma ilişkisi” (*wusensi*) var. Bu ritler spesifik biçimde, insanların erkekler ve kadınlar olarak ikiye ayrılmasıyla ve aralarındaki farkı düşmanca davranış formuyla vurgulayarak cinsel arzu uyandırmak ile ilgilidir. Ölülerin gölgelerinin her iki cinsiyetten bebeklere de adları ile kişisel karakteristiklerini verdiklerine ve bir bakıma onlarda yeniden ve cinsiyetsiz bir şekilde doğduklarına inanılır. Vurgulanan şey genel insanlıkları ya da belki çiftcinsiyetlilikleridir. Ama yaşayanlar cinsiyetleri ile ayrılırlar ve cinsiyet farkları da, Gluckman'ın (1955) yazdığı gibi, “gelenek ve görenekler tarafından abartılır” (s. 61). *Wubwang*'uda Ndembuları etkileyen şey, cinsiyetlerin farklarını ve karşılıklı saldırganlıklarını ne kadar vurgularlarsa cinsel birleşmeyi o kadar fazla arzulamaları yönündeki tuhaf çelişkidir. Yabanda “ilaçları” toplarken ve hep beraber yapılan dansın sonuna doğru hastaya ilaçlar serpilirken, açık saçık, müstehcen şarkılar söylerler; bunların bazıları cinsel çatışmayı vurgular, bazıları da sıklıkla zina olarak nitelenen cinsel birleşmeyi öven hararetli sözlere sahiptir. Bu şarkıların gerek ilaçları gerekse hastayı “kuvvetlendirdiğine” (*ku-koleşa*) inanılır. Ayrıca, katılımcıları gerek cinsel gerekse bedensel açıdan güçlü kıldığı inancı da hakimdir.

Müstehcen şarkılardan evvel, Ndembular ilk olarak özel bir deyişi ezgiyle söylerler: “*Kaikaya wō, kakwawu weleli*” (“işte bir şey daha yapıldı”); bu sözlerin Ndembuların normalde “utanılacak ve ayıplanacak mahrem şeyler” (*çuma çakujinda çansonyi*) dedikleri konuları meşrulaştırma etkisi vardır. Aynı deyiş zina ve dışavrililik ihlalleri gibi meselelerin ele alındığı hukuki davalarda da tekrarlanır; böyle davalarda davacı ve davalıların kendilerinin

ya da eşlerinin kız kardeşleri ve kızları da (eşlerinki *aku*) hazır bulunur. Ndembu dilinde *Wubwang'u* şarkılarını açıklayan geleneksel bir ifade vardır: “Bu şarkıları söylerken utanma olmaz, çünkü utanmazlık *Wubwang'unun* iyileştirici tedavisi[nin bir karakteristiği]dir” (*kamina kakadi nsonyi mulong'a kaWubwang'u kakuuka naçu nsonyi kwosi*). Kısaca, *Wubwang'u* izin verilmiş bir kabalık ve buyurulan bir terbiyesizlik vesilesidir. Fakat davranışlara yansıyan bir rasgele cinsel ilişki söz konusu değildir; ahlâksızlık sadece söz ve jestlerde ifade bulur.

Her iki evrede de şarkılar sıralı bir düzen içindedir. İlk önce, her bir cinsiyetin üyeleri karşı cinsin üyelerinin cinsel organlarını ve cinsel hünerlerini küçümser ve kendilerininkini över. Kadınlar gizli âşıkları olduğunu söyleyerek kocalarıyla alay eder, erkekler de kadınlardan tek aldıklarının zinaya bağlı zührevi hastalıklar olduğu karşılığını verir. Daha sonra her iki cins de cinsel birleşmenin verdiği zevkleri lirik sözlerle över. Erkeklerle kadınlar birbirlerinin sesini bastırmak için bağırırken bütün atmosferde bir canlılık ve saldırgan bir biçimde tezahür eden bir neşe hissedilir (bkz. Resim 20). Şarkı söylemenin, güçlü ve şen *Wubwang'u* gölge-tezahürünü memnun ettiği düşünülür.

*Nafuma mwifundi kumwemweta*

“Ona nasıl güleceğini öğretmeye gidiyorum,

*İyayi lelu iyayi kumwemweta*

Annene, bugün, annene, nasıl güleceğini.

*Kakweji nafu namweki,*

Gitmiş olan ay göründü,

*Namoni iyala hakumwemweta*

Yüzüne güleceğim adamı gördüm.

*Eye iyayi eye!*

Anne!

*Twaya sunda kuşi ya nyisong'a*

Gel de hastalıkları geride bırakmak için çiftleş,

*Lelu tala mwitaku mwazowa.*  
*Bugün ıslak bir vulvaya bak*  
*Nyelomu eyeye, nyelomu!*  
*Penisin annesi! Penisin annesi!*  
*Ye yuwamuzang'ışa.*  
*Bu sana çok zevk verecek.*  
*Naşinkaku. Naşinki dehi.*  
*Kapamıyorum. Zaten kapamıştım.*  
*Wasemang'a yami wayisema,*  
*Doğuruyorsun, doğuran benim*  
*Nimbuyi yami.*  
*Ben ikizlerin büyüğüyüm.*  
*Mwitaku mweneni dalomu kanyanya*  
*Büyük bir vulva, küçük bir penis,*  
*Tala mwitaku neyi mwihama daçimbu*  
*Bak, bir aslan kaşının üstündeki gibi bir vulva*  
*Nafumahu ami ng'ang'a yanyisunda*  
*Gidiyorum, ben, tam bir çiftleşme büyücüsü.*  
*Kamuşindi ilomu,*  
*Penisini okşayacağım,*  
*Yowu iyayi, yowu iyayi!*  
*Anne, ey anne!*  
*Mpang'a yeyi yobolang'a çalala.*  
*Şişkin testislerin gerçekten vulvayı uyarıyor.*  
*Mwitaku wakola nilomu dakola*  
*Güçlü bir vulva ve güçlü bir penis,*  
*Komana yowana neyi matahu, wuçi wawutowala sunji yakila*  
*Nasıl da çimenler gibi gıdıklıyor! Çiftleşmek tatlı bal gibi.*  
*İlomu yatwahandang'a,*  
*Penis beni güçlü kılıyor,*  
*Eyi welili neyi wqyobolang'a, iwu mutong'a winzeşimu*  
*Vulvamla oynadığın zaman bir şey yaptın, işte sepet, doldur onu."*

## CİNSLER ARASI ŞAKALAR VE ÇAPRAZ KUZEN ŞAKALARI

Dikkat çeken *husus*, bu şakalar ve ağız dalaşlarında -karşılıklı hiciv, ağız dalaşı anlamındaki terimi (flyting) İskoç Chauceryen şairlerden ödünç almış olalım- cinsler arasında mükemmel bir eşitlik bulunmasıdır. Bunun Gluckman'ın (1954) anladığı anlamda bir "başkaldırı ritüeli" olduğuna dair hiçbir ipucu yoktur. *Wubwang'u*da sergilenen şey daha ziyade bir çatışmadır: Akraba erkekleri birleştirip akraba kadınları doğdukları köylerden çıkaran erkek yanındaki ikamet ile anasoyunun nihai yapısal üstünlüğünü ileri süren anasoyluluk arasındaki çatışma. *Schism and Continuity in an African Society*'de (1957) ileri sürdüğüm gibi, bu ilkeler seküler yaşamda oldukça iyi dengelenir. Ndembular, *Wubwang'u* şakalarını çapraz kuzenler arasındaki geleneksel şakalar ile açıkça bağlantılandırırlar. Her iki türe de *wusensi* denir ve her iki tür de cinsel içerikli hazırcevaplılık unsuru içerir.

Ndembu toplumunda çapraz kuzenliğin (*wusonyi*) önemi büyük oranda erkek yanında ikamet ile anasoyluluk arasındaki karşıtlıktan türer. Zira genelde köylerdeki çocuk sayısı, anayanlı akrabaların büyük kuşağından erkeklerin kız kardeşlerinin çocuklarının aşağı yukarı yarısı kadırdır (Turner, 1957, Tablo 10, s. 71).

Bunlar bir önceki kuşağın aksine tek bir kalıtımsal kuşağın üyeleri olarak beraber gruplandırılırlar. Fakat çapraz kuzenler birbirlerinden ayrılırlar da: Köyün erkeklerinin çocukları, babalarının sevgi ve ilgisini kazanmak için çapraz kuzenleri ile rekabet ederler. Ayrıca, anayanlı bir toplumda erkek yanında ikamet sebebiyle bir bireyin iki köyü olur, baba ve anne tarafından akrabalarının köylerinde ikamet etmek için güçlü meşru iddiaya sahiptir. Pratikte, birçok erkek baba tarafına mı yoksa anne tarafına mı sadakat göstereceği konusunda ikilemde kalır. Yine de, hem babasının hem de annesinin çocuğu olarak, her bir erkek ikisinin birleşimini temsil eder.

Ndembu toplumunda erkek ve kadın yanlı bağların aşağı yukarı eşitliğinin ve ikisinin de aksiyomatik olarak başat olmayışının, *Wubwang*'uda kadınlar ile erkekler arasındaki ritüel karşıtlıkla sembolize edildiği kanısındayım. Çapraz kuzenlik bu ilkeler arasındaki verimli gerginliği en eksiksiz biçimde ifade eden akrabalık bağıdır, çünkü anayanlı ve babayanlı bağlantıya sahip akrabaların ikamet birliğini ifade eder. Karşı cinslerdeki çapraz kuzenlerin evlenmesi teşvik edilir ve evlilikten önce birbirleriyle aşk oyunları oynayabilir, birbirlerine müstehcen şakalar yapabilirler. Zira evlilik, geleneklerce kalıplaştırılan ve abartılan farkları toplumsal organizasyonun eşit ve zıt ilkeleriyle ilintili hale gelmiş olan cinsiyetlerin geçici bir birliğini üretir. Dolayısıyla, Ndembuların *Wubwang*'udaki cinsler arası şakalar ile çapraz kuzen şakalarını benzer bulmaları, eşyaya bakışlarıyla tutarsız değildir. Bütün müstehcenliğine rağmen *Wubwang*'u da evlilik kurumunu kutlar: *Çipang'u* sunağına sokulmuş, kocayı simgeleyen ok ve *Mpanza* kemeri sembolizmi halinde. Bu ok, hastanın kocasını temsil eder. Kızların ergenlik ritüelinde, *mudyi* ağacına koyulan bir ok güveyi simgeler ve evlilik ödemesi için kullanılan sözcük "ok" anlamına gelen *nsewudur*. Üreme dürtüsü evlilik kurumu aracılığıyla toplumun hizmetine sokularak evcilleştirilir; kullanılan sembolizmin düşündürdüğü budur. Ve gerek anne gerekse baba tarafından olsun çapraz kuzenler arası evlilik tercih edilen biçimdir.

## ANASOYLULUK VE ERKEK YANI İKAMET ARASINDA İKAMET MENSUBİYETİ REKABETİ

Tekrarlarsak, Ndembu toplumunu düzenleyen, hemen hemen eşit kuvvette iki ikamet ilkesi mevcuttur: Anasoyunun izlenmesi ve erkek yanı ikamet/baba yanı ikamet. *Schism and Continuity*'de (1957) ileri sürdüğüm gibi, bu ilkeler birbirine uyarlanabilir olmaktan ziyade rakiptirler ve bunun sebebi kısmen ekolojiktir. Ndembular temel gıda olarak, birçok toprak türünde güzel bü-

yüyen manyok bitkisini yetiştirir ve bölgelerinde yaygın biçimde görülen orman hayvanlarını avlarlar. Büyükbaş yetiştirmeyen toplumun erkekleri bütün Ndembu ülkesinde yapılabilen avcılığa çok büyük değer verirler. Her yerde su bulunur. Kitleleri sınırlı toprak parçalarına mecbur bırakan hiçbir şey yoktur. İki büyük tip mensubiyetin varlığı düşünülürse, iki ilkedен birini yeğlemek için hiçbir ekolojik sebep söz konusu değildir. Bir Afrika toplumunun bereketli toprakların sınırlı bir parçasına bağlandığı veya taşınır kaynakların sadece tek bir grubundan (mesela büyükbaşlardan) faydalanabildiği yerlerde, birçok etkinlik alanında babayanlılık ya da anayanlılık ilkelerinden yalnız birinin sürekli üstünlüğü genelde gözlenen bir olgudur. Ndembuların sahip olduğu ekolojik şartlarda, erkek bağlar (koca ve baba) yoluyla ikamet mensubiyeti anayanlılık ile özgürce yarışır. Bir köy, ikamet düzeninde bir an bir tipin egemenliğini, bir diğer an diğerininkini sergileyebilir.

İki büyük ikamet mensubiyeti ilkesi arasındaki bu yapısal rekabetin, şu iki hususun açıklanmasında çok önemli bir etmen olduğuna inanıyorum: (1) Ndembuların ikizlere davranış şekli ve (2) İkiliği bir benzerler çifti olarak değil, bir karşıtlar çifti olarak kavramsallaştırmaları. Böyle bir çiftin birliği gergin bir birlik ya da *gestalt*tır; gerilimini meydana getiren şey karşıtlıkları yumuşatılamayan köklü kuvvetler veya gerçekliklerdir ve doğasını bütünlüklü bir birim olarak meydana getirip sınırlandırılan da içinde çarpışan kuvvetlerdir. Eğer birbiri içine geçmiş bu bastırılmaz kuvvetler beraberce bir insana veya bir toplumsal gruba aitseler, güçlü birlikler de meydana getirebilirler, özellikle de çatışma halindeki her iki ilke veya kahraman bilinçli biçimde tanınıp kabul edilirse. Bunlar kendiliğinden olan doğal birliklerdir, haricen tekrarlanabilen keyfî yalınkat birliklerden farklıdır. Fakat Hegel veya Marx'ın diyalektik zıt çiftlerine de tam benzemezler; onlarda bir taraf diğerini alt ettikten sonra kendi içinde yeni çelişkilere yol açar. Ndembu ekolojisindeki istikrar

göz önünde tutulursa, bu gergin birliğin tarafları birbirlerine aittir ve bizzat zıtlıklarında birliği şekillendirir, meydana getirirler. Birbirlerini yıkmaz, bir bakıma kıskırtırlar, tıpkı sembolik biçimde *Wubwang*'uda birbirlerine sataşan cinsiyetlerin yaptığı gibi. Bu tür toplumsal *geştaltı* yalnızca sosyoekonomik değişim bozabilir.

*Schism and Continuity*'de bu tür birliğin çeşitli yönlerini analiz etmeye çalıştım: Anayanlılığa karşı erkek yanı ikamet; hırslı bireye karşı daha geniş anayanlı akrabalık bağı; çekirdek aileye karşı ana tarafından kardeşler grubu (bu karşıtlık babasoyluluk ve anasoyluluk ilkeleri arasındaki gerilim açısından da görülebilir); gençliğin cüretkârlığına karşı baskıcı yaşlılar; statü peşinde koşmaya karşı sorumluluk; büyücülüğe -yani düşmanca duygulara, gareze ve dalaverelere- karşı başkalarına yönelik dostane saygı vb. Bütün bu kuvvet ve ilkeler Ndembu birliğinin içinde bulunabilir; ona aittirler, ona renklerini verirler, odurlar. Bu birlikte bulunmayacak olanlar ise modern baskılar ve para gerektiren şeylerdir.

O halde, *Wubwang*'u ritüelinde neler olup bitmektedir? Karşıt ilkeler kalıcı olarak uzlaştırılmaz ya da harmanlanmazlar. Ndembular yukarıda betimlenen teknolojik ve ekolojik şartlar altında oldukları müddetçe nasıl uzlaşsınlar zaten? Fakat somut çıkarların kör uzlaşmazlığında birbirleriyle çatışmak, deyim yerindeyse, “kendilerinden başka bir şey görmemek” yerine, ilkeleri oldukları Ndembu toplumunun aşkın, bilinçli, tanımaya dayalı birliğinde birbirlerine karşı konumlandırılırlar. Böylelikle, bir bakıma ve bir süreliğine, amansız bir savaşın değil de, kuvvetlerin bir *oyunu haline gelirler*.<sup>4</sup> Böyle bir “oyun”un etkileri kısa süre sonra geçer, ama bazı sorunlu ilişkilerin acısı bir süreliğine azalmış olur.

<sup>4</sup> Yeni Zelanda'daki Wellington Üniversitesi'nden baldızım Helen Barnard bu bakış açısının Hindu *lila* (oyun) kavramına ne kadar benzediğine dikkatimi çekti.

Betimlediğim ritüel epizotları -Irmak Kaynağı Ritleri ve İkiz Sunağı ile Cinsiyetlerin Verimli Rekabeti- her ne kadar sadece yüzeysel olarak da olsa, ikizlik paradoksunun iki yanı ile ilişkilidir. İlki,  $2 = 1$  anlayışının bir gizem olarak görülebileceği olgusunda bulunur. Gerçekten de, Ndembular ilk epizodu bu anlamı büyük ölçüde aktaran bir terim ile nitelerler. Bu terim bir ritüelin merkezi ve en ezoterik epizodu için kullanılan *mpang'u* terimidir. Aynı sözcüğün diğer anlamı da sünnet kulübesinde adaylar ve gözetçiler tarafından kullanılan gibi “gizli bir deyiş yahut parola”dır. Irmak kaynağı kenarındaki ritler eski Yunan veya Romalılarınkı ya da modern Hristiyanlarınkı kadar büyük bir dinsel gizemdir, çünkü insan aklının ötesinde kalan gizli yahut açıklanamaz konularla ilgilidir. İkincisi, Ndembuların  $2 = 1$ 'in saçma olduğu, çok büyük, hatta acımasız bir şaka olduğu yönündeki kanılarından doğar. Ritüellerinin büyük kısmı çeşitli türlerde verimliliği (doğurganlığı) sağlamaya adanmış olmasına rağmen, yine de ikiz annesine bir sefer için bahşedilen doğurganlığı çok fazla bulurlar.

Bu noktada ikizliğin gizemi ve saçmalığına dair ilginç olan şey, Ndembuların *Wubwang'u* ritüelinde kültürlerindeki tamamlayıcı ve zıt büyük ikili gruplarını sergilemeyi seçmeleri, ama mistik öge olarak kutsal renk-üçgeni beyaz-kırmızı-siyahın da açıkça görünmesidir (bkz. Turner, 1967, s. 69-81). Ndembulara göre, bu renklerin belirlediği sınıflandırma kuralları uyarınca, ritüel nesneleri, kişileri, etkinlikleri, epizotları, jestleri, olayları, fikirleri ve değerleri hiyerarşisi oluşmuştur. Beyaz ve kırmızı kil, ırmak kaynağında serin, siyah nehir çamuru ile bir araya getirilir, bu beraberlik cinslerin huzurlu, çocuklu bir evlilikle birleşmesi anlamında yorumlanır. Ama daha karmaşık ve temel diğer ritüellerde, özellikle yaşam bunalımı ritüellerinde ortaya çıkmasından açıkça anlaşılmaktadır ki, bütün semantik zenginliğiyle üçgenin bu özel durumdakinden daha derin bir anlamı vardır.

Ndembuların tanıdığı ve içinde bütün empirik çelişkilerin mistik biçimde çözüldüğü uyumlu ve dengeli bütün kozmik ve toplumsal düzeni temsil eder. Gölgelelerin *Wubwang'u* tezahürünün meydana getirdiği rahatsızlık ritüeldeki mükemmel bir düzen tasviriyle dengelenir; bu tasvirin etkili olduğuna inanılır, yani sadece bir araya getirilmiş bilişsel işaretlerden ibaret değildir.

*Wubwang'u*, şakalarla yansıtılan rahatsızlık anlatımından kozmik düzen anlatımına ve tekrar rahatsızlığa sürekli gidip gelen bir ritüeldir, sonunda hastanın tehlikeli koşul kendisinden uzaklaşana kadar seküler yaşamdan kısmî olarak tecrit edilmesiyle çözülür. Bu salınım, *İsomanın* süreçsel yapısı ile bir dereceye dek benzerdir. Fakat bu ritler arasındaki başlıca fark, *Wubwang'uda* cinsiyetler arasındaki karşıtlık ile karşı cinsten ebeveynlerden kaynaklanan toplumsal soy tayini ilkelerine getirilen sürekli vurgudur. *İsomada* cinsiyet ikilisi yaşam/ölüm antitezine göre ikincildi. *Wubwang'uda* ise cinsiyet karşıtlığı anatemadır.

## WUBWANG'U ÜZERİNE BİR NDEMBU GÖRÜŞÜ

Korkarım, *Wubwang'unun* anlamı hakkında Ndembuların kendileri adına konuşmasına henüz yeterince imkân tanımadım. “İçeriden görüş”ü aktarmak ve okurun onların yorumu ile benimkini karşılaştırmasına izin vermek için, *Wubwang'u* ritüelinde yer alan uzmanlar ile, ritlerin bilfiil icra edildikleri sırada veya tamamlanmalarının hemen arkasından yaptığımız konuşmalar da söylediklerini çevireceğim.

Bütün sürece ilişkin olarak deneyimli bir erkek doktorun yaptığı kısa açıklamalarla başlayacağım:

*Neyi nkaka yindi wavwalili ampamba,*

“Eğer [hastanın] büyükannesi ikiz doğurmuşsa,

*neyi nkaka yindi naqwi dehi*

ve büyükannesi ölmüşse,

*çakuyawu nakuhong'a kutiya mukwakuhong'a*

kâhine gittiklerinde şu cevabı verir:  
*nindi nkaka yeyi diyi wudi naWubwang'u*  
 'Wubwang'usu olan senin büyükannen,  
*diyi wonakukwati nakutwali.*  
 seni yakalamış olan o,  
*kulusemu lwaWubwang'u*  
 seni Wubwang'u üreme durumuna getiren o,  
*diçu çoçina hikukeng'a walwa*  
 ve senden bira istiyor  
*nakumwimbila ng'oma ya Wubwang'u*  
 Wubwang'u davulları çalınmasını [ya da dans etmeyi].  
*Neyi wudinevumu akumujilika hakuvwala çaçiwahi.*  
 Rahmin varsa [hamileysen], sağlıklı doğum yapmanı yasaklıyor.  
*Neyi eyi navwali dehi çaçiwahi*  
 Şayet zaten sağlıklı doğum yapmışsan,  
*kunyamuna mazu amakulu*  
 eski sözler tekrar edilip saçılmalı  
*hikuyimwang'a hikuteta açeng'i*  
 ve [ilaç bitkiler] kesilmeli [yani ritler tekrar icra edilmeli]  
*nakuwelişamu mwana mukeki.*  
 böylece bebek [onlarda] yıkanıp arınabilsin,  
*Neyi nawa aha mumbanda navwali ampamba*  
 bazen bir kadın ikiz doğurduğunda  
*aku ya ninyana mwisang'a*  
 çocuklarla beraber yabana giderler  
*nakumukunjika kunyitonde yakumutwala kumeji*  
 ve onu ağaçların yanında durdurur ve suya götürürler  
*nakusenda nyolu*  
 ve [molu waWubwang'u sarmaşığı] dalları taşırlar  
*yakupakata nakukosa mama yawu*  
 [kollarının üzerine ve altına] atmak için ve annelerini yıkarlar  
*ninyana hamu hikutwala anyana ku mukala.*

-çocuklar da aynı şekilde- çocukları köye götürürler.

*Kuşika kuna ku mukala*

Köyde oraya vardıklarında,

*hikutung'a çipang'u kunona yitumbu*

[sunak için küçük] bir çit yaparlar ve ilaçları alıp

*hikuşa mu mazawu izawu dimu danyanya dakuşa*

ilaç teknelerine [ya da kil çömleklere] koyarlar, küçük bir tekneyi

[ya da çömleği]

*nyisoka yaçifwifu çansama*

kısır bir kimsenin yaprak demetinden birkaç parça için

*hikwinka muçipang'u çina çanyanya*

küçük çitin [bölmenin] içine koyarlar,

*hikunona izawu hikwinka mu çipang'u çeneni.*

[başka bir] ilaç teknesi alır ve onu büyük çitin [bölmenin] içine koyarlar.

*Akwawu anading'i nakuhang'ana nanyoli*

Diğerleri sarmaşıklerle dans etmektedir,

*asubolang'a nyoli nakutenteka mu çipang'u.*

asma dallarını soyup bölmeye koyarlar.

*Kuşala yemweni imbe-e hakuwelişa anyana hamu*

Kendileri orada kalıp şarkı söyler ve çocukları yıkarlar [ilaçla]

*nakuhilişa munyendu;*

ve onları bacaklarının altından geçirirler;

*çikukwila namelele hikuyihang'a;*

bunlar ikinci vakti, onları kovaladıkları zaman yapılır;

*mwakukama nawufuku kunamani.*

gece uyuduklarında her şey bitmiş olur.

*Mqfuku ejima anyana çing'a kuyiwelişa mu mazawu,*

Her gün çocukları teknelerdeki [ilaçla] yıkamalıdır,

*hefuku hefuku diku kukula kwawanyana ampamba*

her gün, ta ki ikizler büyüyene dek.”

Bu açıklama *Wubwang*'unun özetidir. Ama doğaldır ki, antropologlara göre bir kültürün özel evrenine dair belli başlı ipuçlarını oluşturan o büyüleyici ayrıntılardan birçoğunu dışarıda bırakır. Söylenenler, *Wubwang*'udaki ıstırap veren gölgenin, tipik olarak, ölü bir ikiz annesi (*nyampasa*) olduğuna açıklık getiriyor. Kendisi de kültün bir üyesi olmalı, çünkü belirttiğim gibi, Ndembu ritüel düşüncesinde, sadece ölmüş bir kült üyesi yaşayanlara o kült tarafından tedavi edilen tarzda bir tezahür ile ıstırap verebilir. Yukarıdaki metin, ıstırapın anasoyu çizgisinden kaynaklandığını da açıkça gösteriyor. Bununla beraber, diğer kaynaklarımın yorumlarına göre, şayet ikiz babası (*sampasa*) ise veya kendisi ikiz ise bir erkek gölge “*Wubwang*'uda tezahür edebilir.” Ama bu şekilde tek bir örnek bile kaydetmedim. *Wubwang*'u bağımsız bir ruh olarak değil, atalardan birinin gölgesinin, memnuniyetsizliğini yaşayanlara bildirme yolu olarak düşünülür.

Başka kaynaklarıma göre, “*Wubwang*'udaki ilaçları ve tedavi tekniklerini erkeklere açıklayan kadınlardır.” Bir doktor kız kardeşinden öğrenmiş; kadın *nyampasa*, yani ikiz annesiymiş. Doktorun dediğine göre, ikizlerin ikisi de ölmüş; gerçekten de ikizlerin birinin yahut ikisinin birden ölmesi çok yaygındır, çünkü Ndembuların dediğine göre, bir anne ya birine süt ve yiyecek verip diğerini ihmal edecek ya da yalnızca birine yetecek kadar olan bu besinlerle ikisini de eşit ölçüde beslemeye çalışacaktır. İkizler özel terimlerle adlandırılır: Büyük olan *mbuya*, küçük olan *kapa*dır. Onlardan sonra doğan çocuğa *çikomba* denir, *Wubwang*'u icrasında ritüel davullarını çalmak onun ödevidir. Yeni yeni yürümeye başladığında “güçlenmesi amacıyla” *çikomba* ve annesi için sık sık ritüeller icra edilir. Bir *çikomba* *Wubwang*'u doktoru da olabilir. Her ne kadar kültte erkekler ilaçları kadın uzmanlardan öğrense de, onlar da baş doktor ve ritlerin yöneticisi olabilirler. Statülerinin bir işareti, bir kez daha ikizliğin ikiliğini temsil eden çiftli av çanıdır (*mpwambu*).

Ritlerin son kısmı cinsiyet farkını bir kere daha vurgular. Günbatımında, kıdemli uygulayıcı, “kadın” bölmesindeki çömlekte duran harman savurma sepetini alıp hastanın başının üstüne koyar, sonra sepeti birkaç defa kaldırıp indirir. Ardından, kalan ritüel araç gerecini sepete koyar ve hepsini havaya kaldırır. Arkasından oku alıp ayak başparmağı ile ikinci parmağı arasına koyar ve hastayı çağırıp belinden tutmasını söyler. İkili, hastanın kulübesine kadar sağ bacakları üstünde zıplayarak gider. İki saat sonra hasta dışarı çıkartılır ve kil çömlekte veya ilaç teknesinde kalan ilaç üzerine serpilir.

İkiz Sunağı ritlerine dair bu açıklamamı ok ile zıplama epizodunu tam olarak tasvir eden bir metin ile bitireceğim:

*İmu mumuçidika.*

“Ritüelde şunlar olur:

*Neyi çidika ça Wubwang'u çinamani dehi namelele*

*Wubwang'u ritüeli ikindi vakti bittiğinde*

*çimbuki wukunona nsewu*

doktor oku alır

*wukwinka mumpasakanyi janyinu yakumwendu waçimunswa.*

ve onu sol ayağının parmakları arasına yerleştirir.

*Muyeji wukwinza wukumukwata nakumukwata mumaya.*

Hasta gelir ve doktoru belinden yakalar.

*Çimbuki neyi wukweti mfumwindi*

Doktor hastanın kocasını yakalarsa

*mumbanda wukumukwata mfumwindi mumaya*

kadın kocasının beline sarılır

*hiyakuya kanzonkwela mwitala*

ve zıplayarak kulübeye giderler

*nakuhanuka munyendu yawakwawu adi muçisu.*

ve kapı eşiğindeki insanların bacakları arasından geçerler.

*İyala ning'odindi akusenda wuta ninsewu mwitala dawu.*

Adam ve karısı kulübelerine bir ok ile yay götürür.

*Çimbanda wayihoşang'a*

Doktor onlara şöyle der:

*nindi mulimbamulimba*

'Ağıla girin [tıpkı koyun yahut keçilere dendiği gibi]

*ing'ilenu mwitala denu ing'ilenu mwitala*

kulübenize girin, kulübenize girin.'

*Çakwing'ilawu antu ejima hiyakudi yila kwawu kunyikala yawu.*

Onlar içeri girince diğer herkes köylerine döner.

*Tunamanişi.*

Bu kadar."

### Yorum

"Ayak parmakları arası" anlamına gelen *mumpasakanyi* teriminin "ikizler" anlamındaki ritüel sözcüğü *mpasa* ile etimolojik bağlantısı olduğunu belirtmeye değer. Genelde Ndembu ritüellerinde ok erkek ya da kocayı simgeler ve sağ elde tutulurken, yay kadını simgeler ve sol elde tutulur. Yay ve ok beraber evliliği simgeler. "Zıplamak" (*kuzonkwela*) cinsel ilişkiyi temsil eder ve oğlan çocuklarının sünnet ritlerinde, adaylar tecritleri süresince disiplinlerinin bir parçası olarak sol bacakları üstünde zıplamaya zorlandıklarında bu anlama sahiptir. *Wubwang'uda* doktor ve hasta sağ bacakları üstünde zıplarlar, zira sağ gücün tarafıdır. Evcil hayvanlar geceleri ağıllarına güdülürken onlara "*mulimba-mulimba*" diye bağırlır. Bu ifade, ikizliğin hayvansı yanına işaret eder; çoklu doğum tipi olarak ikizliğin insanlardan çok hayvanlara uygun olduğu düşünülür. Uzmanların bacaklarıyla oluşturduğu ve ikiz babası ile annesinin altından geçmesi gereken tünel, adayların kідemsiz gözeticilerinin altından geçmelerinin gerektiği, sünnet ritlerindeki tünele benzer. Gördüğümüz gibi, bu tünel *Mukandada* yaşlı erkekler tarafından yapılır ve (1) altından geçen kідemsiz gözeticiler için cinsel gücü ve (2) küçüklükten

büyükliğe geçiş ritini ifade eder. Benzeşmeden anlaşıldığı kadarıyla, *Wubwang*'udaki tünel sembolü, ikiz sahibi ana babaların, uzmanların vücudundan doğarak *Wubwang*'u kült topluluğuna katılmaları anlamına gelir.

## Sonuç

### 1. İkilik Biçimleri

Ndembularda ikizlik ritüeli bu halk tarafından tanınan ikilik tiplerinin çoğunu anlaşılır hale getirir. Erkekler ile kadınlar arasındaki ayrılık, kötücül ve kişisel garez ile sosyal duygu karşıtlığı ve kısırlık ile doğurganlık arasındaki karşıtlık, *Wubwang*'u ve *İsomada* ortaktır. Fakat *Wubwang*'unun sadece kendine özgü özellikleri de vardır. Haddinden fazla çocuk dünyaya getirme formunda seksin hayvansı ve insansı yönlerini sergilerken, onu benzemezleri birleştiren ve aşırılığı frenleyen evliliğin gizemi ile yan yana getirir. Çift aynı anda hem topluma yaptıkları istisnai katkı için övülür hem de bunu yaparkenki aşırılıkları için lanetlenir. Aynı zamanda, anasoyunun izlenmesi ile babayanlılık arasındaki derin çelişki, çapraz kuzenler arasındaki şakalaşma ilişkisine açıkça benzetilen, cinsiyetler arasındaki şamatacı şakalaşma ilişkisinde ortaya çıkar. Dahası, ritlerde eşitlikçiliğe dair güçlü bir iz söz konusudur; cinsiyetler karşıt olmakla beraber eşit olarak tasvir edilir. Bu eşitlik bütün toplumsal sistemlerin doğasındaki derin bir şeyi açığa çıkarır. Üçüncü Bölüm'de bu düşünceyi geliştireceğim. Toplumun geleneksel sınıflamalarının dışına düşen, ikizlik gibi bir olay, ritüel fırsatına dönüştürülerek, farklılık ve çelişkileri aşan bir bütün, homojen ve yapısız bir birlik olarak topluluk ile ilgili değerlerin sergilenmesi için kullanılır. "Yapı" ile "komünitas" arasındaki ikiliğe ve bunların zamansız bir varlık değil ama bir süreç olarak görülen "toplum/societas"a nihai çözümlüşlerine dair bu tema, elinizdeki kitabın sonraki üç bölümünün hakim konusu olacak.

## 2. Tavsiye Edilen Müstehcenlik

Bu noktada, Profesör Evans-Pritchard'ın "Afrika'da Müstehcenliğe Dair Bazı Ortak İfadeler" başlıklı, yakınlarda *The Position of Women in Primitive Society* (1965a) adlı kitabın içinde yeniden yayımlanan ve önemli olmasına rağmen haksız biçimde göz ardı edilmiş bir yazısından bahsetmek uygun olacak. Yazı şu hususları belirtiyor:

1. Afrika toplumunda müstehcen davranışın belli tipleri vardır ve bunlar her zaman ortak şekillerde ifade edilir. Genelde yasaktırlar, ama belli vesilelerde bunlara izin verilir veya tavsiye edilir;
2. Hepsi toplumsal önem taşıyan bu vesileler kabaca iki başlık altında toplanabilir: Dinsel Törenler ve Topluca Yapılan Ekonomik İşler (s. 101).

Müstehcenliği şöyle açıklar:

1. Toplumun normalde uyguladığı yasakları geri çekmesi, etkinliğin toplumsal değerine özel vurgu getirir;
2. Aynı zamanda, insani bunalım dönemlerinde insanların duygularını tavsiye edilen ifade kanallarına yönlendirir (s. 101).

*Wubwang'u* tavsiye edilen ve tektipleştirilmiş müstehcenlik kategorisindeki ritlere girer; bununla beraber, tipik olarak, ilişkiler ağında müstehcen ifadelerin yasaklandığı evliliği yücelten kritik epizotları vardır. İkizlik ritlerinde karşımızdaki şey aslında Ndembuların insanlar ve hayvanlarda ortak olduğuna inandıkları cinsellik ve saldırganlık biçimindeki vahşi dürtülerin evcilleştirilmesidir. Cinsler arasında cinsellik ve düşmanlık içerikli aleni semboller yoluyla serbest bırakılan ham enerjiler, yapısal düzen ile o düzenin dayandığı değer ve erdemlerin temsilcisi olan temel sembollere kanalize edilir. Her zıtlık tekrar sağlanmış bir birlikte alt edilip aşılr, üstelik bu birlik bizzat kendisine tehdit oluşturan etkiler tarafından güçlendirilir. Bunlar, bir yönüyle ritüelin, insa-

nın memeli hayvan bedeninde doğal olarak bulunan düzensizlik kuvvetlerini toplumsal düzenin hizmetine koşmanın bir aracı olduğunu gösterir. İletişim ve etkililik ikiz işlevlerine sahip düzenli bir semboller ardışıklığının devreye sokulması yoluyla, biyoloji ve yapı doğru ilişki içine sokulurlar.

## *Eşiklik ve Komünitas*

### GEÇİŞ RİTLERİNİN BİÇİMİ VE ÖZELLİKLERİ

Bu bölümde, daha önce başka bir yerde (Turner, 1967, s. 93-111) kısaca değindiğim bir temayı ele alarak bazı varyasyonlarına dikkat çekecek, ayrıca kültür ve toplum incelemesi bakımından başkaca bazı içerimlerini irdeleyeceğim. Söz konusu temayı, Arnold van Gennep'in (1909) geçiş ritlerinin (*rites de passage*) “eşik evresi” diye adlandırdığı şeyin doğası ve özellikleri temsil eder. Van Gennep geçiş ritlerini “yer, durum, toplumsal konum ve yaştaki her değişime eşlik eden ritler” diye tanımlar. “Durum” ile “geçiş” arasındaki zıtlığı vurgulamak için, “durum” terimini Gennep'in diğer bütün terimlerini dahil edecek şekilde kullanıyorum. “Durum” kavramı “statü” ya da “mevki”den daha kapsayıcıdır ve kültürün tanıdığı herhangi bir tipte sabit yahut tekrarlayıcı koşula gönderme yapar. Van Gennep, bütün geçiş ritlerini damgalayan üç evre olduğunu göstermiştir: Ayrılma, kenar (ya da *limen*, Latince “eşik” anlamında) ve bir araya gelme. İlk terim (ayrılma), bireyin veya grubun toplumsal yapıda mevcut daha önceki bir sabit noktadan, bir dizi kültürel koşuldan (yani bir “durum”dan) ya da ikisinden de kopmasını işaret eden sembolik davranıştan oluşur. Arada yaşanan “eşik” dönemi boyunca, ritüelin öznesinin (“yolcu”) nitelikleri muğlaktır; geçmiş ya da gelecek durumun yüklemelerinden birkaçına sahip olan veya hiçbirine sahip olma-

yan bir kültürel bölgeden geçer. Üçüncü evrede (tekrar bir araya gelme ya da tekrar birleşme) geçiş tamamlanır. İster birey isterse grup olsun, ritüelin öznesi bir kez daha nispeten kararlı olan bir durumdadır, dolayısıyla tıpkı diğerleri gibi o da net biçimde tanımlı ve “yapısal” tipteki haklara ve yükümlülüklerle sahiptir; bir toplumsal konumlar sisteminde, bu konumları işgal edenler açısından bağlayıcı olan geleneksel normlara ve etik standartlara uygun davranması beklenir.

### *Eşikte Olma*

Eşikliliğin ya da eşikteki kişilerin (“eşik insanları”) yüklemle-ri kaçınılmaz olarak muğlaktır, çünkü bu koşul ve bu insanlar, normalde durumları ve konumları kültürel uzama yerleştiren sınıflama ağına takılmazlar. Eşikteki varlıklar ne burada ne oradadır; yasa, gelenek, uylasım ve törenlerce belirlenip sıralanan konumların ne birinde ne ötekindedirler. Böyle olunca da, bunların muğlak ve belirsiz yüklemeleri toplumsal ve kültürel geçişleri ritüelleştiren birçok toplumda zengin bir semboller çeşitliliğiyle ifade edilir. Dolayısıyla, eşiklilik çoğu kez ölüme, rahimde olmaya, görünmezliğe, karanlığa, biseksüelliğe, yabana ve güneş ya da ay tutulmasına benzetilir.

Örneğin erginleme ya da ergenlik ritlerindeki adaylar gibi eşikteki varlıklar, hiçbir şeye sahip olmayanlar şeklinde temsil edilebilirler. Ucube kılığına sokulabilirler, üzerlerinde sadece bir parça kumaşla, hatta çıplak halde ritüele katılırlar; bu şekilde eşikteki varlıklar olarak statülerinin, mallarının, rütbelerinin, makam ya da role işaret eden dünyasal giysilerinin ve akrabalık sistemindeki konumlarının, kısacası onları diğer adaylardan ayırabilecek hiçbir şeylerinin olmadığı gösterilir. Davranışları normalde pasif ya da alçakgönüllücedir; öğretmenlerine tam itaat göstermeli ve keyfi cezaları şikâyet etmeden kabullenmelidirler. Yeni baştan şekillenmeleri ve yaşamdaki yeni konumlarıyla baş

etmelerine olanak sağlayan ek glerle donanmaları amacıyla adeta birörnek bir duruma indirgenir veya bastırılırlar. Adayların arasında genellikle yoğun bir dostluk ve eşitlikçilik gelişir. Dünyevi makam ve statü ayrımları ortadan kalkar, homojenleşme gerçekleşir. *İsomada* hastanın ve kocasının içinde bulunduğu koşullar, hem mezarı hem de rahmi temsil eden bir sembol ortamında bu yklemlerden bazılarına -pasiflik, alçakgönüllülük, neredeyse çıplak olma- sahipti. Birçok kabile toplumundaki sünnet törenleri veya gizli topluluklara katılma ritüelleri gibi uzun bir tecrit dönemini gerektiren erginlemelerde, eşitik ilgili sembollerin fazlasıyla çoğaldığı görülür.

### *Komünitas*

Eşitik fenomenlerinin şu anki amacımız açısından ilginç olan yanı, bunların alçakgönüllülük ile kutsallığın, homojenlik ile dostluğun bir harmanını sunmasıdır. Böyle ritlerde, “zamanın hem içinde hem dışında” ve dünyevi toplumsal yapının hem içinde hem dışında olan bir an ile karşılaşırız. Geçici de olsa o an bize, varlığı sona ermiş ve eşitamanlı olarak çok sayıda yapısal bağa parçalanacak olan genelleşmiş bir toplumsal bağı (her zaman dille olmasa da sembollerle) gösterir. Bu yapısal bağlar ya kast, sınıf veya rütbe hiyerarşileri yahut siyasi antropologların çok sevdiği devletsiz toplumlarda kesimlerin karşıtlıkları üzerinden organize edilmiş bağlardır. Burada insanlar arası ilişkilerin iki büyük “model”i var gibidir: Yan yana ve sıralı. İlk toplum modeli, politik-yasal-ekonomik konumların yapılı, ayrımlaşmış ve çoğu kez hiyerarşik sistemidir; insanları “daha fazla” veya “daha az” yönünden ayrıştıran birçok değerlendirme tipini barındırır. Tanınır biçimde eşit döneminde ortaya çıkan ikinci toplum modeli ise yapısız veya basit yapılı ve nispeten ayrımlaşmamış bir *comitatus*, bir topluluk veya hatta ritüellerde söz sahibi olan büyüklerin genel otoritesine hep birlikte teslim olan eşit bireylerden oluşan bir birliktir.

Bu toplumsal ilişki şeklini bir “ortak yaşam alanı”ndan ayırt etmek için, “topluluk” yerine Latince “komünitas” terimini yeğliyorum. Yapı ile komünitas arasındaki ayrım “seküler” ile “kutsal” arasındaki veya söz gelimi, politika ile din arasındaki bilindik ayrımdan ibaret değildir. Kabile toplumlarında önceden belirlenmiş bazı mevkilerin *birçok* kutsal yüklemi vardır; aslında her toplumsal konumun kutsal *bir* karakteristiği mevcuttur. Fakat bu “kutsal” bileşen, konum sahipleri tarafından, konumlarını değiştirdikleri geçiş ritleri sırasında kazanılır. Kutsal bir yanı da bulunan o geçici alçakgönüllülük ve konumsuzluk etkili olur ve daha yüksek konumda veya mevkide olanların gururunu ölçülü bir hale getirir. Fortes’in (1962, s. 86) güçlü bir biçimde ileri sürdüğü gibi, bu bir toplumun yapısal konumlarına genel bir meşruiyet etiketi verme meselesinden ibaret değildir. Asıl mesele, o olmaksızın *herhangi bir* toplumun olamayacağı, asli ve genel bir insani bağa takdir kazandırma meselesidir. Eşiktelik, aşağı olan olmaksızın yüksek olamayacağını ve yüksek olanın aşağı olmanın nasıl bir şey olduğunu deneyimlemesi gerektiğini ima eder. Birkaç yıl önce Prens Philip’in İngiltere tahtının varisi olan oğlunu “zor şartlarda yaşamayı” öğrenebilmesi amacıyla bir süreliğine Avustralya kırsalındaki bir okula göndermesinin arkasında hiç şüphesiz buna benzer bir düşünce vardı.

### *Gelişim Döngüsünün Diyalektiği*

Bütün bunlardan çıkardığım sonuç şu: Bireyler ve gruplar için toplumsal yaşam yüksek ve aşağı, komünitas ve yapı, homojenlik ve ayrımlaşma, eşitlik ve eşitsizlik deneyimini ardışık olarak içeren bir tür diyalektik süreçtir. Aşağı statüden yüksek statüye geçiş, bir araf niteliğindeki statüsüzlük yoluyla olur. Böyle bir süreçte, deyim yerindeyse karşıtlar birbirlerini oluşturur ve birbirleri için zorunludurlar. Dahası, herhangi bir kabile toplumu, her biri kendi gelişim döngüsüne sahip olan çok sayıda kişi, grup

ve kategoriden oluştuğu için, verili bir anda, önceden belirlenmiş ve halihazırda işgal edilen birçok konum ile konumlar arası birçok geçiş bir arada var olur. Başka bir deyişle, her bir bireyin yaşam deneyimi birbirini izleyen şekilde kâh yapı ve komünitasa kâh durumlar ve geçişlere maruz kalmayı içerir.

## BİR ERGİNLEME RİTİNİN EŞİKTELİĞİ

Kısa bir örnek olarak, Zambiya'daki Ndembuların gerçekleştirdiği, kabiledaki en yüksek statü olan büyük reis Kanongeşa'nın statüsüyle ilgili bir geçiş ritinden söz etmek bu noktada faydalı olacak. Ayrıca bu örnek, Ndembuların kendi ritüel sembollerinden yararlanma ve onları açıklama şekillerine dair bilgimizi de artıracaktır. Birçok başka Afrika toplumundaki gibi Ndembular arasında da büyük ya da ulu reisin konumu paradoksaldır, çünkü hem yapılı politik-yasal hiyerarşinin zirvesini hem de yapısız bir birim olarak bütün toplumu temsil eder. Ayrıca, reis kendi kişiliğinde kabile topraklarını ve kabilenin bütün kaynaklarını sembolize eder. Kabile topraklarının verimliliği ile kuraklık, kıtlık, hastalık ve böcek istilasından uzak olması, reisin makamıyla, bir de onun fiziksel ve ahlâki durumuyla ilgilidir. Ndembularda, büyük reisin ritüel güçleri otokton Mbwela halkının büyük başkanının güçleri tarafından sınırlandırılmış ve onlarla birleşmiştir, bu halk ilk Kanongeşa'nın önderliğinde kendilerini fetheden Lundalara ancak uzun bir mücadelenin ardından teslim olmuştu. Mbwelaların bir dalı olan Humbuların Kafwana adındaki başkanını çok önemli bir hakka sahipti. Lunda kökenli kabileler arasında reis statüsünün yüce sembolü olan *lukanu* bilekliğini sunma ve düzenli aralıklarla ilaçla arıtma hakkını elinde bulundurmaktaydı — bileklik insan cinsel organları ile kas kirişlerinden yapılır ve her bir erginleme ritüelinde kadın ve erkek kölelerin kanıyla ıslatılırdı. Kafwana'nın töreninin adı Çivwikankanu idi, yani "*lukanu*yı takan kişi." Kafwana aynı zamanda "Kanongeşa'nın annesi" anlamına gelen *Mama yaKanongeşa* unvanına da sahipti, çünkü

o makamın her yeni sahibini sembolik olarak Kafwana doğururdu. Kafwana'nın her bir yeni Kanongeşa'ya, rakiplerini ve maiyetindekileri korkutacak büyücülük ilaçlarını öğrettiği de söylenir (bu, zayıf politik merkezîyetçiliğin bir göstergesi olabilir).

Aslında bütün Lundaların başı olan ve Katanga'da kuzeye doğru kilometrelerce alanı yöneten Mwantianvwa tarafından sunulan *lukanu*, Kafwana tarafından ritüelde kullanılır ve reis-siz ara dönem boyunca onun tarafından saklanırdı. *Lukanunun* ve dolayısıyla Kanongeşalığın da mistik gücü, ortaklaşa olarak, politik köken Mwantianvwa ile ritüel kaynağı Kafwana'dan geliyordu: Bu gücün ülkenin ve halkın yararına kullanılması, art arda reislik makamına gelen bireylerin elindeydi. Mwantianvwa'daki kökeni, Ndembu *halkının* tarihsel birliğini ve Kanongeşa idaresinde politik olarak alt-reisliklere ayrımlaşmasını sembolize ediyordu; Kafwana tarafından düzenli aralıklarla ilaçla artırılması -ilk "sahibi" Kafwana olan- *ülkeyi* ve üzerinde yaşayan bütün toplumu simgeliyordu. Kanongeşa'nın ona her gün şafak vakti ve günbatımında ettiği dualar, ülkenin, hayvan ve bitki kaynaklarının ve halkın doğurganlığı, sürekli sağlığı ve gücü içindi – kısacası, ülke ve kamu yararı içindi. Fakat *lukanunun* olumsuz bir yanı vardı; Kanongeşa tarafından beddua amaçlı kullanılabilirdi. İnanişaya göre, *lukanu* ile toprağa dokunur ve belli sözleri söylerse lanetlenen kişi ya da grup kısırlaşır, toprakları çorak, av hayvanları ise görünmez olurdu. Son olarak, *lukanuda*, Lunda ve Mbwela, hem Ndembu ülkesini hem de halkını içine alan kavramda birleşmişlerdi.

Lunda ile Mbwela arasındaki ve Kanongeşa ile Kafwana arasındaki ilişkide gördüğümüz fark, Afrika'da politik veya askeri bakımdan güçlü halklar ile bastırılmış ama ritüel etkiye sahip otokton halklar arasındakine benzer. Böyle yapısal açıdan aşağıda olanlar, Iowan Lewis'in (1963) betimlemesine göre "zayıfların gücü ya da güçleri"ne sahiptir (s. 111). Literatürde iyi bilinen bir örnek Meyer Fortes'in kuzey Gana'nın Tallensileri ile ilgili anlatı-

ında geçer: Sonradan gelen Namular otokton Talilere reisliği ve son derece gelişkin bir atalar kültürünü getirdiler; Talilerin de yeryüzü ve yeryüzündeki mağaralar ile bağlantılı önemli ritüel güçlere sahip oldukları düşünülür. Her yıl düzenlenen büyük Golib Şenliği'nde, reisin ve rahibin güçlerinin birleşimi, "koca" olarak Namuların lideri Tongo reisi ile "kadın eş" olarak Talilerin büyük yeryüzü-rahibi Golibdaana arasındaki mistik evlilikle sembolize edilir. Gördüğümüz gibi Ndembular arasında, Kanongeşa ile ilişkisinde Kafwana'nın sembolik açıdan dişi olduğu da düşünülür. Sadece Afrika kaynaklarından bile bu tip dikotominin pek çok örneğini verebilirim, ayrıca dünya çapında da yaygındır. Burada vurgulamak istediğim nokta şu: Durumlar ve statüler arasında farklı zamanlarda gerçekleşen geçişlerdeki eşikliliğin "zayıflık" ve "pasiflik"i ile politik, yasal ve ekonomik sistemlerdeki belli kişiler, gruplar ve toplumsal kategorilerin "yapısal" ya da eşzamanlı olarak aşağı oluşları arasında bir benzeşiklik vardır. "Eşik" ve "aşağı" koşulları çoğu kez ritüel güçlerle ve ayrımlaşmamış olarak görülen bütün topluluk ile ilintilidir.

Ndembularda Kanongeşa'nın erginlenme ritlerine geri dönelim. Bu ritlerin eşiksel bileşeni, merkez köyden yaklaşık bir buçuk kilometre mesafede, yapraklardan yapılma küçük bir barınağın kurulmasıyla başlar. Bu kulübeye *kafu* ya da *kafwi* derler; Ndembular bu terimi "ölmek" anlamına gelen *ku-fwadan* türetir, çünkü yeni seçilen reisin halk tabakasından olma durumu bu kulübede "son bulur." Ndembu eşikliliğinde ölüm tasvirleri boldur. Örneğin, adayların sünnet edildiği gizli ve kutsal yer, yine *ku-fwadan* türeyen bir terim olan *ifwilu* ya da *çifwilu* olarak bilinir. Üzerinde eski püskü bir peştemalden başka bir giysi bulunmayan seçilmiş reis ve aynı şekilde giyinmiş büyük karısı (*mwadyi*) veya özel bir köle kadın olup (kraliyet bilekliğinin ismiyle) *lukanu* olarak bilinen bir ritüel eşi, günbatımının hemen sonrasında Kafwana tarafından *kafu* denilen barınağa çağırılırlar. Bu arada, bu ritüellerde reisin kendisi de *mwadyi* ya da *lu-*

*kanu* olarak da bilinir. Çift sanki çok halsizlermiş gibi kulübeye götürülür. Kulübede bir mahcubiyet (*nsonyi*) yahut tevazu pozunda çömelerek otururlarken, Katukang'onyi'den getirilen suya karıştırılmış ilaçlarla ıslatılırlar; suyun getirildiği nehir bölgesi, güney Lunda diasporasının reis-atalarının kendilerine bir ülke oluşturmadan önce Mwantyanwa'nın başkentinden çıktıkları yolculukta bir süre ikamet ettikleri yerdir. Ateş yakmak için odun balta ile kesilmemeli, yerde bulunmalıdır, yani insan eliyle elde edilmemeli, toprağın ürünü olmalıdır. Burada bir kez daha atalar itibarıyla Lundalara ait olmakla yeraltı dünyasının güçleri arasındaki bağlantıyı görüyoruz.

Ardından *Kumukindyila* ritüeli başlar; sözcük anlamı “ona karşı iftirada bulunmak ya da aşağılayıcı konuşmak”tır; bu törene “Seçilmiş Reisin Kötülenmesi” diyebiliriz. Ritüelin başında Kafwana reisin sol kolunun -ki ritüel sonrasında *lukanu* bilekliği o kola takılacaktır- altına bir kesik atar, kesige ilaç basar ve kolun üstüne bez koyar. Sonra reis ve karısı oldukça sert bir muameleyle hasıra oturtulurlar. Kadın hamile olmamalıdır, çünkü devamındaki ritlerin doğurganlığı yok ettiğine inanılır. Dahası, reis ve eşi törenlerin birkaç gün öncesinden başlayarak cinsel birleşmeden uzak durmuş olmalıdırlar.

Ardından Kafwana şöyle bir konuşma yapmaya başlar:

Sus! Kötü ve bencil bir aptalsın, huysuzun tekisin! Etrafındakileri sevmez, onlara sadece öfkelenirsin! Kötülükten ve hırsızlıktan başka bir şeyin yok! Yine de seni buraya çağırdık ve reis olman gerektiğini söylüyoruz. Kötülükten uzaklaş, öfkeni bir yana bırak, zinadan vazgeç, bunları derhal terk et! Sana reisliği bahsettik. Etrafındakilerle beraber yemeli, onlarla iyi geçinmelisin. İnsanları kulübelerinde mahvedebilmek için büyüler hazırlama! Bu yasaktır! Senin, yalnızca senin, reisimiz olmanı arzu ettik. Buraya, merkez köyümüze gelen insanlar için, bırak, karın yemek hazırlasın. Bencil olma, reisliği kendine saklama! İnsanlarla birlikte gülmelisin, ola ki o güç sana verildiyse, büyü-

clkten uzak durmalısın! İnsanları ldrmemelisin! İnsanlara karşı cimri olmamalısın!

Ama sen, Reis Kanongesa, Mwantiyanywa'nın Çifwanakenusu ["babasına benzeyen oğul"], reisliğin için dans ettin, çünkü se-  
lefin öldü [yani onu ldrdn]. Fakat bugün sen yeni bir reis  
olarak doğdun. İnsanları tanımalısın, Ey Çifwanakenu. Eğer  
eskiden cimrilik edip manyok lapanı veya etini hep tek başına  
yediysen de, artık reissin. Bencil âdetlerinden vazgeçmeli, her-  
kesi buyur etmelisin, sen reissin! Zinacı ve kavgacı olmaya son  
vermelisin. Yakınlarıyla ilgili, özellikle kendi çocuklarının işin  
içinde olduğu hukuk davalarına bakarken tarafgir hükümler  
vermemelisin. Şöyle demelisin: "Eğer biri karımla yattıysa yahut  
bana yanlış yaptıysa, bugün onun davasını görürken adaletsiz  
davranmamalıyım. Yüreğimde kine yer olmamalı."

Bu nutuğun ardından, seçilen reisin geçmişte yanlış davranış-  
ta bulunduğu bir kişıye, reise sövme ve istediği kadar ayrıntıya  
girerek doya doya hıncını çıkarma hakkı verilir. Bütün bu süre  
boyunca, seçilen reisin alçakgönüllülüğün ve "her tür sabrın ide-  
al rneği" olarak başı önde sessizce oturması gerekir. Bu arada,  
Kafwana reisin üzerine ilaç serper ve aralıklarla da kalçalarını  
aşağılayıcı bir şekilde ona çarptırır (*kumubayişa*). Kaynak kişile-  
rimden birçoğunun dediğine göre, "Bir reis, görevi devralmasın-  
dan önceki gece tıpkı bir köle (*ndung'u*) gibidir." Kısmen eziyet  
olsun diye, kısmen ise uykuya dalarsa l reislerin gölgeleriyle  
ilgili kötü rüyalar göreceği için uyuması önlenir, çünkü ryala-  
rında l reislerin gölgeleri "kendilerini öldürüp arkalarından  
reis olmakla hata ettiğini söyleyeceklerdir." Kafwana, yardımcı-  
ları ve köy muhtarları gibi diğer önemli erkekler, reisi ve -benzer  
şekilde hakaretlere uğrayan- karısını itip kakarak, yakacak odun  
toplamalarını ve başka küçültücü işleri yapmalarını emrederler.  
Reis bunların hiçbirine gcenmemeli veya ileriki zamanlarda  
bunları faillere karşı kullanmamalıdır.

Bu örneğimizde yeniden bir araya gelme evresi Kanongeşa'nın her tür şaşaa ve ritüelle birlikte halkın gözü önünde makama getirilmesinden oluşur. Bu evre Ndembularda reislik konulu araştırmaların ve günümüz İngiliz sosyal antropolojisindeki önemli bir akımın ilgi alanına fazlasıyla girmekle beraber, biz burada üstünde durmayacağız. Şimdiki odak noktamız eşiklik ve za-yıfların ritüel güçleri. Bunlar iki boyutta karşımıza çıkar. İlk boyutta, Kafwana'nın ve halktan olan diğer Ndembuların kabilenin en üstün otorite figürü üzerinde otorite uygulama ayrıcalığına sahip olduğu görülür. Eşiklikte, astlar en üst olur. İkincisi, en üstün siyasi otorite "köle olarak" canlandırılır; bu boyut batı Hristiyanlığında papaya taç giydirme töreninde ondan "*servus servorum Dei/Tanrı'nın hizmetkârlarının hizmetkârı*" olmasının istenmesini hatırlatmaktadır. Elbette, Monica Wilson'ın (1957, s. 46-54) "önleyici işlev" dediği özellik ritüelin bir parçasıdır. Reis ritüellerde otokontrol uygulamak zorundadır, böylece daha sonra iktidarın getirdiği ayartmalar karşısında kendine hakim olabilecektir. Fakat kibri kırılmış reis rolü, eşik durumlarına ilişkin tekrarlayan bir temanın uç bir örneğinden başka bir şey değildir. Bu tema, eşik öncesi ve eşik sonrası yüklemelerden soyunmaktır.

*Kumukindyila* törenlerinin ana bileşenlerine göz atalım. Reis ve karısı tıpatıp aynı şekilde giyinirler, üzerlerinde sadece yırtık pırtık bir peştemal vardır ve aynı adı paylaşırlar: *Mwadyi*. Bu terim erginlenme ritüelinden geçen oğlan çocukları ve erkeğin kronolojik evlilik sıralamasındaki ilk karısı için de kullanılır. İsimsiz "erginlenme adayı" olma durumunu gösterir. Bu cinsiyetsizlik ve isimsizlik yüklemeleri eşikliğin son derece tipik özellikleridir. Her iki cinsten de adayların olduğu birçok erginleme türünde, erkekler ve dişiler benzer giyinir ve aynı terimle anılırlar. Söz gelimi, Afrika'daki Hristiyan veya senkretist mezheplerdeki birçok vaftiz töreni için bu geçerlidir: Örneğin, (James Fernandez'in kişisel iletişimimiz sırasında aktardığı üzere)

Gabon'daki *Bwiti* mezhebinin vaftiz törenleri gibi. Ndembuların *Çiwila* cenaze töreni topluluğuna kabul ritüeli için de aynı şey geçerlidir. Sembolik bakımdan, yapıli toplumsal düzendeki kategori ve grup göndermesi yapan yüklemliğin tamamı burada hükümsüzdür; adaylar sadece geçiş halindeki varlıklardır, henüz yerleri veya konumları yoktur.

Diğer tipik özellikler itaat ve sessizliktir. Sadece bahsettiğimiz ritlerdeki reisler değil, birçok geçiş ritindeki adaylar da bir otoriteye boyun eğmek zorundadır ve bu otorite toplumun bütününün otoritesidir. Bu toplum; kültüre ait değer, norm, tutum, duygu ve ilişkilerin toplamının deposudur. Toplumun spesifik ritüellerdeki temsilcileri -ki bunlar ritüelden ritüele değişiklik gösterebilir- geleniğin genel otoritesini temsil eder. Kabile toplumlarında da konuşma sadece iletişim şekli olmakla kalmaz, güç ve bilgelik anlamına da gelir. Kutsal eşiklikte aktarılan bilgelik (*mana*) sözcük ve cümlelerin bir araya gelmesinden ibaret değildir; ontolojik değeri vardır, adayın bizzat varlığını yeniden şekillendirir. Audrey Richards (1956) tarafından çok iyi tasvir edilen Bembarın *Çisungu* ritüellerinde, yaşça büyük kadınların tecritteki kız hakkında “büyüyüp kadın oldu” demelerinin nedeni budur — buyruk ve sembol halinde aldığı sözlü ve sözsüz talimatlar vasıtasıyla, özellikle de kabile *sacrasının/kutsal bilgiler* çömlek resimleri formunda kendisine ifşa edilmesi vasıtasıyla büyür.

Eşiklikteki aday yeni statü ile ilgili *hususlarda* bir *tabula rasa*, boş bir levha olmalıdır: Grubun bilgisi ve bilgeliği o levha üzerine yazılacaktır. Adayların boyun eğdiği, çoğu kez ağır derecede fizyolojik nitelikteki eziyet ve aşağılamalar iki şeyi simgeler: a- Önceki statünün yok olmasını; b- Adayları yeni sorumluluklarının altından kalkmak üzere hazırlamak ve yeni ayrıcalıklarını suistimal etmelerini peşinen önlemek amacıyla özlerini uygun kıvama getirmeyi. Aslında adeta çamur yahut toz oldukları, toplum tarafından şekil verilen maddeden ibaret oldukları kendilerine gösterilmelidir.

Ndembu erginleme törenlerinde örneklenen bir diğer eşik-telik teması cinsel perhizdir. Ndembu ritüellerinde yaygın bir temadır bu. Gerçekten de, cinsel ilişkiye yeniden başlama, statülerden oluşan bir yapı olan topluma geri dönmenin törensel bir işarettir. Bu, birçok tipteki grup üyeliğinin temeli olarak akrabalığa güçlü vurgu getiren endüstri öncesi hemen hemen bütün toplumlarda bazı dinsel davranış tiplerinin bir özelliği olmakla beraber cinsel perhizin ilave bir dinsel kuvveti vardır. Çünkü akrabalık ya da akrabalık diliyle şekillenen ilişkiler yapısal ayrımlaşmadaki ana etmenlerden biridir. Cinsel ilişkilerin kesintiye uğratılması ve belirgin cinsel kutupluluğun olmayışı eşikteliliğin ayrımlaşmamış karakterini yansıtır.

Kafwana'nın seslenişini analiz etmek eşikteliliğin anlamını kavrama çabamızda öğretici olacaktır. Okurların hatırlayacağı gibi, Kafwana yeni seçilen reisi bencillik, kötülük, hırsızlık, kırgınlık, büyücülük ve açgözlülükle suçlayarak azarlıyordu. Bütün bu erdemsizlikler, toplum yararı uğrunda paylaşılması gereken şeylere kişinin kendisinin sahip olma arzusunun ürünüdür. Yüksek statüdeki bir kimsenin toplumun kendine verdiği yetkiyi, ihtiyacını duyduğu bu özel arzuları tatmin etmek yönünde kullanmaya ayartıldığı sık görülür. Fakat kendisine sunulan ayrıcalıkları bütün toplumun armağanları olarak görmelidir, ki her tür eylemi üzerinde toplumun hakkı vardır. Böylece, yapı ve onun sağladığı yüksek mevkiler kişisel yükselmenin değil, toplum yararının araçları olarak görülürler. Reisin "reisliğini kendine saklamaması" gerekir. "Halk ile beraber gülmelidir"; Ndembu'lara göre kahkaha (*ku-seha*) "beyaz" bir niteliktir ve "beyazlık"ın ya da "beyaz şeyler"in tanımına girer. Beyazlık ideal olarak hem yaşayanları hem de ölüleri kapsaması gereken kesintisiz bir bağlantı ağının simgeleri. Nihayetinde beşer olan insanlar arasındaki doğru ilişkidir ve meyveleri de sağlık, kuvvet ve bütün iyi şeylerdir. Söz gelimi, dişlerin meydana çıkmasıyla görülen "beyaz" kahkaha dostluk ve ahabplığı temsil eder. Gururun (*win yi*), gizli

kıskançlıkların, şehvetin ve büyüye (*wuloji*) başvurulmasına yol açan hasetlerin, hırsızlığın (*wukombi*), zinanın (*kuşimbana*), kötülüğün (*çifwa*) ve cinayetin (*wubanjji*) tersidir. Bir adam reis olduğunda bile bütün toplumun (*antu*) bir üyesi olarak kalmalı ve bunu “onlarla birlikte gülerek”, haklarına saygı göstererek, “herkesi hoş karşılayarak” ve onlarla yemeğini paylaşarak göstermelidir. Terbiye edici eşiktelik işlevi bu tip erginlemeyle sınırlı değildir, birçok kültürdeki birçok başka tipte erginleme ritüelinde de yeri vardır. İyi bilinen bir örnek de Ortaçağ şövalyelerinin gece nöbetidir: Şövalyeliğe yükselme aşamasında gerçekleştirilen kılıçla dokunma töreninden önceki gece boyunca tuttukları nöbette, zayıflara ve zor durumdakilere hizmet etmeye yemin eder ve kendi değersizlikleri üzerine düşünürler. Müteakip güçlerinin, bir dereceye dek, alçakgönüllülük içindeki bu derin düşünmeden kaynaklandığı kabul edilir.

O halde, eşikteliliğin pedagojisi genel komünitas bağından kopmanın mahkûm edilmesini ifade eder. Bu kopuşun ilk türü, kişinin davranışlarındaki tek etkenin getirildiği makamın kendisine tanıdığı haklar olmasıdır. İkincisi, diğer insanların zararı pahasına kendi psikobiyolojik dürtülerini izlemesidir. Eşikteliliğin birçok tipinde insan türüne ait olma hissine mistik bir karakter atfedilir ve çoğu kültürde bu geçiş evresi ilahi yahut insanüstü varlıkların koruyucu ve cezalandırıcı güçlerine duyulan inançlar ile yakın temasa sokulur. Örneğin, Ndembularda seçilen reis tecritten çıktığı zaman, erginleme ritlerinde rahip rolünü oynayan yardımcı reislerden biri yeni reisin konutu etrafına bir ritüel çiti çeker ve erginlemeye tanıklık etmek için toplanmış insanların önünde önceki reislerin gölgelerine şu şekilde dua eder:

Hepiniz beni dinleyin. Kanongeşa bugün reisliğe doğmak için geldi. Burada toplanmış olan bütün eski Kanongeşalar; reise, ataların sunaklarına ve töreni yönetenlere sürülecek olan bu beyaz kil [mpemba] sizin için. [Bu aşamada eski reisler isimleriyle anılır.] O halde, siz bütün ölmüş olanlar, [reislik taburesi-

ni] kazanan arkadaşınıza bakın ki güçlü olsun. Size güzelce dua etmeyi sürdürmelidir. Çocukları gözetmeli, erkek kadın bütün insanlarla ilgilenmelidir ki insanlar güçlü ve kendisi zinde olsun. İşte senin beyaz kilin. Seni tahta çıkarıyorum, ey reis. Siz, ey insanlar, övgü sözleri söyleyin. Reislik göründü.

Eşiklikteki adayları yeni statü için şekillendiren güçler her ne kadar toplumun temsilcileri tarafından harekete geçirilip yönlendirilseler de, bunların insani güçlerden fazlası olduğu düşüncesi dünyanın dört bir yanındaki ritlerde hakimdir.

## STATÜ SİSTEMİ İLE ZITLIK GÖSTEREN EŞİKTELİK

Şimdi, eşikteliliğin özellikleri ile statü sisteminin özellikleri arasındaki farkı, daha çok Lévi-Strauss'un tarzında, bir dizi ikili karşıtlık veya fark üzerinden ifade edelim. Bunlar aşağıdaki gibi sıralanabilir:

Geçiş/durum

Bütünlük/kısmilik

Homojenlik/heterojenlik

Komünite/yapı

Eşitlik/eşitsizlik

İsimsizlik/isimlendirme sistemleri

Mülkiyetin olmayışı/mülkiyet

Statünün olmayışı/ statü

Çıplaklık yahut birörnek giyim/farklı giyimler

Cinsel perhiz/cinsellik

Cinsiyet farklarının asgariye inmesi/cinsiyet farklarının azamiye çıkması

Mertebelerin olmayışı/mertebe farkları

Alçakgönüllülük/mevkiden dolayı duyulan haklı gurur

Kişisel görüntüye önem vermeme/kişisel görüntüye önem verme

Servet farklarının olmayışı/servet farkları

Bencil olmama/bencillik

Tam itaat/sadece üstlere itaat  
Kutsallık/dünyevilik  
Kutsal yönergeler/teknik bilgi  
Sessizlik/konuşma  
Akrabalık hak ve yükümlülüklerinin askıya alınması/akrabalık hak  
ve yükümlülükleri  
Mistik güçlere sürekli başvurma/mistik güçlere ara sıra başvurma  
Aptallık/bilgelik  
Basitlik/karmaşıklık  
Acı ve ıstırapı kabullenme/acı ve ıstıraptan kaçınma  
Yaderklik (heteronomi)/çeşitli derecelerde özerklik

Önemli eşik durumlarının kapsamını genişletmek istersek bu liste çok daha fazla uzatılabilir. Üstelik, bu özelliklerin kendilerini gösterdiği ve somutlaştığı semboller çok ve çeşitlidir ve çoğu kez, ölüm ve doğum, anabolizma ve katabolizma gibi fizyolojik süreçlerle ilişkilidirler. Okur bu özelliklerden birçoğunun Hıristiyan geleneğindeki dini hayatın karakteristikleri olarak düşündüğümüz unsurları oluşturduğunu hemen fark etmiştir. Hiç kuşkusuz, Müslümanlar, Budistler, Hindular ve Yahudiler de bunların birçoğunu kendi dinsel karakteristikleri arasında sayacaktır. Anlaşıldığı kadarıyla burada gerçekleşen şey şudur: Toplum ve kültürde uzmanlaşmanın artması ve iş bölümünün gitgide karmaşılaşması ile birlikte, esasen geçmişte kabile toplumunda tanımlı kültür ve toplum durumlarının “ne biri ne öteki olan” geçişsel nitelikler takımının kendisi kurumsallaşmış bir durum haline gelmiştir. Ama dinî hayatın *geçiş* niteliğinin izleri şunun gibi formülasyonlarda varlığını sürdürür: “Hıristiyan kişi dünyaya yabancıdır, bir hacı, bir yolcudur, durup dinleneceği bir yer yoktur.” Burada geçiş, kalıcı bir koşul halini almıştır. Eşikte- liğin bu kurumsallaşmasını en açıkça gösterip tanımlayan şey, büyük dünya dinlerinde keşişlerin ve dilenci tarikatlara mensup kişilerin durumudur.

Örneğin, Batı Hristiyanlığındaki Aziz Benedict'in İlkeleri'ni "cemaat içinde yaşamayı ve öz disiplin, dua ve çalışma yoluyla kendini Tanrı'nın hizmetine adanmayı isteyen insanların yaşamını düzenler. Esas itibarıyla, bu insanlar bir babanın (başrahip) himayesi ve mutlak kontrolü altındaki aileler olacaklardır. Bireysel bakımdan ise, kişisel yoksulluğa, evlilikten uzak durmaya ve üstlerine itaat etmeye mecburdurlar, ayrıca hep aynı manastırda kalma ve davranışın değiştirilmesi yeminleriyle bağlıdırlar [ki aslında seküler hayattan farklı olarak 'ortak yaşam', yani 'manastır yaşamı' demektir]; gece ibadeti, oruç, et yemekten kaçınmak ve karşılıklı konuşmayı kısıtlamak yoluyla orta derecede bir sadelik dayatılır" (Attwater, 1961, s. 51, vurgular bana ait). Seçilen reisin halka açık tahta geçme ritleri öncesindeki geçiş koşuluna ciddi ölçüde benzerlik taşıyan özellikleri vurguladım. Ndembulardaki sünnet ritleri (*Mukanda*) ile Aziz Benedict tarikatının adayları ve keşişlerinin törenleri arasında daha başka benzerlikler de söz konusudur. Erving Goffman (*Asylums*, 1962) kendi ifadesiyle "tam gözetim kurumlarının karakteristikleri"ni tartışır. Bunlar arasında manastırları da sayar ve "yeni üyelerin manastıra katılmalarından önce sahip oldukları çeşitli toplumsal farkları silen soyundurma ve eşitleme süreçleri"ne büyük dikkat yöneltir. Daha sonra, Aziz Benedict'in başrahiplere tavsiyesinden alıntı yapar: "Manastırdaki insanlar arasında ayırım yapmasın. İyi işlerde veya itaatte öne geçtiği görülenler haricinde, birini diğerinden daha fazla sevmesin. Başka bir makul neden işin içinde olmadıkça, soylu doğanı önceden köle olandan farklı görmesin" (s. 119).

Bu noktada *Mukanda* ile paralellikler çarpıcıdır. Adaylar sembolik bir geçidin altından geçerlerken dünyevi giysilerinden "soyulurlar"; önceki isimlerinin bırakılmasıyla "eşitlenirler"; hepsine ortak bir isim verilir: *Mwadyi*, yani aday, ve hepsine benzer şekilde davranılır. Sünnetten önceki gece sünnetçilerin adayların annelerine söyledikleri şarkılardan birinde şu dize yer alır: "Çocuğun reisin oğlu bile olsa, yarın bir köle gibi olacak"; tahta

geçirilmesinden önce yeni seçilen reise de bir köle gibi davranılmasına benzer bu. Dahası, tecrit kulübesindeki yaşlı eğitmenin seçilme nedenlerinden biri onun ritüelden geçen çocuklardan birkaçının babası olması ve bütün grup için bir baba, bir tür “başrahip” haline gelmesidir; gerçi unvanı *Mfumwa tubwikunun* sözel anlamı “adayların kocası”dır, bununla adayların pasif rolü vurgulanır.

## MİSTİK TEHLİKE VE ZAYIFLARIN GÜCÜ

Niçin hemen hemen her yerde eşik durumları ve rollerine büyüsel-dinsel özellikler yüklendiği veya niçin çok sıklıkla bunların ritüel olarak eşik bağlamına dahil olmayan insanlar, nesneler, olaylar ve ilişkiler için tehlikeli, uğursuz veya kirletici olarak görüldükleri sorulabilir. Kısaca benim görüşüme göre, “yapı”yı savunanların bakış açısından komünitasın sürdürülebilir bütün tezahürleri tehlikeli ve anarşik olarak görülmekte; yönergeler, yasaklamalar ve şartlarla sınırlanmaları gerekmektedir. Mary Douglas’ın yakın zamanlarda ileri sürdüğü gibi, geleneksel sınıflandırma ölçütleriyle net biçimde sınıflandırılamayan veya sınıflandırma sınırları arasına düşen şeyler hemen hemen her yerde “kirletici” ve “tehlikeli” olarak görülür (1966, *çeşitli yerlerde*).

Daha önce söylediğimi tekrar edecek olursam, eşiklilik komünitasın tek kültürel tezahürü değildir. Çoğu toplumda, etraflarında toplanan semboller ve kendilerine bağlanan inançlar dolayısıyla kolaylıkla tanınacak başka tezahür alanları vardır; örneğin “zayıfların güçleri” ya da başka bir deyişle, düşük statü veya konumdakilerin kalıcı veya geçici olarak kutsal olan yüklemeleri bunlardandır. İstikrarlı yapısal sistemler içinde, birçok organizasyon boyutu vardır. Politik çatısını yeni fatihlerin soyu veya yerel örgütlenmelerinin oluşturduğu toplumların refahı üzerinde, fethettikleri yerli halkın mistik ve ahlâki güçler uyguladığını daha önce belirtmiştik. Örneğin, Ndembular ve Zambiya’daki Lambalar gibi başka toplumlarda öyle kült topluluklar

gösterebiliriz ki, bunların üyeleri başlarından geçen ortak bir talihsizlik ve sarsıcı koşullar sonucu, sağaltıcı güçlere ulaşma hakkı kazanmışlardır. Sağlık, doğurganlık ve iklim gibi bütün insanlığın faydasına kullanılacak güçler. Bu topluluklar, seküler politik sistemin soylar, köyler, alt-reislikler ve reislikler gibi önemli bileşenlerini aşarlar. Yapıca küçük, politik açıdan önemsiz ulusların, uluslar sistemi içinde dinî ve ahlâki değerlerin savunucuları olarak oynadıkları rolden de bahsedebiliriz: Eski Yakın Doğu'da İbraniler, erken Ortaçağ Hristiyanlığında İrlandalılar ve modern Avrupa'da İsviçreliler gibi.

Kralın soytarısının rolüne dikkat çeken birçok yazar olmuştur. Söz gelimi, Max Gluckman (1965) şöyle yazar: “Kralın soytarısı, kral ve saraylılar ile ya da derebeyi ile alay etme iznine sahip, ayrıcalıklı bir ahlâk hakemi görevi görürdü.” Soytarılar “genellikle aşağı sınıftan ve elbette ait oldukları sosyal tabaka ve mekândan kopmuş erkeklerdi; Kıta Avrupası'nda bazen rahiptiler. ...Siyasi bir birimin başını azarlamanın diğer insanlar için zor olduğu bir sistemde, birimin en yüksek noktasında iş gören kurumsallaşmış bir soytarı olabiliyordu... rencide edilmiş ahlâki hisleri dile getirebilen bir soytarı.” Gluckman birçok Afrika monarkının yanındaki soytarıların “çoğu zaman cüce olduklarından veya başka garip özellikler taşıdıklarından” da söz eder. Yıllık taşkınlar sırasında Kralı ve saray halkını Zambezi Taşkınovası'ndaki bir başkentten kıyılardan birine taşıyan Barotse kraliyet mavnasındaki davulcuların işlevi de soytarılarinkine benzerdi. “Geçen yıl içinde onları ve adalet duygularını rencide etmiş” (s. 102-104) bir asili suya atma ayrıcalığına sahiptiler. Yoksul ve engellileri temsil eden bu figürler egemen politik yöneticilerin cebri gücüne karşı komünitâsın ahlâkî değerlerini sembolize ederlerdi.

Halk edebiyatı “kutsal dilenciler”, “üçüncü oğullar”, “küçük terziler” ve “ahmaklar” gibi sembolik figürlerle doludur; bunlar yüksek mevki ve makam sahiplerinin kurumlu tavırlarını bozup onları sıradan insanlık ve ölümlülük düzeyine indiren figürler-

dir. Yine hepimiz geleneksel “Western”de, küçük toprak sahiplerine baskı uygulayan adaletsiz seküler “patronlar”ı bertaraf ederek yerel siyasi güç ilişkilerine ahlâkî ve hukuki dengeyi geri getiren, serveti ya da ismi olmayan evsiz ve gizemli “yabancı”yı okumuşuzdur. Horlanan ya da yasadışı etnik ve kültürel grupların üyeleri evrensel insan değerlerinin temsilcileri veya dışavurumları olarak efsanelerde ve halk hikâyelerinde büyük roller oynarlar. Bunların ünlü olanları arasında İyi Samiriyeli, Çehov’un “Rothschild’in Kemanı” adlı öyküsündeki Yahudi ke-mancı Rothschild, Mark Twain’in *Huckleberry Finn*’indeki firari zenci köle Jim ve Dostoyevski’nin *Suç ve Ceza*’sındaki Nietzscheci “üst-insan” Raskolnikov’u kurtaran fahişe Sonya’yı sayabiliriz.

Bütün bu efsanevi tipler yapısal olarak aşağı ya da “marjinal”dir, ama yine de Henri Bergson’un “kapalı ahlâk”a karşılık olarak “açık” diyeceği ahlâkî temsil ederler; kapalı ahlâk esasen sınırlı, yapılı, aşırı grup bağlılığı yanlısı grupların normatif sistemidir. Bergson bir iç-grubun kimliğini dış-grupların üyelerine karşı sakınmasından, kendini yaşam tarzına yönelik tehditlerden korumasından ve toplumsal hayatı için zorunlu olan rutin davranışın bağlı olduğu normları sürdürme iradesini yenilediğinden söz eder. Kapalı ya da yapılı toplumlarda, David Hume’un “insanlığa karşı duyarlılık” dediği ve bizim “komünitas” modelimize benzer olan şeyi sembolize eden kişi de çoğu kez marjinal, “aşağı” veya “yabancı” olandır.

## BİNYILCI HAREKETLER

Binyılcı dinî hareketler de komünitasın daha çarpıcı tezahürleri arasındadır. Bu hareketler Norman Cohn’un (1961) “kentte ve kırsalda yaşayan, yerinden edilmiş umutsuz kitleler” diye nitelendiği topluluklar içinden çıkar; söz konusu kitleler “toplumun (yani yapılı toplumun) marjİNinde yaşarlar” (s. 31-32) veya kabile toplumlarının, karmaşık bir görünüm arzeden endüstriyel toplumların derebeyliği altına alındıkları yerlerde. Bu gibi ha-

reketlerin niteliklerini okurlarımdan çoğu iyi bilecektir. Burada sadece daha önce değindiğim kabile ritüellerindeki eşikliliğin özelliklerinden bazılarını hatırlatacağım. Bunların birçoğu bin-yılcı hareketlerin özelliklerine çok benzer: Homojenlik, eşitlik, anonimlik, mülkiyetin olmayışı (gerçekte birçok hareket, üyelerinin sahip olduğu malın mülkün imha edilmesini şart koşar, böylelikle arzu ettikleri o mükemmel uyum ve birlik durumuna yaklaşacaklardır, zira mülkiyet hakkı gerek dikey gerekse yatay yapısal ayrımlarla bağlantılıdır), herkesin aynı statü düzeyine indirilmesi, birörnek kıyafetler giyme (bazen iki cins için de), cinsel perhiz (ya da antitezi cinsel ortaklık; gerek cinsel perhiz gerekse cinsel ortaklık yapısal statüyü meşrulaştıran evlilik ve aileyi yok eder), cinsiyet ayrımlarının en aza indirilmesi (herkes “Tanrı’nın gözünde eşittir” ya da ataların gözünde), mevkilerin kaldırılması, alçakgönüllülük, kişisel görüntüyü önemsememe, bencillikten uzak olma, peygambere yahut lidere tam itaat, kutsal talimatlar, seküler tutum ve davranışların aksine dinsel olanların azamiye çıkarılması, akrabalık hak ve yükümlülüklerinin askıya alınması (önceki seküler bağları ne olursa olsun herkes birbirinin kardeşi veya yoldaşıdır), konuşma ve hareket tarzında basitlik, kutsal budalalık, acı ve ıstırapı kabullenme (hatta şehitlik noktasına varıncaya kadar), vb.

Bu hareketlerin birçoğunun, başlangıçta sahip oldukları itici güç ile kabile ve ulus ayrımlarını aştığını belirtmeye değer. Komünitas ya da “açık toplum” bu bakımdan yapıdan ya da “kapalı toplum”dan farklıdır, çünkü potansiyel ya da ideal olarak, insanlığın sınırlarına kadar genişleyebilir. Elbette, pratikte çok geçmeden itici güç tükenir ve “hareket”in kendisi başka kurumlar arasında bir kurum haline gelir — çoğu kez diğerlerinden daha fanatik ve militandır, çünkü kendini evrensel insanî gerçeklerin eşsiz taşıyıcısı gibi hisseder. Genelde, böyle hareketlerin görüldüğü tarih evreleri, istikrarlı ve tekrarlı toplumların önemli ritüellerindeki eşik dönemlerine, yani büyük grup veya toplumsal

kategorilerin bir kültürel durumdan diğerine geçtikleri evrelere birçok bakımdan “benzer.” Bunlar esas itibarıyla geçiş fenomenleridir. Belki bu sebeptendir ki, söz konusu hareketlerin pek çoğunun mitoloji ve sembolizmlerinin büyük kısmını ödünç aldığı kaynak, ya içinde varlık buldukları yahut güçlü temas halinde oldukları kültürlerin geleneksel geçiş ritlerine ait mitoloji ve sembolizmlerdir.

## HİPPİLER, KOMÜNİTAS VE ZAYIFLARIN GÜCÜ

Modern Batı toplumunda komünitas değerleri, “*teeny-boppers*” olarak bilinen bir gençlik koluna da sahip olan “hippiller”in takip ettiği “*Beat* kuşağı”nın edebiyat anlayışı ve yaşam tarzında çarpıcı bir biçimde karşımıza çıkar. Bunlar ulusal geçiş ritlerinin avantajlarına sahip olmayan ergen ve genç-yetişkin kategorilerinin “*cool*” üyeleridir; statüye bağlı toplumsal düzenden “vazgeçer” ve aşağı düzeyden olanlara ait damgaları/*stigma* kazanırlar: “Berduşlar” gibi giyinir, gezginliğe alışırlar, müzik beğenileri “folk” ve çalıştıkları geçici işler vasıfsızdır. Toplumsal yükümlülüklerden çok kişisel ilişkileri vurgular ve cinselliği kalıcı ve yapıli bir toplumsal bağın temeli olarak değil, doğrudan komünitasın çeşitlilik içeren bir aracı olarak görürler. Şair Allen Ginsberg cinsel özgürlüğün işlevi hakkında çok etkili ifadelerde bulunur. Komünitasa sıklıkla atfedilen “kutsal” özellikler burada da eksik değildir: Bunu söz konusu kesimlerin “aziz” ve melek” gibi dinî terimleri sıkça kendilerine benzer kişileri betimlemek için kullanmalarından ve Zen Budizmine yönelik ilgilerinden görebiliriz. “Her şey birdir, bir hiçbir şeydir, hiçbir şey her şeydir” şeklindeki Zen formülasyonu yukarıda komünitasa atfen söylenen küresel, yapısız karakteri iyi ifade eder. Hippilerin kendiliğindenliğe, doğrudanlığa ve “varoluş” a yaptıkları vurgu komünitasın yapı ile zıtlığı noktalarından birini apaçık ortaya çıkarır. Komünitas şimdiye aittir; yapının kökü ise geçmişte olup, dil, hukuk ve görenekler yoluyla geleceğe uzanır. Bu kitapta

odak noktamız geleneksel endüstri-öncesi toplumlar olmasına rağmen, birleşik boyutlar olan komünitas ile yapının, kültür ve toplumun bütün evre ve düzeylerinde bulunacakları anlaşılıyor.

## AKRABALIĞA DAYALI TOPLUMLARDA YAPI VE KOMÜNİTAS

### 1. Tallensiler

Daha basit toplumlarda bu ayrımın daha başka bazı tezahürleri de görülür. Bunları durumlar arası geçişler üzerinden değil, daha ziyade zıt ikililer olarak ifade edilen durumlar üzerinden ele alacağım. Bazı açılardan bu durumlar, kesimler ya da hiyerarşi bakımından zıt parçalardan oluşan bir yapı şeklinde görülen toplum ile homojen bir bütünlük şeklinde görülen toplum arasındaki ayrımı dile getirir. Birçok toplumda, baba ve anne tarafından akrabalar arasında terminolojik bir ayrım yapılır ve bunlar birbirlerinden oldukça farklı türden insanlar olarak görülürler. Özellikle, baba ve dayı ile ilgili olarak böyledir. Tek çizgili soyun söz konusu olduğu yerlerde, mal mülk ve statü ya babadan oğula ya da dayıdan kız kardeşinin oğluna geçer. Bazı toplumlarda, miras açısından her iki soy çizgisi de kullanılır. Fakat bu durumda bile, her bir çizgide aktarılan mülkiyet ve statü tipleri çok farklıdır.

Tek çizgili soyun sadece baba çizgisinde izlendiği bir toplumu ele alarak başlayalım. Yine bu örnek de hakkında zengin bilgiye sahip olduğumuz Gana'nın Tallensilerine aittir. Problemimiz, bir yapısal düzeyde "yapısal yukarılık-yapısal aşağılık" tipindeki bir ikili ayrımında, "zayıfların ritüel gücü"ne yaklaşan bir şey bulup bulamayacağımızı ve bu gücün komünitas modeli ile ilişkili olduğunu gösterip gösteremeyeceğimizi keşfetmek. Fortes (1949) şunları yazar:

Başat soy çizgisi toplumsal kişiliğin açıkça önemli olan yüklemelerini verir: Hukuki statü, mülkiyetin ve makamın miras bira-

kılması ve intikali, politik biat, ritüel ayrıcalık ve yükümlülükler. Gizli çizgi ise belli *manevi karakteristikler* sunar [gizli çizgiyi anasoyluluk oluşturur; buna ben “gizli *yan*” demeyi tercih ediyorum, çünkü kişi ile annesi arasında ve anne yoluyla annenin baba tarafından akraba ve kandaşlarına uzanan kişisel bir bağ söz konusudur]. Tallensilerde bunun rahim soyu bağının *tamamen kişisel bir bağ* olarak sürdürüldüğü olgusunun bir yansıması olduğunu görmek kolaydır. Bu bağ maddi, hukuki veya ritüel nitelikli ortak çıkarlara hizmet etmez; bireyleri yalnızca *karşılıklı çıkar ve kaygı* bağları ile birleştirir, bunlar bizim kültürümüzdeki kapalı akraba çevresinde yaygın olan bağlardan farksızdır. Babayanlı çizginin dışlayıcılığını dengeleyen etmenlerden birini oluştururken, babayanlı çizgi ve klan ile rekabet eden *birleşik gruplar yaratmaz*. Yalnızca *manevi nitelikteki* rahim bağı babayanlı çizginin hukuki ve politik-ritüel birliğini zayıflatamaz (s. 32, vurgular bana ait).

Karşımızdaki, başat/gizli işlevlere sahip olan babasoyu/anasoyu karşıtlığıdır. Babasoyu bağı mülkiyet, makam, politik biat ve dışlayıcılık ile ilişkilendirilir, bunlara birleşik gruplara ya da kesimlere ait çıkarları da ekleyebiliriz. Babasoyu bağı mükemmel “yapısal” bağıdır. Rahim bağı ise manevi karakteristiklerle, karşılıklı çıkar ve kaygılarla ve soydaşlıkla ilişkilendirilir. Dışlayıcılığı dengeler, yani muhtemeldir ki, kapsayıcılığa yol açar ve somut çıkarlara hizmet etmez. Kısacası, anasoyluluk akrabalık boyutunda komünitas kavramını temsil eder.

Anasoyluluğun “manevi” ve “komünitaryen” karakterine dair Tallensilerde bulduğumuz bir örnek *bakologo*, yani kâhinin sunağının kutsanma törenleridir. Fortes’in (1949) dediğine göre, bu sunak tanım gereği “dişi” bir sunaktır:

Yani onunla ilişkilendirilen atalar, tanım gereği, kâhinin anasoyundan gelir ve aralarındaki başat figür genellikle bir kadın, “bir anne”dir. *Bakologo...* ataların kindar ve kıskanç yanının cisim-

leşmesidir. Hayatına durmak bilmeden müdahale ederek erkeğe eziyet eder, ta ki sonunda erkek boyun eğip onu kabul edene kadar — yani kendi evinde [anasoyundan] *bakologo* ruhlarına bir sunak yapmaya başlayana kadar; böylece ruhlara düzenli olarak kurban adayabilecektir. *Yalnızca olağanüstü talihsizliklerden mustarip olmuş olanlar değil, erkeklerin hepsi*, Tallensilerin dini sistemi tarafından, kendi daha derin suçluluk ve güvensizlik hislerini, *bakologo* kompleksinde cisimlenen anne imgesine yansıtmaya yöneltilir. Ayrıca, bir erkek, *bakologo* atalarının taleplerine genellikle hemen boyun eğmez. Belki yıllar boyu savsaklar, yan çizer ve direnir, ta ki sonunda *bakologoya* teslim olup onu kabul etmek zorunda kalıncaya kadar. Kırk yaşını geçmiş on erkekten dokuzunun *bakologo* sunağı vardır, ama her erkek kâhinlik yeteneğine sahip değildir, dolayısıyla çoğu erkeğin sadece sunağı vardır ve onu kehanet için kullanmaz (s. 325, vurgular bana ait).

Fortes'in açıklamasına genişçe yer verdim, zira Tallensi topluma yapı ve komünitas bağlamlarında bakarken, babayanlı ve anayanlı akrabalık bağları arasındaki karşıtlık ve gerilimi vermesinin yanı sıra, bireysel ruhların olgunlaşmaları esnasında onlarda meydana gelen gerilimi de canlı şekilde ortaya koymaktadır. Bu noktada Homans ve Schneider'in "sert" soy çizgisi diyeceği babayanlılık dogmasını hatırlamalıyız: Statü ve mülkiyet üzerindeki hakların iletildiği bu çizgi Tallensi toplumu ile kültürünün birçok düzeyinde başattır ve halkın değerlerine rengini verir. Babasoylu yapıda otorite konumlarını tutan kişilerin bakış açısı ve perspektifinden, kadınlar üzerinden kurulan toplumsal bağların yıkıcı bir yana sahip görünmesi kaçınılmazdır, çünkü soy ve yerelliğin oluşturduğu dar birleşik bağları aşan geniş Tali toplumunu sembolize ederler. Kanımca, Tallensilerin yetişkin bir erkeğe kendisini "kabul edene" kadar "eziyet eden" ve hayatına "karışan" *bakologo* "anne imgesi"ne sahip olmalarının nedeni budur. Zira erkekler yetişkinliğe ilerleyip, gitgide genişleyen bir toplumsal ilişkiler yelpazesinde birbirleriyle etkileşimde bulunurken, ba-

basoylarının bütün Tallensi'nin sadece bir parçası olduğunun gitgide daha fazla bilincine varırlar. Açıkça görürler ki, o daha geniş toplum müdahale ederek, parçalı yapıdaki soy ve klan ilişkilerinin bağımsız ve nispeten özerk niteliğini bozar. Daha önce değindiğim gibi, istilacı Namuların temsilcisi ile otokton Talilerin temsilcisi arasında bir tür mistik evliliğin gerçekleştiği Golib gibi büyük, bütünleştirici şenliklerde her yıl vurgulanan kapsayıcı duyarlılıklar, bu şenliklere artık sadece baba otoritesi altındaki küçükler olarak değil, kendileri aile ve alt-soy başları olarak katılan "kırk yaşını geçmiş erkekler" için gitgide daha anlamlı hale gelir. "Dışarıdan gelen" norm ve değerler soy bağılıklarının dışlayıcılığını kırar.

Komünitasın burada *anasoylu* atalar tarafından, özellikle de anne imgeleri tarafından sembolize edilmesi elbette uygundur, çünkü kadının koca evinde yaşadığı bu babasoylu toplumda kadınlar, 'baba alt-kesimleri'ne dışarıdan girerler ve Fortes'in gösterdiği gibi, anasoylu akrabalar çoğunlukla bir erkeğin "klanlık alanı"nın dışında ikamet ederler. Böyle ruhların "kindar" ve "kıskanç" olarak temsil edilmeleri de anlaşılabilir bir şeydir: Babasoyunun ideal birliğinde bölümlenmeler yaratan "anneler"dir (*memelerin*, yani 'ana alt-kesimleri'nin kurucuları). Kısaca ifade edersek, önemi kültürden kültüre farklılık gösteren ergenlik, yaşlılığa erişme ve ölüm gibi belli yaşam bunalımlarında bir yapısal statüden diğerine geçişe "insan türüne ait olma" yönünde kuvvetli bir his eşlik edebilir; altgrup üyelikleri veya yapısal konumları ne olursa olsun toplumun bütün üyeleri arasındaki -hatta bazen kabile ya da ulus sınırlarını aşan- genel toplumsal bağa ilişkin bir duygudur bu. Orta Hindistan'ın Saora halkı arasında şamanlığın kabul görmesi gibi uç örneklerde (Elwin, 1955) bu esasında eşiksel ya da yapı-dışı olan bir safhanın kutsal "yabancılık" gibi kalıcı bir koşula dönüşmesiyle sonuçlanabilir. Şaman ya da kâhinin üstlendiği statüsüz statü, seküler toplumsal yapının dışındadır ve şamana, yapıya bağlı herkesi, ortak bağlayıcılığa sahip bir ahlâki

düzen üzerinden eleştirme hakkı ile yapılı sistemin bütün kesim veya bileşenleri arasında aracılık etme hakkı verir.

Fortes'in ifadesiyle, akrabalığın toplumsal örgütlenmenin "indirgenemez bir ilkesi" olduğu ve babasoyluluğun toplumsal yapının temelini oluşturduğu toplumlarda, bir bireyin anne üzerinden ve dolayısıyla "kadınlar" ve "dişilik" üzerinden toplumun öteki üyeleri ile kurduğu bağ genellikle daha geniş toplumu ve onun politik-hukuksal sistemi kuşatıp kaplayan etik sistemini sembolize eder. Birçok toplumda, bu şekilde komünitas perspektifine dönmek ile statüye karşı bireyselliğin ileri sürülmesi arasında çok etkileyici bağıntıların varlığı gösterilebilir. Söz gelimi, Fortes (1949) bize Tallensilerde dayı ile kız kardeşinin oğlu arasındaki bağın bireyleştirici işlevlerini göstermiştir. Kendi ifadesiyle, bu bağ "sadece babayanlı izlenen soy zincirinde önemli bir kopukluktur; bir bireyin kendisinininkinden başka klanların üyeleri ile gireceği toplumsal ilişkilere açılan başlıca kapılardan biridir" (s. 31). Anayanlılık sayesinde birey, özyapısının bütünlüğü içinde, babasoyluluğun belirlediği segmenter statülerden kurtulur ve Tallensiler ile sınırlı kalmayıp benzer dinî kültüre sahip kabile gruplarını da kapsayan bir toplumun daha geniş yaşamına dahil olur.

Şimdi de bir *bakologo* sunağının kutsanmasının, anasoylu bağlar sayesinde, daha geniş Tallensi toplumunu nasıl görünür kıldığına ilişkin somut bir örneğe bakalım. Bütün ritüeller örnek ve model oluşturma niteliğine sahiptir; bir bakıma, Oscar Wilde'in hayat için "sanatın taklidi" derken kastettiği şeyle hemen hemen aynı şekilde toplum "yarattıkları" söylenebilir. Bahsettiğim örnekte (Fortes, 1949) Naabdiya adında bir adam, annesinin babasını, annesinin babaannesini ve annesinin babasının anneannesini *bakologo* ataları olarak "kabul etmişti." Sınıflandırma açısından "torun"ları olan Naabdiya için gelip sunağı yapanlar, yukarıda en son söz edilen atasının kabile üyeleri idi. Fakat onlara ulaşmak için Naabdiya'nın önce dayısının halkına gitmesi gerekmişti; onlar da Naabdiya'yı kendi köyünden on dokuz kilo-

metre uzakta yaşayan annesinin dayısının soyuna götürmüşlerdi. Gittiği yerlerde Naabdiya'nın soy *bogarına*, yani kurucu atasının sunağına bir kümes hayvanı ve bir beçtavuğu -yani bir evcil, bir de evcil olmayan kuş- kurban etmesi gerekmişti.

*Bakologo* kompleksinin başat atasının ya da daha sıklıkla, hemen hemen her zaman anasoyundan bir kadın olan atasının soyunun, ıstırap çeken kişi için sunak yapma sorumluluğu vardır. Soyun başı hasta tarafından sağlanan iki kuşu soy sunağında kurban eder; atalara bu kurbanların açıklamasını yaparak, onlara kız kardeşlerinin oğlunu ya da anne tarafından torunlarını neden getirdiğini ifade eder. Onlara yalvararak, yeni sunağı kut-samalarını, adayın başarılı bir kâhin olmasına yardım etmelerini ve ona maddi bolluk, çocuklar ve sağlık -yani herkesin isteyeceği iyi şeyleri- bahşetmelerini ister. Ardından, adayın eve götürüp yeni sunağına eklemesi için, bir *bogar* sunağının en önemli bileşeni olan çömleğin dibinden biraz kalıntı alıp minik bir çömleğin içine aktarır. "Bu şekilde," der Fortes, "yeni *bakologo* sunağı ile anasoyunun *bogarı* arasındaki doğrudan süreklilik somut biçimde sembolize edilir" (s. 326).

Böylece, aralarında on dokuz kilometre mesafe olan iki sunak-bütün Tali ülkesinin "ancak otuz iki kilometre kadar bir genişliğe sahip" olduğunu da unutmamalı- ve aralardaki birkaç sunak daha, doğrudan ve "somut biçimde" ritlerle birbirine bağlanır. Söz konusu soylar arasında sürekli fiziksel temasın pek mümkün olmaması burada ideolojik açıdan önem taşımaz, çünkü *bakologo* sunakları Tali toplumunun sembolleri ve ifadeleridir. Yetişkin erkeklerin "onda dokuzu" bir grup *bakologo* ataya sahiptir. Bütün bu erkekler o atalar yoluyla pek çok köy ile ritüel bakımdan bağlantılıdır. Diğer taraftan, abla veya küçük kız kardeş akrabalığı dolayısıyla, her soy *bogarı* bir dizi *bakologo* sunağı ile bağlantılıdır. Bütün olarak bakıldıklarında ve kapsamaları düşünüldüğünde, açıktır ki, bu bağlar yalnızca kişisel veya manevi olmanın ötesindedir; bunlar yapının çatlaklarına yanıt veren komünitas

bağlarını temsil ederler. Dahası, akrabalığın “gizli” yanından, hukuken daha zayıf veya aşağı olan yanından yaratılan bağlardır. Böylece bir kez daha, komünitas ile zayıfların gücü arasındaki yakın ilişkiyi ortaya sermiş olduk.

## 2. Nuerler

Babasoylu birçok toplumda dayı ile kız kardeşinin oğlu ilişkisinin gerek kutsal gerekse “duygusal” yanlarının gerisinde, komünitas ile yapı arasında süregelen gergin karşıtlığın yattığı kanısındayım. Bu toplumlarda, konunun sayısız uzmanının göstermiş olduğu gibi, erkek yeğeni üzerinde zayıf kanuni otoritesi bulunan dayı yine de onunla yakın bir kişisel arkadaşlık bağı kurabilir, babanın sertliğine karşı onun için bir sığınak olabilir ve çoğu kez de onun üzerinde hayır dua ve lanetleme şeklindeki mistik güçlere sahiptir. Bir birleşik grup içinde zayıf olan yasal otorite, güçlü kişisel ve mistik etkilerle dengelenir.

Sudan’daki Nuerlerde “leopar postlu rahip”in rolü babasoylu toplumda dayının sembolik değerini eşiksel, marjinal ve politik açıdan zayıf figürlerin yukarıda ele aldığımız diğer bazı nitelikleriyle bağlantılandırır. Evans-Pritchard’a göre (1956) “[Nuerlerin] Jikani kabilelerinin bazı efsanelerinde [rahiplik makamının simgesi] leopar postu [bölgesel olarak] başat [babayanlı] soyların ataları tarafından, kabilenin rahipleri olarak hizmet edebilen *dayılara* verilirdi. O zaman, klanın yapısal olarak karşıt soyları kız kardeşlerin oğulları ve rahipler soyu aracılığıyla ilişki içine giriyordu, dolayısıyla rahipler soyu aracı bir konuma sahipti” (s. 293, vurgu bana ait). Politik kesimler için kategorik dayı olmakla beraber leopar postlu rahipler “*diel*, yani kabile bölgelelerine sahip klanların üyesi kategorisinde değil, *rul*, yani yabancı kategorisindedirler. Kendilerine ait kabile bölgeleri yoktur, diğer klanlara ait bölgelerin çoğunda ya da tamamında aileler ve küçük soylar halinde yaşarlar. Levi gibidirler, Yakup’ta bölünmüş ve İsrail’de dağıtılmışlardır” (s. 292). (Bu rahip karakterinde,

Uganda'daki Gisular arasında görülen sünnetçi ve yağmur yağdırıcı dağınık soylara uyan bir yan vardır.) Nuerlerin leopar postlu rahipleri “yeryüzü ile... gizemli bir ilişkiye sahiptirler, bundan dolayı beddualarının özel bir etkisi olduğuna inanılır, çünkü... bir adamın sadece ürünlerini değil, genel refahını da etkileyebilirler, zira insanın bütün etkinlikleri yeryüzünde gerçekleşir” (s. 291). Rahibin başlıca rolü adam öldürme ile bağlantılıdır; böyle durumlarda katile sığınak sağlar, uzlaşma için müzakereler yapar, normal toplumsal ilişkilerin kaldığı yerden devam etmesini sağlamak için kurban keser. Böylece, bu genelleşmiş dayı, komünitasın aşına olmaya başladığımız birçok niteliğini taşır: Bir yabancıdır, bir arabulucudur, bütün toplum adına hareket eder, üzerinde bulunduğu bütün yeryüzü ile mistik bir ilişkisi vardır, düşmanlık yerine barışmayı temsil eder ve herhangi bir politik kesimin safında değildir.

### 3. Aşantiler

Tek çizgili soy ilkesi ile eklemlenmiş toplumlarda, yapının her zaman babasoyluluk ve erkeklik ile, komünitasın da anasoyluluk ve dişilik ile bağlantılı olduğu düşünülmesin diye, iyi bilinen anasoylu bir toplum olan, Gana'daki Aşantilere kısa bir bakış atmaya değer. Aşantiler son derece gelişkin politik ve dinsel sistemlere sahip bir grup Batı Afrika toplumundan biridir. Yine de, tek yanlı akrabalığın dikkate değer yapısal önemi vardır. On-on iki kuşağı kapsayan bir dönem için bilinen bir ortak kadın atadan gelen yerleşik anasoyu, politik, ritüel ve hukuki amaçlar için temel birimdir. Fortes (1950) soy çizgisinin segmenter karakterini şöyle betimlemiştir: “Her bir kesim benzer düzenden diğer kesimler ile ilişkisi içinde, ortak ve farklı kadın atalara gönderme ile tanımlanır” (s. 255). Makamın intikali ve mülkiyetin miras alınması anayanlıdır ve Aşanti köylerindeki her bir bölgede anasoylu çekirdek akrabalar ikamet eder, bunların çeperinde daha uzak akrabalar ile hısımlar yaşar.

Anasoyuna *abusua* denir; Rattray'e göre (1923) sözcük "mogya, yani kan ile eşanımlıdır" (s. 35); *abusua bako mogya bako* (tek klan, tek kan) atasözündeki gibi. Aşanti akrabalığının bir "çift soy" sistemi olarak sınıflanması gerekip gerekmediği konusu zaman zaman tartışılmıştır. Bu görüşün kaynağı, Aşantiler tarafından *ntoro* (sözcük anlamı "meni") olarak bilinen bir toplumsal kategorileştirme biçimi konusunda Rattray'ın aktardıklarıdır (1923, s. 45-46); Rattray söz konusu kategoriyi sadece erkekler tarafından ve onlar yoluyla intikale dayanan, dış evlilik ile meydana gelen bir grup olarak kabul eder. Fortes (1950, s. 266) bu babayanlı ögenin akrabalık sistemi için ve politik-hukuki düzen için minimal önemde olduğuna vurgu yapmıştır. *Ntoro*dan "yarı-ritüel gruplar" diye söz eder, ama bunlar hiçbir anlamda dışevlilikle oluşmuş veya organize gruplar değildir. Yine de, okuduğunuz sunum açısından, *ntoro* grupları son derece önemlidir. Birçok ritüel, etik, estetik ve aslında politik ve hukuki fenomen ve süreçleri de anlamak yönünde derin içerimleri olan toplumun komünitas boyutunu göz ardı etme nedenlerinden biri, "toplumsal"ı "toplumsal yapı" ile bir tutma eğilimi olmuştur. O halde şimdi *ntoro* ipucunu Aşanti kültürünün birçok karanlık köşesine kadar takip edelim.

İlkin, *ntoro* grubunun temeli olan baba-oğul bağı yapısal olarak aşağı bağıdır. Yine de, ilişkilendirildiği sembollerin oluşturduğu tablo muazzam komünitas değerine sahiptir. Rattray'ın ifadeleriyle (1923), Aşantilerin inandığına göre "gebe kalmaktaki fizyolojik gizemleri... erkeğin aktardığı *ntoro* ya da meninin kadındaki [anasoyunun sembolü olan] kan ile karışması açıklar *ntoro* ... bazen *sunsum* ile eşanımlı olarak kullanılır. *Sunsum* bir erkek ya da kadında bulunan ve sağlığın, zenginliğin, dünyasal gücün, riskli işlerde başarının, aslında hayatı yaşamaya değer kılan her şeyin... dayandığı kuvvet, kişisel çekicilik, karakter, kişilik, güç veya ruhun -artık ne derseniz- bağlı olduğu manevi/tinsel öğedir" (s. 46). Bir kez daha, komünitasın işaretleri oldukları

görülen kişilik, evrensel değerler ve “tin” ya da “ruh” arasındaki kendine özgü bağlarla karşılaşmaya başlıyoruz.

Rattray (1923) dokuz *ntoro* grubu sayabilmiştir, gerçi daha fazlasının olabileceğini de söyler. Elbette, bunlar segmenter *abusa* anasoyları üyeliğinden daha geniş kapsamlıdır. *Ntorolardan* biri, geleneksel olarak “insana bahşedilen ilk *ntoro* kabul edilen Bosommuru *ntorosudur*” (s. 48). Rattray’e göre, bu *ntoronun* oluşumunun hikâyesini de içeren efsane, Aşantilerin genelde *ntoro* ile ilgili düşüncelerini örneklendirir:

Çok uzun zaman önce bir erkek ile bir kadın gökyüzünden indi, bir kadın da göğe çıktı.

Gök Tanrısı’ndan (*Onyame*) bir piton (*onini*) da geldi ve şimdi Bosommuru denilen nehri kendisine yuva yaptı.

İlk başta, bu erkek ve kadınlar çocuk yapmadılar, arzuları yoktu ve gebe kalma ve doğum o zamanlar bilinmiyordu.

Bir gün piton onlara çocukları olup olmadığını sordu; olmadığı cevabını alınca, kadınların gebe kalmasını sağlayabileceğini söyledi. Çiftten ayağa kalkıp yüz yüze durmalarını istedi, ardından nehre dalıp tekrar yüzeye çıkarak göbeklerine su püskürttü ve bir yandan da *kus kus* (*ntoro* ve *Onyame* ile ilgili törenlerin çoğunda kullanılır) sözcüklerini söyledi ve sonra onlardan evlerine gidip birlikte yatmalarını istedi.

Kadınlar gebe kaldı ve dünya üstündeki ilk çocukları doğurdular. Bu çocuklar Bosommuru *ntorosu* aldılar, her bir erkek bu *ntoroyu* çocuklarına geçirir.

Eğer bir Bosommuru-*ntoro* erkek yahut kadın, ölü bir piton görürse (asla piton öldürmezler), üzerine beyaz kil serper ve gömerler (s. 48-49).

Bu efsane hem meni hem de bir toplumsal grup demek olan

*ntoroyu*, Gök Tanrısı'yla (aynı zamanda yağmur ve su tanrısıdır), suyla, bir nehirle ve kadının döllenmesiyle sembolik olarak ilişkilendirir. Orta Aşanti'de büyük bir göl olan Bosomtwe ve Aşanti'de doğan bir nehir olan Bosompra gibi başka *ntoro* grupları su kütleleriyle bağlantılıdır. Başlıca Aşanti tanrıları *erkek* ilahlardır; erkek Ulu Tanrı Onyame'nin oğullarıdır. Dahası, hepsi de doğurganlığın/verimliliğin baş sembolü su ile ve dolayısıyla da alt-grup üyelikleri ne olursa olsun Aşantilerin ortaklaşa iyi kabul ettikleri şeyler ile bağlantılıdır. Rattray (1923) Aşantilerin sözlerini aktarır: "Onyame insanlardan fayda sağlamaları ve insanlara fayda sağlamaları için kendi çocuklarını aşağıya, dünyaya göndermeye karar verdi. Bütün o oğullar şimdi nehir ya da göl olan şeylerin adlarını taşıyorlardı... ve herhangi bir önem taşıyan diğer her nehir ya da suyun. Bunların da kolları onların çocuklarıdır" (s. 145-146). Şöyle devam eder: "Söylenenlerden açıkça anlaşılıyor ki, Aşanti'deki suların hepsinin yaratıcı tanrının gücü ya da ruhunu içerdği düşünülmekte, dolayısıyla sular yaşam verici büyük birer kuvvet olarak görülmektedir. Bir keresinde bir rahip bana 'Tıpkı bir kadının bir çocuk doğurması gibi, su da bir tanrı doğurabilir,' demişti" (s. 146).

Rattray (1923, s. 54), mesela salya gibi diğer vücut sıvılarının, sembolik olarak, "erkekteki *ntoro* ögesi" ile bağlantılı olduğunu dile getirir; Bosommuru nehri ile ilişkili ritler sırasında Aşanti kralı ağzından su püskürterek şu sözleri söyler: "Bana ömür ver ki bu ulus gönensin." Bosommuru mitindeki beyaz sembolizmi, Ulu Tanrı'nın ve diğer ilahların rahiplerinin beyaz cüppeler giydikleri, su tanrılarına tapınılan birçok ritüel bağlamında tekrarlanır. Çeşitli yapıtlarımda (Turner, 1961; 1962; 1967), birçok Afrika toplumunda ve başka toplumlarda beyaz sembolizmini ve taşıdığı menı, salya, sağlık, güç ve olumluluk yan-anlamlarını tartıştım. Aşantilerdeki beyaz sembolizmi, Ndembulardaki beyaz sembolizminden semantiği bakımından farklı değildir.

Bu noktaya kadarki Aşanti saptamalarımızı özetlersek: Baba-

çocuk bağı, (meni, ruh ve geniş çaplı üyeliğin görüldüğü toplumsal grup olarak) *ntoro*; (baba imgesi Onyame, onun oğulları ve bir erkek sembol olan efsanevi piton tarafından temsil edilen) erkeklik; salya; su; ağızdan püskürtülen su ile kutsama; göller; nehirler; deniz; beyaz sembolizmi ve rahiplik arasında bağlantı olduğu görülmektedir. Ayrıca, *Adae* ve diğer törenlerde, reisler ve özellikle de kral, *Adae* ritlerinde çalınan konuşan davulun mesajlarından da anlaşıldığı üzere, Gök Tanrı ve başta Tano olmak üzere nehirler ile net biçimde ilintilidir, (Rattray, 1923, s. 101).

Daha önce gördüğümüz gibi, dişi ilke ve *abusua* kan ile bağlantılıdır ve kan yoluyla da çok çeşitli kırmızı sembollerle ilişkiye girer. Hemen hemen her yerde kan ve kırmızılığın ikisi de olumlu ve olumsuz yan-anlamlara sahiptir. Aşantilerde kırmızı savaş ile (Rattray, 1927, s. 134), büyücülük ile (s. 29, 30, 32, 34), kurbanların intikamcı hayaletleri ile (s. 22) ve cenaze törenleri ile (s. 150) ilintilidir. Bazı örneklerde, beyaz (erkek) sembolizmi ile kırmızı (dişi) sembolizmi arasında doğrudan bir karşıtlık vardır. Söz gelimi, Rattray'e göre (1923), nehir tanrısı Tano ya da Ta Kora, "kadınlara karşı özellikle kayıtsız, hatta düşmanca bir tavır alır. Kadınların nankör yaratıklar (bonniaye) olduklarını beyan eder. Onun sunağına hiçbir kadının dokunmasına izin verilmez ve kendisinin hiçbir kadın *akomfosu* (rahip) yoktur. Âdet dönemindeki kadınlar onun tabularından biridir" (s. 183). Ulusun en büyük reisi Asantehene'nin *Adae* ritlerinde, Tano Nehri'nin önemli bir rol oynadığı hatırlanacaktır. Büyücülük ve cenaze ritüelinin kırmızı sembolizmi *abusua* üyeliği ile ilişkilidir, çünkü birbirlerini büyücülükle suçlayan anasoylu akrabalar ve ölümlerin çoğu büyücülüğe atfedilir. Bu noktada, kan bağı kavramında saklı bir başka uğursuz anlam daha vardır. Kırmızı sembolizmi aynı zamanda "dişi bir tanrı" (Rattray, 1927) olarak kabul edilen *Asase Ya*'nın yeryüzü kültü ile de ilintilidir. Rattray'e göre, "o âdet halini (*kyiri bara*) tabu saymazdı; insan kanını severdi" (s. 342).

Aşantilerin dişilik, ölüm, öldürme, büyücülük, olumsuzluk, âdet kirliliği ile erkeklerin ve hayvanların kurban edilmesi arasında kurdukları ilişkiyi göstermek için, Rattray'ın (1927) kırmızı sembolizmine dair olağanüstü ayrıntılı verilerinden pek çok alıntı yapabilirim. Söz gelimi, Aşantilerin “kırmızı” bir *sumanı* ya da “fetiş”i vardır ve bu, “dünyadaki kötülük ve günahları üstlenen günah keçisine benzer niteliktedir” (s. 13). Bu fetiş (muhtemelen *Pterocarpus*'un bir türü olan adwino ağacının kabuğunun toz haline getirilmesinden elde edilen) kırmızı *esono* boyasına batırılır; “insan kanının yerini tutar” ve yeryüzü kültüründe kullanılır. *Esono* âdet kanının yerini de tutar. *Kunkuma* denilen bu fetişe “üzerinde kurban edilen koyun ve kümes hayvanlarının kanı da sürülür” ve içinde “âdet dönemindeki bir kadının kullandığı bir bez (*baha*) gizlidir” (s. 13). Burada, kurban kanı ve âdet görmenin, doğal ve toplumsal düzenlerdeki gedikler, yani “kötülük ve günahlar” ile ilişkiye sokulduğunu görüyoruz. Belki hepsinin en ilginç olan son bir örnek yeterli olacaktır. Yılda bir kere, ilk *ntoro* sunağına, yukarıda bahsettiğimiz Bosommuru *ntorosuna* ritüel saldırı yapılır. Bu *ntoro* çoğu kez Asantehene'nin kendisinin *ntorosudur*. Ritlerin yapıldığı gün “kralın üzerine kırmızı *esono* boyası sürülür” (s. 136). Bu şekilde, *ntoronun* ve Bosommuru nehrinin beyazlığı bozulur. Daha sonra sunağın arıtılması için, birkaç kutsal nehirden alınan su bir kâse içinde beyaz kil ile karıştırılır ve sunağa serpilir.

Babayanlı birçok toplumda, özellikle kan davası güdülenlerde, ikircimli kan sembolizmiyle ilintili olan, erkek tarafından gelen soydur. Fakat anasoyunun başat eklemlenme ilkesi olduğu Aşantilerde, erkekten erkeğe soy çizgisi neredeyse tamamen olumlu sayılarak Gök Tanrı ile ve doğurganlığı, sağlığı, gücü ve herkes tarafından paylaşılan bütün yaşam değerlerini yöneten büyük nehir tanrıları ile bağlantılandırılır. Bir kez daha, yapısal olarak aşağı olanın ahlâken ve ritüel bakımdan üstün olduğunu ve seküler zayıflığın kutsal güç olduğunu görüyoruz.

Ritüellerin eşik evresindeki adaylar, fethedilmiş yerliler, ufak uluslar, saray soytarıları, dilenci tarikatlarının mensupları, iyi Samiriyeliler, binyılcı hareketler, “dharma berduşları”, babayanlı sistemlerde anayanlılık, anayanlı sistemlerde babayanlılık ve manastır tarikatları gibi görünüşte çok farklı fenomenlerin nite-liklerine açıklama getirmeye çalışan bir hipotezi dikkatli biçimde gözden geçirmenin zamanı geldi. Elbette, bunlar alâkasız bir grup toplumsal fenomen! Fakat hepsinin ortak bir karakteristik özelliği var: Bunlar (1) toplumsal yapının çatlaklarına düşen, (2) marjinlerinde bulunan veya (3) en aşağı basamaklarını işgal eden kişi yahut ilkelere. Bu da bizi tekrar, toplumsal yapının tanımı meselesine getiriyor. Güvenilir bir kaynak olan *A Dictionary of the Social Sciences*’da (Gould ve Kolb, 1964), A. W. Eister bu kavramın belli başlı formülasyonlarını inceler. Spencer ve birçok modern sosyoloğa göre, toplumsal yapı, “uzmanlaşmış ve karşılıklı bağımlı *kurumlar* [vurgu Eister’a ait] ile bunların gerektirdiği konumlar ve/veya aktörlerden oluşan kurumsal organizasyonların az çok kendine özgü (ve birden fazla tipi bulunabilen) bir düzenlenişidir; söz konusu kurum ve organizasyonların hepsi, belli ihtiyaç ve kapasitelere sahip insan grupları birbirleriyle (çeşitli tip ve şekillerde) etkileşime girer ve çevreleriyle baş etmeye çalışırken olayların doğal akışı içinde evrilir” (s. 668-669). Raymond Firth’ün (1951) daha analitik kavramı da şu şekildedir: “Genelde antropologların incelediği toplum tiplerinde toplumsal yapı toprak ile ilişkilere dayanan bir sınıf sisteminden benzer biçimde doğan kritik ya da temel ilişkileri içerebilir. Toplumsal yapının diğer yanları, klanlar, kastlar, yaş grupları veya gizli topluluklar gibi başka türden kalıcı grupların üyeliğinden doğar. Diğer temel ilişkiler de yine bir akrabalık sistemindeki konuma bağlıdır” (s. 32).

Tanımların çoğu konum yahut statülerin düzenlenişi kavramını içerir. Çoğunda grupların ve ilişkilerin kurumsallaşması ve

kalıcılığı kavramı vardır. Klasik mekanik, hayvan veya bitkilerin morfoloji ve fizyolojisi ve daha yakın zamanlarda da Lévi-Strauss sayesinde yapısal dilbilim, toplumbilimciler tarafından kavramlar, modeller ve benzeşen formlar bulmak için altüst edildi. Bütün tanımlara ortak olan anlayış ise, toplumsal yapının, zaman içerisinde ufak tefek değişikliklerle ve az çok kademeli olarak devam eden rol veya konumların bireyler-üstü bir düzenlenişi olduğudur. “Çatışma” kavramı “toplumsal yapı” kavramı ile bağlantılı hale gelmiştir, çünkü rollerin farklılaşması roller arasında karşılığa, nadir statüler de talepte bulunan kişi ve gruplar arasındaki mücadelelerin nesnesine dönüşmüştür.

“Toplum”un ilgilendiğim diğer boyutunu tanımlamak ise bu kadar kolay değil. G. A. Hillery (1955) “topluluk” teriminin 94 tanımını incelemiş ve şu sonuca varmıştır: “Topluluğun insanlardan oluştuğunu bir yana bırakırsak, topluluğun doğasına dair tam bir mutabakat yoktur” (s. 119). Demek ki, bu alan yeni girişimlere halen açık! Birçok tanıma hakim olan anlayıştan, yani komünitاسın tipik olarak çoğu kez sınırlı olan belli bir coğrafyaya ait olduğu anlayışından kaçınmaya çalıştım. Bana göre, komünitاس toplumsal yapının olmadığı yerde doğar. Bu zor kavramı sözcüklere dökmenin belki en iyi yolu Martin Buber’ın ifadeleridir, gerçi bana onu bir toplumbilimciden ziyade yetenekli bir yerel kaynak kişi olarak görmek gerekiyormuş gibi geliyor! Buber (1961) “topluluk/community” terimini “komünitاس” için kullanır: “Topluluk artık yan yana değil (ve buna alt ve üst de eklenebilir), birbiriyle *beraber* olan çok sayıda insandan oluşan varlıktır. Ve bu kalabalık tek bir hedefe doğru ilerlese de, yine de her yerde diğerlerine doğru bir dönüşü, onlarla dinamik bir yüz yüze gelişi, *Benden Sene* doğru bir akışı deneyimler. Topluluk topluluğun vâki olduğu yerdir” (s. 51).

Buber, toplumsal yapının norm ile yönetilen, kurumsallaşmış, soyut doğasına karşıt olarak, komünitاسın kendiliğinden, dolaysız, somut doğasına işaret eder. Fakat komünitاس ancak toplum-

sal yapının çeşitli yanlarıyla, deyim yerindeyse, yan yana konularak yahut melezlenerek anlaşılır hale getirilebilir. Tıpkı gestalt psikolojisinde şekil ve zeminin birbirini belirlemesi ya da bazı nadir elementlerin doğada hiçbir zaman saf halde bulunmayıp yalnızca kimyasal bileşenler olarak görülmeleri gibi, komünitas da ancak yapı ile ilişki içinde kavranabilir. Komünitas bileşenini tarif etmek ve saptamak zordur ama bu onun önemsiz olduğu anlamına gelmez. Burası Lao Tzu'nun arabasının tekerleği ile ilgili hikâyenin tam yeri. Lao Tzu, merkezdeki delik, boşluk olmasaydı, tekerlek parmakları ve bağlı oldukları başlık (yani dingil ile parmakları tutan ortadaki parça) işe yaramazdı der. Buber'ın *das Zwischenmenschliche* dediği, insanların birbiriyle ilişki içinde olmasının “öz”ünü temsil eden yapısız komünitası, tekerleğin yapısının işleyişi için kaçınılmaz olan “ortadaki boşluk” ile temsil edebiliriz pekâlâ.

Komünitas kavramını ele alan başkaları gibi benim de metafor ve analogiye başvurmak zorunda kalışım ne rastlantıya ne de bilimsel kesinlikten yoksunluğa bağlanabilir. Sebep, komünitasın varoluşsal bir niteliğe sahip olmasıdır; diğer tam insanlarla ilişkisi içindeki tam insanı gerektirir. Öte yandan, yapı, bilişsel niteliğe sahiptir. Lévi-Strauss'un farkına vardığı üzere, esasen bir dizi sınıflandırmadır, kültür ve doğa hakkında düşünmeye ve kişinin kamusal hayatını düzenlemeye dair bir modeldir. Komünitas bir potansiyellik boyutu da taşır; çoğu zaman dilek kipindedir. Bütünsel varlıklar arasındaki ilişkiler sembol, metafor ve kıyas üretir; sanat ve din, hukuki ve politik yapılardan çok bunların ürünüdür. Bergson peygamberler ve büyük sanatçıların söyledikleri ve yazdıklarında “açık [dışadönük] ahlâk”ın yaratılarını gördü, ki o da zaten kendi ifadesiyle *élan vitalin*, yani evrimsel “yaşam kuvveti”nin bir dışavurumuydu. Peygamberler ve sanatçılar genellikle eşikte ve marjinal insanlardır, “kıyıdakiler”dir, statü işgal etme ve rol oynama içerikli klişelerden kendilerini kurtarmak ve olguda veya tahayyülde diğer insanlarla zinde ilişkiler içine gir-

mek için tutkulu bir içtenlikle çabalarlar. Üretimlerinde, henüz dışsallaştırılıp kendisine yapıda yer bulmuş olmayan, insanlığın kullanılmamış evrimsel potansiyeli gözümüze ilişir.

Komünitas, eşiktelikte yapının yarıklarından, marjinallikte kenarlarından ve aşağı oluşt/*inferiority* yapının altından girer. Hemen hemen her yerde “kutsal” kabul edilir, muhtemelen bunun sebebi yapı ve kurumsallaşmış ilişkileri yöneten normları çiğnemesi ya da bozması ve kendisine eşsiz potansiyele sahip deneyimlerin eşlik etmesidir. Goffman’ın dikkatimizi çektiği, “düzleştirme” ve “soyundurma” süreçleri öznelarini çoğu kez duyguya boğuyor gibi görünmektedir. İçgüdüsel enerjiler elbette bu süreçlerle serbest bırakılır, ama şu anki düşünme eğilimim komünitasın kültürel kısıtlardan kurtulan, biyolojik olarak miras alınmış itkilerin ürettiği bir şeyden ibaret olmadığı yönünde. Bence komünitas rasyonellik, irade ve belleği içeren, toplum içinde yaşama deneyimiyle gelişen ve de insana özgü olan yetilerin ürünüdür; örneğin Tallensilerde, kendilerini *bakologo* sunaklarını kabul etmeye ikna eden deneyimlere maruz kalanların sadece yetişkin erkekler olması gibi.

İnsanlar arasında genel bir bağ olduğu anlayışı ve bununla ilgili “insan türüne ait olma” hissi, bir tür sürü içgüdüsünün epi-fenomeni değil, “tüm benliğiyle hazır bulunan insanların” ürünüdür. Eşiklik, marjinallik ve yapısal aşağı oluş, kendilerinde efsaneler, semboller, ritüeller, felsefi sistemler ve sanat eserlerinin sıkça yaratıldığı koşullardır. Bu kültürel formların insanlara sağladığı bir dizi şablon yahut model; insanın toplum, doğa ve kültür ile ilişkisinin ve gerçekliğin, bir düzeyde, periyodik olarak tekrar yapılan sınıflandırmalarıdır. Fakat insanları hem eyleme hem de düşünceye sevk etmeleri sebebiyle sınıflandırma olmanın ötesine geçerler. Bu üretimlerin her biri çok-anlamalı bir niteliğe sahiptir ve her biri insanları birçok psiko-biyolojik düzeyde eşzamanlı olarak etkileme yeteneğine sahiptir.

Burada bir diyalektik söz konusudur, çünkü komünitasın

doğrudanlığı yapının dolaylılığına dönüşürken, geçiş ritlerinde insanlar yapıdan çıkarılıp komünitasa dahil edilir ve fakat yaşadıkları komünitas deneyimiyle güçlenmiş olarak yapıya geri dönerler. Kesin olan şey, hiçbir toplumun bu diyalektik olmaksızın gerektiği gibi işlev göremeyeceğidir. Yapının fazla büyütülmesi, komünitasın “yasa”nın dışındaki veya ona karşı olan patolojik tezahürlerine yol açabilir. Benzeştirici tipteki bazı dinsel veya siyasi hareketlerde, komünitasın fazla büyütülmesini, hızlı bir şekilde despotizm, aşırı bürokratikleşme veya yapısal katılaşmanın diğer biçimleri izleyebilir. Zira toplulukta yaşayan kişiler (Afrika’daki sünnet kulübelerindeki adaylar veya Benedikten keşişleri yahut binyılcı bir hareketin üyeleri gibi), ister dinî bir buyruk, ister insanüstü bir merciden esinlenmiş bir önder, isterse bir diktatör olsun, mutlak bir otoriteye er ya da geç ihtiyaç duyuyormuş gibi görünüyor. Eğer insanların maddi ve organizasyonel ihtiyaçları gereğince karşılanacaksa komünitas tek başına olamaz. Komünitasın azamileşmesi yapının azamileşmesine sebep olur ve bu da komünitasın yenilenmesi yönünde devrimci çabalar üretir. Herhangi bir büyük toplumun tarihine bakarsak bu salınım için politik düzeyde kanıt buluruz. Sonraki bölümde iki büyük örneği ele alacağız.

Yapı ile mülkiyet arasında sıkı bir bağlantının varlığından daha önce söz etmiştim, bu mülkiyet ister özel isterse ortaklaşa sahip olunan, miras alınan ve idare edilen mülkiyet olsun fark etmez. Nitekim, binyılcı hareketlerin çoğu mülkiyeti ortadan kaldırmaya ya da her şeye ortaklaşa sahip olunmasına çalışır. Bu genellikle kısa bir süre için mümkün olur, binyılın gelişine ya da önceki kuşakların bahsettiği tarihe kadar. Kehanet gerçekleşmediğinde, mülkiyet ile yapı geri döner ve hareket kurumsallaşmış hale gelir ya da dağılır ve üyeleri etraflarındaki yapıli düzene karışırlar. Lewis Henry Morgan’ın (1877) dünya çapında komünitasın gelişini hasretle beklediğinden kuşkulandırmaktayım. Örneğin, *Ancient Society*’nin tumturaklı son paragraflarında şöyle söyler:

“Salt mülkiyet peşinde koşmak insanlığın nihai kaderi değildir, şayet ilerleme geçmişte olduğu gibi yine geleceğin yasası olacaksa... hedefi ve amacı mülkiyet olan bir koşunun sonu toplumun dağılması olacağı benziyor, çünkü böyle bir koşu kendini imha etme unsurları içerir. Yönetimde demokrasi, toplumda kardeşlik, hak ve ayrıcalıklarda eşitlik ve yaygın eğitim öyle gösteriyor ki, deneyim, zekâ ve bilgi istikrarlı bir biçimde daha yüksek toplum düzlemine doğru ilerliyor” (s. 552).

Bu “daha yüksek düzlem” nedir? Rousseau ve Marx gibi düşünürlerin şu hatasına Morgan da mı düşmektedir: Geçmiş ve gelecek bütün toplumların bir boyutu olan komünitas ile arkaik ya da ilkel toplum olan komünitası karıştırmak. Şöyle devam eder: “Eski halkların özgürlük, eşitlik ve kardeşliği daha yüksek bir biçimde yeniden dirilecektir.” Ne var ki, bugün çoğu antropoloğun doğrulayacağı gibi, yazısız toplumlarda statü ve itibara ilişkin göreneksel norm ve farklar bireysel özgürlük ve seçme hakkına küçük bir alan bırakır -bireyci çoğu zaman büyücü olarak görülür- ve söz gelimi, erkekler ile kadınlar, yaşlılar ile gençler, reisler ile sıradan insanlar arasında gerçek eşitlik için de aynı şey söz konusudur; öte yandan, tarikat kardeşlikleri de büyük ve küçük kardeşler arasındaki keskin statü ayrımına çoğu zaman teslim olur. Tallensi, Nuer ve Tiv gibi toplumlarda rakip kesimlerin üyesi olmak, kabile kardeşliğine bile izin vermez: Bu üyelik bireyi yapıya ve yapısal ayrımlaşmanın ayrılmaz bir parçası olan çatışmalara teslim eder. Bununla beraber, en basit toplumlarda bile, yapı ile komünitas arasında fark vardır ve bu fark eşitlik, marjinalite ve aşağıda oluş gibi kültürel yüklemelerde sembolik ifadesini bulur. Farklı toplumlarda ve her bir toplumun farklı dönemlerinde, (Freud’un farklı bir anlamda kullandığı ifadeyi ödünç alacak olursam) bu “ebedi rakipler”den biri yahut diğeri üste çıkar. Ama insanın hemcinsleri ile olan ilişkileri açısından, birlikte “insanlık hali”ni oluştururlar.

## *Komünitas: Model ve Süreç*

### KOMÜNİTASIN ŞEKİLLERİ

Bu bölüm, toplumsal ilişkilerin üst-yapısal diye niteleyebileceğimiz yönleri üzerine Cornell Üniversitesi'nde disiplinlerarası bir öğrenci ve öğretim üyeleri grubuna verdiğim bir seminerin hemen hemen tekrarı. Toplumsal yapıyı esas alan İngiliz antropolojisi geleneğinde yetiştim; karmaşık bir argümanı kaba bir basitlikle ifade edecek olursam, bu gelenek bir “toplum”u bir toplumsal konumlar sistemi olarak kabul eder. Böyle bir sistem segmenter veya hiyerarşik bir yapıya veya ikisine birden sahip olabilir. Burada vurgulamak istediğim *husus*, toplumsal yapının birimlerinin statüler, roller ve makamlar arasındaki ilişkiler olduğudur. (Burada elbette “yapı” sözcüğünü Lévi-Strauss’un kabul ettiği anlamda kullanmıyorum.) Toplumsal yapı modellerinin kullanılması kültür ve toplumun birçok karanlık alanını aydınlatmada son derece yardımcı olmuştur, ama diğer büyük içgörüler gibi yapısal bakış açısı da zaman içinde bir köstek ve bir fetiş haline gelmiştir. Saha deneyiminin yanı sıra güzel sanatlar ve beşeri bilimler konusundaki genel okumalarım sonucu “toplumsal”ın “toplumsal yapı” ile aynı şey olmadığına ikna oldum. Toplumsal ilişkinin başka şekilleri vardır.

Yalnızca Hobbes’un “herkesin herkese karşı savaşı” dediği şey değil, seminerimizde anladığımız üzere bir ilişki şekli olan

komünitas da yapısalı aşar. Esas itibarıyla komünitas somut, tarihsel, kendine özgü bireyler arasındaki bir ilişkidir. Bireyler rol ve statü kesimlerine ayrılmak yerine, Martin Buber'in "Ben ve Sen"i tarzında birbirleriyle yüz yüze gelirler. İdealde, sınırları insan türünün sınırları ile çakışan homojen, yapısız bir komünitas biçimindeki bir toplum modeli, insan kimliklerinin bu doğrudan, dolaysız ve tam yüz yüze gelişiyile genelde uyumludur. Bu açıdan komünitas, kuvveti grup içi/grup dışı zıtlığına bağlı olan Durkheim'in "dayanışma"sından çarpıcı ölçüde farklıdır. Henri Bergson'un "açık ahlâk"ı "kapalı ahlâk"ına göre ne ise, bir dereceye kadar, komünitas da dayanışmaya göre odur. Fakat komünitasın kendiliğindenliği ve doğrudanlığı -yapının hukuki-politik karakterinin aksine- çok uzun zaman sürdürülemez. Çok geçmeden, komünitas kendisi bir yapıya doğru gelişir ve bireyler arasındaki özgür ilişkiler toplumsal kişiler arasında norm ile yönetilen ilişkilere dönüşür. O halde, şu ayrımları yapmak zorunludur: (1) *Varoluşsal* ya da *kendiliğinden* komünitas; bugün hippilerin "*happening*" diyeceği, William Blake'in ise "uçup giden kanatlı an" veya daha sonraları "bütün erdemsizliklerin bağışlanması" diye niteleyebileceği oluşuma yakındır; (2) *normatif* komünitas, yani zamanın etkisiyle, kaynakları seferber ve organize etme gereğiyle ve bu hedefler gerçekleştirilmeye çalışılırken grubun üyeleri arasında toplumsal kontrolün sağlanma zorunluluğuyla, varoluşsal komünitasın kalıcı bir toplumsal sistem içinde örgütlendiği komünitas ve (3) *ideolojik* komünitas: Varoluşsal komünitasa dayalı çeşitli ütöpik toplum modelleri için kullanılabilecek bir niteleme.

İdeolojik komünitas hem varoluşsal komünitasa ilişkin içsel bir deneyimin dışsal ve görülür etkilerini -buna dışsal biçim denilebilir- betimlemek hem de böyle deneyimlerin gelişip çoğalmalarının beklenebileceği en iyi toplumsal koşulları netleştirmek yönünde bir denemedir. Gerek normatif gerekse ideolojik komünitas halihazırda yapının alanı içerisinde ve tarihteki

bütün kendiliğinden komünitاسların da akıbeti, pek çok insana göre, “gerileyip” yapıya ve yasaya “düşüş” olan bir sürece maruz kalmak olmuştur. Komünitas tipindeki dinsel hareketlerde, rutinleşen sadece liderlerin karizması değildir, ilk mürit ve takipçilerinin komünitası da rutinleşir. Bu çok dağınık sürecin göze çarpan anahatlarını iyi bilinen iki tarihsel örnekten hareketle izlemek niyetindeyim: Ortaçağ Avrupası’nın ilk Fransiskenleri ile on beşinci ve on altıncı yüzyıl Hindistanı’nın Sahajiyaları.

Ayrıca, yapı genellikle pragmatik ve dünyevidir; komünitas ise çoğu zaman spekülâtiftir, imgeler ve felsefi düşünceler üretir. Seminerimizde büyük dikkat yönelttiğimiz bu zıtlığın bir örneği, kabilelerdeki erginleme törenlerinin eşik evresini niteleyen normatif komünitas türüdür. Genellikle burada İngiliz antropolojisindeki anlamıyla toplumsal yapının basitleştirilmesi söz konusudur; buna, Lévi-Strauss’un anladığı anlamda, ideolojik yapının mitler ve kutsallarla büyümesi eşlik eder. Örneğin, akrabalık, ekonomi ve politik yapı alanlarında yapısal ayrımlaşma için gereken ayrıntıları ortadan kaldıran kurallar, insanın yapıya olan eğilimini serbest bırakır ve ona efsane, ritüel ve sembollerin kültürel alanında tam özgürlük tanır. Fakat bizim burada ilgilendiğimiz, kabilelerdeki erginleme değil, dinsel hareketlerin kökenidir; gerçi ikisinin de bir “eşik” karakteri sergilediğini söylemek mümkündür, çünkü bitiş noktasının ister dünyada isterse cennette olduğuna inanılsın, toplumun bir sabit durumdan bir diğerine geçiyor gibi görüldüğü radikal toplumsal geçiş zamanlarında doğarlar.

Seminerimizde ayrıca normatif ve ideolojik komünitasların yapısal bakımdan daha aşağı olan kategoriler, gruplar, tipler veya bireyler tarafından sembolize edildiği, din ve edebiyattan alınmış örneklerle sık sık karşılaştık, babasoylu toplumlarda dayıdan, fethedilen otokton halklara, Tolstoy’un köylülerine, Gandi’nin *Harijan*larına ve Ortaçağ Avrupası’ndaki “yoksul”a veya “Tanrı’nın garibi”ne kadar. Söz gelimi, dünün Fransiskenle-

ri gibi günümüzün hippileri de komünitası gerçekleştirmek için yapısal bakımdan aşağı olanın niteliklerini üstleniyorlar.

## IDEOLOJİK VE KENDİLİĞİNDEN KOMÜNİTASLAR

Yazısız ve endüstri öncesi toplumların kültürlerinde, özellikle eşiktelik ve yapısal bakımdan aşağı oluştta, normatif komünitas diye adlandırdığımız eşitlikçi modelin varlığına dair karşımıza tek tük ipucu ve emare çıkarken, gerek eski gerekse modern zamanlardaki karmaşık ve yazılı toplumlarda insanların dostça ve uyum içinde bir arada en iyi nasıl yaşayabileceklerine dair açıkça formüle edilmiş çok sayıda görüşle karşılaşırız. Böyle görüşlere, yukarıda belirttiğimiz gibi, ideolojik komünitas denilebilir. İdeal yapısız alanın bu formülasyonlarının geniş çaplı genelliğini yansıtabilmek için, mesafe ve zaman bakımından birbirinden çok uzak olan kaynaklardan neredeyse rasgele kanıtlar ileri sürmek istiyorum. Gerek dinsel gerekse seküler olan bu kaynaklarda, bir yanda eşiktelik, yapısal bakımdan aşağıda olma, en aşağı statü ve yapısal dışlanmışlık ile diğer yanda bütün insanlar arasında barış ve ahenk gibi evrensel insan değerleri, doğurganlık, zihin ve beden sağlığı, evrensel adalet, dostluk ve kardeşlik, Tanrı önünde eşitlik, kadınlarla erkeklerin, gençlerle yaşlıların ve bütün ırklarla etnik gruplardan insanların yasası ya da yaşam gücü arasında oldukça düzenli bir bağlantı sürdürülür. Ve bütün bu ütöpik formülasyonlarda özel önem taşıyan husus, mülkiyetin olmayışı ile eşitlik arasındaki sürekli birlikteliktir. Örneğin, Shakespeare'in *Fırtına*'sındaki (Perde II, Sahne 1, 141-163) Gonzalo'nun ideal devletini ele alalım; orada Gonzalo, kötü karakterler Antonio ve Sebastian'a seslenir:

Gonzalo — İdeal devletimde her şeyi ters uygulardım;  
Her türlü ticareti yasaklardım;  
Yargıç filan olmazdı;  
Okuryazarlık bilinmezdi; zengin, yoksul,

Uşaklık kalkardı; sözleşme, miras,  
Arazi sınırı, çit, tarım, bağ bahçe olmazdı;  
Madene, buğdaya, şaraba, yağa gerek kalmazdı;  
Kimse çalışmazdı; herkes aylak olurdu,  
Kadın erkek, herkes; ama saf ve temiz olurdu;  
Hükümdarlık olmazdı.

Sebastian— Hani kral olmak istiyordu!

Antonio — Devletinin kuyruğu başını unuttu.

Gonzalo — İnsana gerekli olan her şeyi doğa üretti,

Tersiz, zahmetsiz. İhanet, cinayet,

Kılıç, kargı, hançer, top tüfek

Gibisine gerek olmazdı. Her şeyi doğa üretti,

Kendiliğinden; bol bol, istediğin kadar;

Her türlü yiyecek bulurdu günahsız kullarım.

Sebastian— Kullar arasında evlilik yok mu?

Antonio — Yok yahu, herkes aylak: Fahişelerle serseriler.

Gonzalo — Öyle mükemmel yönetirdim ki efendim,

Altın çağı kat kat aşardım.\*

Gonzalo'nun devleti komünitasa ait birçok niteliğe sahiptir. Toplum mükemmelen tutarlı ve yapısız bir bütün olarak görülür; -Sir Henry Maine'in bütün toplumsal gelişim sisteminin evrimsel kutupları olan- statü ve sözleşme reddedilir; toprak, tarım arazisi ve üzüm bağı sınırlarının olduğu özel mülkiyetten kaçınılır; bütün gereksinimlerin tedarik edilmesinde doğanın cömertliğine güvenilir. Elbette, Gonzalo Karayipler ortamının sağladığı gösterişli şartlardadır, daha konforsuz şartlarda insanlar sadece kendilerini sıcak tutmak için bile çalışmak zorundadır. Böylelikle Gonzalo bütün ütopyaların o kritik sorununu, yani ekonomistlerin jargonuyla söylersek, kaynakları mobilize etme meselesini geçirir; ütopya sakinleri, zorunlu ihtiyaçları çalışarak üretmek

---

\* William Shakespeare, *Fırtına*, çev. Bülent Bozkurt, Remzi Kitabevi, 2005.

zorundadırlar, Kaynakları seferber etmek aynı zamanda insanları seferber etmek anlamına gelir. Bu da “amaçları” ve “araçları” olan ve “hazların ertelenmesi” zorunluluğunu beraberinde getiren toplumsal örgütlenmeye işaret eder; bütün bunlar da insanlar arasında geçici de olsa düzenli yapısal ilişkilerin kurulmasını gerektirir. Bu koşullar altında, bazılarının inisiyatifi alıp komuta etmesi, diğerlerinin de karşılık olarak itaat göstermesi gerektiği için, kaynakların üretimi ve bölüşümüne dair bir sistem yapısal segmentasyonun ve hiyerarşinin tohumlarını içinde taşır. Gonzalo’nun bu baş etmesi güç gerçeğin üstesinden gelme yolu, doğanın inanılmaz verimliliğini öne sürmektir, böylelikle yüce gönüllü hayalinin tamamen saçma olduğunu da gösterir. Shakespeare, pek saygıdeğer olmayan karakterlerine sık sık doğru fikirler de söyler; örneğin Sebastian şöyle der: “Hani kral olmak istiyordu!” Her ne zaman bir toplumsal boyutta mükemmel bir eşitlik sağlansa bir başkasında mükemmel bir eşitsizliğe yol açıldığı yönündeki sezgiyi yakalayabiliyoruz burada.

Gonzalo’nun vurguladığı son bir komünitas değeri, hükümdarlık olmaksızın yaşayanların masumluluğu ve saflığıdır. Burada gördüğümüz ve ileride Rousseau tarafından çok ayrıntılı şekilde geliştirilecek olan varsayım, mülkiyetsiz, yapısız mutlak eşitlik halinde yaşayan insanların doğal iyiliğidir. Gerçekten de, Gonzalo masum halkının arasında ihanet, cinayet, kılıç, kargı, hançer, top tüfek bulunmayacağını ileri sürer; görünen o ki, bu suçlar için şu ya da bu türden bir makineye ihtiyaç olduğunu düşünmektedir, sanki savaş, çatışma veya aslında herhangi bir “siyaset”, teknolojiyle, hatta onun en ilkel türüyle mutlaka bağlantılıymış gibi.

Gonzalo’nun devleti Buber’in (1958, 1961) “*das Zwischenmenschliche*” ya da kendiliğinden komünitasına neredeyse diğer tüm ideolojik komünitas tiplerinden daha yakındır. Buber “topluluk” terimini kullanırken esasen kurumsallaşmış yapılara sahip kalıcı toplumsal gruplardan bahsetmez. Elbette topluluk

inde böyle grupların kurulabileceğine ve İsrail'in *kvuzoth* ve *kibbutzini* gibi bazı grup tiplerinin topluluğun ruhunu en iyi şekilde muhafaza ettiğine inanmaktadır. Yine de, Buber'e göre, topluluk özü bakımından tam ve somut kişiler arasında, "Ben" ve "Sen" arasında bir ilişki kipidir. Bu ilişki her zaman "kendiliğinden bir oluşumdur/*happening*, her bir kişi diğerinin varlığını tam olarak deneyimlediği zaman, tam o anda karşılıklı olarak meydana gelen bir şeydir. Buber'in (1961) ifade ettiği gibi: "Ancak bir başkası ile asli anlamda ilgili olduğum zaman, yani o artık *Benime* ilişkin bir fenomen değil de *Senim* olduğu zaman, bir başkası ile konuşmanın gerçekliğini -karşılıklılığın şüphe götürmez hakikiliğiyle- tam anlamıyla deneyimlerim" (s. 72). Fakat Buber topluluğu ikili ilişkilerle sınırlı tutmaz. "Asli *Biz*"den de söz eder; bununla demek istediği şudur: "Bir benliği ve kendinden sorumluluğu olan, bağımsız birkaç kişiden oluşan bir topluluk... *Biz Seni* içerir. Ancak birbirlerine gerçekten *Sen* diyebilen insanlar birbirleri için gerçekten *Biz* diyebilirler. *Bu itibarla* hiçbir çeşit grup oluşumu asli *Bizin* bir örneği olarak ileri sürülemez, ama çoğunda *Bizin* doğuşu için elverişli olan çeşitlilik yeterince açık şekilde görülebilir. Güç için hırs duyan ve bu amaçla başkalarını araç olarak kullanan veya itibar görmek için can atarak kendisini itibarlı biriymiş gibi gösteren tek bir insan kabul edilirse, bu durum *Bizin* doğmasını ya da muhafaza edilmesini engellemeye yeter" (s. 213-214).

Bu ve benzeri başka ifadelerle Buber "asli *Biz*"in tam ve bütün olan insanlar arasında mevcut ve çok etkili olmakla beraber geçici olan bir ilişki kipi olduğunu açıkça belirtir. Bana kalırsa, "asli *Biz*"in bir eşik karakteri vardır, çünkü kalıcılık kurumsallaşmayı ve tekrarı ima ederken, topluluk (ki kendiliğinden komünitas ile kabaca aynı şeydir) her zaman tamamen eşsizdir, dolayısıyla toplumsal açıdan geçicidir. Bazen Buber bu karşılıklılık deneyimini yapısal formlara dönüştürmenin olasılığı konusunda yanılmış görünür. Kendiliğinden komünitas yapısal bir form halinde la-

yığınca dışa vurulamaz; bu komünitas şekli, herhangi bir türden veya her türden toplumsal gruplaşmaların üyeleri olmaları ya da olmamaları üzerinden kurumsal olarak tanımlanan insanlar arasında ve öngörülemeyen bir şekilde, herhangi bir zaman doğabilir. Yazısız toplumlarda toplumsal ve bireysel gelişim döngüleri ritüellerle korunup canlandırılan eşikteliliğin uzun sayılabilecek ve her biri potansiyel komünitas çekirdeğine sahip örnekleriyle kesintiye uğrar; aynı şekilde karmaşık toplumlarda toplumsal yaşamın evreli yapısı da sayısız kendiliğinden komünitas örneğiyle kesintiye uğrar, ama bunlarda kurumsallaşmış teşvik ve tedbirler yoktur.

Çok-katlı toplumsal ilişkilere sahip endüstri öncesi ve erken endüstriyel toplumlarda, kendiliğinden komünitasın çok sıklıkla mistik güçlerle ilişkili olduğu ve ilahi varlıklar veya atalar tarafından gönderilen bir armağan veya lütuf olarak kabul edildiği görülür. Buna rağmen, ilahi varlıkların veya ataların bu komünitas armağanını insanlar arasına getirmesini sağlamak için, çoğunlukla eşiksel tecrit evrelerinde olmak üzere, ritüel yakarıları aracılığıyla girişimlerde bulunulur. Fakat kendiliğinden komünitası dışa vurduğu kabul edilen hiçbir spesifik toplum biçimi yoktur. Kendiliğinden komünitasın daha ziyade toplumsal konumların ve statülerin getirdiği yükümlülükler arasındaki boşluklarda doğması beklenir, yani eski ifadesiyle “toplumsal yapıdaki açıklıklar”da. Endüstrileşmiş karmaşık toplumlarda bile kiliselerin ve diğer dinî organizasyonların ayinlerinde, kendiliğinden komünitasın gelişi için hazırlık amacı taşıyan, kurumsallaşmış girişimlerin izlerini hâlâ görebiliyoruz. Bununla beraber, bu ilişki şeklinin en iyi biçimde kendiliğinden eşik durumlarında geliştiği görülür, yani toplumsal yapıdaki rolleri icra etmenin başat olduğu durumların arasında kalan evrelerde; özellikle de eşit statülerdekiler arasında.

Kendiliğinden komünitası, deyim yerindeyse, uyarabilecek ritüel koşullarını yeniden yaratmak için son zamanlarda Ame-

rika ve Batı Avrupa'da bazı denemelerde bulunuldu. *Beat* kuşağı üyeleri ve hippiler, birçok dinin repertuvarından aldıkları semboller ve ayinlere özgü eylemleri, "zihin açıcı" uyuşturucuları, "rock" müziğini ve yanıp sönen ışıkları seçmeci ve kaynaştırıcı şekilde kullanarak, birbirleriyle "tam" bir duygu birliği oluşturmaya çalışırlar. Bu sayede, "*derèglement ordonné de tous les sens/duyuların sistematik düzensizliği*" yoluyla, yumuşak, sessiz, bilinçli bir karşılıklık ve tam bir somutluk halinde birbirlerine ulaşabileceklerini umar ve buna inanırlar. Kabile insanların ritüellerinde ve hippilerin "*happening*"lerinde arzu ettikleri komünitas türü; dostlar, iş arkadaşları veya meslektaşlar arasında her an doğabilecek zevkli ve kolay yoldaşlık değildir. Onların aradıkları, her bir insanın varlığının köklerine giden ve o kökte derinlemesine ortak bir şey bulan dönüştürücü bir deneyimdir.

"Varoluş/existence" ve "esrime/ecstasy" isimleri arasında sık sık yapılan etimolojik benzetme burada yerindedir; var olmak, "dışında durmak/stand outside"tır, yani bir toplumsal sistemde kişinin normalde işgal ettiği yapısal mevkilerin bütünüyle dışında durmasıdır. Var olmak, esrimek, kendinden geçmektir. Fakat hippiler için -aslında birçok binyılcı ve "hevesli" hareket için de- kendiliğinden komünitasın "esrime"si insan çabasının *amacı* olarak görülür. Endüstri öncesi toplumların dininde ise bu durum çok sayıdaki yapısal rolleri icra etme işine daha fazla dahil olma amacı için bir araç olarak kabul edilir. Belki bunda daha büyük bir bilgelik vardır, zira insanlar yiyecek, içecek, giysi ve bunların yanı sıra maddi ve toplumsal teknikleri özenle öğretme gibi mütevazı ihtiyaçları sağlamak konusunda birbirlerine karşı sorumludurlar. Böyle sorumluluklar insan ilişkilerinin ve insanın doğaya ilişkinin bilgisinin dikkatle düzenlenmesini gerektirir. Rilke'nin "insan jestlerindeki sakınganlık" dediği ve insan için yakınlığın mahremiyeti kadar önemli olan bir karşılıklı mesafe mahremiyeti vardır.

Bir kez daha, insanın toplumsal hayatını bir süreç olarak gör-

memiz gerektiği noktasına dönüyoruz; daha doğrusu komünitasın hakim olduğu safha tipinin niteliğinin bütün diğerlerinden uçurum derecesinde derinden farklı olduğu çok sayıda süreç olarak. En belirgin şekilde ütopyacılar arasında gördüğümüz, insanın en büyük ayartılmalarından biri, o tek safhanın iyi ve hoş giden niteliklerini bırakıp da sonraki safhada yaşanabilecek zorluk ve tehlikelere yolu açmaya karşı koymaktır. Kendiliğinden komünitas çoğunlukla hoş olan duygu ve etkilenimlerle yüklüdür. “Yapı”daki hayat ise nesnel güçlüklerle doludur: Alınmak zorunda olunan kararlar, grubun istek ve gereksinimlerine kurban edilen istekler ve kişisel bedel ödenerek aşılın fiziksel ve toplumsal engeller söz konusudur. Kendiliğinden komünitas “büyülü” bir yana sahiptir. Esasen, onda sonsuz güç hissi vardır. Ama bu dönüştürülmemiş güç toplumsal varoluştaki organizasyon ayrıntılarına kolayca uygulanamaz. Hiçbir şey berrak düşünce ve sürdürülebilir iradenin yerini tutamaz. Öte yandan, şayet yapısal eylemleri gerçekleştirenler düzenli aralıklarla komünitasın canlandırıcı derinliklerine daldırılmazsa bu eylem süratle yavanlaşır ve mekanikleşir. Her zaman yapılacak en akıllıca iş, *verili* zaman ve yer koşulları altında yapı ile komünitas arasında uygun ilişkiyi bulmak, iki biçimden hangisi hakimse diğerini reddetmeksizin onu kabul etmek ve o anki itici gücü tükendiğinde o biçime bağlılığı sürdürmemektir.

Shakespeare’in ironik biçimde işaret ettiği gibi, Gonzalo’nun devleti bir cennet fantezisi. Kendiliğinden komünitas kalıcı bir koşul değil, bir evre, bir andır. Bir kazmanın toprağa saplandığı, bir tayan terbiye edildiği, bir kurt sürüsüne karşı savunma yapıldığı veya düşman bir kişinin kovalandığı an, bir toplumsal yapının filizlenmesi ile karşı karşıyayızdır. İnsanların her yerde mahkûm olduğu zincir olmanın ötesinde bir şeydir bu, aynı zamanda her erkek, kadın ve çocuğun hem bedensel varoluşunu hem de saygınlık ve özgürlüğünü koruyan kültürel aracın ta kendisidir. Kullanılan yapısal araçlarda ve kullanılma biçimlerinde

çok sayıda kusur olabilir, ama kanıtların gösterdiğine göre, pre-historik dönemin başlangıcından bu yana bu araçlar insanı en açıkça insan yapan etmenlerdir. Böyle söylemekle kendiliğinden komünitasın “doğa”dan ibaret olduğunu söylemiş olmuyoruz. Kendiliğinden komünitas yapı ile diyalog halinde olan, onunla bir kadının bir erkekle evlenmesi gibi evlenmiş olan doğadır. Biri ırmak gibi akan tedarik gücü, diğeri alüvyonal doğurganlıktır ve ikisi beraber tek bir hayat nehri oluşturur.

## FRANSİSKEN YOKSULLUK VE KOMÜNİTAS

Sıkı bütünleşmiş yapısal sistem modelleri ile Gonzalo’nun devleti arasında pek çok ideal toplum biçimi bulunur. Komünitas modellerini daha empirik yönelimli modellerden ayırt eden nokta mülkiyete yönelik tutumdur; bu ikinci grúp, komünitas tipinin öğeleri ile değişik oranlarda birleşir ve kurumsallaşmış yapıların örgütsel avantajlarına dair net bir anlayış içerir. Literatürde bulunan veya hareketlerin yahut gerçek toplulukların kurucuları tarafından beyan edilen ideal komünitas modelleri ile bu modellere göre yaşamak amacıyla kurucu ve takipçiler tarafından girilen hevesli denemelerin sonucu olan toplumsal süreci birbirinden ayırt etmek şarttır. İdeal ile uygulama, varoluşsal komünitas ile normatif komünitas arasındaki ilişkinin gelişim yapısını aydınlatan ufak davranış ve karar farklarını görebilmek için, hangi başat karakterde olursa olsun toplumsal alanları zaman içinde incelemek zorunludur.

Böyle bir gelişimin çok iyi bir klasik örneği Katolik Kilisesi’nin Fransiken tarikatının tarihinde bulunabilir. M. D. Lambert, Fransiken tarihi ile öğretisinin belli başlı birincil ve ikincil kaynaklarından yararlandığı yeni kitabı *Franciscan Poverty*’de (1961), Aziz Francesco’nun belli bir yoksulluk görüşü uyarınca yaşama ve diğerlerini de öyle yaşamaya teşvik etme çabasından ileri gelen olaylar akışını hayranlık verecek derecede anlaşılır bir biçimde aktarır. Francesco’nun kurduğu grubun, yapıli Kilise ile

ve dolaylı olarak da mevcut seküler toplum ile ilişkisindeki zaman içinde gerçekleşen değişimleri inceler. Bunu yaparken, toplumsal tarihe giren kendiliğinden komünitâsın akıbetine ilişkin bir süreç paradigması ortaya koyar. Gerek dinsel gerekse seküler sonraki hareketler, genellikle, Fransiskenliğin dünya ile alışverişindeki örüntüyü farklı farklı usullerle izlerler.

## KOMÜNİTAS VE SEMBOLİK DÜŞÜNCE

Lambert'in Francesco'nun düşünme biçimi ve yoksulluk hakkındaki fikirlerine dair ihtiyatlı çıkarımlarının özü hemen hemen şudur: İlk olarak -ve bu noktada Francesco komünitâs tipinde gruplar kurmuş birçok başka kurucuya benzer- "düşüncesi her zaman doğrudan, kişisel ve somuttu. Fikirler ona görüntüler gibi görünürdü. Onun için bir düşünce silsilesi... bir resimden diğerine sıçramaktan ibaretti. ... Söz gelimi, Papa III. Innocent'a kendi yaşam biçimini açıklamayı istediği zaman savunmasını bir mesele dönüştürür ya da bir niyetini tarikat kardeşlerine anlatmak istediği zaman, bunu semboller kullanarak yapmayı tercih eder. Yoksul bir yabancı kılığına girerek kardeşlerin masasındaki lüksü gösterir. Paraya el sürmenin kötülüğünü bu kabahati işleyene anlatmak için, kefareti yerine geçmek üzere, uygulamalı bir meselden yararlanır" (s. 33). Bu somut, kişisel, imgeci düşünme biçimi, varoluşsal komünitâsa, insan ile insan ve insan ile doğa arasında doğrudan ilişkilere âşık olanlar için son derece tipiktir. Soyutlamalar canlı temasa düşman görünürler. Örneğin, *Prophetic Books* (Kehanet Kitapları) adlı eserinde edebiyatta komünitâsın büyük bir savunucusu olarak ortaya çıkan William Blake şöyle yazıyordu: "Başkalarına iyilik yapacak olan, küçük ayrıntılar halinde yapmalıdır; genelin iyiliği ikiyüzlünün ve alçağın bahanesidir."

Komünitâsın eski ve modern zamanlardaki diğer peygamberleri gibi Francesco da rüya sembolizmine dayanarak birkaç kritik karar vermiştir. Söz gelimi, 1220'de Tarikatın resmî önder-

liğinden çekilme kararını almasından önce, rüyasında “ne kadar çabalasa da bütün kuluçkasını kanatlarıyla örtemeyecek kadar küçük, siyah bir tavuk görmüştü.” Kısa süre sonra başka bir rüyasında kendisine yasa koyucu olarak yetersizlikleri gösterildi: Rüya “açlıktan ölmek üzere olan kardeşlerini parmaklarının arasından dökülen ekmek kırıntıları ile beslemek için boş yere çabalıyordu” (s. 34). Hiç şüphe yok ki, Francesco’nun düşünme biçiminin somutluğu ve -şayet toplumsal çevresinin olgularına hakim olsaydık bile- sembolizminin muğlaklığı onu zayıf bir yasa koyucu yapıyordu. Bir toplumsal yapının yaratılması, hele de Roma Kilisesi’nin proto-bürokratik çatısı içindeyse, bir soyutlama ve genelleme yatkınlığını, muğlak olmayan kavramların üretilmesine dönük bir beceriyi ve genelleştirici bir ileri görüşlülüğü gerektirirdi; oysa bunlar Francesco’nun komünitas vizyonunun doğrudanlığı, kendiliğindenliği ve hatta somutluğu ile ters düşerdi. Dahası, kendisinden önceki ve sonrakiler gibi Francesco da varoluşsal komünitası olabildiğince büyüten grupların karşılaştığı sayı sınırlamasını asla alt edemezdi. “Francesco küçük gruplar için *muazzam* bir maneviyat ustasıydı: Ama dünya çapında bir tarikatın gerektirdiği, kişilerüstü bir organizasyon hazırlamaya yeteneksizdi” (s. 36).

Kısa süre önce bu problemle yüzleşen Martin Buber (1966) şöyle bir önesürümde bulundu: “Organik bir devlet -sadece böyle devletler birleşip şekilli ve eklemlı bir insan nesli oluşturabilirler- kendini asla bireylerden değil, yalnızca küçük ve hatta daha da küçük topluluklardan inşa edecektir: Bir ulus, topluluklardan oluşan bir topluluk olduğu ölçüde topluluktur” (s. 136). Böylece Buber, Francesco’nun önündeki peşinen ayrıntılı bir anayasa oluşturma sorununu savuşturmak için, sözünü ettiği “topluluklardan oluşan topluluğun” mücadele ederek yavaş yavaş ahenkli hale gelmesine izin vermeyi önerir. Bu, “büyük manevi incelik” ile başarılabacaktır: Merkeziyetçilik ile yerinden yönetim arasında ve düşünce ile gerçeklik arasında bir ilişki tesis etmek ve “arala-

rındaki orantıyı sürekli ve bitmez tükenmez şekilde tartıp ölçerek doğru tutmak yoluyla” (s. 137).

Kısacası, Buber daha büyük toplumsal birimlerde bile komünitasın somutluğunu korumayı ister; bu süreci organik büyüme veya kendi nitelemesiyle “diyalog yaşamı”na benzetir.

Merkeziyetçilik; ama sadece belirli zaman ve yerlerde zorunlu olduğu kadarıyla. Ve eğer sınır çizgilerinin çizilmesi ve yeniden çizilmesinden sorumlu olan otoriteler sürekli tetikte bir vicdana sahip olurlarsa, güç piramidinin tabanı ile tepesi arasındaki ilişkiler şu an olduğundan çok farklı olur, hatta kendilerine komünist diyen, yani mücadelesi topluluk için olan devletlerde bile. Aklımdaki toplumsal şablon türünde bir vekillik sistemi de mutlaka olacaktır, ama bu şimdiki gibi amorf seçmen kitlelerinin sözde vekillerinden değil, yaşamda ve çalışmada iyice sınanmış komünlerin vekillerinden oluşacaktır. Temsil edilenler, bugünkü gibi, temsilcilerine uzun ve gereksiz soyut ifadelerden, lafügüzaftan ibaret bir parti programı ile değil, somut olarak, ortak eylem ve ortak deneyim yoluyla bağlanacaklardır (s. 137).

Buber’in Afrika’daki tek partili birçok devletin liderini çarpıcı şekilde hatırlatan bu sözleri, yapının olanağını reddetmeyip, sadece onu tam ve bütün bireyler arasındaki doğrudan ilişkilerin doğal sonucu olarak düşünen her zamanki komünitas söylemine aittir.

Katolik Kilisesi’nin üyesi olan Aziz Francesco, Buber’den farklı olarak, kendi kurduğu yeni kardeşlik için bir ilkeler bütünü oluşturma yükümlülüğü altındaydı. Ve Sabatier’nin (1905) dediği gibi, “İlke oluşturma konusunda Francesco’dan daha yeteneksiz biri olmamıştır” (s. 253). Onun ilkeleri hiçbir şekilde bir grup etik veya hukuki talimat ve yasak değildi; daha ziyade, “*vita fratrum minorum*”un, yani kardeşlerin sürmesi gerektiğini düşündüğü bütün yaşamın somut bir modeliydi. Başka bir yerde (bkz. Turner, 1967, s. 98-99), mülkiyet, yapısal statü, ayrıcalık-

lar, çeşitli türlerde maddi hazlar ve hatta çoğu zaman giysiler olmaksızın idare etmenin eşikteki -ritüelleştirilmiş geçişlerdeki kişiler için bu terim kullanılabilir- için önemini vurgulamıştım. Tarikat kardeşlerini daimi cennet durumuna geçişten başka bir şey olmayan bir hayattaki eşikteki olarak düşünen Francesco, “sahip olmamanın” içerimlerine büyük vurgu getirmiştir. Francesco’nun görüşüne dair Lambert’in ortaya attığı veciz formülasyon belki bunun en iyi ifadesidir: “Manevi soyunma.”

Francesco bir ozana yakışır tarzda “Yoksulluk Hanım” olarak övdüğü yoksulluk açısından düşünürdü. Lambert’in yazdığına göre, “Karşımızdaki yoksulluk versiyonu ne kadar radikalse, Francesco’nun asıl dileğini o kadar yansıttığını bir aksiyom olarak kabul edebiliriz.” Lambert şöyle devam eder: “Bütün olarak bakıldığında 1221 tarihli İlkeler’in bıraktığı izlenime göre, Francesco’nun arzusu tarikat kardeşlerinin dünyanın ticari sistemi ile bağlarını tamamen koparmalarıydı. Söz gelimi, adaylara mallarından kurtulmaları tavsiyesi verme gereğinin, kardeşleri dünyevi meselelere bulaştırmaması konusunda ısrarlıdır.” (s. 38). İlkeler’in 9. bölümünde kardeşlere “kendilerini aşağı ve horlanmış, yoksul, zayıf, hastalıklı, cüzzamlı ve sokaklarda dilenen insanlar arasında bulduklarında” (Boehmer, 1904, s. 10) sevinmeleri gerektiğini söyler. Gerçekten de, Francesco, Fransiskanların yoksulluğunun muhtaçlık sınırına çekilmesi gerektiğini tutarlı biçimde savunur.

Kardeşlere paranın yasaklanması bu ilkenin ayrıntılı bir örneğini sunar. “Bir yerde para görürsek, ayaklarımızın altında çiğnediğimiz toz kadar bile aldırmayalım” (Boehmer, 1904, s. 9). Her ne kadar burada Francesco “para” için *denarius*/sikke terimini kullansa da, başka yerlerde *denariusu pecunia* ile, yani “para yerine geçen herhangi bir şey” ile bir tutar. Bu da alım-satım dünyasından radikal biçimde geri çekilmeyi gerektirir. Böylelikle, önceki tarikatların salık verdiği “yoksulluk”un çok ötesine geçilir, zira o tarikatlar cemaatlerini yine de bir derece-

ye kadar seküler ekonomik sistemin çatısı içinde tutuyorlardı. Lambert'in dediği gibi, Francesco, getirdiği İlkeler ile "yaşamın sürdürülmesi için gereken olağan kaynakların kasten geçici ve güvensiz nitelikte olmasını" sağlıyordu: "Dilenerek yapılan gezilerde toplananlar ile kıt kanaat idare eden yerleşim birimlerinin dışında yapılan vasıfsız işler karşılığında alınan aynı yardımlar hariç, kaynakları yoktu." [Tabii, çağdaş Amerikan okurunun aklına hemen San Francisco'daki Haight-Ashbury hippileriyle paralellikler gelecektir!] "1221 İlkeleri, kardeşlerin otorite makamlarını işgal etmelerini yasaklar. ... Giles Birader gibi ilk müritler mezar kazıcılığı, sepet örmeciliği ve su taşımacılığı gibi, kıtlık zamanlarında herhangi bir güvence sağlamayan düzensiz işler yapıyorlardı. Kapı kapı rasgele dolaşarak dilenme biçimindeki mecburi yöntem yüzünden... zengin ve sürekli nitelikteki hamilere başvurarak istikrarsızlığı azaltmak mümkün olmuyordu" (s. 41-42).

## FRANCIS VE DAİMİ EŞİKTELİK

Tüm bunlardan anlaşıldığına göre, Francesco tarikat kardeşlerini zamanındaki toplumsal yapının sınırlarında ve açıklıklarında ikamet etmeye zorlayıp daimi bir eşiktelik halinde tutarken oldukça bilinçli görünmektedir. Elinizdeki kitabın öne sürdüğü üzere, bu durum komünitasın hayata geçirilmesi için gereken en uygun koşulları özünde barındırır. Fakat "basit görsel imgeler"le düşünme alışkanlığına uygun olarak, yoksulluk ile neyi kastettiğini ve bunun mülkiyet meselesi bakımından ne anlama geldiğini net hukukî ifadelerle hiçbir yerde tanımlamamıştır. Ona göre, ideal yoksulluk modeli İsa idi. Söz gelimi, 1221 İlkeler'inde kardeşlerden bahsederek şunları söyler:

Sakın utanmasınlar, bilakis Efendimiz İsa Mesih'in, her şeye kadir Tanrı'nın Oğlu'nun son derece sebatkâr olduğunu, yoksul ve bizim için yabancı bir adam yapılp, kendisi, şakirtleri ve kutsal

Bakire'nin sadakalarla geçinmesinden utanmadığını hatırlasınlar (Boehmer, s. 10, 11, 6 ila 10. satırlar).

Lambert da şöyle düşünür:

Francesco'nun kafasındaki anahtar figür... çıplak İsa imgesiydi. ... Çıplaklık Francesco için çok önemli bir semboldü. Bu sembolü, kendi mühtedi hayatının başlangıcı ve sonunu belirleyecek şekilde kullandı. Babasının malını mülkünü reddedip tövbe etmek istediği zaman, bunu piskoposun Assisi'deki sarayında soyunarak yaptı. Sonunda, Portiuncula'da ölürken, arkadaşlarından kendisini soymalarını istedi, böylece ölümü kulübesinin zemininde çıplak bir şekilde karşılayabilecekti. ... Uyuması gerektiğinde, mutlaka çıplak zeminde yatarı. ... Hatta iki sefer kardeşlerin masasından kalkıp, çıplak zemine oturarak yemeğini yedi, onu bu harekete İsa'nın yoksulluğunu düşünmek sevk etmişti (s. 61).

Çıplaklık yoksulluğu, yoksulluk da gerçekten mülkiyetin olmayışını temsil ediyordu. Francesco'nun beyanına göre, İsa ve havarileri nasıl kendilerini Tanrı'nın inayetine bırakıp sadakalarla yaşamak üzere mallarından mülklerinden feragat ettilerse kardeşler de öyle yapmalıydı. Lambert'ın belirttiği gibi, "böyle yapmayıp da bir kısmını kendine saklayan tek havari hain Yahuda idi" (s. 66).

Çıplaklığı hem Assisili zengin bir tüccar ve dünyevi bir insan olan babasının baskısından hem de yapısal ve ekonomik kölelikten kurtuluşun başlıca simgesi olarak gören Francesco için İsa'nın yoksulluğu hiç kuşkusuz "çok yoğun bir duygusal anlam ve öneme sahipti." Ona göre din insan ile Tanrı ve insan ile insan arasında, yani deyim yerindeyse, yatay ve dikey olarak, komünitastı; yoksulluk ile çıplaklık da komünitastın ve ona erişme araçlarının etkileyici sembolleriydi. Ama Kilise tarafından, düzenlemelerini kurumsallaştırmaya, sadece kurucusunun karizmasını

değil, kendiliğinden başlangıçlarının komünitasını da rutinleştirmeye ve mülkiyet ile toplu ilişkisini net hukukî terimlerle formüle etmeye zorlanan bir toplumsal grubun Francesco'nun bu hayalperest yoksulluk anlayışını, yani İsa'nın mutlak yoksulluğu anlayışını pratikte sürdürmesi zordu. Mülkiyet ve yapı ayrılmaz biçimde birbiriyle ilişki içindedir; süregiden toplumsal birimler bünyelerinde iki boyutu da barındırdığı gibi, bunların varlığını ve biçimlerini meşrulaştıran çekirdek değerleri de içlerinde taşırlar.

Fransiskan Tarikatı varlığını sürdürürken, zamanla yapısal bir sisteme dönüşme yönünde gelişti ve bu esnada Francesco'nun özgün İlkeler'de samimi bir yalınlıkla dile getirdiği mülkiyet formülasyonları yerlerini kanuna daha yakın tanımlara bıraktı. Aslında, 1221 tarihli ilk İlkeler'inde ve gözden geçirdiği 1223 tarihli İlkeler'inde sadece iki veciz talimat vermişti. Ağırlıklı olarak, kardeşlerin ameleliği ile ilgili olan bir bölümde ve sadece yerleşim yerlerinin mülkiyeti konusuna gönderme bağlamında kısaca şöyle söyler: "Kardeşler dikkat etsin: Nerede olurlarsa olsunlar, ister keşiş kulübelerinde isterse başka yerleşimlerde, bir yeri kendilerine tahsis etmemeye veya başkasının aleyhine ellerinde tutmamaya özen gösterebilirler" (Boehmer, s. 8, 11, 5 ila 7. satırlar). 1223'te talimatı genişletir: "Kardeşler hiçbir şeyi kendilerine tahsis etmesin, ne bir evi, ne bir yerleşimi ne de başka bir şeyi." Talimatın gayet açık olduğu düşünülebilir, ama gelişmekte olan herhangi bir yapı, temel kavramların yeniden tanımlanmasına yol açan organizasyon problemleri ve değerler yaratır. Bu durum çoğu zaman fırsatçılık, ikiyüzlülük veya iman kaybı gibi görünür, oysa aslında toplumsal ilişkilerde ölçek ve karmaşıklık bakımından bir farklılaşma gerçekleşmiş, grubun toplumsal alanda işgal ettiği yer değişirken başlıca hedefleri ve onlara erişmek için kullandığı araçlar da değişmiştir ve söz konusu durum bunlara verilen makul bir yanıttan başka bir şey değildir.

## MANEVİYATÇILARA KARŞI İLİMLİLER: KAVRAMSALLAŞTIRMA VE YAPI

Fransiskan tarikatının ilk filizlenişinden başlayarak kurucusunun ölümünden sonraki birkaç onyıla kadar, tarikat üyelerini İtalya'nın birçok kısmında, Sicilya'da, Fransa'da ve İspanya'da görüyoruz, hatta misyonerlik yaparak Ermenistan'a ve Filistin'e yolculuklar gerçekleştiriyorlar. Yine başından itibaren, kardeşlerin yoksulluk ve aylaklığı -aslında hevesi- dolayısıyla, piskoposluklar veya pastörlükler gibi yerel bölgeler halinde örgütlenmiş seküler ruhban sınıfı kendilerine kuşkuyla bakmıştır. Bu koşullar altında, Lambert'ın belirttiği gibi, Francesco'nun yoksulluk düşüncesi -ki gördüğümüz gibi, varoluşsal komünitas ile ilişkilidir- "o derece aşırıdır ki, sadece bir grup aylak tarikat üyesi değil de mesela kalacak yer, öğrenim, hasta üyeler gibi sorunlar yaşayan gelişme sürecindeki bir tarikat söz konusu olduğu an, muazzam güçlüklerle yol açar" (s. 68). Kaynakların idaresi ile ilgili yapısal süreklilik sorunları bunlardan daha ağırdı ve kastedilen yoksulluğun mahiyeti meselesini iyice ön plana çıkarıyordu. Bu mesele Francesco'nun ölümünü izleyen yüzyıl boyunca tarikatın neredeyse saplantısı haline gelerek, sonuçta iki büyük kola bölünmesine sebep oldu; bunlara hizip bile denebilir: Francesco'nun ideal anlayışının katılığını uygulamada hafifleten İlimliler/*Conventuals* ile tersine, ideali kurucularından daha katı bir şekilde uygulayan ve *usus pauper/kıt kullanım* öğretisini benimsemiş Maneviyatçılar/*Spirituals*.

Henüz sırası gelmedi ama belirtelim ki, Maneviyatçıların liderlerinden birçoğunun on ikinci yüzyılda yaşamış bir Sistersiyen başrahibi olan Fioreli Joachim'ın gerçek ve sözde eserlerine dayanan binyılcı bir hareket olan Joachimizm ile yakın temasları olması anlamlıdır. Tarihte, afet ve bunalım kavramlarının "ânında komünitas" denilebilecek oluşum ile sıklıkla bağlantılı olması ilginçtir. Aslında belki o kadar da ilginç değildir, zira dünyanın sonunun hızla yaklaştığı beklentisi hüküm sürüyorsa,

zamanın saldırılarına direnecek şekilde tasarlanmış, ayrıntılı bir toplumsal kurumlar sistemini yürürlüğe sokmanın bir anlamı yoktur. İnsanın hippiler ile hidrojen bombası arasındaki ilişki üzerine fikir yürütesi geliyor.

Fakat ilk başlarda tarikattaki bu çatlak bariz değildi, bununla beraber her şey Francesco'nun özgün yoksulluk anlayışından gitgide uzaklaşılmasını kolaylaştırır nitelikteydi. Lambert'ın yazdığı gibi:

Birbirinin ardından gelen papaların etkisi, çok doğaldır ki, rakip Dominiken tarikatı gibi, Fransisken tarikatını da hem manevi hem de siyasi bakımlardan uygun bir politika aracına dönüştürmeye yönelikti. Dolayısıyla, aşırı yoksulluk genellikle bir yük olma eğilimindeydi. Dış dünyadan bu katı Fransisken yoksulluğun çekiciliğine kapılan hayırseverler çoğu kez reddetmesi güç bağışlarla o katılığın zayıflamasına katkıda bulundular. Tarikat ilkelerinin tek gerçek koruyucusu olan kardeşler ise, yüklerini hafifletmeyi en yüce saiklerle isteyen bu kimselere karşı yoksulluklarını korumakla çoğu zaman yeteri kadar ilgilenmiyorlardı. Gerçekten de, ilk yirmi yıl içinde tarikat üyelerini çok hızlı bir şekilde Francesco ve yoldaşlarının ilkel yaşamından çok uzağa taşıyan Fransisken idealinin evriminden sorumlu olanlar, ne kadar alicenap olsalar da tarikat dışından insanlar değil, hepsinden önce üyelerdi (s. 70).

Ne ilginçtir ki, ölümünden yıllar önce Francesco tarikatın yönetiminden el çekmiş ve zamanının çoğunu Umbria ve Toskana'daki keşiş kulübelerinde, küçük arkadaş çevresinin yanında geçirmeye başlamıştı. Doğrudan ve dolaysız ilişkilerin adamı olduğundan, onun için komünitas her zaman somut ve kendiliğinden olmalıydı. Hatta başlattığı hareketin başarısı bile onu dehşete düşürmüştü olabilir, zira daha kendisi hayattayken arka arkaya başa geçen liderlerin etkisi ve bir dizi papalık fetvasının dışsal formatif kuvveti altında, tarikat yapılaşma ve rutin-

leşmeye maruz kalacağını belirttilerini göstermeye başlamıştı. Francesco'nun ilk halefi Elias, Lambert'ın nitelemesiyle "çok sayıda dinî toplumda kurucuların yüce ideallerini sonraki müritlerin kabul edebileceği dile çevirmiş asıl örgütleyici figür"dü (s. 74). Aziz Francesco'nun naaşına evsahipliği yapacak Assisi'deki büyük bazilikanın inşa edilmesinin arkasındaki itici gücün Elias olması anlamlıdır, nitekim 1937'de Assisi belediyesi bu işteki çabaları için onun adına bir anıt dikmiştir. Lambert'ın dediği gibi Elias'ın "şehrin gelişimine yaptığı katkılar, Francesco'nun idealinin evrimi yönündeki katkılarından daha kalıcı olmuştur" (s. 74). Elias ile birlikte, hem maddi hem de soyut yapı, komünitasın yerini almaya başlamıştı.

Yeni tarikat sayıca büyür ve Avrupa'ya yayılırken, zamanının -asında daha sonraki zamanların da- tarikatlarına hakim olacak yarı politik yapı ile birlikte, yeminler ve manastır reisleri gibi her tür teknik aygıtı da geliştirdi. Buna uygun şekilde, Fransiskanların merkezî yönetiminde, tepede bir başrahip bulunuyordu; onun altında bir dizi yönetici vardı, bunların her biri bir ilin, yani belli bir bölgedeki bütün evlerle üyeleri kapsayan idari bölümün reisiydi; illerin bölgesel sınırları sivil bir eyaletin sınırları ile -zorunlu olmasa da- çok sıklıkla komşuydu. İl reisi en çok teftişler aracılığıyla kendi ilinin yönetimi ve orada inancın muhafazası bakımından başrahibine karşı sorumluydu. İl meclisini toplantıya çağırırdı ve tarikatın genel meclisinin bir üyesiydi. Her iki meclis tipinin de yaşamaya, disipline ve seçimlere yönelik işlevleri söz konusuydu. Örneğin, Fransiskanlar arasında bazı iller Provence, Ancona, Cenova, Aragon, Toskana ve İngiltere idi. Hem yazı öncesi hem de feodal toplumlarda merkezî siyasî sistemleri incelemiş antropologlar böyle bir hiyerarşinin doğal olarak barındırdığı yapısal karşıtlık olanaklarını kolayca fark edeceklerdir. Dahası, Fransiskanlar kilise hiyerarşisinde bir üst makamın otoritesine tabi olmadıklarından, yerel yetkililere (yani kendi piskoposluk bölgelerindeki piskoposlar gibi, belir-

li bir bölgede dış mahkeme ile adî yargılama yapan rahiplere) değil, yalnızca kendi başrahiplerine tabiydiler. Aslında, papalığa karşı dolaylı değil, *doğrudan* sorumluydular. Dolayısıyla, tarikat ile seküler ruhban sınıfı arasında yapısal çatışma mümkündü.

Diğer tarikatlarla rekabet de mevcuttu; Fransiskanlar ile Dominikanlar arasında teoloji ve örgütlenme konularında olduğu kadar papalığı etkileme konusunda da yaşanan tartışmalar, Ortaçağ kilise tarihinin önemli bir olgusuydu. Ve elbette, Fransiskan Tarikatı'nın etkili olduğu toplumsal alan kilise ile sınırlı değildi, birçok seküler, politik etkilere de sahipti. Söz gelimi, Lambert'ın anlatısını okurken, Fransiskanların Maneviyatçı hizbinin Aragon Kralı II. James ve Sicilya Kralı II. Frederick gibi monarkların yanı sıra, Foix'lı Esclarmonde ve daha sonra Napoli Kralı Bilge Robert'in eşi olan kızı Sancia gibi kraliçelerden de ne kadar büyük destek aldığını görmek şaşırtıcıdır. Tarikatın ılımlı hizbinin papalığı daha fazla etkilediği ve bundan cesaret alarak birçok Maneviyatçıyı sıkıştırıp hapse attığı dönemde, bu monarklar Maneviyatçı grubun liderlerine sığınma ve koruma sağladılar.

## DOMINIUM (SAHIPLIK) VE USUS (KULLANIM)

Bir gün antropologlar bütün dikkatlerini genellikle çok iyi bir biçimde belgelenmiş olan Ortaçağ din politikası alanına yöneltmeliler; burada yüzyıllar boyunca yaşanan politik süreçleri bir miktar ayrıntısıyla takip edebilirler. Bu noktada, ben sadece şuna dikkat çekmek isterim ki, Aziz Francesco'nun üç yoldaştan oluşan ilk grubu -ki bu grupta normatif komünitas varoluşsal komünitastan tam olarak çözülmüş değildi- karmaşık bir politik alanda varlığını sürdürmek için örgütlenmiş olmasaydı devam edemezdi. Yine de, Aziz Francesco'nun hayatı, görüşleri ve sözlerinin temsil ettiği özgün komünitasın hatırası, tarikat içinde özellikle de Maneviyatçılar tarafından -özellikle Parmalı John, Angelo da Clareno, Olivi ve Ubertino gibi kişiler tarafından- sürekli canlı tutuldu. Fakat art arda gelen papalık fetvaları ve

Aziz Bonaventura'nın yazıları ile mutlak yoksulluk öğretisi hem hukukî hem de teolojik bakımdan tanımlanmış olduğu için, Maneviyatçılar yoksulluğa yönelik "yapısal" bir tutum almak zorunda kaldılar.

Formel tanım altında, mülkiyet kavramı iki boyuta ayrılmıştı: *Dominium* (ya da *proprietas*) ve *usus*. *Dominium* esas itibarıyla, mülkiyet üzerindeki sahiplik hakları, *usus* ise mülkiyetin fiili kullanımı ve tüketilmesi demektir. Papa IX. Gregory, Fransiskenlerin *usus*u alıkoyması ama her tür *dominiumu* reddetmesi gerektiğini bildirdi. İlk başlarda Fransiskenler bağışçılarından *dominiumu* ellerinde tutmalarını istediler, ama çok geçmeden, kapsamlı bir düzenlemeye sahip olup, bütün malları üzerindeki *dominiumu* papalığın eline bırakmayı daha elverişli buldular. Ilımlılar ile Maneviyatçılar arasındaki ayrılığın ideolojik bileşenin yavaş yavaş belirginleşmesi ve sonunda karşıtlıklarının ayırıcı bir sembolü haline gelmesi, *usus*un pratik sonuçları üzerine gerçekleşti. Daha fazla yapıya dönük Ilımlılar karmaşık bir politik ortamda tarikatın ihtiyaçlarını eksiksizce göz önüne aldılar. Nitekim, İncil'i yayma görevlerini ve hayır işlerini etkili biçimde yapmak için, hem kiliseler hem de ikametgâhlar olarak ciddi binalar inşa etmeleri gerektiğini düşündüler. Aziz Francesco'nun spesifik dinî görüşünü savunmak için, daha entellektüel kardeşleri felsefe ve teoloji alanında eğitmek zorundaydılar, çünkü zeki Dominikenlere karşı ve engizisyonun gitgide büyüyen tehdidi karşısında, yüksek seviyedeki Paris ve Floransa arenalarında yerlerini korumak zorundaydılar. Bu yüzden, tuğlaya ve kitaba harcamak üzere, maddi kaynaklara, hatta paraya ihtiyaçları vardı.

Ilımlı hizipte, *usus*un kullanılmasında kardeşlerin ne kadar ileri gidebileceği konusunda, yerel manastır reislerinin takdir yetkisine gitgide daha fazla söz düşüyordu. Maneviyatçılara göre Ilımlıların "kullanım"ı "suistimal"e dönüşmüştü; bütün bunlar kurucunun ölümünden 83 yıl sonra, 1309'da tarikatın işlerine dair ünlü papalık soruşturması sırasında yaşanıyordu. Mane-

viyatçılarının sözcüsü Ubertino toprağın kâr amaçlı işlendiğine, mahzen ve kilerlerin şarap için kullanıldığına, bağış olarak at ve silah kabul edildiğine dair çok sayıda belge sundu. Hatta onları *dominium* kullanmakla suçladı:

Yanlarında para kesesi taşıyan ve harcamaları yapan hizmetkârları gibi, nereden bakarsanız bakın kardeşler de sadece paraya değil, onu harcayan hizmetkârlara da sahip görünüyorlar. Bazen de kardeşler içinde para olan bir kutu taşıyorlar; kutu oğlanlar tarafından taşındığında, onlar çoğu kez içinde ne olduğunu bilmiyor ve anahtarlar da kardeşlerde oluyor. Bazen hizmetkârlara kardeşler için para veren kişilerin *nuntius*ları (*nuntius* denilen görevliler özgün Papalık tanımlamasında sadaka verenlerin aracısıydı) denilse de, ne hizmetkârlar ne de parayı onlara emanet edenler paranın kardeşlerden başka birinin sahipliğinde olduğunu bilmektedir... (Lambert'in alıntısı, 1961, s. 190).

Fakat Maneviyatçıların *ususa* yönelik tutumlarını en iyi ifade eden şey *usus pauper* öğretisiydi. Buna göre, kardeşlerin malları kullanması aslında yaşamı sürdürmek için gereken asgari miktar ile sınırlıydı; gerçekten de, bazı Maneviyatçılar bu bağlamdaki sıkı uygulamalarından ötürü öldüler. Büyük kurucularının yoksulluk konusundaki görüşünün ruhuna bağlılık gösterdikleri iddiasındaydılar. Görünüşte hayranlık verici olan bu tutum, bir özelliğiyle, bir yapıya sahip olan kilise için son derece hoşgörülemez nitelikteydi. Söz konusu özellik, Maneviyatçıların yoksulluğu oluşturan şeyler konusunda en üstün hakemin bireyin vicdanı olduğunu vurgulamalarıydı; bu vicdan katı *usus pauper* standartlarına göre işlese de bu böyleydi. Bazı Maneviyatçılar bu katı tutumda herhangi bir gevşemenin yoksulluk yeminlerine aykırı düşeceğini, dolayısıyla ölümcül bir günah olduğunu ima edecek kadar ileri gittiler. Eğer bu görüşe itibar edilseydi, ılımlıların birçoğu sürekli bir ölümcül günah hali içinde kabul edilebilirdi. İşte yasalara aşırı bağlılığın tehlikeleri!

Diğer taraftan, açıktır ki, *usus pauper* öğretisi dinsel bir üst makamın meşru otoriteye sahip olduğu yönündeki kilise görüşü ile çatışıyordu. Şayet bir Fransisken evinin ya da hatta ilinin reisi takdir hakkını kullanıp da ciddi miktarlarda malın kullanılmasına pragmatik yahut yapısal nedenlerle izin vermek zorunda kalsaydı, Maneviyatçılar kendi *usus pauper* öğretileri uyarınca, o reise itaat etmeye kendilerini hiçbir şekilde mecbur hissetmeyebilirler, böylelikle yoksulluk yemini itaat yeminiyle karşı karşıya getirebilirlerdi. Aslında kilisenin hiyerarşik yapısına yönelik bu örtük meydan okuma, Papa XXII. John'un engizisyonun yaptırım gücüyle desteklenen bir dizi fetvasındaki katı tedbirleriyle, Maneviyatçıların tarikattan nihai biçimde sökülüp atılmalarındaki başlıca etmenlerden biriydi. Yine de, gayretleri büsbütün boşuna değildi, çünkü Fransisken Tarikatı'nın sonraki reformları onların bıkıp usanmadan savundukları yoksulluğun ruhundan esinlenmiştir.

## APOKALİPTİK KOMÜNİTAS

Fransisken Tarikatı'nın erken tarihi irdelenirken, toplumsal yapının tarih ile yakından bağlantılı olduğu açıkça görülür, çünkü yapı bir grubun kendi formunu zaman içinde sürdürme yoludur. Yapısız komünitas, insanları birbirine ancak geçici olarak bağlayabilir. Dinler tarihinde, komünitas tipindeki hareketlerin sık sık apokaliptik bir mitoloji, teoloji ya da ideoloji geliştirdiklerini görmek ilginçtir. Örneğin, Fransisken Maneviyatçılar arasında, Floransa'daki Santa Croce'ye lektör olarak atanan ve oldukça yavan bir teolog olan Olivi bile Joachim taraftarlarının binyılcılıklarına son derece düşküncüydü. Gerçekten de, Olivi büyük fahişe Babil'i papalıkla kıyasladı, onun da dünyanın altıncı çağında yok edilmesi gerekiyordu; Maneviyatçı Fransiskenler ise kendi mutlak yoksulluklarında, Aziz Francesco ve on iki yoldaşının kurduğu gerçek kiliseyi oluşturuyorlardı. Eğer bunalım ya da afet komünitasında yapı aranıyorsa, *toplumsal etkileşim* düzeyine değil,

Lévi-Straussçu bir tarzda, varoluşsal komünitas ortamında üretilen apokaliptik mitlerin parlak ve renkli görüntüsünün altına bakılmalıdır. Bu tip hareketlerde karakteristik bir kutuplaşma da görülür: Bir yanda seçilmiş katı bir yalınlık ve yoksulluk davranışı -“çiplak, barınaksız adam”- diğcr yanda neredeyse hummalı ve kutsal sözlere özgü bir şiirsellik taşıyan kültürel ifade tarzı. Bununla beraber, zaman ve tarih, toplumsal hayatlarına bir yapı kazandırırken, kültürel faaliyetlerine de kanuna bağıllık getirir. Çoğu örnekte, bir zamanlar gerçek ve evrensel bir afetin yaklaşması olarak görülen şey mecazî veya mistik olarak yorumlanır ve bundan böyle bireysel ruhun dramı yahut gerçek kilisenin dünya üzerindeki manevi yazgısı olarak görülür veya çok uzak bir geleceğc ertelenir.

Komünitas kavramları her zaman dünyanın felaketine ilişkin tasavvur yahut kuramlarla ilişkili değildir. Söz gelimi, kabile erginlemelerinde, eşik davranışının bir belirtisi olarak en azından mutlak yoksulluk kavramını buluruz, ama binyılcı hareketlerdeki eskatolojik düşüncelere rastlamayız. Fakat gruba yönelik tehdit ya da tehlike kavramının ciddi biçimde mevcut olduğunu çok sık görürüz; aslında sünnetçinin ya da yara iyileştiricinin bıçağı, zorlu sınamalar veya çok sert disiplin formuna girmiş gerçek tehlike de genellikle söz konusudur. Ve bu tehlike varoluşsal komünitasın üretilmesindeki ana malzemelerden biridir, tıpkı Aziz Francesco’nun adını taşıyan modern bir şehrin bazı sakinlerinin oluşturduğu uyuşturucu komünitası için bir “ölüm tribi” ihtimalinin olması gibi. Kabile erginlemelerinde de eşik evrelerinde ilahi felaket ve krizlerle ilişkili mitlere ve bunların ritüel tasvirlerine rastlarız; mesela insan toplumunun iyiliğı için, önemli ilahi varlıklar öldürölür ya da bunlar kendilerini kurban ederler ve krizin yeri yakın gelecek değil de yakın geçmiş olarak saptanmıştır. Fakat kriz güncel toplumsal deneyime ya da ileri bir tarihe değil de önceki bir tarihe yerleştirildiğinde, yapı düzenine girmeye zaten başlamışızdır ve komünitası yerleşik bir varlık biçimi yahut kısa

süre sonra kalıcı biçimde erişilecek bir idealden ziyade bir geçiş ânı olarak görmekteyizdir.

## BENGAL'DEKİ SAHAJĪYĀ HAREKETİ

Bununla beraber, bütün komüniteler kriz komüniteleri değildir. Vazgeçme ve geri çekilme komüniteleri de vardır. Bu iki tür bazen birbirine yaklaşıp örtüşmekle beraber, genellikle farklı tarzlar sergiler. Vazgeçme komüniteleri dünyanın sonunun yakın olduğu inancı ile çok sıkı bağlantılı değildir; daha ziyade, bir tür daimi “felaket bölgesi” olarak düşünülen dünyanın yapısal ilişkilerine katılmaktan tamamen yahut kısmen vazgeçmeyi içerir. Bu komünite türü az önce bahsi geçen apokaliptik türle karşılaştırıldığında, üyelik bakımından daha dışlayıcı, alışkanlıklarında daha disiplinli ve pratikleri konusunda daha ketumdur. Vazgeçme komünitesinin örneklerine Hristiyan dininde ve birçok bakımdan Yahudi-Hristiyan kültürel geleneğinden türeyen laik ütopyacı hareketlerde rastlamak mümkünse de, en bariz örneklerinden bazıları belki Hinduizm içerisinde bulunabilir. Burada yine tek bir hareketi, Edward C. Dimock, Jr.'ın (1966a, 1966b) betimlediği Bengal Vaiṣṇava hareketini tartışmakla yetineceğim. Son derece ehil ve kavrayışlı bir Bengal dili uzmanı olan Dimock, “saraydan ve köyden” hikâyelerin mükemmel çevirilerini yayımladı; sunduğu veriler ve çıkardığı sonuçlara saygı ile bakılmalıdır.

## DİN ŞAİRLERİ: ÇAĪTANYA VE FRANCIS

Dimock'ın çalışması, “on dördüncü yüzyıldan on yedinci yüzyıla kadar Kuzey Hindistan'ı ve güneydeki daha eski *bhakti* hareketlerini kapsayan” (1966b, s. 41) büyük *Bhakti* (adanmışlık) hareketini bazı bakımlardan tamamlayan, bazı bakımlardansa onunla uyumsuz olan bir akımla ilgilidir. Zaten yukarıda komünite tipi bir Hristiyan hareketini olağanüstü kurucusu bağlamında irdelenmiş olduğumuzdan, bu yaklaşımı Bengal'in Vaiṣṇavalarında

da tekrarlayıp, olgumuzun tarihine “Bengal’deki hareketin en önemli figürü” olan Çaitanya (1486-1533) ile başlamamız iyi olur. Fransisken öğretiyi pratiğiyle karşılaştırdığımız önceki örnekte olduğu gibi, şimdi de ilkin Çaitanya’nın öğretilerini ve ardından esin kaynağı olduğu hareketin tarihini ele alalım. Dimock’ın dediğine göre, Çaitanya doğu Hindistan’da *Krişna-bhaktiyi* (yoğun adanmışlık) yaratmamış, “yeniden canlandırmıştı.” Vaişṇava hareketleri Bengal’de MS on bir ya da on ikinci yüzyıldan bu yana, yani Çaitanya’nın zamanından en az üç asır öncesinden beri bilinmekteydi. Aziz Francesco gibi Çaitanya da teolog değildi. Arkasında, teolojik olmaktan çok bir yakarı niteliği taşıyan toplam sekiz kıta bıraktı. Burada da yine Francesco’nun “Güneş Kardeş” ilahisiyle çarpıcı bir benzerlik görürüz. Francesco’nun dinsel adanmışlığı gibi Çaitanya’nınki de imgeler ve özdeşleşmelerden besleniyordu, ama onunkinde başlıca etmen büyük Vaişṇava kutsal metinleri, özellikle *Bhāgavata* idi. Bu metinlerin anateması, tanrı Vişṇu’nun bir *avatārası* (bedenlenmesi) olduğu düşünülen Krişna’nın çocukluğu, ergenliği ve gençliğidir. Birçoklarınca Çaitanya’nın da Krişna’nın bir *avatārası*, daha doğrusu Krişna ile onun en gözde sevgilisi sütçü kız Rādhā’nın ortak bedenlenmesi olduğu düşünülürdü, yani bütün kültürel ve toplumsal cinsiyet ayrımlarını aşan biseksüel bir formda temsil edilen insanın bütünlüğü olarak.

Krişna’nın ilk zamanlarındaki en önde gelen epizot, onun bir grup *gopīye*, yani Vṛndāvanalı kadın sığır çobanlarına olan aşkıydı. Bu kutsal yerde kendisi de bir sığır çobanı olarak büyütülmüştü ve *gopīler* üzerinde her tür nazik ve erotik numarayı sergiledikten sonra, erkekliğe eriştiğinde onları ormanda flütünün sesi ile cezbedti; hatta kadınlar evlerini, kocalarını ve ailelerini bırakıp geceleri onun yanına kaçır oldular. Herkesçe bilinen bir hadisede, Krişna bütün *gopīlerle* öyle bir şekilde dans eder ki, her biri onu kendi sevgilisi olarak kabul eder. Bu bazen Hint resim sanatında, her birinin yanında mavi renkte ve güzel bir form-

da gösterilen yüce sevgilileri Krişna olacak şekilde halka halinde duran kızlar biçiminde tasvir edilir. Daha sonraları gelişmiş Bengal versiyonunda, Rādhā Krişna'nın aşkının tek nesnesi haline gelerek bir bakıma diğer hepsini simgeler.

Krişna'nın dansı ve ardından *gopiler*le sevişmesi Çaitanya'yı o kadar meftun etti ki, vaazları, tanrıyla doğrudan bağ kurulan bir din anlayışının dirilmesine son derece güçlü bir esin kaynağı oldu ve sonuçta da "sağlığından başlayarak ölümünden kısa süre sonrasına kadar bu din Doğu Hindistan'ın büyük kısmını sardı." (Dimock, 1966b, s. 43) Çaitanya'nın en çok üstünde durduğu coşkulu uygulamalardan biri, tapınanın kendini arka arkaya Krişna'nın çeşitli akrabaları, arkadaşları ve sevgilileri ile özdeşleştirdiğı hararetli bir meditasyondur. Örneğın, kendisine anababa şefkati besleyen bakıcı ebeveynleri; ona hem kardeşçe sevgiyle hem de bir yoldaşın sadakatiyle yaklaşan erkek kardeşi ve en önemlisi de Krişna'nın sevdiğı ve onu seven *gopiler*. Bu noktada, toplumsal ilişkiler, karakteri bakımından doğaüstü kabul edilen bir adanmışlık için doğal hareket noktaları olarak görülüyordu. Oldukça erotik bir üsluba sahip metinler ve dualar yüzünden, belli ki, daha sonraki Vaişnava teologları da Süleyman'ın Neşideler Neşidesi'nin Yahudi ve Hıristiyan yorumcularının karşılaştığı sorunların benzerleriyle karşılaştılar. Fakat Sahajıyāların -Çaitanya'nın hareketi böyle adlandırılıyordu- ritüel çözümü, Süleyman'ın Neşideleri'nin erotik dilini tamamen metaforik olarak kabul eden Juan de Yepes y Alvarez (St. John of the Cross) ve Avıal Azize Teresa gibi Hıristiyan mistiklerinin çözümlerinden oldukça farklıydı. Sahajıyāların ana ritüeli, ayın niteliğindeki bir dizi ayrıntılı ve uzun süreli eylemdi; ara ara ezberden söylenen tekrarlı mantralar kültü tam üye olan bir kadın ve bir erkek adanmış arasında gerçekte cinsel birleşme edimiyle sonlanırdı; bunlar Krişna ve Rādhā'nın sevişmesini davranışlarıyla canlandırırdı. Bu sadece bir cinsel zevk edimi değildi, çünkü öncesinde çok çeşitli çileci pratikler, meditasyonlar ve itibarlı *gurulardan*

alınan dersler gelmeliydi. Aslında dinsel nitelikteydi; seks edimi bir tür ayin gibi düşünülüyordu, “içsel ve manevi bir lütfun dışsal ve görünür belirtisi.”

Bu ritüelin sosyolojik bakımından ilginç olan yanı, tıpkı *gopiler* gibi, erkek Sahajīyā adaylarının dişi partnerlerinin de başka erkeklerle evli olma zorunluluğudur (ayrıca bkz. De, 1961, s. 204-205). Dimock’ın belirttiği üzere, bu ritüel zina olarak görülmezdi; daha çok, Ortaçağ Avrupası’ndaki saray aşkı tarzındaydı. Ortaçağ Avrupası’nda gerçek aşk “ayrılıkta aşktır ve evlilikte her zaman bir tensellik boyutu bulunduğundan, buradan çıkan mantıksal sonuç, gerçek aşkın evlilik dışı aşk olduğudur. Ozanın ezgiyle okuduğu şiir, der De Rougemont, ‘evlilik dışı aşkı soylu duygularla alevlendirir; çünkü evlilik fiziksel birleşmeden fazlasını ima etmez, oysa “Amor/Aşk” -yüce Eros- ruhu yukarıya, ışık ile nihai birleşmeye taşıyan aracıdır” (1966a, s. 8). Aziz Francesco da hemen hemen aynı tarzda, başka bir dünyevi eş ile evli olan uzaklardaki sevdiğine seslenen ozan gibi, Yoksulluk Hanım’ın şarkısını söylüyordu.

Kanaatimce, gerek on altıncı yüzyıl Bengal’inde gerekse on ikinci yüzyıl Avrupası’nda hem ilahi hem de -evlilik içi meşru aşkın aksine- bir parça gayrimeşru bir aşk olarak irdelemekte olduğumuz şey komünitasın bir sembolüdür. Komünitas *gopiler* arasındaki bağdır, her bir sütçü kız arasındaki mavi tanrıdır. Komünitas aynı zamanda tarikat kardeşinin Yoksulluk Hanım ile ilişkisidir. Romantik aşk ile evlilik arasındaki sembolik karşıtlık bağlamında bakarsak, evlilik mülkiyete benzer, tıpkı ayrılıkta aşkın yoksulluğa benzemesi gibi. Dolayısıyla evlilik, bu teolojik-erotik dilde, yapıyı temsil eder. Ayrıca, kişisel sahiplik kavramı Krişna ile *gopiler* arasındaki ilişki tarafından örneklenen komünitas-aşk türünün de tam karşıtıdır. Örneğin, Dimock “*Bhāgavata*’da yer alan bir öyküye ayrıntılar ekleyen” daha sonraki zamanlara ait Bengalce bir metne atıfta bulunur. Metinden anlaşıldığı üzere, *gopiler* Krişna’ya onun aşkıyla dolu olduklarını

söylemiş ve ardından dansa başlamışlardı. “Fakat dans sırasında Krişna yanlarından kayboldu, çünkü bütün *gopîlerin* zihninde ‘o benim’ düşüncesi belirmişti ve ‘o benim’ düşüncesinde *parakīyā* [yani ayrılıkta gerçek aşk] varlığını sürdüremez. ... Ama *gopîlerin* zihninde özlem yeniden başlayınca, Krişna onlara tekrar geldi” (1966a, s. 12).

Sahajīyā öğretisi geleneksel Vaişṇava inancından şu bakımdan farklılık gösterir: Vaişṇava eşler arasında kutsal birleşmeyi buyururken, gördüğümüz gibi, Çaitanya’nın takipçileri bir inanan ile bir başkasının karısı arasında ritüel cinsel ilişkiyi buyuruyordu. Bizzat Çaitanya da böyle bir ritüel cinsel eşe sahipti: “Zihni ve bedeni Çaitanya’ya adanmış olan, Şaṭhī’nin kızı.” Çaitanya’nın ilk baştaki yoldaşları ve Sahajīyā teolojisinin yorumcuları olan *gosvāminlerin* ritüel eşlerinin “paryalar, çamaşırcılar veya diğer aşağı kastlara üye kadınlardan” (1966a, s. 127) olduklarını görmek ilginçtir. Gerçekten, *gopîler* de sığır çobanıydı, dolayısıyla en üst kastın üyesi değildiler. Komünitaslara ait bu nitelik, yani hiyerarşik yapısal ayrımları ihmal etmek, aslında Sahajīyā için ve bir bütün olarak Vaişṇavacılık için tipik bir özelliktir.

## KENDİNİ TANRI’YA ADAYANLAR VE MUHAFAZAKÂRLAR ARASINDAKİ AYRILIK

O halde, Aziz Francesco gibi Çaitanya da tanrıyla doğrudan bağ kurulan bir din anlayışının şairiydi, mütevazı ve yalındı, inancını düşünmekten ziyade onu yaşırdı. Ama teolog ve felsefeci olan altı *gosvāmin* Vaişṇavalar için bir *āśrama* (din eğitimi veren okul) kurdular, böylece mezheplerinin resmî öğretisini şık bir biçimde oluşturabileceklerdi. Bu *gosvāminlerin* üçü Bengal kökenli bir ailedendi. Söylendiğine göre, bu ailenin üyeleri Brahman asıllı olmalarına rağmen dönemin Müslüman hükümdarının sarayındaki yüksek konumları yüzünden kastlarını kaybetmişlerdi. Aslında, Sahajīyâlarla güçlü benzerlikler taşıyan bir grup Müslüman mistik ve şair olan Sufilerle diyaloglarını sür-

dürdüler. Bu altı alim Sanskritçe yazdılar ve “mezhebin öğretisi ile ritüellerinin sistemleştirilmesinde en büyük rolü oynadılar” (1966b, s. 45). Ama bir kez daha bir adanma hareketi öğretiyi formüle ederek gemiyi kayalıklara bindirecekti. Çaitanya’nın ölümünün ardından, Bengal’deki takipçileri iki kola ayrıldı. Bir kol Çaitanya’nın arkadaşı ve yakın dostu, “kastsız Avadhüta” (Avadhütalar çileciydi) olarak bilinen Nityānanda’nın liderliğini izledi; diğer kol ise Çaitanya’nın ilk ve en önde gelen takipçisi, Santapurlu bir Brahman olan Advaita Ācārya’yı izledi.

Nityānanda ile Maneviyatçı Fransiskanlar arasında bazı benzerlikler mevcuttur. Nityānanda sadece kastsız değildi, “Südralar ile birlikte kalır” (1966b, s. 53) ve “Bāṇyalarla öncülük ederken” (Südralar da Bāṇyalar da aşağı kasttan Hindulardı), binlerce Budist rahip ve rahibenin Vaiṣṇava ocağına girmesine izin vermişti. Biyograflarından biri Çaitanya’nın ağzından Nityānanda’ya hitaben şöyle yazar: “Kendi ağzımla söz veriyorum ki, o cahil, aşağı kasttan ve mütevazı insanlar *prema* [sevgi] denizinde yüzecekler... onları *bhakti* yoluyla özgürlüklerine kavuşturabilirsin” (1966b, s. 54). Bhakti, yani ilahi bir varlığa kendini adamakla gelen kurtuluş Advaita Ācārya’ya hitap etmedi; Advaita, başlıca kaygıları her zaman *mukti*, yani yeniden doğum döngüsünden kurtulmak olan geleneksel Hint monistlerinin “bilgi yolu”na döndü. Brahman kastından olduğundan yeniden doğum olgusunu hafife alamazdı. Mukti öğretisine dönmesi bu kastın üyesi olması ile tutarlıydı, çünkü geleneksel Hinduizmde yeniden doğuştan kurtulmak kişinin kendi kastından kaynaklanan ödevlerini düzenli biçimde yerine getirmesine bağlıdır. Eğer kişi bu ödevleri yerine getirirse, daha üst bir kastta yeniden doğmayı bekleyebilir; ayrıca eğer dindar ve özverili bir hayat sürerse, sonunda ıstıraptan ve yanıltıcı fenomenler dünyası *māyā*nın etkisinden kurtulabilir.

Advaita gibi monistler de yeniden doğmaktan nihai kurtuluşun güvencesini en iyi verebilecek şeyin, *ātman-brahman* olarak

bilinen tekil gerçeğin bilgisi sayesinde yanılısamanın giderilmesi olduğuna inanıyorlardı. Başka türlü ifade edersek, onlara göre kurtuluş adanma değil, *gnosis* yoluyla olur ve mevcut haliyle toplumsal yapının kabul edilmesini gerektirirdi, çünkü bütün dış formlar eşit derecede yanıltıcı ve nihai gerçeklikten yoksundu. Fakat Nityānanda bu edilgin toplumsal muhafazakârlığı paylaşmıyordu. Kastı ya da mezhebi ne olursa olsun her insanın Krişna'ya ve Rādhā'ya kendini adayarak kurtuluşa erişebileceğine inanmasıyla, Vaiṣṇavacılığın misyoner yanını vurguluyordu.

Çaitanya ve Nityānanda birçok Müslümanı dininden döndürdü -ve bu yüzden Müslüman yönetimi kızdırdı- ve geleneksel Hindu dininin birçok yasasını da bilinçli şekilde çiğnedi. Söz gelimi, “Çaitanya, Vāsudeva'nın *prasādaya* (ilahî varlıklara adak olarak sunulan yiyeceklerden arta kalanlar) ellerini yıkamadan almaya ikna olmasından dolayı çok sevindi. ‘Şimdi,’ dedi Çaitanya, ‘bedeninle bağlarını gerçekten kopardın’” (1966b, s. 55). Bu ifade bize İsa'nın birçok sözünü hatırlatır. Örneğin, “insan Şabat günü için değil, Şabat günü insan için yaratıldı” ve “hakikat seni özgürleştirecek,” gibi. Çaitanya'ya ve takipçilerinin Nityānanda koluna göre, *bhakti* onları yasa ve uyaşımlardan kurtarıp özgürleştirmekteydi: “Sanki delirmiş gibi esrikçe dans edip şarkı söylediler” (1966b, s. 65). Dionysos'un ve Krişna'nın esrimeye dayalı komüniteleri arasında hiçbir ortak nokta olmadığını düşünmek zordur. Gerçekten de, Ovidius'un *puer aeternus*'u (ebedi çocuk) “*adusque decolor extremo qua cingitur India Gange*”den (“Çok uzaklardaki Ganj'ın kuşattığı kara Hindistan,” *Metamorphoses*, IV, 21) geliyordu.

## SAHAJĪYĀ VE FRANSİSKENLİK ARASINDAKİ BENZERLİKLER

Nityānanda normatif komünitelerin ilkelerini, rakibi Advaita ise grup örgütlenmesi düzeyinde yapıyı temsil ediyordu. Kolları sırasıyla Maneviyatçı Fransiskenler ile ılımlı Fransiskenlere ben-

zemekteydi. Hem Avrupa hem de Hindistan örneklerimizde, halefler grup devamlılığı ve teolojik tanım problemleriyle baş etmek zorundaydı. Francesco ve Çaitanya din şairiydiler; meditasyonlarını dolduran renkli dinî imgeleri hayata geçirdiler. Vaişṇava-Sahajīyālar'da, mezhebin ana kavramlarını tanımlama görevini üstlenenler *Gosvāminler* grubuydu. Fransiskenler Arşimet noktalarını yoksulluk kavramı olarak saptamışlar, ardından mülkiyet bağlamında, *dominium* ve *usus* farkıyla ilerlemiş ve sonunda *usus pauper* öğretisi etrafında hizipleşmişlerdi. Sahajīyāların uyuşmazlıkları ise mülkiyetin bir başka boyutuna, örneğimiz bağlamında cinsel mülkiyete odaklanmıştı; gerçi gördüğümüz gibi, onlara göre cinsel birleşme kutsal bir nitelik taşı-maktaydı.

Vaişṇavaların kutsal kitapları *Bhāgavata* ve *Gīta Govinda*, *gopī*lerin Krişṇa'ya duydukları aşkı anlatan tutku tasvirleriyle doludur. Fakat Dimock'ın belirttiği gibi, “başka erkeklerin eşle-riyle mahrem bir şekilde yan yana gelme fikri Hint toplumunun büyük kısmına göre kabul edilebilir bir şey değildir” (1966b, s. 55); buna şu eklenebilir: Oysa Hint toplumu geleneksel bir dini hoşgörüyü sahiptir, üstelik bu hoşgörü silah yasağı karşıtı bir ek anayasa maddesine de dayanmaz! Bu nedenle Vaişṇava yorum-cularının, özellikle Sahajīyāların birçok problemi vardı. Vaişṇava öğretisi her zaman Sanskrit şiir kuramından serbestçe yararlan-mıştı; kuramdaki göze çarpan ayrımlardan biri de kadınların iki sınıfa ayrılmasıydı: *Svakīyā* veya *svīyā*, yani kendine ait olan kadın ve *parakīyā*, yani başkasına ait olan kadın. *Parakīyā* bir kadın, hem evli olmayan bir kadın olabilir hem de evlilik dola-yısıyla başka birine ait olan bir kadın. *Bhāgavata* metninde sı-ğır çobanı kadınlar açıkça ikinci türdendi. Jīva adlı bir *gosvāmin* tarafından yapılan ilk yoruma göre, buradaki ifade lafzî olarak alınamazdı. Çünkü bir kere, standart şiir kuramı, *parakīyā* ka-dınlarını dramadaki birincil roller için uygun görmezdi; dola-yısıyla, drama kahramanı olan *gopī*ler aslında *parakīyā* olamaz-

lardı. Ayrıca, *gopîlerin* evliliği gerçekte asla tamamına ermezdi, zira “Krişna’nın *māyā* gücü [yanılsama yaratma gücü] sayesinde, *gopîlerin* kendileri değil, onlara benzer şekiller kocalarla cinsel ilişkiye girerdi. Dahası, *gopîler* aslında Krişna’nın *śakti*leridir [yani ilahi bir varlıktan zuhur eden ve tanrıça olarak tasavvur edilen güçlerdir; örneğin, tanrı Şiva’nın *śaktisi* tanrıça Kali ya da Durga’dır] ve Krişna için mutlak surette gerekli olup bir bakıma onunla özdeşirler” (1966b, s. 56). Dolayısıyla, aslında Krişna’ya ait olan *svakīyā* sınıfına girerler; yalnızca görünüşte *parakīyā*, başkasına ait kadınlardır.

*Gosvāmin* Jīva’nın akrabası Rūpa özgün metnin anlamını daha az zorlayan *parakīyā* yorumunu kabul etmiş, ama sıradan insan ahlâkının kullandığı ölçütlerin “hükmedilecek her şeyin hükümdarı” için pek geçerli olamayacağını ileri sürmüştür. Yahudi-Hristiyan yorumunda bu argümana başvurularak, Yehova’nın bazı garip edim ve emirlerine, mesela İbrahim’e yönelttiği İshak’ı kurban etme emrine açıklama getirmeye çalışılmıştır. *Bhāgavata*’da ise, “dindarlığın destekçisi” olarak tasvir edilen Krişna’nın nasıl olup da başkalarının eşleriyle aşk oyunlarına girdiğini soran biri şu yanıtı alır: “Bencillikten kurtulmuşsanız, bu noktada ne doğru davrandınız diye kişisel fayda ne de uygunsuz davrandınız diye zarar beklersiniz.” Bu görüş, olağan, yapılı toplumun sınırlarının ve standartlarının ötesinde olduğunu düşünen bir mezhebin yaklaşımıyla gayet uyumludur. Hevesli ya da adanmış komünitasisi temel ilkeleri olarak vurgulayan birçok başka hareket ve mezhebin inançlarına da benzer bir özgürlük anlayışı hakimdir; örnek olarak Prag’daki Jan Hus takipçilerinden veya New York’taki Oneida cemaatinden söz edilebilir.

## RĀDHĀ, YOKSULLUK HANIM VE KOMÜNİTAS

Ama daha sonraki yorumlarda, *gopîlerin* Krişna’ya olan aşkının *parakīyā* oluşlarıyla tutarlı olduğu, hatta bu durumlarının aşklarını daha saf ve gerçek kıldığı şeklindeki lafzî görüş geleneksel

sayılmaya başlandı. Çünkü, Dimock'ın belirttiği üzere, “*svakīyā* benliğin tatmin edilmesi için duyulan arzuya, yani *kāmaya* götürür; yalnızca *parakīyā* sevilenin tatmin edilmesi yönündeki yoğun arzu ile, yani *prema* ile sonuçlanır, ki bu *gopī*lerin aşkının *bhakta* [adanmışlar] tarafından öykünülmesi gereken özelliğidir. *Gopī*lerin aşkı bir *parakīyā* aşkı olduğu için bu kadar yoğundur. Muhtemelen yalnızca *parakīyā*daki ayrılık acısı ve buna bağlı olarak *gopī*lerin zihninde Krişna'nın sürekli yer etmesi onların kurtuluşudur” (1966b, ss. 56-57). Yine Neşideler Neşidesi'nin bazı pasajları ve Tanrı'nın, o gelmeyen sevgilinin, özlemiyle ruhun yanıp tutuştuğunu söyleyen Aziz John of the Cross'un dize-leri geliyor akla. Bununla beraber, Sahajīyā mezhebinde özlemle yanma sonsuza dek sürmez; “etkinliği, mantraların tekrarlanmasını, fiziksel disiplini, entellektüel bilgiyi, çileciliği, meditasyonu” içeren “altmış dört adanma ediminden oluşan eğitim”in ardından (1966a, s. 195) Sahajīyālar *vidhi-bhakti* cinsel ritüeli aşamasına girerek geleneksel Vaişnavadan ayrılırlar. Bu ritüelde iki eş de adaydır; birbirlerinin öğretmeni, manevi rehberi ya da *gurusudurlar* ve Krişna ile Rādhā'nın kutsal dışavurumları olarak görülürler. Her bir eş her iki cinsiyetin en üstün modeli olan “belli bir tipe aittir” (1966a, s. 220), ancak o durumda “birleşme olabilir” (s. 219). Açıktır ki, bu edime yönelten güdülerde baskın olan şehvet değildir, zira mevcut zengin erotik literatürden anlaşıldığı üzere, dönemin Hintli zevk düşkünleri sert öz-disiplin/*ascesis* ile uzun bir hazırlık eğitiminden geçmeyi gerektirmeyen seküler pratiği bol bol yapıyorlardı zaten.

İçinde bulunduğumuz derinlik psikolojisi çağında, kuvvetli biçimde idealize edilen ve uzaktan çok soylu görünen bir aşkta Oedipus kompleksinin işaretlerine karşı dikkatli olmalıyız. Ayrıca, “bireyleşme”nin tamamlanmasından önce zihnin bilinçli ve bilinçsiz bileşenlerinin birleşmesinin sembolü olarak Büyük Anne arketipi ile birleşme üzerine Jungçuların da söyleyeceği pek çok şey olacaktır. Ama eğer dikkatimizi toplumsal ilişki bi-

çimlerine odaklarsak, bu “derinlikler” toplumsal ve kültürel bakımdan “yüzeysel” olabilir. Görüldüğü kadarıyla, Sahajiyâların niyeti yapısız bir saf toplumsal komünitas durumuna erişmek için çeşitli kültürel ve biyolojik araçlardan faydalanmaktır. Seks ritüelinde bile amaç sadece bir erkekle bir dişiyi birleştirmek değil, erkek ile dişiyi her bir bireyde birleştirmektir. Nitekim, Çaitanya için de söylendiği gibi, her bir adanmışta Krişna ile Râdhâ aynı anda bedenlenecek, yani kişi tam bir insan olacaktır. Fakat sembolik olarak, evlilik bağı -ve onunla birlikte aile, yani toplumsal yapının temel hücresi de- *parakiyâ* aşkı ile dağılırdı. Dolayısıyla, genelde akrabalık ve kast sistemiyle yapılanmış bir toplumda, yapı tam da kaynağında hükümsüz kınılıyordu, çünkü âşıklar bütün kast kurallarını da çiğniyorlardı. Fransiskenler toplumsal yapının payandalarından olan mülkiyeti, Sahajiyâlar ise bir başka büyük payanda olan evlilik ve aileyi reddettiler. 1967 yılında BBC Third Programme radyosunda, ses getiren Reith Konferansları’nı veren antropolog Edmund Leach’ın sırf içinde kreşler bulunan İsrail *kibutz*ları gibi kooperatif ve toplulukları övebilmek için aile kavramına saldırması ve onu her tür nevrozun ve zihinsel sakatlığın kaynağı sayması manidardır. Dr. Leach hem Güney Hindistan hem de Sri Lanka literatürlerine son derece aşinaydı. Saldırısında belki de Tantracılığın bir yankısı vardır. Her halükârda, komünitasa fena halde destek olmuş görünüyor!

## BOB DYLAN VE BAULLER

Çaitanya’nın haleflerinin başarısızlığının nedeni Advaita’nın grubunun zamanla kast sistemi içinde soğurulması ve Nityânanda’nın misyonerlik ateşiyle dolu dışlayıcı grubunun ise gördüğü zulüm karşısında yavaş yavaş cesaretini kaybetmesiydi. Tarihsel olarak, Sahajiyâcılık akımı on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda yavaş yavaş zayıflamış görünüyor, gerçi Dimock’ın belirttiği gibi Vaişnavacılık Bengal’de hâlâ etkin bir kuvvettir. Söz gelimi, *Bauller* olarak bilinen ve “*ek-tara* denilen tek telli, ilkel ama bü-

yüleyici enstrümanı” çalarak “rüzgâr gibi yumuşak ve kıpır kıpır şarkılar” söyleyen müzisyenler mezhebinin üyeleri, “Krişna’nın flütünün sesiyle deliye dönüp, tıpkı ne yuvasını ne de dünyayı umursayan bir *Gopī* gibi o sesi izlediklerini” (1966a, s. 252) iddia ederler. Modern ulaşım ve iletişim şartlarında, Batılı ve Doğulu eşikteki ile komünitas destekçilerinin yakınlaşmasının çok etkileyici bir örneği bugün birçok müzik mağazasında bulunabilir. Bob Dylan şarkılarından oluşan yeni bir albümün kapağında, yapısal olarak aşağıda olanların sözcüsü olan bu Amerikan folk şarkıcısı, etrafında Bengal’in bu müzisyen berduşları ile görünmektedir: Gitar ve ek-tara bir araya gelmiştir. Daha da etkileyici olan bir *husus*, komünitasın kültürel dışavurumlarında basit üflelemeli (flüt ve armonika) ve telli çalgıların sık kullanılmasıdır. Kolay taşınabilir olmalarının dışında bunun bir nedeni daha olabilir, ki o da bu çalgıların kendiliğinden insan komünitası niteliğini müzikle nakledebilmeleridir. Aziz Francesco gibi *Bāu*ller de “Tanrı’nın ozanlarıydı”; bu bölümü Vaişnava komünitasının ruhunun günümüz dünyasında varlığını sürdürdüğünü açıkça gösteren bir şarkılarıyla bitirmek uygun olabilir: \*

Hindu, Müslüman — hiç farkı yok,

Kastta da bir fark yok.

*Bhakta* [adanmış] Kabir kast bakımından Jolā idi, ama *prema-bhakti* [gördüğümüz gibi, en iyi ifadesini evlilik harici aşkta bulunan gerçek aşk] ile sarhoştı

Kara Mücevher’in [yani Krişna’nın] ayağını yakaladı.

Tek bir ay bu dünyanın feneridir,

ve tek bir tohumdan bütün yaratılış kaynaklanır (1966a, s. 264).

Bu, kendiliğinden komünitasın özgün sesidir.

## *Tevazu ve Hiyerarşi: Statü Yükseltilmesi ve Statü Ters Çevrilmesi Eşikliği*

### STATÜ YÜKSELTİLMESİ VE STATÜ TERS ÇEVİRİLMESİ RİTÜELLERİ

Formel süreç analizinin babası Van Gennep kültürel olarak tanımlanmış bir durum yahut statüden bir diğerine geçmenin üç evresini betimlemek amacıyla iki grup terim kullandı. Ritüelden bahsederken *ayrılma*, *marjin* ve *yeniden bir araya gelme* terimlerini kullanmasının yanı sıra, uzamsal geçişlerden bahsederken *eşik öncesi*, *eşik* ve *eşik sonrası* terimlerine de başvurdu. İlk grup terimi tartıştığı ve onları verilere uyguladığı zaman, geçişin -benim adlandırmamla- “yapısal” yanlarına vurgu yapar. Ama ikinci grup terimi kullanmasından anlıyoruz ki, davranış ve sembollerin, yapısal konumları tutanların kamusal hayatlarını yöneten norm ve değerlerden geçici olarak kurtuldukları uzam ve zaman birimleri onun asıl ilgilendiği husustur. Burada eşiklik merkezi hale gelir; van Gennep’in *eşik öncesi* ve *sonrası* ifadeleri yapının ikincilliğini gösterir. Daha önceki gibi burada da “yapı” terimi ile İngiliz sosyal antropologlarının büyük çoğunluğuna uyarak “toplumsal yapı”yı kastediyorum, yani karşılıklı bağımlı uzmanlaşmış kurumlar ile bunların gerektirdiği konum ve/veya aktörlerin kurumsal örgütlenmesinden oluşan az çok özgün bir

sistemi. “Yapı” terimini, günümüzde Lévi-Strauss’un popüler hale getirdiği anlamda, yani mantıksal kategoriler ile bunlar arasındaki ilişkilerin biçimi bağlamında kullanmıyorum. Aslında, ritüellerdeki eşik evrelerinde, İngilizlerin anladığı anlamdaki toplumsal yapının basitleştirilmesi, hatta bertaraf edilmesi ve Lévi-Strauss’un anladığı anlamdaki yapının kuvvetlendirilmesi sıklıkla görülür. Mit ve ritüeller ayrıntılı bir hal alırken, toplumsal ilişkilerin basitleştiğini görürüz. Bunun nedenini anlamak oldukça kolaydır: Eğer eşiklik ile normal toplumsal eylem biçimlerinden uzak durulan bir yer ve zaman anlaşılırsa, o takdirde eşğin ilgili kültürün temel değer ve aksiyomlarının incelendiği bir dönem de olabileceğini düşünmek mümkündür.

Bu bölümde başlıca odak noktam hem evre hem de durum olarak eşiklik olacak. Geniş ölçekli, karmaşık toplumlarda ileri derecede iş bölümünün sonucu olarak çoğu zaman bizzat eşiklik dinsel yahut yarı dinsel bir durum haline gelmiş ve bu billurlaşma dolayısıyla genellikle yapıya yeniden katılıp yapısal rol ve konumları tam kadro kazanmıştır. Tecrit kulübesi yerine kilisemiz var. Bunun dışında, iki ana eşiklik tipi ayırt etmek istiyorum -gerçi hiç şüphesiz daha birçokları keşfedilecektir-: İlki, *statü yükseltme ritüellerini* karakterize eden eşiklik; bunda ritüelin öznesi, yani aday, aşağı ve yukarı konumlardan oluşan kurumsallaşmış bir sistemde daha aşağı bir konumdan daha yüksek bir konuma tersinmez bir şekilde taşınır. İkinci eşik türünün sıklıkla görüldüğü ritüeller ise genellikle ortak tipteki döngüsel ve takvime bağlı ritüellerdir; kültürel olarak tanımlanmış belirli zamanlarda, düşük statülü konumlar işgal eden kişi grupları veya kategorilerden, yukarı konumlardaki kişiler üstünde ritüel otorite uygulamaları talep edilir, yukarı statülerdekiler de bu ritüel statü ters çevrilmelerini yumuşak başlılıkla kabul etmelidirler. Böyle ritüeller *statünün ters çevrilmesi ritüelleri* olarak tanımlanabilirler. Bunlara çoğu kez, aşağıdakilerin üsttekilere hakaret ve hatta fiziksel eziyet ettikleri sözlü yahut sözsüz sert davranışlar eşlik eder.

Bu tip ritüellerin yaygın bir varyantında, aşağıdakiler üsttekilerin mevki ve yaşam tarzını değiştirir, hatta onların seküler hiyerarşisini taklit eden bir hiyerarşi oluşturup kendilerini onda konumlandırırlar. Kısaca ifade edersek, güçlülerin (ve güçlenmekte olanların) eşikliği kalıcı biçimde zayıf olanları ile kıyaslanabilir. Yükselenlerin eşikliğinde genelde başlıca kültürel bileşen, adayın aşağılanması ya da kibrinin kırılmasıdır; kalıcı olarak aşağıda olanların eşikliğinin kilit toplumsal ögesi ise, ritüel öznelerinin sembolik ya da hayali olarak yüksek otorite konumlarına yükseltilmesidir. Güçlü zayıf haline getirilirken, zayıf da sanki güçlüymüş gibi davranır. Güçlünün eşikliği toplumsal açıdan yapısız veya basit yapıdır, zayıfın eşikliği ise yapısal üstünlük hayalini temsil eder.

## YAŞAM BUNALIMI RİTLERİ VE TAKVİME BAĞLI RİTLER

Kartlarımı açtığıma göre, şimdi artık bu iddiaları destekleyecek olgular sunacağım. İlkın, yaşam bunalımı ritleriyle mevsimsel ya da takvime bağı ritler arasındaki geleneksel antropolojik fark ile başlayacağım. Yaşam bunalımı ritleri, ritüel öznesi ya da öznelrinin, Lloyd Warner'ın (1959) sözleriyle, "annesinin rahmindeki sabit bir plasental yerleşimden başlayıp, ölümüne ve mezartaşının nihai sabit noktasına, nihayetinde de ölü bir organizma olarak mezarında kapladığı sınırlı alana doğru ilerlediğı ritlerdir. Bu süreçte ara ara bazı kritik geçiş anları yaşanır; bunlar bireyin ve grubun önemini toplumun yaşayan üyelerinin kafasına sokmak için, bütün toplumların uygun usullerle ritüelleştirdiğı ve açıkça belirttiğı geçişlerdir: Doğum, ergenlik, evlilik ve ölüm gibi önemli anlar" (s. 303). İster politik bir makam isterse özel kulüp veya gizli topluluk üyeliğı olsun, kazanılmış daha yüksek bir statüye giriş yapmakla ilgili ritleri de yukarıdakilere ekleyeceğim. Bunlar bireysel yahut toplu olabilirler, ama daha sıklıkla bireyler için icra edilirler. Öte yandan, takvime bağı ritler hemen hemen

her zaman büyük gruplarla ilgilidir ve çok sıklıkla da bütün toplumu kapsarlar. Bunlar da çoğu zaman yıllık üretim döngüsünde açıkça belirlenmiş noktalarda icra edilirler ve kıtlıktan bolluğa (ilk ürün veya hasat şenliklerindeki gibi) ya da bolluktan kıtlığa (kış mevsiminin zorlukları tahmin edildiği ve büyü aracılığıyla bunlarla başedildiği zamanlardaki gibi) geçişi gösterirler. Bir durumdan diğerine topluca geçildiğinde icra edilen bütün geçiş ritleri bunlara eklenebilir: Örneğin, bütün kabilenin savaşa girmesi veya büyük bir yöre halkının kıtlık, kuraklık ya da salgının etkilerini geri çevirmek amacıyla ritüel gerçekleştirmesi gibi. Yaşam bunalımı ritleri ve göreve başlatma ritüelleri hemen hemen her zaman statü yükseltme ritüelleridir; takvime bağlı ritüeller ve grup bunalımı ritüelleri ise bazen statü ters çevirme ritüelleri olabilirler.

Yaşam bunalımı ritüellerine tabi tutulan adayların yapısal görülmezliğini belirten eşiklik sembollerinden başka bir yerde (1967, s. 93-111) söz etmiştim. Örneğin, gündelik yaşamın alanlarından tecrit edilmeleri, bazen boyalar veya maskalarla kılık-kıyafetinin değiştirilmesi veya sessizlik kuralıyla işitilmez hale getirilmeleri gibi. Yukarıda da (s. 111), Goffman'ın terimlerini (1962, s. 14) kullanarak, statü ve mülkiyet hakkı ile ilgili bütün seküler ayrıcalıklardan "soyundurulduklarını" ve "benzeştirildiklerini" göstermiştim. Dahası, kendilerine alçakgönüllülüğü öğretecek sınamalara ve çilelere maruz bırakılırlar. Bu tür muameleye tek bir örnek vermek yeterli olacaktır. Henri Junod'nun (1962, Cilt I, s. 82-85) anlattıklarına göre, Tsonga kabilesinin oğlan çocuklarının sünnet törenlerinde oğlanlar "en ufak bahaneyle rehberleri tarafından dövülür" (s. 84), soğukta bırakılırlar, haziran ile ağustos arasındaki soğuk aylar boyunca her gün bütün gece sırtüstü çıplak uyumak zorundadırlar; bütün erginleme boyunca bir damla olsun su içmeleri kesinlikle yasaktır; "ilk başlarda kusturacak kadar midelerini bulandıran" yavan ve lezzetsiz yiyecekler yemek zorundadırlar; gördükleri cezalardan birinde, her

iki ellerinin ayrıık parmakları arasından çubuklar geçirilir, güçlü bir adam da çubukların her iki ucundan tutarak birbirlerine bastırır ve zavallı çocukları o şekilde havaya kaldırırken çocukların parmakları sıkışarak neredeyse ezilir; bunların yanında, sünnet olanlar yaraları gereğince iyileşmediği takdirde ölmeye de hazır olmalıdır. Bu çetin sınamalar, Junod'un sandığı gibi, oğlanlara sadece tahammül, itaat ve erkeklik öğretme amaçlı değildir. Başka toplumlardan elde edilen birçok kanıttan anlaşıldığına göre, bu sınamaların toplumsal anlam ve önemi bireyin özgün formunu elinden alıp onu bir tür insan *prima materia*/ilk madde durumuna, yani hâlâ toplumsal olmakla beraber, kabul edilen bütün statü biçimlerinden mahrum ya da onların altında olan bir koşula indirgemeleridir. Dolayısıyla, bir birey statü merdivenlerini tırmanmak istiyorsa, önce statü merdiveninden de aşağı inmek zorundadır.

## STATÜNÜN YÜKSELTİLMESİ

O halde, yaşam bunalımı eşikliği daha yüksek yapısal statü isteyen kişilerin kibrini kırmakta ve bir bakıma özelliklerini silmektedir. Afrika'daki birçok erginlenme ritüelinde aynı süreçlerin çok canlı örnekleri görülür. Reislik ya da şeflik makamına geçecek kişi önce toplumdaki diğer insanlardan ayrılır, ardından kendisini kaba biçimde aşağılayan eşik törenlerine tabi tutulur, sonra da topluma yeniden katılma törenlerinde nihai zaferine ulaşmış şekilde taburesinde görevine başlar. Reis adayının ve ritüeldeki karısının bir gece boyunca küçük bir kulübede tecritte tutuldukları ve gelecekteki uyruklarının oluşturduğu kalabalık tarafından aşağılanıp azarlandıkları Ndembu erginlenme törenlerinden yukarıda bahsetmiştim (Bölüm 3). Afrika'ya ait yine aynı şablondaki bir başka örneği Du Chaillu'nün (1868) "Gabon'da kral" seçimiyle ilgili anlattıklarında canlı bir şekilde görürüz. Du Chaillu önceki kral için yapılan cenaze törenlerini tasvir ettikten sonra, "köyün" ihtiyarlarının gizlice yeni bir kral

seçtiklerini ve seçilen kişinin kendisinin de “son aâna dek bu tahlilli durumdan habersiz bırakıldığını” anlatır.

Rastlantıya bakın ki, iyi bir dostum olan Njogoni seçildi. Tercihlerin ondan yana kullanılmasının sebeplerinden biri iyi bir aileden gelmesiydi, fakat asıl sebep halkın gözdesi olmasıydı, böylece oyların çoğunu topladı. Njogoni’nin statüsünün yükseltileceği hakkında en ufak fikri olduğunu sanmıyorum. [Önceki kralın ölümünden sonraki] yedinci günün sabahı sahilde yürürken, bütün halk birdenbire üzerine atıldı ve tahta çıkma öncesinde gerçekleştirilen törene başladı [bu tören cenaze kaldırma ritleri kompleksinin bütünü içinde eşiksel olarak düşünülmelidir], yaptıkları herhalde en hırslı adamı bile kral olma arzusundan vazgeçirirdi. Yoğun bir kalabalık halinde etrafını sardıktan sonra, ancak su katılmadık serserilerin aklına gelebilecek türlü tacizlerle onu aşağılamaya başladılar. Bazıları yüzüne tükürdü, bazıları yumrukladı, tekmeledi, başkaları üzerine iğrenç şeyler fırlattı; çemberin gerisinde kalan ve zavallıya ancak sesleriyle ulaşabilen daha şanssız kimseler de babasına, annesine, kız ve erkek kardeşlerine ve yedi sülalesine harıl harıl küfretti. Bir yabancı görse, aslında o an tahta çıkmakta olduğuna hayatta ihtimal vermezdi.

Onca gürültü ve gayret arasında, bütün bunları açıklayan sözcükleri işitiyordum. Bir adam birkaç dakikada bir özellikle şiddetli bir yumruk ya da tekme savurarak şöyle bağıırıyordu: “Henüz kralımız değilsin; kısa bir süreliğine biz sana istediğimizi yapacağız. Yakında senin isteklerini yerine getirmek zorunda kalacağız.”

Njogoni bir erkek ve müstakbel kral gibi davrandı. Kendine hakim oldu ve bütün aşağılamaları gülümseyerek karşıladı. Yaklaşık yarım saat sonra bu uygulama bittiğinde onu eski kralın evine götürdüler. Orada bir yere oturtuldu ve kısa bir süre daha yine halkının küfürlerinin kurbanı oldu.

Ardından ortalık sakinleşti; halk arasında yaşça daha büyük olanlar ayağa kalkıp ağırbaşlı bir tavırla şöyle dediler (ve halk da onlardan sonra tekrar etti): “şimdi seni kralımız seşiyoruz; seni dinleyip sana itaat edeceğimize söz veriyoruz.”

Bir sessizliğin ardından, krallığın amblemi olan ipek şapka getirilip Njogoni’nin başına takıldı. Sonra kırmızı bir cüppe giydirildi ve az önce onu taciz edenlerin tamamı büyük bir saygıya işaret eden hareketlerde bulundu (s. 43-44).

Yukarıda anlatılan örnek statü yükseltme törenindeki bir adayın kibrinin nasıl kırıldığını göstermesinin yanı sıra, yapısal bakımdan aşağıda olanların gücünü de bir politik ritüeller döngüsündeki statü ters çevirme ritüeli aracılığıyla gösterir. Bahsettiğimiz, statü ters çevirme öğeleri yanında statü yükseltmeden bazı öğeler de taşıyan bileşik ritüellerden biridir. Burada ilk olarak, bir bireyin kalıcı yapısal yükselmesi vurgulanır; ikinci olarak, yöneticiler ile yönetenlerin statülerinin geçici olarak ters çevrilmesine vurgu yapılır. Bireyin statüsü tersinmez biçimde değişmiş, ama uyruklarının toplu statüsü değişmeden devam etmiştir. Kardeşlik birliklerine kabul için yapılan şiddet içerikli testlerin ve askeri akademilerdeki erginleme törenlerinin gösterdiği gibi, bizim toplumumuzda da statü yükseltme ritüellerindeki eziyetli sınamalar mevcuttur. Statü ters çevirmeye ilişkin modern ritüellerden hiç değilse biri aklıma geliyor. İngiliz ordusunda Noel günü yemek masasında erlere subay ve astsubaylar hizmet eder. Bu ritten sonra erlerin statüsü değişmeden devam eder, hattâ başçavuşları kendisine elinde hindiyle koşmasını emrettiklerini hatırlayarak onları daha sert azarlayabilir. Aslında, ritüelin grubun toplumsal tanımlarını daha da kuvvetle vurgulamak gibi uzun vadeli bir etkisi vardır.

Batı toplumunda, yaş ve cinsiyet rollerini ters çevirme ritüellerinin izleri Cadılar Bayramı gibi geleneklerde devam eder. Bu bayramda ergenlik öncesi çocukların eşiksel egemenliği yapısal olarak aşağı olanların gücünün ifadesidir. Çoğu zaman kılık değiştirirken taktıkları canavar maskeleri esasen öbür dünyanın ya da bu dünyanın şeytani güçlerini temsil eder: Doğurganlığı yok eden cadılar; yeraltından gelen ceset veya iskeletler; Kızılderililer gibi yerli toplumlar; cüceler veya cinler gibi kadim yaratıklar; korsanlar veya Batı'nın geleneksel silahşörleri gibi serseri veya otorite karşıtı figürler. Cadılar Bayramı'ndaki bu minik yeryüzü güçleri, şayet şekerlemelerle ve leziz tatlarla yatıştırılmazlarsa, otoriteyi elinde tutan eski kuşak evsahiplerine fantastik ve kaprisli numaralar yaparlar: Bir zamanlar, cinler, kötü ruhlar, elfler, periler ve troller gibi yeryüzü ruhlarının işi olduğuna inanılan numaraların benzerleri. Bir bakıma, bu çocuklar da ölümler ile yaşayanlar arasında aracıdır; rahimden kısa süre önce çıkmışlardır ve birçok kültürde rahim ile mezar bir tutulur, çünkü ikisi de meyvelerin kaynağı ve artıkların alıcısı olan toprağa benzetilir. Cadılar Bayramı çocukları bazı eşik motifleri sergilerler: Maskeleri anonimliklerinin güvencesidir, çünkü hangisinin kimin çocuğu olduğunu hiç kimse bilmez. Ama ters çevirme ritüellerinin çoğunda olduğu gibi, burada da anonimlik aşağılama değil, saldırı amacına hizmet eder. Çocuğun maskesi haydutunki gibidir ve gerçekten de, Cadılar Bayramı'ndaki çocuklar çoğu zaman soyguncu yahut cellat maskesi takarlar. Maske takmak onları vahşi, yerel ve doğaüstü suçlu varlıkların güçleriyle donatır.

Bütün bu hususlarda, ilkel mitteki teriantrop varlıkların karakterinden bir şeyler vardır; söz gelimi, Lévi-Strauss'un *Le Cru et le Cuit*'de (1964) betimlediği Gê dili konuşan Amazon halklarının "ateş" mitlerindeki erkek ve dişi jaguarlar gibi. Chicago Üniversitesi'nden Terence Turner kısa süre önce Gê mitlerini yeniden analiz etti (kitabı baskıda). Evlerde ateş kullanmanın kö-

kenine dair Kayapo mitlerine yönelik kusursuz ve karmaşık analizinden ulaştığı sonuca göre, jaguar formu bir yapısal yeniden sıralama sürecini hem açığa vuran hem de gizleyen bir tür maske-  
dendir. Bu süreç, bir oğlan çocuğunun çekirdek aileden erkekler evine kadarki hareketiyle ilgilidir. Burada jaguar figürleri sadece baba ve annenin statülerini değil, oğlan çocuğunun ebeveynlerinin her biriyle olan ilişkilerindeki değişimleri de temsil eder, üstelik bunlar acı verici toplumsal ve ruhsal çatışma ihtimalini de içeren değişimlerdir. Böylece, mitteki erkek jaguar önce gerçekten korkutucu hale gelip sonunda insancıl biri olurken, her zaman değişken olan dişi jaguar ise kötü birine dönüşür ve erkek jaguarın tavsiyesi üzerine oğlan tarafından öldürülür.

Her bir jaguar çok anlamlı bir semboldür: Erkek jaguar kendi deneyimlediği babalığın hem acı hem sevinçli yanlarını temsil ederken, aynı zamanda genelde babalığı da simgeler. Aslında, Kayapolarda “vekil baba” gibi bir ritüel rol vardır; bu kişi erkek çocuğunu yaklaşık yedi yaşındayken aile içinden alıp daha geniş erkek ahlâkî toplumuna benzer hale getirir. Bu, sembolik açıdan anne-oğul ilişkisinin önemli bir yanının “ölümü” ya da yok edilmesi ile ilintilidir: Öldürme iradesi erkek jaguar tarafından güçlendirilmiş olan oğlan çocuğunun dişi jaguarı öldürmesine dair mitteki açıklamaya tekabül eder. Elbette, mitsel açıklama somut bireylerle değil, toplumsal karakterlerle ilgilidir, fakat yine de yapısal ve tarihsel irdelemeler birbiri içine o kadar hassas bir şekilde geçmiştir ki, mitteki ve ritüeldeki anne ile babanın insan formunda doğrudan temsili, kritik toplumsal geçişlerde her zaman canlanan güçlü etkiler tarafından geçici olarak pekâlâ engellenebilir.

Hem Amerika’daki Cadılar Bayramı hem de Kayapo efsane ve ritüellerinde -ve birçok başka kültürel tezahürlerde de- maske takma işlevinin bir başka yanı daha olabilir. Anna Freud, çocukların oyunlarda sık sık vahşi hayvanların ve diğer korkunç canavarların kılığına girmeleri hakkında aydınlatıcı pek çok şey

söylemiştir. Bayan Freud'un -hiç şüphesiz, kuvvetini kudretli babasının kuramsal görüşünden alan- argümanı karmaşık olmakla beraber tutarlıdır. Çocuğun fantezisinde hayvan kılığında yer alan şey, ebeveynin, özellikle babanın saldırgan ve cezalandırıcı gücüdür, bu bağlamda en çok bilinen tehdit olarak babanın hadım etme tehdidinden söz edilebilir. Bayan Freud küçük çocukların örneğin köpek, at, domuz gibi hayvanlardan çok mantıksızca korktuklarına işaret eder ve bunun ebeveynlerin tehditkâr yanına karşı duyulan bilinçsiz korkunun çok büyük ölçüde etkilediği normal korku olduğu açıklamasını yapar. Argümanının devamında, böyle bilinçsiz korkuya karşı egonun kullandığı etkili savunma mekanizmalarından birinin, korkutucu nesne ile özdeşleşmek olduğunu ileri sürer. Bu yolla, korkutucu nesnenin gücünden yoksun bırakıldığı, hatta belki gücün ondan boşaltılabileceği düşünülür.

Birçok derinlik psikoloğuna göre de söz konusu özdeşleşme aynı zamanda yerini alma anlamına gelir. Güçlü bir varlıktan gücünü çekmek o varlığı zayıflatmaktır. Bu yüzdendir ki, çocuklar oyunlarda çoğu zaman kaplan, aslan, panter veya silahlı haydut, Kızılderili ya da canavar olurlar. Böylece, Anna Freud'a göre, çok korktukları güçlerle bilinçsizce özdeşleşir ve kendilerini zayıflatacağından korktukları güç ile kendi güçlerini bir tür jiu jitsu yoluyla artırır. Elbette, bütün bunlarda hainliğe benzer bir yan vardır, zira kişi bilinçsiz olarak "sevdiği şeyi öldürmeyi" hedefler ve Amerikan Cadılar Bayramı'nın geleneğinde –genelde– ebeveynlerin çocuklardan beklemesi gereken davranış niteliği tam da budur. Muziplikler yapılır, mala mülke zarar verilir yahut verilmiş gibi gösterilir. Aynı şekilde, efsanedeki jaguar figürü ile özdeşleşme, adayın potansiyel babalığına ve dolayısıyla yapısal olarak kendi babasının yerini alma kapasitesine işaret edebilir.

Teriantrop varlıklar, maskeler ve ebeveyn rolünün bazı yanları arasındaki bu ilişkinin hem statü yükseltme ritüellerinde hem de yıllık döngüdeki kültürel olarak belirlenmiş değişim noktala-

rında kurulması ilginçtir. Ebeveynlerin vahşi hayvanlarla temsil edilmesinin, geniş yelpazede bütün ebeveyn-çocuk ilişkisinin sadece bazı cepheleriyle, şehvî ve özellikle saldırgan, gayrimeşru karakterdeki güçlü arzu ve istemleri kışkırtan yanlarla ilgili olduğu düşünülebilir. Büyük olasılıkla, böyle yanlar yapısal olarak belirlenir; çocuğun annesi ile babasının doğalarına yönelik fikri ile kültürel yönergelere göre anababasına karşı sergilemesi gereken ve onlardan beklemesi gereken davranışın çatışmasına sebep olabilir. Babası genellikle “insanlık” denilen şeye değil de otoriter normlara uygun davrandığında, “Babam insan gibi davranmıyor” diye düşünse gerek. Dolayısıyla, kültürel sınıflandırmalara dair bilinçaltı değerlendirmelere göre, babanın insanlık dışı bir şey ve çoğu kez bir hayvan gibi davrandığı düşünülebilir. “Tanıdığım kişi değil de bir hayvan olarak üzerimde otorite kuruyorsa, o zaman o hayvanın kültürel olarak tanımlanmış özelliklerine ben de bürünürsem o gücü ödünç alabilir ya da boşaltabilirim.”

Yapısal konumlar ile bu konumları işgal edenler arasındaki ilişkilerin çoğu kez çarpıcı boyutta yeniden yapılandırıldığı ve yapılandırılmasını sağlayan ritüeller yaşam bunalımları dolayısıyla icra edilir. Büyükler geleneğin öngördüğü değişimleri gerçekleştirme sorumluluğunu alırlar; en azından, inisiyatif almanın verdiği tatmini yaşarlar. Ama böyle değişimlerin toplumsal gerekçesini pek anlamayan küçükler, kendilerine karşı büyüklerin davranışları ile ilgili beklentilerinin değişim zamanları boyunca karşılık bulmadığını görürler. Bu yüzden, kendi yapısal perspektiflerinden, anababalarının ve diğer büyüklerin değişen davranışları onlara korkutucu, hatta yalan görünür; hatta ebeveynin hiç öyle bir niyeti olmadığı halde çocuğun fiziksel sakatlama ve başka cezalara çarptırılacağına dair bilinçdışı korkuları tekrar canlanabilir. Dolayısıyla, büyüklerin davranışı o yaş grubunun gücü dahilindeyken -ve destekledikleri yapısal değişimler kendileri için bir ölçüde tahmin edilebilirken- aynı davranış ve değişimler küçüklerin kavrayış veya engelleme gücünün ötesindedir.

Küçükler ve aşağılar bu bilişsel eksiklikleri telafi etmek için ritüellerde büyük gücün uygulanım yüklü sembollerini harekete geçirebilirler. Bu ilke uyarınca, statü ters çevrilmesini içeren ritüeller zayıfları güçlülerin kılığına bürürken, güçlülerden de yapısal açıdan aşağı olanların kendilerine karşı sergilediği sembolik ve hatta gerçek saldırganlık karşısında sessiz kalıp sabırla dayanmalarını ister. Fakat bu noktada, statü yükseltme ritüelleri ile statü ters çevirme ritüelleri arasında daha önce yaptığımız ayrıma dönmemiz gerekiyor. Statü yükseltme ritüellerinde, çoğu kez adaylar daha yüksek statü için saldırgan davranışlar sergileseler de bunlar genelde yumuşatılmış ve kısıtlı olur; ne de olsa, aday sembolik olarak “yükselmektedir”, ritüelin sonunda öncekinden daha çok avantaj ve hakka sahip olacaktır. Ama statü ters çevirme ritüellerinde, yapısal olarak üstünmüş gibi davranmasına -ve bu sıfatla da günlük hayattaki üstlerini azarlayıp pataklamasına- izin verilen grup yahut kategori aslında kalıcı biçimde daha aşağı bir statüdendir.

Bu noktada elbette gerek sosyolojik gerekse psikolojik açıklama biçimi geçerlidir. Eğitilmiş bir antropolojik gözlemci için yapısal olarak “görülebilir” olan şey, gözlemlenen toplumun bireysel üyesi için psikolojik olarak “bilinçdışı”dır. Fakat yine de, şayet toplum yıkıcı bir gerginlik yaşamadan varlığını sürdüreceyse, bireyin yapısal değişiklik ve düzenlemelere verdiği ve kuşaklar boyu değişime maruz kalan üyelerin sayısınca artan örektik\* yanıtları kültürel, özellikle de ritüel açıklamaya dahil edilmek zorundadır. Yaşam bunalımı ritüelleri ve ters çevirme ritüelleri bu yanıtları farklı şekillerde hesaba katar. Art arda yaşam bunalımları ve statü yükseltme ritüelleri yoluyla bireyler yapısal olarak yükselir. Ama hem özleri hem de birbirleriyle ilişkileri bakımından aksiyomatik ve değişmez olduğu düşünülen toplumsal kategoriler ve gruplanma biçimleri, statü ters çevirme ritüelleri tarafından sembolik ve davranışsal şablonlarında görülür kılınır.

---

\* Duygulanımsal ve hazsal. -ç.n.

Bilişsel bakımdan, saçmalık ya da paradoks kadar düzenliliğin altını çizen hiçbir şey yoktur. Duygusal bakımdan ise, ölçüsüz veya geçici izin verilen gayrimeşru davranış kadar tatmin edici bir şey bulunmaz. Statü ters çevirme ritüelleri her iki yönü de barındırır. Aşağıdakileri yukarıda, yukarıdakileri aşağıda kılarak, hiyerarşi ilkesini yeniden doğrularlar. Alttakilere üsttekilerin davranışlarını (çoğu kez karikatür derecesine dek) taklit ettirerek ve kibirlilerin inisiyatiflerini kısıtlayarak, toplumun çeşitli sınıfları arasında kültürel olarak tahmin edilebilen gündelik davranışların makullüğünün altını çizerler. Bu sebeple, statü ters çevirme ritüellerinin vaktinin ya yıllık döngüdeki sabit noktalarda ya da tarihi dar bir zaman dilimi içinde değişen yortularla bağlantılı olarak belirlenmesi uygundur, çünkü yapısal düzenlilik burada zaman düzeninde yansıtılır. Statü ters çevirme ritüellerinin olumsal olarak da, yani toplumun herhangi bir afetle karşılaşması hallerinde de görüldüğü ileri sürülebilir. Ama buna şöyle bir ikna edici yanıt vermek mümkündür: Zaten böyle dengeleyici ritüellerin icra edilmesinin nedeni bütün toplumun tehdit edilmesidir, zira somut tarihsel düzensizliklerin kalıcı oldukları düşünülen yapısal kategoriler arasındaki doğal dengeyi değiştirdiklerine inanılır.

## STATÜ TERS ÇEVİRME RİTÜELLERİNDE KOMÜNİTAS VE YAPI

Statü ters çevirme ritüellerine geri dönelim. Bunlar yapı düzenini yeniden doğrulamakla kalmaz, aynı zamanda o yapıda konum işgal eden gerçek tarihsel bireyler arasındaki ilişkileri de onarırlar. Bütün insan toplumları birbirine zıt iki toplumsal modele dolaylı ya da dolaysız olarak işaret eder: Gördüğümüz gibi, modellerden biri hukuki, politik ve ekonomik konum, görev, statü ve rollerden oluşan ve toplumsal kişinin gerisindeki bireyin ancak muğlak şekilde kavrandığı bir yapı olarak toplum modelidir. Diğeri ise fiziksel ve zihinsel donanım bakımından farklılık gösterebilir de

ortak insanlık bağlamında eşit kabul edilen somut, kendine özgü bireylerden oluşan bir komünitas olarak toplum modelidir. İlk model kurumsallaşmış konumlardan oluşan, ayrılmış, kültürel açıdan yapı, kesimli ve çoğu zaman hiyerarşik olan bir sistemdir. İkinci modelin ortaya koyduğu toplum ayrılmamış, homojen bir bütündür; onda bireyler birbirleriyle statülere ve rollere “kesimlenmiş” olarak değil, bütün olarak yüz yüze gelirler.

Toplumsal hayatın seyrinde, bir modele uygun davranış diğer modele uygun davranıştan genelde “uzak düşer.” Bununla beraber, nihai arzu komünitas değerlerine göre davranmak ve bunu kişinin kültürel edimlerinin komünitasa erişme ve onu sürdürme amacı için sadece bir araç olarak anlaşıldığı yapısal rolleri yerine getirirken bile yapmaktır. Bu perspektiften bakıldığında, mevsimsel döngü, yapının komünitastan uzaklaşma derecesinin bir ölçüsü olarak görülebilir. Çok yüksek ve çok aşağı düzeydeki toplumsal kategori ve gruplar arasındaki ilişkiler için bu özellikle doğrudur. İnsanlar mevkileri sayesinde kazandıkları otoriteyi daha aşağı konumlardakileri suistimal ve taciz etmek için kullanır ve konum ile konum sahibini birbirine karıştırırlar. Gerek yıllık döngüdeki stratejik noktalarda yapılanlar, gerekse ciddi toplumsal günahların sonucu olduğu düşünülen felaketler yüzünden üretilenler olsun, statü ters çevirme ritüellerinin toplumsal yapıyı ve komünitası bir kez daha doğru karşılıklı ilişkileri içine getirdikleri düşünülür.

## AŞANTİLERİN APO TÖRENİ

Gana'daki kuzey Aşantilerinin Apo töreni ile ilgili antropoloji literatüründen bilindik bir örnek vereceğim. Rattray'ın (1923) Tekiman halkında gözlemlediği bu tören 18 Nisan'daki Tekiman yılbaşı arifesi olan sekiz gün boyunca yapılır. Gine Körfezi'nin ilk Hollandalı tarihçilerinden olan Bosman (1705), Rattray'ın “hiç kuşkusuz, tıpatıp aynı tören” (s. 151) dediği töreni şöyle tasvir eder: “Şarkılar, hoplayıp zıplamalar, danslar, neşe ve cümbüş-

le dolu sekiz günlük bir bayram. Bu süre içinde hicve sonuna kadar özgürlük tanınır ve o kadar şiddetle hakaretler edilir ki, insanlar astları kadar üstlerinin de her tür kusuru, alçaklığı ve sahtekârlığından serbestçe söz ederler ve bunun için cezalandırılmadıkları gibi, sözleri bile kesilmez” (Bosman, X. Mektup).

Rattray’ın gözlemleri Bosman’ın nitelemesini fazlasıyla doğrular. *Apo* terimini “kaba ya da sert hitap” demek olan bir kök anlamdan türetir ve *ahorohorua* töreni için alternatif bir terimin “yıkamak”, “temizlemek” anlamındaki *horo* fiilinden türetilileceğine işaret eder. Tanrı Ta Kese’nin, Tekiman halkı arasındaki yaşlı başrahibinin sözleri, Aşantilerin dobra dobra ve kaba konuşma tarzı ile arınma arasında olumlu bir ilişki kurduklarını göstermektedir. Rattray kendisine söylenenleri sözcüğü sözcüğüne şöyle çevirir:

Herkesin zarar görebilen, hırpalanabilen, hastalanabilen, böylece bedeni de hasta eden bir *sunsumu* (ruhu) olduğunu biliyorsun. Büyü gibi başka nedenler de olmakla birlikte, bozuk sağlığın sebebi çoğu zaman bir başkasının size karşı zihninde beslediği kötülük ve nefret hisleridir. Ayrıca, sana yaptığı bir şey yüzünden sen de kalbinde bir başkasına karşı nefret taşıyor olabilirsin, bu da *sunsumunun* kendi kendini yiyip hastalanmasına yol açar. Atalarımız bunu biliyordu; o yüzden her yıl bir defa olmak üzere, ister özgür ister köle olsun her erkek ve kadının kafasındakileri olduğu gibi açıkça dile getireceği, komşularına haklarında ne düşündüğünü, yapıp ettikleri hakkındaki fikirlerini ifade edeceği ve bunu yalnızca komşularına değil aynı zamanda kral ya da reise yönelik de yapacağı bir zaman belirlemişler. Bir insan bu şekilde özgürce konuştuğu zaman, *sunsumunun* sakinleşip yatıştığını hisseder ve yüzüne karşı açıkça konuştuğu kişinin *sunsumu* da yatışır. Aşanti Kralı belki çocuklarını öldürmüştür, o yüzden ondan nefret ediyorsundur. Bu onu da seni de hasta etmiştir; ne düşündüğünü onun yüzüne karşı söylemene izin verildiğinde ikiniz de bunun faydasını görürsünüz (s. 153).

Yöreden yapılan bu yorumdan hemen görülebileceği üzere, benzeştirme *Apo* ritüellerinin başlıca işlevlerinden biridir. Mağrur olanlar gururlarının kırılmasını kabullenmelidir; alçakgönüllü olanlar ise açık konuşma ayrıcalığı ile yüceltilirler. Fakat ritüelde bundan çok daha fazlası vardır. Gerek dikey gerek yatay yapısal ayrımlaşma kavga ve hizipçiliğin, makam sahipleri veya makam için rekabet edenler arasındaki ikili ilişkilerde çekişmelerin temelidir. Kendileri yapılı olan din sistemlerinde -en yaygın olarak, güneş ve ay yılına yapılan eklemeler ve iklim değişimindeki düğüm noktaları yüzünden- tartışma ve çekişmeler ortaya çıktıkları sırada doğaçlama olarak ele alınmazlar, bunun yerine ritüel döngüsünde düzenli olarak tekerrür eden belli bir noktada genel ve geniş kapsamlı bir tarzda ele alınırlar. Aşantilerin dediğine göre, *Apo* töreni “yıl döngüsü tamamlandığı” veya “yılın iki ucu kavuştuğu zaman” yapılır. Aslına bakarsanız, önceki yıl boyunca yapısal ilişkilerde birikmiş olan bütün düşmanca hislerin boşaltılmasına yarar. Açık konuşmak yoluyla yapının pisliğini boşaltıp onu arıtmak komünitas ruhunu yeniden canlandırmaktır. Kafada ya da kalpte beslenen gazezin hem besleyene hem de hedefteki kişiye fiziksel olarak zarar verdiği yönünde Sahraaltı Afrikası’nda yaygın şekilde görülen inanç, hataların açıkça dile getirilmesini ve hata yapanların hatalarını alenen duyuranlara karşı misillemede bulunmaktan kaçınmasını garantiler. Yüksek mertebeden kimselerin düşük mertebeden olanlara karşı yanlış yapması bunun tersi durumdan daha muhtemel olduğundan, reislerin ve aristokratların halk önünde suçlanmak için tipik hedefler olarak görülmeleri şaşırtıcı değildir.

Paradoksal olarak, karşılıklı açıksözlülüğün arındırıcı gücü sayesinde ritüellerde yapının komünitasa indirgenmesinin toplumsal yapının dayandığı sınıflandırma ve düzenleme ilkelerini yeniden üretme etkisi vardır. Söz gelimi, *Apo* ritüelinin son günü, yeni yılın başlamasından hemen önce, bütün yerel ve birkaç da ulusal Aşanti tanrısının sunakları tören alayı halinde

ve rahipler, rahibeler ve diğer din görevlileri eşliğinde yerel tapınaklarından alınarak kutsal Tano Nehri'ne götürülür. Orada sunaklara ve ölmüş rahiplerin karartılmış taburelerine su ve toz beyaz kil karışımı püskürtülerek bunlar arıtılır. Tekiman'ın politik başı olan reis orada olmaz. Fakat Ana Kraliçe törene katılır, çünkü bu tanrılarla rahiplerin meselesidir ve daha dar yapısal reislik boyutundan ziyade Aşanti kültürü ve toplumunun evrensel yönlerini temsil eder. Bu evrensel nitelik, tanrılardan birinin rahip sözcüsünün en büyük yerel tanrı Ta Kesi'nin sunağına karışım püskürtürken söylediği duada ifade bulur: "Senden hayat diliyoruz; avcılar ormana gittiğinde avlarını öldürmelerine izin ver; çocuk taşıyanlar çocuk taşısin: Yao Kramo [reis] çok yaşasın, bütün avcılar çok yaşasın, bütün rahipler çok yaşasın, bu yılın *aposunu* alıp nehre bıraktık" (s. 164-166). Bütün taburelerin ve orada bulunan her şeyin üzerine su püskürtülür; sunaklar arındırıldıktan sonra herkes köye geri döner, sunaklar da evleri olan tapınaklara tekrar koyulur. Saturnalia ritüeline benzer bir şekilde sona eren bu ciddi tören aslında Tekiman Aşanti kozmolojisinin en karmaşık tezahürüdür, çünkü tanrıların her biri değer ve fikirlerden oluşan tam bir dizilimi temsil eder ve efsaneler döngüsünde bir yer ile ilintilidir. Dahası, her birinin maiyeti bir reisin maiyetinin kopyasıdır ve Aşantilerin yapısal hiyerarşi kavramını şekillendirir. Sanki komünitas tarafından bağırsakları temizlenip arıtılmış olan yapı, yeni bir yapısal zaman döngüsüne başlamak üzere beyaz ve pırıl pırıl bir şekilde sergilenir.

Ertesi gün icra edilen yeni yılın ilk ritüelinin reis tarafından yönetilmesi ve hiçbir kadının, hatta Ana Kraliçe'nin bile katılmasına izin verilmemesi anlamlıdır. Törenler yerel tanrı Ta Kesi'nin tapınağının içinde yer alır; reis sadece ona dua eder ve ardından bir koyun kurban eder. Bu törenler, kanlı bir kurbanın olmadığı ve reisin bulunmamasını şart koşan, (bütün Aşantiler için önemli olan) Tano Nehri'nin sularının kıyısında açık havada gerçekleştirilen ve her iki cinsin üyelerinin de katıldığı önceki günün tö-

renleri ile göze çarpan bir karşıtlık sunar. Böylece, birçok bakımdan bir ters çevirme ritüeli olan şey hiyerarşiyi geçici olarak ters çevirme etkisinin yanı sıra, önce grup birliği ilkesini hiyerarşi ve segmentasyon ilkelerinden ayrı tutma, sonra da Tekiman'ın -ve Tekiman'dan daha fazla Aşanti devletinin- birliğinin hiyerarşik ve kesimli bir birlik olduğunu çarpıcı biçimde gösterme etkisine de sahiptir.

## SAMHAIN, RUHLAR GÜNÜ VE AZİZLER YORTUSU

Belirtildiği gibi, yapısal olarak aşağı olanların arındırıcı gücüne getirilen vurgu ve bu güçlerin doğurganlıkla ve diğer evrensel insan ilgi ve değerleriyle bağlantısı *Apo* örneğinde sabit ve tikelci yapıya getirilen vurgudan önce gelir. Benzer biçimde, Batı kültüründe çocukların ve yeryüzü ruhlarının güçlerine vurgu getiren Cadılar Bayramı da Hristiyan kozmolojisinin yapısal düzeylerini temsil eden iki geleneksel Hristiyan bayramı olan Azizler Yortusu ile Ruhlar Günü'nü önceler. Azizler Yortusu hakkında Fransız teolog M. Olier (Attwater, 1961'de alıntılanmış şekliye) şöyle demiştir: "Paskalya Yortusu veya Göğe Yükseliş Yortusu'ndan bir bakıma daha önemlidir, zira İsa bu gizemde tamamlanır, çünkü kendisi Başımız olarak ancak *bütün* âzâları ile, yani (aziz ilan edilmiş olsun olmasın, bilinsin bilinmesin bütün) azizler ile birleştiğinde mükemmel ve tamamlanmış olur."

Burada da yine komünitas ile hiyerarşik yapının mükemmel bir sentezi anlayışıyla karşılaşırız. Cenneti birçok kutsallık düzeyine sahip hiyerarşik bir yapı ve aynı zamanda da daha düşük mertebeli bir azizin daha yüksek mertebeli olanı kıskanmadığı ve daha yüksek mertebeli bir azizin de mertebesinden dolayı kibirlenmediği ışık saçan bir birlik veya komünitas olarak resmedenler sadece Dante ile Aquinolu Thomas değildi. Eşitlik ve hiyerarşi orada gizemli biçimde birdi. Sonuç olarak, Ruhlar Günü araftaki ruhların anısını kutlar ve cennette ruhlara verilen daha aşağı hiyerarşik konumu vurgulamasının yanı sıra, azizler-

den arafta eşik ıstırabını çekenlerle cennet ve araftaki kurtarılmış ölümlere şefaet etmelerini dileyen yaşayanların etkin komünitasını vurgular. Fakat öyle görünür ki, *Apo* törenindeki “hicvetme özgürlüğü” ile statü ters çevirmelerinde olduğu gibi, hem erdem hiyerarşisine hem de takvim döngüsündeki bu iki bayramın iyi komünitasına enerji veren kaba güç, halk Hıristiyanlığı düzeyinde kendilerine çoğu kez şeytani kabul edilen, Hıristiyanlık öncesi ve otokton kaynaklardan türemiştir. 1 Kasım’ın Hıristiyan bayramı olarak kutlanması yedinci yüzyıla kadar gerçekleşmemiştir, Ruhlar Günü ise Roma Riti içine ancak onuncu yüzyılda alındı. Kelt kesimlerinde, Samhain pagan kış şenliğinin (bizim 1 Kasım’ımız) bazı yanları bu Hıristiyan yortularına dahil edildi.

“Yaz sonu” anlamına gelen Samhain şenliği, J. A. MacCulloch’a göre (1948) “doğal olarak, kışın simgelediği ve bitkileri kurutup öldüren güçlerin saltanatlarını sürmeye başladıkları gerçeğine işaret ediyordu. Fakat kısmen bir hasat bayramı olsa da, hayvancılıkla bağlantısı vardı, çünkü kışlık yiyecek için hayvanları öldürüp saklamak onunla ilintiliydi. Gücü tükenmekte olan güneşi temsil eden bir şenlik ateşi yakılır, ateşin sihirli bir şekilde güneşe güç vermesi umulurdu. ... Evlerdeki ateşler söndürülürdü; bu uygulama muhtemelen kötülüklerin yılın belli bir döneminde defedilmesiyle ilgiliydi. Şenlik ateşinde tutuşturulan dallar evlere götürülerek evlerde yeni ateşler yakılırdı. Samhain’de, Yahudilerdeki günah keçisi gibi, kurban olarak topluluğun kötülüklerinin yükleneceği ve muhtemelen insan olan bir kurban verildiğine dair kanıt vardır” (s. 58-59).

Yine öyle görünüyor ki, *Apo* töreni gibi Samhain de kozmosun ve yeraltının güçleri ile bağlantılı kötülüklerin yılın belli bir döneminde defedilmesi ve doğurganlığın/verimliliğin yenilenmesini temsil eder. Avrupa halk inançlarında 31 Ekim geceyarısı vakti, cehennemi büyücülük güçleri ile şeytanın buluşmasıyla ilişkilendirilir olmuştur, tıpkı *Walpurgisnacht*’taki ve Tam o’Shanter’ın neredeyse canına mal olan Cadılar Bayramı’ndaki

gibi. Daha sonra, masum ile günahkâr, çocuk ile cadı arasında garip bir ittifak oluşturuldu, bunlar numaradan acıma ve dehşetin sergilendiği şaka mı şeker mi oyunuyla topluluğun bağırsaklarını temizler ve güneşe benzer balkabağı keklerinin yer aldığı komünitas ziyafetlerinin önünü açar (en azından Amerika Birleşik Devletleri'nde). Oyun yazarları ve romancıların iyi bildiği üzere, sanki birazcık günah ve kötülük komünitas ateşlerine gereken çırayı sağlıyor, ama tabii her şeyi yutan alevleri evleri ısıtan ocak ateşine dönüştürmek için ayrıntılı ritüel mekanizmaları geliştirilmesi gerekir. Her din sisteminin özünde insana ilişkin yapısal gelişim döngüleri ile yakından bağlı olan bir *felix culpa/hayırlı hata* vardır.

## CİNSİYETLER, STATÜ TERS ÇEVİRME VE KOMÜNİTAS

Diğer statü ters çevirme ritüelleri kadınların erkek otorite ve rollerinin yerini almasını içerir. Bu ritüeller örneğin Max Gluckman'ın (1954) analiz ettiği Zuluların *Nomkubulwana* törenindeki gibi, takvime bağlı değişim noktalarında düzenlenebilir: "Ekinler büyümeye başladığı zaman Zulu krallığında yerel bölgelerde yapılan ritüellerde kadınlara başat, erkeklere itaatkâr bir rol verilir" (s. 4-11). (Kızların erkek kılığına büründükleri ve sığır güdüp süt sağdıkları benzer ritler de birçok güney ve orta Bantu toplumlarında görülür.) Bu tip ritüeller daha sıklıkla, bir kabile toplumunun büyük bir idari bölgesi mesela böcek istilası veya kıtlık ve kuraklık gibi bir doğal afet tehdidi altında olduğunda icra edilebilir. Yakınlarda Dr. Peter Rigby (1968) Tanzanya'nın Gogo halkı arasında bu tür kadın ritlerinin ayrıntılı bir betimlemesini yayımladı. Bunlar Eileen Krige, Gluckman ve Junod gibi otoriteler tarafından başka yerlerde ayrıntılı şekilde tartışılmıştır. Bu yüzden, ben burada sadece bu tür ritlerin her örneğinde şu inancın bulunduğu işaret etmekle yetineceğim: Bazıları toplumsal yapıda kilit roller tutan erkekler ya tanrıların

ve ataların hoşuna gitmeyen bir şey yapmıştır ya da toplum ile doğa arasındaki mistik dengeyi o kadar bozmuştur ki toplumdaki çalkantılar doğada anormalliklere sebep olmuştur.

Kısaca ifade edersek, yapısal bakımdan üstün olanlar tikel veya segmenter çıkarlar üzerine yaptıkları kavgalar yüzünden yerel topluma felaket getirmişlerdir. O halde, işleri tekrar yoluna koymak, komünitası veya iç bölümlenmeleri aşan bütün topluluğu temsil eden yapısal bakımdan aşağı konumdakilerin işidir (Zulu örneğinde, bunlar normalde babalarının hakimiyeti [*patria potesta*] ya da kocalarının otoritesi [*manus*] altındaki genç kadınlardır). Bunu kısa bir süreliğine, yapısal üstünlerin -yani erkeklerin- silahları, giysileri, teçhizatları ve davranış tarzlarını sembolik olarak gaspederek yaparlar. Fakat eski bir biçim şimdi yeni bir içeriğe sahiptir. Şimdi otorite, yapı kılığına girmiş komünitasın elindedir. Yapısal biçim bencil yüklemelerden soyulur ve komünitas değerleri ile ilintilendirilerek arıtılır. Bencil mücadeleler ve gizli düşmanca hisler yüzünden bozulmuş olan birlik, normalde hukuki ve politik statü savaşlarının altında olduğu düşünülen kişiler tarafından onarılır. Ama “altında” iki anlama gelir: Sadece yapısal olarak aşağı olan değildir, aynı zamanda bütün toplumsal yaşamın ortak temelidir — toprak ve verdiği ürünler. Başka türlü söylersek, bir toplumsal boyutta yasa olan şey bir diğerinde temel olabilir.

Genç kızların çoğu zaman başkahraman olması anlamlı olabilir. Yapısal konumları bir kez daha karşıtlığa ve rekabete zemin oluşturacak çocukların anneleri olmamışlardır henüz. Yine de, kaçınılmaz olarak, statü ters çevirme kısa ömürlü ve geçicidir (“eşiksel” de diyebilirsiniz), çünkü toplumsal karşılıklı ilişkinin iki biçimi burada kültürel olarak kutuplaşmıştır. Kızlar için, sığır gütmek bir sınıflandırma paradoksudur, ancak ritüel eşikliğinde var olabilecek paradokslardan biridir. Komünitas kendi doğasını değiştirmeksizin ve komünitas olmaya son vermeksizin kaynakları idare edemez veya toplumsal kontrolü elinde tuta-

maz. Ama kısa bir teşhir yoluyla, birikmiş günahları ve yapıdaki bozulmaları –kullanılan arıtma metaforuna göre– “yakıp yok edebilir” veya “yıkayıp temizleyebilir”.

## HİNT KÖYLERİNDEKİ “SEVGİ ŞENLİĞİ”NDE STATÜ TERS ÇEVİRMESİ

Statü ters çevirme ritüelleriyle ilgili buraya kadarki saptamalarımızı özetleyelim: Zayıfların saldırgan güç ve gücün de tevazu ve edilgenlik maskesine bürünmesi toplumu yapının sebebiyet verdiği “günahlar”dan ve hippilerin “takıntı/*hang-up*” diyebileceği şeylerden temizleyen araçlardır. O zaman, sahne mest edici bir komünitas deneyimi için hazırdır, ardından artık bağırsakları temizlenmiş ve yeniden canlandırılmış bir yapıya ağırbaşlı bir geri dönüş gelir. Bu ritüel sürece ilişkin yapılmış en iyi “içeriden” açıklamalardan biri Hint köy toplumunun genelde ağırbaşlı ve nesnel analisti Profesör McKim Marriott’un (1966) bir makalesinde yer alır. Makalede Marriott “Mathura ve Vrindavan’a göre Juman’ın karşısında yer alan ve genç Krişna’nın efsanevi ülkesi Vraja’ya bir gün yürüme mesafesindeki” Kışan Garhi köyünde yapılan *Holî* bayramını ele alır. Aslında, ritlerin baş ilahi varlığı Krişna idi ve Marriott’a “sevgi şenliği” olarak tasvir edilen ritler bahar şenliği idi, yani “yılın en büyük dinî kutlaması.” Saha araştırması deneyimi pek olmayan Marriott geçen yıl bu ritlerin içine dalıvermiş, onu ikna edip marihuana içeren bir karışım içirmişler, üzerini aşiboyası ile sıvamış ve neşeyle pataklamışlar. Aradan geçen yılda, bu çılgın ritlerin Radcliffe-Brown’ın anladığı anlamda toplumsal işlevinin ne olabileceğini düşünmüş:

İncelemelerime başladığımdan bu yana tam bir yıl geçmişti; Sevgi Şenliği yine yaklaşıyordu. Fiziksel varlığım için endişeliydim, ama ikaz mahiyetinde toplumsal yapıya dair bilgiler almıştım, böylece gelecek olayları daha iyi anlayabilecektim. Bu sefer marihuana çekmediğimden, *Holî* kargaşasının olağanüstü

kurallı bir toplumsal düzen kapsamına girdiğini görmeye başladım. Fakat bu, her günkü yaşamın toplumsal ve ritüel ilkelerine kesinlikle ters bir düzendi. *Holi*'deki her bir şamatacı edim köydeki günlük toplumsal örgütlenmeye ilişkin zıt, pozitif bir kural ya da olguya işaret ediyordu.

İncik kemiklerine kadınlar tarafından acımasızca vurulan o gülümseyen erkekler kimdi? Onlar köyün daha zengin Brahman ya da Jât çiftçileriydi, vuranlarsa gayretli yerel *Rādhā*lardı, yani “köydeki kadın eşler”, hem gerçek hem kurgusal kast-içi akrabalık sisteminin tasvir ettiği gibi. Bir “ağabey”in karısının, bir erkeğin şakadan eşi olması uygunken, bir “küçük erkek kardeş”in karısının aşırı saygı kurallarına göre adamdan alınması uygundu, ama ikisi de burada adamın vekil anneleri, yani “babasının küçük erkek kardeşleri”nin karılarıyla bütün ikinci derece soy çizgisi ve bağlarını aşan bir devrimci “kadın eşler” grubunda birleşiyordu. Bu peçeli taburdaki en cesur dayakçılar çoğu zaman aslında çiftçilerin yanında çalışan aşağı kasttan tarla işçilerinin, zanaatçıların veya vasıfsız işçilerin karılarıydı — kurbanların odalıkları ve mutfak işçileri. Bir çiftçi kendisine saldırıyı kışkırtarak “Git de ekmek pişir!” diye sataştı. Bir başka gururu okşanmış kurban, yediği darbelerden canı yanarak ama teslim de olmayarak “Tohumlarımdan ister misin biraz?” diye bağırdı. Köy toplumunun ileri gelenleri olan ellili yaşlarda altı Brahman erkek, aslında onların tuvaletlerini temizleyen, şenlikte esrarlı yiyeceklerden yiyen iri yarı bir gencin savurduğu sopadan nefes nefese ve topallayarak hızla kaçtılar. Köyün bütün kız evlatları köydeki erkek kardeşlerinin yaptığı bu kırımın uzağında duruyordu, yine de evlilik yapılabilecek bir köyden bayram vesilesiyle gelip ortalıkta dolanan potansiyel koca adaylarına saldırmaya hazır bekliyorlardı.

Eşegin sırtına ters binmiş “*Holi*’nin Kralı” da kimdi? Örgütlenmiş kurbanları tarafından oraya oturtulmuş, üst kastlardan bir

oğlandı bu, herkesin tanıdığı bir zorbaydı (ama bu şekilde aşagılanmaktan çok eğleniyor gibiydi).

Çömlekçiler patikasında böyle şehvetli şekilde şarkı söyleyen korodakiler kimlerdi? Aynı kasttan değildiler, altı çamaşırcı erkek, bir terzi, üç de Brahman'dı bunlar; tanrıların dostluğunu örnek almış idealist bir müzik grubuydu ve yılın sadece bu günü bir araya geliyordu.

Bütün ileri gelen vatandaşlara çamur ve toz yağdıran o kılık değiştirmiş "sığırtmaçlar" kimlerdi? Bunlar saka, iki genç Brahman rahip ve bir berberin oğluydu, hepsi de günlük temizlenme rutinlerindeki gayretli uzmanlardı.

Kimin ev tapınağı cümbüşü seven birileri tarafından keçi kemikleriyle süslenmişti? Bu tapınak komşuları ve akrabaları tarafından açılan davalarla sürekli taciz edilen Brahman dulundu.

Kimin evinin önünde, köydeki gerçek bir çileci alaycı bir ağıt söylüyordu? Bu gayet canlı bir tefecinin eviydi, parasını tahsil etmede dakik, hayır işlerinde yetersiz biriydi.

Kafası sadece avuç avuç kıpkırmızı tozlara bulanmakla kalmamış, bir de bir galon mazot marifetiyle sevgiyle yağlanmış olan kimdi? Köyün toprak sahibiydi bu, kutsal yağ sürme törenlerini yapan kişi kuzeni ve ezeli düşmanıydı, Kışan Garhi'nin polis şefi.

Boynunda eski ayakkabılardan yapılma bir çelenkle ve Tanrı Krişna gibi flüt çalarak sokaklarda dans ettirilen kimdi? O bendim, çok fazla sorular sormuş ve her zaman saygılı yanıtlar almış ziyaretçi antropolog.

Karşımda gerçekten de çeşitli türlerin karışımı bir sevgi vardı —ebeveynlere ve hamilere duyulan saygı; erkek ve kız kardeşler ile arkadaşlara yönelik ideal muhabbet; insanın tanrı ile birleşmeyi

özlemesi ve cinsel eşlerin gürbüz şehveti; hepsi birdenbire kendi alışıldık, dar kanallarından taşarak aynı anda şiddetlendiler. Her türden sınırsız sevgi ayrı kastlar ve aileler arasındaki her zamanki bölünmüşlük ve kayıtsızlığın üzerine sel gibi aktı. Başkaldıran libido yaş, cinsiyet, kast, zenginlik ve iktidar gibi bütün yerleşik hiyerarşileri boğdu.

Kuzey Hindistan kırsalı versiyonunda Krişna'nın öğretisinin toplumsal anlamı İsa'nın Dağdaki Vaaz'ının muhafazakâr toplumsal içerimlerinden birinden farklı değil. Vaaz sert biçimde öğüt verir, ama aynı zamanda seküler toplumsal düzenin yok olmasını uzak bir geleceğe erteler. Krişna ise ilahi hesap gününü nihai bir Kıyamete kadar ertelemeyen, her mart dolunay zamanı maskelerin takıldığı bir şenlik olarak takvime bağlar. Ayrıca, Krişna'nın *Holi*'si sadece bir sevgi öğretisi değildir: Daha ziyade, inanmış her bir kişinin tutku ve neşeyle rol alması gereken bir dramının metnidir.

*Holi*'nin drama dengesi -dünyanın yok olması ve yenilenmesi, dünyadaki kirlilik, ardından arındırılması- sadece yapısal ilkelere soyut düzeyinde değil, fakat her bir katılımcının varlığında da vuku bulur. Krişna'nın öğretmenliğinde, her bir kişi o an için karşıtının rolünü canlandırır, o deneyimi yaşayabilir; ezilen kadın baskıcı kocasını oynar ve tersi; zorbalık eden zorbalığa uğrayanı, hizmetçi efendiyi, düşman dostu, dizginlenen gençler cumhuriyetin yöneticilerini oynar. İnsanları yörüngelerinde hareket ettiren kuvvetleri araştırıp üzerlerine düşünen gözlemci antropolog kendini aptal bir hödüğü oynamaya zorlanmış bulur. Her bir aktör bir başkasının rolünü kendi benliği ile ilişkisi içinde neşeyle canlandırır. Böylece her biri kendi rutin rolünü, muhtemelen daha büyük incelik, belki karşılık veren bir sevgi ile ve kesinlikle yenilenmiş bir anlayışla tekrar oynamayı öğrenebilir (s. 210-212).

Marriott'un hayranlık verici ve empatik anlatımına sadece bir

iki ufak itirazım olacak. Yaş, cinsiyet, kast, zenginlik ve güç gibi bütün yerleşik hiyerarşileri kaplayan “libido” denilen biyolojik dürtü değil, Blake’in söyleyebileceği gibi, “zihinsel bir şey” olan özgür bırakılmış komünitas deneyimidir — yani bütün olan bir başka insanın tam olarak farkında olunmasını içerir. Komünitas sadece içgüdüsel değildir; bilinç ve iradeyi içerir. *Holi* şenliğinde statü ters çevirme, erkeği (ve kadını) statüden özgürleştirir. Belli koşullar altında, bu “esrik” bir deneyim olabilir, bireyin kendi yapısal statüsünün “dışında durması” şeklindeki etimolojik anlamda. “Esime” = “varoluş.” Aktörün bir başka kişinin rolünü üstlenmesinden Marriott’un anladığı anlamda “karşılık veren sevgi”yi de ben kesinlikle türetmezdim. Bunun yerine, bu şakadan rol oyununu ben yalnızca *bütün* rolleri yok edip komünitasın doğuşuna hazırlanmanın bir aracı olarak görürdüm. Fakat Marriott bir statü ters çevirme ritüelinin göze çarpan karakteristiklerini iyi betimlemiş ve kavramıştır: Yapısal olarak aşağıda olanların ritüel egemenliği, lafını esirgemeyen konuşmaları ve sert hareketleri; sembolik tevazu ve yüksek statüdekilerin bilfiil aşağılanması; yapısal bakımdan “aşağı” olanların yapısal sınırlardan taşan bir komünitası kuvvet ile başlayıp sevgi ile biten bir tarzda temsil etmeleri ve son olarak, hiyerarşi (yani basamaklı organizasyon) ilkesinin yıkılması değil, vurgulanması — bu ilke köy hayatının yapısal omurgası olmayı *sürdürmesini* sağlayan bir süreç olan ters çevirme yoluyla kesinlikle arıtılır, hatta paradoksal olarak, bu esnada Hintlilerin birçok çevre kirliliği kuralı da çiğnenir.

## TEVAZU VE STATÜ TERS ÇEVİRME DİNLERİ

Buraya dek, yüksek derecede yapıli, döngüsel ve tekrarlayıcı toplumlara ait dinsel sistemlerde eşiklik ritlerini tartıştım. Bir görüşümü tereddütle ileri sürerek devam etmek istiyorum: Statü yükseltme ritüellerinin eşikliği ile statü ters çevirme ritüellerinin eşikliği arasında yaptığımıza benzer bir ayrım, kabileden daha geniş alana sahip dinlerin en azından erken evrelerinde,

özellikle de eşiksel yüklemeleri olan hızlı ve emsalsiz toplumsal değişim dönemlerinde de görülebilir. Başka bir deyişle, bazı dinler statü yükseltme eşikteliğini andırır: Alçakgönüllülüğün, sabrın ve statü, mülkiyet, yaş, cinsiyet ve diğer doğal ve kültürel vasıf farklarının önemsizliğinin altını çizerler. Dahası, mistik birleşmeyi, doğaüstülüğü ve ayırmışmamış komünitesi vurgularlar. Zira birçoğu bu hayatı bir eşik evresi olarak ve cenaze ritlerini de cennet veya nirvana gibi daha yüksek bir varoluş düzeyi veya düzleminde yeniden bir araya gelmeye hazırlanmak olarak görürler. Tersine, diğer dinsel hareketler ise kabile ve köylere özgü statü ters çevirme ritüellerinin birçok özelliğini sergiler. Ters çevirme eşikteliği yapısal ayrımları gidermek şöyle dursun, altlarını çizer, hatta (çoğu kez bilinçsizce) karikatürleştirme noktasına kadar. Benzer şekilde, bu dinler dinsel alanda işlevsel farklılaşmaya ve/veya seküler statünün dinsel ters çevrilmesine getirdikleri vurguyla göze çarparlar.

## GÜNEY AFRIKA AYRILIKÇILIĞINDA STATÜ TERS ÇEVİRME

Bir statü ters çevirme dininin çok net bir örneği Sundkler'in Güney Afrika'da Bantu ayrılıkçılığı çalışmasında bulunabilir (1961). İyi bilindiği üzere, bugün Güney Afrika'da ya beyazların misyon kiliselerinden veya birbirlerinden kopmuş, yerel, küçük sayılabilecek, bini aşkın kilise ve mezhep bulunmaktadır. Zulu Krallığı'ndaki Afrika bağımsız kiliselerini inceleyen Sundkler bunu "cennette 'zenciler giremez' tabelasının tersi var" sözleriyle ifade eder:

Bazı sorumsuz beyazların Afrikalılara İsa'nın sadece beyaz adam için geldiğini söyledikleri bir ülkede, Afrika intikamını "beyazlar giremez" tabelasını doğruca cennet katına yansıtarak alıyor. Renklerinden duydukları kompleks cennetlerini siyaha boyadı ve Siyah İsa'nın bunun icabına bakması gerek. Cennetin kapısındaki Şembe [ünlü bir Zulu peygamberi] zengin oldukları için

hayattayken zaten iyi şeylere sahiplerdi diyerek beyazları içeri almıyor ve kapıyı sadece mümin müritlerine açıyor. Beyaz misyon kiliselerine ait Afrikalıların kaderi içler acısı: Beyazların kapısına vardıklarında geri çevriliyorlar, “Bir ırk diğer bir ırkın cennet kapısından giremez. ... Renk kompleksi İsa’nın mesellerini kendine yontuyor. Bazı Siyonist kiliselerde anlatıldığını duyduğum bir tanesi şöyle: “On bakire vardı. Beşi beyaz, beşi siyahtı. Beyaz olan beş tanesi aptal, siyah olan beş tanesi akıllıydı, lambalarında gazyağı vardı. Onu birden kapıya geldi. Fakat beyaz olan beş bakire zengin adamın aldığı cevabı aldı: Dünyayı beyazlar yönettiği için cenneti de siyahlar yönetir. Beyazlar parmaklarının ucunu soğuk suya batırmak için yalvaracak, ama şu cevabı alacaklar: ‘Hhayyi (hayır), kimse iki kere yönetemez’” (s. 290).

Burada, yapısal hiyerarşinin farklı katmanları arasında uzlaşmayı desteklemek gibi nihai bir etkisi olan statü ters çevirmenin bütün bir ritüeller sisteminin bir parçası olmadığı fark edilecektir. Komünitاسın yapıya yayıldığı bütünleşik bir toplumsal sistem karşısında değiliz; dolayısıyla sadece vurgulanan ters çevirme yanına sahibiz, bunun insanın nihai durumu olduğu yönündeki büyük umutlarla birlikte. Fakat yine de, örneğin öğretici olduğu bir yön var, o da ima ettiği şu *husus*: İster düz isterse ters çevrilmiş olsun, hiyerarşiyi genel bir nitelik olarak dinsel yaşama atfeden dinler oybirliği kadar zorlamaya da dayanan bir sosyo-politik sistemde yapısal olarak aşağı olanların arasından ürerler. Bu noktada belirtmeye değer ki, her ne kadar küçük olsalar da bu Güney Afrika mezheplerinden birçoğu ayrıntılı kilise hiyerarşisine sahiptir ve kadınlar çoğu kez önemli ritüel rollerde yer alırlar.

## MELANEZYA BİNYILCILIĞINDA SAHTE HİYERARŞİLER

Dinsel ve yarı-dinsel hareketleri konu alan literatür ileri sürdüğüm görüşü tam manasıyla desteklemediği, birçok mesele ve

güçlük varlığını sürdürdüğü halde, yine de yapısal olarak aşağı olan grup yahut kategorilerin bu din üreten faaliyetlerine açıkça atfedilebilen dinsel biçimlerin çok geçmeden hiyerarşilerin dışsal karakteristiklerinden birçoğunu üstlendiklerine dair güçlü kanıt mevcuttur. Böyle hiyerarşiler seküler mertebe sıralamasını sadece ters çevirebilirler veya hareketin kilise yapısındaki ya da kıyamet inancındaki seküler çatıyı toptan değiştirebilirler. Örgütlenme biçiminde Avrupa'nın toplumsal yapısını kopya etmeye çalışmış bir hareketin iyi bir örneği *Peter Lawrence'ın Road Belong Cargo'sunda* (1964) bulunabilir. Madang'dan Melanezyalı peygamber Yali'nin programında şunlar vardı:

İnsanlar mezralarda yaşamayı bırakıp büyük “kamplar”da bir araya geleceklerdi; bu kamplarda evler caddeler boyunca inşa edilmiş olacak ve etraf çiçekler ve ağaççıklarla güzelleştirilmiş olacaktı. Her “kamp”ın artık bir *haus kiap* değil, bir *haus yali* denilecek yeni bir “Dinlenme Evi” olacaktı. Bir yönetici olarak kendi yetki alanındaki insanları ziyaret ettiğinde bu evi Yali kullanacaktı. Her kamp düzgün tuvaletlere sahip olmalı, yeni yollar bölgeyi baştanbaşa katetmeliydi. Eski reislerin yerini “ustabaşı”lar alacaktı; bunlar yeniden inşa işine gözetmenlik edecek, ayrıca Yali'nin emirlerinin yerine getirilip getirmediğine bakacaktı. Tekeşlilik emrediliyordu, ikinci kadın eşlerden boşanılacak, bunlar bekârlarla evlenecekti (s. 160).

Avrupa'nın idari yapısı ile maddi ve dinî kültürünü taklit eden diğer özellikler de bu “Kargo kültü”ne dahil edilmişti. Elbette, birçok başka Kargo kültü de benzer örgütlenme özellikleri taşır ve ayrıca Avrupalıların defedilecekleri veya yok edilecekleri, ama kendi atalarının ve yaşayan peygamberlerinin bir sahte bürokratik yapı içinde onları yönetecekleri inancını sürdürürler. Fakat sahte hiyerarşilerin eşiksel-dinsel bağlamda üremesinin tek nedeninin yapısal olarak aşağıda olmak olduğu hiçbir şekilde kesin değildir. Kanımca, statü ters çevirme etmeni kalıcı olarak

aşağıda oluş ile ilintilidir. Fakat ayrıntılı bir mertebe sıralamasına sahip ritüel veya törensel hiyerarşiler seküler açıdan eşitlikçi grupların eşikliliğini pekâlâ temsil ediyor olabilir, bu grupların geniş toplumdaki mertebe sırası ne olursa olsun. Masonlar, Gül-Haçlılar, bir kardeşlik düzeni olan The Elks, Sicilya Mafyası ve ayrıntılı ritüel ve törenleri olup genellikle güçlü dinî ton taşıyan başka türden gizli topluluk ve kardeşlikler örnek olarak verilebilir. Böyle grupların üyeleri çoğu zaman ortak eşitlikçi değerlere ve benzer bir ekonomik tüketim düzeyine sahip, benzer mertebelerdeki kişilerin oluşturduğu sosyo-politik topluluklardan gelir.

Bu örneklerde, bir ters çevirme yanının da bulunduğu doğrudur -çünkü seküler eşitlik eşiklilik hiyerarşisi ile çelişir- ama bu, belli bir yapısal sistem içindeki sıra düzeninin ters çevrilmesinden ziyade bir sistem tipinin (hiyerarşik bir tip) yerine bir diğerrinin (eşitlikçi olanın) geçirilmesidir. Mafya, Ku Klux Klan ve kimi Çin gizli toplulukları gibi bazı örneklerde, eşiklilik hiyerarşisi araçsal politik değer ve işlevler kazanarak, "rol oynama" biçimindeki fantastik niteliğini yitirir. Bu olduğunda, belirli bir amaçla yönlendirilmiş bir nitelik olarak siyasi veya yarı askeri hareket tarzı kendi organizasyonel gereksinimlerine uygun olan hiyerarşik formu pekâlâ bulabilir. Masonlar ve California'daki motorcu çeteler olan Cehennem Melekleri gibi grupları inceler ve birbirleriyle karşılaştırırken, gelişim döngülerinde hangi evreye ulaştıklarını ve hangi toplumsal alan şartları altında varlıklarını sürdürdüklerini saptamak bu yüzden çok önemlidir.

## BAZI MODERN TERS VE SAHTE HİYERARŞİ ÖRNEKLERİ

Bu eşiksel hareketlerde, üyelerin sayısı arttıkça zorunlu olarak hiyerarşi organizasyonun geliştiği itirazı yapılabilir; fakat birçok örneğin gösterdiği üzere, böyle hareketlerin çok sayıda mevkisi ama az sayıda üyesi vardır. Örneğin, Cornell Üniversitesi'nden

Allan C. Speirs (yayımlanmamış tez, 1966) Utah'ta bir Mormon ayrılıkçı kültü olan ve sayıları iki yüzü pek geçmeyen Haruncular toplumunun yine de "Mormonculuğunkine benzer karmaşık bir hiyerarşik yapıya" sahip olduğunu anlatır; "bunlarda birinci başrahip, ikinci başrahip, başkan, birinci başkan yardımcısı, ikinci başkan yardımcısı, kol rahipleri, konsey papazları, öğretmenler ve diyakozlar gibi görevler bulunur" (s. 22). Rochester Üniversitesi'nden R. Lincoln Keiser'in çeşitli yayımlanmış makaleleri ve yayımlanmamış eserlerinde betimlenen oldukça farklı bir tür grup Chicago'daki zenci ergenlerin çetesi veya "kulüp"ü ya da "ulus"u olan Conservative Vice Lords'dur. Mr. Keiser cömertlik edip Vice Lords'un liderlerinden biri olan "Teddy"nin renkli otobiyografisine erişmemi sağladı. Vice Lords'un ölmüş veya hapiste olan üyeleri için gerçekleştirdikleri "Şarap Töreni" gibi bir dizi törensel etkinliği vardı; hem bunlarda hem de başka vesilelerle tören giysisi olarak siyah-kırmızı pelerinler giyerlerdi.

Gerek Vice Lords gerek Egyptian Cobras ve Imperial Chaplains gibi başka çeteler hakkında özellikle çarpıcı olan *husus* örgütlenmelerinin karmaşık ve hiyerarşik doğasıdır. Söz gelimi, Vice Lords çeteye katılma zamanına bağlı olarak "Büyükler", "Küçükler" ve "Tıfıllar" şeklinde sınıflanıyordu, ayrıca toplamları "Vice Lord Uluğu"nu oluşturan bölgesel kollara da ayrılmışlardı. "Teddy", St. Thomas kolunun örgüt yapısını şöyle betimler: İlk başladıklarında St. Thomas'taki grupta bulunan herkes bir çeşit konuma sahipti. Görevliler, Başkan, Başkan Yardımcısı, Hazine Bakanı, Baş Savaş Danışmanı, Savaş Danışmanı idi ve Komiserleri vardı" (s. 17). Bölgenin kontrolü konusunda aralarında kavga etmedikleri zamanlar çete üyelerinin genelde davranışı oldukça gayriresmi ve eşitlikçiydi. Ama resmi durumlarda ve törenlerde yapıları eşitlikçilikle taban tabana zıttı. Katı bir ast-üst sistemi vardı, özgün "kulüp"ten bağımsızlaşmaya çabalayan kollar süratle hizaya getirilirdi.

Yapısal olarak aşağı kategorilerin hiyerarşik eşikteliğe sahip

olma eğilimlerinin bir başka çağdaş örneğini de Cehennem Melekleri olarak bilinen, California'nın genç motorsiklet sürücüleri verir. Hunter S. Thompson'ın (1966) iddiasına göre, üyelerinin çoğu II. Dünya Savaşı'ndan önce California'ya gelmiş insanların oğullarıdır. Köylüler, Oklahoma ve Arkansas yerlileri ile Apalaş bölgesinden gelenler (s. 202). Günümüzde bu erkekler liman işçisi, ambarcı, kamyon şoförü, oto tamircisi, tezgâhtar ve çabuk ücret ödeyip sadakat istemeyen herhangi bir işte gündelikçi olarak çalışıyorlar. Belki onda birinin düzenli bir işi ve yeterli geliri var" (s. 73-74). Kendilerine yüzde birler diyorlar, "uyumsuz ve umursamaz yüzde bir" (s. 13). "Düzgün" dünyanın üyelerinden "yurttaşlar" diye bahsediyorlar, bu da kendilerinin öyle olmadığını ima ediyor. Yapısal sistemden çekilmişler. Yine de, zenci Vice Lords gibi, karmaşık katılım törenleri ve rozetlerle sembolleştirilen üyelik derecelerine sahip resmi bir örgütlenme oluşturmuşlardır. İç tüzükleri, başkan, başkan yardımcısı, bakan, hazineci ve komiserden oluşan bir idari komiteleri ve resmi haftalık toplantıları vardır.

Cehennem Melekleri arasında statü ters çevirmeden ziyade seküler, derneği andıran bir örgütlenme yapısının bir eşini görüyoruz. Fakat üyeliğe kabul törenlerinde statü ters çevirmenin öğelerini sergiliyorlar; bu törenler sırasında Melek adayları ritüele getirdikleri yeni Levis'ları ve montları, dışkı, sidik ve petrole bularlar. Giysilerin bu kirli ve yırtık pırtık, parçalanma noktasına dek "olgunlaşmış" halleri statü ve yapıda sıkışmış "yurttaşlar"ın "derli toplu ve temiz" standardını ters çeviren bir statü işaretidir. Ama sahte hiyerarşilerine rağmen hem Vice Lords hem de Melekler komünitasın değerlerini vurgularlar. Örneğin, Vice Lord "Teddy" halkla ilgili şöyle demiştir: "Sonra da hemen bir organizasyonumuz olduğunu söylediler. Fakat bizim tek düşündüğümüz sadece kafadarlar olduğumuzdu" (Keiser, 1966). Thompson da sık sık Cehennem Melekleri'nin "beraberlik grubu" karakterini vurgular. Şu halde sahte yapı gerçek komünitas ile tutarsız

görünmez. Bu gruplar sosyo-ekonomik yapıya gerçek anlamda angaje olmuyor, yapı oyunu oynuyorlar. Araçsal yanları da mevcut olmakla birlikte, yapıları asıl olarak “dışavurumcu.” Fakat bu tipte dışavurumcu yapılar belli koşullar altında pragmatik yapılara dönüşebilirler, tıpkı Gustaaf Schlegel’in *The Hung League*’inde (1866) ele alınan Triad topluluğuna benzer Çin gizli toplulukları örneğinde olduğu gibi. Aynı şekilde, Sierra Leone’deki Poro topluluğunun törensel yapısı da 1898 tarihli Mende İsyanı’nda bir politik ayaklanma organizasyonunun temeli olarak kullanılmıştır (Little, 1965, *çeşitli yerlerde*).

## YÜKSEK STATÜDEN KURUCULARA SAHİP TEVAZU DİNLERİ

Yüksek ya da öyle değilse bile gayet itibarlı yapısal statülere sahip kişilerce kurulan dinler ile ideolojik ve etik hareketlerin birçok örneği mevcuttur. Bu kurucuların temel öğretilerinin dünyevi ayrımlardan, mülkiyetten, statüden vb. ‘soyunmaktan’ sık sık bahsetmesi ve birçoğunun da erkek ile dışının “manevi” veya “asli” özdeşliğine vurgu yapması manidardır. Bunlar gibi daha birçok bakımdan, kurucuların meydana getirmeye çalıştığı ve takipçilerinin dünyadan el çekmesini gerektiren eşiksel dini koşulun kabilelerdeki yaşam bunalımı ritlerindeki tecrit eşikliğinde -aslında diğer statü yükseltme ritüellerinde de- görülen koşula yakın benzerlikleri vardır. Kibrin kırılması ve tevazu bu dinlerin nihai hedefi değildir; bunlar inananların nihai ve mutlak durumlar olan cennet, nirvana veya ütopyaya giden yollarında geçmeleri gereken eşik evrenin yüklemelerinden ibarettir. Bir *reculer pour mieux sauter/stratejik geri çekilme* durumudur. Bu tipteki dinler popülerleşip de yapısal açıdan aşağı kitleleri içine aldığı zaman, hiyerarşik organizasyonun yönünde çoğu kez anlamlı bir değişim gerçekleşir. Bir bakıma, bu hiyerarşiler “altüst” olur -elbette, hüküm süren inanç sistemine göre-, çünkü lider yahut liderler bir tiran ya da despot olarak değil, Papa gibi,

“Tanrı’nın hizmetkârlarının hizmetkârı” olarak temsil edilirler. Statü kazanmanın yolu, kişinin dünyevi otoritesinden sıyrılıp onun yerine uysallık ve tevazuya bürünmesi, ayrıca dinin üyelerine, hatta bütün insanlara karşı sorumlu ve ilgili olmasıdır. Ne var ki, tıpkı Güney Afrikalı Ayrılıkçı mezhepler, Melanezya Kargo kültleri, Harun Tarikatı, Zenci ergen çeteleri ve Cehennem Melekleri’ndeki gibi, bir dinin yahut ritüelleri olan bir grubun insanlar arasında yayılması çoğu zaman hiyerarşik hale gelmesine yol açar. Bir defa, büyük sayıda insanı organize etme meselesi vardır. Karmaşık hiyerarşilere sahip küçük mezheplerde görülen ikinci nokta da, yukarıda hayvan ve canavar kılığına girme konusunu ele alırken gördüğümüz gibi, yoksul veya zayıfların eşik-teliğinin seküler yapının tuzaklarını üstlenmesi ve ebeveyn gücü maskesine bürünmesidir.

### *Buda*

Tevazu ve komünitas değerlerini vaaz eden, yapısal olarak üstün veya köklü bir soydan gelen din kurucularına örnek olarak Buda, Aziz Francesco, Tolstoy ve Gandi verilebilir. İsa’nın durumu o kadar net değildir: Matta ve Luka, İsa’nın babası Yusuf’un soyunu Kral Davud’a kadar geri götürür, ayrıca bir marangozun önemi ve statüsü birçok köy toplumunda yüksektir, fakat yine de İsa genellikle “halktan biri” olarak kabul edilir. Buda’nın babasının Sakya kabilesinin önemli reislerinden biri, annesi Maha Maya’nın ise Himalayalar’ın güneydoğusunda kalan bir bölgedeki bir kralın kızı olduğu söylenir. Genel kabule göre, prens olarak bilindiği adıyla Siddhârta babasının yerine geçmeyi bekleyerek, sarayın koruyucu duvarları ardında 29 yıl boyunca korunaklı bir hayat sürdürdü. Ardından, arabacısı Çanna ile saray kapılarının dışındaki dünyada girdiği üç maceranın hikâyesi gelir; bunlarda sırasıyla, çalışmaktan yıpranmış yaşlı bir adamla, bir cüzzamlıyla ve bir de çürüyen bir cesetle karşılaştı ve yapısal olarak aşağı olanların

yazgısını kendi gözleriyle gördü. İlk kez ölümle karşılaşmış halde saraya döndüğünde, ilk çocuğu olan oğlu ve varisinin -yani kendi soyunun yapısal devamının güvencesinin- doğuşunu kutlama amacıyla çalınan müziği duydu. Sevinmek şöyle dursun, otorite ve iktidar alanına daha da bağlanması anlamına gelen bu olaydan rahatsız oldu. Çanna ile birlikte gizlice saraydan ayrıldı ve Hindistan'ın sıradan insanları arasında dolaşp kast sisteminin gerçekleri hakkında çok şey öğrendiği uzun yıllar geçirdi. Bir süreligine beş çömezi olan katı bir çileci oldu. Ama bu yapı biçimi de onu tatmin etmedi. Nihayet, Bilgelik ağacı altında kırk gün süren ünlü meditasyonuna başladığı sırada, dinî yaşamın cefalı yanlarının büyük kısmını zaten geride bırakmıştı. Aydınlanmaya eriştikten sonra, hayatının geri kalan 45 yılını aslında basit olan bir dersi ırk, sınıf, cinsiyet veya yaş farkı gözetmeksizin bütün insanlara öğretmeye adadı: Tevazu ve uysallık. Öğretilerini tek bir sınıf ya da kastın yararına yaymadı, en düşük seviyedeki par-yalar bile kendilerini onun çömezi olarak adlandırabilirlerdi ve öyle yapanlar da oldu.

Buda, “yapısal olarak” zengin konumda olup da sahip olduklarını bırakarak zayıflar ve yoksullarla eşitlenme ve onların davranışına bürünme yoluyla komünitasa kabul ritüelinden geçen din kurucularının klasik bir örneğidir. Hindistan'da, yapısal olarak üstünken zenginliğinden ve konumundan vazgeçip kutsal yoksulluğu vaaz etmiş daha başka pek çok örnek anılabilir; örneğin, Çaitanya (Bölüm 4'e bakınız), Caynacılığın kurucusu ve Buda'nın yaşça büyük çağdaşı Mahāvira ve Sihizmin kurucusu Nānak gibi.

## *Gandi*

Yakın zamanlarda, dinî olduğu kadar siyasi bir lider de olan Mohandas Karamçand Gandi'nin hayatına ve şehit edilmesine ilişkin etkileyici bir gösteriye tanık olduk. Az önce söz ettiğimiz

diğerleri gibi Gandhi de toplumsal hiyerarşinin saygın bir kesiminden geliyordu. Otobiyografisinde (1948) yazdığı gibi: “Gandiler... büyükbabamdan bu yana üç kuşak boyunca... birkaç Kathiawar devletinde başbakanlık yaptı” (s. 11). Babası Kaba Gandhi bir süreliğine önce Rajkot’ta, sonra Vankaner’de başbakanı. Gandhi Londra’da hukuk okudu, ardından Güney Afrika’ya gidip avukatlık yaptı. Fakat kısa süre sonra servet ve mevkiden vazgeçerek Güney Afrika’daki Hintlilerin adalet mücadelesine öncülük etmeye başladı, pasif direniş ve gerçeğin gücü öğretisini geliştirerek güçlü bir siyasi ve ekonomik araca dönüştürdü.

Gandhi’nin Hindistan’da Ulusal Bağımsızlık hareketinin baş lideri olarak sonraki kariyerini herkes iyi bilir. Burada ben sadece kişinin kendini mülkiyetten ‘soyması’ ve herkes ile eşit hale getirmesi konusunda otobiyografisinden (1948) bazı düşüncelerini alıntılarım istiyorum. Gandhi her zaman Hinduizmin büyük manevi rehberi *Bhagavad Gitā*’ya içtenlikle bağlıydı, kendi manevi bunalımlarında içsel açmazlarını çözmek için “bu davranış sözlüğü”ne başvururdu:

*Aparigraha* [sahip olmama] ve *sambhava* [dinginlik] gibi sözcükler beni çok etkiledi. Mesele, o dinginliğin nasıl elde edilip korunacağıydı. Aşağılayıcı, küstah ve yozlaşmış memurlar, anlamsız itirazlarda bulunan dünün iş arkadaşları ile her zaman kendisine karşı iyi olmuş insanlara nasıl aynı şekilde davranılacaktı? İnsan kendini sahip olduğu her şeyden nasıl yoksun bırakacaktı? Bedenin kendisi mülkiyet olarak yeterli değil miydi? Eş ve çocuklar mülkiyet miydi? Sahip olduğum kitaplıklar dolusu kitabı imha mı etmeliydim? Sahip olduğum her şeyden vazgeçip O’nu mu takip etmeliydim? Cevap hemen geldi: Sahip olduğum her şeyden vazgeçmedikçe O’nu takip edemezdim (s. 323).

Gandhi kısmen İngiliz hukuku (en çok da Snell’in eşitlik ilkelerine dair tartışmalarını) okumasının da etkisiyle, sonunda sahip

olmama öğretisinin derin anlamını kavrama noktasına vardı: Kurtuluşu arzu edenler “zerresinin bile kendilerine ait olduğunu düşünmeksizin büyük miktarda malın mülkün kontrolünden sorumlu mutemetler gibi davranmalıdır” (s. 324) Böylece farklı bir yol izleyerek de olsa Gandhi, Katolik Kilisesi’nin Fransiskan yoksulluğu meselesine dair yaptığı irdelemelerle ulaştığı sonuca ulaşmıştı: *Dominium* ile *usus* arasında yapılan hukuki ayrım. Gandhi yeni inancına sadık davranarak sigorta poliçesini iptal olmaya bıraktı, çünkü “Hem beni hem de karımı ve çocuklarımı yaratan Tanrı’nın gözeteceğinden” (s. 324) emindi.

### *Hristiyan Liderler*

Hristiyan geleneğinde de toplumsal koninin üst yarısından gelmiş olmasına rağmen kurtuluş yolu olarak yaşam bunalımı eşik-teliği biçimini vaaz etmiş çok sayıda tarikat ve mezhep kurucusu olmuştur. Çok kısa bir liste vermek gerekirse: Katolik dünyada Benedict, Francesco, Dominic, Clare ve Avilalı Teresa; Protestan dünyada “basit yaşamları ve soylu düşünceleri” ile Wesleyler, Quakerların kurucusu George Fox ve (Amerikalı bir örneği anarsak) ilksel Hristiyanlığı, özellikle de Hristiyan paydaşlığın ilksel şartlarını geri getirmeye çalışan, İsa’nın Çömezleri’nin lideri Alexander Campbell sayılabilir. Bu Protestan liderler tam orta sınıf bir geçmişe sahip olmalarına rağmen, takipçilerinin dünyevi statü ayrımlarının olmadığı basit, gösterişsiz bir hayat tarzı geliştirmesine çalıştılar. Kurdukları hareketlerin birbiri ardınca “dünya”ya teslim olması -aslında, Weber’in gösterdiği gibi, dünyada serpilmeleri- bunların ilk baştaki niyetlerini hiçbir şekilde yalancı çıkarmaz. Gördüğümüz gibi, aslında böyle hareketlerin her zaman izlediği yol, komünitası bir durum olmaktan çıkarıp sürekli gelişen bir yapı içinde konum değişimleri arasındaki bir evreye indirgemektir.

Gandi sadece Hinduizmin çeşitli yanlarından değil, büyük Hıristiyan anarşisti ve romancı Lev Tolstoy'un sözleri ve eserinden de son derece etkilenmişti. Gandi, *Tanrı'nın Krallığı* İçinizde hakkında şöyle diyordu (1948): "Beni altüst etti ve üzerimde silinmez bir etki bıraktı" (s. 172). Ünlü bir romancı olmasının yanı sıra zengin bir soylu da olan Tolstoy 50'li yaşlarına yaklaşırken dinsel bir bunalım yaşadı ve üst sınıflar, entellektüeller ve estetikler arasındaki anlamsız ve yüzeysel hayattan kaçmak isteyerek intihar girişiminde bulundu. "Hayatı anlamak için, hayatın asallıkları olan bizlerinki gibi istisnai bir hayatı değil, basit emekçi halkın -hayatı yapanların- hayatını ve ona yükledikleri anlamı anlamam gerek" düşüncesi o zamanlar içinde uyandı. "Etrafımdaki en basit emekçi insanlar Ruslardı, ben de onlara ve hayata verdikleri anlama yöneldim. Şayet sözcüklere dökülebilirse, o anlam şuydu: Her insan bu dünyaya Tanrı'nın iradesi dolayısıyla gelmiştir. Ve Tanrı insanı öyle yaratmıştır ki, her insan kendi ruhunu yok edebilir de kurtarabilir de. İnsanın hayattaki hedefi ruhunu kurtarmaktır; ruhunu kurtarmak için 'dindarca' yaşamalı, 'dindarca' yaşamak için de yaşamın bütün hazlarından vazgeçip çalışmalı, kibrini kırmalı, ıstırap çekmeli ve merhametli olmalıdır" (1940, s. 67). Çoğu insanın bildiği gibi Tolstoy yaşamında inançlarını uygulamak için büyük gayret sarfetmiş ve hayatının sonuna kadar köylü gibi yaşamıştır.

## STATÜ YÜKSELTME VE TERS ÇEVİRMEYE İLİŞKİN BAZI SORUNLAR

Bir yanda statü yükseltme ritüellerinin eşikliği ile yapısal olarak üstün peygamberler, azizler ve öğretmenlerin dinî öğretileri arasındaki benzerlik, diğer yanda statü ters çevirmenin uygulandığı takvime bağlı veya doğal kriz ritüellerinin eşikliği ile yapısal olarak aşağı olanların yön verdiği hareketlerin dinsel

inanç ve uygulamaları arasındaki benzerliğin altını çizmek için yeterince şey söyledik. Kabaca ifade edersek, güçlülerin eşikteliği zayıflık, zayıfların eşikteliği güçtür. Zenginlik ve soyluluğun eşikteliği yoksulluk ve zarurettir; yoksulluğunki şatafat ve sahte hiyerarşidir. Açıktır ki, burada birçok problem vardır. Söz gelimi, erkekler, kadınlar ve çocuklar, kültürel olarak tanımlanmış sosyo-ekonomik konum ve statülerini işgal ettikleri zamanlar arasındaki boşluklarda niçin kendi standartlaştırılmış davranış tarzlarına zıt veya onlardan farklı biçimlerde hareket edip hissetmeye zorlansınlar ya da bunu kendi iradeleriyle seçsinler? Bütün bu kefaretlere ve statü ters çevirmelerine maruz kalmalarının tek sebebi, can sıkıntısından dolayı gündelik rutinlerde renkli değişiklikler yapma isteği veya bastırılmış cinsel yahut saldırgan dürtülerin canlanmasına verilen yanıt ya da ikili ayrımlara olan birtakım bilişsel ihtiyaçları tatmin etmek midir, yoksa başka bir dizi neden mi söz konusudur?

Bütün ritüeller gibi aşağılama ve hiyerarşi ritüelleri de son derece karmaşık olup birçok boyutta yansıması vardır. Fakat toplumsal karşılıklı ilişkinin komünitas ve yapı olarak bilinen iki biçimi arasında daha önce yaptığımız ayırım bu boyutları anlamak için önemli bir ipucu olabilir. Bulunduğu mevkinin yükünü hissedenenler, doğumla ya da kendi başarıları sonucu yapıda kontrol konumlarına gelenler, yapısal bağ ve yükümlülüklerden soyunmayı ya da bunların sona erdirilmesini vurgulayan ritüellerin ve dinî inançların birçok tarihsel dinin serbest bırakılma dediği şeyi önerdiğini pekâlâ hissedebilirler. Bu serbest bırakılma, çile, kefaretle ve başka zorluklar ile telafi ediliyor olabilir tabii. Ama yine de, bu gibi fiziksel yükler emirler verip alma ve her zaman rol ve statü maskeleri altında davranma gibi zihinsel yüklere pekâlâ tercih edilebilir. Öte yandan, geçiş ritlerinde görüldüğünde bu eşiktelik de, adayın ritlerin sonunda yapısal olarak yükselecek olması dolayısıyla ve tam da bu nedenle adayın kibrini kırabilir. O halde, çileler ve kefaretlere birbirine zıt işlevleri yerine getirebilir:

Bir yandan eşiksel özgürlükten faydalandığı için adayı cezalandırırken, diğer yandan daha büyük ayrıcalıklara ve daha sert yükümlülöklere sahip daha da yüksek bir mevkiyi tutması yönünde onu hazırlayabilirler. Bu ikircimin bizi şaşırtması gerekmez, çünkü bütün temel eşiksel süreç ve kurumların bir özelliğidir. Fakat yapısal olarak yukarıda olanlar serbestliğı ararken, aşağıda olanlar kendi eşikliklerinde yapıya daha derinden dahil olmanın peşinde olabilirler. Bu yapı sadece hayali ve taklit olmasına rağmen yine de onların farklı bir tür küme içindeki farklı bir türden ama meşru kılınan bir serbestliğı deneyimlemelerini sağlar. Şimdi efendi olabilir, caka satıp dik dik bakabilirler; çok sıklıkla da yumruklarının ve hakaretlerinin hedefi normalde boyun eğip itaat ettikleri kişilerdir.

Bu iki ritüel tipi de yapıyı güçlendirir. İlkinde, toplumsal konumlardan oluşan sisteme meydan okunmaz. Konumlar arasındaki boşluklar, aralıklar yapı için zorunludur. Eğer o aralıklar olmasaydı, yapı olmazdı ve bu tür eşiklikte yeniden doğrulanan kesinlikle bu boşluklardır. Bütün denklemin yapısı artı işaretleri kadar eksi işaretlerine de bağılıdır. Böylece, aşağılama konumdan duyulan haklı gururu, yoksulluk varsıllığı güçlendirir ve kefareti erkeklığe ve sağlığa kuvvet verir. Diğer taraftan, statü ters çevirmenin “kuralsızlık” anlamına gelmediğini, yapıyı gözlemlemek için yeni bir perspektiften ibaret olduğunu görmüştük. Sergilediğı kargaşa bu ritüel bakış açısına mizahi bir sıcaklık bile verebilir. Belki cüretkâr olan bir tavırla, yaşam bunalımı ritlerinin eşikliği trajedi ile kıyaslanabilirse -çünkü ikisi de mütevazılığı, sahip olunanlardan soyunulmasını ve acıyı içerir- statü ters çevirme eşikliği de komedi ile kıyaslanabilir, çünkü ikisi de taklit ve tersyüz etme içermekle birlikte, yapısal rollerin ve onlara aşırı istekle bağı olanların yok edilmesini içermezler. Bunun dışında, bu ritüel tiplerinin psikopatolojisini ilk durumda adaylar için bir dizi mazoşist tutum, ikinci durumda ise sadist bir unsur taşımak olarak tarif edebiliriz.

Komünitas ilişkisine gelince, gündelik otoriteleri sırasında veya büyük yapısal gruplaşmaların temsilcileri olarak, somut bireyler ve eşitleri olan diğer insanlar ile alışveriş fırsatına pek fazla sahip olamayanlar vardır. Belki bu kişiler yaşam bunalımı ve statü değişimi eşikliği, statü farkını gösteren bütün dışsal izlerden ve içsel duygulardan soyunma ve kitlelerle kaynaşma, hatta en azından sembolik şekilde kitlelerin hizmetkârı olarak görülme fırsatı bulabilirler. Normalde hiyerarşinin dibinde olup diğer astlarla yoldaş ve eşit olma deneyimini yaşayanlar için ise, statü ters çevirme eşikliği zorunlu (dolayısıyla yapay olan) komünitastan kaçıp bütün davranış aşırılıklarının mümkün olduğu sahte-yapıya girme fırsatı sağlayabilir. Yine de, ilginç bir şekilde, bu düzmece komünitas taşıyıcıları şakalar ve gülünçlükler yoluyla komünitası bütün topluma aşılayabilirler. Zira burada da sadece ters çevirme değil, benzeştirme de vardır, çünkü fazla hakka sahip bir statüde bulunan her bir kişi eksik hakka sahip bir statüdekine zorbalık eder. Geriye kalan bir tür toplumsal ortadır ya da boş vites gibi bir şeydir, oradan yeni bir atakla farklı hızlarla farklı yönlerde doğru harekete geçilebilir.

İrdelediğimiz iki rit türü de çok-katlı toplumsal ilişkilerden oluşan döngüsel, tekrarlı sistemler ile ilintili görünüyor. Kurumsallaşmış ve yalnızca yavaş yavaş değişen bir yapı ile o yapı türünde ortaya çıkma eğilimindeki belli bir komünitas biçimi arasında yakın bir bağ olduğu anlaşılıyor. Hiç şüphesiz, yüksek düzeyde uzmanlaşma ve iş bölümünün olduğu, çok sayıda tekil ilgi odaklı topluluk bağlarının bulunduğu ve yakın grup bağlarının genelde zayıfladığı büyük ölçekli karmaşık toplumlarda, muhtemelen durum çok farklıdır. Komünitası deneyimleme çabasında bireylerin peşine düşeceği şey, mottosu pekâlâ Tom Paine'in "dünya benim köyümdür" sözü olabilecek evrensellik iddiasındaki ideolojik hareketlerin üyesi olmak olacaktır. Ya da "köy [Greenwich yahut başka bir tanesi] benim dünyamdır" diyen, San Francisco ve New York'taki hippilere ve *Diggers*'a benzer küçük ölçekli

“geri çekilme” gruplarına katılacaklardır. Bu grupların şimdiye kadar çözmeyi başaramadıkları güçlük şudur: Kabile komünitesi kabile yapısının tamamlayıcısı ve diğer yüzüdür; oysa on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıldaki Yeni Dünya ütopyacılarından farklı olarak bu gruplar henüz uzun süre boyunca toplumsal ve ekonomik düzeni sürdürebilecek bir yapıyı geliştirmediler. Bununla beraber, modern endüstri toplumlarındaki toplumsal ilişkilerin bu esnekliği ve hareketliliğidir ki, varoluşsal komünitenin doğmasına daha önceki her toplumsal düzen biçiminden daha elverişli koşulları sağlayabilir, sadece çok sayıda ve geçici bir araya gelmeler halinde olsa bile. Belki Walt Whitman’ın şu dizelerle kastettiği budur:

Tek insanın şarkısını söylüyorum, bir başına herhangi bir insan,  
Yine de Demokratik sözcüğünü, Yığınlar sözcüğünü kullanıyorum.\*

Son bir yorum: Toplum (*societas*) bir “şey”den ziyade bir süreç gibi görünüyor, ardışık yapı ve komünite evrelerinin yaşandığı diyalektik bir süreç. İki biçime de katılmak -tartışmalı bir\* terimle ifade edebilirsem- bir insan “ihtiyacı”ı olabilir. Her günkü işlevsel etkinliklerinde birinden yoksun kalan kişiler onu ritüel eşikliğinde ararlar. Yapısal olarak aşağı olanlar ritüellerde sembolik yapısal üstünlüğü arzu eder, yapısal olarak üstün olanlar da sembolik komünite arzular ve onu elde etmek için kefareti öder.

---

\* Walt Whitman, *Çimen Yaprakları*, çev. Memet Fuat, Sel Yayıncılık, 2016.

## Kaynakça

APTHORPE, RAYMOND.

1961. C. M. N. White, *Elements in Luvalé beliefs and rituals*'a Giriş. Manchester: Manchester University Press. Rhodes-Livingstone Paper, sayı 32.

ATTWATER, DONALD (Haz.).

1961. *A Catholic dictionary*. New York: Macmillan.

BAUMANN, H., ve D. WESTERMANN.

1948. *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*. Paris: Payot.

BOEHMER, HANS.

1904. *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*. Leipzig: Tübingen.

BOSMAN, WILLEM.

1705. *Coast of Guiana*. Londra.

BUBER, MARTIN.

1958. *I and Thou*. (Çev. R. G. Smith). Edinburgh: Clark.

1961. *Between man and man*. (Çev. R. G. Smith). Londra ve Glasgow: Fontana Library.

1966. *Paths in Utopia*. (Çev. R. F. C. Hull.) Boston: Beacon Press.

COHN, NORMAN.

1961. *The pursuit of the millennium*. New York: Harper Torch Books.

DE, SUSHIL JUMAR.

1961. *The early history of the Vaisnava faith and movement in Bengal*. Kalküta: General Printers and Publishers.

DEARDORFF, MERLE H.

1951. Handsome Lake. William N. Fenton (Haz.), *Symposi-*

*um of local diversity in Iroquois'da*. Washington, D . C . : U.S. Government Printing Office.

DIMOCK, EDWARD C., JR.

1966a. *The place of the hidden moon*. Chicago: University of Chicago Press.

1966b. Doctrine and practice among the Vaisnavas of Bengal. Milton Singer (Haz.), *Krishna: myths, rites, and attitudes'da*. Honolulu: East-West Center Press.

DOUGLAS, MARY.

1966. *Purity and danger*. Londra: Routledge & Kegan Paul.

Du CHAILLU, PAUL B.

1868. *Explorations and adventures in Equatorial Africa*. New York: Harper.

ELWIN, VERRIER.

1955. *The religion of an Indian tribe*. Londra: Oxford University Press.

EVANS-PRITCHARD, EDWARD E .

1956. *Nuer religion*. Oxford: Clarendon Press.

1965a. *The position of women in primitive society*. Londra: Faber and Faber.

1965b. *Theories of primitive religion*. Oxford: Clarendon Press.

FENTON, WILLIAM N .

1941. *Tonawanda longhouse ceremonies: ninety years after Lewis Henry Morgan*. Bureau of American Ethnology, Bulletin 128, Anthropology Paper, Sayı 15.

FIRTH, RAYMOND.

1951 . *Elements of social organization*. Londra: Watts.

FORTES, MEYER.

1949. *The web of kinship among the Tallensi*. Londra: Oxford University Press.

1950. Kinship and marriage among the Ashanti- A. R. Radcliffe-Brown ve C. D. Forde (Haz.), *African systems of kinship and marriage'da*. Londra: Oxford University Press.

1962. *Ritual and office*. Max Gluckman (Haz.), *Essays on the ritual of social relations*'da. Manchester: Manchester University Press.

GANDHI, MOHANDAS K .

1948. *Gandhi's autobiography: the story of my experiments with truth*. (Çev. Mahadev Desai.) Washington, D.C.: Public Affairs Office.

GENNER, ARNOLD VAN.

1909. *The rites of passage*. (Çev. Monika B. Vizedom ve Gabrielle L. Caffee.) Londra: Routledge & Kegan Paul.

GLUCKMAN, MAX.

1954. *Rituals of rebellion in South-East Africa*. Manchester: Manchester University Press.

1955. *Custom and conflict in Africa*. Oxford: Blackwell.

1965. *Politics, law and ritual in tribal society*. Chicago: Aldine Publishing Company.

GOFFMAN, ERVING.

1962. *Asylums*. Chicago: Aldine Publishing Company.

GOULD, J., ve W. L . KOLB (Haz.).

1964. *A Dictionary of the social sciences*. Londra: Tavistock.

HILLERY, G. A.

1955. Definitions of community: areas of agreement. *Rural Sociology*, cilt 20.

JUNOD, HENRI A .

1962. *The life of a South African tribe*. New Hyde Park, N. Y. : University Books. 2 cilt.

KEISER, R . LINCOLN.

1966. *Autobiography of the Vice Lord, "Teddy."* Yayımlanmamış eser, Rochester Üniversitesi, Antropoloji Bölümü.

KRIGE, EILEEN.

1968. Nomkubulwana ceremonies of the Zulu. *Africa*, cilt 38, No. 2.

LAMBERT, MALCOLM D.

1961. *Franciscan poverty*. Londra: Allenson.

LAWRENCE, PETER.

1964. *Road belong Cargo*. Manchester: Manchester University Press.

LEVI-STRAUSS, CLAUDE.

1964. *Le cru et le cuit*. Paris: Plon.

1967. *The savage mind*. Chicago: University of Chicago Press.

LEWIS, IOWAN M.

1963. Dualism in Somali notions of power. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, cilt 93, Bölüm 1.

LITTLE, KENNETH.

1965. The political function of the Poro. *Africa*, cilt. 25, No. 4.

MACCULLOCH, JOHN A.

1948. *The Celtic and Scandinavian religions*. Londra: Hutchinson's University Library.

MAIR, LUCY.

1960. The social sciences in Africa south of the Sahara: the British contribution. *Human Organization*, cilt 19, no. 3.

MARRIOTT, MCKIM.

1966. The feast of love. Milton Singer (Haz.), *Krishna: myths, rites and attitudes*'da. Honolulu: East-West Center Press.

MORGAN, LEWIS HENRY.

1877. *Ancient society*. Chicago: Charles H. Kerr.

RATTRAY, R. S.

1923. *Ashanti*. Oxford: Clarendon Press.

1927. *Religion and art in Ashanti*. Oxford: Clarendon Press.

RESEK, CARL.

1960. *Lewis Henry Morgan, American scholar*. Chicago: University of Chicago Press.

RICHARDS, AUDREY I.

1956. *Chisungu*. Londra: Faber and Faber.

RIGBY, PETER

1968. Some Gogo rituals of purification: an essay on social and moral categories. E. R. Leach (Haz.), *Dialectic in practical religion*'da. Cambridge: Cambridge University Press.

ROSCOE, JOHN.

1924. *The Bagesu and other tribes of the Uganda protectorate*. Cambridge: Cambridge University Press.

SABATIER, PAUL.

1905. *The life of St. Francis*. (Çev. L. S. Houghton.) New York: Scribner's.

SCHLEGEL, GUSTAAF.

1866. *The Hung league*. Batavia: Lange.

SINGER, MILTON (Haz.).

1966. *Krishna: myths, rites and attitudes*. Honolulu: East-West Center Press.

SPEIRS, ALLAN C, JR.

1966. Village in the desert: the Aaronite community of Eskdale. Yayınlanmamış tez, Utah Üniversitesi.

SUNDKLER, BENGT.

1961. *Bantu prophets in South Africa*. Londra: Oxford University Press.

THOMPSON, HUNTER S.

1966. *Hell's angels*. New York: Ballantine.

TOLSTOY, LEO.

1940. *A confession: the Gospel in brief, and what I believe*. (Çev. Aylmer Maude.) Londra: Oxford University Press.

TURNER, TERENCE.

*The fire of the jaguar*. Chicago: University of Chicago Press. Basımda.

TURNER, VICTOR W.

1957. *Schism and continuity in an African society*. Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Institute adına.

1961. *Ndembu divination: its symbolism and techniques*. Manchester: Manchester University Press. Rhodes-Livingstone Paper, no. 31.

1962. *Chihamba, the white spirit*. Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Paper no. 33.

1967. *The forest of symbols*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

1968. *The drums of affliction*. Oxford: Clarendon Press.

WARNER, LLOYD.

1959. *The living and the dead*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

WEINSTOCK, STEVEN.

1968. The vagabond and his image in American society. Society for the Humanities Seminar'da okunan yayımlanmamış makale, Cornell University.

WILSON, GODFREY ve MONICA WILSON.

1939. *The study of African society*. Manchester: Manchester University Press. Rhodes-Livingstone Paper, no. 2.

WILSON, MONICA.

1954. Nyakyusa ritual and symbolism. *American Anthropologist*, cilt 56, no. 2.

1957. *Rituals of kinship among the Nyakyusa*. Londra: Oxford University Press.

## Görseller



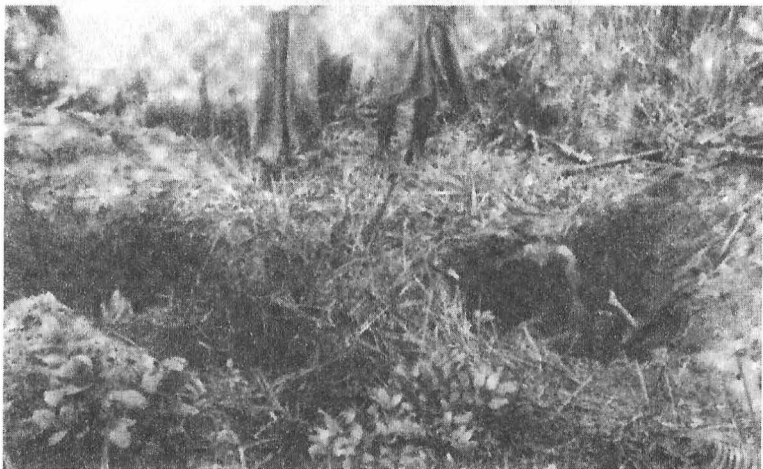
Resim 1. *İsoma*: ritüel sahnesi. Tedavi edilecek çift ölümden yaşama giden geçişi temsil eden bir tünelin “sıcak” deliğinde oturur. Bir doktor arkalarına bir ilaç ateşi yakar. Soğuk ilaçların içinde olduğu bir sukabağı tünelin girişinin görülebildiği “soğuk” deliğin önünde durur. Burada doktorlar hastaların yüzeye çıkmasını bekler.



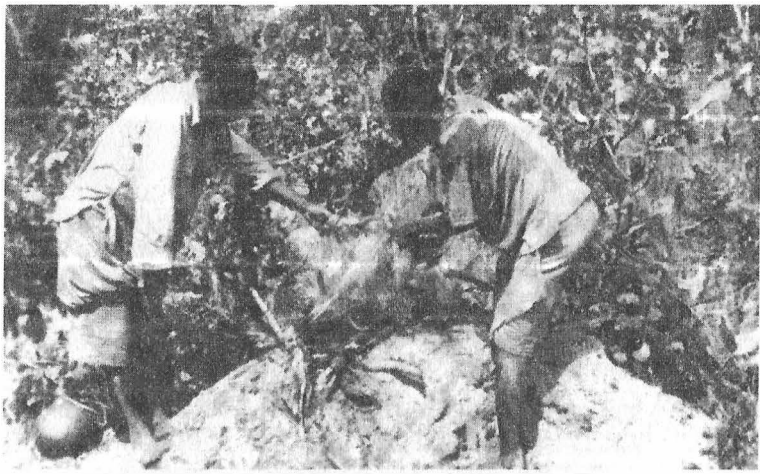
Resim 2. *İsoma*: Kadın hasta beyaz pilici bebeklerin beslendiği tarafı temsil eden sol göğsünün üstünde tutuyor.



Resim 3. *İsoma*: Sukabağının yanındaki doktor hastalara ilaç serperken, tünelin boy ekseninin sağ tarafında ayakta duran erkekler *kupunjila* ("sallanma") şarkısını söylüyor.



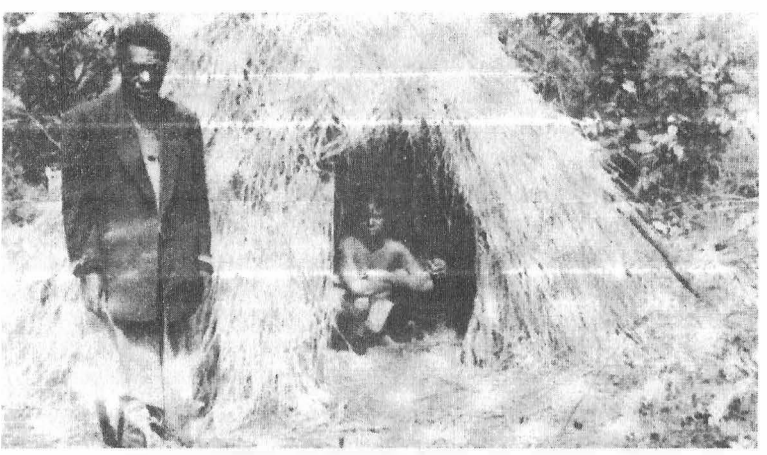
Resim 4. *İsoma*: Koca, karısının arkasından tünelden geçmeye hazırlanıyor.



Resim 5. *İsoma*: Ateşin üzerinde horozun kafası kesiliyor ve kanı “sıcak” deliğin içine saçılıyor.



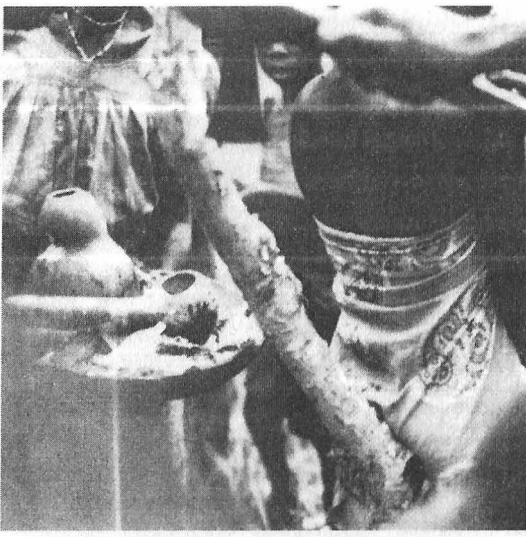
Resim 6. *İsoma*: Çiftin üzerine soğuk su dökülüyor.



Resim 7. *İsoma*: Karı koca yeni yapılmış tecrit kulübesinde çömelmiş halde oturuyorlar. İlk yumurtasını bırakıncaya kadar beyaz piliç de aynı kulübede tutulacak. Kulübe köyün hemen dışında inşa edilmiştir. Doktor sağ elinde horozun kafasını kestiği bıçağı tutuyor.



Resim 8. *İkiz töreni*: Bir uzman, içinde beyaz bira olan bir sukabağı ile beyaz kille dolu fallus şekilli bir sukabağının bulunduğu harman savurma sepetini taşıyor ve ilaç olarak kullanılacak yapraklı bir dalı alıyor.



Resim 9. İkiz töreni: Hasta, yüzü yeniden doğuşun yönü olan doğuya bakarak ve ilaç ağacına değecek şekilde ayakta durur. Doktor ritüel baltası ile ağaç kabukları keser ve harman savurma sepetine koyar.



Resim 10. İkiz töreni: Bu resim ikizlerin ritüel özdeşliğini örneklendirir (resimdeki örnekte cinsiyetleri farklıdır). Beyaz giysili erkek, ilaç yaprakların kesildiği *molu waWubwang'u* sarmaşığına sırtını vermiş olan kadın hastanın ikizidir ve her ilaç kesilişinde kız kardeşinin yanında durmalıdır.



Resim 11. İkiz ritüeli: Çocuklar gözlerinin etrafına beyaz ve kırmızı halkalar çizilerek işaretlenir, böylece ikiz kategorisinde olup olmadıkları anlaşılır.



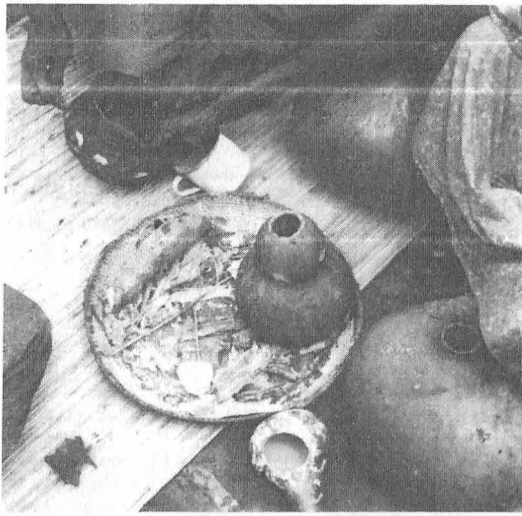
Resim 12. İkiz töreni: İlaç ağaçlarının dallarını taşıyan ritüel grubu “üreme yetisinin başladığı” ırmak kaynağına ulaşıyor.



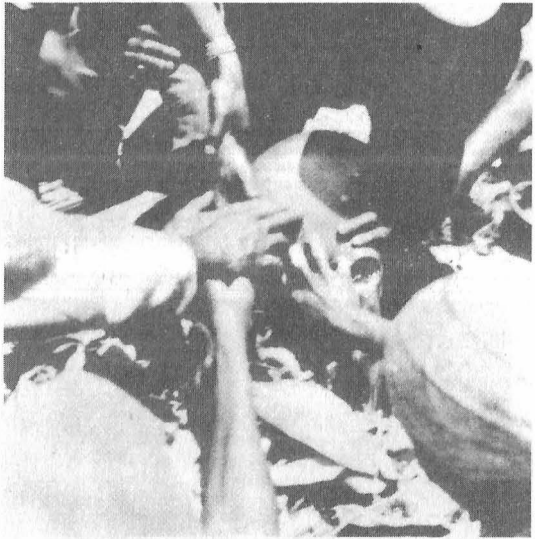
Resim 13. İkiz töreni: Hasta ve uzmanlar akar-sudaki bir kütüğün üzerinde sıralanmışlar; doktorlar da toz halindeki beyaz ve kırmızı kili hastanın kulağına üfleme hazırlanıyor.



Resim 14. İkiz töreni: Palmiye Pazarı alayları gibi yapraklar taşıyan ritüel grubu ırmaktan geri dönüyor.



Resim 15. İkiz töreni: İkiz sunağının yapılması. İlaç çömleği beyaz ve kırmızı beneklerle süslenir. Sepette tombul bir manyok kökü var; manyok kökü s. 62’de sözü edilen “yiyecek”tir.



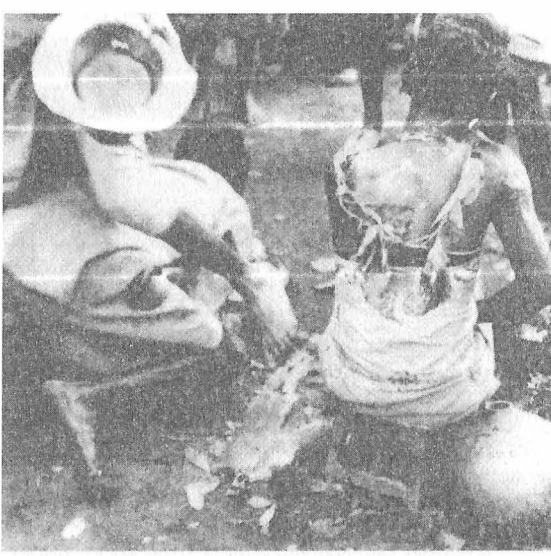
Resim 16. İkiz töreni: İlaç çömleğine su dökülürken bütün uzmanların elleri işe dahil olur, böylelikle her biri “gücünü” katar.



Şekil 17. İkiz töreni: İkiz sunağı hazır. İki bölmesi olan ikili bir sunak olduğu açık, etrafına *molu wa Wubwang*'u sarmaşığı sarılmış. Soldaki bölmede siyah ilaç çömleği var, altında siyah çamur görülebiliyor. Sağda, içinde kutsanmış bal birası olan ve üzerine benek benek kırmızı ve beyaz kil sürülmüş su kabağı bulunuyor.



Resim 18. İkiz töreni: Soldaki bölmedeki ikiz sunağına sokulmuş bir ok. Sepet, ilaç çömleğinin üstüne koyulmuş.



Resim 19. İkiz töreni: Hastanın omuzlarına ona doğurganlık ve bol süt versin diye *molu waWubwang*'u sarmasığdı dalları atılmış. Burada bir erkek doktorun ona cinsel güç versin diye bir başka doktorun bacaklarının altından geçtiği görülüyor. (bkz. s. 71 ve 92)



Resim 20. İkiz töreni: Erkeklerle kadınlar cinsiyetlerin verimli rekabetini sesli olarak sembolize ederek neşeyle birbirlerine hakaret ediyor.

Victor Turner'ın bir antropoloji klasiği haline gelen bu kitabı başlıca iki kısma ayrılıyor. Turner ilk kısımda, Afrika'da Ndembu kabilesiyle yaşayarak yaptığı saha çalışmalarının verilerini okurlarla paylaşıyor. Ndem-buların ritüellerini tek başlarına ve karşılaştırmalı olarak derinlemesine bir analize tâbi tutan yazar, ikinci kısımda gerek tarihsel gerek çağdaş oluşum ve olgulardan örneklerle "komünitas" kavramını sorgulayarak yorumlarının âdeti sağlamasını yapıyor. Fransisken Tarikati'nden Bengal'deki dini gruplara ve Gandi'ye kadar geniş bir yelpazede okurlara yol gösteren *Ritüeller*, Lévi-Strauss ve Mircea Eliade'nin metinlerini takip edenlerin özellikle ilgileneceği bir çalışma.

"Disiplinimizdeki derin bilgisine ve itibarına duyduğum büyük saygıdan dolayı son derece korkarak da olsa, Morgan'ın sonraki kuşaklara bıraktığı zorlu görevi üstlenecek ve miras aldıkları en iyi kavramsal araçlarla çalışan modern antropologların yazısız toplumlardaki birçok gizemli din fenomenini artık açıklayabileceklerini göstermeye çalışacağım."

Henry Morgan Konferansları'na dayanan bu çalışma, Victor Turner'ın, gayet geniş bir şekilde incelediği Ndembu kabile hayatı kadar çağdaş Amerikan hayatının zengin sembolik dünyasına da hakim olduğunu gösteriyor.

—I. M. LEWIS, *SOCIAL ANTHROPOLOGY*



ithaki

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

20 TL

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

