

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>

Mary Douglas

Saflık ve Tehlike

KİRLİLİK VE TABU KAVRAMLARININ
BİR ÇÖZÜMLEMESİ



metis

Mary Douglas

Saflık ve Tehlike

Mary Douglas (1921-2007) İngiliz antropolog. İnsan kültürü ve simgecilik hakkındaki çalışmalarıyla tanınmıştır. İtalya'da doğan Douglas Katolik eğitimi aldı, 1939 ile 1943 arasında Oxford Üniversitesi'nde antropoloji öğrenimi aldığı sıralarda özellikle Evans-Pritchard'ın görüşlerinden etkilendi. Dört yıl Britanya Sömürge Dairesi'nde çalıştıktan sonra tekrar Oxford'a dönerek antropoloji lisansını tamamladı. 1949'da o zamanki adıyla Belçika Kongosu'nda yaşayan Leleler arasında saha çalışması yaptı. 1950'lerin başlarında doktoraasını tamamladıktan sonra yaklaşık 25 yıl Londra'daki University College'de dersler verdi. 1966'da yayımladığı *Saflık ve Tehlike* kitabı antropoloji alanı dışında diğer sosyal bilimlerde de çok etkili oldu. 1980 yılında siyaset bilimci Aaron Wildavsky ile birlikte yazdığı *Risk and Culture* (Risk ve Kültür) adlı kitabında iyice geliştirdiği işlevselci yaklaşım ve kültürel risk kuramı, risk algısı adı verilen disiplinlerarası alanın kurucu metinlerinden biri sayılır.

Diğer eserlerinden bazıları şunlardır: *The Lele of the Kasai* (1963, Kasai'deki Lele Halkı); *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (1970, Doğal Simgeler: Kozmoloji Araştırmaları); *The World of Goods* (Baron Isherwood'la birlikte 1979; Türkçesi: *Tüketimin Antropolojisi*, çev. Erden A. Aytekin, Ankara: Dost, 1999); *How Institutions Think* (1987, Kurumlar Nasıl Düşünür); *Missing Persons* (1998, Kayıp İnsanlar); *Leviticus as Literature* (1999, Edebiyat Olarak Levililer Kitabı); *Thinking in Circles* (2007, Dairesel Düşünme).



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Safılık ve Tehlike
Mary Douglas

İngilizce Basımı:
Purity and Danger
An Analysis of Concept of Pollution and Taboo
Routledge & Kegan Paul, 1966
Routledge Classics Basımı, 2002

Bu kitap, Taylor & Francis Group üyesi Routledge'ın
İngilizce orijinal basımından yapılmış sözleşmeli çevirdir.

© Mary Douglas, 1966

Routledge Classics Basımına Önsöz:

© Mary Douglas, 2002

© Metis Yayınları, 1996, 2017

© Türkçe Çeviri: Emine Ayhan, 2005

Bütün hakları saklıdır. Bu kitabın hiçbir bölüm ya da parçası, yayımcının yazılı izni olmaksızın, bilinen ya da gelecekte kullanılabilecek elektronik ya da mekanik çoğaltma tekniklerinden herhangi biriyle çoğaltılamaz, hiçbir görsel ya da işitsel medya ya da malzemeyle basılamaz, yeniden üretilemez.

İlk Basım: Nisan 2007

İkinci Basım: Aralık 2017

Yayıma Hazırlayan: Ebru Kılıç, Tuncay Birkan
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.

Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.

Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul

Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-608-4

Mary Douglas

Saflık ve Tehlike

KİRLİLİK VE TABU KAVRAMLARININ
BİR ÇÖZÜMLEMESİ

Çeviren:

Emine Ayhan



metis

İçindekiler

Teşekkür 9

Routledge Classics Basımına Önsöz 11

Giriş 23

1 Ritüel Kirlilik 29

2 Seküler Kirlenme 52

3 Levililer'de İğrenç Sayılan Şeyler 65

4 Büyü ve Mucize 82

5 İlkel Dünyalar 99

6 Güçler ve Tehlikeler 122

7 Dış Sınırlar 145

8 İç Çizgiler 162

9 Kendisiyle Savaşan Sistem 174

10 Parçalanan ve Yenilenen Sistem 195

Kaynakça 219

Dizin 224

Teşekkür

KİRLİLİKLE İLGİLİ davranış biçimlerine ilk yönelişim, sırasıyla bir Brahman ve bir Yahudi olarak, gündelik hayatlarında ritüel temizliğe dair meselelere eğilme çabasında olan Profesör Srinivas ve merhum Franz Steiner sayesinde olmuştur. Ayırma, sınıflandırma ve temizleme hareketlerine duyarlı hale gelmemi sağladıkları için her ikisine de müteşekkirim. Sonrasında kendimi Kongo'daki bir kültür hakkında, kirlilik fikrini fazlasıyla gözeten bir alan çalışması yaparken buldum. Parça bölük açıklamalara karşı önyargılı olduğumu bu çalışma sırasında keşfettim. Kendini tek bir kir biçimi ya da tek bir bağlamla sınırlayan bütün ritüel kirlilik açıklamalarını parça bölük açıklamalar sınıfına dahil ediyorum. Sanırım en çok da, beni sistematik bir yaklaşım aramaya yönelten bu önyargıya minnettarım. Hiçbir sınıflandırma sembolleri dizisi birbirinden yalıtılarak anlaşılamaz. Bunlar ancak söz konusu kültüre özgü bütün bir sınıflandırma sistemiyle bağlantısı içinde anlamlandırılabilir.

Yapısal yaklaşım, bilhassa Geştalt psikolojisinin etkisiyle, yirminci yüzyılın ilk yirmi-otuz yılından bu yana geniş ölçüde yaygınlık kazanmıştır. Fakat bu yaklaşımın üzerimdeki doğrudan etkisinde en fazla, Profesör Evans-Pritchard'ın Nuer siyasi sistemine ilişkin analizinin (1940) payı vardır.

Bu kitabın antropolojideki yeri, çerçevesiz şasi buluşunun araba tasarımı tarihindeki yerine denk düşer gibidir. Şasi ve arabanın gövdesinin ayrı ayrı tasarlandığı zamanlarda, bunların ikisi de merkezi bir çelik iskelete monte ediliyordu. Aynı şekilde, siyaset teorisi de merkezi yönetim organlarını toplumsal analizin çerçevesi olarak konumlandırmaktaydı: Toplumsal ve siyasi kurumlar ayrı ayrı ele alınmalıydı. Öte yandan, antropologlar ilkel siyasi sistemleri, resmi unvanlar ve kongrelerin bir listesiyle tanımlamakla yetiniyordu. Merkezi yönetim olmadığı takdirde, siyasi analiz de konu dışı sayılıyordu. Araba tasarımcıları 1930'larda bütün bir arabayı tek bir birim olarak ele aldıklarında, çelik çerçeveyi çıkarabileceklerini fark etmişlerdi.

Daha önce iskelete monte edilen ağırlık ve parçalar artık arabanın kendi gövdesince taşınabilir hale gelmişti. Hemen hemen aynı dönemlerde, Evans-Pritchard da merkezi bir yönetimin olmadığı, otorite ağırlığının ve siyasi işlev silsilesinin siyasi topluluk yapısının bütününe yayıldığı bir sistemin siyasi analize tâbi tutulabileceğini anlamıştı. Yani, antropolojideki yapısal yaklaşım rüzgârı, Lévi-Strauss'un yapısal dilbilimi akrabalık ve mitolojiye uygulamaya yönelmesinden önce esmeye başlamıştı. Bütün bu yönelimlerin bir sonucu olarak, günümüzde kirlilik ritüellerine yönelen herkes, topluluğun temizliğe ilişkin fikirlerini daha büyük bir bütünün parçası olarak ele alma eğilimi göstermektedir.

Diğer esin kaynağımsa eşim. Temizlikle ilgili hususlarda tahammül eşiği benimkinden öyle düşük ki, beni kirin göreliliğine ilişkin fikir beyan etmeye en başta o sevk etti.

Kitabın bölümleri üzerine tartıştığım pek çok kişi oldu, başta Heythrop College Bellarmine Topluluğu, Robin Horton, Peder Louis de Sousberghe, Dr. Shifra Strizower, Dr. Cecily de Monchaux, Profesör Vic Turner ve Dr. David Pole olmak üzere hepsine minnettarım. Bazı bölümlerin taslağını okuyarak yorum yapma nezaketi gösterenler de oldu: 1. Bölüm için Dr. G. A. Wells'e; 4. Bölüm için Profesör Maurice Freedman'e; 6. Bölüm için Dr. Edmund Leach, Dr. Ioan Lewis ve Profesör Ernest Gellner'e; 9. Bölüm için de Dr. Mervyn Meggitt ve Dr. James Woodburn'e teşekkür ederim. 3. Bölüm'ün ilk taslağı üzerindeki özenli düzeltmelerinden ötürü, bilhassa University College İbrani Araştırmaları Bölüm Başkanı Profesör S. Stein'a minnetlerimi sunuyorum. Bölümün son halini görmediği için, Kitab-ı Mukaddes'e ilişkin araya karışmış olabilecek hatalardan kendisi sorumlu değildir. Kitabın ilk taslaklarını sık sık okuyan Daryll Forde'un da son aşamalarda ortaya çıkmış olabilecek hatalardan sorumlu olmadığını eklemem gerekir. Bilhassa yönelttiği eleştirilere minnettarım.

Bu kitap zaman zaman tartışmalı bir hal alıp çoğunlukla da vakitsiz kaçan kişisel bir görüşün ürünüdür. Kitabın argümanı çerçevesinde bazen alanlarına destursuz girdiğim uzmanlar umarım beni hoş görür. Zira ele alınan konu, bugüne kadar tek bir disiplin dahilinde fazlasıyla dar bir bakışla değerlendirilmeye mahkûm olmuş konular arasındadır.

M. D.

Routledge Classics Basımına Önsöz

BU KİTABI bir yayıncıya gönderirken ne kadar gergin olduğumu ve Routledge'dan bir sözleşmeyle beraber 100 sterlin avans aldığımda şaşkınlıktan nasıl da sersemlediğimi dün gibi hatırlıyorum. Ama 1966'da kitap yayımlandığında bütün endişelerim haklı çıkmıştı: Kitap hayli iyi eleştiriler almasına rağmen yayından iki-üç yıl sonra toplam 200 kopya bile satmamıştı. Norman Franklin beni teselli ederek bunun ille de başarısızlık sayılamayacağını söyledi: Yayıncıların tabiriyle "beklenmedik başarı kazanan", bir süre keşfedilmeden rafta durduktan sonra üne kavuşan bir kitap olma ihtimali vardı bunun. Franklin haklı çıktı; kitap hâlâ başarılı ve ben kitabı bunca zamandır yeni basım ve çevirilerle yayımlamaya devam ettikleri için yayıncılara müteşekkirim.

Kir Tehlikelidir

Saflık ve Tehlike kir ve bulaşma konulu bir incelemedir. Kitap, 1950'lerde, en kötü bulaşıcı hastalıklardan biri addettiğim sıtmaya yakalanarak yatağa düştüğüm bir hafta içinde kafamda şekillenmeye başladı. İyileştiğimde ise, kendime verdiğim ilk yazma ödevi Afrika'daki alan çalışmasına ilişkin gecikmiş yazımı tamamlamaktı.¹ Lele kabilesi ve onların titiz yemek kurallarını yazmam tam on senemi aldı. Çocuk yetiştirmek ve yemek pişirmekle geçen gündelik yaşamın arka planı, kullandığım metaforları neden ev ortamından aldığımı açıklayabilir. Argümanın yapısının bu kadar dolambaçlı olmasının sebebi de bu olabilir.

1. M. Douglas, 1963, *The Lele of the Kasai*, Oxford University Press.

Kitap iki temanın geliştirilmesine dayanmaktadır. İlk temada, tabu, evrendeki kategorilerin ayrılığını korumaya yönelik kendiliğinden bir tedbir olarak ele alınmaktadır. Tabu, dünyanın örgütlenme biçimine ilişkin yerel mutabakatı muhafaza eder ve kararsız keskinliği destekler. Düşünsel ve toplumsal düzensizliği azaltır. Evrene dair asli ayrımların korunmasının neden bu kadar gerekli olduğunu ve tabuların genel olarak neden bu kadar tuhaf olduğunu sorabiliriz pekâlâ. İkinci temada, muğlaklığın yol açtığı bilişsel huzursuzluğa ilişkin düşünceler doğrultusunda tam da bu soruya yanıt aranmaktadır. Muğlak şeyler görünüşte hayli tehdit edici olabilir. Tabu, muğlak olana göğüs gererek onu kutsal kategorisine sokar.

İlkel din üzerine yazılan önceki metinlerde, tabular yabancı ve irrasyonel addedilmiştir. Kir kavramı, çağdaş Batı kültürü ile evrene ilişkin önemli sınıflandırmaları bulanıklaştıran davranışların tabu haline getirildiği başka kültürler arasında bir köprü kurmaktadır. Bizler kiri pis ve tehlikeli bir şey olarak ifşa ederken, onlar tabu haline getirir.

Yerleşik sınıflandırmaya yönelik tehdit, her iki durumda da, onunla ilişkili bir zarar teorisiyle denetim altına alınır. Kişi, başka birisinin standartlarına uyum gösteremediği için ne sıklıkla tehlike tehdidiyle karşı karşıya kalmaktadır? Bilhassa çocuk eğitiminde, uyumluluğu teşvik etmek amacıyla düpedüz absürd tehdit ve vaatlerden yararlanır. Örneğin, ıspanak yemeyi reddeden bir çocuğu ele alalım. Öğretmeni ona ıspanağın saçını kıvırcıklaştıracığını söyler, ama çocuk kıvırcık saç olsun istemez. Bu durumda öğretmen tehdide başvurur: "İspanağını yemezsen, büyüemezsin." "Ne saçma" diye düşünür zorlamayı reddeden çocuk.

Yetişkinler söz konusu olduğunda, tehdit işlevi gören şey sağlığın bozulmasıdır. Kir göze hoş görünmez ama ille de tehlikeli olması gerekmez. Formalite icabı yapılan sudan geçirme ritüellerinin bakteriyi gerçekten yok edebileceği ya da biraz hasar görmüş bir çömleğin hastalık bulaştıracığı konusunda kuşkuluyum. Mesela, üzerinde ufak bir çentik olan bir porselen fincanını olduğunu düşünelim. Bana onu atmam söylenmiştir ama onu sevdiğim için, atmayı reddederim; arkadaşım beni çentikte biriken kirin arz ettiği tehlikeye karşı uyarır. Onun tehlikeyi sadece bir nezaket kuralına atıfta bulunmak için bahane ettiğini düşünerek bu zorlamaya içerle-

rim: Aslında, bir misafire sağlam olmayan bir fincan sunmanın nezaketsizliği konusunda uyarıyorumdur. Bu kendiliğinden mikro-tabu davranışları önemsizdir; ileriki bölümlerde daha ciddi tabu davranışlarından bahsedeceğim. Tabulardaki bir gediğin tehlikeye yol açabileceği fikri, tabu ahlakı ya da edebi destekliyorsa, makul insanlar için de inandırıcı bir fikir olabilir.

İnanırlılık

Tabular toplum çapındaki bir tür suç ortaklığına dayanır. Bir toplum, mensupları ona sözleşmeyle bağlanmadıkça ayakta kalmaz; bir topluma mensup olanların kaygısı, o toplumun değerlerine zarar vermeme amacına yönelik imalı uyarılarda kendini gösterir. "İmalı" diyorum çünkü doğrudan ikazlar ("Babana saygı göster" ya da "Ensest ilişkiye girme" gibi) onlara tekabül eden bir evren izahından dolayı destek görürler. Örtük teoriye göre, yıkılan tabuların intikamını cismani doğa alacaktır: Su, toprak, hayvan yaşamı ve bitki örtüsü toplumun kurucu esaslarını bizatihi savunacak bir zırh gibidir ve insan kitleleri de aynı şeyi yapmaya teşvik edilir.

Bu kitap, antropolojinin 1940'lı ve 50'li yıllarda ırkçılığa açtığı savaşta indirdiği gecikmiş bir darbedir. Bu savaş, doğrudan, ilkel zihniyet fikrini hedef almıştı. Yabancı dinler, içerdikleri tuhaf inançlardan dolayı küçük görülmekteydi. Yanlış anlamaları düzeltmenin, ritüel kirlilik ve tabuyu yeniden değerlendirmenin gereği ortadaydı. *Safılık ve Tehlike* antropolog ve karşılaştırmalı dinbilimcilerle sunulan akademik bir metin olarak bu hareketteki yerini almıştır.

Benim kuşağıma hocalık yapan antropologların hocası Reginald Radcliffe-Brown, tabuların koruyucu bir işlev gördüğünü açıkça belirtmiştir.² Radcliffe-Brown'un teorisi bizleri değil, "ilkel-leri" konu almaktaydı, kabul. Benim amacımsa, onun kavrayışını daha tutarlı ve kapsayıcı biçimde hayata geçirmek doğrultusundaydı. Tek tek ele alındığında, tabu inanışları bize o denli uzak görünmektedir ki, rasyonel bir insanın bunlara itimat edeceğine ihtimal vermek güçtür. Suç ortaklığından söz etmemin altında yatan neden

2. A. R. Radcliffe-Brown, 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen and West, Londra.

de budur. Bir halk toplu halde inanmak istediği için inanabilir. Danışıklı bir anlaşmanın inancın bütününe ne ölçüde içkin olduğu tartışmaya açıktır.

Tabu incelemeleri, inanç felsefesi üzerinde kaçınılmaz bir etkiye sahiptir. Tabuyla muhafaza edilen kurallar toplumun önde gelen bireylerinin istediği ölçüde baskıcıdır. Toplumun kanaat önderleri hür insanların kölelerle evlenmesini önlemek, nesiller-arası hane-dan evliliklerinin karmaşık zincirini muhafaza etmek ya da –ister ruhban sınıfının idamesi, ister krallığın savurgan törenleri için olsun– ezici vergileri söke söke almak niyetindeyse, onların bu isteklerini destekleyen tabu sistemleri ayakta kalacaktır. Eleştiri sindirilir, nice yaşam alanı sözle anlatılamaz ve sonuçta tasavvur edilemez hale gelir. Diğer taraftan, fikir denetçileri farklı bir yaşam tarzı arzu ediyorsa, tabular inanılrlığını yitirir ve seçtikleri evren baskı gözden geçirilerek düzeltilir.

Tabu, saldırıya açık ilişkileri kuşatmaya yönelik uzamsal sınırlardan, fiziksel ve sözel işaretlerden oluşan bir söz dağarı bina eden kendiliğinden bir kodlama pratiğidir. Koda riayet edilmediği takdirde, tabu belli tehlikeleri yaratma tehdidinde bulunur. Tabu-yıkmanın getireceği tehlikelerin bazıları ayırım yapmaksızın temas yoluyla bulaşır. Korkulan bulaşma, bir tabunun yıkılmasının getirdiği tehlikeyi topluluğun bütününe yayar.

Levililer'de İğrenç Sayılan Şeyler

Yaptığım büyük bir hatayı itiraf etmenin tam zamanı. "Levililer'de İğrenç Sayılan Şeyler" başlıklı 3. Bölüm'de kirlenme teorisini Musa'nın perhiz kurallarına atıfta bulunarak izah etmeye çalıştım. Levililer'in XI. Bölümü'nde yer verilen yasak hayvanların listesini inceledim ve bu kurallarda Tekvin'deki yaradılış hikâyesindeki üç ortam –kara, su ve hava– sınıflandırmasının aynısına rastladım. Yasaklar normaldişi yaratıklara ilişkin bir tür tabu olarak açıklanabilmiş gibi görünüyordu. Neticede, her tür kendine has bir ortama sahiptir. Fakat bazı türler vardır ki hemcinslerine tam olarak benzemez. Bu argüman ilginç olmasına rağmen, hiçbir şekilde perhiz kaidelerine ilişkin tatminkâr bir açıklama sunmuyordu.

İncil'deki kullanımıyla "ait olduğu sınıfa yakışır", "münasip", "uygun" anlamına gelen "temiz" sözcüğünden hareketle, yarık-tırnaklı geviş getiren cinsini temiz kara hayvanı grubuna model olarak aldım: İsrailoğullarının kendi hayvan sürülerindeki inek, koyun ve keçileri yemesine müsaade edilmesinin nedeni bu olmalıydı. Normaldışılığa dayanan tabu teorisi domuz, deve ve kaya porsuğunun pis sayılarak tabulaştırılmasını, normaldışı ayaklarıyla açıklamaktaydı. Sürüngen hayvanlara getirilen yasakları izah etmek güç değildi: Üç doğal ortamda da yaşayabilen sürüngenler çevresel sınıflandırmayı yerle bir ediyordu. Suda yaşayan yasaklanmış hayvanlarsa fazladan bir sınıf olarak değerlendirilmektedir. Kuşların durumu daha içinden çıkılmazdır, çünkü tanımlanmadıkları için yasaklanmış kuşlarla ilgili herhangi bir şey söylenemez.

Bu tahlil kitabın geri kalanına oranla daha fazla ilgi çekmiştir ve gelen eleştirilerin çoğu, tabu teorisinin domuzun durumunu açıklamadaki yetersizliğine yöneliktir.

Zamanında üç temel sorunun farkına varılmamıştır. Bunlardan ilki, döngüsellik tuzağına düşmektir; mesela önce bir türün yasaklanmış olmasından dolayı normaldışı olması gerektiğini varsaymak, sonra da normaldışı özelliklerini tanımlamaya girişmek bu hataya bir örnektir. Normaldışılık benzerlik gibidir: Her iki şey benzer özellikler taşıyabileceği gibi, her şey de normaldışı özellikler sergileyebilir.³ Daha da önemli olan husus, bu kuralların geçerlik taşıdığı İbrani toplumsal sistemine ilişkin pozitif içerimlerin bulunmayışydı. Tabular her türlü yakışıksız davranışın cezalandırılması amacına yönelikmiş gibi görünmemekteydi. Toplumsal yapıya ilişkin içerimler tabu teorisinin ayrılmaz bir parçası olsa da, bunlara perhiz kurallarını incelemek suretiyle ulaşmak mümkün görünmemektedir. Bu noktayı gözden kaçırmıştım, zira eski İsrail kültürü üzerine yapılacak araştırmaların, bilmecenin eksik kısımlarını açığa çıkaracağından emindim. Fakat bu hiçbir zaman gerçekleşmedi. Perhiz kuralları, suçlu kimseleri ceza almalarına yol açacak fiiller konusunda ikaz etmemektedir. Yiyecek kurallarını ihlal etmek günahtır: Kuralları, Tanrı'ya ya da insanlara karşı işlenen di-

3. G. Nelson, 1952, "Seven Strictures on Similarity", *Problems and Projects* içinde, Bobbs-Merril Co. Inc., s. 437-47.

ğer günahlarla dolaylı olarak ilişkilendirmek güçtür.

En vahim hata da, Kitab-ı Mukaddes'in akılcı, adil ve bağışlayıcı Tanrı'sının iğrenç canlılar yaratacak kadar tutarsız olamayacağını sorgusuz sualsiz kabul etmemden kaynaklanmaktadır. Kitap'ta karınları üstünde sürünen hayvanların yenmemesi, iğrenç sayılması salık verilmektedir. Mişna ve hahamlar gibi ben de, asıl mesele-nin, söz konusu hayvanların iğrençlikleri olduğunu ve kirlenme te-orisinin alanına girme nedeninin de bu olduğunu sorgulamadan ka-bul ettim. Şimdi ise, onların herhangi bir şekilde iğrenç olduğu fik-rini sorguluyor, asıl onlara zarar vermenin iğrenç olduğunu savun-u-yorum.

Levililer kitabını yeniden okumaya girişmeden önce, Pentatök'e yönelik bir diğer kılavuz yasa kitabı olan Sayılar Kitabı'nı incele-dim ve rahip yazarların sonraki nesil yorumcular tarafından fena halde yanlış anlaşılmış olduğu sonucuna vardım. Yazdığım iki ki-tapta da bu görüşün gerekçelerine yer verilmektedir,⁴ dolayısıyla, bu kitapta bunları tekrarlamaktan kaçındım. Pis hayvanlara ilişkin yasakların iğrenmeden ziyade Tanrı'nın kullarıyla mukavelesini yansıtan kuralların incelikli düşünsel yapısının bir parçası oldu-ğu-nu belirtmek şimdilik yeterlidir. Halkın koyun ve sığırlarıyla ilişki-si, örtük olarak, Tanrı'yla olan sözleşmeye dayalı ilişkisine koşuttur. Kara hayvanları Tanrı'ya aittir; O hayvanları bağrına basar ve ken-disine adanmadıkça kanlarının dökülmesini yasaklar (Lev. XVII, 4). İsrailoğulları halkının yemesine müsaade edilen kara hayvanla-rı, sunakta kurban edilmesi münasip görülenlerdir. Bu kural, İsrailoğullarını, güvenlik ve bakımı tamamen çobanların sorumlulu-ğunda olan kara hayvanlarını yemekle sınırlandırmaktadır. Sunakta yakılan, mutfakta da yakılabilir; sunakta yenen, beden tarafından da öğütülebilir. Perhiz kurallarında, beden ve sunak karmaşık bir şekilde birbirine model alınmaktadır.

Saydıklarımızın dışında kalan kara hayvanları fazladan bir ka-tegori oluşturmaktadır: Dört ayağı üzerinde yürüyen, geviş getir-meyen hayvanlar teknik ve ritüel bakımdan kati surette pistir. Bu

4. M. Douglas, 1993, *In The Wilderness: the Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Sheffield; M. Douglas, 1999, *Leviticus as Literature*, Oxford University Press.

da, adak olarak sunulamayacakları ya da yenmeyecekleri anlamına gelir. Suda ve havada yaşayan ya da karada yaşayan sürüngen hayvanların yenmesini yasaklayan kurallar farklı esaslarca belirlenmektedir. Levililer'de bu hayvanlar pis olarak sınıflandırılmaktan ziyade, "iğrenç" addedilir. Nuh, gemisine sürüngen hayvanları almak konusunda Tanrı'dan kesin emir almıştır (Tekvin VI, 20; VII, 8, 14, 20). Kullanılan dil, doğurganlık ilkesine müracaat edildiğini akla getirmektedir. Sürüngen hayvanlar, Yaradılış'ta çoğalıp türemeleri için gemiye alınmıştır ve bu emir, tufandan sonra da tekrarlanmıştır (VIII, 17). Bu durum da, "iğrenmek" fiilinin kabul gören tercümesiyle ilgili bir hata olduğunu düşündürmektedir. Zira Tanrı bu hayvanlara ihtimam göstermektedir. Böylece, "onlardan iğreneceksiniz" ya da "onlar iğrençtir" ifadelerini, kaçınılması gereken emirler olarak görmemin nedenini de açıklamış oldum.⁵

Kırk yıl kadar önce bu kitabın 3. Bölümünü yazarken boyumdan büyük bir işe kalkışmıştım. Kitab-ı Mukaddes hakkında o gün bugündür pişmanlığını üstümden atamadığım hatalar yaptım. Ömrümün uzun olması, bana, yaptığım bu hataların farkına varma fırsatı veren bir nimettir.

Zamanın Ruhuna Uymayan ve Kirli

Kirlilik üzerine bir incelemenin neden 1960'lı yılların ruhuna uymadığını görmek artık güç değil. 60'lı yıllar Vietnam Savaşı tecrübelerinin giderek yoğunlaşan şiddetiyle sarsılmaktaydı. *Saflık ve Tehlike* dünya çapında yankı bulan 1968 öğrenci hareketinden iki yıl önce yayımlandı. Hâkim yeni kültür her türden baskıyı ve tahakkümü reddediyordu. Çıkarcılık ve riyakârlığın her biçimi gibi, ticaret ve savaş da utanç verici görülüyordu. Resmen örgütlenmiş din ve ritüeller kınanıyor, kıyafetleri, yiyecekleri ve bedensel hareket biçimlerini belirleyen resmiyet reddediliyordu. Çiçek çocukların sevginin gücünü haykırdığı bu esrik zamanda, ben çıkıyor ve toplumun sevgiye getirdiği bu kısıtlamaların haklı nedenlerini gösteren bir kitap yazıyordum. Anlaşılan, yapıyı ve denetimi methetmek için doğru zamanı seçmemiştim.

5. Bkz. dipnot 3.

1950'lerin sosyolojisi marjinalliğe ve sapkınlığın yapısına yoğun ilgi göstermişti. Yaygın ruh halinde, marjinalleştirmeye ve kınamaya yönelik genel eğilim şiddetle eleştirilmekteydi. 1960'lı ve 1970'li yılların kültürü bir adım ileri gitti. Bu dönemde her türden tabiyet masaya yatırıldı – kadın cinsiyetinin ikincil konuma itilmesi, sömürgeci kibir, Batı'nın Doğu'yu küçük görmesi, hasta ve güçsüzlere yönelik katı ayrımcılık. Toplumsal düşüncede ise, konuyla ilgili metinler yerine getirilmemiş özgürlük taleplerine odaklanıyordu. Buradan bakıldığında, kitabın neden çiçek-gücü kültürü hüsrana uğrayana kadar raflarda "uyuduğunu" anlamak hiç de zor değil.

Dönemin ruhuna uymaması bir yana, kitap daha açık yazılmış olsaydı, daha iyi anlaşılacaktı. Argümanım, rasyonel davranışın sınıflandırmayı içerdiği ve sınıflandırma etkinliğinin evrensel olduğu fikrini merkeze alıyordu. Bu argüman, kuşağımın antropologları için bir klasik sayılan Durkheim ve Mauss'un sınıflandırma konulu makalesinden⁶ devralınmıştı. Bu makalede, Durkheim ve Mauss sınıflandırmanın örgütlenmenin bünyevi bir parçası olduğunu, kendi başına bilişsel bir etkinlik olmadığını açıkça göstermiştir. Ben de aynı varsayımı açığa kavuşturduğumu düşünüyordum: Örgütlenme sınıflandırmayı gerektirmektedir ve sınıflandırma insan koordinasyonunun temelinde yatar. Fakat, görünen o ki, bu açıklamaya bazı okurların, muğlaklığın ardından her yerde ve her zaman bilişsel sıkıntı doğduğunu öne sürdüğümü sanmasını engellemeye yetmemişti. Örneğin normaldışılıktan kutsalın bariz bir özelliği olarak bahseden Edmund Leach bütün yabancı sınıflandırma sistemlerinde normaldışılığın saptanabileceği ve bu saptamanın, sistemin işbölümüne dayanan yerel köklerine inmeyi gerektirmediğini düşünüyor gibi görünmekteydi.⁷ Aynı doğrultuda hareket eden biyologlar ise, bedensel atık halindeki pisliğin evrensel bir tiksinti hissi uyandırdığını savunmuştur. Fakat şunu anlamaları gerekmektedir

6. E. Durkheim ve M. Mauss, 1903, "De Quelques Formes Primitives de la Classification: contribution à l'étude des Représentations Collectives", *L'Année Sociologique* 6: 1-72; çev. R. Needham, Londra 1963, *Primitive Classification* içinde.

7. E. R. Leach, 1976, *Culture and Continuum. The Logic by which Symbols are Connected*, Cambridge.

ki, pislik diye bir şey yoktur; uygunluk gösteremediği belli bir sınıflandırma sistemi olmadığı sürece hiçbir unsur pislik sayılmaz.

Saflık ve Tehlike herkesin evrensel olarak pisliği tehditkâr bulunduğu fikrini önkabul almaktadır, ki ben hâlâ bu önkabulü benimsiyorum. Lakin pislik sayılan nedir? Pislik, geçerli sınıflandırmalara bağlıdır. Basil Bernstein bu konuda ikna edici bir eleştiri sunmuştur. Buna göre, kişinin hayatının bazı alanları temiz ve düzenli tutulurken, bazı alanlarında da birçok düzensizlik memnuniyetle hoş görülür. Kimi insanlar daima son derece sınıflandırılmış bir hayat sürer. Yeri gelmişken, düzensizliğe adeta eksiksiz bir tahammül gösteren saplantılı ressamdan söz etmeden olmaz. Stüdyosu karmakarışıktır, orada yatar, orada yemek yer ve çalışma aşkı tuvalete gitmesine el vermiyorsa, lavaboya ya da pencereden dışarıya işer. Tuvali haricinde her şey alabildiğine düzensizdir: Dinginliğin ve düzenin hüküm sürdüğü tek yer orasıdır. Tuval onun için kutsal olan tek yerdir. Orada dolgunluk zorunludur ve oradaki en ufak bir düzensizlik işareti bile onu endişe nöbetlerine sürüklemeye yeter.

Bernstein'in, aile yaşamında sınıflandırma hakkındaki çalışmasından etkilenerek,⁸ farklı toplum türlerini ayakta tutmak için ne ölçülerde sınıflandırma gerektiğini karşılaştırmamı sağlayacak bir temel oluşturmaya giriştim.⁹ Amacım, sistematik bir kültür araştırması için uygun yöntemi oluşturmaktır. Yöntemde, toplumsal örgütlenmedeki farklılıkların, inançlar ve değerlerdeki farklılıklarla nasıl bir ilişkisi olduğunu incelemek için (şebeke/öbek adı verilen) bir 2 x 2 matrisinden yararlandım. Sonraki kitabımda ise, aynı yöntemi ekonomik davranış biçimine uyguladım.¹⁰ Bu yöntem, Russell Sage Foundation'ın yiyecek ikramının karmaşıklığı üzerine düzenlediği araştırma programında¹¹ daha da geliştirildi. O zamanlarda bu kökenler üzerine yapılan çalışmalar tamamıyla akademikti. Ana-

8. B. Bernstein, 1971, 1973, 1975, *Class Codes and Control*, 3 cilt, Routledge & Kegan Paul, Londra.

9. M. Douglas, 1970, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, Barrie and Rockcliffe, Londra.

10. M. Douglas, 1979, *The World of Goods*, Basic Books, New York.

11. M. Douglas (haz.), 1984, *Food in the Social Order. Studies of Food and Festivities in Three American Communities*, Russell Sage Foundation, New York.

fikir artık kirlenme ve tabu değil, kültürel değişimin nasıl ölçülüp açıklanacağıydı. 1970'lerde olayların seyri değişmemiş olsa, başlangıçtaki kirlilik ve kirlenme konusu büyük olasılıkla bir kenara atılmış olurdu. Ne var ki, konu beklenmedik şekilde yeniden gündeme geldi.

Risk ve Siyaset

Saflık ve Tehlike'yi yazdığım sıralarda, çok geçmeden zamanımızın siyasi tablosuna kirlenme korkusunun hâkim olacağı aklımın ucundan geçmezdi. 1960'ların ihtiraslı ahlak ilkeleri, 1970'lerde bizi tehlikeye atan muazzam teknolojik gelişmelerin eleştirisine yöneldi. O tarihlerde havanın, suyun, okyanusların ve gıdaların kirlenmesinden korkar hale gelmiştik. Risk konusu, on yedinci yüzyılda oyunlardaki olasılıklara gösterilmiş olan ilgiden beri sessizce uyumaktaydı. Sonunda, *Saflık ve Tehlike*'nin hiç düşünmediğim kadar ilintili olduğu yeni bir akademik disiplin –risk analizi– ortaya çıktı.

Siyaset analisti merhum Aaron Wildavsky kirlilik antropolojisinin mevcut vaziyetle ilintili olduğunu fark etmişti. Önceleri, sosyal bilimler bu korkuları incelemek için, psikolojiden ve bol bol işe koşulmuş olan sınıf, refah ve eğitim kategorilerinden yararlanırdı. Yeni risk analizi teması, nükleer enerji santralleri ve doğal likitgaz tesisleri konusundaki siyasi çekişmeden etkilenmeme çabasıydı. Siyaseti akademik işleyişin içine sokmak tabuydu, böyle bir durum, nesnellik iddialarını tehdit ederdi. Wildavsky ve ben, yine de, nesnelliği zedelemeksizin, siyaseti kültür teorisinden hareketle değerlendiren risk algısı konulu bir kitap yazdık.¹² Bu çalışmada, risk algısının bireyin psikolojisine değil, ortak kültüre bağlı olduğunu ortaya koyduk.

Tehlikeler çeşit çeşit ve aynı anda her yerdedir. Bireyler bütün bu tehlikeleri dikkate almaya kalksa eylem felce uğrardı; endişe seçici olmak zorundadır. Söz konusu çalışmada, riskin tabuya benzediği fikrinden yola çıktık. Riske ilişkin argümanlar gerek ahlaki ge-

12. M. Douglas ve A. Wildavsky, 1982, *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, University of California Press, Berkeley.

rekse siyasi bakımdan hayli tartışmalıdır. Bir riski tayin etmenin sonu ithama varır. Hangi tehlikelerin korkutucu, hangilerinin önemsiz olduğunun ayrımı risk-saptayanların hangi davranış biçimini engellemek niyetinde olduğuna bağlıdır. Ne riskli sporlar, ne güneşlenme, ne de karşıdan karşıya geçmedir tehlikeli olan; asıl tehlike, nükleer ya da kimyasal rizikolardır – yani, büyük sanayi ve yönetimdir. Sonraki anket araştırmaları, risk karşısında takınılan tutumların dağılımının en iyi göstergesinin siyasi eğilim olduğunu ortaya koymuştur.

Safılık ve Tehlike'de yer verilen temaları izah etmek için verdiğim tabu örnekleri esasen muhafazakârdır. Bunlar soyut bir oluşumu bozulmaktan korur. Tabunun siyasi içerimlerini öngörebilmiş olsaydım, radikal tabulardan bahsetme fırsatı bulabilirdim. Bazı tabular paylaşımcı politikaları sağlamlaştırırken, bazıları da yönetimi ya da bireyleri iktidar biriktirmekten alıkoymaya yöneliktir. Bu kitabı yeniden kaleme alacak olsaydım, ilk yaptığım açıklamayı dengelemek için neye dikkat etmem gerektiğini bilirdim. Risk ve tehlike, bir iyi toplum vizyonunun (ister istikrarlı bir sürekliliğe, ister güçlü radikal mücadeleye dayalı bir vizyonun) korunmasında eşit ölçüde pay sahibiyse, baştaki gayeme ulaşmış olacaktım.

Bugün ilkel zihniyete ilişkin teorilere pek rastlanmıyor. Aradan zaman geçti ve bu kitabın savunmak için yazıldığı davanın kazanılmış olduğunu umut ediyorum. Fakat, kitap zihin ve toplum ilişkisi üzerine bir inceleme olarak görülür olduğu için gelecek, yayıncıların yeni bir basım yapma kararını haklı çıkaracak dönüşümlere gebe olabilir.

Mary Douglas
Şubat 2002

Giriş

ON DOKUZUNCU yüzyılda, ilkel dinleri dünyanın büyük dinlerinden ayıran iki özellik olduğu düşünülüyordu. Bunlardan bir tanesi ilkel dinlerin altında yatanın korku olması, diğeri ise kirlenme ile hijyen anlayışlarıyla iç içe geçmiş olmalarıydı. Misyoner ve gezginlerin ilkel dine ilişkin neredeyse bütün anlatımları, bu tür dinlere mensup olanların içinde yaşadığı korku, dehşet ve endişeye yer vermektedir. Bu korkuların kaynağında, bir yasağı bilinçsizce denlenlerin yahut murdar bir duruma yol açanların başına korkunç felaketler geleceğine dair inançların bulunduğu sonucuna varılmıştır. Ayrıca, korku akla ket vurduğuna göre, ilkel düşüncenin kendine has diğer özelliklerinin, bilhassa kirlenme fikrinin de korkuyla açıklanabileceği düşünülebilir. Ricoeur bu durumu şöyle özetler:

Kirlenme tek başına bir şey ifade etmez ve kirlenme şu fikri uyandıran kendine has bir korkuyla kuşatılmıştır: Kirlenmeyle birlikte Dehşetin hükümlerine girmiş oluruz. (s. 31)

Bu ilkel kültürler üzerine daha ayrıntılı incelemeler yapan antropologlar ise, korkuya dair pek bir ize rastlayamamışlardır. Evans-Pritchard cadılığa ilişkin çalışmalarını, ona Sudan'ın en mutlu ve kaygısız insanları gibi görünen Azande halkı arasında yapmıştır. Kendisine büyü yapıldığını öğrenen bir Azande erkeğinin içinde bulunduğu his, dehşetten ziyade, paramızın başkasının zimmetine geçirildiğini öğrendiğimizde duyacağımıza benzer yoğun kızgınlıktır.

Aynı kaynağa bakılırsa, çok dindar bir toplum olan Nuerler de Tanrı'yı samimi bir dost gibi görmektedir. Kızların Bemba adı verilen erişirme törenlerine tanık olan Audrey Richards ayinde yer alanların ilgisiz ve rahat tavırlarına dikkat çeker. Konuyla ilgili hikâyeler işte böyle devam eder gider. Antropologlar en azından say-

gıyla gerçekleştirilen ayinler görmeyi ummuşlardır. Fakat, St. Peter Kilisesi'nde saygısızca gevezelik eden yetişkinler ve seksek oynayan çocuklarla karşılaşp şaşkınlığa düşen agnostik gezginin yerinde buluverirler kendilerini. Bütün bunlar, gerek ilkel dinlerdeki korkunun, gerekse korkunun zihinsel faaliyeti engellediğı düşünce-sinin, bu dinleri anlamak açısından yanlış yollara işaret ettiğini göstermektedir.

Hijyen ise, bize kendimize dair bir bilgi de verebildiğı için, kursosuz bir yol olarak karşımıza çıkar. Bildiğimiz haliyle kirlenme esas olarak düzensizlikle eşdeğerdir. Mutlak kirlilik diye bir şey yoktur: Kirlilik kişinin bakışına göre değişir. Kirlilikten kaçınıyorsa, bunun nedeni ilahi dehşetten sakınma olmadığı gibi, korku da değildir. Keza hastalığa ilişkin düşüncelerimiz de, kirliliğı giderme ya da ondan kaçınma tutumumuzu açıklamaz. Kirlilik düzeni tehdit eder. Onu ortadan kaldırmak olumsuz bir hareket değil, ortamı düzenlemek için gösterilen olumlu bir çabadır.

Ben şahsen düzensizliğe karşı gayet hoşgörölüyüm. Buna rağmen, bir keresinde pisliğin ve yağ lekelerinin ortadan kaldırılması bakımından tertemiz sayılabilecek bir banyoda kendimi ne kadar rahatsız hissettiğimi hiç unutmam. Banyo eski bir evde, iki sahanlık arasındaki bir koridorun her iki ucuna birer kapı konarak oluşturulmuş bir alana yerleştirilmişti. Koridorun dekoru, banyoya çevrildiğinde olduğu gibi kalmıştı: Vinogradoff'un oyma portresi, kitaplar, bahçe gereçleri, dizi dizi lastik çizmeler. Evin arka tarafındaki bir koridor için manzarası makul sayılırdı ama bir banyo için aynı manzara kesinlikle huzur bozucuydu. Belli bir dış gerçeklik fikrini dayatma ihtiyacını nadiren duyan biri olduğum halde ben bile, hiç olmazsa temizlik konusunda daha hassas olan arkadaşlarımla yaptığı şeyleri anlamaya başlamıştım. Bizler kirliliğı giderirken, duvarları kâğıtla kaplarken, dekorasyon yaparken ya da etrafı toplarken, hastalıktan kaçınma kaygısı taşımaktan ziyade, etrafımızı kafamızdaki bir fikre uygun hale getirecek şekilde yeniden düzenleriz. Kirlilikten kaçınmamızda korkuyla ya da mantıksızlıkla ilgili bir taraf yok: Aksine, yaratıcı bir harekette bulunuruz, deneyim birliğı yaratmak amacıyla biçimle işlev arasında bir bağ kurmaya çalışırız. Kendi ayırma, toplama ve arındırma edimlerimiz için bu böyleyse, ilkel kültürlerdeki arındırma ve hastalıklardan ko-

runma önlemlerini de aynı ışık altında yorumlamamız gerekir.

Bu kitapta temizlenme ve kirlenme ritüellerinin deneyimde birlik yarattığını göstermeye çalıştım. Buradan çıkan sonuç ise, bu ritüellerin dinin merkezi projesinden sapmalar olmaktan ziyade, kefarete ödeme hedefine yönelik olumlu katkılar olduğudur. Sembolik örüntüler bu ritüeller yoluyla işlenir ve alenen ortaya konur. Birbirinden ayrı unsurların ilişkilendirilmesi ve ayrı deneyimlerin anlamlandırılması bu örüntü dahilinde gerçekleşir.

Kirliliğe ilişkin fikirlerin toplum yaşamındaki işleyişi, biri büyük ölçüde araçsal, diğeryse dışavurumsal olan iki düzeyde açığa çıkar. Daha açık olan birinci düzeyde, insanların birbirlerinin davranışlarını etkilemeye çalıştıklarını görürüz. İnançlar sosyal baskıları güçlendirir: Ölüm döşeğindeki yaşlı bir adamın son arzusunu, bir annenin saygınlığını, güçsüz ve masum olanların haklarını güvenceye almak için evrenin tüm güçleri yardıma çağırılır. Siyasi iktidar çoğunlukla bıçak sırtında sürdürülür ki ilkel yöneticiler de bu bakımdan istisna oluşturmaz. Dolayısıyla, bu yöneticilerin meşruiyet iddialarının, sıfatlarından, görev nişanlarından ya da dile getirebilecekleri kelimelerden gelen sıradışı güçlere sahip oldukları yönündeki inançlarca desteklendiğini görürüz. İdeal toplum düzeni de, aynı şekilde, ihlalcileri tehdit eden tehlikelerce muhafaza edilir. Bu tehlike-inanışları bir kişinin diğerine zorla bir şey yaptırmak için kullandığı tehditler kadar, aynı kişinin doğruluktan sapması halinde hedef olmaktan korktuğu tehlikeleri de kapsar. Tehlike-inanışları karşılıklı iknaya yönelik güçlü bir dildir. Bu düzeyde ahlak kurallarını tasdik etmek üzere doğa yasaları devreye sokulur: Bu hastalığa zina, şu hastalığa ise ensest sebep olur; bu meteorolojik afet siyasi ihanetin sonucuysa, şu afet Tanrı'ya hümmetsizliğin sonucudur. Bütün evren insanların birbirlerini iyi yurttaşlığa zorlaması amacına hizmet eder. Dolayısıyla, zina yapan erkeğin bakışının ya da temasının komşularına veya çocuklarına hastalık getirdiğine inanılmasında olduğu gibi, tehlikeli bulaşıcılığa olan inancın da belli ahlaki değerleri öne çıkardığını ve belli toplumsal kuralları belirlediğini görüyoruz.

Statü iddiaları ile karşı-iddiaların diyalogunda kirliliğe dair inançların ne şekilde kullanılabileceğini görmek güç değildir. Fakat, kirliliğe dair inançlar incelendikçe, tehlikeli olduğu düşünülen

temasların aynı zamanda sembolik bir anlam da taşıdığı ortaya çıkmaktadır. Böylece, kirliliğe ilişkin fikirlerin toplumsal yaşamla ilişki kurduğu daha ilginç bir düzeye geliyoruz. Bu noktada ben, bazı kirlilik biçimlerinin toplumsal düzene dair genel bir bakışı ifade eden analogiler olarak kullanıldığını düşünüyorum. Örneğin, cinsel sınırların teması durumunda her iki cinsiyetin birbirine karşı tehlike arz ettiği yönünde inanışlar bulunmaktadır. Başka inanışlara göre ise, yalnız bir cinsiyet diğeri açısından tehlike arz etmektedir; çoğunlukla kadının erkek için tehlikeli olduğu düşünülürken, tersinin savunulduğu da görülür. Buna benzer cinsel tehlike örüntülerinin simetri ya da hiyerarşi öngördüğü düşünülebilir. Bunları cinsiyetler arasındaki fiili ilişkiye dair bir şeyler ifade eden örüntüler olarak değerlendirmek makul değildir. Ben, cinsel tehlikelere ilişkin çoğu fikrin, toplumsal kesimler arasındaki ilişkinin sembolleri, daha genel toplumsal sisteme mahsus hiyerarşi ya da simetriteri yansıtan tasarımlar olarak yorumlanmasının daha uygun olacağını öne sürüyorum. Cinsel kirlenme için geçerli olan her şey bedensel kirlenme için de geçerlidir. İki cinsiyet, toplumsal birimler arasındaki işbirliği ve bu birimlerin ayırt edici özellikleri için model olarak alınabilir. Aynı şekilde, yeme-içme usulleri de siyasi özümleme tarzlarını resmediyor olabilir. Kimi zaman bedendeki deliklerin toplumsal birimlere giriş ya da onlardan çıkış kapılarını temsil ettiği düşünülebilir ya da bedensel kusursuzluk, ideal teokrasinin bir simgesi olabilir.

Her ilkel kültür kendi içinde bir evrendir. Franz Steiner'ın *Ta-boo*'daki (Tabu) tavsiyesini dinleyip, yaptığım çalışmaya, kirliliğe ilişkin kuralları belirli bir evrendeki muhtemel tehlike alanı bağlamına dahil ederek yorumlamakla başladım. Bir kişinin başına gelebilecek, felaket kabilinden her şey, onun kendi özgül kültürü bünyesinde içerilen etkin ilkelere göre sınıflandırılıp sıralanmalıdır. Büyük felaketlere yol açan şey kimi zaman sözler, kimi zaman edimler, kimi zaman da fiziksel koşullar olabilir. Bazı tehlikeler büyük, bazıları küçüktür. Bu bakımdan, ilkel dinlerin kabul ettiği güç ve tehlike alanını bilmeksizin onları mukayese etmek yanlış olur. İlkel toplum kendi evreninin merkezinde yer alan dinamik bir yapıdır. Toplumun kuvvetli yanlarından güçler filizlenir, gelişmeye yönelik güçler ve saldırıya karşılık vermeye yönelik tehlikeli güçler. Fakat,

toplum nötr ve yüksüz bir boşluk içinde değildir. Dış baskılara maruz kalır; onun yanında yer almayan, bir parçasını oluşturmeyen, yasalarına tâbi olmayan her şey ona karşı olma potansiyeline sahiptir. Sınırlara ve uçlara yönelik bu baskıları tanımlarken toplumu gerçekte olduğundan daha sistematikmiş gibi ele aldığımı kabul ediyorum. Yine de, söz konusu inançları değerlendirmek açısından tam da böylesi bir aşırı sistemleştirme gerekmektedir. Çünkü ayırma, temizleme, sınır çizme ve ihlalleri cezalandırmaya ilişkin fikirlerin esas işlevinin, bünyesi gereği düzensiz olan bir deneyime düzen dayatmak olduğunu savunmaktayım. Bir düzen görünüşünün yaratılması da ancak dahili ve harici, üst ve alt, kadın ve erkek, yandaş ve karşı olan arasındaki ayrımın abartılmasıyla mümkün olur. Bu bakımdan, toplumsal yapıyı olduğundan daha katı göstermiş olmakla itham edilmekten çekinmiyorum.

Diğer taraftan, bulaşmaya ilişkin bu fikirlerin ortaya çıktığı ilkel kültürlerin katı, sabit fikirli ve değişime kapalı olduğunu öne sürmek niyetinde değilim. Okuryazar olmayan kültürlerde temizlik ve kirlilik fikirlerinin ne denli eskiye dayandığını bilmek olanaksızdır: Bu kültürlerin bir parçası olanlar için bunlar büyük olasılıkla ebedi ve değişmez fikirlerdir. Ne var ki, bunların değişime konu olduğuna inanmak için her türlü neden bulunmaktadır. Bu fikirlerin, tam da onları meydana getiren düzenleyici kuvvet tarafından sürekli olarak değişime uğratıldığı ya da zenginleştirildiği düşünülebilir. Bu çok önemli bir husustur. Zira kirliliğe olan tepkinin muğlaklığa ya da normaldışılığa gösterilen diğer tepkilerle süreklilik arz ettiğini ileri sürerken amacım on dokuzuncu yüzyılda ortaya atılan korku hipotezini farklı bir kisve altında yeniden gündeme getirmek değil. Bulaşmaya ilişkin görüşlerin izi normaldışılığa gösterilen tepkiye kadar sürülebilir elbette. Fakat bu görüşler, bildiği çıkış yolunun kapalı olduğunu görerek labirentten çıkamayan bir laboratuvar faresinin huzursuzluğundan daha fazla şey ifade eder. Hatta kendi türünün normaldışı bir üyesiyle aynı akvaryumda bulunan dikenlibalığın rahatsızlığından da ötedir. Normaldışılıkla ilk karşılaşma endişeye, sonrasında da bastırma ya da kaçınmaya yol açar; bu noktaya kadar sorun yok. Ama, kirlenme sembollerinin açığa vurduğu ayrıntılı kozmolojileri gerektiği gibi ele almak için daha dinamik bir düzenleyici ilke aramak gerekir.

Herhangi bir kültüre mensup olan kimse, doğal olarak, evrendeki güç ve tehlikeye ilişkin fikirlerini, kendisinin yapmış olabileceği ufak değişiklikleri hesaba katmaksızın, edilgen şekilde edindiğini düşünür. Aynı şekilde, bizler de anadilimizi edilgen bir şekilde öğrendiğimizi düşünür, yaşam süremiz boyunca anadilimizde meydana gelen değişimlerde kendi payımızı dikkate almayız. İncelediği kültürü uzun süredir yerleşik olan bir değerler örüntüsü gibi gören antropolog da aynı hataya düşer. Bu bakımdan, temizlik ve bulaşmaya ilişkin fikirlerin ortaya çıkışının katı bir zihinsel bakışın ya da katı toplumsal kurumların bir göstergesi olduğu görüşünü kesinlikle reddediyorum. Bunun aksi görüşün de doğru olma ihtimali vardır.

Yapısında bulaşma ve arındırmaya ilişkin fikirlere geniş yer veren bir kültürde, bireyin, kaçınılması gerekenleri belirleyen kurallar ve cezalarla sağlam biçimde korunan katı düşünce kategorilerinin hükmü altında olduğu düşünülebilir. Böyle birinin kendi görüşünü mensup olduğu kültürün koruma altındaki âdet ve alışkanlıklarından bağımsız kılması olanaksız görünebilir. Bu kişinin kendi düşünce sürecine dışardan bakarak onun sınırlarını belirlemesi nasıl mümkün olabilir? Hem bunu yine de gerçekleştiremezse, bağlı olduğu din nasıl olur da dünyanın büyük dinleriyle mukayese edilebilir?

İlkel dinler hakkındaki bilgimiz arttıkça, bu dinlerin sembolik yapılarının din ve felsefenin büyük gizemleri üzerine enine boyuna düşünmek için yeterli alana sahip olduğu daha bir açıklık kazanmaktadır. Kirliliğe ilişkin düşünceler düzenin düzensizlikle, varlığın yoklukla, biçimin biçimsizlikle ve yaşamın ölümle ilişkisine dair görüşleri de bünyesinde barındırmaktadır. Kirliliğe ilişkin fikirlerin hayli yapısal bir mahiyet sergilediği her kültürde, bu fikirler üzerine yapılacak inceleme böyle derin meselelerin etkinlik alanını açığa vurur. Saflık, temizlik kurallarına ilişkin bir kavrayış, tam da bu nedenle karşılaştırmalı din araştırmaları için sağlam bir başlangıç noktasıdır. Pavlus'un ortaya attığı öğretilerde yer alan kan ile su, doğa ile rahmet, özgürlük ile zorunluluk karşıtlığı ya da Eski Ahit'teki Tanrılık düşüncesi, yakından bağlantılı temaların Polinezya ya da Orta Afrika'da ele alınıp tarzıyla aydınlatılabilir.

Ritüel Kirlilik

KİRE İLİŞKİN düşüncemizin temelinde iki şey yatar; hijyene gösterilen özen ve geleneklere duyulan saygı. Hijyen kuralları, kuşkusuz, bilgi düzeyimizdeki değişimle beraber dönüşüme uğrar. Kirlikten sakınmanın geleneksel yönüne gelindiğinde ise, bu kurallar samimiyet adına bir kenara bırakılabilir. Hardy'nin romanında, "müşkülpesentlik etmeyen, nazik bir adam" olduğu için kendisine sunulan elma şarabını temiz bir bardaktan içmeyi reddeden çoban tarım işçileri tarafından takdirle karşılanır:

"Çobana temiz bir bardak," dedi malt imalatçısı amirane bir tavırla.

"Hayır – katiyen," dedi Gabriel sitemli bir nezaketle. "Nereden geldiğini bildiğim, katıksız kire aldırış bile etmem. Dünyada yapılacak onca iş varken, komşularımı bulaşık yıkama zahmetine sokacak değilim."

Baktığı yaralardan tiksindiği anda, daha büyük bir yücelikle, kendini acımasızca kınadığı söylenen Sienalı Azize Catherine ise bir tas irini bile bile içmişti, çünkü eksiksiz hijyenle yardımseverliğin bağdaşır tarafı yoktu.

İster titizlikle gözetilsin, ister çiğnensin, bugün, temizlik kurallarımız kirlilikle kutsallık arasında bir ilişki öngörmez. Öyle ki, ilkellerin kutsallıkla kirlilik arasında pek ayrım yapmadığını öğrenmek bizim için ancak şaşırtıcı olabilir.

Bizler kutsal olan şeylerin ve yerlerin kirlilikten korunması gerektiğini düşünürüz. Kutsallık ve kirlilik karşıt kutuplardadır. Nitekim, bunları birbiriyle bağlantılı görmek, bizler için, açıklıkla tokluğu, uykuyla uyanmayı bir tutmak gibi bir şey olurdu. Halbuki, kutsallık ile kirlilik arasında kesin bir ayrım yapmamanın ilkel dinin bir göstergesi olduğu düşünülmektedir. Eğer bu doğruysa, atalarımız ve bugünün ilkel toplulukları ile bizim aramızda büyük bir

uçurum var demektir. Bu görüş, kuşkusuz, büyük oranda kabul görmüş ve bugüne kadar öyle ya da böyle örtük bir şekilde öğretilenmiştir. Örneğin, Eliade'ın şu sözünü ele alalım:

Kutsal olan yalnız psikolojik düzlemde (bize cazip ya da itici geliyor olması anlamında) değil, değerler sistemi düzleminde de müphemdir; kutsal olan aynı anda hem "kutsal" hem de "kirlenmiş" olandır. (1958, s. 14-5)

Bu ifade daha az paradoksal hale getirilebilir. Kutsallığa ilişkin düşüncemizin hayli özelleşmiş olduğu anlamına gelebileceği gibi, kimi ilkel kültürlerde kutsal olanın, yasaklamanın ötesinde pek bir anlam taşımayan çok genel bir düşünce olduğu anlamına da gelebilir. Bu bakımdan, evren kısıtlamaya tâbi şeyler ve eylemlerle, kısıtlamaya tâbi olmayanlar arasında ikiye bölünmüştür; bazı kısıtlamalar tanrısallığın kutsiyetini muhafaza etmeye yönelikken, diğerleri de kutsal olmayı tanrısallığın tehlikeli işgalinden korumayı amaç edinir. Sonuç olarak kutsal kurallar salt tanrısallığı kuşatan kurallardır ve kirlilik de tanrısallıkla temasın getirdiği çift yönlü bir tehlikedir. Dolayısıyla mesele dilsel bir sorun olarak karşımıza çıkar ve söz dağarcığının değiştirilmesiyle paradoks bir nebze aşılar. Bu durum bazı kültürler için geçerli olabilir. (Bkz. Steiner, s. 33)

Örneğin, Latince bir sözcük olan *sacer* tam da burada bahsedildiği şekliyle, tanrıları merkeze alan bir kısıtlama anlamı taşır. Hem bazı durumlarda, bu sözcük kutsama anlamına gelebileceği gibi, kutsal olana saygısızlık anlamı da içerebilir. Benzer şekilde, çoğunlukla "Kutsal" olarak çevrilen, İbranice sözcük kökü k-d-ş, ayrılma fikrine dayanır. Ronald Knox, Eski Ahit yorumunda, k-d-ş'yi doğrudan "Kutsal" olarak çevirmenin yarattığı sıkıntının bilincine vararak, bunun yerine "ayrı durma" kelimesini kullanır. "Kutsal Olun, Çünkü Ben Kutsalıyım" dizeleri böyle çevrildiğinde görkeminden çok şey kaybeder:

Sizi Mısır'dan çıkaran Tanrınız Rab benim. Ben aynım, siz de benim gibi ayrı durmalısınız. (Levililer. 11.46)

Yeniden tercüme etmekle mesele halledilebilir olsaydı, işimiz ne kadar kolay olurdu. Ne var ki, ortada bundan çok daha çetin sorunlar vardır. Örneğin, Hinduizmde, kirli olanla kutsal olanın tek ve daha geniş bir dilsel kategoriye ait olabileceği fikri gülünçtür.

Fakat Hindu inanç sisteminde yer alan kirlilik fikri soruna ilişkin başka bir yaklaşıma işaret eder. Ne de olsa, kutsal ve kutsal olmayan her zaman mutlak karşıtlar olmak durumunda değildir. Bunlar göreceli kategoriler de olabilir. Bir şeye nazaran temiz olan şey, başka bir şeye nazaran kirli olabileceği gibi, bunun tam tersi de geçerli olabilir. Kirlilik tabiri, her bir bağlamdaki değişkenlerin hesaba katıldığı karmaşık bir cebrin içine sokulabilir. Örneğin, Profesör Harper, Mysore şehrinin Malnad bölgesindeki Havik kavimlerinde saygının nasıl ifade edildiğini şöyle anlatır:

Kirlilikle sonuçlanan davranış kimi zaman itaat ve saygı göstermenin bir yolu olarak kasıtlı şekilde sergilenir; başka durumlarda kirliliğe yol açtığı düşünülecek bu davranışta bulunan kişi, kendisinin başkaları karşısındaki aşağı konumunu ifade etmektedir. Mesela bir kadının kocasına tabiyeti, kocasının artığını yemesinde ritüel karşılığını bulur...

Bunun çok daha açık bir örneği ise, kutsal kadın addedilen *sad-hu*'nun köyü ziyaret ettiğinde büyük saygıyla karşılanmasının gerekli bulunmasıdır. Bu saygının bir ifadesi olarak ayaklarının yıkandığı su,

sadece ibadet için kullanılan gümüş bir kâsede elden ele gezdirilir ve *tirt-ha* (kutsal sıvı) olarak içilmek üzere sağ avuca dökülür; bu onun bir ölümlüden ziyade bir tanrı mevkiinde görüldüğünün bir göstergesidir... Saygı göstergesi olarak kirlenmenin en çarpıcı ve en sık rastlanan ifadesi ise, inek pisliğinin bir temizlenme aracı olarak kullanılmasında görülür. İneğe Havik kadınları tarafından her gün, Havik erkekleri tarafından da belli törenlerde ibadet edilir... İnekler kimi zaman tanrılar olarak kabul edilir ya da içlerinde binden fazla tanrının barındığı düşünülür. Bazı kirler suyla giderilirken, daha ciddi kirler inek pisliği ve suyla temizlenir... İnek pisliği de esas olarak diğer hayvanların pisliği kadar kirlidir ve kirlenmeye yol açar—daha doğrusu bir tanrıyı kirletebilir; ancak bir ölümlü söz konusu olduğunda temiz kabul edilir... İneğin en pis parçası bir Brahman rahibine göre bile kirini temizlemek için yeterince temizdir. (Harper, s. 181-3)

Burada ele alınanın çok çeşitli ayrımlar gösterebilen sembolik bir ifade biçimi olduğu ortadadır. Temizlik ve kirlilik ilişkisinin bu biçimi bizim kendi ifade biçimimizle karşılaştırılamaz ve bu bakımdan şaşırtıcı paradokslara yol açmaz. Dolayısıyla, burada kutsallık fikriyle kirlilik fikrinin birbirine karışması şöyle dursun, kılı kırk yaran incelikli bir ayrıntı söz konusudur.

Eliade'ın ilkel dinlerde kirli olanla kutsal kirliliğin birbirine karışmasına ilişkin açıklamalarının katıksız Brahman kavramları için geçerli olmadığı açıktır. Öyleyse, bu açıklamaların kimler için geçerli olduğu düşünülmüştür? Antropologlar bir yana, kutsal olanla kirli olanı gerçekten de birbirine karıştıran topluluklar var mıdır? Bu düşünce kaynağını nereden almaktadır?

Frazer'ın kirlilikle kutsallığın birbirine karıştırılmasının ilkel düşünüşün ayırıcı bir özelliği olduğunu düşündüğü anlaşılıyor. Suriyelilerin domuza karşı tutumunu ele aldığı uzun bölümü şu sözlerle bitirir:

Bazıları bunun domuzun pis olmasından, bazıları da kutsal olmasından kaynaklandığını söyledi. Bu durum... temizlik ve kirlilik fikrinin birbirinden henüz kesin çizgilerle ayrılmamış olduğu, tabu adını verdiğimiz buharlı bir çözelti içinde karışık durduğu bulanık bir dinsel düşünce haline işaret etmektedir. (*The Spirits of the Corn and Wild*, c. II, s. 23 – Ekin Ruhları ve Yabani Ruhlar)

Frazer tabunun anlamını açıklarken de aynı noktaya parmak basar:

Kutsallığa ilişkin tabularla kirlilik tabuları örtüşmektedir, çünkü ilkel insan kutsallıkla kirlilik arasında ayırım yapmaz. (*Taboo and the Perils of the Soul*, s. 224 – Tabu ve Ruhun Maruz Kaldığı Tehlikeler)

Frazer pek çok iyi niteliğe sahip olmasına rağmen, özgünlük bunlardan biri değildi. Bu alıntılar doğrudan doğruya *The Spirits of the Corn and Wild* eserini atfettiği Robertson Smith'in birer tekrarıdır. Ondan yirmi yılı aşkın bir süre önce, Robertson Smith "insanın doğaüstü cezalar verme korkusuyla zorlanarak doğal nesneleri istediği gibi kullanmasına getirilen kısıtlamalar" için tabu kelimesini kullanmıştı (1889, s.142). Kaynağını korkudan alan ve kötücül güçlere karşı alınan önlemler niteliğindeki bu tabular bütün ilkel toplumlar arasında yaygındı ve çoğunlukla kirlilik kuralları biçiminde ortaya çıkmıştı.

Tabunun hükmündeki kişi kutsal olarak nitelendirilmez çünkü insanlarla temastan olduğu gibi, sunağa yaklaşmaktan da uzak tutulur, ama gerçekleştirdiği eylem ya da içinde bulunduğu durum, yaygın ilkel inanışa göre, her nasılsa bulaşıcı bir hastalıktan kaçılır gibi kaçınılan korkunç ruhların varlığından kaynaklanan doğaüstü tehditlerle ilişkilendirilir bir şekilde. Çoğu ilkel toplumda bu iki tür tabu arasında bir ayırım yapılmıyor gibi görünmektedir.

Bu görüşe bakılırsa, ilkel tabu ile ilkel kutsiyet kuralları arasındaki ayrım dost ve düşman tanrılar arasındaki ayrıma denktir. Dinsel inançların alışlagelmiş bir parçası olarak sunağın kutsanmış şeylerden, insanlarınsa kutsal olmayan şeylerden ayrılması fikri ise, esasen kötücül ruhlara duyulan korkudan kaynaklanan ayrımların aynısıdır. Her iki bağlamda da temel fikir ayrılmadır, farklı olansa yalnızca saiktir – bunun bile çok farklı olduğu söylenemez çünkü duruma göre dostane tanrılardan da korkulur. Robertson Smith "Kutsal olanla kirli olan arasında ayrım yapmak, ıkelliğin bir adım ötesine geçildiğinin bir göstergesidir," derken okurlarına ilgi çekici ya da kışkırtıcı gelebilecek bir şey söylememektedir. Smith'in okurlarının kirli ile kutsal olan arasında büyük bir ayrım yaptığı ve evrimin seyrinin doğru ucunda yer aldıkları muhakkaktır. Fakat, o bundan daha fazlasını söylemektedir. İlkel kirlilik kurallarında, bir eylemin ortaya çıktığı somut koşullar göz önünde tutulur ve iyi ya da kötü yargısı buna göre belirlenir. Bu yüzden de ceset, kan ya da tükürükle temasın tehlike arz ettiği düşünülebilir. Hristiyanlıktaki kutsiyet kurallarında ise yargı, tersine, somut koşullar hesaba katılmaksızın, eylemi gerçekleştiren kişinin saik ve istekleri doğrultusunda belirlenir.

...ilahi dinlerin ve hatta ileri paganizmin açısından bakıldığında kirlilik yasalarının akıldışılığı o kadar açıktır ki, bunlara eski bir inanç ve toplum düzeninin kalıntıları olarak bakılması zorunludur. (Not C, s. 430)

Böylece dinleri gelişmiş ve ilkel dinler olarak sınıflandırmak için bir ölçüt belirlenmiş olur. Buna göre, ilkel dinin göstergesi kutsallık ve kirlilik kurallarının ayırt edilemez oluşuyken, gelişmiş dinlerin ayırt edici özelliği ise, dinde kirlilik kurallarına yer verilmemesiydi. Bu kurallar dinle ilgisiz görülerek mutfığa, banyoya ve sağlık koruma teşkilatlarına havale edilmişti. Kirlilik fiziksel koşullarla ne kadar az ilintili görülür ve ne kadar çok manevi bir liyakatsizlik durumuna işaret ettiği düşünülürse söz konusu din de o kadar gelişmiş addediliyordu.

Robertson Smith öncelikle bir teolog ve Eski Ahit bilginiydi. Teoloji insanla Tanrı arasındaki ilişkileri ele alması bakımından her zaman insan doğasına ilişkin iddialar sunmak durumundadır. Robertson Smith'in zamanında antropoloji, teolojik tartışmalarda çok

söz sahibiydi. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında düşün insanlarının çoğu zorunlu olarak amatör antropolog kimliğine sahipti. Bu durum, on dokuzuncu yüzyılda antropoloji ile teoloji arasındaki belirsiz ilişkiyi anlamak açısından gerekli bir kaynak olan Margaret Hodgen'in *The Doctrine of Survivals* (Kalıntılar Öğretisi) eserinde açıkça görülür. Bu gelişim döneminde antropolojinin kökenleri hâlâ cemaate vaaz verilen kiliselere dayanmaktaydı ve piskoposlar antropolojik bulguları, yasaklayıcı metinleri desteklemek için kullanmaktaydı.

Kilise etnologları insan gelişimi görüşüne ilişkin olarak kötümser ya da iyimser kanatta yer alıyorlardı. İlkel insanlar gelişmeye kadir miydi, değil miydi? İnsanlığın doğal durumunda esasen kötü olduğunu savunan John Wesley hidayetten nasibini almamış geleneklerin ne kadar yoz olduğunu örneklemek amacıyla ilkel geleneklere ilişkin canlı tasvirler sunmuştu:

Creekler, Cherokeeeler, Chickasawlar ve diğer Kızılderililerin tabii dinleri esirlerine, sabahtan akşama dek işkence etmek, en sonunda da cayır cayır yakmaktı... Evet, babasının gereğinden uzun yaşadığını düşünen oğlun onun kafasını parçalaması onlar arasında vakayi adiyedendir. (*Works*, c. 5, s. 402 – Eserleri)

Burada ilerlemeci kanatta yer alanlarla yozlaşmacı kanatta yer alanlar arasındaki bitmek bilmez tartışmanın bir özetini vermeye gerek duymuyorum. Bu tartışma, Başpiskopos Whately, Adam Smith'in takipçileri olan iktisatçıların iyimserliğini çürütmek için aşırı ve popüler bir üslupla yozlaşmacıların safını destekleyene kadar yıllar boyunca sonuç vermeksizin sürmüştü.

Bu ahlaksız mahluklarda zerre asalet var mı? En medeniyetsiz yabanilerle Avrupa ırklarının en ileri düzeyde uygar insanları aynı türe mensup sayılabilir mi? Büyük iktisatçının iddiasını, yani işbölümü sayesinde bu hayâsız insanların da "uygar yaşamın tüm alanlarında adım adım ilerleyebilecekleri" iddiasını aklınız alıyor mu? (1855, s. 26-7)

Hodgen'in anlattığına göre, Whately tarafından kaleme alınan bu risale yoğun ve beklenmedik bir tepkiyle karşılanmıştı.

W. Cooke Taylor gibi diğer yozlaşmacılar Başpiskopos'un tek bir açıklamayla bıraktığı sava ilişkin yığınla kanıt toplayarak bu iddiayı desteklemek için ciltler dolusu kitap yazdı... On sekizinci yüzyıl iyimserliğinin sa-

vunucuları her taraftan kuşatma altına alınmıştı. Kitaplar Whateley'nin savına dayanarak gözden geçirildi. Ekonomik olarak haksızlığa uğrayanlara karşı yenilerde göstermeye başladıkları merhameti toplumsal ilerlemenin kaçınılmaz olduğu şeklindeki rahatlatıcı düşünceye dayandıran sosyal reformcular karşıt görüşün pratik sonucunu dehşetle izledi... Kişisel ve mesleki ilgileri ilerleme düşüncesini temel alan bir metodolojiye dayanan insan zihni ve kültür araştırmacıları ise daha da telaşlanmıştı. (s. 30-1)

Sonunda biri ortaya çıktı ve bilimi ilerlemecilerin hizmetine sokarak bu tartışmayı yüzyılın sonuna kadar karara bağladı. Bu kişi de Henry Burnett Tylor'dan başkası değildi (1832-1917). Tylor geliştirdiği kuramla mevcut verileri sistematik olarak bir araya getirerek uygarlığın, günümüzdeki ilkelliktekine benzer bir başlangıç durumundan başlayan aşamalı gelişmenin bir sonucu olduğunu kanıtladı.

Dünya uygarlığının izlediği asıl seyri araştırmamızda bize yardımcı olan veriler arasında, "kalıntılar" terimiyle karşılaşmayı uygun bulduğum şeyi işaret eden muazzam bir olgular kümesi bulunmaktadır. Bunlar yeni topluma alışkanlıklar aracılığıyla aktarılmış olan yöntemler, gelenekler, kanılardır ... ve ... bu halleriyle daha yeni bir kültüre evrimleşen eski bir kültür durumunun kanıtları ve örnekleri işini görürler. (s. 16)

Eski toplumlar tarafından önemli addedilen konu ve inançların daha sonraki nesillerin ruhuna işlediği, çocuklara anlattığımız masallarda devam ettiği düşünülebilir. (*Primitive Culture I*, 7. Basım, s. 71 – İlkel Kültür)

Robertson Smith kalıntılar fikrini akıldışı kirlilik kurallarının açıklamasını yapmak için kullanmıştı. Tylor'ın kitabı 1873'te, *Türlerin Kökeni*'nden sonra yayımlanmıştı ve onun kültürlerle yaklaşımıyla Darwin'in organik türlere bakışı arasında bazı benzerlikler vardı. Darwin yeni bir organizmanın oluşumuna olanak sağlayabilecek olan koşullar üzerinde duruyordu. Özellikle de en iyi uyum gösterenin ayakta kalması üzerine ve kalıcılıkları sayesinde evrim şemasını yeniden oluşturmasında ona ipuçları veren temel unsurlar üzerine yoğunlaşmıştı. Fakat Tylor esasen neredeyse yok olmuş sayılabilecek kültürel kalıntılarda yaşamaya devam eden uyumsuzların uzun süre hayatta kalması konusuyla ilgileniyordu. Asıl ilgilendiği, ayrı kültür türlerinin listesini çıkarmak ya da onların tarih boyunca geçirdiği adaptasyon sürecini göstermek değildi. Tek amacı insan kültürünün genel sürekliliğini ortaya koyabilmektir.

Daha sonraki dönemlerde yazan Robertson Smith, Tylor'dan çağdaş uygar insanın uzun bir evrim sürecini temsil ettiği fikrini devraldı. Yapmayı ya da inanmayı sürdürdüğümüz şeylerin bir kısmının fosilleşmiş kalıntılar olduğu görüşünü kabul etti: Bunlar gündelik yaşamın anlamsız, taşlaşmış birer uzantısıydı. Ne var ki, Robertson Smith geçerliliğini yitirmiş kalıntılarla ilgilenmiyordu. İnsan tarihinin gelişen yanlarını beslemeyen gelenekleri akıldışı ve ilkel addederek bunların üzerinde durmaya değer olmadığını ifade ediyordu. Ona göre, yerine getirilmesi gereken başlıca görev, çağdaş ilkel kültürlerin üstüne yapışmış olan döküntü ve tozu kazıyarak, bu kültürlerin, içinde hâlâ yaşam-barındıran kanallarını gün ışığına çıkarmaktı; bu kanalların modern toplumda canlı işlevler görüyor olması evrimin ürünü olduklarının kanıtıydı. Nitekim *The Religion of the Semites* (Sami Dini) eserinde yapılmaya çalışılan da tam olarak budur. Burada ilkel hurafe hakiki dinin ortaya çıktığı ilk dönemlerden ayrı tutulmuş ve adeta değinilmeksizin es geçilmiştir. Robertson Smith hurafe ve büyü'nün, ele aldığı ana temanın önemsiz bir parçası olduğunu ve eserinin ikincil önemdeki bir parçasını oluşturduğunu söylemiştir. Böylelikle Tylor'ın üzerinde durduğu noktayı tersine çevirmiştir. Tylor yabansı kalıntıların bize geçmiş hakkında anlatabilecekleriyle ilgilenirken, Robertson Smith modern ve ilkel yaşantılarda ortak olan özellikler üzerinde durmuştur. Tylor halk biliminin kurucusuyken, Robertson Smith sosyal antropolojinin kurucusu olmuştur.

Bir diğer büyük düşünce akımı Robertson Smith'in mesleki ilgilerini çok daha yakından etkilemişti: bilimin ilerleyişi ile geleneksel Hristiyan öğretisini uzlaştıramamış olan düşünürlerin yaşadığı inanç bunalımı. Din için yeni bir formül bulunmadıkça inanç ile akıl uzlaşmaz görünmekteydi. Vahiyle gelen din düşüncesini artık benimsemeyen ve yol gösterici aşkın inançları ne kabul eden ne de onlarsız yapabilen bir grup filozof bu soruna bir çözüm bulmaya girişti. Buradan hareketle, halen devam etmekte olan bir süreç başlatarak, Hristiyanlık öğretisindeki vahiy öğelerini çıkarmaya ve bunların yerine hakiki dinin esas temeli olarak ahlak ilkelerini koymaya giriştiler. Bundan sonraki kısımda Richter'in bu akımın Oxford'da nasıl filizlendiğine ilişkin açıklamasından alıntılar yapacağım. T. H. Green Balliol Koleji'de Hegelci idealist felsefeyi inancın,

ahlakın ve politikanın mevcut sorunlarına bir çözüm olarak sunmaya çalışmıştı. Jowett, Florence Nightingale'e yazdığı bir mektupta şöyle der:

Mürekkep yalamışlar için J. Wesley'nin yoksullar için yaptığına benzer bir şey yapmak gerekiyor.

T. H. Green'in gerçekleştirmek için yola koyulduğu amaç da tam olarak buydu: Dini düşünsel bakımdan saygın hale getirerek okumuşların gözünde eski gücüne kavuşturmak ve yeni bir ahlak coşkunluğu yaratarak yeniden yapılandırılmış bir toplum tesis etmek. Green'in öğretisi coşkuyla karşılanmıştı. Felsefi fikirleri karmaşık, metafizik temelleri dolambaçlı olsa da, ilkeleri kendi içinde basitti. Öyle ki, Bayan Humphrey Ward'ın dönemin çoksatar romanlarından *Robert Elsmere*'inde (1888) bile yer bulmuştu.

Green'in tarih felsefesi bir ahlaki ilerleme kuramıydı: Tanrı'nın toplumsal yaşamda dönemden döneme giderek daha büyük ahlaki mükemmeliyetle vücut bulduğu ortaya atılıyordu. Bu seküler vaazdan bir alıntıya yer vermek gerekirse – insandaki Tanrı bilinci:

... insan toplumunda türlü şekillerde ahlak edindirici bir vasıta olarak, hatta toplumun oluşturuca ilkesi olarak var olmuştur. Belli ödevlerin varlığı ve tanınması, özveri ruhu, ahlak yasası ve ona en soyut ve mutlak biçimde gösterilen saygı, şüphesiz, bunların hepsi önkoşul olarak toplumu gerektirmektedir, halbuki bunları mümkün kılacak toplum biçimi arzuya ve korkuya itaat eden mahluklardan oluşmaz... Kaynağını hayvani doğadan alan arzu ve istekler, bu tesir altında, insanın önüne onun gelişim düzeyine bağlı olarak çeşitli biçimlerde gerçekleştirilmemiş bir en iyi ideali (ki bu insanın Tanrısı'dır) koyarak ve bu idealin hayatın gerçekliğine işlenmesini sağlayan gelenek ya da kanunlara ilahi yetki vererek toplumu oluşturan, genişleten ve yeniden biçimlendiren bir ilerleme ivmesine dönüşür. (Richter, s. 105)

Green felsefesinin nihai yönelimi vahiyden ayrılarak dinin esası olarak ettiği kutsal bir konuma taşımaktı. Diğer taraftan Robertson Smith, hiçbir zaman Vahiy'den sapmadı. O Eski Ahit'in ilahi kaynaklı olduğu inancını hayatının sonuna kadar korudu. Black ve Chrystal tarafından kaleme alınan biyografisinde bu inancına rağmen, Oxford İdealistleri'nin din nosyonuna tuhaf biçimde yakın olduğu söylenmektedir.

Robertson Smith 1870'te Aberdeen'deki İbrani Bağımsız Kilise-si'nin başkanlığına getirildi. Bundan bir süre önce de İncil bilginle-rinin vicdanında çalkantılar yaratan tarihsel eleştiri hareketinin ön saflarında yer almıştı. 1860'ta Jowett'in Balliol'de yazdığı ve Eski Ahit'in de herhangi bir kitap gibi yorumlanması gerektiğini savun-duğu "İncil'in Tefsiri" makalesi sansürlenmişti. Jowett'e açılan da-valar kapanmış ve Jowett'in Kraliyetin tayin ettiği profesörlük kür-süsünde kalmasına izin verilmişti. Ne var ki, Robertson Smith 1875'te *Britannica Ansiklopedisi* için "İncil" başlıklı makaleyi yaz-dığında, Bağımsız Kilise'nin Smith'in dinden saptığını ilan etmesi, görevinden azledilmesine yol açtı. Robertson Smith de Green gibi Alman düşünce akımıyla yakın temastaydı fakat Green Hristiyan vahyinden yana çıkmazken, Robertson Smith İncil'in özgül, doğa-üstü bir vahiy belgesi olduğu inancını hiç yitirmedi. İncil'deki ki-tapları diğer kitaplarla aynı şekilde eleştiriye tâbi tutmakla kalma-yıp Aberdeen'deki görevinden alındıktan sonra Suriye'ye giderek İncil tefsiri konusunda alan çalışması yaptı. Sami yaşamı ve belge-lerini kaynak aldığı ilk elden çalışmasını Burnett konferansları ola-rak yazıya döktü. Bu çalışmaların ilk serisi *The Religion of the Se-mites* adıyla yayımlandı.

Üslubu bu çalışmanın dönemin gerçek insanlık sorunlarından soyutlanmış fildişi bir kulede yapılmadığını açıkça gösteriyordu. Karanlık Arap kabilelerinin dinsel inanışlarını anlamak önemliydi çünkü bunlar insan doğası ve dinsel deneyimin doğası hakkında ay-dınlatıcı bilgiler veriyordu. Bu konferanslarda su yüzüne çıkan iki önemli husus vardı. Bunlardan biri, dikkat çekici mitolojik olayla-rın ve kozmoloji teorilerinin dinle pek ilgisinin olmadığıdır. Bura-da Tylor'ın, ilkel dinin kaynağını spekülatif düşünceden aldığı yö-nündeki görüşünün aksi iddia edilmektedir. Robertson Smith, du-rup dinlenmeksizin Tekvin'deki Yaradılışın ayrıntılarıyla Darvinci evrim teorisini uzlaştırmaya çabalayanların artık rahat bir nefes alabileceğini öne sürdü. Ona göre, mitoloji ancak daha katı inanç-ların üstüne işlenmiş bir nakış olabilirdi. Hakiki din, en eski dö-nemlerden bu yana bile, toplum yaşamının ahlaki değerleri üzerin-de yükselmişti. İsrailoğulları kavminin, kafası efsaneler ve şeytan-larla karışmış olan ilkel komşuları bile hâlâ hakiki dinin bazı belir-tilerini göstermekteydi.

Konferanslarda ön plana çıkan ikinci husus ise, İsrailoğulları kavminin dinsel yaşamının esas olarak komşu halklarınkinden daha etik bir nitelik sergilemesiydi. Bu ikinci husus üzerinde kısaca durmakta yarar var. Burnett'ın 1891'de Aberdeen'de verdiği son üç konferans yayımlanmadığı gibi, bunlardan pek azı elimize geçmiştir. Bu konferanslarda Sami dinleriyle Tekvin kozmogonisi arasındaki açık benzerlikler ele alınmıştır. Robertson Smith Kildani kozmogonisinde var olduğu öne sürülen benzerliklerin fazla abartıldığını öne sürmüş ve Babil efsanelerini İsrail efsanelerinden ziyade, barbar kavimlerin efsaneleri sınıfına dahil etmiştir. Ayrıca, Fenike efsaneleri de görünüşte Yaradılış öyküsüne benzemektedir fakat bu benzerlikler yapı ve anlama ilişkin derin farklılıkların gün yüzüne çıkarılmasına olanak sağlar:

Fenike efsaneleri ... tamamen pagan bir Tanrı, insan ve dünya görüşü öngörmekteydi. Bu efsaneler ahlaki saiklerden yoksun olduğu gibi, bunlara inanan kimse manevi bir Tanrı anlayışı ya da insanı bekleyen sona ilişkin yüksek bir kavrayış ortaya koyamazdı... Bu zıtlığı (İbranilerdeki tanrı düşüncesiyle arasındaki zıtlık) açıklama sorumluluğu yalnızca bana ait değildir. Bu aynı zamanda yanlış bir Vahiy felsefesinden yola çıkarak Eski Ahit'te, Sami dinlerinin genel yönelimlerinin en ileri düzey öğretilerinden başka bir şey bulunmadığını kabul edenlerin de görevidir. İncelemenin beni yönelttiği fikir bu değildir. İbrani ve pagan öykü ve ritüelleri arasındaki ayrıntılarda gizli olan çok sayıda koşutluk bu fikri desteklemekten ziyade yanlışlar, zira bu somut benzerlik noktaları, aradaki manevi zıtlığı çok daha açık bir şekilde ortaya koymaktan başka işe yaramamaktadır... (Black & Chrystal, s. 536)

İsrailoğulları kavmine komşu olanların dininin kıymetçe çok daha aşağı olduğu fikrinden yeterince bahsettik, gelelim pagan Samilere. Pagan Sami dinlerinin temelinde iki ana özellik bulunmaktadır: İnsanların içine korku yerleştirecek kadar bol cin, şeytan bahsi (demonoloji) ve topluluk tanrısıyla olan huzur verici ve istikrarlı ilişki. Kötü ruhlar İsrail kavmi tarafından reddedilen ilkel bir öğedir; hakiki din ise Tanrı'yla kurulan istikrarlı ve ahlaki ilişkiye dayanır.

İlkel insanın kendisini, bilmediği sayısız tehditle kuşatılmış hissettiği ve bu yüzden bunları insani güçten ziyade görünmez ya da gizemli düşmanlar olarak kişileştirdiği ne kadar doğru olursa olsun, bu gizemli güçleri yatıştırma çabasının dinin esası olduğu doğru kabul edilemez. Din, en

eski dönemlerden beri, sihir ve büyüden ayrı olarak, kendi halkına bir süre için kızgınlık duysa da, halkının düşmanları ya da topluluk içindeki hainler haricinde herkesçe yatıştırılması mümkün olan bir soydaşlar ve dostlar topluluğuna hitap eder... Yabancı tanrıların kabilenin ya da ulusun dinsel alanını işgal etmesini önlemek için salt korku veya törenlere dayanan büyü odaklı hurafelerin tasarlanması ise ancak toplumsal çözülme dönemlerine özgü bir olgudur. Daha iyi dönemlerde ise, kabile ya da ulus dininin, bireyin korku yüzünden kabul edebileceği yerel ve yabancı hurafelerle veya büyü törenleriyle ortak hiçbir yanı yoktur. Din bireyin doğaüstü bir güçle olan rasgele ilişkisi değildir; toplumun bütün üyelerinin, içtenlikle toplumun iyiliğini isteyen güçle kurduğu ilişkidir. (*The Religion of the Semites*, s. 55)

Ahlakın ilkel dinle olan ilişkisi hakkındaki bu güvenilir beyanın 1890'larda coşkuyla karşılanacağı aşîkârdır. Bu beyan, Oxford'un yeni ahlaki idealizmiyle antik vahyi uygun biçimde uzlaştırabilirdi. Robertson Smith'in de her bakımdan ahlaki din görüşüne meyilli olması anlaşılırdır. Aberdeen'deki İbrani bölümü başkanlığı görevinden alındığında, Balliol'den iş teklifi alması, fikirlerinin Oxford akımıyla bağdaşırlığını büsbütün doğrulamaktadır.

Robertson Smith'e göre, bilimsel araştırma ne kadar titizlikle yapılırsa yapılsın, Eski Ahit'in üstünlüğünün sarsılamayacağı kesindi. Nitekim eşsiz bilgi birikimiyle bütün ilkel dinlerin toplumsal form ve değerlerin ifadesi olduğunu gösterebilmişti. Dahası, Musevilikteki dini kavramların ahlaki yüceliğinin su götürmez oluşu ve bunların tarihin akışı içinde yerlerini Hristiyanlık ideallerine bırakmış olması, bu ideallerin önce Katoliklik'te, sonra da Protestanlık'ta ayrı ayrı biçimlere kavuşmuş olması da bu evrimsel seyri doğrulamaktaydı. Bu bakımdan, bilim Hristiyanlık ödevinin karşısına çıkarılmak şöyle dursun, ustaca bir manevrayla onun hizmetine koşulmaktaydı.

Antropologlar bu noktada çetin bir sorunla yüz yüze gelmiştir. Zira onlara göre büyü tortusal, evrimsel koşullarla tanımlanır. Öncelikle, topluluk tanrısına yapılan ibadetin parçası olmayan ritüeldir büyü. İkinci olarak da, otomatik bir etki yapması beklenen ritüeldir. Katoliklik Protestanlara göre ne ise, İbranilere göre büyü de bir bakıma öyledir; içsel bir Tanrı deneyimi olmaksızın akıldışı bir biçimde tek başına yeterli olduğu düşünülen anlamsız, saçma sapan ritüeldir.

Robertson Smith açılış konferansında Kalvencilerin zekice yaklaşımı, Kitab-ı Mukaddes'e hurafe mahiyetinde eklemeler yapan Katoliklerin Kutsal Metinleri büyüye dayanarak ele alış tarzıyla karşılaştırmıştır. Aynı konferansta esas meseleyi gündeme getirir. Ona göre "Katolik Kilisesi":

...neredeyse başından bu yana Papalık geleneğinden ayrılmış ve düşünsel olarak kabul edilmeleri, İsa'yla kişisel bir ilişki deneyimi olmayan kişilerin hayatına biçim vermekte yeterli sayılan soyut ve değişmez esaslar barındıran bir formüller dizisine indirgenmiş bir Hristiyanlık anlayışı getirmiştir...

Kutsal Kitap, Katoliklerin savunduğu gibi, "her harfı büyümlü bir şekilde iman ve bilgi hazineleriyle bezenmiş olan ilahi bir fenomen" değildir. (Black & Chrystal, s. 126-7)

Robertson Smith'in yaşamöyküsünü kaleme alanlar büyümlü Katoliklikle ilişkilendirmenin Smith'in, Protestan yandaşlarını İncil'i daha cesurca incelemeye yöneltmek için yaptığı kumazca bir hareket olduğunu ileri sürmektedir. Bu İskoçyalı'yı harekete geçiren neden ne olursa olsun, karşılaştırmalı dinin biçimsel ritüelin değerine ilişkin eski bir mezhep tartışmasını devraldığı tarihsel bir gerçektir. Bu noktada, ritüele dair duygusal ve önyargılı yaklaşımın antropolojiyi nasıl olup da sahip olduğu en kısır bakış açılarından birine –inançın dinsel törendeki etkisi üzerinde odaklanmaya yol açan dar bir takıntıya– sürüklediğini göstermek gerekir. Bu konuya 4. Bölüm'de değineceğim. Robertson Smith'in Hristiyanlık tarihinde, öteden beri ritüelin tamamen biçimsel ve araçsal kullanımına kayma eğilimi olduğu saptaması bütünüyle doğrudur, evrimsel varsayımları onu iki kere yanıltmıştır. Havarilerin yazdıkları kitaplardaki dinle geç dönem Katoliklik arasında bizzat kendisinin yaptığı karşılaştırmaların da göstermiş olması gerektiği gibi, büyücülük geleneği, otomatik etkinliğe sahip ritüel anlamında, ıllıklığın bir göstergesi değildir. Dahası, sonraki bölümlerde de gösterileceği gibi, yüksek etik içerik, evrim geçirmiş dinlere özgü bir ayrıcalık değildir.

Robertson Smith'in, Durkheim ve Frazer'in onun eserini ele alış biçimleri doğrultusunda iki etkisi olmuştur. Durkheim onun temel savını alarak karşılaştırmalı din çalışmalarını ön açıcı şekilde geliştirmiştir. Frazer ise, ikincil önemdeki savını devralarak karşılaştırmalı din çalışmalarını çıkmaza sürüklemiştir.

Durkheim, Robertson Smith'e olan borcunu *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*'nde (s. 61) teslim eder. Durkheim kitap boyunca Smith'in oluşum aşamasında kalan fikrini, yani ilkel tanrıların topluluğun parçası olduğu, bu tanrıların biçiminin topluluğun yapısına ilişkin detayları tam olarak yansıttığı, sahip oldukları güçlerinse cezalandırma ve ödüllendirme işlerini topluluk adına yaptığı fikrini geliştirmeye çalışır. İlkel yaşamda:

Din, tanrıları hoşnut etmek'ya da onların kızgınlığını yatıştırmak için doğru şekilde gerçekleştirilmesi gereken ya da istenen bir dizi fiil ve görevten oluşmuştur, bundan dolayı toplumun her bireyi gerek o aile ya da topluluk içinde doğmuş olmasının, gerekse soyunu devam ettireceği aile ya da topluluktaki konumunun bir gereği olarak bunların yerine getirilmesinde belirlenmiş bir role sahiptir... Din, ruhların korunması için değil, toplumun ayakta tutulması ve refahı için olmuştur... İnsan doğuştan itibaren nasıl yurttaşlarıyla belirlenmiş bir ilişki içine giriyorsa, belirli tanrılarla da aynı şekilde ilişki kurar; ve onun tanrılarla ilişkisi tarafından belirlenen davranış tarzının bir parçası olan din, toplumun bir bireyi olma konumuyla kendisi için tayin edilmiş olan genel davranış düzeninin sadece bir yönüdür... Antik din tanrılar gibi insanları da kapsayan genel toplumsal düzenin bir parçasından ibarettir.

Robertson Smith'in yazdıkları işte böyledir (s. 29-33). Üslup ve tarih farkı olmasa, bunların Durkheim tarafından kaleme alınmış olduğu bile sanılabilir.

Talcott Parsons'ın da (1960) öne sürdüğü gibi, Durkheim'ı öncelikle İngilizlerle girdiği tartışma doğrultusunda anlamının hayli yararlı olduğunu düşünüyorum. Durkheim özellikle de Herbert Spencer'in temsilciliğini yaptığı, İngiliz siyaset felsefesinin eksikliklerinden kaynaklandığını düşündüğü toplumsal entegrasyona ilişkin bir meseleyle ilgilenmekteydi. Durkheim, toplumsal gelişimin bireyin psikolojisiyle açıklanabileceğini savunan faydacı kuramdan yana değildi. Toplumun doğasının doğru şekilde anlaşılması için başka bir şeyin, ortak değerler kümesinin ortaklaşa üstlenilmesinin ve kolektif vicdanın gerekli olduğunu göstermek istiyordu. Aynı dönemde başka bir Fransız, Gustav le Bon da (1841-1931) hâkim Benthamcı geleneği düzeltme işini üstlenmişti. Le Bon, bu işi bir kitle psikolojisi kuramı geliştirerek yapıyordu ki Durkheim'ın da bu kuramdan bol bol yararlandığı gözlenir. Durkheim'ın totem törenlerinin duygusal gücüne ilişkin açıklamasıyla (s. 241) le Bon'un

kolayca etki altına alınabilen, duygusal bakımdan vahşi ya da cesur "kitle zihniyeti"ne ilişkin açıklamaları karşılaştırılabilir. Fakat, Durkheim'in İngilizleri bu hata konusunda ikna etmek için kullanacağı daha etkili belge de yine başka bir İngiliz'in eseri idi.

Durkheim, Robertson Smith'in topluluk değerlerini ifade eden yerleşik dinsel güç olarak ilkel din tanımını bütünüyle benimsiyordu. Ayrıca, dinsel törenlerin topluluk tanrılarına tapınmanın bir parçası olmadığı hususunda da Robertson Smith'i sorgusuz sualsiz takip ediyordu. Aynı biçimde, bunları "büyü" başlığı altında sınıflandırmakta, büyü ve büyücüler, kilisenin görüşü doğrultusunda etkinlikte bulunmayan ve çoğu zaman ona düşman olan inançlar, uygulamalar ve kişiler olarak tanımlamakta da Smith'in yolundan gitmişti. Robertson Smith'in ve belki de Frazer'in takipçiliğini yaptığı (1912'de *Dini Hayatın İlkel Biçimi* yayımlandığında Frazer'in *Altın Dal - Dinin ve Folklorun Kökleri* adlı eserinin ilk ciltleri yayımlanmıştı) içindir ki, büyü törenlerini bir ilkel hijyen biçimi olarak kabul ediyordu.

Büyücünün ayrı tutulmasını salık verdiği şeyler kendine has özellikleri nedeniyle tehlikesiz bir şekilde bir araya getirilemeyen ve birbiriyle karıştırılamayan şeylerdir... yararlı düsturlar, ilk hijyenik ve tıbbi yasaklama biçimleri. (s. 338)

Bulaşmışlıkla hakiki din arasındaki ayrım böylece onaylanmış oluyor; kirlilik kuralları Durkheim'in esas ilgilerinin dışında kalıyordu. Bu konuya Robertson Smith'in gösterdiğinden daha fazla ilgi göstermedi.

Oysa konusuna şu ya da bu biçimde keyfi sınırlar koyan bütün araştırmacılar kendilerini zora sokar. Durkheim ilkel hijyen ve ilkel din olarak iki ayrım kategorisi belirlerken, aslında kendi din tanımının altını kazıyordu. Kitabın başlangıç bölümünde yetersiz din tanımlarını özetliyor ve reddediyordu. Dini, gizem ve huşu nosyonlarına dayanarak tanımlama girişimlerini olduğu gibi, Tylor'ın dini, ruhani varlıklara inanç olarak tanımlamasını da reddediyordu. Arından, tutarlı bulunacağını varsaydığı iki ölçüt benimsiyordu; ilki, görmüş olduğumuz üzere, insanların topluluk inancı doğrultusunda toplumsal olarak örgütlenmesi, ikincisi ise, kutsal olanın kutsal olmayandan ayrılmasıdır. Kutsal olan, topluluk ibadetinin nesnesidir

ve esasen bulaşıcı niteliğini ifade eden kurallarca tanınabilir.

Durkheim kutsal olanın alanıyla kutsal olmayanın alanı ve se-küler davranışla dini davranış arasında ısrarla kesin bir ayrım yaparken Robertson Smith'in fikrinden sapmış oluyordu. Nitekim Smith bunun aksi görüşü benimseyerek "din ile gündelik yaşam alanları arasında bir ayrım olmadığı" (s. 29) fikrinde diretmişti. Kutsal olanla olmayan arasındaki kesin zıtlık Durkheim'in toplumsal entegrasyon kuramında gerekli bir aşama olarak karşımıza çıkmaktadır, çünkü bu ayrım bireyle toplum arasındaki karşıtlığı açığa vurmaktadır. Toplumsal vicdan toplumun tekil bireyine yöneltile-rek zorlayıcı bir güce sahip olan bambaşka ve dışsal bir unsura dö-nüşür. Durkheim buradan hareketle ayırma kurallarının kutsal ol-mayanın karşıt kutbunda yer alan kutsal olanın ayırt edici gösterge-si olduğunu öne sürmüştür. Bu sav onu kutsal olanın hangi nedenle bulaşıcı olması gerektiği sorusuna yöneltir. Durkheim bu soruyu dinsel varlıkların kurgusal ve soyut yapısına başvurarak yanıtlar. Bunlar toplumsal deneyimle etkinleşen, dışa yansıtılan kolektif fi-kirlerden, ahlak ifadelerinden ibarettir. Dolayısıyla, maddi ve sabit bir referans noktasına sahip değildirler. Hatta tanrı tasvirleri bile toplumsal süreçle ortaya çıkan gayri maddi güçlerin maddi simge-lerinden ibarettir. Bu bakımdan, bunlar köksüz ve akışkan olmanın yanı sıra, odaklarını yitirerek başka deneyimlere aktarılmaya me-yillidirler. Doğaları gereği daima ayırıcı ve zorunlu niteliklerini yi-tirme tehlikesiyle karşı karşıyadırlar. Kutsal olanın sürekli olarak yasaklamalarla kuşatılmış olması gerekir. Kutsal olan her zaman bulaşıcı bir şey olarak düşünülmelidir, çünkü onunla kurulan ilişki-lerin ayırma ve sınır çekme ritüelleriyle ve yasakları ihlal etmenin tehlikeli olduğuna yönelik inanışlarla açığa vurulması zorunludur.

Bu yaklaşım ufak bir sorun barındırmaktadır. Kutsal olan bulaşıcı niteliğiyle tanımlanıyorsa, yine bulaşıcılıkla tanımlanan, kutsal olmayan büyüden nasıl ayrılmaktadır? Toplumsal süreçle ortaya çıkmamış olan diğer bulaşıcılık biçimleri nasıl konumlandırılacaktır? Büyü temelli inançlar neden ilkel hijyen olarak adlandırılır da ilkel din diye adlandırılmaz? Durkheim bu sorunlara sırt çevirmiş-tir. Büyüyü ahlak ve dinden kesin olarak ayırmak konusunda Ro-bertson Smith'i izlemiş ve bize büyüye ilişkin çözümsüz bir fikirler yumağı bırakmıştır. Araştırmacılar ondan bu yana büyü inanışları-

nın tatminkâr bir tanımını yapabilmek için kafa yormuş ve bunları benimseyen kişilerin zihniyetini anlamaya çalışmıştır.

O halde, Durkheim'in genelde fazla üniter bir sosyal topluluk anlayışını savunduğu açıktır. Yapılması gereken, topluluk yaşamını onun öngördüğünden çok daha karmaşık bir deneyim olarak kavramakla işe koyulmaktır. Bu yolla, Durkheim'in ritüelin toplumsal süreçlerin simgesi olduğu yönündeki görüşünün dinsel olan ve büyüye dayanan iki tür bulaşma inancını kapsayacak şekilde genişletilebileceği ortaya çıkacaktır. Hijyenik kurallar addettiği kuralların hiçbirinin toplumsal sembolleştirmeden bağımsız olmadığı bir ritüel çözümlemesi öngörebilmiş olsaydı, belki de büyü kategorisini bertaraf edebilecekti. Bu konuya sonra döneceğim. Fakat, öncelikle bu hususu yine Robertson Smith'den kaynaklanan başka bir dizi önyargıdan kurtarmadan ilerlememiz mümkün değildir.

Frazer, Robertson Smith'in eserinin sosyolojik içerimleriyle ilgilenmemiştir. Daha doğrusu, kitabın ana konusuyla bile pek ilgilenmiş gibi görünmez. O, bunun yerine, önemsiz görülerek hakiki din tanımına dahil edilmeyen büyü kalıntısını konu etmiştir. Frazer büyü inanışlarında belli düzenlilikler bulunduğunu ve bunların sınıflandırılabilirliğini ortaya koymuştur. İnceleme sırasında, büyü'nün salt meçhul bulaşmadan sakınma kurallarından ibaret olmadığı meydana çıkmıştır. Zira bazı büyü uygulamaları yarar sağlamaya, bazıları da zararın önüne geçmeye yöneliktir. Buna göre, Robertson Smith'in hurafe olarak sınıflandırdığı davranış alanı kirlilik kurallarından fazlasını barındırmaktaydı. Yine de, görünen o ki, bulaşma bu davranış alanının belirleyici esaslarından bir tanesiydi. Diğer esas da, özelliklerin duygudaşlık ve benzerlik yoluyla aktarıldığı inancıydı. Sözü edilen büyü kurallarına göre, büyücü taklit edimiyle ya da bulaşıcı güçlerin harekete geçmesine izin vererek olayların gidişatını değiştirebilmektedir. Frazer büyü incelemesini tamamladığında, bir şeyin başka bir şeyi simgeleyebildiği belli koşulları tayin etmekten öteye geçmiş değildi. İlkel insanların bizimkinden tamamen farklı bir düşünce çizgisine sahip olduğuna kani olmasaydı, büyüü salt sembolik bir edim olarak ele alabilirdi. Bu durumda, Durkheim ve Fransız sosyoloji ekolüyle el ele verebilirdi ve bu diyalog on dokuzuncu yüzyıl İngiliz düşüncesi için daha verimli olurdu. Ne var ki, o, bunun yerine, Robertson Smith'in örtük evrim-

sel varsayımlarını kabaca düzenleyerek insan kültürünü üç gelişim dönemine ayırdı.

Buna göre, ilk dönem büyü, ikinci dönem din, üçüncü dönem de bilimdi. Savı bir çeşit Hegelci diyalektik doğrultusunda ilerliyordu, çünkü ilkel bilim olarak sınıflandırılan büyü kendi yetersizliği yüzünden yıkılmış ve yerini din adamlığı ve siyaset kisvesine bürünen dine bırakmıştı. Büyü tezinden hareketle, antitez olan din ve hem büyüün hem de dinin yerine geçen sentez olarak modern bilim su yüzüne çıkmaktaydı. Ne var ki, bu popüler sunum hiçbir kaniyata dayanmıyordu. Frazer'ın evrimsel tasarısı yalnızca döneminin yaygın tartışmalarından sorgusuz sualsiz devşirilen varsayımlara dayanıyordu. Bu varsayımlardan biri etik mükemmeliyetin ileri uygarlığın bir göstergesi olduğuydu. Bir diğeri ise, büyüün ahlak ya da dinle hiçbir ilişkisi olmadığı varsayımıydı. Frazer bunu temel alarak düşünüş biçimi büyüün hükmü altında olan eski atalarımızın bir tasvirini oluşturdu. Onlara göre, evrenin devinimi gayri şahsi, mekanik esaslarca belirleniyordu. Evreni denetlemek için gereken doğru formülü el yordamıyla arayan atalarımız bazı temel ilkel hususunda hataya düşmüştü ama içinde bulundukları karmaşık ruh hali onları sözcük ve imlerin araç olarak kullanılabileceği düşüncesine sevk etmişti. Bu açıklamaya göre, büyü ilk insanın kendi öznel çağrışımlarıyla nesnel dış gerçekliği birbirinden ayıramamasının bir sonucuydu. Yani, büyüün kökeni bir hataya dayanıyordu. Buna şüphe yoktu; ilkel insan katıksız bir ahmaktı.

Çoğu bölgede, kışın bitişini hızlandırmak ya da yazın daha uzun sürmesini sağlamak için yapılan törenler, bir bakıma, dünyayı "gönülden arzulanan daha yakın hale getirmek üzere yeniden biçimlendirerek" yeni baştan yaratma girişimidir. Ne var ki, bu kadar engin bir amaca ulaşabilme yolunda bu kadar etkisiz araçlar benimseyen eski bilgelerin bakış açısına sahip olmak için evrenin genişliğini ve insanın onun içindeki küçük ve önemsiz konumunu vurgulayan modern görüşlerden yoksun olmamız gerekirdi... İlkel insana göre, görünür ufku çevreleyen dağlar ya da ufka kadar uzanan deniz dünyanın en uç noktasıdır. İlkel insan bu dar sınırların ötesine adım atmamıştır... o, gelecek hakkında nadiren düşünür, geçmiş hakkındaki yegâne bilgisini ise, ilkel atalarından sözlü olarak devralmıştır. Uzam ve zamanın bu şekilde çevrelediği bir dünyanın, kendisi gibi bir varlığın gücü ya da hükmüyle yaratıldığını düşünmek, safdilliği üzerinde büyük bir etki yapmaz; ve fazla zorlanmadan, kendisinin de tılsım ve büyü-

leri yoluyla yaratma işini her yıl bir kere tekrarlayabileceğini zanneder. (*The Spirits of the Corn and Wild*, c. II, s. 109)

Frazer'ın kendini beğenmişliğini ve ilkel toplumu açıkça hor görmesini bağışlamak kolay değildir. *Taboo and The Perils of the Soul*'un son bölümünün başlığı "Vahşilere Olan Borcumuz"dur. Yazdıkları mektuplarla Frazer'ı, hakkında bilgi sahibi oldukları ilkel kültürlerin bilgeliğini ve felsefi derinliğini tanınması için sıkıştıran kişilere karşılık vermek için böyle bir başlık atılmıştır muhtemelen. Frazer dipnotlarda bu mektuplardan ilginç alıntılara yer verir, ama kendi önyargılı fikirlerini bu yorumları dikkate alacak kadar düzeltmemiştir. Bölüm, ilkel felsefeye bir övgü barındırıyor gibi görünmesine karşın, Frazer çocukça, akıldışı ve batıl olmakla itham ettiği fikirlere saygı duymak için hiçbir neden gösteremediğinden, bu övgü sahte bir hürmet ifadesinden öteye geçmez. Halbuki Frazer'ın şaşaalı hamiyetperverliğiyle üstesinden gelinemeyecek bir meseledir bu:

Son tahlilde ilkel insanlarla olan benzerliklerimiz, aramızdaki farklılıklardan hâlâ çok daha fazladır... ne de olsa, hakikat olarak adlandırdığımız şey en iyi şekilde işlediği görülen varsayımdan ibarettir. Bu bakımdan, daha ilkel dönem ve ırkların fikir ve uygulamalarını gözden geçirirken, hatalarını hakikat arayışında yapılması kaçınılmaz yanlışlar olarak görüp hoşgörüyle karşılamalıyız...

O dönemde Frazer'ı eleştirenler de ilgi toplamıştı. Ne var ki, İngiltere'de galip gelen şüphesiz Frazer olmuştu. Nitekim, *Altın Dal - Dinin ve Folklorun Kökleri*'nin kısaltılmış baskısı hâlâ dikkate değer miktarda satış yapmıyor mu? Hâlâ düzenli olarak Frazer'ı anma konferansları verilmiyor mu? Frazer bu ilgiyi kısmen fikirlerinin basitliğine, kısmen de ona ciltler dolusu kitap yazdıran tükenmez enerjisine borçludur, fakat eserlerinin bu devasa tirajında her şeyin ötesinde süslü ve ağdalı üslubunun payı vardır. Antik uygarlıklar üzerine yaptığı neredeyse tüm çalışmaları ıskallığa ve onun ölçütü olan büyü temelli, etik olmayan hurafeye sürekli göndermeler içerir.

Örneğin Zerdüştlük üzerine yazan Cassirer'i ele alalım ve *Altın Dal*'daki bu tür temaları nasıl kullandığını görelim:

Yalnız etik yaşamın penceresinden görülebildiği için doğa bile yeni bir şekle bürünür. Doğa ... yasanın ve yasallığın alanı olarak kavranır. Zerdüş

dininde doğa *Asha* kavramıyla karşılaşılır. *Asha*, yaratıcısı olan "bilge Tanrı" Ahura Mazda'nın bilgeliğini yansıtan doğanın bilgeliğidir. Dünyayı yöneten ve her olayı belirleyen işte bu evrensel, ebedi ve çığnenemez düzenidir: Güneşin, ayın, yıldızların rotasını, bitkilerin ve hayvanların gelişmesini, rüzgârların ve bulutların yönünü belirleyen hep odur. Bunların hepsi salt fiziksel güçlerle değil, İyî'nin gücüyle muhafaza edilip korunur... büyüye dayanan anlam yerini etik anlama bırakmıştır. (1944, s. 100)

Yine aynı konu üzerine yazılan daha yakın döneme ait bir kaynaktan, Profesör Zaehner'in, çevirileri sorunlu olan Zerdüş metinlerinin en sorunsuzlarının yalnızca temizlik kurallarına yer verdiğini ve bu nedenle konuyla ilgisiz olduğunu üzüntüyle bildirdiğini görüyoruz:

... çevirmenler yalnızca ritüel temizliğe ilişkin iç sıkıcı talimatları ve gülünç suçlar için uygun görülen olmayacak cezaları listeleyen Vidêvdât metnini, o da ancak idare edecek düzeyde kavrayabilmişlerdir. (s. 25-6)

Robertson Smith de bu gibi kuralları tam da böyle değerlendirirdi, fakat yüz yılı aşkın bir süre sonra, bu kurallar hakkında söylenebilecek her şeyin bu kadardan ibaret olduğuna emin olabilir miyiz?

Eski Ahit incelemelerinde sıkça rastlanan varsayım ilkel toplulukların ritüelleri büyüsel biçimde, yani mekanik ve araçsal olarak kullandıklarıdır. "Eski İsrailoğulları kavminde, Tanrı söz konusu olduğunda, bugün kasıtlı ve kasıtsız günah olarak adlandırdığımız iki tür günah arasında nadiren ayrım yapılır" (Osterley & Box). Profesör James ise, "MÖ beşinci yüzyılda yaşamış olan İbranilerde, ceza çekmenin bedensel kirliliğin ortadan kaldırılmasını içeren mekanik bir işlemde ibaret olduğunu" aktarır (1938). İsrailoğulları kavminin tarihi kimi zaman, bilhassa daha ilkel kültürlerle temasta olduklarında, sürekli ilkel büyücülüğe kayma eğilimi gösteren insanlar ile Tanrı'yla içsel bir birlik kurmayı talep eden peygamberler arasındaki bir mücadele olarak sunulur. Buradaki paradoks, sonunda Kohenler Metni'nin (Torat Kohanim) derlenmesiyle büyüsellüğün baskın hale gelmiş görünmesidir. Ayinin yeterli etkiye sahip olduğu inancı, ortaya çıktığı ilk dönemlerdeki gibi son dönemlerinde de büyü olarak adlandırılacak olursa, büyü bir ilkelik ölçütü olarak kullanışlılığını yitirecektir. Bu kelimenin Eski Ahit incelemelerinden atılması beklenebilir pekâlâ. Öte yandan, Sami paganizmiyle karşılaştırıldığında, büyü, *Tabu* ve *mana* ile birlikte, İsrailoğulları kavminin dinsel yaşantısının ayırt edici özelliğini açığa vurmaya

devam etmiştir. Bilhassa Eichrodt bu terimleri gayet serbest bir biçimde kullanmıştır (s. 438, 453).

Babil ayinlerinde ve ceza çekme biçimlerinde var olduğu öne sürülen büyü etkisinden zaten bahsetmiştik; günahın itiraf edilmesinin esas olarak şeytan çıkarma ayininin bir parçası olduğu ve eylemin gerçekleşmesiyle (*ex opere operato*) etki ettiği de akla getirildiğinde, bu daha da açıklık kazanır. (s. 16)

Eichrodt Kitab-ı Mukaddes'te yer alan Mezmurlar kitabının 40. (7) ve 69. (31) Mezmurlarının kurban sisteminin "günahların affını mekanik bir işleme indirgeme eğilimine ters düştüğünü" belirtir. 119. sayfada da, yine, ilkel dini kavramların "materyalist" olduğunu öne sürer. Aslında gayet etkileyici olan bu kitap, birçok yönden, eylemin gerçekleşmesiyle (*ex opere operato*) etki eden ritüelin ilkel olduğu ve içsel ruh hallerini simgeleyen ritüelden daha eskiye dayandığı varsayımını temel almaktadır. Fakat, bu varsayımın kattan yoksun, *a priori* bir mahiyet arz etmesi yazarı ara sıra rahatsız eder gibidir:

Kefaret ödeme için kullanılan ifadelerin en yaygını olan *kipper* (terimin özgün anlamı, Babilce ve Asurca muadilleriyle arasındaki benzerlikler temelinde, "temizleme" olarak tanımlanabilirse), yine aynı noktaya işaret etmektedir. Burada temel günah kavramı bedensel kirliliğe dayanır ve mucizevi güçle donatılmış kutsal bir töz olarak kanın günahın lekesini bizi geçirmesi beklenir.

Bunu, ciddiye alındığı takdirde, birçok şey hakkında yeniden kitaplar yazmayı gerektirecek aydınlatıcı bir fikir takip eder:

Ne var ki, bu sözcüğün ona "örtmek" anlamını verecek Arapça kökenli bir türevi de aynı derecede mümkün görüldüğü için terimin, kişinin günahının telafı yoluyla zarar gören tarafın gözünde de örtülmüş hale gelmesi fikrine dayandığı düşünülebilir, ki burada kefareti ediminin kişisel niteliği vurgulanmaktadır. (s. 162)

Eichrodt Babillilere karşı az da olsa merhametlidir – onların da hakiki içsel dine ilişkin bilgileri olması muhtemeldir; belki de İsrailoğulları kavminin dini deneyimi, çevresindeki pagan büyücülük geleneği içinde o kadar da benzersiz değildir.

Antik Yunan edebiyatının yorumlanmasında da aynı varsayımlardan bazılarının etkili olduğu görülmektedir. Profesör Finley, Ho-

meros'un anlattığı dünyadaki toplumsal yaşamı ve inançları ele alırken daha eski inanç unsurlarını sonraki unsurlardan ayırmak için bir etik çözümlemesine başvurmuştur (s. 147, 151, 157).

Birikimli bir Fransız klasikçi olan Moulinier de, yine, Yunan düşüncesindeki temizlik ve kirlilik fikirlerine ilişkin kapsamlı bir inceleme yapmıştır. Robertson Smith'in önyargılarından uzak olan Moulinier halihazırdaki antropolojik standartlara göre tam anlamıyla ampirik denebilecek bir yaklaşım benimsemiştir. Yunan düşüncüsü, Homeros'un bahsettiği dönemde (tabii, böyle bir dönem ol-duysa) kirlilik ritüellerinden görece uzak görünmektedir, oysa kirlilik kavramları daha sonraları ortaya çıkmış ve klasik dönem oyun yazarları tarafından dile getirilmiştir. Klasik dönem konusundaki bilgisi yetersiz olan antropolog bu yazara ne kadar güvenilebileceği konusunda uzman yardımı aramaya girişir, çünkü üzerinde çalıştığı malzeme zorlayıcı ve konuda uzman olmayan biri için aldatıcı niteliktedir. Ne yazık – kitap *Journal of Hellenic Studies*'deki (Helen Araştırmaları Dergisi) bir eleştirmen tarafından on dokuzuncu yüzyıl antropolojisinin birikiminden nasibini almamış bulunarak şiddetle kınanır:

... yazar kendini gereksiz yere zora sokmuş. Temizlik, kirlenme ve arındırma üzerinde çalışan herkesin ulaşabileceği ciddi miktardaki karşılaştırmalı malzeme hakkında hiç bilgisi yok gibi görünüyor ... makul miktarda antropoloji bilgisi olsaydı, akıtılan kanın kirli olduğu görüşü kadar eski bir görüşün, dünyanın topluluktan ibaret olduğu zamanlara dayandığını görebilirdi... Yazar 277. sayfada "tabu" kelimesini kullanıyor ama ne anlama geldiği hakkında net bir fikri olmadığı belli oluyor. (Rose, 1954)

Diğer taraftan, şaibeli antropolojik bilgilerin yükünü hissetmeyen bir başka eleştirmen de Moulinier'nin eserini hiçbir çekince koymaksızın tavsiye etmiştir (Whatmough).

Rasgele toplanan bu dağınık alıntılar kolaylıkla çoğaltılabilir. Bunlar Frazer'ın ne kadar yaygın bir etkiye sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Eserleri antropoloji alanında da ciddi bir etkiye sahiptir. Öyle görünüyor ki, Frazer karşılaştırmalı din alanındaki bu dikkate değer sorunun büyüünün etkinliğine duyulan yanlış inanışlara dayandığını söyler söylemez, İngiliz antropologlar, Frazer'ın çekici bulduğu evrimsel varsayımı uzun zamandır reddetmiş olmalarına rağmen, bu kafa karıştırıcı sorunun önünde sorumluluk bilin-

ciyle eğilmişlerdir. Büyüyle bilim arasındaki ilişkiye dayanan ve teorik değeri muğlak kalan bilgi gösterilerini böylece gözden geçirmiş olduk.

Son tahlilde, Frazer'in yıkıcı bir etki yaptığı açıktır. Robertson Smith'in en marjinal öğretisini devralarak dinle büyücülük arasında yapılan bu aceleci ayrımı devam ettirmiştir. Mekanik sembollerle işleyen ilkel evren anlayışı hakkında yanlış bir varsayım ortaya atmıştır. Ortaya attığı diğer bir yanlış varsayım da ilkel dinin ahlak kurallarına yabancı olduğudur. Ritüel kirlenme konusuna girmeden önce, bu yanlış varsayımların düzeltilmesi gerekmektedir. Karşılaştırmalı din alanındaki çetin muammalar insan deneyiminin böyle yanlış bir biçimde bölümlere ayrılmasından kaynaklanmaktadır. Bu kitaptaki çabamız da bu ayrılmış parçaları yeniden birleştirmek doğrultusundadır.

İlk olarak bilinmesi gereken, kendimizi ruhani varlıklara duyulan inançla sınırlandırırsak, bu formüle ne kadar incelik kazandırılırsa kazandırılınsın dini kavramakta yetersiz kalırız. Zombiler, atalar, şeytanlar, periler gibi başka varlıklara duyulan mevcut tüm inançları karşılaştırmak isteyeceğimiz araştırma bağlamları bulunabilir. Ne var ki, Robertson Smith'in izinden giderek evrendeki bütün ruhani nüfusu sınıflandırarak dinin esaslarına ulaşmış olduğumuzu düşünmememiz gerekir. Tanımları küçük parçalara ayırmakla oyalanmaktansa halkların insanın yazgısına ve evrendeki konumuna ilişkin görüşlerini karşılaştırmaya çabalamalıyız. İkinci olarak, kendi fikirlerimizle yüzleşmedikçe, diğer halkların, dinsel olsun sekiüler olsun, bulaşma hakkındaki fikirlerini anlamayı da beklememeliyiz.

Seküler Kirlenme

TIBBİ MATERYALİZM karşılaştırmalı dinin karşısına her zaman güçlükler çıkarmıştır. Bir taraftan, en alışılmadık eski ayinlerin bile sağlam bir hijyen esasına dayandığı öne sürülmüştür. Diğer taraftan kimileri de, ilkel ritüelin hijyene yönelik olduğunu kabul etmelerine rağmen, onun sağlamlığı konusunda karşıt düşüncüyü benimsemiştir. Bu fikri savunanlara bakılırsa, bizim hijyene ilişkin sağlam temelli fikirlerimizle ilkel toplumların hatalı düşünceleri arasında dağlar kadar fark vardır. Ne var ki, ritüele dair bu tıbbi yaklaşımların her ikisi de, kendi hijyen ve kirlilik fikirlerimizle yüzleşmedeki başarısızlıklarından ötürü semeresizdir.

İlk yaklaşımda, ilkelerin içinde bulunduğu tüm koşulları biliyor olsaydık, ilkel ritüelin rasyonel dayanağının gün gibi açığa çıkacağı ima edilmektedir. Bir yorum olarak alındığında, bu düşünce çizgisi kasten sıradanlığı vurgular. Tütsünün önemi adaktan yükselen dumanı simgelemesinde değil, yıkanmamış insanlıktan yükselen pis kokuyu katlanılabilir hale getiren bir araç olmasında yatar. Yahudi ve Müslümanlıktaki domuz eti yasağı, sıcak iklimlerde domuz eti yemenin sakıncalarıyla açıklanır.

Bulaşıcı hastalıktan sakınma ile ritüel sakınma arasında hoş bir denklik olabileceği doğrudur. Belli bir pratik amaca hizmet eden yıkanma ve ayırma faaliyetleri aynı zamanda dini temaları ifade etmek için de elverişli olabilir. Buradan hareketle, Yahudilere özgü yemekten önce yıkanma kuralının, onlara salgın hastalıklara karşı bağışıklık kazandırmış olabileceği tartışılmıştır. Fakat ritüel edimlerin yan faydalarını vurgulamak başka, bu ikincil sonuçları yeterli birer açıklama olarak benimsemek başka şeydir. Musa'nın perhiz kurallarından bazıları hijyen bakımından faydalı olsa bile, onu ma-

nevi bir lider olarak değil de, bilgili bir halk sağlığı idarecisi gibi görmek haksızlıktır.

Musevilikteki perhiz kaidelerine ilişkin 1841 tarihli bir yorumdan alıntılıyorum:

Kitabın bu bölümünde yer alan kuralları belirleyen esas ilkenin hijyen ve sağlığı koruma alanında karşımıza çıkması muhtemeldir... Modern patolojide büyük öneme sahip olan parazitsel ve bulaşıcı hastalıklara ilişkin fikirler Musa'nın zihnini epey meşgul etmiş ve koyduğu hijyen kurallarının tamamını etkilemiş benzermektedir. Musa özellikle bünyesi parazit üretmeye yatkın olan hayvanları İbrani perhiz listesinin dışında tutmuş ve bulaşıcı hastalıkların mikrop ve sporlarının kanda dolaşıma girmesinden ötürü pişirilmeden önce hayvanların kanının akıtılmasını salık vermiştir... (Kellog)

Yazar, Avrupa Yahudilerinin daha uzun bir yaşam süresi ve salgın hastalıklara karşı bağışıklık gibi üstünlüklerinin perhiz kurallarındaki kısıtlamalara dayandığına ilişkin kanıtlar sıralamaya devam eder. Kellog, yazısının parazitlerle ilgili kısmında trişin kurduna yer vermemiştir, çünkü 1828'e kadar bilinmeyen bu kurt 1860'a kadar da insan için zararlı addedilmemiştir (Hegner, Root & Augustine, 1924, s. 439).

Aynı türde bir yaklaşımın günümüze daha yakın bir anlatımı için Dr. Ajose'un Nijerya'daki bazı kadim âdetlerin tıbbi önemine ilişkin açıklamasını okumakta fayda var (1957). Örneğin, Yorubaların bir çiçek hastalığı tanrıçası için yaptıkları ibadet, hastaların diğerlerinden ayrı tutularak yalnızca hastalığı atlatmış ve dolayısıyla ona karşı bağışıklık kazanmış bir rahip tarafından tedavi edilmesini gerektirmektedir. Dahası, Yoruba topluluğunda, kirli olan her şeyin tutulması için sol el kullanılır:

...çünkü sağ el yemek için kullanılır ve insanlar bu aynının gözetilmesi durumunda yiyeceğin kirlenme riskinden haberdardır.

Peder Lagrange de aynı düşünceyi benimsemektedir:

Öyleyse kirliliğin dini bir karakteri olduğunu ya da en azından doğaüstü denen şeyle ilgili olduğunu inkâr etmiyoruz, ama kökeninde sıhhi bir korunma tedbirinden ibaret değil midir? Burada antiseptiklerin yerine su mu konmaktadır? Hatta kötü ruhlar mikroplara özgü nitelikler taşımazlar mı? (s. 155)

İsrailoğullarının eski âdetlerinin domuz etinin insan için tehlikeli bir besin olduğu bilgisini barındırması da muhtemeldir. Bu konuya ilişkin türlü yorumlar yapmak mümkündür. Ne var ki, Levililer'de domuz eti yasağı için gösterilen gerekçe bu değildir ve görünen o ki, söz konusu gelenek, tabii eğer var olduysa, kaybolmuştur. Tıbbi materyalizmin on ikinci yüzyıldaki öncüsü Maimonides, Musevi Şeriatı'nda perhize dayanan diğer tüm kısıtlamaları hijyenle ilgili nedenlere dayandırabilmesine rağmen, domuz eti yasağı karşısında kafasının karıştığını ve evcil domuzun etinin iğrenç sayılmasına dayanan estetik açıklamalara başvurmak zorunda kaldığını itiraf etmiştir:

Musevi Şeriatı'nca yasaklanan yiyeceklerin sıhhsiz olduğunu savunuyorum. Yasaklanan besinler arasında, domuz eti ve yağ dışında, bulaşıcı özelliğinden şüphe edilecek hiçbir şey yoktur. Fakat bu besinler etrafındaki şüphe de haklı sayılmaz. Zira domuz eti (insanın yiyebilmesi için) gerekenden fazla nem ve aşırı oranda fuzuli madde içermektedir. Domuzun huyları ve yediklerinin çok pis ve tiksindirici olması Musevi Şeriatı'nın domuz etini yasaklamasının esas gerekçesi olarak düşünülebilir... (s. 370 vd.)

Bu ifade, en azından, domuz etiyle ilgili kuralın, bir zamanlar kabul edilmiş olmasına rağmen, esasen kültürel mirasın geri kalanıyla beraber aktarılmadığını göstermektedir.

Farmakologlar hâlâ Levililer'in XI. Bap'ını dikkatle incelemeye devam etmektedir. Bir örnek vermek gerekirse, David I. Macht'ın hazırladığı, Bayan Jocelyne Richard sayesinde ulaştığım bir rapordan bir bölüm aktarıyorum. Macht domuz, köpek, yaban tavşanı (deneysel kullanım açısından hintdomuzuyla eşdeğerdir) ve deveye, ayrıca avcı kuşlar ile pulsuz ve yüzgeçsiz balıklara ait kas örnekleri toplamıştır. Bu kas örneklerinin toksik sıvılar içerip içermediğini test etmiş ve içerdiği sonucuna varmıştır. Macht, ayrıca, Levililer kitabına göre temiz sayılan hayvanlara ait kas dokularını da incelemiş ve onların daha az toksik olduğu sonucuna ulaşmış olmasına rağmen, araştırmasının Musa Şeriatı'nın tıbbi değerine ilişkin herhangi bir çıkarıma işaret etmediğine karar vermiştir.

Nippur'da bulunan bir Sümer tabletinin MÖ üçüncü binyıla ait tek tıbbi metin olduğunu öne süren Profesör Kramer de tıbbi materyalizmin başka bir temsilcisi olarak gösterilebilir.

Metin, dolaylı olarak da olsa, çok sayıda incelikli tıbbi ameliyat ve işleme aşına olunduğuna işaret etmektedir. Örneğin, reçetelerin bazılarında, ilaç yapılan otların, çeşitli kimyasal işlemler gerektiren ezilme safhasından geçirilmeden önce "arındırılması" gerektiği talimatına rastlanmıştır.

Sözü geçen arındırmanın kutsal su serpmeye ya da büyü sözleri okuma anlamına gelmediğinden emin olan yazar sözlerine hararetle devam etmektedir:

Bu tableti yazan Sümerli hekim büyü sözlerine ya da sihre başvurmamıştır... asıl şaşırtıcı olansa, şimdiye kadar açığa çıkarılan en eski tıbbi metin "sayfa"sı olan bu kilden belgenin mistik ya da irrasyonel unsurlara hiçbir şekilde yer vermiyor olmasıdır. (1956, s. 58-9)

William James'in, dinsel deneyimi bu türden açıklamalara dayanarak –örneğin bir düş ya da rüyayı ilaçlara ya da hazımsızlığa başvurarak açıklamak gibi– izah etme yönelimine yakıştırdığı bir terim olan tıbbi materyalizm için bu kadar söz yeter. Başka yorumları dışlamadıkça, bu yaklaşımın karşı çıkılacak bir tarafı yoktur. Gerçekleştirdikleri ritüel edimleri, yerine getirilmesi gereken törenler ihmal edildiği takdirde başlarına bela olacak ağrı ve acılara dayanarak haklı gösterdiklerinden, çoğu ilkel topluluğun genel anlamda tıbbi materyalist olduğu söylenebilir. Ritüel kurallarının, neden çoğunlukla bu kuralların çiğnenmesinin belli tehlikelere yol açacağı yönündeki inançlarla desteklendiği hususuna daha sonra döneceğim. Ritüel tehlike konusunda söylemek istediğim her şeyi söylemeden önce, hiçbir okurun bu tür inançların önemini küçümsememesi gerektiğini belirteyim.

İlkel ritüelin modern insanın temizliğe ilişkin fikirleriyle bağdaşmaz olduğu yönündeki karşıt görüşün de ritüelin kavranması açısından eşit ölçüde hatalı olduğunu savunuyorum. Bu görüşe bakılırsa, yıkanmamız, ovalanmamız, kendimizi tecrit etmemiz ve mikroptan arındırılmamız ritüel arındırma biçimleriyle salt yüzeyel bir benzerlik gösterir. Bizim uygulamalarımız esasen hijyene dayalıyken, onlarınki semboliktir: Biz mikropları öldürürüz, onlar ruhları savuşturur. Bu bir karşılaştırma olarak yeterince açık görünmektedir. Ne var ki, ilkel toplulukların bazı sembolik törenleri ile bizim hijyene yönelik uygulamalarımız arasında kimi zaman tekinsiz benzerliklere rastlanmaktadır. Örneğin, Profesör Harper, Havik

kavmi Brahmanlarının kirlilik kurallarının açık dinsel içeriğinin bir özetini sunmaktadır. Havikler üç aşamalı bir dinsel temizlik anlayışına sahiptir. Buna göre, bir eylemin ibadet sayılması için en yüksek düzeyde temizlik gerekiyken, orta düzey olağan durum sayılmakta, en alt düzey de bir kirlilik durumuna işaret etmektedir. Orta düzeyde temiz olan birine temas etmek yüksek düzeyde temiz olan kişinin kirlenmesine neden olurken, kirli olan kişiye temas etmenin her iki kategorideki kişileri kirleteceğine inanılmaktadır. En yüksek temizlik düzeyine ise ancak bir yıkanıp paklanma ayiniyle ulaşabilmektedir.

Bir Brahman için günlük banyo zorunludur çünkü her gün banyo yapmadığı takdirde, tanrılarına yaptığı günlük ibadeti yerine getiremez. Haviklere bakılırsa, Brahmanların ideal olarak, her yemekten önce bir kere olmak koşuluyla, günde üç kere banyo yapması gerekmektedir. Ama bunu yapan çok azdır. Tanıdığım Haviklerin hepsi, ana yemekten ve hane tanrılarına ibadet etmeden önce banyo âdetini sıkı sıkıya gözetmektedir... Görece varlıklı bir kasta mensup olan ve belli mevsimlerde epeyce boş vakti olan Havik erkekleri, buna rağmen, areca hurması tarlalarını işlemek için gereken çok sayıda iş üstlenir. Kirli ve ritüel bakımdan kirletici sayılan işleri ana yemek öncesinde yapılan günlük banyodan önce tamamlamak için gereken her şey yapılır – örneğin, tarlaya gübre taşımak ya da dokunulmazlar kastından bir hizmetkârla birlikte çalışmak. Bu işin herhangi bir nedenle öğleden sonra yapılması gerekiyorsa, erkek eve döndüğünde bir kere daha banyo yapmalıdır... (s. 153)

Kir bulaştırmaları bakımından pişmiş ve pişmemiş yiyecekler arasında ayrım yapılmaktadır. Pişmiş yiyecekler kir taşımaya daha müsaitken, pişmemiş yiyecekler için durum böyle değildir. Bu yüzden de, herhangi bir kast mensubunun elinden pişmemiş yiyecek almakta sakınca görülmez – bu, işbölümünün soydan gelen saflık, temizlik dereceleriyle bağlantılı olarak yapıldığı bir toplumun pratik bakış açısı bakımından gerekli bir kuraldır (bkz. 7. Bölüm, s. 159). Meyve ve yemişler, sağlam oldukları sürece, ritüel kirlenmeye maruz kalmaz, öte yandan, bir hindistancevizi bir kere kırıldığında ya da muz bir kere bölündüğünde, bir Havik daha alt bir kast mensubunun elinden bunları alamaz.

Yemek yeme potansiyel olarak kirletici bir işlemdir, fakat, kirlenme ölçüsünü belirleyen yeme usulüdür. Tükürük –kişinin kendi tükürüğü de olsa– son derece kirleticidir. Bir Brahman ellerini istemeden dudaklarına

götürecek olursa, banyo yapması ya da en azından giysisini değiştirmesi gerekir. Ayrıca, tükürükteki kirliliğin bazı eşyalar üzerinden geçmesi muhtemeldir. Suyun, dudakları bardağın kenarına değdirmeksizin ağza dökülmesi ve sigaranın doğrudan dudaklara temas etmeyecek şekilde el aracılığıyla içilmesi gibi uygulamaların altında yatan işte bu iki inanıştır. (Nargile Hindistan'ın bu bölgesinde hemen hemen hiç bilinmemektedir) ... Herhangi bir yiyecek yenmeden önce –buna kahve içmek de dahildir– ellerin ve ayakların yıkanması gerekir. (s. 156)

Ağza atılarak yenebilen yiyecekler bunları yiyen kişiye tükürük yoluyla pislik geçmesine, ısırılarak yenen yiyeceklerle göre daha az yol açar. Aynı şekilde, bir aşçının yemek pişirirken yemeğin tadına bakmaması gerekir, zira parmaklarını ağzına değdirmekle yemeğin kirlenmesini önlemek için gereken saflık, temizlik şartını ihlal etmiş olur. Yemek esnasında, kişi orta düzeyde temizdir, saftır ve yemeği servis eden kişinin eline ya da kaşığına kazara temas etmesi durumunda, servis yapan kişi kirlenmiş sayılır ve yemek servisine devam etmek için en azından üstünü değiştirmesi gerekir. Kirlilik yemek esnasında aynı masada oturma yoluyla da geçtiği için, başka kattan biri misafir edildiğinde genellikle ayrı bir yere oturtulur. Ciddi oranda kirli olan bir Havik'in yemeği evin dışında yemesi ve yemek yediği yaprak kabı bizzat temizlemesi gerekir. Bu kaba dokunan herhangi birinin kirlenmemesi söz konusu değildir. Temas yoluyla ve başkasının kabından yemek yeme yoluyla kirlenmediği düşünülen tek kişi, daha önce de belirttiğimiz gibi, bu yolla kocası karşısındaki kişisel konumunu ifade eden kadındır. İşte kurallar böyle sürüp gitmektedir. Bu kurallar aybaşı, doğum ve ölüme uygun ritüel davranış biçimlerini öngörecektir şekilde dallanıp budaklanır. Vücuttan çıkan her tür şey, hatta kan ya da yaradan çıkan iltihap bile kirlenme sebebidir. Tuvaletten sonra temizlenmek için kâğıt değil, su kullanılmalı ve yemek ancak sağ elle yenebildiği için yıkama işlemi sol elle yapılmalıdır. Bir hayvanın dışkısına basmak da yine kirlenmeye yol açar. Deriyle temas da kirlenme sebebidir. Deri çank giyerken çanğa elle dokunmamak ve bir ibadethaneye ya da eve girmeden önce ayakları yıkamak gerekir.

Kirlenmeye yol açabilecek dolaylı temas biçimleri kesin kurallarla belirlenmektedir. Tarlasında Dokunulamaz hizmetkârıyla birlikte çalışan bir Havik, hizmetkârla aynı anda kama ya da ipe do-

kundduğunda ciddi biçimde kirlenebilir. Kirletici olan şey, kanuşı ya da ipe aynı anda temas etmektir. Bir Havik Dokunulamaz birinin elinden doğrudan meyve ya da para alamaz. Diğer taraftan, bazı nesneler kirli kalarak temastan sonra bile kirlilik taşımaya devam edebilir. Örneğin, pamuklu kumaş, metal tencereler, kaplar ve pişmiş yiyecekler kirliliği geçiren nesnelerdendir. Neyse ki, kastların beraber çalışırlarken üzerinde durdukları zemin bir kirlilik iletkeni işlevi görmez. Yerdeki samanlar içinse aynı şey geçerli değildir.

Bir Brahman Dokunulamaz olan hizmetkârıyla büyükbaş hayvan ahırının aynı kısmında bulunamaz, zira üst üste duran samanlar yoluyla birleşen yerlere aynı anda basma ihtimalleri vardır. Bir Havik ve Dokunulamaz hizmetkâr köyün göletinde aynı esnada yıkanacak olsalar bile, Havik *Ma-di* (temizlik, saflık) durumuna ulaşabilir çünkü su toprağa temas etmektedir ve toprak kirlilik geçirmez. (s. 173)

Bu ve benzer kuralları daha derinlemesine inceledikçe, sembolik sistemler üzerinde çalıştığımız daha belirginleşmektedir. O halde, ritüel kirlenme ile modern kirlilik anlayışımız arasındaki farkın sahiden de şu olduğu söylenebilir mi: Yani, bizim kirlilik fikirlerimiz hijyene dayalıyken, onlarınki sembolik midir? Elbette hayır: Bu noktada, kirliliğe ilişkin fikirlerimizin aynı zamanda sembolik sistemlerin birer ifadesi olduğunu ve dünyanın bir bölgesindeki kirlenme davranışıyla diğerindeki arasındaki farkın teferruattan ibaret olduğunu savunuyorum.

Ritüel kirlenme konusuna geçmeden önce, köklere doğru bir yolculuğa çıkıp kirliliğe ilişkin fikirlerimizi dürüstlikle yeniden gözden geçirmeliyiz. Söz konusu fikirlerimizi kendi içinde bölümlere ayırarak yakın tarihimizin ürünü olduğunu bildiğimiz bütün unsurları ayıklamamız gerek.

Günümüz Avrupası'na özgü kirlenme fikirlerimizle, diyelim ki, ilkel kültürlerin kirlenme fikirleri arasında göze çarpan iki ayrım bulunmaktadır. Bunlardan ilki, kirden sakınmanın bizim için bir hijyen ya da estetik meselesi olması ve mensup olduğumuz dinle ilintili olmamasıdır. Kir anlayışımızın dinden ayrılmasının altında yatan, fikirlerin özelleşmesi hususuna 5. Bölüm'de (İlkel Dünyalar) değineceğim. Söz konusu ikinci ayrım ise, bizim kir anlayışımızın patojenik organizmalara ilişkin bilginimizin tesiri altında olmasıdır. Hastalıkların bakteriler yoluyla bulaştığının anlaşılması, on doku-

zuncu yüzyılın büyük keşiflerinden biridir. Tıp tarihinin en kökten devrimine yol açan da işte bu keşiftir. Bu keşif hayatımızı öylesine değiştirmiştir ki kiri patojenlik bağlamından ayrı düşünmek güçleşmiştir. Ne var ki, kire ilişkin fikirlerimizin bu kadar da yakın tarihe dayanmadığı besbellidir. Bu durumda, son yüz elli yılın ötesine geçerek düşünmemiz ve kirden-sakinmanın, bakteriyolojiyle birlikte geçirdiği dönüşümden önceki –örneğin, tükürük hokkasına marifetli bir şekilde tükürmenin hijyenik sayılmadığı zamanlardan önceki– dayanaklarını incelememiz gerekmektedir.

Kir anlayışımızı patojenlik ve bakteriyolojiden soyutlamayı başarabilirsek, bir şeyin yanlış yerde bulunması şeklindeki eski kir tanımımızla karşı karşıya kalırız. Bu yaklaşım kesinlikle anlamlıdır ve iki hususa işaret etmektedir: düzenlenmiş bir dizi ilişki ve bu düzenin ihlali. O halde, kir katıyen eşsiz, münferit bir hadise değildir. Kirin olduğu yerde bir sistem var demektir. Düzenleme uygunsuz unsurların reddini içerdiği ölçüde, kir maddenin sistematik bir düzenlenmesi ve sınıflandırılmasının yan ürünü olarak karşımıza çıkar. Bu kir fikri de bizi doğrudan sembolizm alanına götürerek sembolikliği daha bariz temizlik sistemleriyle olan bir bağlantı noktasına işaret eder.

Halihazırda benimsemiş olduğumuz kir anlayışlarımızda, düzenlenmiş sistemlerin dışlanmış unsurlarının tamamını içeren bir çeşit kapsayıcı özet bulmamız mümkündür. Bu görece bir fikirdir. Ayakkabılar başlı başına kirli, pis değilken, onları yemek masasına koymak pisliktir; yemek başlı başına pis değilken, yemek kaplarını yatak odasında tutmak yahut giysilere yemek sıçratmak pisliktir; oturma odasındaki banyo gereçleri; sandalyelerin üzerinde bırakılan giysiler; dışarıda kullanılan eşyaların içerde tutulması; yukarı katta kalması gereken şeylerin aşağı katta bulunması; iç çamaşırlarının üzerimize giydiğimiz giysilerle aynı yerde göz önünde olması da aynı şekilde pislik sayılır. Kısacası, kirlilikle ilgili davranışımız, benimsediğimiz sınıflandırmalara ters düşen ya da onları altüst eden her tür nesneyi veya fikri uygunsuz görme tepkimizdir.

Şimdi de kire odaklanmaya çalışalım. Kir, bu şekilde tanımlandığında, alışageldiğimiz sınıflandırmalar tablosundan dışlanmış, fazladan bir kategori gibi görünmektedir. Kire odaklanmaya çabalarlarken en güçlü zihinsel alışkanlığımızla karşılaşırız. Nitekim algı-

ladığımız her şey, algılayanlar sıfatıyla büyük ölçüde bizim yaratımımız olan örüntüler çerçevesinde düzenlenmiş gibi görünmektedir. Algılama, bir organın –diyelim ki görme ya da duyma organı– dışarıda hazır bulunan bir izlenimi, boyanın palete sürülmesine benzer şekilde, pasif olarak alımlamasına izin verme işi değildir. Tanıma ve hatırlama da geçmişe ait eski izlenimlerin canlandırılması işi değildir. Bütün izlenimlerimizin daha en başından şematik olarak belirlendiği yaygın şekilde kabul görmüş bir fikirdir. Algılayanlar olarak bizler duyularımızın karşılaştığı uyarıcılar arasından yalnız ilgimizi çekenleri seçeriz ve ilgilerimiz kimilerinin *şema* dediği (bkz. Bartlett, 1932) bir örüntüleme eğilimince yönlendirilir. Yer değiştiren izlenimler kaosu içinde her birimiz nesnelerin, tanınabilir şekillere sahip olduğu, enine boyuna konumlandırıldığı ve süreklilik arz ettiği sabit bir dünya tasarlarız. Algılama sürecinde bazı fikirler tasarlayıp kabul ederken aslında bazılarını da dışlamaktayızdır. En çok kabul gören fikirler ise, bina edilen örüntüye en kolay uyum gösterenlerdir. Muğlak fikirlere genelde örüntünün geri kalanıyla uyumluymuş gibi muamele edilir. Diğer taraftan, uyuşmazlık gösteren fikirler çoğunlukla yadsınır. Öğrenme süreci devam ettikçe nesneler adlandırılır. Nesnelere konan adlar, onların bir dahaki sefere nasıl algılanacağını etkiler: Nesneler bir kere etiketlendikten sonra, ileride yuvalarına daha hızlı bir şekilde yerleştirilir.

Zaman geçip deneyimler biriktikçe, etiketleme sistemimize giderek daha fazla yatırım yaparız. Böylece muhafazakâr bir önyargı bina edilir. Bu bize güven verir. Her an yeni bir deneyime yer açmak için varsayımlarımızın yapısını değiştirme kudretine sahibizdir, ama deneyim geçmişle ne kadar bağdaşırsa, varsayımlarımız da bizim için o denli güvenilirlik kazanır. Oluşturduğumuz örüntüye bir türlü dahil edilemeyen rahatsız edici hadiseler söz konusu olduğunda da, kendimizi, yerleşik varsayımları bozmasınlar diye bunları yok sayarken ya da çarpıtırken buluruz. Algılama ediminde farkına vardığımız her şey genellikle önceden seçilmiş ve düzenlenmiştir. Diğer hayvanlarla ortak özelliğimiz, başta sadece nasıl kullanacağımızı bildiğimiz duyuların alımlanmasına izin veren bir çeşit filtreden geçirme mekanizmasına sahip oluşumuzdur.

Peki ya diğer deneyimlere ne olmaktadır? Filtreden geçmeyen muhtemel deneyimlerimiz hakkında ne söylenebilir? Dikkati daha

az alışıldık izlere odaklanmaya zorlamak olanaklı mıdır? Bu filtreden geçirme mekanizmasının kendisini incelemek mümkün müdür?

Kendimizi, şematikleştirme eğilimlerimizin kaçırmamıza yol açtığı şeyleri gözlemlemeye zorlayabileceğimiz muhakkaktır. İlk yüzeysel gözlemimizin hatalı olduğunu anlamak her zaman sarsıntıya yol açar. Şekilleri durmadan değiştiren bir aygıtla sürekli olarak bakmak bile bazı kişilerde, sanki kendi dengeleri bozulmuşçasına fiziksel rahatsızlık yaratabilir. Abercrombie, en basit gözlemlerimizde bile yüksek düzeyde ayıklamaya başvurduğumuzu göstermek için bir grup tıp öğrencisini tasarlanmış bir dizi deneye tâbi tutar. Öğrencilerden biri "Fakat bütün dünyayı jöle haline getiremezsiniz" diyerek karşı çıkar. Bir diğeri de, "Dünyam sanki ortadan ikiye ayrıldı" der. Diğer öğrencilerse çok daha saldırganca tepkiler verirler (s. 131).

Ne var ki, muğlaklıkla karşılaşmak her zaman rahatsız edici bir deneyim değildir. Bu karşılaşmanın bazı alanlarda diğerlerine nazaran daha tahammül edilebilir olduğu açıktır. Farklı noktalar ve yoğunluklarda gülme, iğrenme ve şoke olma gibi tepkiler verilebilir. Deneyim uyarıcı olabilir. Şiirin zenginliği, Empson'ın da gösterdiği gibi, muğlaklığın nasıl kullanıldığına bağlıdır. Bir heykeli, bir manzara ya da boylu boyunca uzanmış çıplak bir insan bedeni kadar iyi görme olanağı esere duyulan ilgiyi pekiştirir. Hatta, Ehrenzweig, sanat eserlerinden, olağan deneyimlerimizi şekillendiren belirgin yapıların ötesine geçmemize olanak sağladıkları için hoşlandığımızı bile iddia etmiştir. Estetik haz eklemlenmemiş formların algılanmasından kaynaklanır.

Normaldışılığı ve muğlaklığı eşanlamlı kelimelermiş gibi kullandığım için özür dilerim. Oysa bu kesinlikle böyle değildir: Anormallik verili bir küme ya da diziye uymayan bir unsurken, muğlaklık iki türlü yorumlanmaya açık ifadelere has bir özelliktir. Fakat, verilen örnekler üzerinde düşünülünce, pratik uygulamada bu iki terim arasında ayırım yapmanın pek de yarar sağlamadığı görülür. Şeker pekmezi sıvı olmadığı gibi katı da değildir; bu anlamda, muğlak bir duyu-izlenimi verdiği söylenebilir. Hatta, bu iki durumdan herhangi birine dahil olmamasından ötürü, şeker pekmezinin sıvılar ve katılar sınıflandırmasında normaldışılık arz ettiğini söylemek bile mümkün görünmektedir.

Şu halde, normaldışılıkla yüz yüze gelmeye kadir olduğumuzu kabul edelim. Bir şey katı şekilde normaldışı olarak sınıflandırıldığında, bu şeyin dahil olmadığı kümenin yapısı açıklık kazanır. Bunu izah etmek amacıyla Sartre'in yapışkanlık üzerine yazdığı makaleden alıntı yapacağım. Sartre, kıvamlılığın, asal bir deneyim olarak kendi başına tiksinti uyandırdığını ifade eder. Elini bal kavanozuna daldıran bir çocuk, aynı esnada katıların ve sıvıların biçimsel özelliklerini ve öznel benlik deneyimi ile deneyimlenen dünya arasındaki temel ilişkiyi tasarlamaktadır aslında (1943, s. 696 vd.). Kıvamlılık katı ile sıvı ortasında bir durumdur. Bu bakımdan, bir değişim sürecinde yer alan bir kesite benzer. Sabit durmaz ama akamaz da. Yumuşak, sünebilir ve sıkıştırılabilir bir yapıya sahiptir. Yüzeyinde kayma olmaz. Yapışkanlığı ise bir tuzaktır, sülük gibi yapışır; benimle kendisi arasındaki sınıra saldırır. Parmaklarımdan süzülen uzun damlalar kendi tözümün yapışkanlık havuzuna aktığı hissini verir. Suya dalmak farklı bir izlenim uyandırır. Yine bir katı olarak kalırım, halbuki yapışkanlığa dokunmak, kendimi seyreltip kıvamlılaşmaya başlama riski almaya denktir. Yapışkanlık, aşırı sahiplenici bir köpek ya da metres gibi yapışkandır. Yapışkanlıkla ilk temas işte böylelikle çocuğun deneyim dünyasını zenginleştirir. Çocuk, böylece, kendisi, maddenin özellikleri ve benlikle diğer şeyler arasındaki ilişki hakkında bir şeyler öğrenmiş olur.

Sartre'in normaldışı bir sıvı ya da eriyen bir katı olarak yapışkanlık fikrinden çıkardığı nefis düşüncelerin hakkını, böyle bir özetle vermek mümkün değil. Yine de, metin bu haliyle bile, temel sınıflandırmalarımız ve bunlara uygun olmayan deneyimlerimiz üzerinde verimli bir şekilde düşünebileceğimizi ve bunu zaten yaptığımızı ortaya koymaktadır. Bu düşünceler, genel olarak temel sınıflandırmalarımıza duyduğumuz güveni pekiştirir. Sartre eriyen ve yapışan kıvamlılığın daha ilk tezahürlerinde bayağı bir varoluş biçimi olarak değerlendirildiğini öne sürmektedir. Dolayısıyla dokunmaya ilişkin bu ilk serüvenlerimiz sayesinde, yaşamın en basit kategorilerimize uyum göstermediğini hep bilmekteyizdir.

Normaldışılığa gösterilen çeşitli tepkiler vardır. Olumsuz anlamda, normaldışı olanı algılamaksızın yok sayabilir ya da algılayıp kınayabiliriz. Olumlu anlamda ise, normaldışılıkla bilerek yüz yüze gelebilir ve onun da dahil olduğu yeni bir gerçeklik örüntüsü

yaratmaya çalışabiliriz. Bir bireyin kendi kişisel sınıflandırma şemasını gözden geçirmesi olanaksız değildir. Ne var ki, hiç kimse için tecrit edilmiş bir yaşamdan bahsedilemez, bu bakımdan, herkesin şeması kısmen başkalarınınkilerden devralınmış olacaktır.

Bir toplumun kamusal, standartlaşmış değerler bütünü olarak kültür, bireysel deneyimlerin dolayımını üstlenir. Fikir ve değerlerin muntazam olarak düzenlendiği pozitif bir örüntü işlevi gören belli temel kategorileri önceden hazırlar. Dahası kültür, her şeyden önce, otoriteye sahiptir, zira her bir kategorinin kabulü ancak başka kategorilerin kabulüyle mümkündür. Diğer taraftan kültürün kamusal karakteri, barındırdığı kategorileri daha da sağlamlaştırır. Bir insan kendi kabullerinin örüntüsünü gözden geçirir ya da geçirmez. Bu şahsi bir meseledir. Fakat kültürel kategoriler kamusal meselelerdir. Bu da, kolayca değiştirilemeyecekleri anlamına gelir. Ama kendi kabullerine uymayan biçimlerin beraberlerinde getirdikleri meydan okumayı ihmal edemezler. Verili bir sınıflandırma sistemi nasıl normaldışılıklar barındırmak durumunda ise, belli bir kültür de kendi kabullerine ters düşen olaylarla yüz yüze gelmek durumundadır. Kültür, kendi şemasının ürünü olan normaldışılıkları görmezden gelemaz; gelirse de kendisine duyulan güveni kaybetme riskine girmiş olur. Tam da bu nedenle, adına layık olan her kültürün muğlak ya da normaldışı hadiselerin üstesinden gelme amacına hizmet eden çeşitli önlemler barındırdığını öne sürüyorum.

Öncelikle, muğlaklık, şu ya da bu biçimde, ama mutlaka yorumlanarak aşılr. Örneğin, ucube bir bebek doğduğunda insanlarla hayvanlar arasındaki tanımlayıcı sınırlar tehlikeye düşebilir. Bu tür doğumlar sıradışı bir hadise olarak sınıflandırılırsa, kategoriler de eski konumuna kavuşturulabilir. Bu yüzden, örneğin Nuerler sıradışı doğum vakalarında dünyaya gelen bebekleri, yanlışlıkla insan olarak doğmuş suaygırları sınıfına dahil ederler. Bu sınıflandırmaya uygun eylemse bellidir: Bebekler ait oldukları ırmağa bırakılır (Evans-Pritchard, 1956, s. 84).

İkinci olarak, normaldışılığın varlığı fiziksel açıdan kontrol altına alınabilir. Nitekim iki insanın aynı anda aynı rahimden çıkmayacağını kabul eden bazı Batı Afrika kabilelerince benimsenen, ikizleri doğdukları anda öldürme kuralı toplumsal bir normaldışılığı ortadan kaldırmaya yöneliktir. Yahut geceleri öten horozları ele

alalım. Bu horozlar tez elden boğazlanırsa, gün doğumunda öten bir kuş olarak horoz tanımına ters düşmeleri önlenmiş olur.

Üçüncüsü, normaldışı şeylerden sakınmayla ilgili bir kuralın, bu şeylerin uygunluk göstermediği tanımları onaylaması ve sağlamlaştırmasıdır. Dolayısıyla, Levililer'de sürünen şeylerin iğrenç sayılması örneğinde, bu tiksintiyi, kabul gören şeyler örüntüsünün olumsuz yönü olarak düşünmek gerekmektedir.

Dördüncü olarak, normaldışı hadiseler tehlikeli addedilebilir. İnsanlar normaldışılıkla yüz yüze geldiğinde kimi zaman endişe duyarlar, kabul. Fakat, kurumların da bir kişinin doğal tepkilerine benzer şekilde evrimleştiğini düşünmek de yanlış olur. Bu gibi kamusal inanışların, bireysel ve genel yorumlar arasındaki uyumsuzluğu giderme sürecinde ortaya çıkması daha muhtemeldir. Festinger'in çalışmasının da gösterdiği gibi, bir kişi kendi kanaatlerinin arkadaşlarınıninkilerden ayrıldığını fark ettiğinde, ya tereddüt eder ya da arkadaşlarını hatalı olduklarına ikna etmeye çalışır. Bir konuya tehlike atfetmek, onu tartışma dışı bırakmanın bir yoludur. Bu, aynı zamanda, ahlaka değindiğimiz bölümde de (8. Bölüm) göreceğimiz üzere, mutabakatı kuvvetlendirir.

Beşinci olarak, muğlak semboller şiirde ve mitolojide olduğu gibi ritüelde de aynı amaçlarla, yani, anlamı zenginleştirme ya da başka varoluş düzlemlerine dikkat çekme amacıyla kullanılabilir. Son bölümde, ritüelin normaldışılık sembollerinden yararlanmak suretiyle, kötülüğü ve ölümü yaşam ve iyilikle birleştirerek nasıl tek, büyük ve birleştirici bir örüntü oluşturduğunu göreceğiz.

Sonuç olarak, kirlilik bir şeyin uygunsuz bir yerde olmasıysa, onu düzen açısından değerlendirmemiz gerekmektedir. Bir örüntünün muhafaza edilmesi için ona dahil edilmemesi gereken şeyler kirlilik ya da pisliktir. Kirlenmeyi kavramak için öncelikle bunu anlamak gerekmektedir. Bu görüş kutsal olan ile seküler olan arasında kesin bir ayrım öngörmez. Her yerde aynı ilke geçerlidir. Dahası bu görüş, ilkeller ile modernler arasında da özel bir ayrım gözetmez: Hepimiz aynı kurallara tabiyizdir. Fakat örüntüleme kuralı ilkel kültürde daha büyük bir etkinlik ve daha bütünsel bir kapsayıcılıkla işlerken, modern kültürde birbirinden kopuk ve ayrı varoluş alanlarında devreye girer.

Levililer'de İğrenç Sayılan Şeyler

KİRLENME hiçbir zaman münferit bir hadise değildir. Sistematik bir fikir düzenlemesi olmaksızın kirlenme de söz konusu olamaz. Bu bakımdan, başka bir kültürün kirlilik kurallarına ilişkin her türlü parça bölük yorum başarısızlığa mahkûmdur. Zira kirlilik fikirlerini anlamlı kılmanın tek yolu onları, temel ilkesi, sınırları, kıyıları ve iç çizgileri birbirlerine ayırma ritüelleri sayesinde bağlanan bütünsel bir düşünce yapısına başvurarak ele almaktan geçer.

Bu konuyu izah etmek amacıyla, Kitab-ı Mukaddes âlimlerinin kafasını uzun süre karıştırmış eski bir muammayı, yani Levililer'de iğrenç sayılan şeyleri, özellikle de perhiz kaidelerini ele alacağım. Örneğin, deve, yaban tavşanı ve porsuk neden kirli olsun? Neden hepsi değil de, bazı çekirgeler kirlidir? Kurbağa temizken, neden fare ve suaygırı kirli sayılır? Bukalemunlar, köstebekler ve timsahların aynı sınıfa dahil edilmelerine neden olan ortak özellikleri nedir (Levililer, XI, 27)?

Tartışmanın takibini kolaylaştırmak amacıyla öncelikle Gözden Geçirilmiş Standart Çeviri'yi kullanarak Levililer ve Tesniye'nin ilgili bölümlerinden alıntılar sunacağım.

Tesniye XIV:

3. İğrenç sayılan hiçbir şey yemeyeceksiniz. 4. Şu hayvanların etini yiyebilirsiniz: Sığır, koyun, keçi, 5. geyik, ceylan, karaca, yaban keçisi, gazal, ahu, dağ koyunu. 6. Çatal ve yarık tımaklı, geviş getiren her hayvanın etini yiyebilirsiniz. 7. Ancak geviş getiren, çatal ve yarık tımaklı hayvanlardan etini yememeniz gerekenler şunlardır: Deve, tavşan, kaya porsuğu. Bunlar geviş getirir, ama çatal tımaklı değildir. Sizin için kirli sayılır. 8. Domuz çatal tımaklıdır, ama geviş getirmez. Sizin için kirli sayılır. Bu hayvanların etini yemeyecek, leşine dokunmayacaksınız. 9. Suda yaşayan

hayvanlardan şunların etini yiyebilirsiniz: Pullu ve yüzgeçli canlıların etini yiyebilirsiniz. 10. Ama pulsuz ve yüzgeçsiz canlıların hiçbirini yemeyeceksiniz. Bunlar sizin için kirli sayılır. 11. Temiz sayılan bütün kuşları yiyebilirsiniz. 12. Etini yemeyeceğiniz kuşlar şunlardır: Kartal, kuzu kartalı, kara akbaba, 13. çaylak, doğan türleri, 14. bütün karga türleri, 15. baykuş, puhu, martı, atmaca türleri, 16. kukumav, büyük baykuş, beyaz baykuş, 17. çöl baykuşu, akbaba, karabatak, 18. leylek, balıkçıl türleri, ibibik, yarası. 19. Bütün kanatlı böcekler sizin için kirli sayılır. Hiçbirini yemeyeceksiniz. 20. Ama temiz sayılan kanatlı yaratıkların tümünü yiyebilirsiniz.*

Levililer XI:

2. İsrail halkına deyin ki, karada yaşayan hayvanlardan şunların etini yiyebilirsiniz: 3. Çatal ve yarık tımaklı, geviş getiren hayvanların tümü. 4. Ancak geviş getiren ve çatal tımaklı olan hayvanlardan etini yememeniz gerekenler şunlardır: Deve geviş getirir, ama çatal tımaklı değildir. Sizin için kirli sayılır. 5. Kaya porsuğu geviş getirir, ama çatal tımaklı değildir. Sizin için kirli sayılır. 6. Tavşan geviş getirir, ama çatal tımaklı değildir. Sizin için kirli sayılır. 7. Domuz çatal ve yarık tımaklıdır, ama geviş getirmez. Sizin için kirli sayılır. 8. Bu hayvanların etini yemeyecek, leşine dokunmayacaksınız, sizin için kirlidir. 9. Suda yaşayan hayvanlardan şunların etini yiyebilirsiniz: Denizde, akarsularda yaşayan pullu ve yüzgeçli canlıların etini yiyebilirsiniz. 10. Denizdeki ve akarsulardaki bütün pulsuz ve yüzgeçsiz canlılar –suda küme halinde yaşayanlar ve ötekiler– sizin için iğrenç sayılır. 11. Bunlar sizin için iğrenç sayılacak. Etlerini yemeyecek, leşlerinden tiksineceksiniz. 12. Suda yaşayan bütün pulsuz ve yüzgeçsiz canlılar sizin için iğrenç sayılacak. 13. Tiksindirici kuşların etini yemeyecek, şunları iğrenç sayacaksınız: Kartal, kuzu kartalı, kara akbaba, 14. çaylak, doğan türleri, 15. bütün karga türleri, 16. baykuş, puhu, martı, atmaca türleri, 17. kukumav, karabatak, büyük baykuş, 18. beyaz baykuş, çöl baykuşu, akbaba, 19. leylek, balıkçıl türleri, ibibik, yarası. 20. Dört ayaklı ve kanatlı böceklerin hepsi sizin için iğrençtir. 21. Ama dört ayaklı ve kanatlı olup ayaklarını sıçramak için kullanan bazılarının etini yiyebilirsiniz. 22. Şunları yiyeceksiniz: Bütün çekirge türleri, küçük çekirge, cırcırböceği, ağustosböceği. 23. Öbür dört ayaklı, kanatlı böceklerin hepsi sizin için iğrenç sayılır. 24. Sizi kirletecek şeyler şunlardır: Aşağıdaki hayvanların leşine dokunan akşama dek kirli sayılacaktır; 25. kim aşağıdaki hayvanların leşini taşırsa giysilerini yıkayacak ve akşama kadar kirli sayılacaktır. 26. Çatal tımaklı ama tımağı yarık olmayan ve geviş getirmeyen her hayvan sizin için kirlidir. Bunlara dokunan da kirlenmiş sayılır. 27.

* Kutsal Kitap, İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2001, s. 235-6.

Dört ayaklı hayvanlardan pençelerini yere basarak yürüyenler sizin için kirlidir. Bunların leşine dokunanlar akşama kadar kirli sayılacaktır. 28. Bunların leşini taşıyanlar giysilerini yıkayacak ve akşama kadar kirli sayılacaktır. Çünkü bu hayvanlar sizin için kirlidir. 29. Küçük kara hayvanları içinde sizin için kirli sayılanlar şunlardır: Gelincik, fare ve cinsine göre koler, 30. anaka, koeh, letaa homet (dört cins kertenkele adıdır) ve bukalemun. 31. Sizin için kirli sayılan küçük kara hayvanları bunlardır. Bunların leşine dokunan akşama kadar kirli sayılacaktır. 32. Bunlardan birinin leşi neyin üzerine düşerse onu da kirletir. İster tahta kap, ister giysi, ister deri, ister çul olsun suya konmalıdır. Akşama kadar kirli sayılacak ve akşam temizlenmiş olacaktır.

41. Bütün küçük kara hayvanları iğrençtir. Yenmeyecektir. 42. İster karnı üstünde sürünen, ister dört ayaklı ya da çok ayaklı canlılar olsun, bunların hiçbirini yemeyeceksiniz çünkü bunlar iğrençtir.*

Buraya kadar sunulan bütün yorumlar için ikisinden biri geçerlidir: kaideler ya mânâsız ve keyfidir, çünkü doktrinle değil, disiplinle ilgili maksatlar güderler ya da erdem ve ahlaksızlıklara dair alegorilerdir. Dini buyrukların sembolleştirmeden büyük ölçüde yoksun olduğunu savunan Maimonides şöyle der:

Adağın yerine getirilmesini öngören Yasalar açıkça daha yararlanılabilir niteliktedir... fakat neden birinde koyunun kurban edilmesi öngörülürken, diğerinde koçunkinin öngörüldüğünü ya da neden belli sayıda kurbanın kesilmesinin emredildiğini izah edemeyiz. Bu çetrefil kaidelerin gerekçelerini bulmaya kafa yoranlar, benim nazarımda, izansız kişilerdir...

Maimonides, bir ortaçağ hekimi olarak aynı zamanda perhiz kaidelerinin sağlam bir fizyolojik temele dayandığını savunma eğilimindedir, fakat ikinci bölümde tıbbi sembolleştirme yaklaşımını zaten devredışı bırakmıştı. Perhiz kaidelerinin sembolik olmayıp etik ve disiplinle ilgili olduğu yönündeki görüşün çağdaş bir uyarlaması için Epstein'ın, Babil Talmud'una ilişkin İngilizce notlarına ve yazdığı popüler Yahudilik tarihine (1959, s. 24) değinmekte fayda var:

Her iki kurallar dizisi de aynı amaca yöneliktir... Kutsiyet. Olumlu emirler erdem kazandırmaya, hakiki dini ve etik yaşamı diğerlerinden ayıran daha güzel niteliklerin teşvik edilmesine yönelirken, olumsuz emirler ahlaksızlıkla mücadele ve insanın kutsallığa ulaşma çabasına ters düşen

* A.g.y., s. 133-4.

diğer kötü eğilim ve içgüdüleri bastırma amacına yönelik olarak belirlenmiştir... Keza olumsuz dinsel kaidelere, terbiyeye yönelik hedef ve maksatlar da yüklenmiştir. Bu kaidelerden en önemlisi "kirli" sayılan hayvanların etinin yenmesine ilişkin yasaktır. Bu kaidenin totemi andıran bir yanı yoktur. Hatta Kutsal Kitap'ta açıkça kutsallık idealiyle bağdaştırılmaktadır. Kaidenin esas amacı ise, İsrailoğullarını, kutsallığın zorunlu ilk aşaması olarak görülen nefse hâkim olma konusunda eğitmektir.

Profesör Stein'in *The Dietary Laws in Rabbinic and Patristic Literature* (Hahamlık ve Hristiyanlık Literatürlerindeki Perhiz Kaideleri) adlı eserine bakılırsa, etiğe dayalı tefsir, Büyük İskender'in yaşadığı ve Yahudi kültürünün Helenizm etkisine girdiği zamanlara kadar uzanmaktadır. Aristeas'ın MÖ I. yüzyılda kaleme aldığı mektuplar, Musa kaidelerinin "Yahudileri düşüncesiz davranışlarda bulunmaktan ve zalimlikten alıkoyan" değerli bir disiplin olmanın yanı sıra, tabii aklın iyi yaşama ulaşmak için zorunlu tuttuğu şartlarla da örtüştüğünü göstermektedir. Buna göre, Helenizm etkisi tıbbi ve etiğe dayalı yorumların bir arada yapılmasına olanak tanımıştır. Philo, Musa'nın ayırma ilkesinin tam da en lezzetli yemeklerin seçimiyle ilgili olduğunu savunmuştur.

Kanun koyucu en güzel ve yağlı ete sahip olan, domuz ya da pulsuz balık gibi kara ve deniz hayvanları ile uçan hayvanları, duyuların en kölece olanına, tat alma duyusuna tuzak kurdukları ve oburluğa yol açtıkları için yasaklamıştır,

(bu noktada doğrudan tıbbi yorum karşımıza çıkmaktadır)

oburluk, hem beden hem de ruh açısından tehlike arz eden bir kötülüktür çünkü tüm hastalık ve zafiyetlerin kaynağı olan hazımsızlığa yol açar.

Robertson Smith ve Frazer geleneğini devam ettiren Anglosakson Eski Ahit âlimlerinin benimsediği bir diğer yorum tarzı da, açıkça kaidelerin keyfi olduğunu çünkü irrasyonel olduğunu savunma eğilimindedir. Örneğin, Nathaniel Micklem şöyle der:

Yorumcular şu veya bu hayvanın ya da şu veya bu durum ve semptomların neden kirli sayıldığı meselesine geniş yer ayırmıştır. Örneğin ilkel hijyen kuralları mı bu karşımızdakiler? Ya da belli hayvan ve durumların kirli sayılma nedeni belli günahları temsil ediyor ya da simgeliyor olmaları mıdır? Kirliliğin, hijyene ya da herhangi bir tipoloji biçimine dayanmadığı kesin kabul edilebilir. Bu uygulamalar hiçbir şekilde akla dayanarak

açıklanamaz. Bu uygulamaların kökenleri muhtelif olup tarih öncesine kadar uzanabilir...

Bir de R. S. Driver'ın (1895) yorumuna yer verelim:

Ne var ki, temiz hayvanlarla pis hayvanlar arasındaki ayrım çizgisini belirleyen ilke belirtilmemektedir; dahası, bu ayrım çizgisinin ne olduğu çok tartışılmıştır. Henüz tüm durumları kapsayan tek bir ilke bulunamadığı gibi, aynı temele dayanan daha fazla sayıda ilkeye de ulaşılammıştır. Bazı hayvanlar tiksindirici görünüşlerinden ya da pis alışkanlıklarından ötürü, diğerleri de sıhhi gerekçelerle yasaklanmış olabilir; bilhassa hayvanların, Arabistan'da yılanların olduğu gibi, insanüstü ya da şeytani varlıklar olarak resmedildiği ya da başka ulusların pagan törenlerinde ritüel değere sahip olduğu diğer durumlarda ise, yasaklamanın sebebi büyük olasılıkla dinidir ve yasaklama, bu durumda, söz konusu inanışlara karşı bir protesto olarak düşünülmüş olabilir...

Catholic Commentary on Holy Scripture (Kutsal Kitap Üzerine Katolik Yorum, 1953) adlı kitabında P. P. Saydon da, Driver ve Robertson Smith'e olan borcunu teslim ederek aynı düşünce çizgisini izlemektedir. Görünen o ki, Robertson Smith'in ilkel, irrasyonel ve açıklanamaz olan şeylerle ilgili fikirlerinin kısmen İbrani dini için de geçerli olduğunu belirtmesinden bu yana, bu fikirler böyle yaf-talanmış ve günümüze dek incelenmeden kalmıştır.

Kuralların herhangi bir anlama sahip olabileceğini reddeden bu yorumların yorum bile sayılamayacağını söylemeye gerek yok. Bunlar kafa karışıklığının bilgiççe ifadelerinden başka bir şey değildirler. Levililer'e ilişkin sözlerinde Micklem bunu daha içtenlikle ifade eder:

(Levililer'deki) XI. ve XV. Bölümler, Kitab-ı Mukaddes'in geneline nazaran en az çekici olan bölümlerdir. Modern okurun gözünde anlamsız ya da tiksindirici olan pek çok şey barındırırlar. Söz konusu bölümlerde, hayvanlara (11), doğuma (12), deri hastalıklarına ve lekeli giysilere (13), deri hastalıklarının iyileştirilmesine (14), cüzzama, bedensel salgılara ve dışkılara (15) ilişkin açıklamalara yer verilmektedir. Bunlar antropologlar dışında kimi ilgilendirir ki? Bütün bunların dinle ne ilgisi olabilir?

Pfeiffer da, genel olarak, İsrailoğulları kavminin yaşamındaki hukuki ve din adamlığına ilişkin unsurlara eleştirel yaklaşmaktadır. Dolayısıyla, o da Kohenler Metni'ndeki kuralların çoğunlukla key-fi olduğu görüşüne fazlaca bel bağlamıştır:

Ancak hukukçu olan rahipler, dini, insanların Tanrı'ya olan kutsal yükümlülüklerini tam anlamıyla ve dolayısıyla keyfi olarak tertip eden ilahi bir kanunla düzenlenmiş bir teokrazi olarak kavrayabilirdi. Bu yüzden, rahipler, dışsal olanı kutsamış, Amos'taki ahlaki ideallerin yanı sıra, Hoşea'daki merhametli hisleri de dinden çıkararak Evrensel Yaratıcı'yı katı bir despota indirgemıştır... Kohenler Metni, kadim âdetlerden Tanrı'nın kanun koyuculuğunu niteleyen iki temel fikir almıştı: Fiziki kutsiyet ve keyfi kanun koyma, ki bunlar da reformcu rahiplerin manevi kutsiyet ve ahlak yarası lehine bertaraf ettiği arkaik anlayışlardır. (s. 91)

Hukukçuların kesin ve kanunlaştırılmış biçimlerde düşünme eğiliminde olduğu doğru olabilir. Yine de, çoğunlukla düpedüz saçma şeyleri –keyfi kanunları– kanunlaştırdıklarını öne sürmek makul müdür? Pfeiffer kuralların keyfi olduğu yönündeki görüşünü ispatlamak amacıyla konuyu her iki açıdan da değerlendirmeye girişmiştir. Bu doğrultuda, kanun yazan rahiplerin kurallara harfi harfine uyulması konusundaki katılıkları üzerinde durmanın yanı sıra, bu bapta açıklamanın düzenden yoksun olduğuna da dikkat çekmiştir. Din âlimi H. J. Richards'ın da bana gösterdiği gibi, keyfilik Levililer kitabında bulunması muhtemel olmayan bir özelliktir. Nitekim köken araştırmalarında Levililer kitabı, esas amacı düzen olan yazarlarca kaleme alınan Kohenler Metni'ne izafe edilmektedir. Dolayısıyla, köken araştırmaları, başka bir yorum arayışımızı desteklemektedir.

Kuralların erdem ve ahlaksızlıkların birer alegorisi olduğu görüşüne gelince, Profesör Stein bu etkili geleneğin de aynı kaynaktan çıktığını savunur: Yahudi düşüncesindeki ilk dönem İskenderiye etkisinden (s. 145 vd.). Aristes mektuplarından alıntılar yapan Stein'a bakılırsa, Başrahip Eleazar:

Kutsal kitaptaki yiyecek kısıtlamalarının çoğu kişi tarafından anlaşılmaz bulunduğunu kabul eder. Madem Tanrı her şeyin Yaratıcısı'dır, o halde, neden Yasası bazı hayvanlara dokunmayı bile yasaklayacak denli katıdır (128 f)? Buna verdiği ilk cevap, perhiz kısıtlamalarını hâlâ puta tapma tehlikesiyle ilişkilendirmektir... İkinci cevap ise, belli vecibeleri alegorik tefsir yoluyla çürütme çabasıdır. Yasaklanan yiyeceklerle ilgili her kaidenin derin bir nedeni vardır. Musa fare ya da gelinciği, bunlara kendine özgü bir anlam yüklediği için listesine almış değildir (143 f). Bilakis, fareler özellikle zarar vericiliklerinden ötürü menfur sayılırken, habis dedikodunun simgesi olan gelincikler de kulaklarından gebe kalıp ağzlarından

doğurur (164 f). Bu ilahi kaideler, daha ziyade, adaletin gereği olarak, bizde yürekten dindarca düşünceler uyandırmak ve karakterimizi tesis etmek amacıyla konmuştur (161-8). Örneğin, Yahudilerin yemesine izin verilen kuşlar, yalnız tahıllarla beslendikleri için evcil ve temizdir. Aynı şey, koyun ve keçilere, hatta insanlara saldıran vahşi, etçil kuşlar için geçerli değildir. Musa, bu kuşları murdar sayarak, müminlere, güçsüz olanlara zulmetmemeyi ve kendi güçlerine güvenmemeyi öğütlemektedir (145-8). Yarık tımaklı hayvanlar ise bütün eylemlerimizin doğru etik ayrımlar ortaya koyması ve doğruluğa yönelik olması gerektiğini simgeler... Diğer taraftan, geviş getirmek, belleği simgelemektedir.

Profesör Stein, daha sonra da perhiz kaidelerini yorumlarken Philo'nun alegori kullanımından alıntılar yapar:

Yasaklanan balıklar akıntıyla sürüklendiklerinden ötürü akıntının kuvvetine direnecek güçten yoksunken, Şariat'ın yenmelerine cevaz verdiği yüzgeçli ve pullu balıklar, dayanma gücünü ve özdenetimi simgelemektedir. Karınları üzerinde sürünerek hareket eden sürüngenler, tamahkâr arzu ve tutkularına kapılan insanları simgeler. Ne var ki, ayaklarının üstünde, sıçramalarını sağlayan bacakları olan sürüngen hayvanlar temizdir çünkü bunlar ahlak yolundaki çabaların başansını simgeler.

Hristiyan öğretisi de alegori geleneğini sürdürmüştür. I. yüzyılda Yahudileri kutsal yasalarının gerçekleştiğine ikna etmek amacıyla yazılan Barnabas İncili'nde, cüzzamlıdan günahkâra kadar çeşitli insan tiplerine atıfta bulunmak için temiz ve pis hayvanlardan örneklerle yer verilmektedir. Bu geleneğin daha yakın dönem örneklerinden biri de, Piskopos Challoner'in, yirminci yüzyılın başında Westminster İncili üzerine yazdığı notlardır:

Tımakları yarık olan ve geviş getiren. Yarık tımaklar ve geviş getirme iyi ile kötüyü birbirinden ayırmayı ve Tanrı'nın yasası üzerinde derinlemesine düşünmeyi belirtir; bunlardan biri eksikse, insan kirlidir. Aynı şekilde, yüzgeç ve pulları olmayan balıklar da pis sayılır: bunlar, kendilerini duayla yükseğe taşımayan ve erdem pullarıyla donatmayan ruhları simgeler.

(dipnot 3)

Bunlar yorumdan çok dindarca tefsirlerdir. Yorum sayılmazlar, zira ne tutarlı ne de kapsamlıdır. Her hayvan için farklı bir açıklama sunulmak durumundadır ve muhtemel açıklamaların sonu yoktur.

Aristeas'ın mektuplarına dek uzanan bir diğer geleneksel yaklaşım da İsrailoğulları kavmine getirilen yasakların yalnızca onları

yabancı kültürlerin etkisinden korumaya yönelik olduğu görüşüdür. Örneğin, Maimonides, Kenanlıların dinince benimsenmiş bir ibadet biçimi olduğu için, süt emen keçi yavrusunu annesinden ayırmanın yasaklandığını söyler. Bu iddia kapsayıcı değildir, zira İsrailoğullarının yabancı dinlere ait bütün unsurları tutarlı bir şekilde reddederek tam anlamıyla özgün öğeler türettikleri savunulmaktadır. Maimonides Yasa'da yer alan daha anlaşılabilir emirlerden bazılarının, pagan pratiklerinden sert bir biçimde kopma amacına hizmet ettiği görüşünü benimsemektedir. Nitekim İsrailoğullarına keten ve yün dokuma kumaşlar giymek, bir arada farklı cinsten ağaçlar dikmek, hayvanlarla cinsel ilişkiye girmek, eti sütle pişirmek, sadece pagan komşularının ayinlerinde bu edimlere yer verildiği için yasaklanmıştır. Demek ki, kanunlar pagan ritüel biçimlerinin yayılmasını önlemek için konmuştur. Fakat bu durumda, neden bazı pagan uygulamalara izin verilmiştir? Hatta yer verilmek şöyle dursun, –adağın, paganların ve İsrailoğullarının ortak bir uygulaması olarak düşünülürse– bunlar dinin merkezine yerleştirilmiştir. Maimonides'in *Kafası Karışmış Olanlar İçin Rehber* adlı kitabındaki cevabı, pagan bir uygulama olan adak âdetinin her halükârda bir geçiş aşaması olduğu, fakat İsrailoğullarını pagan geçmişlerinden birdenbire koparmak mantıksız olacağından, zorunlu olarak kabul edildiği yönündedir. Haham bir âlimin kaleminden bu ifadenin çıkması tuhaftır, nitekim Maimonides de hahamlıkla ilgili önemli yazılarında bu iddiayı savunmaya çalışmaz: Bilakis, adağı Yahudilik dininin en önemli âdeti sayar.

Maimonides en azından söz konusu tutarsızlığı fark etmiştir, ama bu tutarsızlık yine de onu çelişkiye düşürür. Fakat, sonraki âlimler yabancı etki argümanını şartların gerektirdiği doğrultuda şöyle ya da böyle kullanmaktan hoşnut görünmektedir. Profesör Hooke ve mesai arkadaşları İsrailoğulları kavminin Kenanlılardan bazı tapınma biçimlerini devraldığını, Kenanlıların da Mezopotamya kültürüyle epeyce ortak yanı olduğunu saptamıştır (1933). Ne var ki, neden yabancı bir unsur emip bir diğerini püskürttüklerini izah etmeksizin, İsrailoğullarını önce bir sünger sonra da bir defedici olarak sunmak tatmin edici bir açıklama değildir. İsrailoğulları başka yabancı törenleri devralmışsa, Levililer'de keçi yavrusunu sütten kesmenin ve ineklerle çiftleşmenin, yabancı komşuların be-

reket ayinleri olması nedeniyle (1935) yasaklandığını söylemenin ne yararı vardır? Sünger benzetmesinin nerede doğru nerede yanlış kullanıldığı konusunda hâlâ kafamız karışıktır. Aynı argüman, Eichrodt'un eserinde yer aldığı haliyle de aynı ölçüde kafa karıştırıcıdır (s. 230-1). Hiçbir kültürün yoktan var olmadığı muhakkaktır. İsrailoğulları, komşularının dini törenlerini serbestçe devralmışlardır almasına ama bu konuda o kadar da serbest davranmamışlardır. Yabancı kültürle has unsurların bazıları, İsrailoğullarının kendi evrenlerini tasarlariken gözettikleri örüntüleme ilkeleriyle bağdaşmıyordu, bazıları da bağdaşıyordu. Örneğin, Zaehner, Yahudilerin sürüngenleri iğrenç saymasının Zerdüştlükten devralınmış olabileceğini ileri sürmektedir (s. 162). Yahudiliğin yabancı bir unsuru bu şekilde benimsediği yönünde hangi tarihsel kanıtlar sunulursa sunulsun, kültür örüntülerinde, evrenlerini kurarken gözettikleri genel ilkeler ile bu tiksinti arasında önceden-oluşmuş bir bağdaşırlık bulunduğunu göreceğiz.

Eski Ahit'te yer alan olumsuz emirleri parça parça ele alan her açıklama girişimi başarısız olmaya mahkûmdur. En güvenilir yaklaşım, hijyeni, estetiği, ahlakı ve içgüdüsel tiksintiye, hatta Kenanlıları ve Zerdüştlükteki *Magi*'yi bir kenara bırakıp işe metinlerden başlamaktır. Buyrukların hepsi kutsal olma emriyle başladığı için, yine bu emir doğrultusunda izah edilmeleri gerekmektedir. Belli kısıtlamaların kapsayıcı bir biçimde anlamlandırılması için kutsallıkla iğrenme arasında bir uyumsuzluk olmalıdır.

Kutsiyet Tanrılığın yüklemidir. Kelime kökü "ayrı tutmak" anlamına gelir. Peki, başka ne anlamlara gelir? Yapacağımız her kozmolojik soruşturmaya, güç ve tehlike ilkelerini araştırmakla başlamamız gerekir. Eski Ahit'te Tanrı inayeti bütün iyi şeylerin kaynağı olarak, inayetin geri alınması da bütün tehlikelerin kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanrı'nın inayeti toprağı insanın yaşamasına olanaklı hale getirir.

Tanrı inayeti, esasen, insanın işlerinin görülebileceği düzeni kurar. İnayetin sonucu olarak kadınlarda doğurganlık, çiftlik hayvanları ve tarlalarda bereket vaat edilir ve bu vadin gerçekleşmesi de Tanrı'yla akde girmekten, Onun tüm emirlerini ve Ona yapılan tüm ayinleri yerine getirmekten geçer (Tesniye XXVIII, 1-14). İnayet geri alındığında ise, lanetin gücü serbest kalarak çoraklığa, kıtlığa

ve kargaşaya yol açar. Zira Musa şöyle demiştir:

Ama Tanrınız Rab'bin sözünü dinlemez, bugün size ilettiğim buyrukların, kuralların hepsine uymazsanız, şu lanetler üzerine gelecek ve size ulaşacak: Kentte de, tarlada da lanetli olacaksınız. Sepetiniz ve hamur tekneniz lanetli olacak. Rahminizin meyvesi, toprağınızın ürünü, sığırlarınızın buzağuları, sürülerinizin kuzuları lanetli olacak. İçeri girdiğinizde lanetli olacaksınız; dışarı çıktığınızda da lanetli olacaksınız. Rab'be sırt çevirmekle yaptığınız kötülükler yüzünden el attığınız her işte O sizi lanete uğratacak, şaşkına çevirecek, paylayacak. Sonunda üzerine yıkım gelecek ve çabucak yok olacaksınız... Rab sizi veremle, sıtmayla, iltihapla, yakıcı sıcaklıkla, kuraklıkla, samyeliyle, küfle cezalandıracak. Siz yok oluncaya dek bunlar sizi kovalayacak. Başınızın üstündeki gök tunç, ayağınızın altındaki yer demir olacak. Rab siz yok oluncaya dek gökten yağmur yerine, ülkenize toz ve kum yağdıracak.* (Tesniye XXVIII, 15-24)

Açıkça görüldüğü gibi, olumlu ve olumsuz buyrukların salt ifade gücüne sahip olmanın ötesinde hayatı etkilediği de düşünülmektedir: Onları gözetmek refah getirirken, onlara karşı gelmek tehlike getirir. Dolayısıyla, bu buyrukları, ihlal edilmeleri durumunda, insanı tehlikeye sokan ilkel kültüre has ritüel sakınmalarla aynı biçimde değerlendirmek yerinde olacak. Buyruklar da ayinler de, insanların kendi yaşamlarına geçirmesi gereken Tanrısal kutsiyet düşüncesinde odaklanmaktadır. Buna göre, evren, insanın bu kutsiyete itaat ettiğinde zenginleşeceği, ondan saptığında da yok olacağı bir yerdir. Elimizde başka ipuçları bulunmasaydı da, insanların kutsiyete itaat etmek için uymak zorunda olduğu buyrukları inceleyerek İbrani kutsiyet düşüncesine ulaşabilmemiz gerekirdi. Açıktır ki, kutsiyet, her şeyi sarıp sarmalayan insancıl bir şefkat anlamında iyilik değildir. Adalet ve ahlaki güzellik kutsiyeti pekâlâ örnekleyebilir ve onun bir parçasını oluşturabilir ama kutsiyet, başka fikirleri de kapsar.

Kelime kökünün "ayrı olma" anlamına geldiği düşünüldüğünde, bir sonraki kerte, bütünlük ve tamamlanmışlık olarak Kutsal fikri karşımıza çıkmaktadır. Levililer'de, sunakta sunulan şeyler ve sunağa yaklaşan insanlar için gerekli görülen fiziksel mükemmeliyete geniş yer verilir. Adak olarak sunulan hayvanlar kusursuz olmalı, kadınlar doğumdan sonra arındırılmalı, cüzamlılar ayrı tutul-

* Kutsal Kitap, s. 252-2.

malı ve eğer iyileşmişlerse, sunağa yaklaşımları için ritüele uygun şekilde temizlenmeleri gerekir. Tüm bedensel salgılar kirleticidir ve bu durumda, sunağa yaklaşma izni yoktur. Rahipler ancak yakın akrabalarının ölmesi durumunda ölüye temas edebilir. Öte yandan, başrahibin hiçbir şekilde ölüye temas etmemesi gerekir.

Levililer XXI:

17. Harun'a de ki: Soyundan gelecek kuşaklar boyunca kusurlu olan hiç kimse yiyecek sunusu sunmak üzere Tanrısı'na yaklaşmasın. 18. Kusurlu olan, sunağa yaklaşamaz: Kör, topal, yüzü arızalı, organlarından biri aşırı büyümüş, 19. kolu veya ayağı kırık, 20. kambur, cüce, gözü özürlü, uyuz, yarası kabuk bağlamış ya da hadım. 21. rahip Harun'un soyundan bu kusurlara sahip hiç kimse Rab için yakılan sunuyu sunmak üzere sunağa yaklaşmayacaktır...

Başka bir deyişle, rahiplik için kişinin bir insan olarak kusursuz olması gerekmektedir.

Sıkça tekrarlanan bu fiziksel mükemmeliyet fikri, aynı zamanda toplumsal alanda, özellikle de ordugâhlarda karşılık bulmaktadır. İsrailoğulları kavminin kültürü, en yüksek yoğunluğa dua ettiklerinde ya da savaştıklarında ulaşırdı. Ordu Tanrı'nın inayeti olmaksızın savaş kazanamazdı ve inayetin ordugâhın üstünde kalmasını sağlamak için askerlerin bilhassa kutsal olması gerekirdi. Böyle olunca, Sunak gibi ordugâhın da kirlenmeden korunması gerekirdi. Bütün bedensel salgılar nasıl ibadet edecek kişinin sunağa yaklaşmasına engelse, bir erkeğin ordugâha yaklaşmasına da engeldi. Uykusunda boşalan bir savaşçının gün boyunca ordugâh dışında kalması ve ordugâha ancak günbatımından sonra, yıkanmış halde dönmesi gerekirdi. Bedensel sıvılar salgılanmasına neden olan tabii ihtiyaçların ordugâhın dışında giderilmesi gerekirdi (Tesniye XXIII, 10-5). Kısacası, kutsiyet düşüncesine, mükemmel bir hazne olarak görülen bedenin bütünlüğünde, dışsal ve fiziksel bir anlam yüklenmişti.

Bütünlük, ayrıca, toplumsal bir bağlamdaki tamlığı da kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Önemli bir girişim, bir kere başlatıldı mı, yarım bırakılmamalıdır. Bütünlükten bu şekilde yoksun kalmak da bir erkeğin savaşmak için elverişsiz bulunmasına yol açıyordu. Savaştan önce, reisler şöyle bir duyuru yapardı:

Tesniye XX:

5. Görevliler askerlere şöyle diyecek: Yeni ev yapıp da içinde oturma-
yan biri var mı? Evine geri dönsün. Yoksa savaşta ölebilir, evine bir başka-
sı yerleşir. 6. Bağ dikip de üzümünü toplamayan var mı? Evine dönsün.
Olur ya, savaşta ölür, üzümü bir başkası toplar. 7. Bir kızla nişanlanıp da
evlenmeyen var mı? Evine dönsün. Belki savaşta ölür, kızını başka biri alır.

Kuşkusuz, bu kuralın kirlenmeye delalet ettiği yönünde bir ima
yoktur. Elinde yarının bırakılmış tasarısı olan bir erkeğin, bir cüzam-
lıya benzer şekilde kirlendiği söylenmemektedir. Nitekim, sonraki
ayette, ürkek, yüreksiz erkeklere, korkularını bulaştırmasınlar diye
evlerine gitmeleri salık verilmektedir. Fakat diğer bölümlerde bir
kişinin bir işe el atıp sonra o işten vazgeçmemesi gerektiğine yöne-
lik şiddetli bir uyarı bulunmaktadır. Pedersen şunu diyecek kadar
ileri gider:

bu durumların hepsinde, bir erkek öncekini bitirmeden yeni bir teşebbüste
bulunmuştur... yeni bir bütünlük ortaya çıkmıştır. Ve bunu vaktinden önce,
örneğin, olgunluğa erişmeden ya da tamamlanmadan önce bozmak, ciddi
bir günah riski taşır. (c. 3, s. 9)

Pedersen'a bakacak olursak, savaşta inayet ve zafer, erkeğin be-
densel olarak kusursuz olmasını, gayretli olmasını ve geride ta-
mamlanmamış tasarılar bırakmamasını gerektirmektedir. Söz ko-
nusu bölüm, Yeni Ahit'te büyük bir ziyafet veren ve davetlilerinin
çeşitli özürlerle ayrılması üzerine sınırlanan adamın hikâyesini
anımsatmaktadır (Luka XIV, 16-24; Matta XXII. Bkz. Black &
Rowley, 1962, s. 836). Hikâyeye göre, adamın davetlilerinden biri
yeni bir tarla satın almıştır, diğeri beş çift öküz almış ama bunları
henüz deneyememiştir, bir diğeri de yeni evlenmiştir. Eski Yasa'ya
göre, bu davetlilerden her birinin kendi mazeretini Tesniye'nin XX.
Babı'na uygun olarak haklı göstermiş olması gerekmektedir. Hikâ-
ye Pedersen'ın yeni tasarıları yarım bırakmanın askeri hayatta oldu-
ğu gibi, sivil hayatta da kötü addedildiği yönündeki görüşünü des-
teklemektedir.

Diğer buyruklarda ise, bütünlük düşüncesi başka bir açıdan ele
alınmaktadır. Cismani bedene ve yeni teşebbüse ilişkin metaforlar
kişinin ve yaptığı işin mükemmeliyeti ve tamamlanmışlığı ile iliş-
kilendirilir. Diğer buyruklarda ise, kutsiyet türlerine ve kategorilere

aynılmaktadır. Melezler ve diğer düzensizlikler iğrenç bulunmaktadır.

Levililer XVIII:

23. Bir hayvanla cinsel ilişki kurmayacaksın. Kendini kirlletmiş olursun. Kadınlar cinsel ilişki kurmak amacıyla bir hayvana yaklaşmayacak. Sapıklıktır bu.

"Sapıklık" kelimesinde, karışma ya da düzensizlik anlamına gelen ve nadiren kullanılan İbranice *tebhel* sözcüğünün yanlış tercüme edilmesi söz konusudur. Aynı tema Levililer'in XIX. Babı'nın 19. ayetinde de ele alınmaktadır.

Kurallarımı uygulayın. Farklı cinsten iki hayvanınızı çiftleştirmeyin. Tarlanıza iki çeşit tohum ekmeyin. Üzerinize iki tür iplikle dokunmuş giysi giymeyin.

Bu emirlerin hepsi genel buyruğun birer devamıdır:

Kutsal olun, çünkü ben kutsalım.

Kutsiyetin tamamlanmışlıkla örneklendiği sonucuna varabiliriz. Kutsiyet bireylerin, mensup oldukları sınıfa uyum sağlamasını gerektirmektedir. Aynı zamanda farklı cinsten şeylerin birbirine karıştırılmamasını da öngörür.

Bir diğer grup emir de bu son hususa açıklama getirmektedir. Kutsiyet yaradılışın farklı kategorilerinin birbirinden ayrı tutulması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, doğru tanım, ayırım ve düzeni öngörür. Bu başlık altında, cinsel ahlaka ilişkin tüm kurallar kutsal olanı açıklamaktadır. Ensest ve zina (Levil. XVIII, 6-20), doğru düzen anlamında kutsiyete düpedüz terstir. Ahlak kutsiyete ters düşmez, öte yandan, kutsiyet, kocaların ve erkek kardeşlerin haklarını korumaktan çok, ayrı tutulması gerekenin ayrılmasıyla ilgili bir meseledir.

Kitabın XIX. Bölümü'nde kutsiyete aykırı olan başka bir dizi eylem sıralanır. Kutsiyet fikrinin kargaşa değil, düzen olarak nitelendirildiği bu eylemler dizisine göre, doğruluk ve namusluluk kutsal addedilip yüceltilirken, tenakuz ve hilekârlık kutsallığa aykırı bulunur. Hırsızlık, yalan, yalancı şahitlik, ağırlık ve ölçülerde hile yapma, sağır biri hakkında kötü konuşma (ve yüzüne gülme), kardeşine (bir taraftan yüzüne gülerken) içten içe kin besleme gibi her

tür ikiyüzlülük görünenle gerçekte olan arasındaki tutarsızlığa işaret etmektedir. Bu bölümde, ayrıca, cömertlik ve sevgiye de geniş yer ayrılır, fakat burada olumsuz emirlere yer verdiğimiz için bu gibi olumlu emirlere değinmeyeceğim.

Temiz ve pis etlere ilişkin kuralları ele almak için yeterince sağlam bir zemin oluşturmuş bulunuyoruz. Kutsal olmak tam olmak, yani bir olmaktır; kutsiyet kişinin ve onunla ilgili şeylerin birliği, bütünlüğü, mükemmeliyetine denk düşer. Kutsiyet metaforu perhiz kaidelerinde de aynı düzlemde ele alınmaktadır.

Öncelikle, İsrailoğullarının geçim kaynağı olan çiftlik hayvanlarına, sığır sürülerine, develere, koyun ve keçilere değinmek gerekiyor. Bu hayvanlarla temas Sunağa yaklaşımadan önce arınmayı gerektirmediğine göre, bu hayvanlar temiz sayılmaktaydı. Mesken tutulan arazi gibi bunlar da Tanrı'nın inayetini alırdı. Arazi de hayvanlar da inayetle verimli ve doğurgan hale gelirken, her ikisi de ilahi düzene dahil edilmiş olurdu. Çiftçinin görevi inayeti korumaktı. Bir kere yaratılış düzenini muhafaza etmek zorundaydı. Dolayısıyla, gördüğümüz gibi, ne tarlalarda, ne sürülerde, ne de yün ve ketenden dokunan kumaşlarda melezliğe yer yoktu. İnsanlar tarla ve sürüleriyle, bir bakıma, Tanrı'nın onlarla yaptığı gibi bir akit yapmışlardı. İnsanlar sürülerinde ilk doğan hayvana saygı gösterir ve Şabat gününde onların da dinlenmesince izin verirdi. Sığırlara tam anlamıyla kölelere davranıldığı gibi davranılırdı. İnayetten pay almaları için bunlar da toplumsal düzene dahil edilmek zorundaydı. Sığırlarla vahşi hayvanlar arasındaki fark, vahşi hayvanların onları koruyacak bir akte sahip olmamasıydı. İsrailoğullarının, vahşi hayvan avlamaktan zevk almayan diğer pastoral topluluklara benzemesi muhtemeldir. Örneğin, Güney Sudan'da yaşayan Nuerler avlanarak geçinen bir kişinin kınanması gerektiğini kabul eder. Vahşi hayvan eti yemek, ancak yoksul bir çobana yakıştırılan bir harekettir. Bu nedenle, İsrailoğullarının yasak etleri yemeye can attığını ve kısıtlamaları biktırıcı bulduğunu düşünmek hata olur. Kuşkusuz, Driver bu kuralları, kavmin alışkanlıklarının *a posteriori* bir genellemesi olarak düşünmekte haklıdır. Çatal tımaklı, geviş getiren toynaklılar çobanlı toplumlarda yaşayan biri için uygun yemek modelini teşkil edebilir. Vahşi hayvan eti yemeleri gerekseydi, bu ayırıcı özellikleri paylaştan dolayısıyla, aynı genel cins mensup

olan av hayvanlarını da yiyebilirlerdi. Bu, antilop, dağ keçisi ve yaban koyunu avlayabilmek için uydurulmuş bir çeşit safsatadır. Hukuki zihniyet bazı belirsiz durumlarda hüküm vermeyi uygun görmüş olmasaydı, her şey çok daha anlaşılır olabilirdi. Dişlerini devamlı olarak bilemeleri geviş getirme olarak nitelenmiş olan yaban tavşanı ve daman (yani yaban porsuğu) gibi hayvanlar geviş getirenler cinsinden gibi görünmektedir. Ama bunların çatal tınaklı olmadığı kesindir ve bu yüzden bu gruba dahil edilmemişlerdir. Domuz ve deve gibi çatal tınaklı olmayıp geviş getiren ya da çatal tınaklı olup geviş getirmeyen diğer hayvanlar için de aynı şey geçerlidir. Domuzdan kaçınma konusunda Eski Ahit'te belirtilen tek gerekçe, domuzun sığır tanımının gerektirdiği bu iki zorunlu ölçüte uymamasıdır; domuzun çerçöp yeme alışkanlığı konusunda söylenen bir şey yoktur. Domuzun sütü, derisi ya da yününden faydalanılmadığından, onu beslemek için etinden başka neden yoktur. Hem İsrailoğulları domuz beslememiş olsaydı, domuzun alışkanlıklarından da haberdar olmazlardı. Domuzun pis sayılmasının tek sebebinin aslında yabandomuzu olarak antilop türüne girmiyor olması ve bu bakımdan, kitapta da tam olarak belirtildiği gibi, deve ve damanla benzer durumda bulunması olduğunu savunuyorum.

Bu ara durumların bertaraf edilmesinden sonra, Yasa hayvanları üç elementte –su, hava ve toprakta– ne şekilde yaşadıklarına göre tasnif etmeye girişmektedir. Burada tatbik edilen ilkeler deve, domuz, yaban tavşanı ve daman için geçerli olanlardan hayli farklıdır. Zira bunlar çiftlik hayvanı tanımı için aranan iki özellikten yalnız birine sahip oldukları için, temiz yiyecek sınıfından dışlanmışlardır. Kuşlar hakkında ise bir yorum yapmam mümkün değil, çünkü daha önce de belirttiğim gibi, adları geçmesine rağmen, onlardan ayrıntılı söz edilmemektedir ve kuş adlarının tercümesi de şüphelidir. Yine de, genel olarak, hayvanlardaki temizliğin altında yatan ilke, mensup oldukları türe tam anlamıyla uymalarıdır. Türlerinin eksik bir mensubu olan ya da ait oldukları sınıf genç dünya şemasına aykırı olan hayvanlar kirli sayılmaktadır.

Bu tasarını kavramak için Tekvine ve yaradılışa dönmemiz gerekir. Burada dünya, sular ve gökkubbe arasında bölünmüş üçlü bir tasnif söz konusudur. Levililer'de, her elemente uygun düşen yaşam formu bu tasnife dayanarak belirtilir. Gökyüzünde, kanatlıları-

la uçan iki bacaklı kuşlar yer alır. Suda, yüzgeçleriyle yüzen pullu balıklar bulunur. Toprakta ise, sıçrayan, atlayan ya da yürüyen dört bacaklı hayvanlar yaşar. Uygun görülen hareket özelliklerine sahip olmayan her hayvan türü kutsallığa aykırılık teşkil eder. Bunlara temas etmek ise, kişinin Sunağa yaklaşımdan men edilmesine yol açar. Buna göre, suda yaşayıp da yüzgeçleri ve pulları olmayan hayvanlar kirlidir (XI, 10-2). Sudaki hayvanlar için yırtıcı davranışlardan ya da leş yemeden bahsedilmemektedir. Balığın temizliğinin güvenilir tek ölçütü, pullara sahip olması ve yüzgeçleri vasıtasıyla hareket etmesidir.

Uçan dört bacaklı hayvanlar (XI, 20-6) kirlidir. İki bacağı, iki eli olup dört ayaklı hayvanlar gibi elleri ve bacaklarıyla yürüyen her hayvan kirlidir (XI, 27). Bunu, hayli tartışmalı bir liste (V. 29) takip eder. Bazı çevirilere bakılırsa, bu listede elleri olup da ön ayağı olmaksızın, elleriyle yürüyen hayvanlardan bahsedilmektedir: ön ayakları tuhaf bir biçimde ele benzeyen gelincik, fare, timsah, kır faresi, çeşitli kertenkele türleri, bukalemun ve köstebek (Danby, 1933). Bu listeye dahil edilen hayvanların söz konusu özelliği, eller yerine "pençeler" sözcüğünün kullanıldığı Gözden Geçirilmiş Standart Çeviri'de kaybolmuştur.

Son kirli hayvan türü de toprakta yaşayıp emekleyen, sürünen ya da sürü halinde toplaşanlardır. Bu hareket biçimi kutsiyete açıkça aykırıdır (Levil. XI, 41-4). Driver ve White İbranice *shérec* sözcüğünü, hem suda hem de toprakta kaynaşan hayvanları kapsayacak şekilde *swarming* (toplaşma) olarak çevirmişlerdir. İster kaynaşma, ister sürüklenme, sürünme ya da emekleme, ister toplaşma diyelim, bunun belirsiz bir hareket şekli olduğu ortadadır. Ana hayvan kategorileri, hayvanların tipik hareket biçimlerine göre belirlendiğinden, herhangi bir kategoriye uygun bir hareket biçimi sayılmayan "toplaşma" temel tasnifte aykırılık teşkil eder. Ne balıklar ne tavuklar ne de kuşlar toplaşan şeylerdendir. Yılanbalıkları ve solucanlar, balık gibi olmasa da suda yaşar; sürüngenler, dört ayaklılar gibi olmasa da kuru toprakta yürür; bazı böcekler, kuşlar gibi olmasa da uçar. Bu hayvanlar bir kurala tâbi değildir. Habakkuk'un, kehanetinde bu yaşam formu hakkında ne söylediğini hatırlayalım:

İnsanları denizdeki balıklara, yöneticiden yoksun sürüngenlere çevirdin. (I, V. 14)

Solucan, toplaşan şeylerin prototipi, esas modelidir. Balıkların denize ait olması gibi, solucanlar da ölüm ve kaosun hüküm sürdüğü mezarlığa aittir.

Çekirgelerin durumu ise ilgi çekici ve tutarlıdır. Bir çekirgenin temiz, dolayısıyla yenilebilir türden olup olmadığı, toprakta nasıl hareket ettiğine bağlıdır. Sıçnyorsa temizdir (XI, V. 21). Mişna'da kurbağanın sürüngenlerden sayılmadığından ve kirlilik geçirmedikten söz edilir (Danby, s. 722). Kurbağanın kirli sınıfına dahil edilmemesini, sıçrama hareketine bağlıyorum. Penguenler Yakındoğu'da yaşıyor olsaydı, kanatsız kuşlar olarak onlar da kirli sayılacaktı. Kirli kuşlar listesi bu bakış açısından hareketle tercüme edilebilseydi, yüzmenin yanı sıra dalabildikleri ve uçabildikleri ya da başka bir sebeple tam anlamıyla kuşa benzemedikleri için normaldişi sayılabilirlerdi.

"Kutsal Olun" ifadesinin "Ayrı Olun"dan başka anlama gelmediğini kabul etmek şüphesiz güçtür. Musa, İsrailoğullarından Tanrı'nın emirlerinin her zaman kulaklarına küpe olmasını istemiştir:

Tesniye XI:

18. Bu sözlerimi aklınızda ve yüreğinizde tutun. Bir belirti olarak ellerinize bağlayın, alnınıza takın. 19. Onları çocuklarınıza öğretin. Evinizde otururken, yolda yürürken, yatarken, kalkarken onlardan söz edin. 20. Evlerinizin kapı sövelerine, kentlerinizin kapılarına yazın.

Yasak hayvanlara ilişkin olarak önerilen yorum doğruysa, perhiz kaidelerinin her durumda Tanrı'nın birlik, temizlik ve kusursuzluğu üzerine tefekkürü esinleyen imler gibi bir şey olması gerekir. Kutsiyet, sakınma kuralları sayesinde, hayvanlar âlemiyle her karşılaşmada ve her yemekte fiziksel bir anlatıma bürünmüştür. Böylelikle, perhiz kurallarının gözetilmesi, Sunakta kurban sunulmasıyla gerçekleşen toplu ikrar ve ibadet ediminin anlamlı bir parçası haline gelmiştir.

Büyü ve Mucize

BİR KERESİNDE, Güney Afrikalı avcı-toplayıcı Bushman kabilesinin bir grup üyesi yağmur ritüellerini gerçekleştirirken, ufukta küçük bir bulut görünür ve etraf kararır. Ardından da yağmur başlar. Fakat antropologların yağmuru ritüellerinin bir sonucu olarak algılayıp algılamadıklarını sorması üzerine, Bushmanlar kahkahayı basar (Marshall, 1957). Başkalarının inançlarına ne de büyük bir saflıkla bakıyoruz. Eski antropolojik kaynaklarda, ilkel insanların ritüellerden ani bir etki bekledikleri varsayımı geniş yer tutar ve bu kaynaklar şifa ritüellerini Avrupa tıbbının tamamlayıcısı olarak görenlerle sanki bu inanç yokluğunun bir göstergesiymişçesine kibarca dalga geçer. Dinkalar sıtmayı iyileştirmek amacıyla yılda bir kere bir tören gerçekleştirir. Tören, sıtmanın çok geçmeden ortadan kalkacağı bir aya denk getirilir. Bu törene tanık olan Avrupalı bir gözlemci ise, ayini yöneten kişinin, konuşmasını iyileşmek isteyen herkesin düzenli olarak kliniğe gitmesi gerektiği öğüdüyle sonlandırdığını aktarmaktadır (Lienhardt, 1961).

İlkel insanların ritüellerden harici bir etki beklediği görüşünün izini sürmek güç değildir. Kültürümüzün kökeninde, yabancılardan hakiki bir manevi dine sahip olmadığı yönünde rahatlatıcı bir varsayım yatmaktadır. Frazer'ın ilkel büyüye ilişkin şaşılaştıran tasviri tam da bu varsayımdan hareketle geliştirilmiştir. Sanki ilkel kabileler, büyü sözler edip sihirli lambalarını ovalayan Ali Baba ve Aladdinlerden oluşuyormuş gibi, büyü diğer törensel edimlerden titizlikle ayrı tutulmuştur. İlkel büyüye ilişkin Avrupa düşüncesi, ilkel ve modern kültürler arasında yanlış bir ayrıma yol açmış, ne yazık ki bu da karşılaştırmalı din araştırmalarının önüne set çekmiştir. Büyü teriminin bugüne dek çeşitli araştırmacılar tarafından ne şe-

kilde kullanıldığını göstermeye girişmeyeceğim. Olayların gidişatını değiştirmede etkili olduğu savunulan sembolik eylemlerin tanımlanması ve adlandırılması hususunda zaten yeterince çaba sarf edilmiştir (Goody, Gluckman).

Büyü, Avrupa'da, sözü edilen ama hiçbir zaman ciddiyetle tanımlanmamış olan muğlak bir edebi terim olarak kalmıştır. Mauss'un *Théorie de la Magie* (Büyü Teorisi) geleneğinde, bu kelimenin belli bir ritüel sınıfını akla getirmekten ziyade, ilkel toplulukların ritüel ve inanç külliyyatının bütününe kapsayacak şekilde kullanıldığı açıktır. Büyünün etkisi hususuna da özel olarak değinilmemiştir. Etkili bir sembol olarak büyü fikrinin ayrı tutularak kemikleşmesini ise Frazer'a borçluyuz (bkz. 1. Bölüm). Malinowski bu fikri eleştirel bir süzgeçten geçirmeksizin geliştirmiş ve canlandırmıştır. Malinowski'ye göre büyüün kaynağı bir bireyin duygularının ifadesine dayanır. Tutkular, büyücünün yüzünün buruşmasına, ayağını yere vurmasına ya da yumruk sallamasına yol açtığı için, onun menfaat veya intikama yönelik güçlü hırslarını da açığa çıkartır. İlkel insanın büyü ayininin temelinde de, işte, başlangıçta istek gerçekleştirme kuruntusu biçiminde, en başta neredeyse istemsizce beliren bu fiziksel açığa çıkış vardır (bkz. Nadel, s. 194). Malinowski sıradan konuşmanın yaratıcı etkisi konusunda öylesine özgün bir kavrayışa sahiptir ki, çağdaş dilbilimi derinden etkilemiştir. Peki, nasıl olup da büyü törenini diğer törenlerden basitçe ayırabilmiş ve onu zavallı bir adamın korkutucu ihtimaller karşısında neşe ve cesaret kazanmak için içtiği viskiye indirgeyebilmiştir? Bu da yine takipçisi olduğunu söylediği Frazer'a dayandırabileceğimiz bir hatadır.

Madem Robertson Smith Katolikliğin ritüelleri ile ilkel büyü arasında bir koşutluk görmüş, biz de bunu minnetle kabul edip işlemeye girişelim. Büyü "kelimesi" yerine "mucize"yi koyup Hristiyanlığın mucize inancına yer verdiği dönemlerde yaşayan sayısız inananın zihninde yer eden mucize ile ritüel arasındaki ilişki hususunda kafa yoralım. Baktığımızda, her zaman bir mucize ihtimali olduğunu görüyoruz; öyle ki, o dönemlerde mucizenin, ille de aine dayanması gerekmediğine, samimi ihtiyaçlara ya da adalet taleplerine karşılık olarak her zaman, her yerde ortaya çıkabileceğine inanılıyordu. Buna göre, mucize bazı somut nesnelerin, yerlerin ya

da insanların bünyesinde daha kuvvetli biçimde mevcuttu. Otomatik kontrol altına alınamıyordu, doğru sözler sarf etmek ya da kutsal su serpmek bile şifanın garantisi değildi. Mucizevi müdahalelerin gücüne inanılıyordu, fakat bunları denetim altına almanın kesin bir yolu yoktu. Bu mucize inanışını, belli yönlerden İslami *Baraka* ya da Germen Şans veya Polinezya *Mana* anlayışına benzetmek mümkündür; öte yandan, bunların hepsi kendi içinde farklılıklar gösterir. Her ilkel evren, bu gibi mucizevi güçleri insanların ihtiyaçlarına karşılık verecek şekilde kullanmayı umar ve sonraki bölümde de göreceğimiz üzere, her biri bu hususta farklı türden bir ilişkiler ağının hesaba katılması gerektiği düşünülür. Hristiyanlık tarihinin mucize inancına yer verdiği dönemde, mucizenin yalnızca törenler yoluyla gerçekleşeceğine inanılmadığı gibi, törenler de her zaman mucize beklentisiyle düzenlenmezdi. Törenle büyü etkisi arasındaki bağa ilişkin olarak ilkel dinlerde de benzer biçimde gevşek bir yaklaşımın benimsendiğini varsaymak makuldür. Büyüyle müdahalede bulunma ihtimalinin inananların zihninde her zaman yer ettiğini ve kozmik sembollerin hayata geçirilmesinden somut fayda beklemenin insani ve tabii bir şey olduğunu kabul etmeliyiz. Diğer taraftan, ilkel ritüeli esasen büyü etkisi elde etme amacıyla ilişkilendirmek hatalıdır. İlkel bir kültürdeki rahibin mutlaka büyücü olması gerekmez. Yabancı dinlere ilişkin kavrayışımızın önündeki engel tam da bu düşüncedir, lakin bu, kökü çok daha derinlere dayanan bir önyargının ancak yakın dönemdeki bir yan ürünüdür.

İçteki niyet ile dışsal olarak gerçekleştirilen edim arasındaki karşıtlığın kökeni Musevilik ve Hristiyanlık tarihine kadar uzanmaktadır. Her din, doğası gereği bu iki kutup arasında salınmak durumundadır. Yeni bir dinin ilk devrim coşkusundan on yıl sonra yaşaması için bile, dini yaşamda içselden dışsala doğru bir yayılmanın olması şarttır. Sonuçta, dış kabuğun sertleşmesi bir skandal halini alır ve yeni devrimleri teşvik eder.

Eski Ahit peygamberlerinin öfkesinin, tevazu sahibi ve tövbe-kâr vicdanların değil de, fuzuli dışsal âdetlerin boy göstermesine karşı sürekli yeniden ortaya çıktığı görülür. İlk Kudüs Konseyi'nden itibaren, Havariler kutsallığın daha ruhani bir yorumunu benimsemişlerdi. Dağdaki Vaaz Musevi Şeriatı'nın Mesihçi muadili olarak görülmüştü. Aziz Pavlus'un, yasayı/şeriatı kölelik ve esaret olarak,

eski ruh halinin bir parçası olarak gösterdiği yazıları, alıntı yapmayı gereksiz kılacak denli bildiktir. Bundan sonra ister cüzamlı, ister kanlı, ister sakat olsun, kişinin fizyolojik durumu sunağa yaklaşmasını etkilemeyecektir. Yediği, dokunduğu şeyler ve muhtelif edimlerde bulunduğu günler gibi arzı durumların kişinin manevi konumunu hiçbir şekilde etkilememesi gerekir. Günah dışsal bir hadise olarak değil, bir irade meselesi olarak anlaşılmalıdır. Ne var ki, bedensel durumun ritüelle bağdaşmaz olduğu düşüncesine karşı gösterilen bu sürekli direnç, ilk dönemlerinde Kilise'nin ruhani amaçlarına daima zarar vermiştir. Örneğin, bazı ilk ilmihallere (*penitential*) bakılırsa, kan yoluyla kirlenme düşüncesi uzun süredir yok olmaya yüz tutmuş görünmektedir. MS 668-90 yılları arasında Canterbury Başpiskoposluğu yapmış olan Theodore'un kaleme aldığı ilmihale göz atalım:

Birisi bilmeden kanla ya da başka bir pis maddeyle kirlenmiş olan bir şey yerse, bir tehlike yoktur; ama bunu bilerek yaparsa, kirlenme miktarına göre kefareti ödeyecektir...

Theodor, ayrıca, doğum sonrasında kadınların kırk gün boyunca temizlenmesini salık veriyor, dini görevli olsun olmasın âdetliyen kiliseye giden ya da birileriyle görüşen her kadının üç haftalık oruç kefareti ödemesini uygun görüyordu (McNeill & Gamer).

Bu kuralların Kilise Hukuku Külliyyatının bir parçası olarak benimsenmediğini ve günümüz Hıristiyanlık uygulamalarında ritüel kirlilik örneklerine rastlamanın güç olduğunu söylemeye gerek bile yoktur. Kökensel olarak kanın yarattığı kirliliği temizlemeyle bağdaştırılabilecek olan buyrukların salt sembolik bir manevi anlama sahip olduğu düşünülmüştür. Örneğin, bulunduğu bölgede kan dökülmüş olan bir kiliseyi kutsamak olağandır ama Aziz Thomas Aquinas "kan dökme"nin adam öldürmeye yol açan, dolayısıyla günah sayılan istemli yaralama anlamına geldiğini ve bunun kan dökülmesiyle gerçekleşen bir kirlenme olmaktan ziyade, kutsal bir mekânı kötüye kullanma günahı olduğunu belirtmektedir. Keza, bir annenin arındırılması için yapılan törenler de büyük ihtimalle Musevi âdetlerinden aktarılmıştır, fakat Papa V. Pavlus'a (1605-21) dayanan modern Roma Ritüeli'nde kadınların kutsanması düpedüz bir şükran edimi olarak sunulur.

Protestanlığın uzun tarihinde, ritüel âdetinin katılaşp dini hislerin yerini alması eğilimine karşı sürekli tetikte durma ihtiyacı vurgulanır. Peş peşe gelen Reform dalgaları, ritüelin içi boş bir kabuk haline gelmesine karşı esip savurmayı sürdürmüştür. Hristiyanlık var olmaya devam ettikçe Ferisi ve Hancı hikâyesinin kulaklarda çınlaması hiç susmayacak, dışsal formların anlamsızlaşabileceği ve simgeledikleri hakikatleri boşa çıkaracağı söylenmeye devam edecektir. Geçen her yüzyılla beraber, daha köklü ve sağlam bir anti-ritüelist geleneğin mirasçıları haline geliyoruz.

Söz konusu bizim kendi dinsel hayatımız olduğu müddetçe, bu yerinde ve güzel bir gelişme sayılabilir fakat bizdeki tekellüf korkusunu eleştiri süzgecinden geçirmeksizin başka dinlerle ilgili yargılarımıza yüklemekten sakınmalıyız. Protestanlık hareketi, bizde, her ritüelin mânâsız bir görünüşten ibaret olduğunu, davranışlara ilişkin her kurallaştırmanın sempatiye dayalı doğal davranışlara aykırı olduğunu ve her dışsal dinin gerçek içsel dine yapılan bir ihanet olduğunu düşünme eğilimi yarattı. Bu düşünceden yola çıkarak ilkel dinler hakkında herhangi bir şey varsaymak bir sonuç getirmez. Bu dinlerde biraz olsun şeklîlik varsa, bu hemen, fazlasıyla şeklî ve içsel dinden yoksun olduklarını iddia etmeye yol açar. Örneğin, Pfeiffer'ın *Books of the Old Testament* (Eski Ahit'te Yer Alan Kitaplar) adlı eseri, onu "eski kült dini" ile peygamberlerin "yeni iyi davranış dini"ni karşı kutuplara yerleştirmeye yönelikten anti-ritüelist bir temele dayanmaktadır. Pfeiffer, eski kültürten, manevi bir içeriğe sahip olamazmış gibi bahsetmektedir (s. 55 vd.). İsrailoğulları kavminin dini geçmişinden, sanki katı ve duyarsız kanun koyucular ile peygamberler arasında bir çatışma varmış gibi bahsedip, bu iki grubun aynı görevi yerine getiriyor olabileceği, ritüel ve kurallaştırmanın da maneviyatla bir ilgisi olabileceği ihtimaline açık kapı bırakmamaktadır. Pfeiffer'a bakılırsa, kanun koyucu rahipler:

dışsal olanı kutsamış, Amos'un ahlaki ideallerini ve Hoşea'nın merhametli hislerini dinden çıkarmış ve evrensel yaratıcıyı katı bir despota indirgemişti... Kohenler Metni, kadim âdetlerden, koyduğu yasalara da damgasını vuran iki temel fikir devşirmişti: fiziksel kutsiyet ve keyfi kanun koyma; ki bunlar da reformcu rahiplerin manevi kutsiyet ve ahlak yasası lehine bertaraf ettiği arkaik kavramlardı. (s. 91)

Bu, tarih değil, düpedüz anti-ritüelist önyargıdır. Zira bütünüyle içsel olup kuralları, toplu ayinleri olmayan ve içsel durumlara dair dışsal semboller barındırmayan bir din olabileceğini varsaymak yanlıştır. Toplum için olduğu gibi, din için de dışsal biçim varoluş koşuludur. Bizler, Protestanlık geleneğinin mirasçıları olarak teşrifattan kuşku duyacak ve Mary Webb'in "Ev yapımı kekler ve ev yapımı dualar her zaman en iyisidir" dedirttiği Bakanın kız kardeşi gibi kendiliğindenliğe özel bir değer verecek şekilde yetiştirilmişiz. Sosyal bir hayvan olarak insan ritüel bir hayvandır. Ritüel, bir biçimde bastırılacak olursa, başka biçimlerde, toplumsal etkileşim nedeniyle yoğunlaşarak o kadar güçlü bir biçimde ortaya çıkar. Taziye mektupları, tebrik telgrafları ve hatta belli dönemlerde yazılan kartlar olmaksızın, birbirinden ayrı dostların dostluğu toplumsal bir gerçeklik olmaktan çıkar. Dostluk ritüelleri olmaksızın dostluktan da bahsedilemez. Toplumsal ritüeller, onlar olmaksızın yok olup gidecek bir gerçeklik yaratır. Ritüelin toplum açısından, kelimelerin düşünce açısından arz ettiğinden daha büyük bir öneme sahip olduğunu söylemek abartılı olmaz. Zira bir şeyi bilmek ve ona uygun kelimeler bulmak ancak ritüel sayesinde gerçekleşir. Öte yandan, sembolik eylemler olmaksızın toplumsal ilişkilerden de bahsedilemez.

Seküler ayinler konusundaki fikirlerimizi daha da netleştirirsek, ilkel ritüeli de daha iyi anlayabileceğiz. Bireysel açıdan düşünersek, sembollerle ifade bizim adımıza her gün çeşitli şeyler yapar. Bir odaklanma mekanizması, belleği kuvvetlendirme yöntemi ve deneyim kontrolü sağlar. Önce odaklanma hususu üzerinde duracak olursak, ritüel, bir çerçeve sağlar. Sık tekrarlanan "Bir varmış bir yokmuş" ifadesinin fantastik masalları almaya açık bir ruh hali yaratması gibi, sınırları çizilmiş zaman ya da mekânda özel bir çeşit beklentiyi harekete geçirir. Bu çerçeveleme işlevini önemsiz kişisel örneklerle izah edebiliriz, zira en ufak hareket bile anlam taşımaya muktedirdir. Çerçeveleme ve kutulama* işlemleri, istenen temaları muhafaza ederek ya da istenilmeyenleri dışarda bırakarak deneyimin sınırlarını belirler. İş yaşamına dair her can sıkıcı şeyin nasıl başarıyla dışlanacağını bulmak için kaç hafta sonu geçirmek

* *Boxing*, değer türünden bir değişkeni referans türünden bir nesneye aktarmaktır. (ç.n.)

gerekir? Dayanamayıp yanınıza aldığınız bir tek iş dosyası bile tatin bütün etkisini silip götürebilir. Çerçevelemeyle ilgili olarak Marion Milner'dan aktarıyorum:

... çerçeve, dahilindeki farklı türden gerçeklik ile dışındaki gerçeklik arasına sınır çeker; psikanalitik seansa has gerçekliğin sınırını zamansal-uzamsal bir çerçeve çizer... aktarım denen yaratıcı yanılsamayı bu çerçeve olanaklı kılar... (1955)

Burada, Milner çocuk analizi yöntemini ele almakta ve çocuk hastanın oyun nesnelerini içinde tuttuğu kilitli çekmecedan bahsetmektedir. Bu çekmece bir seanstan bir sonraki seansa çocukta bir süreklilik yaratan bir tür zaman-uzamsal çerçeve oluşturmaktadır.

Ritüelin işlevi, deneyimleri yoğun bir dikkatle ayıklamamıza yardımcı olmaktan ibaret değildir. Ritüel, icra, performans düzeyinde de yapıcıdır. Çünkü dışsal bir sembol, esrarengiz biçimde, beyin ile beden arasındaki eşgüdümeye yardımcı olabilir. Oyuncuların hatıraları, maddi bir sembolün etkili bir güç aktardığını anlatan hadiselerle doludur: Oyuncu kendine düşen bölümü bilir, onu nasıl yorumlamak istediğini de tam olarak biliyordur. Fakat, ne yapılması gerektiğini düşünsel olarak bilmek, harekete geçmek için yeterli değildir. Sürekli olarak dener ve başarısızlığa uğrar. Bir gün eline bir sahne eşyası geçer, bu bir şapka ya da şemsiye olabilir. Sonuçta, bu sembolle beraber bilgi ve amaç aniden noksansız bir performansta bir araya gelir.

Yemeğe yetişmek için hızla eve gitmekte olan Dinka çobanı yol kenarında bir ot yığınına bağlar; bu bir erteleme sembolüdür. Böylelikle, yemeğin, kendisi gelene kadar ertelenmesi yönündeki isteğini dışavurmuş olur. Bu ayin yemeğe tam zamanında yetişmesini sağlayacak büyü bir taahhüt değildir. Sonrasında çoban bunu yaparak dileğinin gerçekleşmesini sağlayacağını düşünüp de eve gidişini ağırdan almaz. Bilakis, telaşı ikiye katlanır. Bu hareketle zamanını boşa harcadığı söylenemez, çünkü böylece dikkati eve yetişme isteğine odaklanıp keskinleşmiştir (Lienhardt). Belleği kuvvetlendirmeye yönelik ritüel edimleri çok yakından tanıyoruz. Mendil düğümlerken belleğimize büyü yapmaktan ziyade onu dışsal bir sembolün denetimi altına alıyoruzdur.

Dolayısıyla ritüel, çerçeveleme yoluyla dikkati odaklar; belleği

canlandırır ve şimdiyi ilintili geçmişe bağlar. Bütün bunları yaparken algıya yardım eder. Daha doğrusu, algıyı değiştirir, çünkü seçici ilkeleri değiştirmektedir. Bu bakımdan, ritüelin zaten her halükârda yaşamış olacağımız deneyimleri daha canlı şekilde yaşamamıza yardım ettiğini söylemek yeterli değildir. Ritüel, konserve ve ambalajların nasıl açılacağını gösteren görsel talimatlara benzer. Ritüel salt bilineni gösteren bir çeşit dramatik harita ya da grafik olsaydı, her zaman deneyimden sonra gelirdi. Aslına bakılırsa, ritüel böyle ikincil bir işleve sahip değildir. Deneyimin düzenlenmesi konusunda birincil etkinlik gösterebilir. Başka türlü hiçbir şekilde bilinmeyecek olan bilgiye ulaşmaya olanak sağlayabilir. Deneyimi gün ışığına çıkararak dışsallaştırmakla kalmaz, onu bu biçimde ifade ederek değişikliğe de uğratar. Bu, dil için de geçerlidir. Hiç kelimelere dökülmemiş olan düşünceler bulunabilir. Kelimeler çerçevelendiğinde, düşünceler seçilen kelimeler doğrultusunda değişikliğe uğrar ve sınırlanır. Dolayısıyla, konuşma bir şey, yani aynı olamayabilecek bir düşünce yaratmış olur.

Ritüel olmaksızın deneyimlememizin olanaksız olduğu bazı şeyler vardır. Sıralı bir düzenle ortaya çıkan olaylar, bu sıralamada yer alan diğer olaylarla bağlantılı olarak anlam kazanır. Düzenin bütünü olmaksızın, tek tek olaylar kaybolup algılanamaz hale gelir. Örneğin, düzenli birer sıralama, isim ve hususiyete sahip olan haftanın günleri: Zaman taksimlerini tanımlama konusundaki pratik değerlerinin yanında, hepsi aynı örüntünün birer parçası olarak bir anlam kazanır. Her günün kendine has bir önemi vardır ve belirli bir güne ayırıcı bir nitelik kazandıran alışkanlıklar varsa, bu düzenli alışkanlıklar ritüel etkisine sahip olur. Pazar salt bir dinlenme günü değildir. Pazartesiden önceki gündür ve pazartesi de salıyla aynı ilişki içindedir. Herhangi bir nedenle pazartesiye geçtiğimizi resmen fark etmemişsek, salıyı gerçek anlamda tecrübe edemeyiz. Örüntünün bir parçasından geçmek, bir sonraki parçanın ayırdına varmanın zorunlu bir koşuludur. Uçak yolcuları, aynı şeyin günün saatleri ve yemeklerin sırası için de geçerli olduğunu görecektir. Bunlar, özel bir maksat gütmeksizin alınılan ve yorumlanan sembollere örnektir. Bu sembollerin deneyimi şekillendirdiğini kabul ediyorsak, bunun, sıralı bir düzenle gerçekleştirilen maksatlı ritüellerin de önemli bir işlevi olabileceğini kabul etmemiz gerekir.

Şimdi yine dinsel törenlere dönebiliriz. Durkheim bu törenlerin deneyim oluşturma ve denetleme etkisine sahip olduğunun farkındaydı. Durkheim'ın başlıca uğraşı, dini ritüellerin insanlara kendi toplumsal benliklerini nasıl açık ettiğini ve böylelikle bulundukları toplumu oluşturduğunu incelemektir. Fakat Durkheim'ın düşüncesi- ni, İngiliz antropoloji akımına Radcliffe-Brown kanalize etmiş, böylece burada bir değişiklik yaratmıştır. İlkel ritüel yöneticilerinin birer pantomim büyücüsü gibi görülmesi, Durkheim sayesinde son bulmuştur. Bu, Frazer'ın görüşlerine kıyasla önemli bir gelişmedir. Dahası, Radcliffe-Brown dini ritüeli seküler ritüelden ayırmayı reddetmiştir, ki bu da ayrı bir gelişmedir. Malinowski'nin tanımladığı büyücünün bayrak sallayan bir vatanseverden ya da tahtaya vurmak gibi yaygın hurafelere inananlardan farkı kalmamış ve büyücü [belli günlerde] et yemekten kaçınan Katoliğe ya da mezara pirinç serpen Çinliye benzer şekilde düşünölmeye başlanmıştır. Artık ritüel gizemli ya da tuhaf bir şey olmaktan çıkmıştır.

Kutsal ve Büyü kelimelerini reddeden Radcliffe-Brown seküler ritüel ile dini ritüel arasında bir devamlılık olduğu anlayışını bu yolla eski haline sokmuş gibi görünmektedir. Fakat, ne yazık ki, bunun araştırma alanını genişletmeye faydası olmamıştır. Zira Radcliffe-Brown "ritüel" kelimesini çok dar ve özel bir anlamda kullanmak istemiştir. Kelime Durkheim'ın kutsal kültünün yerini alacak şekilde kullanılmış, dolayısıyla, toplumsal açıdan önemli değerlerin temsiliyle sınırlı hale getirilmiştir (1939). Kelimelerin kullanımına getirilen bu tür sınırlamalar, anlamayı kolaylaştırmaya yöneliktir. Ne var ki, bunlar anlamı çoğunlukla tahrif eder ve kafa karıştırır. Şimdi antropologların eserlerinde Ritüelin Din ile yer değiştirdiği noktaya geldik. Burada "ritüel" kelimesi dikkatli ve tutarlı bir şekilde, kutsal olana yönelik sembolik eyleme göndermede bulunmak üzere kullanılır. Bunun sonucunda, dini etkisi ve kutsallıkla ilgisi olmayan daha yaygın ritüelleri araştırma konusu yapmak için bunlara başka bir ad koymak gerekmiştir. Bu sebeple, Radcliffe-Brown bir yandan kutsal ile seküler arasındaki duvarı kaldırırken, diğer yandan da başka bir duvar örmüştür. Ayrıca, Durkheim'ın ritüelin toplumsal bir bilgi kuramına dayandığı yönündeki görüşüne sahip çıkmayı başaramayıp o dönemde psikolojide rağbet gören "hisler" akımından eleştirmeksizin devraldığı ba-

zı kabullerden hareketle ritüeli bir eylem kuramının parçası olarak ele almıştır. Ortak değerlerin bulunduğu her yerde, ritüellerin bu değerleri ifade ettiğini, bunlara odaklandığını savunmuştur. Buna göre, insanların rollerini sahiplenmesi için gereken hisler, ritüeller aracılığıyla ortaya çıkmaktadır. Andaman Adası halkı için doğum tabuları, evlilik ile anneliğin değerini ve çocuk doğururken girilen hayati tehlikeyi açığa vurur. Ateşkesten önce yapılan savaş danslarıyla da Andamanlılar saldırganlık hislerinden kurtulurlar. Diğer taraftan yiyecek tabuları da kıdeme saygısı vs. telkin eder.

Bu ket vurucu bir yaklaşımdır. Tabuları, kaygı ifadesi olmalarından ötürü ciddiye almanın gerekliliğini vurguladığı için değerli bir yanı da vardır. Ne var ki, yiyecek tabularının ya da görsel veya dokunsal tabuların hangi nedenle belli yiyecekleri, görüntüleri ya da temasları yasakladığı cevapsız bırakılmıştır. Bir bakıma Maimonides'in tutumunu benimseyen Radcliffe-Brown bu sorunun mânâsız olduğunu ya da buna verilecek cevabın keyfi olduğunu ima etmektedir. Daha kötüsüye, bu sorunun bize insanların kaygılarına dair pek az ipucu veriyor olmasıdır. Ölüm ve doğumun, hakkında kaygı duyulan konular olduğu aşikârdır. Radcliffe-Brown'un etkisinde kalan Srinivas, buradan hareketle, Coorg yasaklarına ve anndirmalarına ilişkin olarak şöyle demektedir:

Doğumun yol açtığı kirlenme ölüme bağlı kirlenmeden daha hafiftir. Fakat her iki durumda da, kirlenme yalnızca kaygılı akrabayı etkiler ve kaygı işte bu yolla tanımlanarak herkese duyurulur. (1952, s. 102)

Ne var ki, Srinivas bütün kirlenme biçimlerine ilişkin olarak aynı düşünceye başvuramaz. Dışkı ya da tükürük gibi bedensel atıklar hususunda ne tür bir kaygı tanımlanmakta ve herkese duyurulmaktadır?

Sonuçta İngilizler Durkheim'in öğretisini, onun oturduğu yerden (yani hiç saha araştırması yapmadan) geliştirdiği fikirleri ancak daha iyi saha araştırmaları yapılması sayesinde anlayabilmişlerdir. Lienhardt'ın Dinka dinine dair çalışması büyük ölçüde ritüellerin deneyimi ne şekilde oluşturup denetlediğine yer vermektedir. Lienhardt, ilkbaharın kurak günlerinde yapılan Dinka yağmur törenlerine ilişkin yazısında şöyle der:

Dinkalar yağmur mevsiminin ne zaman yaklaştığını elbette bilmektedir... bu husus Dinkaların düzenli törenlerini nasıl bir ruhla gerçekleştirdiğinin doğru anlaşılması açısından önemlidir. Bu törenlerde Dinkaların insani sembolik eylemleri, etraflarındaki doğal dünyanın ritmiyle ortak hareket eder. Bu törensel edimler doğal dünyaya özgü bu ritmi insani arzulara uymaya zorlamaya değil, manevi anlamda yeniden yaratmaya yöneliktir.

Lienhardt sağlık, barış getirmek ve ensestin yol açtığı tehditleri ortadan kaldırmak amacıyla yapılan adak törenlerine ilişkin olarak da aynı yaklaşımı benimsemektedir. Son olarak, Lienhardt, Dinkaların ölümle yüzleşerek onu yendiği, Mızrak-ustalarının diri diri gömülme törenine değinir. Genel olarak ritüellerin deneyimi değiştirme etkisi üzerinde durur. Ritüelin işlevi çoğunlukla geçmişe dönük deneyimlerle ilişkilidir. Ayin yöneticileri, adak töreninin asıl vesilesi olan kavga ve kötü davranışları ant içerek inkâr ederler etmesine ama bu sunakta sinik bir tavır takınıp yalan yere yemin etmek falan değildir. Ritüelin amacı Tanrı'yı kandırmak değil, geçmiş deneyimi yeniden biçimlendirmektir. Geçmişte yaşananların ritüel ve konuşma yoluyla yeniden ifade edilmesiyle, olması gerekenin olmuş olana, kalıcı iyi niyetin de geçici kin gütmeye üstün gelmesi sağlanır. Bir enstet suçu işlendiğinde ise, adak söz konusu çiftin yaptığı edimi başka bir kisveye bürüyerek işledikleri suçu siler. Kurban yanı canlı durumda, cinsel organları arasından boylamasına kesilir. Böylelikle, enstet ilişkide bulunan çiftin ortak kökeni sembolik olarak yadsınmış olur. Aynı biçimde, barış sağlama törenlerinde de savaş takliti yapılmasının yanı sıra, kutsama ve arındırma eylemleri de yer alır:

Öyle görünüyor ki, içsel olarak, manevi alanda tasavvur edilen bir niyeti, dışsal maddi evrende sağlama almak için konuşma içermeyen jestler yeterlidir... Sembolik eylemde, savaşan tarafların hem birbirlerine duyduğu düşmanlığı hem de barış temayüllerini içerdiğini bildikleri durum bütünüyle taklit edilir. Tören bu taklit edimi olmaksızın gerçekleştirilemez. İçinde bulundukları durumun bu sembolik temsili yoluyla onu barış tesis etme iradeleri doğrultusunda kontrol altına alırlar. Böylelikle, Dinkalara göre adam öldürmenin ardından ortaya çıkabilecek tek pratik eylem biçimi (düşmanlığın sürdürülmesi) sembolik eylem yoluyla açılmış olur.

Lienhardt daha sonra (s. 291) ritüelin amaçlarından birinin durumu kontrol altına alma ve deneyimi yeniden biçimlendirme olduğu hu-

susunu vurgulamaya devam eder.

Lienhardt, Dinkaların Mızrak-ustalarını diri diri gömmeye ayinini ancak bu hususa başvurarak izah edebilmektedir. Dolayısıyla esas ilke, Tanrısal güçle yakın temastaki belli insanların fiziksel olarak ölecekmiş gibi görülmemesi gerektiğidir.

Ölümleri niyet edilmiş olmak ya da öyle görünmek durumundadır ve bir çeşit toplu kutlama vesilesi olmalıdır... bu törenler, adına düzenlendikleri kişilerin son kertede yaşlanmış ve bedensel olarak ölmüş olduklarını kabul etmeyi hiçbir biçimde engellemez. Bu ölüm kabul edilir; fakat yaşayanlar için bu törenlerin gerçekleştirilmesiyle bilinçli olarak değiştirilen şey, bu ölümün toplu olarak deneyimlenmesidir... bilinçli olarak tertiplenen bu ölüm, ölüm olarak anlaşılrsa da, sıradan insanların ya da hayvanların yazgısı olan istemsiz ölümü kabullenmekten bu defalık kaçınmalarına olanak sağlar.

Mızrak-ustası kendini öldürmez. O, halkı tarafından ona sunulacak olan özel bir ölüm biçimi talep eder ve bunu kendi iyiliği için değil halkının iyiliği için yapar. Himayesindeki halka sıradan bir ölümle veda edecek olursa, onların yaşamı da kendisinininkiyle birlikte sona erer. Ritüel olarak düzenlenen ölümü, kişisel yaşamını halkının kamusal yaşamından ayırır. Herkes sevinmelidir, zira ölüm karşısında kazanılan toplumsal bir zafer söz konusudur.

İnsan, Dinkaların ritüellerdeki tutumuna ilişkin bu açıklamayı okurken, yazarın güçlü bir akıntıya karşı yüzen bir yüzücünün durumunda olduğu izlenimine kapılıyor. Yazar, ritüeli Alaaddin ve sihirli lambası gibi gören safdil gözlemcilerden gelen iddialar akınına sürekli olarak bertaraf etmek zorunda kalmış. Dinkalar tabii ki ritüelleriyle olayların doğal akışını askıya alabileceklerini umarlar. Tabii ki yağmur ritüellerinin yağmur getirmesini, şifa ritüellerinin ölümü önlemesini, hasat ritüellerinin mahsul getirmesini umarlar. Fakat, sembolik eylemlerinin yol açtığı yegâne etki biçimi araçsal etki değildir. Diğer etki şekli de eylemin kendisi yoluyla, bulunduğu iddialar ve damgasını vurduğu deneyimlerle elde edilmektedir.

Dinkaların dini deneyimine ilişkin olarak da güçlü bir biçimde vurgulanan bu durumun, bizim için de doğru olduğunu görmezden gelmemizin yolu yoktur. Hatta bu doğruyu kendi yaşamlarımıza çok daha kapsamlı biçimde uygulamamız bile mümkündür. Öncelikle, ritüel davranışlarımızın pek azının din bağlamında gerçekleş-

tirildiğini görmemiz gerekmektedir. Dinka kültürü birleşik bir bütündür. Başlıca deneyim bağlamlarının hepsi örtüştüğü ve iç içe geçmiş olduğu için, Dinka deneyimlerinin neredeyse hepsi dinsel-dir ve bu yüzden en önemli ritüellerinin tamamı da böyledir. Öte yandan, bizim deneyimlerimiz, dolayısıyla ritüellerimiz de ayrı kesitlerde ortaya çıkar. Buradan hareketle, sözgelimi kendi şehirlerimizdeki ilkbahar aksesuarlarını ve ilkbahar temizliğini de, tıpkı Swazilerin ilk meyve ritüelleri gibi, deneyime odaklanmaya ve onu denetim altına almaya yönelik yenilenme ritüelleri olarak düşünmemiz gerekmektedir.

Kendi temizleme ve ova ova silme edimlerimizi de aynı ışık altında incelediğimizde, esasen hastalıktan kaçınmaya çalışmadığımızı görürüz. Elimizdeki malzemeden arzu ettiğimiz evi yaratma isteğimizin açık bir ifadesi olarak, sınırları ayırıp konumlandırmaktayızdır aslında. Banyoya ait temizlik malzemeleriyle mutfığa ait temizlik malzemelerini ayrı tutuyorsak, erkekleri aşağı kattaki, kadınları da yukarı kattaki tualete sokuyorsak, yaptıklarımız aslında bir Bushman kadınının yeni bir kampa gittiğinde yaptıklarından farksızdır (Marshall Thomas, s. 41). Bushman kadını ocağını kuracağı yeri seçer ve ardından yere bir çubuk saplar. Bu çubuk ocağa bir doğrultu kazandırır, ona bir sağ, bir de sol yan belirler. Böylelikle ev erkekler ile kadınlar arasında bölünmüş olur.

Biz modern insanlar pek çok farklı sembolik eylem alanına sahibizdir. Bushmanlar, Dinkalar ve çoğu ilkel kültürde ise sembolik eylem alanı yalnızca bir tanedir. Ayırma ve toplama yoluyla oluşturdukları birlik salt ufak bir ev değil, tüm deneyimlerin düzenlendiği bütün bir evrendir. Bizler de Bushmanlar gibi kirlenmeden kaçınma yönündeki davranışlarımızı tehlikeden duyulan korkuya dayandırırız. Bushmanlar kadınlara ayrılan tarafta oturan erkeklerin cinsel gücünün azalacağına inanır. Bizlerse mikroorganizmalar yoluyla geçen hastalıklardan korku duyarız. Genellikle kaçınma yönündeki davranışlarımıza hijyeni gerekçe göstermemiz tümüyle fantaziden ibarettir. Aramızdaki fark, bizim davranışımızın bilime, onlarınkinin de sembolleştirmeye dayanması değildir. Bizim davranışlarımız da sembolik anlama sahiptir. Asıl fark, hep daha güçlenen bir semboller dizisini bir bağlamdan diğerine aktarmamamızdır: Bizim deneyimlerimiz parçalanmıştır. Ritüellerimiz çok sayıda

küçük ve birbiriyle ilintisiz alt dünya yaratır. Onların ritüelleri ise, sembolik açıdan tutarlı tek bir evren tayin eder. Sonraki iki bölümde ritüel ve siyasi gereksinimler bir arada serbestçe işlediğinde ne çeşit evrenlerin ortaya çıktığını ele alacağız.

Şimdi etkililik meselesine dönelim. Mauss, ilkel toplumun kendisine olan borcunu sahte büyü parasıyla ödediğini belirtir. Para metaforu, ritüele ilişkin olarak üzerinde durmak istediğimiz hususu gayet iyi biçimde özetlemektedir. Para karmaşık ve çelişik olabilecek işlemlerin sabit, dışsal ve tanınabilir bir işaretini sunar; ritüel de içsel hallerin dışsal işaretlerini görünürleştirir. Para işlemlere aracılık eder; ritüel ise toplumsal deneyimin de dahil olduğu deneyimlere aracılık eder. Para, değer ölçümü için bir standart belirlerken, ritüel, durumları standartlaştırarak değerlendirilmelerini kolaylaştırır. Para gibi ritüel de şimdi ile gelecek arasında bağlantı kurar. Para metaforunun zenginliği üzerinde düşündükçe, bunun aslında bir metafor olmadığı açıklık kazanmaktadır. Para olsa olsa dar kapsamlı ve uç bir ritüel biçimidir.

Mauss büyüü sahte paraya benzetirken yanıliyordu. Para, karşılıklı ekonomik ilişkileri pekiştirme rolünü ancak halkın ona itimadı varsa üstlenebilir. Ona olan itimat sarsıldığında, para da geçersiz hale gelir. Ritüel için de aynı şey geçerlidir. Ritüelin sembolleri ancak güven uyandırdığı sürece etkiye sahiptir. Bu bakımdan, sahte ya da gerçek her türlü para bir güven hilesine bağlıdır. Para, geçerli olup olmadığına göre sınanır. Daha yaygın bir geçerliğe sahip olan başka bir parayla kıyas yapılmadığı sürece sahte paradan da söz edilemez. Bu bakımdan, ilkel ritüel, kabul gördüğü sürece sahte paraya değil, ancak sahici paraya benzetilebilir.

Paranın, ancak ona duyulan kamusal güvenden kaynaklanan geri dönüşüm sayesinde ekonomik etkinlik yaratabildiğine dikkatinizi çekerim. Peki, ritüel için ne söylenebilir? Ritüelin sembollerine duyulan güven ne çeşit bir etkinlik sağlamaktadır? Büyü etkisini de para analojisine başvurarak izah etmek mümkündür. Muhtemel iki görüş vardır: Büyünün gücü ya tam bir yanılsamadır ya da değildir. Yanılsama değilse, semboller değişiklik yaratma gücüne sahiptir demek ki. Böyle bir güç, mucizeler sayılmazsa, birey psikolojisi ve toplum yaşamı olmak üzere ancak iki düzeyde işlerliğe sahip olabilir. Sembollerin toplumsal yaşamda güce sahip olduğu-

nu gayet iyi biliyoruz; para analojisi buna bir açıklama getirmektedir. Fakat Banka Kurunun Şamanist tedavilerle bir ilgisi olduğu düşünülebilir mi? Psikanalistler, tedavilerini sembollerini yönlendirerek gerçekleştirdiklerini iddia etmektedir. Acaba bilinçaltıyla yüzleşmenin büyü yapma ve büyü çözmeyle bir ilişkisi olabilir mi? Şimdi şüpheleri tamamen ortadan kaldıran harikulade iki çalışmadan bahsedeceğim.

Bunlardan kısaca özetleyeceğim bir tanesi, Turner'ın bir Şaman tedavisinin analiz edildiği *A Ndembu Doctor in Practice* (Bir Ndembu Doktorunun Uygulamaları, 1964) adlı yazısı. Anlatılana bakılırsa, kullanılan tedavi yöntemi hastanın kanının ve bir dişinin çekilmesine dayanan bildik bir uygulamayı temel almaktadır. Hastadaki ilk belirtiler çarpıntı, sırtta şiddetli ağrı ve güçsüz düşürücü bir halsizliktir. Hasta ayrıca, diğer köylülerin ona karşı olduğu kanısındadır ve toplumsal yaşamdan elini eteğini çekmiştir. Yani, fiziksel ve psikolojik bir karma rahatsızlık söz konusudur. Doktor bir taraftan hastayı köy ahalisiyle ilgili şikâyetlerini anlatmaya, diğer taraftan herkesi de ona ilişkin bütün kinini kusmaya sevk ederek köyün geçmişiyile ilgili her şeyi anlamaya girişir. Sonuçta, kan çekme tedavisi, büyük ölçüde, bütün köyün hastanın dişinin çekilip kan kaybetmesi ve fenalık geçirmesinin yarattığı telaşla zirveye ulaşan bir beklenti nöbetine girmesine dayanır. Ve köylüler iyileşen hastayı tebrik ederek onun iyileşmesinden kendilerine pay çıkarır. Sevinmek için haklı bir gerekçeleri vardır, çünkü uzun süren tedavi, köydeki gerilimin esas nedenlerini de açığa çıkarmış olur. Dahası, iyileşen hasta ileride köyle ilgili işlerde münasip görülen bir rol alma olanağı kazanır. Sorun çıkaran unsurlar saptanır ve kısa bir süre içinde köyü bir daha dönmek üzere terk ederler. Toplumsal yapı, çatışma bir süreliğine azaltılabilir diye çözümlenmiş ve yeniden düzenlenmiştir.

Bu sürükleyici çalışmada ustalıkla bir grup terapisi vakasıyla karşı karşıyayız. Köylülerin, hasta adamın dişiyle simgelenen arkadan konuşma ve haset besleme huyları, bir coşkunluk ve dayanışma dalgası içinde çözülüp gider. Hastanın fiziksel şikâyetlerinden kurtulması gibi, köylüler de toplumsal marazdan kurtulur. Bu semboller, merkezi figür olan hasta için psiko-somatik düzeyde, köylülerin tutumlarını değiştirmesi bakımından genel psikolojik düzeyde

ve köydeki sosyal statü örüntüsünün resmen değişmesi ve bazı insanların bu örüntüye dahil edilip bazılarının bundan dışlanması bakımından da sosyolojik düzeyde iş görür.

Sonuç olarak Turner şöyle demektedir:

Doğaüstü kisvesi bir kenara bırakıldığında Ndembu terapisi Batı'daki klinik çalışmalar için pekâlâ ders verici niteliktedir. Zira hastanın sosyal çevresindeki herkes bir araya getirilip ona duydukları bütün garezini itiraf etse ve hastanın da kendilerine beslediği kını ifade etmesine katlanabilse, bu yolla çoğu nevrotik hastaya şifa bulunabilir. Fakat öyle görünüyor ki, böylesi bir davranış ancak ritüel dahilinde kabul görebilir ve böyle bir alçakgönüllülüğün açığa çıkarılması, insanların acı çeken komşularına merhamet göstermeye zorlanması ancak doktorun mistik güçlerine duyulan inanç vasıtasıyla gerçekleştirilebilir.

Bir Şaman tedavisine ilişkin bu izahat, tedavinin etkililiğinin kaynağı olarak toplumsal durumun manipölasyonuna işaret etmektedir. Ele alacağımız diğer aydınlatıcı çalışma ise, toplumsal duruma ilişkin herhangi bir yoruma yer vermezken, sembollerin hastanın zihnine doğrudan etki etme gücüne odaklanmaktadır. Lévi-Strauss (1949, 1958) güçlükle yapılan bir doğumun verdiği sıkıntıyı hafifletmek amacıyla söylenen bir Cuna Şaman türküsünü incelemiştir. Burada, doktor hastaya dokunmamaktadır. Büyülü sözlerin etkisi, yalnızca türkünün okunmasıyla açığa çıkacaktır. Türkünün başında ebenin çektiği zorluklar ve Şamana başvurusu anlatılır. Ardından (türküde) koruyucu ruhları arkasına alan Şaman cenninden sorumlu bir güç olan ve hastanın ruhunu esir alan *Muu*'nun evine doğru yola çıkar. Türküde Şaman tarafının, *Muu*'ya ve yandaşlarına savaş açana kadar yaşadığı maceralardan, atlattığı tehlikelerden ve kazandığı zaferlerden bahsedilir. *Muu* yenilip esir aldığı ruhu azat ettiğinde, doğum sancıları çeken anne çocuğunu doğurur ve türkü son bulur. Türkünün asıl ilgi çekici tarafı şudur: Şamanın kadın için savaşıp galip geleceği *Muu*'ya yaptığı yolculuktaki uğrakları aslında hamile kadının vajinası ve rahmidir. Türkü tekrarlarla ve ufak detaylarla, hastayı doğum sırasında neyin yanlış gittiğini ayrıntısıyla tarif etmeye sevk eder. Bir bakıma öykünün geçtiği sahne, hastanın vücudu ve iç organlarıdır, fakat Şaman meseleyi kozmik güçlerle savaşmak için yapılan tehlikeli bir yolculuğa dönüştürerek ve vücutla evren arenası arasında gidip gelerek duruma

ilişkin görüşünü telkin etme imkânına kavuşur. Hastanın yaşadığı dehşet, doğaüstü düşmanların gücüne odaklanırken, iyileşme umudu da Şaman ve koruyucu ruhlarının gücü ve oyunlarına sabitlenir.

Bu durumda tedavi duygusal bir durumu tasavvur edilebilir hale getirmekten; bedenın kabul etmeyi reddettiğı acıların zihne kabul ettirmekten ibarettir. Şamanın mitolojisinin nesnel gerçeklikle örtüşmemesi önemsizdir: Önemli olan, hastanın buna inanmasıdır. Koruyucu ve şeytani güçler, doğaüstü canavarlar ve büyülu hayvanlar yerlilerin evren anlayışının temelini oluşturan bağdaşık bir sistemin parçalarıdır. Hasta bunları kabul eder, daha doğrusu bunların varlığından hiç şüphe duymamıştır. Hastanın kabul etmediğı şey, kendi sistemine izinsiz giren bu anlamsız ve keyfi acıdır. Şaman mite başvurmak yoluyla bu acıyı her şeyin ait olduğu yerde durduğu birleşik bir şemaya yerleştirir. Öte yandan, hasta bunu anlar ve kendini bırakmaz; iyileşir.

Turner gibi Lévi-Strauss da çalışmasını, psikanalize yönelik gayet yerinde önerilerle sonlandırır.

Verilen örnekler ilkel dini inanışlara gösterilen fazlasıyla rahat, kayıtsız horgörüyü sarsmaya yeter. İlkel ritüel yöneticisinin konumunu anlamak açısından uygun model, o abes Ali Baba değil, Freud gibi oturaklı bir şahsiyettir. Ritüel sahiden de yaratıcıdır. İlkel ritüellerin, peri masallarındaki gizemli mağara ve saraylardan daha olağanüstü olan büyüü belli bir düzene sahip insanların kendilerine düşen rolü oynadığı uyumlu dünyalar yaratmasıdır. Dolayısıyla, anlamsız olmak şöyle dursun, varoluşa anlam katan şey ilkel büyüün ta kendisidir. Bu, olumlu amaçlara yönelik törenler kadar olumsuz amaçlara yönelik törenler için de geçerlidir. Yasaklamalar evrenin ana hatlarını ve ideal toplum düzenini biçimlendirir.

İlkel Dünyalar

"Peki ama denizşakayığının botanikçinin elinden alınıp zooloğun eline tutuşturulmasına neden olan karakteristik özellikleri nedir?" diyerek derin düşüncelere dalar George Eliot.

Bize göre, belirsiz türler yalnızca deneme yazarlarında güzel düşünceler uyandırır. Levililer'e bakılırsa, dağ porsuğu, yani Suriye damanı kirli ve iğrençtir. Bu hayvanın normaldişi olduğu pekâlâ doğrudur. Kulaksız bir tavşana benzer, bir gergedaninkini andıran dişleri vardır ve ayak parmaklarındaki tınaklar da filinkini anımsatır. Ama varlığı, kültürümüzün yapısını altüst etme tehdidi içermez. Maymunlarla aynı soydan geldiğimizi kabul edip özümsemişliğimize göre, hayvanların sınıflandırması alanındaki hiçbir şey bizde kaygı uyandıramaz. Bizim için, kozmik kirlenmeyi anlamanın, hakkında tecrübe sahibi olduğumuz toplumsal kirlenme biçimlerini anlamaktan daha güç olmasının bir nedeni de budur.

Bir diğer güçlük de, bizim bakış açımızla ilkel kültürlerin bakış açısı arasındaki farkı öteden beri önemsemeyişimizden kaynaklanır. "Biz"le "onlar" arasındaki son derece gerçek farklılıklar es geçilmiş ve "ilkel" sözcüğü bile nadiren kullanılmıştır. Ne var ki, ilkel kültürler kirlenmeye eğilimliyen, bizim kültürümüzün neden öyle olmadığı sorusunu kendimize sormadığımız müddetçe, ritüel kirlenme üzerine bir çalışmada ilerleme kaydetmek olanaksızdır. Bizim için kirlenme, yalnızca toplumsal hicap yarattığı müddetçe vahim sayılan bir estetik, hijyen ya da görgü meselesidir. Bizim için geçerli olan yaptırımlar hor görme, dışlama, dedikodu ve belki de polis çağırma gibi toplumsal yaptırımlardır. Fakat, daha geniş halk topluluklarında kirlenmenin etkileri çok daha geniş kapsamlıdır. Ciddi bir kirlenme aynı zamanda dinen bir suçtur. Peki, bu fark-

lılığın kaynağı nedir? Bu sorudan kaçamayız, bu yüzden de, iki kültür tipi, yani ilkel ve modern kültürler arasında nesnel, doğrulanabilir bir ayrıma ulaşmaya çabalamalıyız. Biz Anglosaksonlar hepimizin insan olduğunu vurgulamakla daha çok ilgileniyoruz belki de. "İlkel" tabirinde nezaketsiz bir yan buluyor, dolayısıyla bu tabirden olduğu gibi konunun kendisinden de kaçınıyoruz. Kültürlü Batı Afrikalı arkadaşları bu genel ad altında çıplak Tierro del Fuegolularla ve aborijenlerle aynı kefeye konmaktan duydukları memnuniyetsizliği dile getirmeseydi, Profesör Herskovits *Primitive Economics* (İlkel İktisat) adlı eserinin başlığını ikinci baskıda ne diye *Economic Anthropology* (İktisadi Antropoloji) olarak değiştirdi ki? Belki de kısmen eski antropolojiye gösterilen sağlıklı tepkinin bir uzantısıdır: "Belki de ilkel insanları uygar insanlardan ayıran tek büyük fark, ilkelerin tabulara riayet edip uygarların etmemesidir" (Rose, 1926, s. 111). Kaç kişi ciddiye alır bilemiyorum ama kimse aşağıdaki gibi bir metin görünce fena halde irkildiği için suçlanamaz:

Bugünün ilkel insanının zihinsel donanımının uygar insanınkine kıyasla hayli farklı olduğunu biliyoruz. İlkel insanın zihni çok daha bölünmüş, çok daha kesintili ve "biçimsizdir". Profesör Jung bana bir keresinde şunu anlatmıştı: Afrika'da yaptığı bir seyahatte, yerli rehberlerinden birinin gözleri dikkatini çekmiş, kıpır kıpırmış o gözler: Bir Avrupalının sabit bakışlarından ziyade, belki de sürekli bir tehlike beklentisinden kaynaklanan, hızlı, ani hareketlere dayalı bir bakış. Bu tür göz hareketleri, zihinsel bir tetiklikle ve mantıklı muhakemeye, tefekküre ve mukayeseye imkân vermeyecek denli hızla değişen bir imgelemlerle bağlantılı olmalı. (H. Read, 1955)

Bunlar bir Psikoloji Profesörünün kaleminden çıkmış olsaydı önemli görülebilirdi, halbuki öyle değildir. Bana öyle geliyor ki "ilkel" tabirini kullanmaktan kaçınma konusundaki profesyonel hassasiyetimiz gizli bir üstünlük inancından kaynaklanıyor. Fiziksel antropologların da benzer bir sorunu vardır. "İrk" terimi yerine "etnik grup" ifadesini geçirmeye çabalasalar da (bkz. *Current Anthropology*, 1964), karşılaştıkları terminolojik sorunlar onları insan çeşitliliğini ayırıp sınıflandırma görevinden alıkoymaz. Fakat, sosyal antropologlar, insan kültürleri arasındaki başlıca ayrımların üstüne gitmekten kaçındıkları ölçüde çalışmalarına ket vurmuş olurlar. Bu

bakımdan, "ilkel" ifadesi neden aşağılama belirtisi olsun ki, diye sormakta fayda vardır.

Sosyal antropologlar olarak İngiltere'de karşılaştığımız güçlüklerin bir kısmı, ilkel kültürlerle ve bir tür olarak bunların ayırıcı özelliklerine ilişkin önemli bütün soruları ilk kez gündeme getiren Levy-Bruhl'ün, başta Frazer olmak üzere, dönemin İngilizlerine karşı temkinli eleştiriler yöneltmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca, Levy-Bruhl güçlü karşı saldırılara maruz kalmıştır. Karşılaştırmalı din alanındaki ders kitaplarının çoğunda Levy-Bruhl'ün yaptığı hataların kesinliğine ilişkin ifadeler yer alsa da, sorduğu soruların değeri üzerinde durulmamıştır (Örneğin, F. Barlett, 1923, s. 283-4 ve P. Radin, 1956, s. 230-1). Bana sorarsanız, Levy-Bruhl bu kadar yüzüstü bırakılmayı hak etmemiştir.

Levy-Bruhl'ün, kendine özgü bir düşünce tarzını belgelemek ve izah etmek gibi bir derdi vardı. İlk olarak (1922) paradoks gibi görünen bir durumun yol açtığı meseleye el atmıştı. Bir tarafta, Eski-moların ya da Bushmanların (ya da diğer avcı-toplayıcıların, ilkel çiftçi ya da sığırtmaçların) zekâ düzeylerinin yüksekliğine dair ikna edici raporlar bulunuyordu. Diğer tarafta da, bu insanların olayları muhakeme etme ve yorumlama tarzlarında meydana gelen tuhaf sıçramalara dair raporlar bulunuyordu, ki bu da onların düşünce çizgisinin bizimkinden çok farklı yollar izlediği anlamına geliyordu. Bruhl ilkel insanların mantıklı muhakemeye duydukları iddia edilen antipatinin düşünsel yetersizlikten değil, onlarda "kendilerini ilgilendiren meselelerle doğrudan ilintili olmayan meselelere karşı başa çıkılmaz bir kayıtsızlığa" yol açan hayli seçici önem standartlarından kaynaklandığında diretiyordu. Şu halde, mesele, ilkel insanları uzak, görünmez mistik amillere dayanan açıklama biçimine yönelten ve bir olay zincirindeki ara halkalara merak duymaktan alıkoyan ayırma ve ilişkilendirme ilkelerine ulaşmaktı. Levy-Bruhl kimi zaman ele aldığı meseleleri bireysel psikolojiye dayandırıyor gibi görünmektedir, ne var ki, meseleyi öncelikle bir kültürleri karşılaştırma sorunu olarak ele aldığı ve ancak birey psikolojisinin kültürel çevreden etkilenmesi ölçüsünde psikolojik bir mesele olarak gördüğü açıktır. Bruhl "kolektif temsiller"in, yani bireysel yatkınlıklara özgü olanların değil, standartlaşmış kabul ve kategorilerin analiziyle ilgilenmekteydi. İlkel inanışları bireysel

psikolojiye dayanarak açıklamaya çalışan Tylor ve Frazer'ı tam da bu nedenle eleştirmiş ve kolektif temsilleri toplumsal fenomenler olarak, toplumsal kurumlarla bağlantılı ortak düşünce örüntüleri olarak kavramak konusunda da Durkheim'ı izlemiştir. Bu hususta haklı olduğuna şüphe yok. Fakat, gücünü analizden çok muazzam bir belgeleme çabasına borçlu olduğundan kendi kurallarını uygulama konusunda başarısız olmuştur.

Evans-Pritchard'a göre, Levy-Bruhl'ün yapması gereken, bir yandan toplumsal yapıdaki varyasyonları incelerken, diğer yandan da bunları düşünce örüntülerinde onlara karşılık gelen varyasyonlarla ilişkilendirmektir. Halbuki o, bizimle karşılaştırıldığında, bütün ilkel toplulukların bir örnek düşünce örüntüleri sergilediğini söylemekle yetinmiş ve ilkel kültürlerin aslında olduğundan daha mistik, uygar düşüncenin de gerçekte olduğundan daha rasyonel olduğunu iddia eder görünerek kendini eleştirilere açık hale getirmiştir (Evans-Pritchard, "Levy-Bruhl'ün İlkel Zihniyet Kuramı"). Öyle görünüyor ki, Levy-Bruhl'ü söylediklerine kulak veren ve kendi araştırmalarını Levy-Bruhl'ün gözden kaçırdığı meseleleri daha verimli bir alana yönelten ilk kişi Evans-Pritchard'dır. Zira, Azandelerin cadılıkla ilgili inanışlarına ilişkin çözümlemesi tam da bu doğrultuda yapılmış bir çalışmadır. Belirli bir kolektif temsil dizisinin ele alındığı ve toplumsal kurumlarla anlaşılır bir biçimde ilişkilendirildiği ilk çalışmaydı bu (1937). O zamandan beri, bu çalışmanın açtığı yoldan ilerleyen pek çok çalışma yapılmıştır, böylelikle, İngiltere ve Amerika'da dinlere ilişkin ciddi sayıda sosyolojik analizde Durkheim'ın anlayışı savunulmuştur. Levy-Bruhl'ün yerine Durkheim'ın anlayışı dememdeki kasıt, Levy-Bruhl'ün meseleye ne zaman kendi özgün katkısını getirse eleştirmenlerin yerinde, haklı eleştirilerini almış olmasıdır. Durkheim'ın anırtırmada bulunduğu meseleye bağlı kalmaktansa, ilkel zihniyetle rasyonel düşüncüyü mukayese etmek Levy-Bruhl'ün fikriydi. Levy-Bruhl, Durkheim'ın meseleye ilişkin yaklaşımına sadık kalmış olsaydı, mistik düşünceyle bilimsel düşünce arasındaki kafa karıştırıcı mukayeseye yönelmeyecek, bunun yerine, ilkel toplumsal örgütlenme ile karmaşık modern toplumsal örgütlenmeyi karşılaştıracak ve belki de Durkheim'ın inanç farklılıklarının temelinde yattığını savunduğu iki toplumsal örgütlenme arasındaki, yani organik ve mekanik

dayanışma arasındaki farkı açıklamaya katkıda bulunacaktı.

Levy-Bruhl'den bu yana, İngiltere'de genel eğilim, incelenen her kültürü tamamen *sui generis* (emsalsiz) bir kültür ve belli bir ortama uyarlanma yönünde benzersiz, şu ya da bu ölçüde başarılı bir girişim olarak değerlendirmek olmuştur (bkz. Beattie, 1960, s. 83; 1964, s. 272). Evans-Pritchard'ın, Levy-Bruhl'ün ilkel kültürleri olduklarından daha birömeklermiş gibi ele aldığı yönündeki eleştirisine saplanıp kalınmıştır. Fakat, bu meseleyi yeniden gündeme getirmek artık zaruridir. Kirlenme fikrinin ortaya çıktığı bir grup kültürü, bu fikrin ortaya çıkmadığı, kendi kültürümüz dahil, diğer kültür grubundan ayırmazsak, kutsal kirlenmeyi anlayamayız. Eski Ahit âlimleri, İsrailoğulları kavminin kültürüne ilişkin yorumlarını, ilkel kültürlerle yaptıkları kıyaslamalarla beslemekten çekinmemiştir. Freud'dan sonraki psikanalistler ve Cassirer'den sonraki metafizikçiler de mevcut medeniyetimizle ondan son derece farklı olan diğer medeniyetler arasında genel kıyaslamalar yapmaktan geri durmamışlardır. Aynı şekilde, antropologlar da bu gibi genel ayrımlar olmaksızın yapamaz.

Karşılaştırmanın oturması gereken doğru temel, bir taraftan insan deneyiminin birliği fikrinde, diğer taraftan da insan deneyiminin çeşitliliği fikrinde, yani karşılaştırmayı zahmete değer hale getiren farklılıklarda diretmektir. Bunu yapmanın tek yolu da, ilkel ve modern toplumların doğasını, tarihsel ilerlemenin doğasını kavramaktan geçer. İlerleme farklılaşma anlamına gelir. Dolayısıyla, ilkel farklılaşmamışa, modern de farklılaşmış olana denk düşer. Teknolojik gelişme, teknikler ve malzemeler, üretici ve siyasi roller dahil her alanda farklılaşmayı beraberinde getirir.

Farklı ekonomik sistemlerin, özelleşmiş iktisadi kurumlar geliştirme derecesine göre tasnif edildiği kaba bir değişim ölçüsü çıkartmak teorik olarak mümkündür. Farklılaşmamış ekonomilerin çoğunda, üretici sistemdeki roller piyasa göz önünde tutularak konumlandırılmaz ve çok az sayıda uzmanlaşmış işçi ya da zanaatkâr bulunur. Bir insan, yaptığı işi oğul, kardeş ya da aile reisi olarak kendisine düşen rolün bir parçası olarak yapar. Aynı şey bölüşüm süreçleri için de geçerlidir. Burada iş ve işçi bulma kurumu olmadığı gibi, büyük mağazalar da yoktur. Kişilerin toplumsal üründen aldıkları pay, topluluğa üyeliklerine, cinsiyetlerine, yaşlarına, kıdem-

lerine, diğerleriyle olan ilişkilerine göre belirlenir. Statü örüntüleri, armağan hazırlama konusundaki zorunluluklarla belirlenir, servet edinme hakkı da buna göre yönlendirilir (96).

Bu şekilde değil de, piyasada rekabet ilkelerine göre örgütlenmiş, ilkel tekniklere dayanan küçük ölçekli çok sayıda toplum olması ekonomik kıyaslamalar yapmayı zorlaştırır (bkz. Pospisil). Yine de, siyasi alandaki gelişim, ortaya koymak istediğim örüntüyle gayet güzel örtüşmektedir. En küçük ölçekli toplum modelinde, uzmanlaşmış siyasi kurumlar bulunmaz. Tarihsel ilerleme çeşitli –adli, askeri, kolluk, parlamenter ve bürokratik– kurumların gelişiminin damgasını taşır. Dolayısıyla, iç farklılaşmanın toplumsal kurumlar açısından ne anlama geldiğinin izini sürmek gayet kolaydır.

Görünüşe bakılırsa, aynı sürecin izi düşünsel alanda da sürülebilmelidir. Kurumların, fikirler alanında onlara denk düşen bir hareket olmaksızın çeşitlenmeleri ve çoğalmaları muhtemel görünmemektedir. Nitekim, böyle olmadığını da biliyoruz. Tanganika ormanlarında yaşayan ve dörtten sonrasını saymaya gerek bile duymamış olan Hadza halkının tarihsel gelişimi ile yüzyıllardır binlerce deniz kabuğuyla para cezası ve vergi ödemekte olan Batı Afrikalıların tarihsel gelişimi arasında büyük farklar vardır. Matematik ya da bilgisayar dili gibi modern iletişim tekniklerinde uzmanlaşmamış olanlarımız, bu araçlar üzerine konuşabilecek düzeye gelmiş olanlarla kıyaslandığında, Hadza halkının durumundadır. Uygarlığımızın bilgiyi, öğrenmeyi uzmanlık dallarına ayırarak beraberinde getirdiği eğitsel külfeti hepimiz gayet iyi biliriz. Özel uzmanlığa olan talep ve bunu sağlamak için gereken eğitim, besbelli ki yalnızca belli düşünme biçimlerinin gelişebildiği, belli biçimlerin de gelişemediği kültürel ortamlar yaratmaktadır. Düşünce örüntülerinin farklılaşması toplumsal koşulların farklılaşmasıyla atbaşı gider.

Buradan hareketle, fikirler alanında, farklılaşmamış olanlara karşıt farklılaşmış düşünce sistemlerinin bulunduğunu söyleyerek konuyu burada noktalamak, anlaşılır olacaktır. Fakat, asıl tuzak tam da buradadır. Hangi kozmoloji Dogon kozmolojisinden daha karmaşık, çeşitlendirilmiş ve incelikli olabilir? Veyahut Avustralya Murinbata, Samoa ya da Batı Pueblo Hopi kozmolojisinden? Aradığımız ölçüt, fikirlerin ayrıntılılığında ve karmaşıklıkta değildir.

Hem farklı kültürlerle, hem de kendi bilimsel fikirlerimizin tarihine uygulayabileceğimiz bir ölçüt sağlamaya elverişli tek bir düşünce farklılaşması türü var. Bu ölçüt, düşüncenin ancak kendi öznel koşullarının zincirlerinden kurtularak gelişebileceğini öngören Kantçı ilkeye dayanmaktadır. Güneşin dünya etrafında dönüyor gibi görünmesinin yalnızca insanın öznel bakış açısından kaynaklanıyor olduğunun keşfine dayanan ilk Kopernik devrimi mütemadiyen yenilenmektedir. Kendi kültürümüzde ise, önce matematik, sonra mantık, şimdi de tarih, dil ve bizatihi düşünce süreçleri, hatta benliğe ve topluma ilişkin bilgiler bile zihnin öznel sınırlamalarından giderek bağımsızlaşan bilgi alanlarıdır. Kendi bünyesi içinde sosyoloji, antropoloji ve psikoloji çalışmaları yapmayı mümkün kıldığı ölçüde, kültürümüz bu öz-farkındalıktan ve bilinçli olarak nesnellığe ulaşma gayretinden yoksun olan diğer kültür modellerinden ayrı tutulmalıdır.

Radin, sınır bölgesinde yaşayan Winnebago Yerlilerinin Hilekâr (*Trickster*) efsanesini, bu hususa örnek teşkil edecek şekilde yorumlamıştır. Burada Teilhard de Chardin'in evrim hareketinin giderek artan karmaşıklıkla ve öz-farkındalığa doğru ilerlediği yolundaki temasının ilkel bir benzeri söz konusudur.

Sözü edilen Yerliler teknik, iktisadi ve siyasi bakımdan en basit farklılaşmamış koşullarda yaşamaktadırlar. Winnebagoların mitleri, bütün bu farklılaşma konusuna bütününe ilişkinengin düşüncelere yer vermektedir. Hilekâr, başlangıçta, kendinden haberi olmayan, şekilsiz bir varlıktır. Öykü ilerledikçe yavaş yavaş kendi kimliğini bulur, anatomik özelliklerini fark etmeye ve denetlemeye başlar: Erkeklikle kadınlık arasında salınır ama, nihayet erkek cinsel kimliği sabitleşir ve sonunda çevresini olduğu gibi değerlendirmeyi öğrenir. Radin önsözde şöyle der:

Hilekâr hiçbir şeye bilinçli olarak karar vermez. Daima dizginleyemediği dürtülerinin etkisiyle hareket eder... ihtiras ve heveslerinin insafına kalmıştır... tanımlı ve belirli bir biçime sahip değildir... esasen belirsiz orantılara sahip tamamlanmamış bir canlı olan Hilekâr insan vücudunu anımsatan bir figürdür. Ama bağırsakları ve bağırsakları kadar uzun olan penisi bedenine dolanmıştır, erbezleri de en tepededir.

Hilekâr'ın tuhaf maceralarından ikisi bu temayı örnekler. Hilekâr, bir mandayı öldürür ve sağ elinde tuttuğu bıçakla kesmeye başlar:

O bunlarla uğraşıp dururken aniden sol kolu mandayı kapıverdi. "Onu bana ver! O benim! Bırak, yoksa bıçağımı kullanırım!" dedi sağ kol. Sonra da "Seni parçalayacağım, paramparça edeceğim," dedi. Bunun üzerine sol kol mandayı bıraktı. Ama hemen sonra sağ kolu kavradı... bu defalarca tekrarlanıp durdu. Hilekâr'ın kolları işte böyle çekişti. Bu çekişme çok geçmeden şiddetli bir kavgaya dönüştü ve sol kol fena halde kesildi...

Başka bir öyküde de Hilekâr kendi anüsüne, bağımsız bir fail ve arka-
kadaş olarak hareket edebilirmiş gibi davranır. Birkaç ördek öldür-
müştür ve yatmaya gitmeden önce anüsüne ateşteki ete göz kulak
olmasını söyler. O uyurken birkaç tilki yanaşır:

Tilkiler yaklaştığında, beklenmedik şekilde, bir yerden gaz çıktı. "Zart!" diye bir sesle beraber. Tilkiler "Dikkatli olun! Galiba uyanık!" di-
yerek kaçtılar. Bir süre sonra aralarından biri "Sanırım artık uyumuştur. Sadece blöf yapmış. Hilecilikte üstüne yoktur," dedi. Ardından tilkiler yi-
ne ateşe yaklaştılar. Yine gaz çıktı ve tilkiler yine geri kaçtılar. Bu olay üç
kez daha tekrarlandı... Gaz her defasında giderek daha yüksek sesle çıktı. "Zart! Zart! Zart!" Tilkiler bu defa kaçmadı. Aksine, kızarmış ördek dilim-
lerini yemeye başladılar...

Hilekâr uyanıp da ördeğin yerinde yeller estiğini görünce:

... "Seni aşağılık, ne demeli senin bu yaptığına? Ben sana ateşe göz ku-
lak ol dememiş miydim? Bunun hesabını sorarım ben sana. İhmalkârlığı-
na karşılık ağzını yakacağım ki bir daha kullanamayasın!" Eline yanan bir
odun parçası alıp anüsünün ağzını yaktı... ve kendi kendine verdiği acıyla
feryat figan etti.

Başlangıçta, Hilekâr yalnız, ahlak kavrayışından yoksun, ken-
dinden habersiz, beceriksiz, hayvani bir ucubedir. Bedenindeki or-
ganlar, başından geçen olaylarla budanır ve daha doğru bir şekilde
yerleşir, böylelikle, Hilekâr öykünün sonunda insana benzer. Aynı
zamanda, daha tutarlı toplumsal ilişkiler kurmaya ve fiziksel çevre-
siyle ilgili ağır dersler almaya başlar. Öykünün önemli bir bölümün-
de, ağacın birini insan zanneder ve onun ruhsuz bir şey olduğunu
neden sonra anlayana kadar ona bir insana davrandığı gibi davranır.
Böylece, yavaş yavaş varlığının işlevlerini ve sınırlarını kavrar.

Ben bu miti, kültürün ilk dönemlerinden günümüz uygarlığına
—pek çok açıdan farklılaşarak— uzanan sürece ilişkin hoş bir şiirsel
anlatı olarak görüyorum. İlk kültür modeli, Levy-Bruhl'ün talihsiz
nitelemesiyle mantık-öncesi olmaktan ziyade, Kopernik-öncesidir.

Bu kültürün dünyası, kendi deneyimlerini anlamlandırmaya çalışan gözlemcinin etrafında döner. Gözlemci kendisini çevresinden yavaş yavaş ayırır, gerçek sınırlarının ve güçlerinin farkına varır. Bu Kopernik-öncesi dünya, her şeyden önce kişiseldir. Hilekâr, hayvanlarla, cansız şeyler ve onların uzuvlarıyla hiç ayırım gözetmek-sizin, ruh ve akıl sahibiymişler gibi konuşur. Bu kişisel evren Levy-Bruhl'un sözünü ettiği evren modelidir. Bu evren, aynı zamanda, Tylor'ın tanımladığı ilkel kültüre, Marett'in tanımladığı animist kültüre ve Cassirer'in tanımladığı mitolojik düşünceye denk düşer.

Sonraki birkaç sayfada ilkel kültürlerle Hilekâr efsanesinin ilk bölümleri arasındaki benzerliği olabildiğince ileri götüreceğim. İlkel dünya görüşünü tanımlayan karakteristik farklılaşma-yokluğunu göstermeye çalışacağım. İlkel dünya görüşünün öznel ve kişisel olduğu, farklı varoluş tarzlarının birbirine karıştığı, insanın varlığının tâbi olduğu sınırların bilinmediği fikrini ele alacağım. İlkel kültüre dair, Tylor ve Frazer'in kabul ettiği ve ilkel zihniyetin sorunlarını ortaya koyan bakış açısidir bu. Daha sonra da bu yaklaşımın hakikati nasıl çarpıttığını göstermeye çalışacağım.

Öncelikle, bu dünya görüşü, olayları, ben-merkezliliğe göndermede bulunan örtük öznel nosyonlar olan iyi ve kötü talih nosyonlarıyla açıklaması bakımından insanmerkezlidir. Böyle bir evrende doğal kuvvetler bireylerle öylesine yakından bağlantılı görülür ki, dışsal, fiziksel bir çevreden bahsedebilmek güçtür. Her birey, kendi içinde, evrenle öylesine sıkı bağlar taşır ki, adeta bir manyetik güç alanının merkezi gibidir. Olaylar bireyin kim olduğuna ve ne yaptığına dayanarak açıklanabilir. Bu dünyada, Thurber'in peri masalındaki kralın, düşen meteorların kendisine fırlatıldığından şikâyet etmesi ve Yunus'un tufanın kendisi yüzünden koptuğunu itiraf etmesi son derece anlamlıdır. Buradaki ayırt edici nokta, evrenin işleyişinin ruhani varlıklar ya da insanüstü güçlerin elinde olduğunun kabul edilip edilmemesi değildir. Meselenin bununla pek alakası yok. Tam olarak insanüstü farz edilen güçlerin bile bireylerin davranışlarına doğrudan tepki gösterdiği düşünülmektedir.

İnsanmerkezli güçlere olan inancın iyi bir örneği de, Güney Afrika Bushman kabilesinin, en azından Bechuanaland'ın Nyae-Nyae bölgesindeki meteorolojik koşullardan sorumlu olduğu düşünülen bir güç olan *N!ow*'a duyduğu inançtır. *N!ow* insandışı ve ahlakdışı

bir güçtür, kesinlikle bir insan değil, bir şeydir. Belli bir fiziksel yapıya sahip olan bir avcının, kendininkine benzer yapıda bir hayvanı öldürmesiyle açığa çıkar. Verili bir zamandaki mevcut hava durumu, teorik olarak, farklı avcılarının farklı hayvanlarla olan karmaşık etkileşiminin bir sonucu olarak açıklanır (Marshall). Bu varsayım, caziptir ve insana düşünsel bakımdan tatmin edici gelmektedir, zira teorik olarak doğrulanabilir bir görüştür, ama ciddi bir sınamaya tâbi tutulamaz.

İnsanmerkezli evreni daha ayrıntılı şekilde izah etmek amacıyla, Peder Tempels'in Luba felsefesine ilişkin açıklamasına başvuracağım. Tempels, Luba düşüncesini yakından tanıdığı için bu konuda muteber kabul edilen fikirlerinin bütün Bantular için de geçerli olduğunu ima etmekle eleştirilmiştir. Fakat ben, Tempels'in Bantuların yaşamsal güçle ilgili fikirlerine dair görüşlerinin, genel hatlarıyla, salt Bantularla sınırlı kalmadığını, çok daha geniş çaplı bir geçerliliğe sahip olduğunu düşünüyorum. Bu görüş, Avrupa ve Amerika kültürlerinin farklılaşmış modern düşüncesiyle kıyaslamak istediğim düşünce biçimlerinin tamamı için geçerlidir muhtemelen.

Tempels'a bakılırsa, Lubalara göre yaratılmış evrenin merkezinde insan vardır (s. 43-5). Yaşamsal nedenselliğin üç yasası şöyledir:

- (1) Bir insan (ölü ya da diri) başka bir insanın varlığını (ya da gücünü) doğrudan güçlendirebilir ya da zayıflatabilir.
- (2) Bir insanın yaşamsal gücü, aşağı mevkideki güç sahibi varlıkları (hayvan, bitki ya da mineral) doğrudan etkileyebilir.
- (3) Akıl sahibi bir varlık (ruh, ölü ya da diri insan) yaşamsal gücünü aşağı mevkideki aracı bir güce aktararak bir diğerini dolaylı olarak etkileyebilir.

İnsanmerkezli bir evren fikri, kuşkusuz, pek çok şekilde karşımıza çıkabilir. İnsanların başka insanları etkileme biçimlerine ilişkin fikirlerin, kaçınılmaz olarak, siyasi gerçeklikleri yansıtması gerekir. Buradan hareketle, nihai olarak, çevrenin insanmerkezli denetimine duyulan bu inançların, siyasi sistemdeki hâkim yönelimlere göre değiştiğini bulgulayacağız (bkz. 6. Bölüm). Fakat bütün

insanların evrene eşit şekilde dahil olduğunu öngören inançlar ile seçilmiş kişilerin özel kozmik güçlerine olan inançlar arasında genel bir ayrıma gidebiliriz. Evrensel olarak tüm insanlar için geçerli olduğu düşünülen kader inançları bulunmaktadır. Homerosçu edebiyat kültüründe, kaderleri tanrıların elinde olanlar, yalnızca göze çarpan belli şahıslar değildi. Bilakis, herkesin alinyazısı tanrıların elindeydi ve iyi ya da kötü, başkalarının yazgısıyla iç içe geçmişti. Zamanımızdan bir örnek verelim: Hinduizm öğretisi yüzyıllardır olduğu gibi, bugün de bireyin iyi ya da kötü talihinin, büyük ölçüde, gezegenlerin doğum ânındaki konumuyla belirlendiğini söyler. Herkesin bir burcu vardır. Bu örneklerin ikisinde de kişi, geleceğin neler getireceğine dair kâhinler tarafından uyarılabilir, gelgelelim kaderini kökten değiştiremez. Tek yapabileceği, büyük darbeleri hafifletmek, beyhude arzularını ertelemek ya da bunlardan tümünden vazgeçmek ve yoluna çıkabilecek fırsatlara hazırlıklı olmaktır.

Kişinin talihinin evrene bağlı oluşuna ilişkin diğer fikirlerin yoruma daha açık olması muhtemeldir. Bugün Batı Afrika'nın pek çok kesiminde, bireyin, bileşen parçaları ayrı kişilermiş gibi hareket eden karmaşık bir kişiliği olduğuna inanılmaktadır. Kişiliğin bir yanı, bireyin, o doğmadan önce belirlenmiş olan hayat yolunu ifade eder. Kişi, doğduktan sonra, kendisine kapatılmış bir alanda başarıya ulaşmak için gayret ederse, bu çabası her zaman beyhude olacaktır. Bir kâhin, kişinin başarısızlıklarının nedenini, önceden belirlenmiş bu alinyazısına bağlayabilir ve doğumdan önceye uzanan bu seçimi dualarla geçersizleştirebilir. Kişinin göz önünde tutması gereken bu önceden belirlenmiş başarısızlığın doğası, bir Batı Afrika toplumundan diğerine farklılık gösterir. Gana'nın iç bölgelerindeki Tallensiler, bilinçli kişinin rekabetçi olmaktan uzak ve cana yakın olduğunu varsayar. Fakat bu kişinin, doğumdan önce belirlenmiş olan kaderini ifade eden bilinçsiz yönüne aşırı-saldırgan ve rekabetçi teşhisi konabilir, böylece kişi denetim altında tutulan bir statüler sistemine uyumsuz olarak tanımlanabilir. Toplumsal örgütlenmeleri değişken ve rekabetçi olan Nijer Deltası Ijoları ise, tersine, benliğin bilinçli yönünün saldırganlıkla, rekabet etme ve mükemmeliyete ulaşma arzusuyla dolu olduğunu düşünür. Bu durumda, başarısızlığa yazgılı olan bilinçsiz benliktir, çünkü inziva ve huzuru seçmiştir. Kehanet kişinin amaçlarındaki tutarsızlığı or-

taya çıkarırken, ritüel de bunu düzene koyma gücüne sahiptir (Fortes, 1959; Horton, 1961).

Verilen bu örnekler, kişisel dünya görüşündeki bir diğer farklılaşma yokluğuna işaret etmektedir. Fiziksel çevrenin birbirinden kopuk olarak değil de, insan teklerinin talihleriyle ilişkili biçimde değerlendirildiğini yukarıda gördük. Şimdiyse benliğin kendi başına bir fail olarak ele alınmadığını görmekteyiz. Benliğin özerklik ölçüsü ve sınırları belirlenmemiştir. Buna göre, evren bireyin (bu kez doğaya değil) kendi kendisine bakış açısından hareketle, benliğin tamamlayıcı bir parçası olarak görülmektedir.

Tallensiler ve Ijoların benlikte birçok çatışan kişilik bulunduğu yönündeki inanışlarında farklılaşma, öyle görünüyor ki Homerosçu Yunan inanışına göre daha fazladır. Bu Batı Afrika kültürlerinde, yazgının bağlayıcı sözleri, bizatihi bireyin bir parçası tarafından sarf edilir. Kişi ne yapmış olduğunun farkına vardığında, daha önceki tercihini reddedebilir. Antik Yunan'da ise kişi dışsal unsurların bir kurbanı olarak görülür:

Homeros'ta, o göz kamaştırıcı canlılık ve eylemliliklerine rağmen, kahramanların, kendilerini bağımsız failler olarak değil de, başka güçlerin edilgen araçları ya da kurbanları olarak görmeleri düşündürücüdür... Kişi kendi duygularıyla başa çıkamadığını duyumsar. Bir fikir, bir duygu, bir dürtü onu etkisi altına almış, o da eylemde bulunmuştur, sonra da buna sevinmekte ya da hayıflanmaktadır. Onu harekete geçiren de, aklını başından alan da her halükârda bir tanrıdır. Başarılı olur, sonra belki esir edilecek muhtaç duruma düşer; ya bir hastalığa yenik düşer ya da savaşta ölür. Bütün bunlar ilahi güçlerce belirlenmiş, kısmeti çok önceden tayin edilmiştir. Bir kâhin ya da büyücü durumu önceden keşfetmiş olabilir; ne var ki, bu sade insan kehanetler hakkında pek az şey bilir ve sırf mızrağının hedefine ulaştığını ya da düşmanın galebe çaldığını görmekle, Zeus'un kendisine ve silah arkadaşlarına yenilgiyi layık gördüğü sonucuna varır, kaçır. (Onians, 1951, s. 302)

Sudan kırlarında yaşayan Dinkaların da, benzer şekilde, benliği bağımsız bir eylem ve tepki kaynağı olarak kabul etmediği söylenmektedir. Dinkalar suçluluk ve endişe hisleriyle tepki verenin bizat kendileri olduğu ve bu hislerin başka haletiruhiyelere yol açabileceği üzerine düşünmez. Hislerin etkisi altındaki benliği, çeşitli talihsizliklere yol açan dışsal güçlerle, ruhani varlıklarla tasvir ederler. Bu bakımdan, benliğin kendi kendisiyle etkileşimine ilişkin

karmaşık gerçekliği göstermek isteyen Dinka evreni, benliğin tehlikeli kişisel uzantılarıyla doludur. Bu da Jung'un şu sözlerle ifade ettiği ilkel dünya görüşüne neredeyse tamı tamına denk düşer:

Bizim şimdilerde kendi psişik varlığımızın ayrılmaz bir parçası addettiğimiz şeyin sınırsız bir kısmı, ilkeller için dört bir yana yansıtılarda bulunma vesilesidir. (s. 74)

Bu tür bağlantıların ne kadar çeşitli olduğunu göstermek amacıyla, bütün bireylerin evrenle şahsen bağlantılı kabul edildiği bir dünya örneği daha vereceğim. Çin kültürüne evrendeki uyum fıkri hâkimdir. Birey kendisini mümkün olan en uyumlu ilişkiyi sağlayarak bir konuma yerleştirebilirse iyi talihe kavuşmayı umabilir. Talihsizlik ise bu türden talihli bir konumlanmanın yapılmamış olmasına bağlanır. Su ve havanın Feng Şui adı verilen etkisi, evinin ve atalarının mezarlarının doğru konumlandırılması durumunda, kişiye iyi talih getirir. Usta remmaller* kişinin talihsizliğinin nedenlerini teşhis edebilir, kişi de böylece maruz kaldığı olumsuz etkiden kurtulmak için evini ya da atalarının mezarlarını farklı şekilde konumlandırır. Dr. Freedman, yakında yayımlanacak olan kitabında, Çin'de atalara tapınma inancının yanı sıra, remilin de (*geomancy*) önemli bir yere sahip olduğunu savunmaktadır. Kişinin böyle remil yoluyla yönetebildiği talihin hiçbir ahlaki içerimi yoktur. Yine de bu uygulamayı, nihai olarak, aynı inanç sistemine göre yüce güç tarafından bahsedilen liyakat mükâfatıyla ilişkilendirmek gerekir. Demek ki sonuçta, bütün evren, incelikli işleyişi bakımından kişilerin hayatlarıyla bağlantılı olarak anlaşılır. Kimi Yunanlıların daha parlak bir bahta ya da kimi Batı Afrikalıların daha başarı dolu bir kadere sahip olması gibi, bazı kişiler de Feng Şui ile bağlantı kurmak konusunda diğerlerinden daha başarılıdır.

Kimi durumlarda, önemli olan tüm insanlar değil, yalnızca seçilmiş bireylerdir. Bu gibi seçilmiş kişiler, kendilerine iyi talih ihsan edilmiş olsa da, kötü talih ihsan edilmiş olsa da kendileri kadar seçkin olmayan kişileri de peşlerine takarlar. Bunların ihsan edil-

* *Geomancer*: Yerkürenin enerjisini yorumlayarak, çeşitli yapıların, meskenlerin ve mezarlıkların ona uyumlu olarak nasıl konumlandırılacağını belirleme işini yapan kişi. Bizde bu tür falcılığın tam bir dengi olmadığı için kum falı bakan kişilere verilen ad olan "remmal"i kullandık. (ç.n.)

mediği sıradan adamın gündelik hayattaki meselesi ise, kendi hemcinslerinden kimlerle oturup kalkacağını, kimlerden sakınacağını gözetmektir.

Buraya kadar ele aldığımız bütün kozmolojilerde, tek tek insanların kısmetinin kendilerinin ya da başkalarının yaradılışında var olan güçlerden etkilendiği düşünülmektedir. Evren adeta insanların etrafında dönmektedir. Evrenin dönüştürücü enerjisi insanların yaşamına bağlıdır, bu yüzden de hiçbir fırtına, hastalık, karışıklık yoktur ki bu kişisel bağlar yüzünden çıkmasın. Buna göre, evren, insana atıfla yorumlanmasının gerekmesi bakımından insanmerkezlidir.

Fakat farklılaşmamış ilkel dünya görüşünün, kişisel bir dünya olarak tanımlanabileceği çok farklı bir bağlam daha vardır. Esasen insanlar şeyler değildir. İrade ve zekâyâ sahiptirler. İradeleriyle sever, nefret eder ve duygusal tepkiler verirler. Zekâlarıyla işaretleri yorumlarlar. Fakat, kendi dünya görüşümüzle kıyasladığım evren modelinde, şeyler insanlardan tam olarak farklı görülmez. Kişiler arasındaki bire bir ilişkilere bazı davranış biçimleri damgasını vurur. İlk olarak, insanların birbiriyle iletişim kurması, konuşmaya, jestlere, ayine, armağana vs. ait semboller aracılığıyla gerçekleşir. İkinci olarak ise, insanlar ahlakla ilgili durumlara tepki verirler. Evrensel güçler ne kadar gayri şahsi biçimde tanımlanırsa tanımlansın, insanlar arası bir iletişim biçimine karşılık veriyor gibi görünmeleri durumunda, bir "şey" olma nitelikleri şahsiyetlerinden tam olarak ayırlamaz. Bu güçler insan olmayabilirler, ama tam anlamıyla cansız şeyler de sayılmazlar.

Bu noktada bir tuzağa dikkat etmemiz gerek. Safdil gözlemci, cansız şeylerden bahsederken kullanılan bazı ifade biçimlerinin, bir şahsiyetten söz ettiği yanılgısına düşebilir. Tümüyle dilsel ayırım ve karışıklıklardan hareketle, inanca dair herhangi bir çıkarıma varamayabiliriz. Örneğin, İngiliz bir tesisatçının, arkasından fişin erkek ve dişi parçasını istediğini duyan Marslı bir antropolog bundan yanlış sonuçlar çıkarabilir. Bense, dilsel tuzaklara düşmemek amacıyla ilgi alanımı, insan-dışı denen güçlerin tepkisini çektiği varsayılan davranış biçimiyle sınırlayacağım.

Nyae-Nyae bölgesi Bushmanlarının bulutlara erkeklik ve dişilik atfetmesinin, konumuzla ilintisi, bizim [İngilizcede] araba ve vapurdan bahsederken dişilik zamiri kullanmamızdan daha fazla

olmayabilir. Öte yandan, Ituri ormanında yaşayan pigmelerin, başlarına bir talihsizlik geldiğinde, ormanın keyifsiz olduğunu düşünerek onu neşelendirmek için bütün gece şarkı söyleme zahmetine girmeleri ve işlerinin yoluna girmesini ummaları konumuzla ilgili olabilir (Tumbull). Tamir işiyle uğraşan hiçbir Avrupalı mekanik bir sorunu şarkılar ya da beddua ederek çözmeyi ummaz.

İlkel, farklılaşmamış evrenin kişisel olduğu sonucuna buradan hareketle de ulaşabiliriz. Burada, evren işaretlere, sembollere, hareketlere, armağanlara tepki verebilen ve toplumsal ilişkileri ayırt edebilen akıl sahibi bir varlık gibi düşünülmektedir.

Sembolik iletişime yanıt verebildiği düşünülen insan-dışı güçlerin en açık örneği de sihir (*sorcery*) inanışıdır. Sihirbaz olayların gidişatını sembolik eylemler yoluyla değiştirmeye çalışan büyücüdür. Büyü ya da sihir yaparken çeşitli jestler ya da sadece kelimeler kullanabilir. Burada, kişilerarası iletişimin uygun biçimi kelimelerdir. Bir eylemin etkinliğinin esasının doğru söylenen kelimeler olduğu düşünülüyorsa, kendisine hitap edilen şey, söylenene yanıt veremiyor olsa bile, onunla, bir tür sınırlı ve tek taraflı sözel iletişim kurulduğuna inanılıyor demektir. Bu inanç da hitap edilen cansız varlığın cansız şey-statüsünü bulanıklaştırır. Zandeland'de cadılarını tespit etmek için kullanılan zehir kehaneti buna iyi bir örnektir (Evans-Pritchard, 1937). Azandeler bu zehri ağaç kabuğundan elde eder. Zehrin bir insan değil, cansız bir şey olduğu söylenir. Yani, zehrin içinde kehaneti gerçekleştirecek küçük bir adamın bulunduğu varsayılmaz. Yine de, kehanetin gerçekleşmesi için zehre yüksek sesle hitap edilmesi, söylenenlerle sorunun net bir biçimde aktarılması gerekir. Yanlış anlama ihtimalini ortadan kaldırmak içinse, aynı sorunun konsültasyonun ikinci yarısında tersten yöneltmesi gerekmektedir. Bu durumda, zehir söylenenleri duymak ve anlamakla kalmaz, sınırlı bir yanıt verme gücüne de sahiptir. Sonuçta, tavuğu ya öldürür ya da öldürmez. Vereceği cevap ancak evet-hayır ile sınırlıdır. Bir sohbet başlatamaz ya da planlanmamış bir görüşme gerçekleştiremez. Ne var ki, sorulara verdiği bu sınırlı karşılık, zehrin Azande evrenindeki cansız şey-statüsünü kökten bir değişime uğratar. O, sıradan bir zehirden çok, bir soru anketini olumluluk veya olumsuzluk belirten imlerle dolduran tutsak bir görüşmeci gibidir.

Altın Dal, insan-dışı olmasına rağmen konuşmaları dinleyip onlara şöyle ya da böyle karşılık verebilen bir evrene duyulan inancın örnekleriyle doludur. Modern saha araştırmacılarının raporları da böyledir. Stanner şöyle diyor: "Aborijinler yer ve göğün bütün donanımını engin bir gösterge sistemi olarak kabul eder. Aborijin dostların yaşadığı Avustralya kırsalına yerleşip etrafta olup bitenleri anlamaya çalışan herkes bunun farkına varır. Dolaştıkları yer bir toprak parçası değil, anlamlarla dolu insanlaşmış bir diyardır."

Son olarak, insan-dışı evrenin yargı verebildiğini ima eden inançları ele alacağım. Bu inançlara bakılırsa, evren, cinsel ilişki kuran partnerlerin birbirlerine akrabalık bağıyla bağlı olup olmadığını, dolayısıyla ilişkilerinin yasaklanmış olup olmadığını, bir kabile üyesinin mi yoksa bir yabancıнын mı bir cinayete kurban gittiğini ya da bir kadının evli olup olmadığını, kısacası toplumsal ilişkilere dair ince ayrımları ayırt edebilir. Yahut insanların içindeki saklı duyguları sezebilir. Toplumsal statüye ilişkin örtük yargıların daha pek çok örneği bulunmaktadır. Avcı Cheyenneler ana geçim kaynakları olan bufaloların, kendi kabilesinden birini öldüren bir adamın kokuşmuşluğundan etkilendiğini düşünür ve kabilenin yaşamını tehlikeye atma pahasına, bu durumdan kurtulmak için göç ederler. Bufaloların bir yabancıнын öldürüldüğü bir cinayetin kokuşuna ise tepki vermeyeceği kabul edilir. Avustralyalı Arnhemland yerlileri bereket ve erişirme törenlerini, törensel cinsel ilişkiyle bitirirler (Berndt, s. 49) ve başka durumda cinsel ilişkiye girmesi kesinlikle yasak olan kişiler arasındaki cinsel ilişkinin dinsel töreni daha etkili kılacağına inanırlar. Lele kabilesinde ise, hastasının karısıyla cinsel ilişkiye giren ya da hastası onun karısıyla cinsel ilişkiye giren bir kâhinin söz konusu hastayı iyileştiremeyeceğine, çünkü iyileştirme niyetiyle kullandığı ilacın hastayı öldüreceğine inanılır. Bu sonucun ortaya çıkması için doktorun bunu amaçlaması, bunu biliyor olması kesinlikle gerekmez. Bizatihi ilacın durumu ayırt ederek böyle bir tepki vereceği düşünülür. Dahası, Leleler bir tedavinin işe yaraması ve hastanın kendisini iyileştiren kişiye karşılığını bir an önce vermemesi durumunda, hastalığın nüksedeceğine ya da daha ölümcül bir komplikasyonla ortaya çıkacağına inanır. Dolayısıyla Lele tıbbı, gizli zina gibi borcu da zımnı ayırt edebilmektedir. Birinin ölümünden sorumlu olan cadıyı hatasız şekilde

tespit ederek ölümle cezalandıran Azande intikam büyüsü ise, daha da fazla idrak sahibidir. Demek oluyor ki, evrendeki insan-dışı güçler insani işlere müdahale etmelerini ve ahlak yasasını savunmalarını sağlayan ayırt edici bir idrak ile donatılmıştır.

Bu bakımdan, görünüşe bakılırsa evren, insan ilişkilerinin ahlaki değeri konusunda kesin yargılarda bulunmaya ve bu doğrultuda hareket etmeye muktedir. Kuzey Rodezya'daki Tongalar, *Malweza*'nın ahlak yasasına karşı belli suçlar işleyenlerin başına gelen bir bela olduğuna inanır. Söz konusu suçlar genellikle olağan cezai yaptırımların uygulanmadığı türden suçlardır. Örneğin, anne tarafından akrabaların dahil olduğu topluluk içinde işlenen cinayetin intikamı alınamaz çünkü topluluk, mensuplarını öldüren yabancıları cezalandırılmasını öngörecektir şekilde örgütlenmiştir (Colson, s. 107). *Malweza* sıradan yaptırımlara tâbi olmayan suçları cezalandırır.

Özetlemek gerekirse, ilkel bir dünya görüşünde, pek çok farklı anlamda kişisel olan bir evren söz konusudur. Fiziksel güçlerin insanların hayatlarıyla iç içe geçtiği düşünülür. Cansız şeyler insanlardan tümüyle ayrı tutulmadığı gibi, insanlar da bulundukları çevreden büsbütün ayrı tutulmaz. Evren konuşmaya ve el kol hareketlerine karşılık verir. Toplumsal düzeni idrak eder ve onu savunmak için müdahalede bulunur.

İlkel kültürlerle ilişkin açıklamalardan hareketle, farklılaşma yokluğuna delalet eden inançların bir listesini çıkarmak için elimden geleni yaptım. Kullandığım malzemeler modern saha çalışmalarından geliyor. Ne var ki, ortaya çıkan genel manzara, Tylor ve Marett'in ilkel animizmle ilişkin savlarında kabul ettikleriyle büyük ölçüde uyuşmaktadır. Bunlar, Frazer'in ilkel zihnin öznel ve nesnel deneyimleri birbirine karıştırdığı sonucuna varmasına yol açan türden inançlardır. Levy-Bruhl'ü kolektif temsillerin, yorumlamaya bir seçme ilkesi dayattığı yönündeki fikre sevk eden de aynı inançlardır. Bu inançlara ilişkin tartışmanın tamamı sık sık muğlak psikolojik imalar da barındırmıştır.

Bu inançlar ayırt etme işini doğru yapma yolunda karşılaşılan çok sayıda başarısızlığın sonucu olarak sunulduğunda, irkiltici ölçüde, çocukların çevrelerini tanımak için sarf ettiği acemice çabaları anımsatmaktadır. İster Klein'i ister Piaget'yi takip edelim, konu

hep aynıdır; içsel olan ile dışsal olanın, cansız şey ile insanın, benlik ile çevrenin, gösterge ile aracın, söz ile eylemin birbirine karıştırılması. Bu gibi karışıklıklar, bireyin düzensiz ve farklılaşmamış çocukluk deneyiminden düşünsel ve ahlaki erginliğe geçişinde yaşanması gereken zorunlu ve evrensel aşamalar olarak görülebilir.

Bu bakımdan, daha önce de sıkça vurgulandığı gibi, ilkel kültürün ayırt edici özelliği olan, kişiler ile olaylar arasındaki bu bağlantıların, farklılaştırma başarısızlığının sonucu olmadığını belirtmek gerekir. Hatta, bunların ille de bireylerin fikirlerini ifade etmesi gerekmez. İlkel kültürle mensup bireylerin kozmolojiye ilişkin olarak birbirinden çok farklı fikirler benimsemesi bile mümkündür. Vansina, Bushonglar arasında rastladığı, kişisel felsefelerini ona açmak isteyen birbirinden hayli farklı, son derece bağımsız üç düşünürü sevgiyle anar. Aralarından yaşlı olan biri gerçeklik diye bir şeyin olmadığı, her türlü deneyimin yer değiştiren bir yanılsama olduğu sonucuna varmıştı. Bir diğeri numerolojiye* dayanan bir metafizik geliştirmiş ve sonuncusu da kendisinden başka kimsenin anlamadığı epey karmaşık bir kozmolojik şema geliştirmişti (1964). Yazgı, cadılık, *mana*, büyü gibi fikirleri felsefelerin birer parçası ya da tamamen sistematik tasarımlar olarak görmek yanıltıcıdır. Bunlar, Evans-Pritchard'ın ortaya koyduğu gibi, yalnızca kurumlarla bağlantılı olmakla kalmaz, –Habeas Corpus** ve Cadılar Günü kadar– birer kurumdur da. Hepsi de inancın ve uygulamanın ayrılmaz birer parçasıdır. Bunlara bağlı uygulamalar olmasaydı, etnografya kayıtlarına geçmemiş olurlardı. Diğer kurumlar gibi, bunlar da değişime dirençli ve yoğun baskıya duyarlıdır. Bireyler bunları, riayet etmemek ya da ilgi göstermek yoluyla değiştirebilir.

Bu inançları ortaya çıkaran şeyin, metafiziğe duyulan akademik bir ilgi değil, yaşama duyulan pratik bir ilgi olduğunu akla getirdiğimizde, anlamları da büsbütün değişir. Bir Azandeye zehir kehanetinin bir şey mi yoksa bir insan mı olduğunu sormak, ona üzerinde bir an bile düşünmeyeceği mânâsız bir soru sormaktır. Zehir kehanetine sözlerle hitap etmesi, zihninde, şeyler ile insanlar arasında

* Sayıların gizemli anlamlarını/etkilerini inceleyen sözde bilim. (ç.n.)

** Latince deyim. İngiltere'de suçlunun kendisini savunabilmesi için fiziki olarak mahkemenin önüne getirilmesini zorunlu kılarak İngiliz yurttaşlarının bireysel haklarını garanti altına alan meşhur yasa. (ç.n.)

bir karışıklık olduğunu göstermez. Yalnızca, düşünsel tutarlılık sağlama çabasında olmadığı ve bu alanda münasip olanın sembolik eylem olduğu anlamına gelir. Söz konusu kişi bu durumu nasıl gördüğünü sözler ve el kol hareketleriyle ifade edebilir. Hem bu ritüel unsurlar, güdülen maksatlar ve amaçlar bakımından, bir problemin bilgisayar yoluyla programlanmasına benzeyen bir tekniğe dahil edilir. 1927'de Radin'in, ayrıca öğreti ve kavramlardaki tutarsızlıkların toplumsal işlevine parmak basan Gellner'in de (1962) savunduğu bir şeydir bu bence.

Vurguyu, sadece inanç olarak görülen inançlardan, onlarla ilişkili uygulamalara ilk defa Robertson Smith kaydırmaya çalışmıştır. O zamandan bu yana da bireylerin merakına getirilen pratik sınırlandırmalarla ilgili olarak başka epey tanıklık yığılmıştır. Burada ilkel kültüre özgü bir hususiyet söz konusu değildir. Aynı şey "onlar" için olduğu kadar "bizim" için de geçerlidir, zira "bizler" profesyonel filozoflar değiliz. İşadamları, çiftçiler, ev kadınları, vs. olarak hiçbirimiz sistematik bir metafizik geliştirecek zamana ya da hevese sahip değiliz. Dünya görüşümüzü gündelik hayattaki bazı sorunlara cevaben parça parça edinmekteyiz.

Evans-Pritchard, Azandelerin cadılıkla ilgili görüşlerini ele alırken, ilginin böyle bir olayın tekilliği üzerinde odaklanmasını konu etmektedir. Eski ve çürümüş bir ambar çöker de gölgesinde oturan biri ölürse, olay cadılığa bağlanır. Azandeler eski, çürük ambarların çökmesini doğal karşılar ve günler boyu saatlerce böyle bir ambarın gölgesinde oturan birinin, ambar çöktüğünde altında kalabileceğini kabul ederler. Genel kural gün gibi ortadadır ve üzerinde durulacak denli ilgi çekici bir alan teşkil etmez. Azandelerin ilgisini çeken mesele, iki ayrı olay dizisinin kesişmesi sonucu benzersiz bir olayın ortaya çıkmasıdır. Söz konusu ambarın gölgesinde hiç kimsenin oturmadığı ve ambarın hiç kimseye zarar vermeden, kimsenin ölümüne yol açmadan çökebileceği birçok saat geçmiştir. Ambar çöktüğünde kazaya kurban gitme riskine rağmen, başka insanlar saatlerce ambarda oturmuş ama kimseye bir şey olmamıştır. Merak uyandıran soru, ambarın neden tam olarak o saatte ve gölgesinde başka biri değil de, o kişi otururken çökmüş olmasıdır. Doğaya özgü genel düzenlilikler, Azande kültürünün teknik ihtiyaçlarını karşılamaya yetecek kadar kesin ve ayrıntılı şekilde gözlemlen-

mektedir. Fakat teknik bilginin bütün olanakları tükendiğinde, merak bu defa belli bir kişinin evrenle olan bağına yönelir. İşte bu durumda akla çeşitli sorular gelir: Bu neden onun başına geldi? Tarih-sizliği önlemek için ne yapabilirdi? Bu, birinin hatası mı? Bu bakış, kuşkusuz, tanrıci bir dünya görüşü için de geçerlidir. Cadılıkta olduğu gibi tanrıci dünya görüşlerinde de yalnızca belli sorular ruh-lara dayanarak cevaplanabilir. Mevsimlerin düzenli bir sıra izleme-si, bulutun yağmurla, yağmurun hasatla, kuraklığın salgınla vs. iliş-kisi dikkate alınmaktadır. Bu gibi düzenlilikler bizatihi daha kişisel ve acil sorunların çözümleneceği zemin olarak kabul edilir. Tanrıci bir dünya görüşü için geçerli olan hayati sorular Azandeler için de aynıdır: Neden komşusu değil de, bu çiftçi iyi mahsul alamamıştır? Neden av ekibindeki başka biri değil de, bu adam vahşi bir bufalo tarafından boynuzlanmıştır? Neden özellikle bu adamın çocukları ve inekleri ölmüştür? Neden ben? Neden bugün? Bu konuda ne ya-pılabilir? Bu ısrarlı açıklama talepleri bireyin kendine ve toplulu-ğuna yönelik kaygılarında odaklanır. Biz Durkheim'ın bildiği, Fra-zer, Tylor ve Marett'in bilmediği şeyi biliyoruz. Bu sorular, esasen, insanın mevsimler ya da doğal ortamın geri kalanına ilişkin mera-kını gidermek amacıyla sorulmamaktadır. Bunlar baskın bir top-lumsal kaygının, toplum içinde nasıl hep birlikte örgütlenilebilece-ği sorununun birer ifadesidir. Şunu kabul etmek gerekir ki, bu soru-lar ancak insanın doğadaki yerine dayanılarak yanıtlanabilir. Diğer taraftan, metafizik, deyim yerindeyse, acilen giderilmesi gereken bu pratik kaygının bir ürünüdür. Söz konusu pratiklerde örtük ola-rak bulunan evren şemasının bütününü açığa çıkaran antropolog, kozmolojiyi bireylerin bilinçli olarak kabul ettiği sistematik bir fel-sefe olarak sunduğu takdirde, ilkel kültürü büyük bir tahrifata uğ-ratmış olur. Kendi kozmolojimizi –astronominin özel bir alanı kap-samında– inceleyebiliriz. Ne var ki, ilkel bir kültürün kendine has yapısını tahrif etmeksizin, ilkel kozmolojileri egzotik pulkanatlılar familyasını teşhir edermiş gibi sabitleyip teşhir etmek olanaksızdır. İlkel kültürlerde, teknik problemlerin çözüm yolları geçmiş nesil-lerden bu yana belli bir yerleşiklik kazanmıştır. Geçerliliğini hâlâ koruyan mesele ise, diğer insanların ve kişinin kendisinin bu sorun-larla bağlantılı olarak nasıl konumlandırılacağıdır; denetimsiz genç-liğin nasıl denetim altına alınacağı, kederli komşuların nasıl teskin

edileceği, otorite istismarının nasıl önleneceği ya da nasıl haklı çıkarılacağıdır. Bu pratik toplumsal amaçlara hizmet etmek için, evrenin her şeyi bilirliliğine ve gücünün her şeye yettiğine duyulan bütün inançlar devreye sokulur. Belli bir topluluğun toplumsal yaşamı sabit bir biçim çerçevesinde istikrar kazanmışsa, toplumsal sorunlar hep aynı gerilim ya da çatışma alanlarında baş gösterme eğilimindedir. Böylece otomatik cezalandırmaya, kadere, hortlakların intikamına ve cadılığa ilişkin inançlar, bu sorunları çözme mekanizmasının bir parçası olarak, kurumlar içinde belirginlik kazanır. Bu bakımdan, yukarıda tanımladığım ilkel dünya görüşü, ilkel kültürde nadiren başlı başına bir düşünme ve spekülasyon nesnesi olur. İkel dünya görüşü, diğer toplumsal kurumların doğal ve gerekli eklentisi olarak evrimleşmiştir. İşte bu bakımdan ilkel dünya görüşü dolaylı biçimde ortaya çıkar ve yine bu bakımdan ilkel kültür kendinden bihaber, kendi koşullarının bilincine ermemiş adedilmelidir.

Toplumsal evrim sürecinde kurumlar hızla çoğalır ve uzmanlaşır. Bu evrim çift yönlü bir seyir izler: Toplumsal denetimin artması daha büyük çapta teknik gelişmeye olanak sağlarken, teknik gelişme de toplumsal denetimin giderek artmasına yol açar. Nihayet kendimizi insanoğlunun, karşılıklı ekonomik bağlılığı en yüksek noktasına taşıdığı modern dünyada buluruz. Toplumsal farklılaşmanın kaçınılmaz sonuçlarından biri de ortak yaşam süreçlerine ilişkin toplumsal farkındalık ve özbilinçtir. Özel toplumsal zorlama biçimleri, uyumu ödüllendirmeye yönelik özel parasal teşvikler, özel cezai yaptırım biçimleri, özel kolluk kuvvetleri, performansımızı izleyen denetçi ve takipçiler vb., yani, farklılaşmamış küçük ölçekli ekonomik koşullarda ortaya çıkması imkânsız olan bütün bir toplumsal denetim aygıtı, farklılaşmayla beraber ortaya çıkar. İkel toplumdaki insanların toplumsal örgütlenme zaafının üstesinden gelme çabalarını yorumlamamızı bu denli güçleştiren de işte bu organik birlik deneyimidir. Üç nüsha doldurulan formlar, ruhsatlar, pasaportlar, telsizli polis araçları olmaksızın, onlar da her nasılsa bir toplum oluşturarak, insanları bu toplumun normlarına bağlı kılmışlardır. Umuyorum ki, Levy-Bruhl'ün toplumsal kurumları karşılaştırmak yerine, bir düşünce biçimini diğeriyle karşılaştırmakla neden hataya düştüğünü gösterebilmişimdir.

Hristiyanların, Musevilerin ve Müslümanların, inançlarından dolayı neden ilkel sınıfına dahil edilmediğini anlamak da mümkündür. Ya da Hindular, Budistler ya da Mormonların. Onların inançlarının da "Bu neden benim başıma geldi: Neden şimdi?" gibi sorulara yanıt aramanın bir sonucu olduğu doğrudur. Bu dinlerin evrenlerinin insanmerkezli ve şahsi olduğu da doğrudur. Belki de bütün bu dinler tam da metafizik sorunlarla uğraştıkları için modern dünyanın normaldişi kurumları sayılabilirler. Zira inanmayanlar bu gibi sorunları bir kenara bırakabilir. Fakat tek başına bu, inananları modern dünyada garip biçimde beliren ilkel kültür adacıkları haline getirmez. Zira güttükleri inançlar her yeni yüzyılda yeni bir ifadeye bürünmüş ve toplumsal hayata kenetlenmişlikleri gevşemiştir. Avrupa'da kilisenin seküler siyaset ve seküler düşünsel konulardan, ihtisaslaşmış dinsel alanlara çekilmesinin tarihi, ilkelden modeme geçişin tarihine denk düşer.

Son olarak, "ilkel" sözcüğünden vazgeçmenin gerekliliği konusunu yeniden gündeme getirmemiz gerekiyor. Umarım vazgeçmeyiz. Bu sözcük, sanat alanında, tanınmış ve itibarlı bir anlama sahiptir. Sözcüğe teknoloji ve belki ekonomi alanında da geçerli bir anlam vermek mümkündür. İlkel bir kültüre şahsi, insanmerkezli, farklılaşmamış bir dünya görüşünün damgasını vurduğunu söylemekte nasıl bir sakınca vardır? Sözcüğün kullanılmasına karşı çıkılmasının altında yatan düşünce, dini inançlarla ilintili olarak kullanıldığında, teknoloji ve sanatta taşımadığı aşağılayıcı bir anlam yüklendiğidir. İngilizce konuşulan dünyanın belli bir kesimi için bir oranda geçerli denebilir buna.

İlkel ekonomi fikri biraz romantiktir. Maddi ve teknik bakımdan onlarla karşılaştıramayacak denli iyi bir donanıma sahip olduğumuz doğrudur. Yine de, kimse kültürel bir ayrımı tamamen maddi temellere dayandıramaz. Tartışılan konu, görelî yoksulluk ve refah olguları değildir. İlkel ekonomi derken kastedilen, malları, paranın aracılığı olmaksızın elinde tutan ve kullanıma sunan bir ekonomidir. Buna göre, ilkel insanlar ekonomik gerçeklikle doğrudan yüz yüze kalmaları bakımından, paranın karmaşık, beklenmedik ve bağımsız gidişatı yüzünden devamlı olarak yolundan sapan bizlere kıyasla daha avantajlıdır. Fakat bu temelden hareketle, manevi ekonomi işin içine girdiğinde, asıl avantajlı olan bizlermişiz

gibi görünmektedir. Zira onların dışsal çevreyle olan ilişkisinde, karmaşık ve beklenmedik davranışları olan cinler ve hayaletler devreye girerken, biz çevremizle daha basit ve doğrudan biçimde karşılaşırız. Bu avantajımızı ise, refahımıza ve başka gelişmelerin ortaya çıkmasına olanak tanıyan maddi gelişmemize borçluyuz. Dolayısıyla bu değerlendirmeye bakılırsa, ilkel insan hem ekonomik hem de manevi bakımdan bize göre dezavantajlı durumdadır. Söz konusu iki yönlü üstünlüğü duyumsayanlar bunu teşhir etmek konusunda haliyle çekingen davranmaktadır ki bu kişilerin ilkel kültürü hiçbir surette ayrı tutmamayı tercih etmelerinin nedeni galiba budur.

Diğer taraftan, Kıta Avrupası kökenli düşünürler böylesi bir hassasiyete sahip değilmiş gibi görünmektedir. "*Le Primitif*" kelimesi Leenhard, Lévi-Strauss, Ricoeur ve Eliade'ın sayfalarında sıkça yer bulmaktadır. Bundan çıkarabileceğim tek sonuç, bu kişilerin gizliden gizliye bir üstünlük fikri gütmedikleri gibi kendi kültürleri dışındaki diğer kültür biçimlerine de çok değer verdikleridir.

Güçler ve Tehlikeler

DÜZENSİZLİK örüntüyü bozar, kabul, ama aynı zamanda, örüntünün esas malzemesini de sağlar. Düzen sınırlama anlamına gelir; mümkün olan tüm malzemeler arasından sınırlı bir seçim yapılmış ve mümkün olan tüm ilişkilerin sınırlı bir kısmı kullanılmıştır. Buradan hareketle, düzensizlik içerim bakımından sınırsızdır; içerisinde bir örüntü oluşturulmamıştır, ama örüntüleme potansiyeli belirsizdir. Düzen yaratmak istememize rağmen, düzensizliği kınayıp geçmiyorsak, işte bu yüzden. Düzensizliğin mevcut örüntüleri tahrip edici olduğunu kabul etmenin yanı sıra olanaklar içerdiğini de kabul ederiz. Bu yönüyle, düzensizlik hem tehlikeyi hem de güçlü simgeler.

Ritüel, düzensizliğin gücünü kabul eder. Ritüel, zihindeki, rüyalarındaki, baygınlık ve taşkınlıklardaki düzensizlikte, bilinçli çabayla ulaşılamayacak olan güçler ve hakikatler bulmayı umar. Aklın denetimini bir süreliğine terk edebilenlere, yönetme enerjisi ve özel şifa güçleri bahşedilir. Bir Andamanlı bazen topluluğunu bırakarak bir deli gibi ormanda gezinir. Sonra kendine gelip halkının yanına döndüğünde, artık büyüü şifa gücüne sahip biridir (Radcliffe-Brown, 1933, s. 139). Çok yaygın ve hayli kabul gören bir inanıştır bu. Webster, kitabının (*The Sociological Study of Magic – Sosyolojik Açıdan Büyü*) "Bir Büyücünün Yaradılışı" başlıklı bölümünde bu konuya dair pek çok örnek verir. Ben bu örneklerin yanında, Tanzanya'nın merkez bölgesinde yaşayan Ehanzu kabilesine de değineceğim. Ehanzulara göre bir büyücünün melekelerine sahip olmanın bilinen yollarından biri de ormana çekilip orada delirmektir. Bu kabile üzerine bir çalışma yürüten Virginia Adam, bana kabilenin ritüel döngüsünün zirve noktasının yıllık yağmur ritüelle-

ri olduğunu aktardı. Adam'ın anlattığına göre, yağmurun beklenen zamanda yağmaması durumunda, insanlar büyüden kuşkulandır ve büyü'nün etkilerini yok etmek amacıyla bir budalayı ormanda do-laşmaya gönderirler. Budala bu esnada farkında olmadan büyü'nün işleyişini durdurur.

Bu inançlara bakıldığında, anlaşılmazlık üzerinde oynanan ikili bir oyun vardır. Öncelikle, zihnin düzensiz bölgelerine girme te-şebbüsü, ikinci olarak da, toplumun sınırlarının ötesine geçme giri-şimi söz konusudur. Bu erişilmez bölgelerden dönen adam, kendi kendilerinin ve toplumun denetiminde kalanların ulaşamayacağı bir gücü beraberinde getirir.

Açık seçik ve muğlak formlar üzerinde oynanan bu ritüel oyun, kirlenmeyi anlamak açısından son derece önemlidir. Ritüel biçimindeyken, kirlilik kendi varlığını sürdürme gücüne sahipmiş ama her zaman saldırıya açıkmiş gibi düşünülmektedir. Biçimsizlik de kimi iyi, kimi tehlikeli olan güçlerle donatılmıştır. Levililer'de iğ-renç bulunan şeylerin evren örüntüsüne uymayan muğlak ve sınıf-landırılamaz unsurlar olduğunu gördük. Bunlar kutsiyete ve inaye-te ters düşmekteydi. Toplumun ritüellerinde oynanan biçim ve biçimsizlik oyunu çok daha açıktır.

Öncelikle, marjinal durumda olan insanlara ilişkin inançları ele alalım. Bunlar bir biçimde toplumun örüntüsünün dışında bırakılan, yersiz yurtsuz insanlardır. Ahlaki açıdan yanlış bir şey yapıyor olmasalar da statüleri tanımsızdır. Örneğin, doğmamış çocuğu ele alalım. Mevcut durumu belirsizdir, geleceği de öyle. Zira cinsiyeti-nin ne olacağını ya da çocukluktaki tehlikelerden sağ çıkıp çıkma-yacağını kimse bilemez. Ona, çoğunlukla, hem kırılgan hem de tehlikeliymiş gibi davranılır. Lele kabilesi doğmamış çocuğu ve an-esini sürekli tehlike altında görse de, doğmamış çocuğa, ne yap-aacağı belli olmayan bir kötü niyet atfederler, ki bu da onu diğerleri-ne karşı bir tehlike haline getirir. Hamile bir Lele kadını, rahminde-ki çocuğun yakınlığı öksürüğe ya da ateşlenmeye yol açmasın diye hastalara yaklaşmamaya özen gösterir.

Nyakyusalar arasında da benzer bir inanca rastlanmaktadır. Ha-mile bir kadının yaklaştığı hububatın miktarını azaltacağına inanılır. Zira içindeki cenin doymak bilmezdir ve hububatı kapabilir. Hamile kadının, ekin biçen ya da bira mayalayan kişilerle konuş-

mak için tehlikeyi önleme amaçlı ritüel bir iyi niyet hareketi yapması gerekir. Ceninin "ağız açık" bir şekilde yiyecekleri kaptığı söylenir ve bu durum "içerdeki tohumun" "dışarıdaki tohumla" savaştırılmasının kaçınılmazlığıyla açıklanır.

Karındaki çocuk ... büyücü gibidir; yiyeceklere büyü yapılmış gibi zarar verebilir; bira bozulur ve tadı kötüleşir, yiyecek yetişmez, demircinin demiri ağır işlenir, süt ekşir.

Karısının hamileliği yüzünden, baba bile savaşta ya da avda tehlike altına girer (Wilson, s. 138-9).

Levy-Bruhl bazen âdet kanının ve düşük yapmanın da benzer bir inançla ele alındığını belirtir. Maoriler âdet kanını insan olmaya çalışmış ama başaramamış bir insan olarak kabul eder. Kan akmamışsa bir insana dönüşebilir ve böylece hiç yaşamamış ölü bir insan şeklinde imkânsız bir statüye sahip olur. Levy-Bruhl, vaktinden erken doğan bir ceninin yaşayanlar için tehlike arz eden şeytani bir ruha sahip olduğuna ilişkin yaygın bir inancı aktarır (s. 390-6). Levy-Bruhl tehlikenin marjinal durumlara özgü olduğu yönünde bir genelleme yapmaz. Öte yandan, Van Gennep bu konuda daha sosyolojik bir kavrayışa sahiptir. O, toplumu, içinde birinden diğerine geçişin tehlike arz ettiği oda ve koridorlar bulunan bir ev gibi görmektedir. Tehlikeler geçiş durumlarından gelir, bunun sebebi de geçişin belli bir durum olmaması, tanımsız olmasıdır. Bir durumdan ötekine geçmesi gereken kişi bizatihi tehlikededir ve başkalarına da tehlike saçar. Tehlike, kişiyi eski konumundan tamamen çıkararak, bir süreliğine tefrik eden ve sonra da yeni konumunu alenen ilan eden ritüel yoluyla kontrol altına alınır. Tehlikeli olan yalnızca geçişin kendisi değildir; o tefrik, yani ayırma ritüelleri törenlerin en tehlikeli safhasıdır. Eriştirme törenleri esnasında ölen, anneleri ve kız kardeşlerince güvenliklerinden endişe edilen, eski zamanlarda darlıktan veya korkudan ölen ya da kabahatlerinden ötürü doğaüstü güçler tarafından ölüm cezasına çarptırılan erkek çocukları hakkında bir dolu şey okuyoruz. Bir de tehlike tehditlerinin kulağa şaka gibi geleceği ölçüde güvenli bir biçimde gerçekleştirilen törenler vardır ki bunları anlatan yazılar insana biraz yavan gelir (Vansina, 1955). Fakat uydurma tehlikelerin marjinallik konusunda önemli bir şeye işaret ettiğinden emin olabiliriz. Erkek çocuklarının ha-

yatlarını riske attığını söylemek, resmi yapının dışına çıkarak uç noktalara uzanmanın onları öldürecek ya da erkekliklerini elde etmelerini sağlayacak denli güce maruz kalmalarına yol açtığı anlamına gelmektedir. Ölüm ve yeniden doğuş konusu, kuşkusuz, başka sembolik işlevlere de sahiptir: Topluluk üyeliğine kabul edilen kişiler eski hayatlarında ölür ve yeni hayatlarına doğarlar. Olayın ciddiyetini ve ritüelin kişiyi yeniden yaratma gücünü göstermek için, kirlenme ve temizliğe ilişkin fikir repertuarının tamamı kullanılır – burası açıktır.

Ritüel ölüm ile ritüel yeniden doğuşu ayıran marjinal dönem boyunca, erginliğe kabul sürecinden geçen acemiler toplumdaki geçici olarak dışlanır. Zira tören süresince toplumda bir yerleri yoktur. Bazen gerçekten de topluluktan uzak bir yerde yaşamaya giderler. Kimi zaman eksiksiz toplumsal varlıklarla dışlananlar arasında planlanmamış temaslar kurulmasına elverecek yakınlıkta bir yerde yaşarlar. Bu haldeyken, onların tehlikeli suçlular gibi hareket ettiğini fark ederiz. Yol kesme, çalma, tecavüz serbestisine sahiptirler. Hatta bu tür davranışlar onlara zorunlu tutulur. Marjinal durumlarının tam ifadesi, antisosyal davranıştır (Webster, 1908, III. Bölüm). Uçlarda var olmak, tehlikeyle temasta olmak ve bir gücün kaynağında olmak anlamına gelir. Tecritten dönen erginlik adaylarına güçle dolmuş, hiddetli, tehlikeli varlıklarmış gibi, sakinleşmek için zamana ve tecrit edilmeye ihtiyaçları varmış gibi davranmak, biçim ve biçimsizliğe ilişkin fikirlerle tutarlıdır. Kirlilik, müstehcenlik ve kurlsızlık, sembolik olarak tecrit törenleriyle, durumlarına ilişkin diğer ritüel ifadeler kadar ilintilidir. Nasıl rahimdeki cenin kindarlık ve açgözlülükle suçlanamazsa, onlar da kötü davranışlarından dolayı suçlanamazlar.

Öyle görünüyor ki, bir kişinin toplumsal sistemde hiçbir yeri yoksa, dolayısıyla marjinal bir varlıksa, tehlike karşısında alınabilecek önlemleri başkaları almalıdır. İçinde bulunduğu aykırı durumdan çıkmak o kişinin elinde değildir. Bizler de marjinal insanlara ritüel değil, seküler bağlamda kabaca böyle bakarız. Toplumumuzda eski mahkûmların gözetimiyle ilgilenen sosyal yardım uzmanları, bu kişilerin sabit bir işe yeniden yerleştirilmesi konusunda toplumun genel tutumundan kaynaklanan sıkıntılar yaşandığını nakletmektedir. Bir süre "içeride" kalmış olan biri, alışılmış top-

lumsal sistemin daima "dışında" tutulmaktadır. Kesin olarak yeni bir konuma kavuşmasını sağlayacak olan bir birleştirme (*aggregation*) töreni olmadığından, güvenilmezlik, adam edilemezlik gibi çeşitli yanlış toplumsal tavırlarla tanımlanan diğer kişilere benzer şekilde toplumun dışında kalır. Akıl hastalığı tedavisi için hastaneye yatan kişiler için de aynı şey geçerlidir. Alışılmadık davranışları, evde kaldıkları sürece kabul görür. Resmen normaldışı olarak sınıflandırıldıklarında ise, aynı davranışlar kabul edilemez sayılır. Akıl hastalarına yönelik tutumu değiştirmek amacıyla 1951 yılında Kanada'da yürütülen bir projenin raporunda, akıl hastanesine yatma ile belirlenen bir hoşgörü eşiği olduğu öne sürülmektedir. Bir kişi, onu toplumun dışına çıkaran bu marjinal duruma hiç düşmemişse, sergilediği bütün tuhafliklar komşuları tarafından rahatlıkla hoş görülmektedir. Bir psikoloğun doğrudan doğruya patolojik diyeceği bir davranış, çoğunlukla, "Tuhaflık işte", ya da "Bunu da atlatır", ya da "Dünyada çeşit çeşit insan var" denerek geçiştirilir. Fakat kişi bir akıl hastanesine yatırıldığında, hoşgörü ortadan kalkar. Kişinin, psikoloğun uyarılarının düşmanlıkla karşılanmasına yol açacak denli normal sayılan davranışları, artık normaldışı sayılmaktadır (aktaran Cumming, 1957). Bu bakımdan, akıl sağlığı uzmanları dışlanmış hastaları ıslah etmek hususunda, mahkûmlara yardım kurumlarında çalışan meslektaşlarının yaşadığı sorunların tıpatıp aynısıyla karşılaşmaktadır. Eski mahkûmlar ve akıl hastalarına ilişkin bu ortak varsayımların kendi kendini geçerli kılar nitelikte olması, burada konumuzla pek de ilgili değil. Marjinal konumun dünyanın her yerinde aynı tepkilere yol açtığını ve bunların marjinal ayinlerde bilinçli olarak temsil edildiğini bilmek daha ilginçtir.

İlkel bir evrendeki güç ve tehlikelerin bir haritasını çıkarmak için, biçim ve biçimsizliğe ilişkin fikirlerin etkileşiminin altını çizmemiz gerekiyor. Güce ilişkin birçok fikir, toplumun, etrafı kuşatan biçim yokluğuyla çelişen bir biçimler dizisi olarak düşünülmesine dayanmaktadır. Biçimlerin bir güce sahip olması gibi, muğlak alanlar, kıyıları, karışmış çizgiler ve dış sınırların ötesi de başka bir güce sahiptir. Kirlenme belli bir tehlike kategorisi olarak kabul edilirse, tehlikeler evreninde nereye denk geldiğini anlamak için muhtemel bütün güç kaynaklarının bir dökümüne gerek duyarız. İlkel bir kültürde, somut bir amil olan talihsizlik, ona yol açtığı söylene-

bilecek olan şahsi müdahale kadar önem taşımaz. Sonuçlar dünyanın her yanında aynıdır: Kuraklık kuraklıktır, açlık açlıktır; salgın, çocuk işçiliği, sakatlanma – deneyimlerin pek çoğu ortaktır. Öte yandan, bu afetlerin ortaya çıkma biçimini belirleyen yasalar her kültürde farklıdır. Kişilerle talihsizlikler arasındaki asli bağlar kişiseldir. Bu nedenle, güçlere ilişkin dökümümüze başkalarının talihi-ni etkileyen şahsi müdahalelerin tamamını sınıflandırarak devam etmemiz gerek.

İnsan eylemiyle harekete geçirilebilen ruhani güçler iç ve dış güçler olarak kabaca iki sınıfa ayrılabilir. Bunlardan ilki failin ruhuna özgü güçlerdir – nazar, cadılık, gaipen haber verme güçleri ya da kehanet. İkinci sınıfta ise, fail tarafından bilinçli olarak harekete geçirilmesi gereken dışsal semboller yer alır: büyü, şükran, beddua, muskalar, ilaçlar ve dualar. Bu güçler manevi gücün açığa çıkarılmasını sağlayan eylemler gerektirmektedir.

İç ve dış güç kaynakları arasındaki bu ayrım çoğunlukla başka bir ayrımla, kontrolsüz ve kontrollü güç arasındaki ayrımla bağdaştırılır. Yaygın inanışlara göre, içsel psişik güçler illaki kişinin niyetiyle devreye girmez. Kişi onlara sahip olduğunun ya da onların faal olduğunun farkında olmayabilir. Bu inanışlar bir yerden diğerine farklılık gösterir. Örneğin, Jeanne d'Arc gaipen gelen seslerin kendisiyle ne zaman konuşacağını bilemediği ve onları istediği zaman çağıramadığı gibi, onlardan duydukları ve onlara boyun eğmesiyle vuku bulan olaylar onu irkiliyordu. Azandeler ise, bir cadının, büyüünün etkin olduğundan mutlak suretle haberdar olması gerekmediğine ama bu konuda uyarılmışsa, sahip olduğu güçleri biraz olsun denetleyebileceğine inanır.

Bunun aksine, büyücü yanlışlıkla büyü yapamaz; büyü ancak belli bir maksatla ortaya çıkabilir. Örneğin, bir babanın bedduasının tutması için bedduanın açıkça dile getirilmesi gerekir.

Kontrolsüz güçler ile kontrollü güçler, psişe ile sembol karşıtlığında, kirlilik nereye denk düşmektedir? Anladığım kadarıyla, kirlilik büsbütün ayrı bir sınıfa dahil olan bir tehlike kaynağıdır: istemli-istemli ve iç-dış ayrımları kirlilik için geçerli değildir. Bu yüzden, kirliliğin ayrı bir şekilde tanımlanması gerekmektedir.

Bir kere, ruhani güçlerin dökümünü çıkarmaya devam edersek, tehlike arz edenler ile tehlikede olanların toplumsal konumuna da-

yalı başka bir sınıflandırma bulunduğunu görürüz. Bazı güçler toplumsal yapı adına kullanılır. Bu güçler, toplumu, tehlikesini ona yöneltmiş kötü niyetlilerden korur. Bu güçlerin kullanılmasının bütün iyi insanlar tarafından onaylanması gerekir. Öte taraftan, diğer güçler toplum açısından tehlikeli addedilir ve bunların kullanılması onaylanmaz. Bu güçleri kullananlar habis kimselerdir, kurbanları da masumlardır ve iyi olan herkesin bu kimseleri tespit etmeye çalışması gerekir – bu kimseler cadılar ve büyücülerdir. Ak ve kara büyü arasında yapılan eski ayırım budur işte.

Bu iki sınıflandırma birbirinden bütünüyle bağımsız mıdır? Kessin olmamak kaydıyla, aralarında bir bağıntı olduğunu öne sürüyorum: Toplumsal sistemin otorite mevkilerini açıkça kabul ettiği durumlarda, bu mevkileri işgal edenlere kontrollü, bilinçli, dışsal ve tasvip edilmiş açık ruhani güçler –kutsama ve lanetleme güçleri– bahşedilmiştir. Toplumsal sistemin tehlikeli ölçüde muğlak roller üstlenen kişilere gereksinim duyması durumunda ise, bu kişilere kontrolsüz, bilinçsiz, tehlikeli, tasvip edilmeyen –cadılık ve nazar gibi– güçler yüklenir.

Başka bir deyişle, toplumsal sistemin açık seçik olduğu durumlarda, otorite noktalarına yüklenen açık seçik güçler; toplumsal sistemin karışık olduğu durumlarda ise, düzensizlik yaratan noktalara yüklenen belirsiz güçler ararım. Sembolik ve psişik güçlerin dağılımının, biçim ile biçimin etrafını kuşatan biçim yokluğu arasındaki zıtlıkla açıklanabileceğini öne sürüyorum: dışsal sembolleştirme açık toplumsal yapıyı desteklerken, içsel ve biçimsiz psişik güçlerse aynı yapıyı yapı yokluğu yoluyla tehdit etmektedir.

Bu bağıntı, kuşkusuz, kanıtlanması güç bir bağıntıdır. Öncelikle, açık toplumsal yapı hususunda net olmak zordur. İnsanların toplumsal yapıya ilişkin bir bilince sahip olduğu muhakkaktır. İnsanlar hareketlerini bu yapıda gördükleri simetri ve hiyerarşilere uygun biçimde şekillendirir ve sürekli onlarla aynı sahneyi paylaşan oyuncuların ilgili yapıya dair görüşleriyle etkilemek için çabalar. Goffman insanların sahip olduğu toplumsal bilinci öyle güzel ortaya koymuştur ki, burada konuyu daha fazla uzatmaya hiç gerek yok. Mevcut rollerimizi ve oynadığımız sahneyi sunuş biçimimizi dramatize etmek için bir sahne gereci gibi kullanmadığımız tek bir giysi, yiyecek ya da gündelik hayatta başka şekillerde kullandığı-

mız tek bir şey yoktur. Yaptığımız her şey belli bir anlama sahiptir, bilinçli sembolik anlam taşımayan hiçbir şey yoktur. Dahası, hiçbir şey seyircinin gözünden kaçmaz. Goffman, gündelik durumlara ilişkin çözümlemesine bir çerçeve sağlamak amacıyla oyuncu-seyirci, sahne-sahne arkası ayrımını da dikkate alarak dramatik yapıdan faydalanmaktadır. Tiyatro benzetmesinin diğer bir üstünlüğü de, dramatik yapının zamansal kesitler dahilinde var olmasıdır. Bir başlangıcı, düğüm noktası ve sonu vardır. Bu nedenle, Turner ayrı zamansal birimler oluşturduğu herkesçe kabul edilen davranış gruplarını tanımlamak için, toplumsal oyun fikrini ortaya koymakta yarar görmüştür (1957). Sosyologların da, bir toplumsal yapı imgesi olarak oyun fikrini bir kenara atmadıklarından eminim. Fakat, kendi amacım doğrultusunda, toplumsal yapı derken, genel olarak, toplumun tamamını süregelen ve kapsayıcı biçimde kuşatan bütün bir yapıya atıfta bulunmadığımı belirtmem yeterli. Toplumsal yapıyla, tekil aktörlerin küçük ve büyük çaplı kapsayıcılığa ilişkin bir farkındalığa sahip olduğu belirli durumları kastediyorum. Bu durumlarda, bireyler başkaları karşısında örüntülü konumlar dahilinde hareket ediyormuş ve olanaklı ilişki modelleri arasında seçim yapıyormuş gibi davranır. Bireylerin biçime ilişkin fikirleri, davranışlarıyla ilgili bazı gerekleri beraberinde getirir. Söz konusu fikirler, bireylerin arzularına ilişkin değerlendirmelerini belirler ve bunlardan bazılarına şans tanırken, bazılarını da geçersiz kılar.

Toplumsal sistemin bütününe ilişkin yerel, kişisel herhangi bir görüşün sosyoloğunkiyle bağdaşması gerekmez. Toplumsal yapıdan bahsettiğim sonraki bölümlerde kimi zaman soy gruplarının ya da reisliklerin ana hatlarına, şecerelerine ve hiyerarşisine yahut kraliyet mensupları ile sıradan vatandaşlar arasındaki ilişkilere, statü sıralamasına ve üstünlüklere atıfta bulunacağım. Kimi zaman da ana yapının çatısındaki boşlukları dolduran başka altyapılar da içeren, matruşkaları andırır küçük altyapılara değineceğim. Öyle görünüyor ki, uygun koşullarda, bireyler bu yapıların tümünün ve nispi önemlerinin farkındadır. Bireylerin hepsi verili bir zamanda, hangi belli yapı düzleminin uygun olduğu konusunda aynı görüşe sahip değildir; nihayetinde bir toplumdaki bahsedebilmek için çözülmesi gereken bir iletişim sorunu olduğunu herkes bilir. İnsanlar tören, konuşma ve jestler yoluyla, uygun toplumsal yapının neye

benzediğine ilişkin bir görüş ifade etmek ve bu konuda uzlaşmak adına sürekli bir çaba gösterirler. Tehlikelere ve güçlere ilişkin sıfatların hepsi işte bu iletişim kurma ve bu yolla toplumsal formlar oluşturma çabasının bir parçasıdır.

Açık otorite ile kontrollü manevi güç arasında bir bağlantı olabileceği fikri ilk defa Leach'ın *Rethinking Anthropology* (Antropolojiyi Yeniden Düşünmek) adlı kitabındaki bir makalesinde dile getirilmiştir. Ben bu fikri ele alırken biraz farklı bir yol izledim. Leach'e bakılırsa, kontrollü zarar verme gücü genellikle otorite sisteminin belli kilit noktalarına yüklenir ve aynı toplumun o kadar açık olmayan, o kadar eklemelenmemiş alanlarında ortaya çıkması beklenen maksatsız zarar verme gücüyle karşıtlık içindedir. Leach esasen birbirine koştur ama karşıt toplumsal durumlarda kullanılan iki tür manevi güç arasındaki zıtlıkla ilgilenmektedir. Bazı toplumları birbiriyle etkileşen, içsel bir yapıya sahip sistem kümeleri olarak sunar. Böyle bir sistemde yaşayanlar, açıkça sistemin yapısının bilincindedir. Bu sistemin kilit noktaları yönetici, kontrol edici konumlara uygun kontrollü güç biçimlerine duyulan inançla desteklenir. Örneğin, Nyakusa Şefleri düşmanlarına, peşlerine görünmez piton yılanları salan bir tür büyüyle saldırılabilmektedir. Babasoylu Talensilerde, bir adamın babası, ataların gücünü oğluna karşı yönetme konusunda kontrollü bir hakka sahiptir. Diğer taraftan, anasoylu Trobriander kabilesinde dayının, otoritesini bilinçli olarak kontrol ettiği büyü ve tılsımlar yoluyla sağlamlaştırdığına inanılır. Otorite mevkileri, doğru mevkilere gelen kişilerin bir bütün olarak sisteme güç, enerji verebilmek için kullanabildiği anahtarlarla donatılmış gibidir.

Bildik Durkheimci çizgiden giderek de söylenebilir bu. Dini inançlar, toplumun kendine ilişkin farkındalığını ifade eder; toplumsal yapıya, ayakta kalmasını sağlayan cezalandırma güçleri atfedilir. Burası gayet anlaşılır. Fakat ben yapının bu belirlenmiş kısmında yer alan bu mevki sahiplerinin, rolleri o kadar belirgin olmayan ve muhtemelen bilinçsiz, kontrol edilemez güçlere sahip olup bu yüzden de mevkileri daha belirgin olanları tehditle karşı karşıya bırakanların aksine, bilinçli olarak kontrol edilebilen güçlerle donatıldığını öne sürüyorum. Leach'ın verdiği ilk örnek Kaçın kadınıdır. Kocasının ve ağabeyinininki olmak üzere iki güç grubunu birbi-

rine bağlayan bu kadın, yapılar arası bir role sahiptir ve bilinçsiz, istemsiz bir cadılık faili olarak düşünülür. Benzer şekilde, anasoylu Trobrianderler ve Aşantiler arasında babanın, babasoylu Tikopia ve Talelandlar arasında da dayının istemsiz bir tehlike kaynağı olduğu düşünülür. Bu kişiler arasında toplumun bütünü bakımından uygun bir mevkiye sahip olmayan yoktur. Yine de, ait olmadıkları ama sınırları dahilinde hareket etmek zorunda oldukları bir iç alt sistemden hareketle düşünüldüğünde, bu kişiler davetsiz misafirlerdir. Bu kişiler kendi sistemleri içinde şüpheli olmadıkları gibi, ellerindeki istemli gücü sistem adına kullanıyor da olabilirler. İstemsiz olarak zarar verebilecek güçlerinin hiçbir zaman etkinleşmemesi de muhtemeldir. Onlar uygun mevkileri olarak görülen, yine de davetsiz birer misafir konumunda oldukları alt sistemin bir köşesinde huzurlu bir hayat sürerken bu güçleri de hiç harekete geçemeyebilir. Ne var ki, uygulamada soğukkanlılıkla oynanması güç bir roldür bu. Ters giden bir şey olursa, kızgınlık ya da üzüntü hissedecek olurlarsa, ilişkili oldukları yapıdaki çift yönlü bağlılıkları ve muğlak statüleri, o yapıya bütünüyle dahil olanlara karşı tehlike olarak görülmelerine yol açar. Tehlikeli olan şey, tabakalar arası bir konumda kızgın birinin bulunmasıdır ve bunun da kişinin özel maksatlarıyla hiçbir ilgisi yoktur.

Bu durumlarda, toplumsal yapıdaki belirli, bilinçli birimler, sistemi korumaya yönelik belirli, bilinçli güçlerle donanmıştır; diğer taraftan, belirsiz, yapılanmamış alanlar diğer güçleri muğlaklığın azaltılması talebiyle harekete geçiren bilinçsiz güçleri doğurur. Tabakalar arası bir konuma sahip bu mutsuz ya da öfkeli kişilerin cadılıkla suçlanması ise, onların isyankâr duygularını, doğru konumlarına yakışır hale getirmek için yapılan bir uyarı gibidir. Bu uyarı iyiyi daha yaygın hale getirmek için yapılyorsa, sözde psişik olduğu iddia edilen bir güç olarak tanımlanan cadılık yapısal olarak da tanımlanabilir. Suçlamanın pratik denetleme biçimlerinin meşakkatli olduğu yerlerde kullanılan bir denetim aracı olması durumunda ise, cadılık da toplumun nispeten yapıdan yoksun alanlarında bulunan kişilere yüklenen antisosyal psişik güç olur. Şu halde, cadılık yapısızlıkta temellenmektedir. Cadılar duvar ve tahta döşemelerin yarıklarında yaşayan böcek ve örümceklerin toplumdaki karşılığıdır. Onlar da, başka muğlaklık ve çelişkilerin başka düşünce

yapılarında uyandırdığı korku ve nefreti uyandırır; onlara yakıştırılan güçler de muğlak, belirsiz statülerinin simgesidir.

Bu düşünce çizgisi üzerine kafa yorarak toplumsal belirsizliğin farklı biçimlerini birbirinden ayırmamız mümkündür. Buraya kadar, yalnızca, bir alt sistemde tam olarak tanımlanmış, bir konuma, yine de belli görevler üstlendikleri bir diğerinde ise müphem bir konuma sahip olan cadıları ele aldık. Bunlar meşru davetsiz misafirlerdir. Jeanne d'Arc bunlara iyi bir örnek teşkil eder: Saraydaki bir köylü, zırhlar içinde bir kadın, savaş meclislerindeki bir yabancıdır; cadı olduğuna yönelik suçlama da onu tam anlamıyla bu kategoriye sokmaktadır.

Öte yandan, çoğunlukla, cadılığın başka bir muğlak toplumsal ilişki dahilinde işlediği varsayılmaktadır. Bunun en iyi örneğine Azandelerin cadılık inanışlarında rastlanır. Azande toplumunun formal yapısı hükümdarlar, onların sarayları, mahkemeleri ve orduları ekseninde dönerken, hükümdar vekilleri, yerel yöneticiler ve aile reisleri sırasıyla hiyerarşideki alt mevkileri teşkil eder. Siyasi sistem örgütlenmiş bir rekabet alanları dizisi barındırmaktadır, böylelikle, sıradan vatandaşların asillerle, yoksulların varlıklılarla, oğulların babalarla ve kadınların erkeklerle rekabet etmesi engellenmiş olur. İnsanlar ancak siyasi sistemce yapılandırılmamış olan toplum alanlarında birbirlerini cadılıkla itham etmektedir. Mevki yarışında kendisine yakın bir rakibini son anda mağlup eden bir erkek, diğerini kıskançlık yüzünden kendisine büyü yapmakla suçlayabildiği gibi, aynı erkeğin karıları da birbirlerini cadılıkla suçlayabilir. Azande cadılarının farkında olmaksızın tehlike arz ettikleri düşünülmektedir, büyüleri, hınç veya gazez duygularıyla etkinleşmektedir. Suçlama, durumu, rakiplerden birinin savunulması, diğerininse kınanması yoluyla düzeltmeyi amaçlar. Hükümdarların cadı olduğu düşünülmez, ama onlar da birbirlerini büyücülükle suçlar ve böylelikle saptamak niyetinde olduğum örüntüye uygunluk gösterirler.

Toplumsal sistemin belirsiz alanlarından kaynaklanan ve zarar vermeye yönelik olan bir diğer bilinçsiz güç örneği de, toprak sahibi klanların, güçlerini yavaşma tutmak suretiyle pekiştirdiği Mandarilere aittir. Bu bedbahtlar şu ya da bu nedenden ötürü kendi toprakları üzerindeki haklarını kaybederek korunma ve güvenlik talebiyle yabancı topraklara sığınmıştır. Bunlar toprak sahibi kesimin

bir üyesi olan hamilerine tâbi olan alt tabakadan topraksız insanlardır. Yine de tam anlamıyla bağımlı sayılmazlar. Haminin nüfuzu ve statüsü bir ölçüde sahiden de yaşaşmalarının sadakatine bağıdır. Sayıları fazlasıyla artan ve asileşen yaşaşmalar hamilerinin nesebini tehdit edebilir. Toplumun açık yapısı, toprakları elinde tutan klanlara dayanmaktadır. Bu klanlara mensup olan kişiler, yaşaşmalara muhtemel cadılar gözüyle bakar. Yaşmaşmaların büyücülüğünün gerekçesi ise hamilerine duydukları kıskançlıktır ve istemsiz olarak harekete geçer. Bir cadı kendini kontrol edemediği gibi, yaradılışı gereği kızgındır ve çevresine zarar verir. Bütün yaşaşmaların cadı olduğu düşünülme de, cadılığın kalıtsal olarak intikal ettiğine inanılır ve böyle kişilerden korkulur. Burada güç yapısının ara katmanlarında yaşayan ve daha belirgin tanımlanmış statüye sahip kişilere karşı birer tehdit olarak algılanan insanlar söz konusudur. Tehlikeli ve kontrol edilemez güçlerle yüklü olduklarından, onları sindirmek için gereken mazeret de hazırır. Cadılıkla itham edilerek hiçbir formalite güdülmeden, hemen acımasızca öldürülebilirler. Hatta bir keresinde, haminin ailesi sadece büyük bir ateş yakmış ve şüpheliyi kızarmış domuz yemeye çağırmıştır. Şüpheli geldiğindeyse onu bağlayıp ateşe atmışlardır. Toprak sahipliği soyunun resmi yapısı, topraksız yaşaşmaların himaye altında tutulduğu görece değışken alana böyle böyle baskın tutulur.

Yahudilerin İngiliz toplumundaki konumu da Mandari yaşaşmalarınıninkine benzer. Onlara uygulanan ayrımcılığın gerekçesi, ticaret alanında netameli ama açıklanamaz bir üstünlükleri olduğuna duyulan inançtır – halbuki gerçek suçları her zaman Hristiyan âleminin resmi yapısının dışında kalmış olmalarıdır.

İstemdışı cadılığa atfedilen, toplumsal bakımdan muğlak ya da eksik tanımlanmış daha pek çok farklı statünün bulunması muhtemeldir. Örnekler kolaylıkla çoğaltılabilir. İkincil nitelikteki inançların ya da kısa bir süre içinde gelişip kaybolan kısa ömürlü fikirlerin ilgi alanının dışında kaldığını söylemeye gerek yok. Bu bağının, egemen, kalıcı manevi güç biçimlerinin dağılımı için geçerli olması kirliliğin tabiatını açıklamaya yeter. Zira gördüğüm kadarıyla, ritüel kirlilik aynı zamanda biçim ile onun çevresini kuşatan biçimsizlik arasındaki etkileşimden de kaynaklanmaktadır. Kirlilik tehlikesi, biçim saldırıya uğradığında devreye girer. Böylece, talih

ve talihsizliği kontrol eden üçlü bir güçler topluluğuna ulaşabiliriz: Bunlardan ilki, biçimsel/resmi yapıyı temsil eden kişilerin elinde tuttuğu ve biçimsel/resmi yapı adına kullanılan biçimsel/resmi güçlerdir; ikincisi, tabakalar arası konumda olan kişilerce kullanılan biçimsiz güçler; üçüncüsü ise, herhangi bir yapıya ait, kimse tarafından kullanılmaksızın biçimin herhangi bir şekilde bozulması karşısında devreye giren güçlerdir. İlkel kozmolojileri incelemek amacıyla oluşturulan bu üçlü şema, bir kenara atılmayacak denli önemli istisnalar yüzünden, ne yazık ki yetersiz kalmaktadır. Önemli güçlüklerden bir tanesi, kontrollü bir manevi güç olan büyüün dünyanın pek çok bölgesinde, benim varsayımına göre istemsiz caddıklıkla suçlanması gereken kişilere yüklenmesidir. Tabakalar arası mevkilerde bulunan, antisosyal, tasvip edilmeyen, masumlara zarar vermeye çalışan habis kişiler bilinçli, kontrollü, sembolik güç kullanmasalar gerektir. Bunun yanı sıra, hoşnutsuzluğu saptamak ve düşmanlarını yok etmek amacıyla bilinçsiz, istemsiz güç kullanan yönetici konumunda şefler –benim varsayımına göre belirli ve kontrollü güç biçimleriyle yetinmesi gereken yöneticiler– vardır. Bu yüzden de kurmaya çalışmış olduğum bağıntı dayanaksız kalmaktadır. Yine de, olumsuz vakaları daha yakından inceleyene kadar bu bağıntıyı elden bırakmayacağım.

Toplumsal yapıyla bu tür mistik güçler arasında bir bağıntı kurma zorluğunun bir nedeni de mukayese edilen iki unsurun da karmaşık olmasıdır. Açık otoriteyi tanıyabilmek her zaman o kadar kolay değildir. Örneğin, Lele kabilesinde otorite çok zayıftır ve toplumsal sistem, seküler bakımdan hiçbirisi çok da etkili olmayan birçok kesişen küçük otorite barındırır. Resmi statülerin çoğu, belli bir kelam edip tükürmekten ibaret olan lanetleme ya da kutsama gücüyle desteklenir. Lanetleme ve kutsama otorite yüklemeleridir; bir baba, anne, dayı, teyze, alacaklı, köy reisi, vs. lanet okuyabilir. Öyle her önüne gelen bir lanet seçip onu keyfi olarak uygulayamaz. Bir oğul babasına lanet okuyamaz; okusa bile bu işe yaramaz. Dolayısıyla bu örüntü, oluşturmak istediğim genel kurala uygun düşmektedir. Fakat, lanet okuma hakkına sahip olan bir kişi bedduasını açıkça ifade etmekten sakındığında, ağzındaki tükürülmemiş salyanın zarar verme gücüne sahip olduğuna inanılır. Haklı bir mağduriyeti olan kişi gizlice gazez beslemektense, içindekini dile döküp

mağduriyetinin telafisini istemelidir ki gazezli salyası kimseye gizliden gizliye zarar vermesin. Bu inanışa bakılırsa, aynı koşullarda aynı kişiye hem kontrolsüz hem de kontrollü güç yüklenmektedir. Fakat Lelelerin otorite örüntüleri sıkı sıkıya eklemlenmemiş olduğu için, bu pek de olumsuz bir vaka sayılamaz. Bilakis, bu durum, otoritenin kolayca hiçleşebilecek denli kırılgan bir güç olabileceğini hatırlatan bir uyarı niteliğindedir. Otorite çeşitlerine ilişkin daha fazla açıklama yapabilmek için elimizdeki varsayımı geliştirmeye hazırlıklı olmalıyız.

Lelelerin dile getirilmeyen beddualara dair inanışları ile Mandarilerin cadılık inanışları arasında bazı benzerlikler bulunmaktadır. Her ikisi de belli bir statüye bağlı olmanın yanı sıra psişik, içsel ve istemsizdir. Fakat dile getirilmeyen beddua onaylanan bir manevi güç biçimiyken, cadı onaylanmaz. Dile getirilmeyen bedduanın, birinin gördüğü zararın nedeni olduğu anlaşıldığında o kişinin zararı tazmin edilirken, cadılık açığa çıktığında, cadılığı yapan kişi vahşice saldırıya uğrar. Dolayısıyla dile getirilmeyen beddua otoriteden yanadır; lanetlemeyle olan bağı da bunu ortaya koymaktadır. Fakat, otorite Lelelerde zayıfken, Mandarilerde güçlüdür. Bu da, varsayımı gerektiği gibi sınamak için, bir ucunda resmi otoritenin bulunmadığı örneklerin, diğer ucunda güçlü seküler otoritenin bulunduğu örneklerin yer aldığı bütün bir skalayı göz önüne sermemiz gerektiğini göstermektedir. Her iki uçla ilgili olarak ruhani güçlerin dağılımına ilişkin bir tahminde bulunmaya hazır değilim, zira varsayım, resmi otoritenin bulunmadığı durumlarda geçerliliğini yitirmekte, otoritenin seküler bakımdan sağlam bir şekilde tesis edildiği durumlarda ise manevi ya da sembolik bir dayanağı o kadar gerektirmemektedir. İlkel koşullarda otorite her zaman istikrarsızlığa meyillidir. Bu nedenle, makam sahiplerinin başarısızlığını hesaba katmaya hazırlıklı olmamız gerekmektedir.

Öncelikle, bir otorite mevkiinde olup da makamından aldığı seküler güçleri kötüye kullanan birinin durumunu ele alalım. Rolüne uygun olmayan bir şekilde, hatalı bir şekilde hareket ettiği ortadaysa, rolüne yüklenen manevi gücü hak etmiyor demektir. O halde, yaptığı hatanın bir yere oturtulabilmesi için inançlar örüntüsünde bazı değişiklikler yapmak mümkün olmalıdır. Günahkârlara karşı istemli, kontrollü güç kullanacağı yerde, istemsiz ve haksız güç

kullandığı için, cadılar sınıfına girmesi gerekir. Zira makamını kötüye kullanan görevli de iktidarı zorla ele geçiren bir gaspçı, uykularında kadınlara musallat olan kötücül bir ruh, her şeyi mahveden, işleri karıştıran biri, toplumsal sistemin omuzlarındaki bir yük kadar gayri meşrudur. Elinde tutması beklenen tehlikeli güç türünde çoğunlukla da bu beklenen kaymanın ortaya çıktığını görürüz.

Samuel Kitabı'nda, Saul, kendisine bahşedilmiş ilahi güçleri kötüye kullanan bir lider olarak tasvir edilir. Saul kendisine verilen görevi yerine getiremeyip ordusunu itaatsizliğe sevk ettiğinde, ona verilen ihsandan yoksun kalır, korkunç hışımlara uğrayarak kedere boğulur, cinnet geçirir. Saul makamını kötüye kullandığında, bilinçli kontrolünü kaybeder ve dostları için bile bir tehdit haline gelir. Lider, akli kontrolünü yitirmiş olmasından ötürü bilinçsiz bir tehlikeye dönüşür. Saul tasviri açık yapıya bilinçli manevi gücün yüklendiği, yapıya düşman olanlara da kontrolsüz ve bilinçsiz tehlikenin yüklendiği doğrultusundaki fikirle uyusmaktadır.

Lugbaralar güç istismarı karşısında inançlarını değiştirme hususunda benzer bir yol izler. Soylarındaki büyüklere, soyun genel menfaatleri gereğince hareket etmeyen küçüklere karşı kullanmak üzere ataları harekete geçirmeye yönelik özel güçler yüklerler. Burada da açık yapıyı savunmaya yönelik bilinçli ve kontrollü güçler söz konusudur. Öte yandan, bir büyüğün şahsi, bencilce çıkarlarına göre hareket ettiği düşünülecek olursa, atalar onu dinlemedikleri gibi, güçlerini de onun kullanımına sunmazlar. Yani burada bir otorite mevkiinde olan ve mevkiinin getirdiği güçleri uygunsuz biçimde kullanan biriyle karşı karşıyayızdır. Meşruiyeti şüpheli olduğundan, görevinden alınması gerekir ve görevinden alınması için muhalifleri onu yozlaşmakla, geceleri ortaya çıkan esrarlı, sapkın bir güç olan büyüye başvurmakla suçlarlar (Middleton). Söz konusu suçlama bizi, yapıyı netleştirmek ve güçlendirmek için kullanılan bir silahtır. Suçun karışıklık ve muğlaklık kaynağına yöneltmesini sağlar. Dolayısıyla bu iki örnek de bilinçli gücün yapının kilit noktalarında kullanıldığı, yapının karanlık, muğlak alanlarında ise farklı bir tehlikenin söz konusu olduğu fikrini geliştirmektedir.

Büyücülük ise apayrı bir meseledir. Tılsımdan, sözlerden, hareketlerden ve somut malzemelerden yararlanan zararlı bir güç biçimi olarak büyü, ancak bilinçli ve kasıtlı olarak kullanılabilir. İzle-

diğimiz tartışma doğrultusunda, büyüün, kasıtlı ve kontrollü bir manevi güç biçimi olduğu için toplumsal yapının kilit mevkilerinde olanlar tarafından kullanılması gerekir. Fakat bu her zaman böyle olmaz. Otorite mevkilerinde olduğu gibi, cadılığı konumlandırığımız yapısal ara tabakalarda da büyüye rastlanmaktadır. Büyü, ilk bakışta, eklemelenmiş, sarıh yapı ile farkındalık arasındaki bağlantıyı dikine kesiyor gibi görünmektedir. Fakat daha yakından incelendiğinde, büyüün bu biçimde konumlandırılmasının büyücülüğe ilişkin inançlarla atbaşı giden otorite örüntüsü ile tutarlı olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bazı toplumlarda, otorite mevkileri rekabete açıktır. Meşruiyeti tesis etmek de zordur, muhafaza etmek de, bunların yanı sıra meşruiyet her zaman tersine çevrilmeye müsaittir. Bu gibi çok değişken siyasi sistemlerde, manevi güce dair belli bir inanç modeliyle karşılaşmayı bekleriz. Büyücülük, istismara karşı korunma amacıyla kullanılabilecek hiçbir yerleşik araca sahip olmaması bakımından bedduadan ve ataları niyaz etmekten farklıdır. Örneğin, Lugbara kozmolojisinde, soy değerlerini ataların koruduğu fikri hâkimdir; İsrailoğulları kavmi kozmolojisinde ise Yehova'nın adaleti fikri ağır basmaktadır. Bu iki güç kaynağı da aldatılamaz ya da istismar edilemez oldukları yönünde bir kabul barındırmaktadır. Bir makam sahibi gücünü kötüye kullanacak olursa, manevi destek geri çekilir. Bunun aksine, büyü esasen istismara açık olan kontrolü ve bilinçli bir güç şeklidir. Büyü inanışlarının yaygın olduğu Orta Afrika kültürlerinde, bu manevi güç modeli, tıp alanı dahilinde gelişmiştir. Herkes tarafından serbestçe kullanılabilen bir güçtür. Yani, büyü gücünü kazanma zahmetine giren herkes bu güçten faydalanabilir. Ahlaki ve toplumsal bakımdan kendi başına nötrdür ve istismarın önüne geçmeye yönelik hiçbir ilke barındırmaz. Failin niyeti ister iyi ister kötü olsun, bu güç her durumda *ex opere operato* (eylemin gerçekleşmesiyle) etki eder. Bir kültürdeki manevi güç inancına bu tıbbi üslup hâkimse, makamını suistimal eden biri ile yapılanmamış ara kesitlerde yaşayan biri, aile ya da köy reisininkiyle aynı tür bir manevi güce erişebilir. Ayrıca, büyüün onu elde etmek isteyen herkesçe erişilebilir olması durumunda, siyasi denetim mevkilerinin de herkesçe ulaşılabilir, rekabete açık olduğunu ve böyle toplumlarda meşru otorite, otoritenin istismarı ve

gayri meşru isyan arasında çok da kesin ayrımlar yapılmadığını kabul etmemiz gerekir.

Batıda Kongo'dan doğuda Nyasa Gölü'ne, Orta Afrika'daki büyü inanışlarına bakılırsa, kötücül büyü güçlerine herkesin ulaşabileceği farz edilmektedir. İlkel olarak bu güçler anasoylu nesep gruplarının reislerine yüklenir ve otorite sahibi bu kişilerce düşmanlara karşı kullanılması beklenir. Yaşlı adamın güçlerini yandaşlarına ve akrabalarına karşı da kullanabileceği yönünde yaygın bir beklenti vardır ve söz konusu adam huysuz ya da nobran biriyse, yandaş ya da akrabalarının ölümünün ondan bilinmesi muhtemeldir. Her zaman, yaşça büyüklük statüsünün kendisine sağladığı yücelikten yoksun bırakılma, alçaltılma, sürgün edilme ya da zehir içme eziyetine maruz bırakılma riski altındadır (Van Wing, s. 359-60; Kopytoff, s. 90). Bu durumda, onun bulunduğu resmi mevkiye başka biri geçer ve görevi daha ihtiyatlı bir şekilde yerine getirmeye çalışır. Bu gibi inanışlar, Lele kabilesine ilişkin çalışmamda da göstermeye çalıştığım gibi otoritenin zayıf biçimde tanımlandığı ve tam bir nüfuza sahip olmadığı bir toplumsal sisteme tekabül etmektedir (1963). Marwick, Cewa kabilesinin benzer inançlarının özgülleştirici bir etkiye sahip olduğunu iddia etmektedir. Zira yaşlı gerici görevlinin azledilmesi halinde onun mevkiine geçecek yeterlilikte olan her genç, gençlere engel oluşturan bu yaşlı görevliyi büyüculükle suçlama fırsatına sahiptir (1952). Büyü inanışları gerçekten de şahsi terfi vasıtaları olarak iş gördüklerinde, terfi merdiveninin kısa ve çürük olmasını da garantilemektedir.

Herkesin elinin büyü gücüne uzanabilmesi ve büyüünün toplum aleyhinde ya da lehinde kullanılmaya elverişli olması, manevi güçlere dair başka bir açıklamayı akla getirmektedir. Zira Orta Afrika'da büyü genellikle otorite rollerinin zorunlu bir uzantısıdır. Dayı, düşman büyücülerle mücadele edebilmek ve kendi soyundan gelenleri koruyabilmek için büyücülüğü bilmek zorundadır. Bu, onun aleyhine de olabilen, iki uçlu bir niteliktir, çünkü büyüü akılsızca kullanacak olursa geri tepmesi ihtimali de söz konusudur. Bu yüzden, her zaman, resmi mevkiye sahip birinin görevini layıkıyla yerine getirmeyi başaramaması ihtimali, hatta bu yönde bir beklenti dahi vardır. İnanç seküler gücün kullanımının denetlenmesine benzer bir iş görmektedir. Bir Cewa ya da Lele lideri gözden düşer-

se, büyü inanışları lidere tâbi olanların ondan kurtulmasını sağlayacak bir kaçış hükmü içerir. Zaten Tivlerin Tsav inanışlarını ben de tam böyle, seçkin soy büyüğünün otoritesini hem geçerli kılan hem de aynı zamanda denetleyen bir araç olarak, yorumlamıştım (Bohannan, 1957). Demek ki, bu denli kolayca erişilebilen büyü, başarısızlığa eğilimli bir manevi güç biçimidir. Cadılıkla büyücülüğü aynı kefeye koyan melez bir sınıflandırmadır bu. Cadılık inanışları da görevde başarısızlık beklentisine yönelir ve gördüğümüz gibi, durumun icabına cezalandırıcı bir tutum takınarak bakar. Fakat cadılık inanışlarındaki başarısızlık beklentisi tabakalar arasında yer alan mevkilere yönelikken, büyücülük inanışlarında resmi görevlere yönelik bir başarısızlık beklentisi vardır. Başarısızlığa eğilimli güçlerle başarıya eğilimli güçler arasında bir mukayese yapacak olursak, manevi güçlerle yapının bağdaştırıldığı şemanın bütünü daha tutarlı bir hal alacaktır.

Büyünün başarısızlığa eğilimli bir inanış sayılmasına karşılık Germen Şans inanışları ile *baraka* ve *mana* inanışlarının bazı biçimleri başarıya eğilimlidir. *Mana* ve İslam'daki *baraka* güçleri, görevdeki kişinin niyetine bakılmaksızın resmi mevkilerden kaynaklanmaktadır. Bunlar saldırgan ve tehlikeli güçler olabileceği gibi, tamamen müşfik güçler de olabilmektedir. En ufak teması bir kutsama ve başarı garantisi sayılan, savaşlarda zafer mi kazanılacağı yoksa yenilgiye mi uğranacağını sırf orada bulunup bulunmamalarıyla tayin eden *mana* ya da *baraka* sahibi reisler ve hükümdarlar vardır. Fakat bu güçler her zaman toplumsal çerçevelere bu kadar sıkı şekilde mihlanmış değildir. *Baraka*, kimi zaman, toplumdaki resmi güç ve bağlılık dağılımından bağımsız, yüzer gezer selim bir güç de olabilir.

İnsanların inançları üzerinde böyle yüzer gezer selim güçler önemli bir rol oynuyorsa şunlardan birini bekleyebiliriz: Ya söz konusu resmi otorite yeterince tanımlanmamış veya zayıftır, ya da siyasi yapı şu veya bu sebepten kilit noktalarından kutsama güçleri çıkamayacak ölçüde nötrleşmiştir.

Dr. Lewis kutsallaştırılmamış toplumsal yapının bir örneğini vermektedir. Somaliland düşüncesinde seküler güç ile manevi güç arasında genel bir ayrım yapılır (1963). Seküler ilişkilerde, güç savaşma gücünden türer ki Somalililer de saldırgan ve rekabetçidir-

ler. Siyasi yapı, güçlü olanın haklı olduğu savaşçı bir sistemdir. Fakat, dinsel alana gelindiğinde, Somalililer Müslümandır ve Müslüman âleminin kendi içinde savaşmasının yanlış olduğuna inanırlar. Derinden benimsenen bu inançlar toplumsal yapıyı ritüelsizleştirir. Somalililer, bu yüzden, bu yapının temsilcilerinden ilahi inayetler ya da tehlikeler türediği iddiasında bulunmaz. Din savaşçılar tarafından değil, Tanrı'nın vekilleri durumundaki veliler tarafından temsil edilir. Din ya da hukuk erbabı olan bu mübarek insanlar Tanrı ile insanlar arasında aracılık ettikleri gibi, insanlar arasında da aracılık eder. Onlar toplumun savaşçı yapısına ancak kerhen dahil edilir. Tanrı'nın vekilleri olarak manevi güçle donatılmışlardır. Seküler dünyadan el etek çektikleri, mütevazı, yoksul ve zayıf oldukları ölçüde inayetlerinin (*baraka*) gücü de artar.

Bu savı doğru kabul edersek, aynı savın toplumsal örgütlenmenin şiddetli bir iç çatışmaya dayandığı diğer Müslümanlaşmış halklar için de geçerli olması gerekir. Fas'taki Berberiler teolojik bir dayanağı olmayan benzer bir manevi güç dağılımı sergilemektedir. Profesör Gellner, bana Berberilerin Müslüman âleminin kendi içinde savaşmasının yanlış olduğu yönünde bir görüşe sahip olmadığını aktarmıştı. Dahası, müttefik güçlerin liderlerinin, manevi güçten siyasi sıralamanın ara tabakalarındaki belli insanlara nazaran daha az pay almaları, rekabetçi, parçalı siyasi sistemlerin ortak bir özelliğidir. Somalili veliler Talensi tapınak rahiplerinin ve Nuerlerdeki bilgelerin bir karşılığı olarak düşünülmelidir. Fiziksel bakımdan güçsüz olanlara manevi güç yüklenmesi paradoksu ise, bunu haklı çıkaran yerel öğretiyle değil, toplumsal yapıyla açıklanır (Firtes ve Evans-Pritchard, 1940, s. 22).

Bu şekilde *baraka* cadılığın tersine dönmüş hali gibidir. Resmi siyasi yapıya ait olmamasına rağmen, onun kesitleri arasında dolaşan bir güçtür. Cadılık suçlamalarının yapıyı sağlamlaştırma amacıyla kullanılmasında olduğu gibi, yapıya dahil olan kişiler de *baraka*'dan faydalanmaya çalışır. Cadılık ve büyücülük gibi, *baraka*'nın mevcudiyeti ve etkisi de, ampirik olarak, geriye dönük kanıtlara dayanılarak ispatlanır. Bir cadı ya da büyücünün kimliği, gaze güttüğü birinin başına bir talihsizlik gelmesiyle teşhis edilir. Talihsizlik için içine büyüünün karıştığına delalet eder. Garezin bilinmesi ise, muhtemel cadının kimliğini işaret eder. Suçlamanın söz konu-

su kişiye yönelmesinde, özellikle kavgacılığıyla tanınmasının payı vardır. *Baraka* da geriye dönük kanıtlara dayanılarak, ampirik olarak teşhis edilir. Genellikle beklenmedik şekilde ortaya çıkan iyi talihi *baraka*'nın varlığına işaret eder (Westermarck, I, II. Bölüm). Bir azizin dindarlığı ve bilgisiyle nam salması, ilgiyi onun üstüne çeker. Tıpkı cadının kötü namının komşularının başına gelen her talihsizlikle daha da kötüleşmesi gibi, iyi talihe işaret eden her olay da velinin itibarına itibar katar. İkisinin namı da çığ gibi büyür.

Başarısızlığa eğilimli güçlerin olumsuz bir geri besleme mekanizması vardır. Potansiyel olarak bu güçlere sahip olan biri kendini aşmaya kalkışır, suçlamalar ona haddini bildirir. Suçlanma endişesi, gerçek kavgalardan önce herkes üzerinde bir termostat etkisi yapar. Bu haliyle, adeta bir denetleme aygıtıdır. Diğer taraftan, başarıya eğilimli güçler olumlu bir geri besleme imkânı barındırır. Bu güçler en sonunda patlayana kadar belirsiz bir biçimde büyüdükçe büyür. Cadılığa kurumsallaşmış kıskançlık denmesi gibi, *baraka* da kurumsallaşmış hayranlık olarak iş görür. Bu nedenle de, serbest rekabetin olduğu bir sistemde işledikçe kendi geçerliliğini kendisi tesis eder. Büyük birliklerden yanadır. Ampirik olarak sınavdan başarıyla çıkmış olduğu için yandaş çeker ve daha fazla başarı kazanır. "İnsanlar *baraka*'ya sahiplermiş gibi muamele gördüklerinde, gerçekten de *baraka* sahibi haline gelirler" (Gellner 1962).

Şunu belirtmeliyim ki, *baraka*'nın kabileye dayalı toplumsal sistemlerde birbirleriyle rekabet eden unsurlarda her daim mevcut olduğunu düşünmüyorum. *Baraka* farklı siyasi koşullara göre değişen bir güç fikridir. *Baraka*, otoriter bir sistemde, otorite sahiplerinden yayılarak, düşmanları aleyhine onların yerleşik statülerini tasdik edebilir. Fakat, aynı zamanda, otoriteye ve doğru ile yanlışa ilişkin fikirleri altüst etme olanağına da sahiptir, zira tek ispatı başarısızdır. *Baraka*'ya sahip kişi diğer insanların tâbi olduğu ahlaki kısıtlamalardan muaftır (Westermarck, I, s. 198). Aynı şey *Mana* ve Şans inançları için de geçerlidir. Bu inançlar yerleşik otoriteden yana olabileceği gibi, oportünizmden yana da olabilir. Raymond Firth en azından Tikopia'da *Mana*'nın başarı anlamına geldiği sonucuna varır (1940). Tikopia'da *Mana*, reisliği miras yoluyla üstlenen liderlerin otoritesini ifade eder. Firth, liderin talihsizliklerle dolu bir saltanatı olması durumunda, hanedanın tehlikeye girip girmeyece-

ğini değerlendirmiş ve liderliğin böylesi bir fırtınayı savuşturacak denli güçlü olacağı sonucuna varmıştır (ki bu sonucun doğru olduğu anlaşılmıştır). Bir kaşık suda sosyoloji yapmanın büyük avantajlarından biri de, daha geniş bir sahnede yanıltıcı bir hal alacak olan hususları sükûnetle ayırt edebilmeyi mümkün kılmasıdır. Fakat gerçek buhran ve karışıklıkları gözlemlene olanağına sahip olmamak bir dezavantajdır. Sömürge antropolojisinin tamamı, bir bakıma, bir kaşık suda vuku bulmaktadır. *Mana* başarı anlamına geliyorsa, siyasal oportünizmi ifadeye uygun bir kavram olması muhtemeldir. Başarıya eğilimli güçlerin barındırdığı bu çatışma ve ayaklanma potansiyeli, sömürgeci barışın yapay koşulları altında gizli kalmış olabilir. Antropoloji siyasi analizde genellikle yetersiz kalmıştır. Zaman zaman, bir siyasi sistem analizi babından, hiçbir karışıklık, çatışma ya da güçler dengesine dair herhangi ciddi bir yargı barındırmayan dayanaksız terkipler önerilmiştir. Bu durum, sunulan yorumu ister istemez anlaşılmaz kılmaktadır. Sömürge-öncesi dönemden bir örnek vermek bu bakımdan faydalı olabilir.

Germen atalarımıza göre Şans, *mana* ve *baraka*'nın oportünist ya da kendi hesabına işleyen biçimleri gibi, soydan geçme güce özgü pek az özellik taşıyan akışkan, rekabetçi bir siyasi yapı içinde işlemişe benzemektedir. Bu tür inanışlar bağlılık biçimlerindeki hızlı değişimleri izleyebildiği gibi, doğru ve yanlış ilişkili yargıları da değiştirme gücüne sahiptir.

Başarıya eğilimli bu güçler ile her ikisi de başarısızlığa eğilimli olan ve her ikisi de otorite dağılımından bağımsız işleyebilen cadılık ve büyücülük arasındaki koşutluğu elimden geldiğince ileri bir noktaya taşımaya çalıştım. Bu güçlerle cadılık arasındaki bir diğer koşutluk da, bu başarı güçlerinin istemsiz doğasıdır. Kişi *baraka*'ya sahip olduğunu etkileri sayesinde fark eder. Savaşçı sistemin dışında yaşayan pek çok dindar insan vardır, ama hepsi *baraka*'ya sahip olamaz. Aynı şekilde *Mana* da tamamen istemsizce uygulanabilir. Hatta Raymond Firth'in de alaycı bir üslupla aktardığı gibi, ağına bir dolu balık takılan bir antropoloğun başına gelen bu olayın bile *mana*'ya bağlandığı olmuştur. İskandinav destanları, bir adamın aniden Şans'a sahip olduğunu fark etmesiyle ya da Şans'ının onu terk ettiğini anlamasıyla çözüm bulan krizlerle doludur (Grönbech, I. cilt, 4. Bölüm).

Başarı gücünün bir diğer özelliği de çoğunlukla bulaşıcı olmasıdır. Bu güç madde aracılığıyla geçer. *Baraka* ile temas eden her şey *baraka* kapabilir. Şans da kısmen yadigârlarla ve hazinelerle aktarılabilir. Bunların el değiştirmesi durumunda, Şans da el değiştirir. Söz konusu güçler, bu bakımdan, temas yoluyla tehlike geçiren kirliliğe benzer. Ne var ki, bu başarı güçlerinin rastlantısal ve yıkıcı olabilen etkileri, mevcut toplumsal sistemin ana kirlişlerini destekleme işini üstlenen kirlenmeyle tam bir tezatlık içindedir.

Özetlemek gerekirse, bireylere manevi güç yükleyen inançlar hiçbir suretle nötr ya da hâkim toplumsal yapı örüntülerinden bağımsız değildir. Bazı inançlar kişilere gelişigüzel bir biçimde yüzer gezer ruhani güçler yüklüyormuş gibi görünse bile, daha yakından yapılacak bir inceleme burada bir tutarlılık olduğunu açığa çıkarmaktadır. Manevi güçlerin resmi toplumsal sistemden bağımsız olarak açığa çıkıyormuş gibi görünmesi, ancak sistemin kendisinin istisnai bir biçimde resmi yapıdan yoksun olduğu, resmi otoritenin her zaman bıçak sırtında olduğu ya da başsız bir siyasi sistemde yer alan rakip kesimlerin arabuluculuğa başvurduğu durumlarda söz konusu olabilir. Bu durumda, siyasi iktidar için mücadele eden başlıca kişilerin yüzer gezer manevi güç sahiplerini kendi yanlarına çekmeye çabalaması gerekir. Nitekim toplumsal sistemin yapıcı ve destekleyici güçlere gebe addedildiğine şüphe yoktur.

Bütün manevi güçlerin toplumsal sistemin birer parçası olduğunu kabul ettiğimize göre, şimdi sıra kirliliği tanımlamaya geldi. Bu güçler kirliliği ifade eder ve onu denetim altında tutacak, kullanacak kurumlar tedarik eder. Bu da, evrendeki gücün nihayetinde toplumla bağlantılı olduğu anlamına gelir, zira şu ya da bu toplumsal konumda yer alan kişilerin etkisiyle nice bahtlar dönmektedir. Yine de, kişilerin bilerek veya bilmeyerek sebep olduğu, ruhun pay sahibi olmadığı, erişirme törenleri ya da öğretim yoluyla edinilemeyen başka tehlikeleri de hesaba katmak gerekir. Bunlar dahil olunması gerekenin sembolik olarak bozulmasını ya da ayrı tutulması gerekenin dahil olmasını cezalandıran ve bizi fikirlerin yapısında var olan kirlilik güçleridir. Buradan hareketle denilebilir ki, kirlilik, kozmik ya da toplumsal yapı çizgilerinin açık bir şekilde tanımlandığı durumlar dışında gerçekleşmesi muhtemel olmayan bir tehlike türüdür.

Kirleten bir insan her zaman haksızdır. Bu davranışıyla, yanlış bir duruma yol açmış ya da geçilmemesi gereken bir çizgiyi geçmiştir ve bu yer değişimi başka birisini tehlikeye sokar. Kirliliğe sebep olmak, büyücülük ya da cadılıktan farklı olarak, insanların hayvanlarla paylaştığı bir özelliktir, zira kirliliğe her zaman insanlar yol açmaz. Kirliliğe maksatlı olarak da sebebiyet verilebilir ama maksat kirliliğin ortaya çıkardığı sonuçla ilintisizdir –sonuç zaten maksattan bağımsız olarak vaki olur.

İnsanlara yüklenen güçler olmamasına karşın, insan eylemiyle ortaya çıkan özel bir tehlike sınıfını tanımlamaya geçebiliriz artık. Dikkatsiz insanlar için tehlike arz eden gücün, fikirlerin yapısında bulunan bir güç, yapının kendisini korumasını sağlaması beklenen bir güç olduğu gayet açıktır.

Dış Sınırlar

TOPLUM FİKRİ güçlü bir imgedir. Tek başına denetlemeye ya da insanları harekete geçirmeye muktedirdir. Bu imge bir biçime sahiptir; dış sınırları, kıyıları, dahili bir yapısı vardır. Dış hatları uygun davranışları ödüllendirme ve saldırıyı püskürtme gücüne sahiptir. Kıyıları ve yapılandırılmamış bölgeleri enerji yüklüdür. Yapılara, kıyılara ya da sınırlara ilişkin her türlü insani deneyim, toplumun simgelerince her an kullanılabilecek durumdadır.

Van Gennep eşiklerin yeni statülere atılan ilk adımları simgelediğini anlatır. Eşikten geçerken neden damat gelini kucağına alır? Çünkü adım, giriş ve söveler bir eve girmenin gündelik koşulu olan bir çerçeve oluşturur. Bir kapıdan girmek gibi basit bir deneyim pek çok giriş biçiminin ifadesi olabilir. Kavşaklar, kemerler, yeni mevsimler, yeni giysiler ve gerisi için de aynı şey geçerlidir. Ritüele dahil edilip yüksek bir anlam yüklenmeyecek kadar düşük görülen hiçbir deneyim yoktur. Ritüel sembolleştirmenin kaynağı ne kadar şahsi ve yakın olursa, verdiği mesaj da o denli anlamlı olur. Sembol, ne kadar çok ortak insan deneyiminden çıkarılırsa o kadar yaygın olur ve kesin kabul görür.

Canlı organizmaların yapısı, karmaşık toplumsal biçimleri yansıtmak bakımından söve ve eşiklere nazaran daha elverişlidir. Kurban ritüellerinin, bu sebeple, yaşlı ya da genç, erkek, dişi ya da cinsiyetsiz olmak üzere ne tür hayvanlar kullanılacağını kesin olarak tayin ettiğini ve bu kuralların kurbanı gerektiren durumların çeşitli veçhelerini ifade ettiğini görmekteyiz. Hayvanın kesilme biçimi de aynı şekilde belirlenmektedir. Dinkalar, enesti geçersiz kılmak için yapılan kurban törenlerinde, hayvanı cinsel organlarının arasından boylamasına; bir ateşkesi kutlamak için yapılan törenlerde

ortadan ikiye ayırarak keserler; kurban bazı durumlarda boğularak, bazı durumlarda da ezilerek öldürülür. İnsan bedeninin konu olduğu sembolleştirme ise çok daha doğrudandır. İnsan bedeni, sınırları belirlenmiş her sistemi simgeleyebilen bir modeldir. Sınırları, tehdit altındaki ya da bıçak sırtındaki her tür hududu temsil edebilir. Beden karmaşık bir yapıdır. Bedenin farklı kısımlarının işlev ve ilişkileri, başka karmaşık yapılar için de bir sembol kaynağıdır. Bedeni, toplumun bir simgesi olarak görmediğimiz ve toplumsal yapıya atfedilen güç ve tehlikelerin insan bedeni üzerinde inceliklerle yeniden temsil edildiğini kabul etmediğimiz sürece, ifrazat, anne sütü, tükürük gibi maddelerin kullanıldığı ritüelleri açıklamamız olanaksızlaşır.

Kurban edilen bir öküzün bedeninin toplumsal bir duruma dair bir şema olarak kullanıldığını görmek güç değildir. Fakat insan bedeninin kullanıldığı ritüelleri de aynı biçimde yorumlamaya kalkıştığımızda, psikolojik gelenek yüzünü toplumdan bireye çevirir. Cansız kapı sövelerinin ya da hayvanların kullanıldığı topluluk ritüelleri, topluluğun kaygılarını ifade ediyor olabilir: Ama insan bedeninde odaklanan topluluk ritüelleri şahsi ve özel kaygıları ifade etmeye yönelik görülür. Ritüellerin insan bedeni üzerinde gerçekleştirilmesi, bu yorum değişikliğini haklı çıkarmaya yetmez. Bildiğim kadarıyla, bu değişiklik hiçbir zaman yönetsel olarak savunulmuş değildir. Bunu savunanlar yalnızca, belli ritüel biçimleri ile psikopat kişilerin davranışları arasındaki güçlü benzerliğe dayanan tartışılmamış varsayımlardan yola çıkmaktadır. Varsayım, ilkel kültürlerin bir bakıma insan ruhunun gelişimindeki çocukluk evrelerine tekabül ettiği yönündedir. Bu nedenle, bu gibi törenler, psikopatlar ya da çocuklarınkiyle aynı zihinsel meşguliyetlerin birer ifadesiymiş gibi yorumlanmaktadır.

Psikolojik kavrayışları ilkel kültürden yararlanarak desteklemeye yönelik iki modern girişimden bahsedeceğim. Bunların ikisi de kaynağını, uzun zamandır süregelen benzer tartışmalardan almaktadır ve ikisi de yanıltıcıdır, zira iki yaklaşımda da kültürle insan ruhu arasındaki ilişkiye açıklık getirilmemektedir.

Bettelheim'in *Symbolic Wounds* (Sembolik Yaralar) adlı eseri aslen sünnet ve erişirme törenlerinin bir yorumudur. Yazar psikolojik fenomenlere Avustralyalıların ve Afrikalıların yerleşik ritüel-

lerinden yararlanarak ışık tutmaya çalışmaktadır. Yazar, özellikle, psikanalistlerin kız çocuklarının erkek cinsiyetine duydukları hasedi fazlaca vurgulayıp erkek çocukların kadın cinsiyetine duydukları hasedi gözden kaçırdığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu fikir, ilk kez, ergenliğe yaklaşan şizofren çocuk grupları üzerinde çalışırken aklına gelmiştir. Söz konusu fikrin dayanaklı ve önemli olması kuvvetle muhtemeldir. Yazarın şizofreni anlayışını hiçbir şekilde eleştirmek niyetinde değilim. Ne var ki, yazar, erkeklerde jenital kanama başlatma amaçlı ritüellerin, erkeklerin kadının üreme süreçlerine duydukları hasedin bir ifadesi olduğunu iddia ettiğinde, antropologlar bunun kamusal bir törene ilişkin yetersiz bir açıklama olduğunu söyleyerek itiraz etmelidir. Açıklama yetersizdir, çünkü salt betimleyicidir. İnsan bedenine işlenen her şey toplumun bir tasviridir. Örnek olarak verdiği ikiye bölünmüş Mumgin ve Arunta kabilelerinde, topluluk törenleri, daha çok, toplumun iki bölümü arasındaki simetrisinin bir simgesini ortaya koymayı amaçlıyor görünmektedir.

Ölüme Karşı Hayat adlı diğer kitapta ise, Brown "arkaik insan"ın kültürü ile bizim kültürümüz arasında, ifade ettikleri düşünülen çocukluk fantazilerine ve nevrotik fantazilere dayanarak yapılan kesin bir karşılaştırmayın taslağını çıkarmaktadır. İki yazar da ilkel kültüre ilişkin ortak varsayımlarını Roheim'dan (1925) devralmıştır: İlkel kültür otoplastik, bizimkisi ise alloplastiktir. Buna göre, ilkel insanlar doğada bereket, avda başarı veya kadınlarda itaat elde etmek için kendi bedenleri üzerinde cerrahi törenler gerçekleştirerek arzularına kendi kendilerini yönlendirmeye ulaşmaya çalışmaktadır. Modern kültürde ise, bizler arzularımızı, ilkel kültürle aramızdaki en açık ayrım olan etkileyici teknik ürünler vasıtasıyla doğrudan dış çevreye müdahalede bulunarak gerçekleştirmeye çalışırız. Bettelheim ritüel ile uygarlığın teknik yönelimleri arasındaki farklılığa ilişkin bu özeti benimser. Ne var ki, Bettelheim ilkel kültürün yetersiz, gelişmemiş karakterler tarafından oluşturulduğunu ve hatta ilkelerin teknik başarılarındaki zayıflığın psikolojik noksanlıklarıyla açıklanabileceğini sanmaktadır:

Yazısız halklar, modern insaninki kadar karmaşık karakter yapılarına, o kadar incelikli bir savunmaya ve o kadar incelikli ve talepkâr vicdanlara sahip olsaydı, ben, üstben ve idleri arasındaki dinamik etkileşimin anlaşıl-

ması o denli güç olsaydı ve benleri dış gerçekliği karşılamaya ve değiştirmeye o denli iyi uyarlanmış olsaydı – muhtemelen farklı, ama aynı ölçüde karmaşık toplumlar geliştirirlerdi. Ne var ki, onların toplumları küçük ve dış çevreyle başa çıkmakta nispeten yetersiz kalmıştır. Bunun nedenlerinden biri, sorunları alloplastik değil, otoplastik yönlendirme yoluyla çözme eğilimleri olabilir. (s. 87)

Daha önce pek çok antropoloğun da yaptığı gibi, ilkel kültürün, kendi başına, çocuklarınkine ya da nevroitiklerinkine benzer karakterdeki bir ilkel birey tipinin ürünü olduğu varsayımının hiçbir temele dayanmadığını tekrar belirtelim. Ayrıca psikologları böyle bir varsayımın dayanabileceği tasımları açıkça belirtmeye çağırırım. Bütün bu iddianın temelinde yatan varsayım, ritüellerin çözme amaçladığı sorunların kişisel psikolojik sorunlar olduğudur. Bettelheim işi, ilkel bir ritüelisti, hüsrana uğradığında kendi kafasına vuran çocukla mukayese etmeye kadar vardırır. Bütün kitabın dayandığı varsayım işte budur.

Brown da aynı varsayımı benimser ama daha ince bir muhakemeye sahiptir. Kültürün ilkel durumunun bireysel kişilik özelliklerinden kaynaklandığını düşünmez: Tam da gerektiği gibi, kültürel koşullanmanın bireyin kişiliği üzerindeki etkisini hesaba katar. Fakat bütün kültürü sanki, bütünüyle, bir çocukla ya da zekâ özüllü bir yetişkinle mukayese edilebilirmiş gibi değerlendirmeyi sürdürmektedir. Buna göre, ilkel kültür, arzularını gerçekleştirmek için bedensel büyüye başvurmaktadır. Dahası, bir çocuğun anal erotizmiyle karşılaştırılabilecek bir kültürel evrim evresindedir. Brown'ın temel düsturu şudur:

Çocuk cinselliği Öteki'nin kaybının otoplastik telafisidir; yüceltim ise Benlik kaybının alloplastik telafisidir. (s. 170)

Brown bu düsturdan hareketle, "arkaik" kültürün çocuk cinselliğiyle aynı amaca, yani kaybın, ayrılmanın ve ölümün acı gerçeğinden kaçmaya yönelik olduğunu savlar. Özdeyişler doğası gereği muğlaktır. İlkel kültürü konu alan ayrıntılarıyla açıklanmasını istediğim bir diğer yaklaşım da budur. Brown konuyu ancak, aşağıdaki gibi kısaca ortaya koyar:

Arkaik insanın zihni hadım edilme kompleksi, enest tabusu ve penisin cinsiyetsizleşmesiyle, yani, jenital itkilerin, arkaik yaşamın gömülü ol-

duğu akrabalık sistemlerini sürdüren amacı ketlenmiş libidoya aktarmı ile meşguldür. Aşağı seviyede teknolojiye tekabül eden düşük seviyede yüceltim, önceki tanımlarımızla ifade edersek, daha zayıf bir bene, prejenital itkileriyle (olumsuzlama yoluyla) henüz hesaplaşmamış bir bene denk düşer. Sonuç ise, çocukluk narsisizmine özgü fantastik isteklerin kendisini yüceltilmemiş bir biçimde ortaya koymasındır; arkaik insan, bu yüzden, hâlâ çocukluğun sihirli vücuduna sahiptir. (s. 298-9)

Bu fantazilerin temelinde, çocuğun bitimsiz ve kendiliğinden yenilenen haz isteğini, bedenın kendisinin yerine getirebileceği varsayımı yatar. Bunlar gerçeklikten bir kaçış, kayıp, ayrılma ve ölümle yüzleşmenin bir reddidir. Ben, bu fantazileri yücelterek gelişir. Ben bedensel arzuları kırar, dışkının büyüsunü reddeder ve bunu yaptığı ölçüde gerçeklikle yüzleşir. Diğer taraftan, yüceltim benliğe kayıp, ayrılma ve ölüm karşısında başka bir sahte kaçış biçimi sağlayarak, bunların yerine başka bir dizi gerçekdışı erek ve gayeyi ikame eder. Anladığım kadarıyla argüman böyle. İncelikli bir teknoloji kendimizle çocukluk arzularımızın tatmini arasına ne kadar çok malzeme sokarsa, yüceltim de o kadar sıklıkla devreye girer. Fakat bunun tersi tartışmaya açık görünmektedir. Uygarlığın maddi temeli ne kadar az gelişmişse, yüceltimin de o denli az iş gördüğünü savlayabilir miyiz? Çocukluk fantazisi ile ilkel teknolojiye dayanan bir ilkel kültür arasında nasıl doğru bir analoji kurulabilir? Alt düzey bir teknoloji nasıl olur da "prejenital itkileriyle henüz (olumsuzlama yoluyla) hesaplaşmamış bir bene" delalet eder? Bir kültür hangi bakımdan diğerinden daha çok yüceltime maruz kalmış sayılır?

Kuşkusuz, bunlar antropologların söz alamayacağı teknik meselelerdir. Fakat iki hususta antropologların da söyleyecekleri vardır. Bunlardan birisi, ilkel kültürlerin dışkı büyüsunünden haz aldığından gerçekten de iddia edilip edilemeyeceği sorusudur. Bunun cevabı kati suretle "Hayır"dır. Diğer ise, ilkel kültürlerin gerçeklikten kaçma çabasında olup olmadığıdır. İlkel insanlar dışkı büyüsunü ya da başka bir büyüüyü gerçekten de dış çalışma alanlarındaki başarısızlığın bir telafisi olarak mı benimsemektedir? Cevap yine "Hayır"dır.

Öncelikle dışkı büyüsu meselesini ele alalım. İlkin diğer sembolik temalardan ayrı olarak bedene yapılan vurguya, ikinci olarak da ilkel ritüelde rastlanan bedensel atıklara yönelik olumlu veya

olumsuz tavırlara ilişkin olarak sahip olduğumuz bilgilerin çarpıtıldığını görüyoruz burada.

İlk olarak ikinci hususu ele alalım: İlkel kültürlerde dışkı ya da deri parçaları gibi diğer döküntülerin kullanımı genel olarak çocukluk dönemi erotik fantazisi temasıyla ilintisizdir. Dolayısıyla, bir dışkı vs. olarak değil de, bir yüceltme kaynağı olarak düşünülen bu maddelerin kullanımı genellikle kınanır. Bedenin sınırlarında yer alan güç, bir arzu aracı olarak düşünölmek şöyle dursun, çoğunlukla sakınılması gereken bir şeydir. Etnografya alanındaki dikkatsiz okumaların yanlış izlenim uyandırmasının iki ana nedeni vardır. İlki bilgi veren kişinin önyargısı, ikincisi de gözlemcinin önyargısıdır.

Büyücülerin bedensel atıkları kötü emellerine ulaşmak için kullandığı düşünölmür. Bu anlamda, dışkı büyüünün onu kullananın emellerine, arzularına hizmet ettiği kuşkusuzdur, ama büyücölökle ilgili bilgiler çoğunlukla kurban konumunda görölen bakış açısından verilir. Büyünün *materia medica*'sına (tıbbi maddelerine) ilişkin canlı açıklamalar her zaman kurban gözüyle bakılan kişilerden alınabilir. Öte yandan, büyücü olduğu bilinen kişiler tarafından dikte edilmiş büyü tarifi kitaplarına daha ender rastlanır. Kişinin başka insanların, kendisi aleyhinde kanunsuzca bedensel atık kullandığından kuşkullanması söz konusu olabilir, ama bu, bu konuda bilgi verenlerin kendilerinin de bu maddeleri kullanabileceklerini düşündüğü anlamına gelmez. Yani bir tür göz yanılması yüzünden, bilançonun negatif kısmına ait olan şey, pozitif kısmındaymış gibi görünür.

Gözlemcinin önyargısı da, ilkel kültürlerde bedensel atıkların olumlu büyü amacıyla kullanımının boyutlarını gerçekte olduğundan büyük gösterir. Psikologların gayet iyi bildiği çeşitli gerekçelerden ötürü, dışkı büyüüne yapılan her gönderme okurun gözüne çarpar ve dikkat çeker. Böylelikle bilginin ikinci bir kez tahrif olması gündeme gelmektedir. Sembolleştirmenin bütün zenginliğı ve erimi ya gözden kaçınılmakta ya da dışkı bilimsel birkaç esasa indirgenmektedir. Brown'ın 5. Bölüm'de bahsettiğimiz Winnebago Yerlilerinin Hilekâr efsanesini ele alış biçimi de bu önyargının bir örneğidir. Hilekâr'ın uzun süren serüvenleri boyunca anüsle ilgili olaylar ancak iki veya üç kere yer bulur. Bu konuya ilişkin birkaç

serüven arasından Hilekâr'ın anüsüne ayrı bir insanmışçasına davranmasını konu alan serüveni aktarmıştım. Efsanenin Brown' da bıraktığı izlenim o kadar farklıdır ki, şunu söylediğinde, onun Radin' den daha eski bir kaynağa başvurduğunu düşünmüştüm:

İlkel mitolojilerdeki Hilekâr yüceltilmemiş ve gizlenmemiş bir anallıkla kuşatılmıştır.

Brown'a göre, aynı zamanda büyük bir kültürel kahraman olan Winnebago Hilekâr'ı "pis bir hileyle dışkı, balçık ya da kilden dünyaya yaratabilir". Brown efsanenin bir bölümünden örnek verir. Buna göre, Hilekâr, kamını her dışa çıkışında onu gittikçe daha yükseğe kaldıran bir gazla dolduran çiçek soğanını yememesi konusunda uyarılmış olmasına rağmen, bu uyarıyı dinlememiştir. Hilekâr kendisini aşağı indirmesi için insanlardan yardım ister, fakat yardım çabalarından ötürü insanlara teşekkür ederken son bir gaz çıkararak onların etrafa saçılmasına sebep olur. Radin'in aktardığı haliyle öyküde, Hilekâr'ın dışkılamasının herhangi bir biçimde yaratıcı olduğunu gösteren bir işaret aramak nafiledir. Bu dışkılama, daha ziyade, yıkıcıdır. Radin'in sözlükçesine ve sunuşuna bakıldığında, Hilekâr'ın dünyayı yaratmadığı ve hiçbir şekilde kültürel bir kahraman olmadığı görülür. Radin aktarılan bölümden büsbütün olumsuz bir hisse çıkarır ve Hilekâr'ın toplumsal bir varlık olarak gelişimi temasıyla tutarlı olduğunu düşünür. İlkel kültürlerdeki dışkı büyü-sünden bu kadar abartılı anlamlar çıkarılmasına yol açan önyargıdan yeterince bahsettik.

Anal erotizmle kurulan kültürel koşutluklara ilişkin ikinci bir husus da, ilkel kültürlerin hangi anlamda ayrılma ve ölüm gerçeklerinden kaçış içinde olduğu sorusudur. İlkeller ölümle yaşamın birliğini yok sayma eğiliminde midir? Ben, pis maddelere açıkça güç atfedilen ritüellerin, bilakis, gerçekliği bütün somutluğuyla olumlamaya yönelik büyük bir çaba sergilediğini düşünüyorum. Bedensel sembolizmi geliştiren kültürlerin, bedensel büyüü bir kaçış olarak kullanmak şöyle dursun, getirdiği bütün acı ve kayıplarla beraber deneyimin kendisiyle yüzleşmek için kullandığı düşünülebilir. Son bölümde de göstereceğim gibi, ilkeller varoluşun büyük paradokslarıyla bu gibi temalar yoluyla yüzleşmektedir. Şimdilik konuyu kısaca ele alacağım, zira konu çocukluk psikolojisiy-

le kurulan koşutlukla şu şekilde bağlantılıdır: Etnografya ilkel kültürlerin kiri yaratıcı bir güç olarak gördüğü fikrini desteklediği müddetçe, kültürel temaların çocukluk dönemi cinsellik fantazileriyle karşılaştırılabileceği fikrine ters düşmektedir.

Bu konuyu ele alırken başvuru verilerin böyle iki yönlü tahrifini düzeltmek amacıyla bedensel kirin güç sahibi addedildiği bağlanları dikkatlice sınıflandırmak gerekmektedir. Kir, kutsama gücüne sahip olanların elinde ritüel bakımdan iyiye yönelik olarak kullanılabilir. İbrani dininde, kan hayatın kaynağı olarak görülürdü ve kutsal kurban ayinleri dışında dokunulmaması gereken bir şeydi. Kimi zaman, önemli mevkilerdeki kişilerin tükürüğünün kutsama gücüne sahip olduğu düşünülürdü. Kimi zaman da, bir mevkideki son görevlinin cesedi, kanuni halefini meshetme maddesi olarak kullanılırdı. Örneğin, Drakensberg dağlarındaki son Lovedu kraliçesinin çürümüş cesedi, görevi devralan kraliçenin, hava durumunu denetlemesini olanaklı kılan merhem malzemesi olarak kullanılır (Krige, s. 273-4). Bu gibi örnekler çoğaltılabilir. Hepsisi de toplumsal ya da dini yapıyı kendi savunması amacıyla yüklenen güçleri ele aldığımız önceki bölümdeki analizin tekrarı niteliğindedir. Ritüel bir kötülük aracı olarak bedensel kir için de aynı şey geçerlidir. Yapıyı koruması için önemli mevkilerdeki görevlilere bahsedilebileceği gibi, yapıdaki konumlarını kötüye kullanan büyücülere ya da yapının zayıf noktalarına çomak sokan yabancılara da yüklenebilir.

Şimdi sıra asıl meseleyi ele almaya geldi. Bedensel atıklar neden birer tehlike ve güç simgesi oluyor? Büyücülerin neden kan akıtma, ensest ilişkiye girme ya da yamyamlık yoluyla gruba kabul edilme hakkı kazandığı düşünülür? Kabul edildiklerinde, hünerleri neden, büyük ölçüde, insan bedeninin uçlarında bulunduğu düşünülen yönlendirme güçlerinden ibaret sayılır? Neden özellikle beden uçları güç ve tehlike yüklü görülmektedir?

Öncelikle, topluluk ritüellerinin ortak çocukluk fantazilerini ifade ettiği fikrini bertaraf edebiliriz. Çocuğun, bedenin sınırları dahilinde tatmin etmeyi düşlediği söylenen bu erotik arzuların insan ırkına has ortak bir özellik olması muhtemeldir. Bu nedenle, bedensel sembolleştirme, kişinin deneyimlerinden ötürü derin duygular yaratan ortak semboller bütününe bir parçasıdır. Fakat ritüellerde, bu

ortak semboller bütününden seçici bir biçimde faydalanılır. Bazıları şurada, bazılarıysa burada ortaya çıkar. Psikolojik izahatlar doğaları gereği, kültürel bakımdan ayırt edici olanı açıklayamaz.

İkinci olarak, bütün uçlar tehlikelidir. Şu ya da bu yöne çekilecek olurlarsa, asli deneyimin biçimi değişir. Her türden fikir yapısının uçları savunmasıdır, saldırıya açıktır. Bedendeki deliklerin, bedeninin özellikle savunmasız noktalarını simgelemesi muhtemeldir. Bu noktalardan çıkan maddelerin marjinal maddeler olduğu gün gibi ortadadır. Tükürük, kan, süt, idrar, dışkı ve gözyaşı dışarı çıkarak bedeninin sınırlarına karşı gelir. Bedensel kabuklar, deri, tırnak, saç kırpıntıları ve ter için de bu böyledir. Hata, bedensel uçları diğer bütün uçlardan ayrı olarak değerlendirmekten kaynaklanmaktadır. Kişinin bedensel ve duygusal deneyimine karşı tavrını kültürel ya da toplumsal deneyiminden öncelikli saymak için bir neden yoktur. Dünyanın farklı yerlerinde düzenlenen ritüellerde, bedeninin farklı veçhelerinin ele alınış tarzındaki düzensizliğe ışık tutan ipucu işte budur. Mesela, âdet dönemindeki kirlenme bazı ritüellerde korku verici, ölümcül bir tehlike olarak addedilirken, bazılarında ise hiçbir tehlike arz etmez (bkz. 9. Bölüm). Ölümle gelen kirlenme bazı ritüellerde gündelik bir meseleyken, bazılarında ise hiçbir şekilde böyle değildir. Bazı ritüellerde dışkı tehlikeli sayılırken, bazılarında yalnızca alay konusudur. Hindistan'da pişmiş yemek ve tükürük kirletmeye müsait görülürken, Bushmanlar ağızlarından çıkan karpuz çekirdeklerini daha sonra kızartıp yemek üzere biriktirir (Marshall Thomas, s. 44).

Her kültürün kendine özgü risk ve sorunları vardır. Kültürel inançların hangi bedensel uçlara güç atfedeceği, bedeninin nasıl bir durumun aynası olduğuna bağlıdır. En şiddetli korku ve arzularımızın esprili denebilecek biçimlerde ifade bulduğu görülüyor. Bedensel kirlenmeyi anlamak için toplumdaki bilinen tehlikelerden, bedensel temalara ilişkin bilinen ayrımlara doğru bir değerlendirme yapmaya ve ortada nasıl bir uygunluk olduğunu saptamaya çalışmak gerekir.

Bütün davranışları kişilerin kendi bedenleriyle ilgili şahsi kaygılarına indirgemeye çalışan psikologlar son âna kadar savlarında direnirler.

Bir keresinde, bilinçdışının dışbükey her nesnede bir penis, içbükey her nesnede ise bir vajina ya da anüs gördüğü söylenerek psikanalize ilişkin alaycı bir yorumda bulunulmuştu. Ben bu cümlelerin gerçekleri doğru bir şekilde yansıttığını düşünüyorum. (Ferenczi, *Sex in Psychoanalysis* – Psikanalizde Cinsellik, s. 227'den aktaran Brown.)

Savlarında son âna kadar direnmek her zanaatkârın vazifesidir. Sosyologların vazifesi ise, bir çeşit indirgemeciliğin karşısına kendilerinininkiyle çıkmaktır. Her şeyin bedeni simgelediği ne kadar doğruysa bedeninin her şeyi simgelediği de o kadar doğrudur. Dahili anlamına ulaşmak için benliğin bedene dair deneyiminin katlarından aşağı indikçe inmeyi gerektiren bu sembolleştirmeye karşı, sosyoloğun diğer yönde, benliğin toplumsal deneyimine ilişkin kavrayış katmanlarını ortaya çıkarma yönünde çalışmaya çabalaması mazur görülmelidir.

Anal erotizm kültürel düzeyde ifade buluyorsa da bir anal-erotikler topluluğuyla karşılaşmayı beklememek gerekir. Yapılması gereken, anal erotizmle kurulan herhangi bir kültürel analojiyi işe yarar kılan her ne ise onu bulmaya çalışmaktır. Benimsenecek ılımlı prosedür Freud'un şaka çözümlemesine benzerdir. Freud, sözel biçim ile ondan türetilen eğlence arasındaki bağlantıyı bulmaya çabalarken, şaka yorumunu bin bir zahmetle birkaç genel kurala indirgemıştır. Hiçbir komedi yazarı espri üretmek için bu kurallara başvurmaz, ama bunlar gülme, bilinçdışı ve hikâyelerin yapısı arasındaki bağlantıların anlaşılması açısından faydalı kurallardır. Bu, yerinde bir benzetmedir, zira kirlilik de güldürünün tersine çevrilmiş bir biçimi gibidir. Kirlilik bir şaka değildir çünkü eğlenmez. Öte yandan, içerdiği sembolizm, tıpkı bir şakanın yapısında olduğu gibi, mukayese ve ikili anlamdan yararlanır.

Toplumsal kirliliği dörde ayırmak uygun görünmektedir. İlki, dış sınırlara baskı yapan tehlikedir. İkincisi, sistemin iç çizgilerinin aşılmasından doğan tehlike, üçüncüsü, çizgilerin uçlarındaki tehlikedir. Dördüncüsü ise, sistemin bazı temel koyutlarının başka bazı temel koyutlarıyla çelişmesiyle ortaya çıkan ve sistemin bazı hususlarda kendiyi çatışır görünmesine yol açan iç çelişkiden doğan tehlikedir. Bu bölümde, bedeninin sınırlarına ilişkin sembolleştirmenin, topluluk sınırlarına yönelik tehlikeleri belirtmek üzere, komik olmayan bir nükte olarak nasıl kullanıldığını ele alacağız.

Coorgların (Sirinivaların) ritüel yaşamı, onların, sistemlerine tehlikeli kirler gireceğinden duydukları korkuyu saplantı haline getirmiş bir halk olduğu izlenimi vermektedir. Onlar bedeni, her giriş ve çıkışının hainlere ve ajanlara karşı muhafaza edildiği abluka altında bir şehir gibi görür. Bedenden çıkan hiçbir şey bir daha geri kabul edilmez. Bilakis, bunlardan kesin olarak sakınılır. En tehlikeli kirlilik bir kere dışarı çıkan herhangi bir şeyin yeniden sisteme girişiyle gerçekleşir. Başka standartlarla değerlendirildiğinde önemsiz sayılabilecek kısa bir efsane, Coorgların davranışlarını ve düşünce sistemlerini öyle iyi özetlemektedir ki, etnograf üç ya da dört kez bu efsaneye başvurmak durumunda kalmıştır. Bir Tanrıça iki erkek kardeşini bütün güç ya da ustalık yarışlarında mağlup eder. Gelecekte kimin galebe çalacağı bu yarışmaların sonucuna bağlı olduğu için, kardeşleri Tanrıçayı hileyle yenmeye karar verir. Kardeşleri onu, kendilerinininkilerden daha kızıl olup olmadığını görmek için, çiğnediği yaprağı çıkarıp tekrar ağzına sokmaya ikna eder. Tanrıça, ağzından çıkan bir şeyi tekrar yediğini ve tükürükle kirlendiğini fark ettiğinde ağlayıp hayıflanmasına rağmen yenilgisini bütün haklılığıyla kabul eder. Bu hatası önceki bütün galibiyetlerini geçersiz kılmıştır ve kardeşlerinin mutlak üstünlüğü resmen onaylanmıştır.

Coorglar Hindu kast sisteminde bir yere sahiptir. Hindu Hindistan'da istisnai ya da normal dışı sayılmalarına yol açacak bir neden yoktur (Dumont & Peacock). Coorglar statüyü temizlik ve kirliliğe dayanarak tanımlar. Zira temizlik ve kirliliğe ilişkin fikirler kast sisteminin tamamı için geçerlidir. En alt kastlarda en kirli olanlar yer alır ve bunlar daha üst kastların bedensel kirliliklerden arındırılmasına yönelik düşük seviyeli işler görürler. Çamaşır yıkamak, saç kesmek, ölüleri giydirmek gibi işleri üstlenirler. Bir bütün olarak sistem, bedeni temsil eder ve buradaki işbölümüne göre en başta-kinin düşünme ve dua etme işini üstlenirken, en alttaki kesimlerse atık maddeleri temizler. Yerel bir bölgedeki her alt kast topluluğu temizlik skalasındaki nispi konumundan haberdardır. Benin gözünden bakıldığında, kast sisteminde saflık, temizlik her zaman yukarıya doğru konumlandırılmıştır. Onun üstündekiler daha temizdir. Altında yer alan kesimlerse, birbirlerine göre konumları ne kadar titizlikle ayrılırsa ayrılırsın, ona göre kirleticidir. Bu bakımdan,

sistem içindeki bütün benler için önüne set çekilmesi gereken tehdit edici yapısızlıklar altta yer almaktadır. Hazin bir nükte olarak kirlilik, bedensel fonksiyonlarda olduğu gibi, kast yapısında da dışkı, kan ve cesetle temas yoluyla düşüşü simgelemektedir.

Coorglarla diğer kastların ortak yanı, dışarıda ve altta olana karşı duyulan korkudur. Fakat, dağlardaki kalelerinde yaşayan Coorglar etraflarındaki dünyayla sadece ara sıra, kontrol edilebilir temas kuran yalıtık bir topluluktur. Onlara göre insan bedenindeki giriş ve çıkışların oluşturduğu model, onların daha geniş toplum içindeki azınlık konumlarından duydukları korkuların çift yönlü, sembolik bir odağıdır. Bu noktada, ritüellerin beden atıklarına ilişkin endişenin bir ifadesi olduğu durumlarda, bu endişenin sosyolojik karşılığının, bir azınlık grubunun siyasi ve kültürel bütünlüğünü korumaya yönelik bir kaygı olduğunu öne sürüyorum. İsrailoğulları kavmi, tarihi boyunca hep çok baskı görmüş bir azınlık olmuştur. İnançlarına göre bedensel maddelerin hepsi kirleticidir: kan, irin, dışkı, meni vs. Topluluklarının tehdit altındaki sınırları, fiziksel bedendeki bütünlük, birlik ve temizlik kaygılarına açık şekilde yansımıştır.

Hindu kast sistemi, azınlıkların bütününe kapsarken, her birine ayrı birer kültürel alt birim olarak yer verir. Herhangi bir yerde, herhangi bir alt kast muhtemelen azınlıktır. Alt kastın kast statüsü ne ölçüde temiz ve yüksekse, o ölçüde azınlık olmak durumundadır. Bu bakımdan, ceset ve dışkıya dokunmaktan duyulan tiksinti kastın bütün bir sistemdeki sırasını ifade etmekle kalmaz. Bedensel sınırlara ilişkin endişe, aynı zamanda, grubun bekasını tehdit eden tehlikelerin de bir ifadesidir.

Hindistanlıların dışkılamaya yönelik özel tutumlarını değerlendirdiğimizde, kast kirlenmesine ilişkin sosyolojik yaklaşımın psikanalitik bir yaklaşımdan çok daha ikna edici olduğu açığa çıkar. Ritüelde dışkıya temas etmenin kirlenmeye sebep olduğunu ve tuvalet temizleyenlerin kast hiyerarşisinin en alt basamağında yer aldığını biliyoruz. Bu kirlenme kuralı bireysel endişeleri ifade ediyor olsaydı, Hinduların dışkılama edimi konusunda kontrollü ve ağız sıkı olmasını bekleyebilirdik. Halbuki kaldırımların, verandaların ve umuma açık yerlerin çöpçüler gelene kadar dışkıyla dolu kalmasına aldırış etmeyecek kadar gevşekçe bir kayıtsızlık içinde olduklarını okuduğumuzda ciddi bir şok yaşarız.

Hindistanlılar her yere dışkılar. Çoğunlukla da demiryolu raylarına dışkılar. Aynı zamanda sahillere ve sokaklara da dışkılar ve bu işi yaparken gizlemeye gerek bile duymazlar... Dışardan gelenlerde, bir süre sonra Rodin'in *Düşünen Adam*'na benzer ebedi ve simgesel bir izlenim yaratan bu çömelen insanlardan asla bahsedilmez; haklarında tek satır yazılmaz; romanlarda ya da hikâyelerde bunlardan söz edilmez; konulu filmlerde ya da belgesellerde bu insanların görüntüsüne yer verilmez. Buna sevimlileştirme yönünde hoşgörülebilir bir niyetin bir parçası olarak bakılabilir. Ama gerçek şu ki, Hindistanlılar bu çömelen insanları görmezden gelir, hatta varlıklarını bile bütün içtenlikleriyle reddediyor olabilirler. (Napaul, 3. Bölüm)

Kast kirlenmesinin, oral ya da anal erotizmden ziyade, yalnızca olma iddiasında olduğu şeyi temsil ettiğini savlamak daha inandırıcıdır. Beden imgesine dayanan ve asli kaygısı toplumsal hiyerarşinin düzenlenmesi olan sembolik bir sistemdir bu.

Tükürüğün ve jenital salgıların neden gözyaşından daha kirletici olduğu sorusunu cevaplamak için Hindistan örneğinden faydalanabiliriz. "Gözyaşlarını kana kana içebiliyorsam," der Jean Genét, "burnundan düşen şu berrak damlayı neden içmeyeyim?" Buna şöyle cevap vermek mümkündür: Öncelikle, burun salgıları gözyaşı kadar berrak değildir. Bunlar sudan ziyade şeker pekmezine benzer bir kıvamdadır. Gözden koyu bir iltihap sızacak olsa, şiir için en az burundan çıkan mukoza kadar uygunsuz olur. Ama şurası açıktır ki, hızla akan gözyaşları romantik şiirlere konu olur: Kirletici değildirler. Bu düşüncede, kısmen, gözyaşının doğal olarak yıkanma sembolleştirmesiyle akla geliyor olmasının payı vardır. Gözyaşları, akan nehirlerle benzer. Gözleri artırır, temizler ve yıkar. Nasıl kirlitebilirler ki? Ama daha da önemlisi, gözyaşının sindirim ya da dölleme gibi bedensel fonksiyonlarla ilintili olmamasıdır. Bu nedenle, toplumsal ilişkiler ve toplumsal süreçleri simgeleme imkânı daha sınırlıdır. Kast yapısı konusuna gelindiğinde, bu daha açıklıkla görülür. Saflık, temizlik hiyerarşisindeki konum biyolojik olarak aktarıldığı için, cinsel tutum kastın temizliğini, saflığını muhafaza etmek açısından önemlidir. Bu nedenle, daha üst kastlarda, sınırların kirlenmesi bilhassa cinsellik odaklı düşünülür. Kişinin kast üyeliği annesi tarafından belirlenir, zira anne daha yüksek kasttan biriyle evli olsa bile çocukları onun kastına mensup kabul edilir. Bu yüzden, kadınlar kasta giriş kapılarıdır. Kadınların saflığı özenle mu-

hafaza edilir ve daha aşağı kasttan biriyle cinsel ilişkiye girdiği bilinen bir kadın şiddetli biçimde cezalandırılır. Erkeklerin cinsel saflığı konusundaysa böyle bir sorumluluk söz konusu değildir. Dolayısıyla erkeğin rasgele cinsel ilişki kurması nispeten önemsiz bir meseledir. Salt ritüel bir banyo, erkeği daha alt kasttan bir kadınla ilişkiye girmenin getirdiği kirlilikten arındırmaya yeter. Fakat erkek cinselliği de, sınırların kirlenmesinin getirdiği bedensel endişe yükünden bütünüyle muaf değildir. Hindu inancına göre, meni, kutsal bir niteliğe sahiptir, ziyan edilmemesi gerekir. Yalman, Hindistan'da kadının saflığını, temizliğini etraflı biçimde ele aldığı bir makalesinde (1963) şöyle der:

Kastın saflığının, temizliğinin kadın tarafından korunması gerekse de ve erkek bu bakımdan daha fazla özgürlüğe sahip olsa da, kuşkusuz, menisindeki kutsal niteliği ziyan etmemesi erkek için daha iyidir. Erkeklerin yalnız daha alt kasttan kadınlardan değil, bütün kadınlardan sakınmaları konusunda uyarıldığı iyi bilinmektedir. Meninin kaybı, bu kudretli maddenin kaybı anlamına geldiği için... en iyisi kadınlarla hiçbir şekilde ilişkiye girmemektir.

Boşa akıtılmaması ya da içinde barındırdığı hayati sıvıların seyretilmemesi gereken kanal analojisi hem erkek hem de kadın fizyolojisi için açıklayıcıdır. Kadınlar, düpedüz, katıksız içeriğin bozulmasına sebep olabilecek birer giriş olarak görülür. Erkekler ise, kıymetli maddenin içinden sızıp kaybolabileceği gözenekler olarak düşünülür, bu durumda bütün sistem güçsüzleşecektir.

Cinsel suçlar için genellikle ikili bir ahlak standardı uygulanır. Babasoylu bir nesep sisteminde, kadınlar topluluğa giriş kapılarıdır. Bu bakımdan Hindu kast sisteminde kız kardeşlere benzer bir konuma sahiptirler. Bir kadının zina yapmasıyla soya kirli kan geçmiş olur. Dolayısıyla, kusurlu kanal sembolleştirmesi, kadınlara erkeklerle nazaran daha ağır bir sorumluluk yüklemektedir.

Bedensel deliklerin ritüellerle korunmasını giriş ve çıkışlara dair toplumsal kaygıların bir simgesi olarak kabul edersek, pişmiş yiyeceğin temizliği önemli bir konu olarak karşımıza çıkar. Pişmiş yiyeceğin kirlenme ve kir taşıma kapasitesine ilişkin bir metinden alıntılıyorum (Temiz ve Kirli konulu imzasız bir dergi yazısı, *Contributions to Indian Sociology*, III, Temmuz 1959, s. 37):

Bir insan bir nesneyi kullandığında, nesne onun bir parçası haline gelir, ona mal olur. O halde, bu mal olma yiyecek konusunda daha da geçerlilik kazanır ve bu mal olma pişirmeyle gerçekleştiği için hazmetmeden önce gelir. Pişirme, yiyeceğin bütün ev halkına mal edilmesi olarak düşünülebilir. Sanki yiyecek, kişi tarafından "hazmedilmeden" önce, pişirme suretiyle müştereken ön sindirimden geçer. Bir kimse ev ahalisinin hayatını paylaşmadıkça, onlar tarafından hazırlanmış bir yiyeceği de paylaşamaz. Bu, durumun bir yüzüdür. Diğer yüzüyse, pişmiş yiyeceğin kirlenmeye aşırı derecede elverişli olmasıdır.

Bu yorum, Hindistan'da pişmiş yiyeceğe ilişkin kirlenme sembolizminin doğru bir transliterasyonu gibi görünmektedir. Fakat betimleyici bir izahatı sanki açıklayıcıymış gibi sunmanın faydası nedir? Hindistan'da pişirme işlemi sindirimin başlangıcı olarak görülür ve bu yüzden de yemek yemek gibi, pişirmek de kirlenmeye yol açabilecek işlemlerdir. Peki ama bu komplekse neden Hindistan'da, Polinezya'nın bazı bölgelerinde, Musevilikte ve başka yerlerde rastlarız da, insanların oturup yemek yediği her yerde rastlamayız? Ben, toplumsal sistemin dış sınırları baskı altında olmadıkça, yiyeceğin de kirletici addedilmeyeceğini öne sürüyorum. Hindistan'da yemek pişirme işleminin ritüel olarak temiz olması gereğinin nedenlerini sıralamaya devam edebiliriz. Kastların saflığı, temizliği, kastlar arasındaki incelikli ve soydan gelen işbölümü ile karşılıklı ilişki içindedir. Kastların her birinin yerine getirdiği işler, sembolik anlamlara sahiptir: Söz konusu kastın görece aşağı konumuna ilişkin bir anlam ifade eder. Bazı işler bedeninin boşaltım işlevlerine tekabül eder. Çamaşırcıların, berberlerin, çöpçülerin yaptığı işler bunlara örnektir. Sepiciler, savaşçılar ve hurma dövücülerinki gibi bazı meslekler adam öldürme ve alkollü içkilerle ilgilidir. Dolayısıyla, meslekleri Brahmancı ideallere ters olduğundan, bu kişiler saflık, temizlik skalasının aşağı kısımlarında yer alır. Ne var ki, iş sofraya konmak üzere yemek hazırlamaya geldiğinde temizlik, saflık yapısı ile mesleki yapı arasındaki karşılıklı ilişkinin de doğru bir biçimde ortaya konması gerekmektedir. Zira yiyecek demirci, marangoz, ipçi, köylü gibi farklı temizlik düzeyindeki kastların ortak emeğiyle hazırlanır. Bedene kabul edilmeden önce, kesin bir sembolik bozmayla, yiyeceğin zorunlu ama kirli temaslardan arındığının belirtilmesi gerekir. Bu ritüel bozma, temiz ellere bırakılan

pişirme işlemiyle gerçekleşir. Yiyecek üretiminin görece kirli ellerce yapıldığı her yerde böyle bir bozma edimine rastlamayı bekleyebiliriz.

İlkel ritüellerin toplumsal düzenle ve ortaya çıktıkları kültürle ilişki kurmasını sağlayan genel çizgiler böyledir. Verdiğim örnekler, ritüele ilişkin temaların son dönemlerde belli bir üslupla ele alınmasına karşı çıkma amacına hizmet eden kaba örneklerdir. Maksadımın altını çizmek amacıyla bunlara daha kaba sayılabilecek bir örnek daha ekliyorum. Psikologlar Yuroklardaki kirlenme fikirlerine ilişkin literatür üzerinde çok durmuşlardır (Erikson, Posinsky). Geçimini Klamath Nehri'nde somon avlayarak sağlayan bu Kuzey California Yerlileri –kirlilik kurallarının bir saplantıya delalet ettiği söylenebilirse– akışkanlarla ilgili bir saplantıya sahipmiş gibi görünmektedir. Temiz suyla kirli suyu, deniz suyu ile tatlı suyu karıştırmamak, nehre idrar yapmamak gibi konularda özenli davranırlar. Ben bu kuralların, saplantılı nevroza işaret etmediğinde ve bu insanların fazlasıyla rekabetçi toplumsal yaşamlarındaki değişken biçimsizlik göz önünde tutulmadıkça anlaşılamayacağında ısrar ediyorum (Dubois).

Özetlemek gerekirse, kişisel kaygılarla ilkel ritüel arasında tartışılmaz bir ilişki vardır. Fakat bu ilişki, bazı psikanalistlerin varsaydığı gibi basit bir ilişki değildir. İlkel ritüel, kuşkusuz, kaynağını kişisel deneyimden alır. Bu, herkesin malumu. Öte yandan, ritüel, kişisel deneyimi öyle seçici bir şekilde işler ki, ritüelin aslen, insan ırkının klinik araştırmalarca onun kadar bile açıklanamamış olan ortak kişisel sorunlarını çözme ihtiyacından kaynaklandığı söylenemez. İlkel insanlar kişisel nevrozları topluluk ritüelleri yoluyla iyileştirme ya da engelleme çabasında değildir. Psikologlar bireysel endişelerin topluluktaki ifadesinin, kişisel sorunları çözüp çözemeyeceğini söyleyebilir. Bu tür bir etkileşimin söz konusu olabileceğini hesaba katmak gerektiği muhakkaktır. Yine de, asıl mesele bu değildir. Ritüeli belli bir kültürün ve deneyimin kontrol edilmesini sağlayan bir dizi varsayım oluşturma ve muhafaza etme çabası olarak kabul etmedikçe ritüel sembolizmin çözümlemesine başlamamız olanaksızdır.

Her kültür toplumsal biçimleri, değerleri, kozmolojiyi, bütün bir bilgi birikimini kapsayan ve bütün deneyimlere aracılık eden

birbiriyle bağlantılı bir yapılar dizisidir. Belli kültürel temalar bedensel manipölasyon törenleriyle ifade edilir. Ancak bu çok genel bakımdan ilkel kültürün otoplastik olduğu söylenebilir. Fakat, bu ritüeller olumsuz anlamda gerçekliğe sırt çevirme maksadına hizmet etmez. Bu ritüellerin içerdiği iddia, çocuğun parmak emme ve mastürbasyon yoluyla geri çekilmesiyle mukayese edilemez. Ritüeller toplumsal ilişkileri sahneler, canlandırır ve bu ilişkilere açık bir ifade kazandırarak insanların kendi toplumlarını tanımasına olanak sağlar. Ritüeller fiziksel yapının sembolik aracılığı yoluyla toplumsal yapıya etki eder.

İç Çizgiler

YİRMİNCİ YÜZYILIN başında bulaşmaya ilişkin ilkel fikirlerin ahlakla uzaktan yakından ilgili olmadığı savunulmaktaydı. Ritüelin büyü adı verilen özel bir kategorisi bilimsel araştırmaya böylelikle konu olmuştu. Kirlenme ritüelinin ahlakla ilişkili olduğu ortaya konabilseydi, doğrudan din alanının araştırma konularından biri olarak konumlandırılırdı. İlk dönem dinin erken dönem antropolojinin elinde nasıl bir yolculuğa çıktığına ilişkin soruşturmamızı tamamlamak için, geriye kirlenmenin aslında ahlakla çok yakından ilişkili olduğunu göstermek kalıyor.

Kirlenme kurallarının bire bir ahlak kurallarına tekabül etmediği doğrudur. Bazı davranış biçimleri yanlış olarak nitelendirilebilir, ama kirlenme inanışlarına ters düşmeyebilir, öte yandan ahlaken suçlanmayı hak ettiği düşünülmeyen bazı davranışlar da kirletici ve tehlikeli bulunabilir. Yanlış olan davranışın aynı zamanda kirletici de olduğuna dair fikre de sık sık rastlanmaktadır. Kirlenme kuralları ahlaken tasvip edilmeyen davranışların ancak ufak bir veçhesine karşılık gelmektedir. Yine de, kirlenmenin ahlakla ilişkisinin olup olmadığını soruşturmak gerekir.

Bu soruya cevap vermek için ahlaki durumlara daha yakından eğilmemiz ve vicdan ile toplumsal yapı arasındaki ilişki üzerinde düşünmemiz gerekiyor. Şahsi vicdanla kamusal ahlak kodu birbirlerini sürekli etkiler. David Pole'un da dediği gibi:

Şahsi vicdanı oluşturan ve şekillendiren kamusal kod, yine vicdan tarafından yeniden oluşturularak şekillendirilir... Bu sürecin asıl karşılıklılığına baktığımızda, kamusal kodla şahsi vicdanın hep iç içe geçtiğini görürüz: Her ikisi de birbirinden çıkar, birbirine katkıda bulunur, birbiri tarafından yönlendirilir. Benzer şekilde her ikisi de hep yeniden yönlendirilir ve genişletilir. (s. 91-2)

Bunların ikisi arasında çoğunlukla bu kadar fazla ayrım yapmak gerekmez. Ne var ki, kişinin kendisi için uygun bulduğu davranış biçimi ile başkaları için uygun gördüğü davranış biçimi arasındaki; ilke olarak benimsediği şey ile o ilkeye ters düşmesine rağmen yapmayı şiddetle arzuladığı şey arasındaki; uzun vadede tasvip ettiği şeyle kısa vadede tasvip ettiği şey arasındaki alana girmeden, bu kirlenme alanını kavramak olanaksızdır. Bu durumların hepsinde tutarsızlığa yer vardır.

Meselenin bu yönünü incelemeye, ahlaka ilişkin durumların kolay tanımlanabilir olmadığını kabul ederek başlamamız gerekiyor. Bunlar açık seçik olmaktan ziyade, çoğu kez müphem ve çelişik durumlardır. Bir ahlak kuralı doğası gereği geneldir ve belli bir bağlamda nasıl uygulanacağı da değişkenlik göstermek zorundadır. Örneğin, Nuerler yerel topluluk içinde adam öldürmenin ve ensesinin yanlış olduğuna inanır. Fakat, bir kişi kabul gören bir davranış kuralını yerine getirirken adam öldürme kuralını çiğnemek zorunda kalabilir. Nuerler çocukluktan itibaren haklarını şiddet kullanarak savunmaları gerektiğini öğrendiğinden ötürü, herkes kavga sırasında aynı köyden birini istemeden öldürebilir. Yasak cinsel ilişki kuralları da keza karmaşıktır ve soya ilişkin değerlendirmeler bazen hayli muğlak olabilir. Bir erkek belli bir kadının onunla yasak ilişki durumunda olup olmadığından tam anlamıyla emin olamaz. Bu nedenle, ahlaki yargıya uygun düşenin ne olduğu ve bir hareketin tahmini sonucu hususundaki anlaşmazlıktan ötürü, hangi hareketin doğru olduğuna ilişkin birden fazla görüşün ortaya çıkmasına sıkça rastlanır. Kirlenme kuralları, ahlak kurallarının aksine açık anlamlıdır. Bu kurallar niyete ya da hak ve ödevlerin titizlikle tartılmasına göre belirlenmez. Somut olan tek soru, yasak bir temasın gerçekleşip gerçekleşmediğidir. Ahlak kodundaki kritik noktalara stratejik olarak kirlilik tehlikeleri yerleştirilebilseydi, bu kodu teorik olarak takviye edebilirdi. Ne var ki, kirlilik kurallarının böyle stratejik yerlere yerleştirilmesi olanaksızdır, zira ahlak kodu doğası gereği hiçbir şekilde çok kesin, basit bir şeye indirgenemez.

Buna rağmen, kirlenme ile ahlaki tutumlar arasındaki ilişkiyi daha yakından inceledikçe, sadeleştirilmiş bir ahlak kodunu bu biçimde destekleme çabasına çok benzer bir yönelimle karşılaşırız. Yine aynı kableden örnek vermek gerekirse, Nuerler ensesiz ilişki-

ye girip girmediklerini her zaman söyleyemezler. Öte yandan, en-sestin insanın başına deri hastalığı belası getireceğine ve bu belanın adakla savuşturulabileceğine inanırlar. Bir riske girdiklerini biliyorlarsa, adağı yerine getirirler; ilişki derecesinin hayli uzak, dola-yısıyla riskin küçük olduğunu düşünüyorlarsa, meselenin geriye dönük (*post hoc*) olarak, deri hastalığının çıkıp çıkmamasına göre halledilmesini bekleyebilirler. Bu örnekten hareketle, kirlilik kural-larının muğlak ahlak meselelerinin karara bağlanmasına hizmet et-tiğini söyleyebiliriz.

Nuerlerin tehlikeli saydıkları ilişkilere yönelik tutumları her za-man olumsuzlayıcı olmak zorunda değildir. Anne ile oğul arasında-ki enstest karşısında dehşete düşebilirler, fakat kendilerine yasakla-nan ilişkilerin çoğu böyle bir infiale yol açmaz. "Ufak bir enstest" en iyi ailelerde bile her zaman rastlanabilecek bir durumdur. Ben-zer şekilde, zinanın da mağdur koca üzerinde tehlikeli etkileri ola-cağına inanırlar; koca zina yapmış karısıyla ilişkiye girdiğinde şid-detli sırt ağrılarına maruz kalabilir. Bunu önlemenin tek yolu da zi-na yapanın temin etmesi gereken bir hayvanın kurban edilmesidir. Öte yandan, zina yapan kişi, suçüstü yakalandığı takdirde, suçunu telafi etmeden öldürülebilir, ama görüldüğü kadarıyla Nuerler her türlü zinayı kınamazlar. Nuerlerin zinaya karşı tutumları, başka er-keklerin karılarının peşinde koşmanın, her erkeğin meyledebilece-ği riskli bir oyun olarak görüldüğü izlenimini uyandırmaktadır (Evans-Pritchard, 1951).

Kirlenme korkularına sahip olanlar da ve ahlaki yargılarda bu-lunanlar da Nuerlerin kendileridir: Antropologlara göre, enstest ve zinaya biçilen ölüm cezaları, Nuerlere toplumsal yapıyı muhafaza etmeleri amacıyla haşin tanrıları tarafından dışardan empoze edil-miş değildir. Zina ve enstest kurallarının ihlali söz konusu olduğun-da toplumsal yapının bütünlüğü gündeme gelir, zira yerel yapı, ta-mamen enstest düzenlemeleriyle, evlilik ödemesiyle ve evlilik du-rumuyla belirlenen kişi kategorilerinden oluşur. Nuerler böyle bir toplum oluşturmak için, belli ki, enstest ve zinaya ilişkin karmaşık kurallar koyma ihtiyacı duymuş ve yapıyı muhafaza etmek amacı-yla bu kuralları yasak ilişkilerin arz ettiği tehlike tehditleriyle sağ-lamlaştırmıştır. Genel şartlar altında düşündüklerinde, bu kural ve yaptırımlar Nuerlerin kamu vicdanını ifade eder. Öte yandan, tek

tek zina ya da enest vakaları Nuerler tarafından başka türlü değerlendirilir. Erkekler mağdur kocalardan ziyade, zina edenlerle özdeşleştiriliyor görünmektedir. Tek tek durumlar karşısında Nuerlerin ahlaki kınama duyguları genellikle evlilik ve toplumsal yapıyla bağlantılı olarak ortaya çıkmaz. Kirlilik kurallarıyla ahlaki yargılar arasındaki tutarsızlığın bir nedeni de budur. Buna göre, kirlilik kuralları toplumsal bakımdan başka bir faydalı işleve daha sahip olabilir – geri planda kaldığında, ahlaki kınamayı devreye sokmaktır bu işlev de. Zina kirlenmesinden ötürü malul olan, hatta ölmekte olan bir Nuer erkeği, zina yapan kişinin kurbanı addedilir: Zina yapan kişi cezasını ödeyip adak görevini yerine getirmese kocanın ölümü onun üstüne kalır.

Bir başka genel husus da şu örnekte karşımıza çıkmaktadır. Nuerler tarafından genellikle ahlaki bakımdan nötr sayılmasına karşın, tehlikeli güçlerin ortaya çıkmasına yol açtığına inanılan davranışlara örnek verdik. Bir de Nuerlerce doğrudan doğruya suçlanmayı hak ettiği düşünülen ve otomatik olarak tehlikeye yol açtığına inanılmayan davranış biçimleri vardır. Örneğin, bir oğlun babasına hürmette kusur etmemesi olumlu bir vazife sayılırken, anne babaya karşı saygısızca davranışlar çok yanlış bulunur. Fakat kayınpeder ve kayınvalideye yapılan saygısızlığın aksine, bunlar otomatik olarak cezalandırılmaz. İki durum arasındaki toplumsal fark şudur: Erkeğin öz babası her iki ailenin de başı ve sürülerin denetleyicisi olarak üstün konumunu savunmak için yeterince güçlü bir ekonomik durumda iken, kayınpeder ve kayınvalide için aynı şey söz konusu değildir. Bu da infial hissi toplumsal düzendeki pratik yaptırımlarla yeterince takviye edildiğinde, kirlenmenin ortaya çıkmayacağı yönündeki genel ilkeye uymaktadır. Daha açık bir ifadeyle, ihlalin, yanlış davranışın cezasız kalmasının muhtemel olduğu durumlarda, başka yaptırımların yerini doldurmak üzere kirlilik inançları devreye sokulmaktadır.

Özetlemek gerekirse, Nuerlerin davranışlarının tamamından, yanlış bulup kınadıkları belli davranış biçimlerini çıkaracak olursak, ahlak kodlarının bir haritasına ulaşmış oluruz. Nuer kirlilik inançlarının yer aldığı başka bir harita daha çıkaracak olsak, bu haritanın belli noktalarda ahlak çerçevesine yaklaştığını ama onunla hiçbir şekilde uyumlu olmadığını görürüz. Nuer kirlilik kuralları-

nın büyük bir bölümü eşlerin ve evlilik yoluyla akraba olanların uyması gereken görgü kurallarıyla ilgilidir. Bu kurallara karşı gelenlere verilen cezalar Radcliffe-Brown'ın toplumsal değer formülüyle açıklanabilir: Söz konusu kurallar evliliğin o toplumdaki değerinin göstergesidir. Bunlar, bir kadının kendisi için başlık parası olarak verilen ineklerin sütünü içmesini yasaklayan kural gibi, kesin olarak belirlenmiş kirlilik kurallarıdır. Bu gibi kurallar, onaylanan genel tutumların (kadının, kocasının hayvanlarına saygı göstermesi gibi) iyi birer ifadesi olmasına rağmen, ahlak kurallarıyla örtüşmez. Bu kurallar ahlak koduyla ancak dolaylı olarak, bir biçimde toplum yapısına ve aynı toplumsal yapıyla ilişkili olan ahlak koduna dayanan davranışların değerine dikkat çektiği ölçüde bağlantılıdır.

Yerel topluluk içinde enstetin ya da adam öldürmenin yasaklanmasını öngören kurallar gibi, ahlak koduyla daha yakından ilişkili olan başka kirlilik kuralları da vardır. Kirlilik inanışlarının hatalara bir tür gayri şahsi cezalandırma getirmesi, kabul edilen ahlak sistemini desteklemenin de bir yoludur. Nuerlerle ilgili örnekler kirlilik inanışlarının ahlak kodunu şu şekillerde destekleyebildiğini göstermektedir:

- (i) Bir durum ahlaki bakımdan iyi tanımlanmadığında, kirlilikle ilgili bir inanç, kural ihlalinin gerçekleşip gerçekleşmediğinin geriye dönük biçimde (*post hoc*) belirlenmesi yönünde bir kural ortaya koyabilir.
- (ii) Ahlak kuralları arasında çatışma baş gösterdiğinde, kirlilikle ilgili bir kural basit bir ilgi odağı tayin ederek karışıklığı azaltabilir.
- (iii) Ahlaki bakımdan yanlış olduğu düşünülen bir hareket, ahlaki bir infial yaratmadığında, kirlenmenin zararlı sonuçlar yaratabileceğine duyulan inanç, suçun ciddiyetini artırarak kamuoyunu doğru tarafa çekebilir.
- (iv) Ahlaki infial pratik yaptırımlarla pekiştirilmediğinde, kirlilikle ilgili inançlar hatalı olan kimseler için caydırıcı olabilir.

Bu son husus geliştirilebilir. Küçük ölçekli bir toplumda, ceza mekanizması, etkisi bakımından, muhtemelen hiçbir zaman çok

güçlü ya da kati olmayacaktır. Kirlilikle ilgili inançların, ceza mekanizmasını iki ayrı şekilde sağlamlaştırdığını görüyoruz. Ya bizzat kuralı ihlal eden kişi kendi hareketinin kurbanı olmakta ya da masum bir kurban tehlike tehdidiyle yüz yüze kalmaktadır. Bu durumun düzenli bir biçimde çeşitlilik göstermesi beklenebilir. Her toplumsal sistemde, şiddetle savunulan fakat kişinin, karşı gelmesi durumunda cezalandırılmayacağı ahlaki normlar olabilir. Örneğin, yanlışları, haksızlıkları düzeltmenin tek çaresinin kişinin kendi çabasına baktığı durumlarda, insanlar korunmak için, mensupları adına intikam peşinde koşan gruplar halinde toplanır. Böyle bir sistemde grup içinde bir cinayet işlendiğinde, intikam almanın hiçbir yolu olmayabilir pekâlâ; kendi grubundan birini kasten öldürmek ya da yasadışı ilan etmek en güçlü ilkeyi ihlal etmeye denk düşebilir. Bu gibi durumlarda, genellikle grup üyesini öldüren kişinin kirlilik tehlikesiyle yüz yüze gelmesinin beklendiğini görürüz.

Yol açabileceği tehlike suçlu olanı değil de masum olanı tehdit eden kirlilikten çok farklı bir sorundur bu. Karısı zina yaptığında, hayatı tehlikeye giren kişinin masum olan Nuer erkeği olduğunu görmüştük. Kadının zina yapması teması birçok farklı biçimde karşımıza çıkabilir. Hayatı tehlikeye giren genellikle suçlu kadın, kimi zaman mağdur koca, kimi zaman da onların çocuklarıdır. Genellikle, zina yapan erkeğin hayatının tehlikeye girdiği düşünülmez, ama mesela Ontong Cavalıları böyle düşünür (Hogbin, s. 153). Yukarıda bahsettiğimiz grup içi adam öldürme durumunda, ahlaki bir infial duyulur duyulmasına ama asıl mesele suça karşı nasıl bir ahlaki tavır alınacağı değil, suçlunun nasıl cezalandırılacağıdır. Tehlike, fiili cezanın yerini alır. Zinayla gelen kirlenme durumunda, masumların tehlikede olduğu inancı, suçlu olanın damgalanmasına ve ona karşı ahlaki bir tavır alınmasına yardımcı olur. Dolayısıyla, bu durumda, kirlenmeyle ilgili fikirler, inanışlar fiili ceza talebini artırır.

Çok sayıda örnek toplamak ve bunları birbiriyle mukayese etmek bu araştırmanın kapsamını aşmaktadır. Diğer yandan, konuyu belgelere dayanan araştırmalar doğrultusunda ele almak ilgi çekici olabilir. Zinadan kaynaklanan kirlenmenin mağdur koca, doğmamış bebek, hayattaki çocuklar veya suçlu ya da masum kadın için tehlike arz ettiği düşünülen durumlar tam olarak hangileridir? Zinanın bilinmesi durumunda, birinin doğacak zararı üstüne alma

hakkına sahip olduğu bir toplumsal sistemde, gizli kalmış zinanın ardından ne zaman bir tehlike gelse, kirlilik inancı suçun geriye dönük bir saptayıcısı olarak iş görür. Bu saptama, yukarıda bahsedilen Nuer vakasına da uymaktadır. Bu duruma verilecek bir başka örnek de bir Nyakusa erkeğinin şu sözleridir:

Her zaman sağlıklı ve güçlü olmuşsam ve şimdi de yürürken ya da ça-pa yaparken yoruluyorsam, "Bu da ne? Ben hep sağlıklıydım ama şimdi çok bitkinim," diye düşünürüm. Bu durumda arkadaşlarım şöyle der: "Bu, bir kadın yüzünden başına gelmiş, âdet gören biriyle yatmışsın." Yemek yiyip ishal olursam da şöyle derler: "Karların yüzünden, belli ki biri zina yapmış!" Karılarım zina yaptığını reddederse rahibe gideriz, o da birini yakalar. Karım kabul ederse sorun olmaz, ama reddederse, zehir deneyine başvururuz. Zehirden sadece o içer, ben içmem. Kusacak olursa, ben haksızım, o masum demektir. Ama zehir suçunu ortaya çıkaracak olursa, babası bana bir inek verir. (Wilson, s. 133)

Benzer biçimde, bir kadının hamileyken zina yapması halinde düşük yapacağına, emzirirken zina yapması halinde ise bebeğinin öleceğine inanıldığı durumlarda, ortaya çıkarılan her zina için birisinin kan bedeli ödemesi gerekir. Kızların genellikle ergenlikten önce evlendirildiği ve doğumdan sonraki üç-dört yıllık emzirme döneminden sonra yeniden hamile kalmalarının beklendiği durumlarda, koca teorik olarak kadın menopoza girene kadar sadakatsizliğe karşı garanti altına alınmış olur. Dahası bu yolla kadının davranışları, doğum sırasında çocuklarının ve kendi hayatının karşı karşıya kalabileceği riskler yüzünden ağır yaptırımlarla karşı karşıya bırakılmış olur. Bütün bunlar gayet anlamlı görünmektedir. Burada kirlilikle ilgili inançlar, evlilik ilişkilerinin sağlamlaştırılmasına yöneliktir. Yine de, neden bazı durumlarda mağdur kocanın, bazı durumlarda da doğum yapan kadının ya da çocukların ve Bemba-larda görüldüğü gibi, bazı durumlarda da karı ya da koca olsun masum tarafın tehlike altına girmek zorunda olduğu sorusunun cevabına yaklaşmış sayılmayız.

Bu sorunun cevabını verebilmek için evlilikte hak ve ödev bölüşümü ile iki tarafın çeşitli çıkar ve üstünlüklerine ilişkin detaylı bir inceleme yapmak gerekmektedir. Değişen tehlike oranı, ahlaki yargının farklı kişilere yöneltilmesine imkân tanımaktadır: Kadın doğum sırasında hayatını kaybetme riskiyle karşı karşıya kalacak

denli tehlikedeysse, infial onu baştan çıkaran kişiye yöneltilir. Bu da, kadının yanlış davrandığı için dayak yeme ihtimalinin daha az olduğu bir toplumu akla getirmektedir. Hayatı tehlikede olan kişi erkek ise, suçlanan kişi bu defa da, muhtemelen kadın ya da onun âşığı olacaktır. Bir uzun atış denemesi yapacak olursak (sağlamlığıyla güven arz eden bir önermeden çok sınanmaya açık bir önermede bulunmak adına), kadın, şu ya da bu sebeple açıkça cezalandırılmadığında, tehlike tehdidiyle yüz yüze kalıyor olabilir mi? Köyündeki akrabaları tarafından korunduğu için cezalandırılmıyor olabilir mi? O halde, tersi durumda, yani zina sonucunda koca tehlike altına girdiğinde, bu yolla karısını dövmek için ya da en azından bu ahlaksız hareketinden dolayı topluluğu onun aleyhine dönmeye çağırmak için eline katmerli bir mazeret geçirdiği düşünülebilir. Bu noktada, evliliğin istikrarlı olduğu ve kadınların denetim altında tutulduğu bir toplumun, zina tehlikesinin mağdur kocayı tehdit ettiği bir toplum olabileceğini öne sürüyorum.

Buraya kadar kirliliğin, ahlaki değerleri nasıl dört ayrı biçimde desteklediğini ele aldık. Kirlenmenin, ahlaki bozukluklara nazaran daha kolayca giderilebilmesi bizi başka bir dizi durumla karşı karşıya bırakmaktadır. Bazı kirlenme biçimleri, suçlunun hayatta kalmasına izin verilemeyecek denli affedilmezdir. Diğer taraftan, çoğu kirlenme biçimi, sonuçları kolaylıkla düzeltilebilecek türdendir. Bu gibi kirlenme biçimlerinin sonuçları, geçersiz kılma, çözme, gömme, yıkama, silme, tütsüleme vb. törenleri yoluyla çok az vakit ve emek harcanarak ortadan kaldırılabilir. Ahlaki bir suçun geçersiz kılınması ise, mağdur tarafın haletiruhiyesine ve beslenen kinin hafifliğine bağlıdır. Bazı suçların toplumsal sonuçları her yöne dağılır ve hiçbir şekilde tersine çevrilemez. Yapılan yanlışın gömülmesine yönelik uzlaştırma törenleri, her türlü ritüelde görülen o yaratıcı etkiye sahiptir. Bu törenler hatanın anısının silinmesine katkıda bulunarak doğru hisler beslenmesini teşvik edebilir. Ahlaki suçları ritüel yoluyla kolayca silinebilecek kirlenme suçlarına indirgeme çabasında, büyük ihtimalle, toplumun genel anlamda yararına olan bir şey vardır. Arındırma ritüellerine ilişkin pek çok örnek veren (1936, VIII. Bölüm) Levy-Bruhl telafi ediminin kendisinin bir hükümsüz kılma töreni işlevi gördüğünü görebilmiştir. Bruhl, kısas kanununun, salt şiddetli bir intikam arzusunun karşılanma-

sı olarak görüldüğü takdirde yanlış anlaşılacağına dikkat çeker:

Kısa kısa kanunu, eyleme eşit ve benzer olan bir karşı-eylemin gerekliliği ile bağdaştırılmaktadır... çünkü kişi bir saldırıya maruz kalmış, bir yara almış, bir zarara uğramıştır ve kötü bir etkiye maruz kaldığını hissetmektedir. Üzerine bir bela tehdidi çökmüştür. Kendisini rahatlatması, huzura ve güvenliğe yeniden kavuşabilmesi için bu şekilde ortaya çıkan kötü etkinin durdurulması, etkisiz kılınması gerekmektedir. Bunu gerçekleştirmek de, ancak maruz kaldığı hareketin, aksi yönde benzer bir hareketle etkisizleştirilmesiyle mümkündür. İlkeller için kısas tam olarak bunu ifade eder. (s. 392-5)

Levy-Bruhl tümüyle dışsal bir edimin yeterli olduğunu varsayma hatasına düşmemiştir. Gönüllü ve zihni kamusal koda uyarlamak için büyük gayretler gösterildiğini fark etmiştir (ki ondan sonra bütün antropologlar da bunun hep farkında olmuşlardır). Gösterilen tavırla gizli duygular arasındaki çelişki, sürekli bir bela beklentisi ve endişe nedenidir. Bu, arındırma ediminin kendisinden de ortaya çıkabilecek olan yeni bir çelişkidir. Bu nedenle, arındırma edimini başlı başına bağımsız bir kirlenme olarak kabul etmemiz gerekir. Levy-Bruhl kötü niyetin efsunlayıcı sonuçları dediği duruma ilişkin çok sayıda örnek vermektedir (s. 186).

Görünür hareketle görünmez düşünce arasında gizlenen bu kirlenme biçimleri cadılığa benzer. Bunlar, kaynağını yapıdaki çatlaklardan alan tehlikelerdir ve bunların bünyelerindeki zarar verici güç de, cadılık gücü gibi, dışsal eyleme ya da kasti bir niyete bağlı olarak ortaya çıkmaz. Bunlar başlı başına tehlikelidir.

Bir kirlenmeyi hükümsüz kılmanın iki ayrı yolu vardır: birisi, kirlenmenin nedenine ilişkin hiçbir soruşturmanın yapılmadığı ve sorumluluk yükleme maksadının güdülmediği ritüel, diğeri de itiraf törenidir. Bunlar, ilk bakışta çok farklı durumlarda uygulanabilmiş gibi görünmektedir. Nuer kurban töreni bunlardan ilkinde örnek teşkil eder. Nuerler belaları, onlara yol açan suçlarla özdeşleştirir, fakat belli bir belayı belli bir suçla bağdaştırmaz. Sorun soyut olarak kabul edilir, zira her durumda başvurulabilecek tek bir çare vardır: kurban. Buna istisna teşkil eden tek durum bahsettiğimiz zina durumudur. Zina yapan kişinin kim olduğunu bilmek gerekir ki, kurban edilecek hayvanı tedarik edebilsin ve para cezasına çarptırılabilir. Bu örnekten hareketle, itirafın suçun esasını her zaman

netleştirdiği ve suçun yüklenmesine olanak sağladığından telafi talebi için iyi bir dayanak olduğunu söyleyebiliriz.

Kirlilikle ahlak arasındaki başka bir ilişki biçimi ise, arındırmanın ahlaki yanlışları gidermeye yeterli tek çare olarak görüldüğü durumlar için geçerlidir. Bu durumda, kirlenme ve arındırma da dahil fikirler bütünüünün tamamı, toplumsal yapı anlamında, insanlara ip cambazlarının yaptığına benzer bir şekilde hareket etme olanağı sağlayan bir çeşit emniyet ağı haline gelir. İp cambazı imkânsız olanı yapmaya cesaret eder ve umursamaksızın yerçekimi kanununa meydan okur. Külfetsiz arındırma ise, insanlara toplumsal sistemlerinin katı gerçeklerine ceza çekmeden meydan okuma olanağı tanır. Örneğin, Bembalar zinadan arındırma yöntemlerine öyle güvenirler ki, zinanın ölümcül tehlikelere yol açacağını bilmelerine rağmen, kendilerini geçici arzuların kollarına bırakırlar. Bu konuyu sonraki bölümde daha detaylı olarak ele alacağım. Bu noktada dikkate değer olansa, Dr. Richards'ın belirttiği üzere, görünüşte birbiriyle çelişen cinsellik korkusu ile cinsel hazzın yan yana var olabilmesi (s. 154-5) ve arındırma törenlerinin korkularla başa çıkmadaki rolüdür. Dr. Richards hiçbir Bembanın zina kirlenmesinin yol açtığı korkunun caydırıcı olduğunu savunmadığında ısrar eder.

Şimdi de kirlenmeyi ahlaka bağlayan son hususa geçelim. Bütün sembol sistemleri kendine ait bir kültürel yaşam edinebilir, hatta toplumsal kurumların gelişiminde inisiyatif üstlenebilir. Örneğin, Bamba kabilesindeki cinsel kirlenme kuralları ilk bakışta karı ve kocanın birbirine sadakatının onaylanmasını ifade ediyor görünebilir. Uygulamada ise, boşanmanın yaygın olduğu görülür ki bu durum, (Richards, 1940) Bembaların boşanıp yeniden evlenmeyi zina kirlenmesinden kurtulmanın bir yolu olarak gördüğü izlenimi uyandırmaktadır. Bir zamanlar sahip olunan amaçlardan böyle kökten biçimde sapmak ancak başka ayrışma güçlerinin devreye girmesiyle mümkün olabilir. Kirlilik korkularının birdenbire gemi azağına alıp toplumsal sistemden koptuğunu varsayamayız. Fakat bu korkular, ironik biçimde, bir zamanlar desteklemek için iş gördükleri ahlak kodunun ihlaline zemin hazırlayabilir.

Kirlilik fikirleri, dikkati basit, somut bir meseleye odaklanarak, bir durumun toplumsal ve ahlaki veçhelerinden başka bir tarafa yöneltiler. Bembalar zina kirlenmesinin ateş yoluyla aktarıldığına

inanır. Bu nedenle, özenli ev hanımı ocağını âdet kanaması ve zina yollu kirlenmeden ve adam öldürmeden koruma fikrini saplantı haline getirmiş görünür.

Bu inançların gücü ya da gündelik hayattaki etkisinin boyutları ne kadar vurgulansa yeridir. Bir köyde, yemek pişirme vaktinde çocuklar ritüel bakımdan temiz olan komşulardan "yeni ateş" almaya gönderilir. (s. 33)

Bembaların cinselliğe ilişkin endişelerinin neden yataktan yemek masasına geçtiği sonraki bölümün konusudur. Fakat ateşin hangi nedenle korunması gerektiği, Bembaların evrenlerini yöneten güçlerin biçimlenişine bağlıdır. Ölüm, kan ve soğukluk, zıtları olan hayat, cinsellik ve ateşle karşı karşıya getirilir. Bu altı gücün hepsi de tehlikelidir. Olumlu üç güç birbirinden ayrılmadığı müddetçe tehlike arz eder ve ölüm, kan ya da soğuklukla temas halindeyken tehlikededir. Cinsellik edimi her zaman yalnız kan ve kocanın birbirleri için gerçekleştirebileceği bir arındırma töreniyle hayatın geri kalanından ayrılmalıdır. Zina yapan kişi ise, kamusal bir tehlikedir, zira temasıyla yemek pişen bütün ocakları kirlitebilir ve arındırılması mümkün değildir. Buradan anlaşıldığı üzere, Bembaların toplumsal yaşamına ilişkin endişeler yalnızca cinsel kirlenme inançlarına dair izahatın uzantısıdır. Neden ateşin (örneğin, neden Bembalara komşu bazı kabilelerde olduğu gibi tuz değil de ateşin) kirlenme geçirdiğini açıklamak için, sembollerin kendi içindeki karşılıklı ilişkilerini şimdi olduğundan daha ayrıntılı biçimde ele almamız gerekir.

Kirlenme ile ahlak arasındaki ilişki konusunda ancak bu yüzeysel taslağı çıkarabiliyorum. Her alt sistemin kendine ait küçük alt sistemler barındırdığı (ve bunun böyle analize değer bulduğumuz en alt birime kadar devam ettiği) karmaşık bir matruşkalar dizisi olarak toplum fikrine geçmeden önce, söz konusu ilişkinin hiç de dümdüz bir ilişki olmadığını göstermiş olmak gerekiyordu. Şuna inanıyorum ki, insanlar gerçekten de toplumsal ortamlarının, saygı gösterilmesi gereken sınırlar uyarınca ona dahil olan ya da ondan ayrılan başka insanlardan oluştuğunu düşünüyor. Bazı sınırlar katı fiziksel yaptırımlarla korunur. Bazı kiliselerin banklarında, sokaklarda yaşayan insanlar uyuyamaz, çünkü böyle bir durumda kilise görevlileri polisi çağırır. Hindistan'daki aşağı kastlar da aynı ölçü-

de etkili toplumsal yaptırımlar sayesinde kendilerine uygun görülen yerlerde tutulur, siyasal ve ekonomik güçler kast yapısının her kesiminde sistemin muhafaza edilmesine hizmet eder. Fakat çizgilerin netameli olduğu her yerde, kirlilik fikirlerinin bu güçlerin yardımına koştüğünü görüyoruz. Toplumsal sınırların fiilen aşılması, incelediğimiz sonuçlardan herhangi birine yol açan tehlikeli bir kirlenme olarak görülmektedir. Kirleten, iki yönden habis sayılan bir lanetleme nesnesi haline gelir, öncelikle çizgiyi aştığı için, ikinci olarak da başkalarını tehlikeye soktuğu için.

Kendisiyle Savaşan Sistem

TOPLULUK dışarıdan saldırıya uğradığında, dıştan gelen tehlike en azından içeride dayanışmayı teşvik eder. Topluluk ahlaksız bireylerce içeriden tehdit edildiğinde ise, bu kişiler cezalandırılabilir ve yapı alenen yeniden tasdik edilebilir. Fakat yapının kendi kendini baltalaması da muhtemeldir. Antropologların uzun zamandır ilgilendiği bir konudur bu (bkz. Gluckman, 1963). Bütün toplumsal sistemlerin çelişki üzerine kurulu olduğu ve bir bakıma kendi kendisiyle savaştığı söylenebilir. Ama bireylerin ulaşmaya teşvik edildikleri çeşitli amaçlar, kimi durumlarda başka durumlara nazaran daha uyumlu bir yapı sergiler.

Cinsel işbirliği doğası gereği üretken ve yapıcı bir şeydir, toplumsal hayatın ortak temelidir. Fakat kimi zaman cinsel kurumların bağlılık ve uyumdan ziyade, katı ayrımları ve şiddetli antagonizmaları ifade ettiğine rastlanır. Buraya dek, fiziksel bedeni ve toplumsal bütünü bozulmadan muhafaza etme arzusunun ifadesi olan bir cinsel kirlenme türünden bahsettik. Bu kirlenme biçimine ait kurallar giriş ve çıkışları denetim altında tutmaya yöneliktir. Diğer bir cinsel kirlenme türü ise, toplumsal sistemin iç çizgilerini düzgün olarak muhafaza etme arzusundan doğmuştur. Önceki bölümde, kuralların bu çizgileri bozan bireysel temasları, zinaları, ensestleri, vs. ne şekilde denetim altına aldığını belirttik. Öte taraftan, cinsel kirlenme biçimleri hiç de bunlarla sınırlı değildir. Üçüncü bir cinsel kirlenme biçimiyse, aynı kültür içinde güdülen amaçların çatışmasından kaynaklanabilir.

İlkel kültürlerde, cinsiyetler arasındaki ayrım, neredeyse tanım gereği birincil toplumsal ayrımdır. Bu da, önemli bazı kurumların her zaman cinsiyet ayrımına dayandığı anlamına gelir. Toplumsal

yapı zayıf bir biçimde örgütlenmiş olsaydı, kadın ve erkekler cinsel partnerlerini seçerken ya da bırakırken, toplum açısından üzücü sonuçlar yaratmaksızın, kendi istekleri doğrultusunda hareket etmeyi umabilirlerdi. Fakat ilkel toplumsal yapı sıkı biçimde eklemlenmişse, kadın-erkek ilişkisine neredeyse kaçınılmaz olarak ciddi biçimde nüfuz eder. Bu durumda, önceki bölümde de belirttiğimiz gibi, kirlenme inançları kadın ve erkekleri verili rollerine raptetme işi görür.

Yeri gelmişken belirtilmesi gereken bir istisna vardır. Cinsel rollerin verili olduğu bir toplumda cinsellik kirlenmeden bağımsız olabilir. Böyle bir durumda bu verili rolden sapma tehdidi arz eden herkes ânında fiziksel şiddetle cezalandırılırdı. Bu da ilkel kültürler başta olmak üzere her yerde çok nadir rastlanan idari bir etkililiği ve mutabakatı öngerektirmektedir. Örneğin, bireylerin cinsel tutumlarının, toplumsal yapıda evlilik ilişkilerine dayanan parçanın altını oymamasını garantilemek için tereddütsüz şiddet uygulayan bir topluluk olan Orta Avustralya'daki Walbiri kabilesini ele alalım (Meggitt). Toplumsal sistem, Avustralya'nın geri kalanında olduğu gibi, burada da büyük ölçüde evliliği belirleyen kurallara dayanmaktadır. Walbiriler zorlu çöl şartlarında yaşarlar. Topluluk yaşamını sürdürmenin zorluğundan haberdardırlar ve topluluğun bütün bireylerinin çalışması ve onlara yetenek ve ihtiyaçlarına göre ihtimam gösterilmesi amacını güden bir kültüre sahiptirler. Bu da, güçsüz ve yaşlıların sorumluluğunun güçlü ve sağlıklı olanların üzerine düştüğünü gösterir. Topluluğun genelinde sıkı bir disiplin uygulanır, gençler büyüklerine, en önemlisi de kadınlar erkeklerle tâbidir. Evli bir kadın genellikle babasından ve erkek kardeşlerinden uzakta yaşar. Yani teoride onların korumasını talep etmek gibi bir hakka sahip olsa da bu hakkın pratikte karşılığı yoktur. Kadın kocasının denetimi altındadır. Genel bir kural olarak, kadın cinsiyeti erkek cinsiyetine bütünüyle tâbi olsaydı, erkek egemenliği esasına ilişkin hiçbir sorun çıkmazdı. Erkek egemenliği, uygulandığı her yerde insafsızca ve doğrudan kabul ettirilebilirdi. Walbirilerdeki durum da buna benzemektedir. Walbiri kadınları en ufak bir şikâyet ya da ihmal üzerine dövülür ya da mızrakla vurulur. Kocasından öldürülen bir kadın için kan bedeli alınmadığı gibi, karı ile koca arasına kimse giremez. Karısı üzerindeki otoritesini acımasızca,

hatta ölüme sebebiyet verecek biçimde kullanan erkek hiçbir zaman halk tarafından kınanmaz. Bu bakımdan, bir erkeğe karşı başka bir erkeğin yardımına başvurmak kadın için imkânsızdır. Erkekler birbirlerinin karılarını baştan çıkarmak için ne kadar çabalarlarsa çabalasınlar, bir hususta tam bir uzlaşma içindedirler. Cinsel arzularının bir kadına pazarlık gücü ya da entrika fırsatı vermesine asla izin vermeme konusunda hemfikirdirler.

Bu insanların cinsel kirlenmeye ilişkin hiçbir inancı yoktur. Âdet kanından sakınılmadığı gibi, ona temas etmenin tehlike getirdiğine bile inanılmaz. Evli olma durumu toplumda önemli sayılmasına rağmen, açık kurallarla korunur. Burada erkek egemenliğinin belirsiz ya da çelişkili bir yanı vardır.

Walbiri erkekleri hiçbir kısıtlamaya tâbi değildir. Fırsat bulduklarında evliliğe dayalı toplumsal yapıya aldırış etmeksizin birbirlerinin karılarını ayartırlar. Evliliğe dayanan toplumsal yapı, bilhassa kadınların erkeklere olan tam tabiyeti ve herkesin kabul gösterdiği "kendi işini kendin gör" sistemi yoluyla muhafaza edilir. Bir erkek başkasının cinsel alanında avlandığında bir kavgayı, hatta ölümü göze aldığına farkındadır. Sistem son derece basittir. Çatışma erkekler arasındadır, ilkeleri arasında değil. Hiçbir durumda, başka bir durumda tam tersine başvurulacak bir ahlaki yargı ortaya çıkmaz. İnsanlar verili rollerine fiili şiddet tehdidi yoluyla bağlı kılıılır. Önceki bölümde de ortaya konduğu gibi, bu tehdit hiçbir biçimde ketlenmediğinde, toplumsal sistemin kirlenme inançlarından destek almaksızın ayakta kalması beklenebilir.

Erkek egemenliğinin her zaman böyle insafsız bir basitlikle ortaya çıkmadığını anlamak önemlidir. Önceki bölümde ahlak kurallarının bulanık ya da çelişkili olması durumunda meseleyi sadeleştirme ya da netleştirme işini kirlenme inançlarının üstleneceğini gördük. Walbirilerin durumu şöyle bir orantı telkin eder: Erkek egemenliği toplumsal örgütlenmenin ana ilkesi olarak kabul görüp hiçbir şekilde ketlenmeksizin ve her türlü fiziksel zorlama hakkına sahip olarak uygulandığında, cinsel kirlenmeye ilişkin inançların fazlaca gelişmesi beklenmez. Diğer taraftan, erkek egemenliği ilkesinin toplumsal yaşam düzenine uygulanırken, kadının bağımsızlığı ya da kadının zayıf cinsiyet olarak şiddete karşı erkeklerden daha fazla korunması hakkı gibi başka ilkelerle çelişmesi duru-

munda ise cinsel kirlenmenin ortaya çıkması olasıdır. Bu konuya geçmeden önce ele alınması gereken başka bir istisna daha bulunmaktadır.

Bireylerin belirlenmiş cinsel rolleri benimsemeye zorlanmadığı ya da sıkı sıkıya bu rollere bağlı tutulmadığı, buna rağmen toplumsal yapının cinsiyetlerin işbirliğine dayandığı pek çok toplum vardır. Bu gibi durumlarda imdada, incelikli yasal düzenlemelerle geliştirilen özel kurumlar yetişir. Bireyler bir dereceye kadar kendi kişisel isteklerinin peşine düşebilir, çünkü toplumsal yapı şu ya da bu tür kurgularla korunmaktadır.

Nuerlerin siyasi örgütlenmesi tam anlamıyla düzenden yoksundur. Nuerler belirli bir idari teşkilat ya da yönetim kurumuna sahip değildir. Bu akışkan ve ele gelmez siyasi yapı, Nuerlerin birbiriyle çatışan bağılıklarının kendiliğinden, değişken bir ifadesidir. Kabile hayatlarına biçim veren tek istikrarlı ilke, nesep ilkesidir. Nuerler, sahip oldukları toprak parçalarını tek bir nesep yapısının kesitleri sayarak siyasi gruplaşmalara bir nevi düzen kazandırırılar. Nuer toplumu insanların aslen ya da şu veya bu biçimde saraylar ya da mahkemelerden oluşan fiziksel resmiyet alanında değil de, fikirler alanında toplumsal yapıyı yaratıp muhafaza edebileceğinin doğal bir örneğidir (Evans-Pritchard, 1940).

Bütün kabilenin siyasi ilişkilerine uyguladıkları nesep ilkesi, onlar için başka bir bağlamda, yani hayvanlar ve kadınlar konusunda kişisel yakınlığa bağlı hak talebi bağlamında da önem taşır. Nitekim Nuer erkeğinin yalnızca daha geniş siyasal şemadaki yeri değil, kişisel mirası da evlilikle tanımlanan bağılıklarıyla belirlenir. Soy, nesep yapıları ve bütün bir siyasi yapıları babalık hakkı üzerine kuruludur. Fakat Nuerlerde zina ve haneyi terk etme, babalığın evlilikle onandığı baba-terafı kan hısımlığı sistemine sahip diğer topluluklarda olduğu kadar trajik bir durum sayılmaz. Evli bir Nuer erkeği, karısını baştan çıkaran kişiyi suçüstü yakalarsa, ona mızrakla saldırabilir, evet. Öte taraftan, karısının sadakatsizliğini öğrenecek olursa, ancak ve ancak, biri bu sadakatsizliğin telafisi, biri de kurban için yalnızca iki büyükbaş hayvan talep etme hakkına sahiptir – zina yapanları sürgüne gönderen (Meek, s. 218-9) ya da esir eden diğer topluluklarla karşılaştırıldığında pek de ağır bir ceza sayılmaz bu. Lekelenmiş bir kadın akrabası öldürülene kadar toplum

içinde kafasını önüne eğmek zorunda kalan bir Bedevinin durumuyla da kıyaslanamaz bu durum (Salim, s. 61). Aradaki fark, Nuerlerde yasal evliliğin tek tek eşlerin geçici hevesleri karşısında görece daha sağlam olmasıdır. Karı ve kocaların ayrılma, yasal evlilik durumlarını ya da kadının çocuklarının yasal durumunu değiştirmeksizin ayrı yaşama hakkı vardır (Evans-Pritchard, III. Bölüm, 1951). Nuer kadınları dikkat çekici biçimde özgür ve bağımsız bir konuma sahiptir. Bir kadın dul kalmışsa, kocasının kardeşleri ölen erkeğin adının sürdürülmesi için onu eş olarak alma hakkına sahiptir. Fakat kadın bunu kabul etmeyecek olursa, onu zorlayamazlar. Kadın kendi partnerlerini seçmekte özgürdür. Ölen erkeğin soyunun devamının tek teminatı, kadının doğuracağı çocukların, babaları her kim olursa olsun, kadınla evlenme bedelini en başta büyükbaş hayvan vererek ödemiş olan müteveffanın şeceresine dahil sayılmasıdır. Uygulamada bozulamaz olan yasal evliliği, eşler arasındaki ilişkilerden ayıran tek kural çocuklar üzerinde hak sahibi olanın büyükbaş hayvan karşılığını ödeyen kişi olması kuralıdır. Toplumsal yapı, büyükbaş hayvan devriyle gerçekleşen yasal evlilikler silsilesine dayalıdır. Böylelikle yasal evlilik, kadın ve erkeğin serbest davranışlarından kaynaklanabilecek tehditkâr belirsizlikten pratik kurumsal yollarla korunur. Nuerler, siyasal örgütlenmelerinin yalın, belirlenmemiş basitliğine karşın, evlilik, metres hayatı, boşanma ve ayrılmanın tanımlarında şaşırtıcı bir yasal incelik sergiler.

Nuerlere, toplumsal kurumlarını, cinsel kirlenmeye duyulan sınırlı verici inançlara dayanmaksızın örgütlenme imkânı veren şeyin bu gelişme olduğunu savunuyorum. Nuerlerin sığırlarını âdet görmekte olan kadınlardan sakındıkları doğrudur ama böyle bir kadına dokunan erkeğin kendisini arındırması gerekmez. Erkeğin, sadece karısı âdet dönemindeyken onunla cinsel ilişkiye girmekten kaçınması gerekir; bu da doğmamış çocuklarıyla ilgili kaygısının bir ifadesi sayılan bir saygı kuralıdır. Bu kural, ileride ele alacağımız bazı sakınma kurallarından çok daha ılımlı bir uygulamadır.

Önceki bölümlerde, cinsel ilişkilerin üzerinden toplumsal yapının ağırlığını kaldıran yasal düzenlemelere dair başka bir örnek vermiştik. Nur Yalman'ın Güney Hindistan ve Sri Lanka'da kadınların saflığı ve temizliğine ilişkin tartışmasından bahsediyorum (1963). Burada kadınların saflığı kastların giriş kapısı gibi korun-

maktadır. Kast üyeliğini belirleyen kişi annedir. Kastın asaleti ve saflığı, temizliği kadınlarca muhafaza edilir. Bu yüzden kadınların cinsel temizliği çok önemlidir ve buna yönelebilecek bütün tehditler önceden görülerek engellenir. Bu durum ise, bizi, kadınların kısıtlamalarla dolu katlanılmaz bir yaşam sürdürdüğünü beklemeye sevk etmektedir. Gerçekten de en yüksek ve en saf kastlarda böyle bir duruma rastlıyoruz.

Malabar'daki Nambudiri Brahmanları toprak sahibi rahiplerden oluşan küçük, zengin ve kapalı bir kastaır. Kastın bu kadar saf kalması, malların bölüşümünü yasaklayan bir kuralın gözetilmesinin bir sonucudur. Her ailede yalnızca en büyük oğul evlenir. Diğerleri daha aşağı kastlardan carıye tutabilirler ama hiçbir şekilde evlenemezler. Bunların talihsiz kadın akrabalarına gelince, onların payına düşense katı bir inzivadır. Aralarından pek azı evlenir, ancak ölüm döşğinde gerçekleştirilen bir evlilik töreniyle hamilerinin denetiminden çıktıkları tasdik edilir. Evlerinden çıktıklarında, vücutlarını ve yüzlerini giysi ve şemsiyelerle tamamen örterler. Erkek kardeşlerinden biri evlendiğinde, düğününü ancak duvarlardaki yarıkların arasından izleyebilirler. Bir Nambudiri kadını kendi düğününde bile konukların önüne gelin kılığında çıkarılan bir Nayar kadını ile yer değiştirmek zorundadır. Kadınlarının çoğunu çorak bir hayata, hepsini de ömür boyu inzivaya mahkûm etme lüksüne ancak çok zengin bir topluluk sahip olabilir. Nambudirilerin bu amansızlığı, Walbiri erkeklerinin kendi ilkelerini uygularken takındığı amansızlıkla örtüşmektedir.

Diğer kastlarda da kadınların temizliğine, saflığına ilişkin benzer fikirler benimseniyor olmasına rağmen, böyle katı bir çözüm yoluna rastlanmaz. Babalarından kalan mallara el sürmemek gibi bir derdi olmayan ve oğullarının evlenmesine izin veren ortodoks Brahmanlar, kadınların saflığını, kızların ergenlikten önce münasip eşlerle evlendirilmesini zorunlu tutmak suretiyle muhafaza eder. Brahmanlar, kızların âdet görmeye başlamadan önce evlendirilmesi için birbirlerine şiddetli ahlaki ve dinsel baskı uygularlar. Başka kastlarda ise, ergenlikten önce evlilik gerçekleştirilemezse, onun yerine geçen bir evlilik töreni yapmak şarttır. Orta Hindistan'da kızlar ilk olarak bir okla ya da tahta bir tokmakla evlendirilebilir. Bu, ilk evlilik sayılır. Zira, kızların hatalı davranışlarının kast için-

de ya da yerel mahkemelerce evli bir kadın örneği üzerinden değerlendirilebilmesi için, evli sayılmaları gerekir.

Güneyli Nayar kızları, Hindistan'da cinsel haklara sahip olmalarıyla tanınır. Daimi bir kocaları olmaz; kadınlar evde yaşar ve çok sayıda adamla serbestçe ilişki kurarlar. Bu kadınların ve çocuklarının kasttaki konumu, ergenlik öncesi sembolik bir evlilik töreniyle ritüel olarak teminat altına alınır. Damat yerine geçen erkek uygun bir kasttan seçilir ve kızın doğacak çocuklarının ritüel babalığını üstlenir. Bir Nayar kızı, daha alt kasttan bir erkekle ilişki kurduğu düşünülecek olursa, Nambudiri Brahmanlarının kadınlarına benzer şekilde acımasızca cezalandırılır. Fakat, böyle bir hata yapmaktan sakınma gerekliliğini saymazsak, bir Nayar kadınının yaşamı, kast sistemindeki hiçbir kadının olmadığı kadar özgür ve denetimsizdir. Nayar kadınının bu durumu, komşuları Nambudirilerin tecrit usulüyle büyük bir tezatlık içindedir. İlk evlilik kurgusu, kadını, kastın soyunun temizliğini ve saflığını muhafaza etme yükünden fazlasıyla kurtarır.

İstisnai durumlardan yeterince bahsettik.

Şimdi de vahim paradoks ya da çelişkilere dayanan bazı toplumsal yapı örneklerini ele alalım. Cinsiyetlerin özgürlüğünü koruma işi gören yatıştırıcı hiçbir yasal kurgunun bulunmadığı bu gibi durumlarda, cinsiyetler arası ilişkiler katı önlemlerle çevrenir.

Farklı kültürlerde, kabul gören kozmik güç teorileri cinsel enerjiye şu ya da bu ölçüde ama mutlaka bir yer vermektedir. Örneğin, Hindistan'da Hindu kültüründe ve Yeni Gine kültüründe cinsiyet sembolizmi kozmolojide önemli bir yere sahiptir. Diğer taraftan, Afrikalı Nilot'lar arasında cinsel analogi çok daha az gelişmiş görünmektedir. Kültürler arasındaki bu metafizik çeşitlemelerin genel hatlarını toplumsal örgütlenmedeki farklılıklarla ilişkilendirmeye çalışmak anlamsız olur. Öte yandan, bu gibi kültürel alanların hepsinde cinsel sembolizm ve kirlenme hususunda dikkat çekici minör çeşitlemelere rastlamaktayız. Bu çeşitlemeleri diğer yerel çeşitlemelerle ilişkilendirebiliriz, hatta ilişkilendirmemiz gerekir.

Yeni Gine, cinsel kirlenme korkusunun belirgin bir kültürel özellik kazandığı bir bölgedir (Read, 1954). Fakat aynı kültürel geneleşe mensup olmalarına karşın, Sepik Nehri civarında yaşayan Arapeşler ile ortadaki dağlık bölgelerde yaşayan Mae Engaların

cinsiyet ayrımı konusuna yaklaşımları arasında ciddi bir tezat vardır. Görünen o ki, Arapeşler cinsiyetler arasında tam bir simetri oluşturma çabasıdadır. Her türlü güç cinsel enerji modeli çerçevesinde düşünülmektedir. Erkeklik kadınlar için ne kadar tehlikeliyse, kadınlık da erkekler için ancak o kadar tehlikelidir. Kadınlar hayat kaynağıdır; hamilelikte çocuklarını kendi kanlarıyla besler. Çocuk doğduğunda ise, erkekler penislerini kanatarak onu bu kanla besler. Margaret Mead her iki cinsiyetin de kendi tehlikeli güçlerine karşı aynı ölçüde tetikte olması gerektiğini vurgular. Her cins diğerine özel bir temkinle yaklaşır (1940).

Mae Engalar ise cinsiyetler arasında simetri aramaz. Onlara göre, topluluklarına mensup erkekler ve erkeklerce gerçekleştirilen bütün işler kadınların kirleticiliğinin tehdidi altındadır. Kadın ve erkek için söz konusu olan cinsel tehlike ve güç arasında bir denge aranmaz (Meggitt, 1964). Bu gibi ayrımların sosyolojik karşılıklarını bulmaya çalışalım.

Mae Engalar nüfusun yoğun olduğu bir bölgede yaşar. Yerel örgütlenmeleri sağlam ve iyi tanımlanmış bir askeri ve siyasi birim olan klanı dayanmaktadır. Klana mensup erkekler başka klanlardan eş seçerler, yani yabancılarla evlenirler. Dışevlilik klan içinde hayli yaygın bir kuraldır. Bu kuralın, evliliği zorlaştırıp zorlaştırmadığı, aralarında eş alışverişi olan klanların ne ölçüde dışlayıcı, yerleşik ve rekabetçi olduğuna bağlıdır. Engalar söz konusu olduğunda, kız alınan klanlar yabancı addedilmenin yanı sıra, geleneksel düşman da sayılır. Mae Enga erkekleri arasında yoğun bir prestij, kazanma rekabeti vardır. Domuz ve kıymetli mal alıp vermek için kısıya yarışır. Eşlerini öteden beri savaştıkları yabancılar arasından seçerler. Bu durumda, her erkek açısından karısının erkek akrabaları törensel alışverişe dayalı ilişki (rekabete dayanan bir ilişki) bağlamında değerlendirilir. Mensup oldukları klan da kendi klanının askeri düşmanıdır. Bu bakımdan, evlilik ilişkisi son derece rekabetçi olan toplumsal sistemin çatışmalarını barındırmak durumundadır. Engaların cinsel kirlenmeyle ilgili inançlarına göre, cinsel ilişkiler, erkeğin kendisini topluluğuna izinsiz giren, düşman klana mensup cinsel partnerinin tehdidi altında gördüğü, düşmanlar arası bir çatışma karakterine sahiptir. Kadınla kurulan temasın erkeğin gücünü azalttığı yönünde sarsılmaz bir inanç vardır. Erkekler

kadınlarla temas kurmaktan kaçınmaya öylesine kendilerini kaptırmışlardır ki, cinsel kirlenme korkusu cinsiyetler arası ilişkiyi fiilen zayıflatmaktadır. Meggitt bu toplulukta zinanın olmadığını, boşanmaya ise fiilen rastlanmadığını doğrulayan veriler elde etmiştir.

Enga erkeklerine, çocukluk dönemlerinden başlayarak, kadınlarla arkadaşlıktan kaçınmaları öğretilir ve erkekler kendilerini kadınlarla temastan arındırmak için düzenli olarak inzivaya çekilirler. Enga kültürüne iki inanç hâkimdir: erkeklerin üstünlüğü ve kadın etkisi karşısındaki savunmasızlığı. Ancak ve ancak evli bir erkek cinsel ilişki riskine girebilir, zira cinsel erkeklik gücünü korumaya yönelik özel çarelerden ancak evli erkekler faydalanabilir. Fakat erkek evliyken bile cinsel ilişkiye girmekten korkar ve cinsel ilişkiyi üreme için gerekli olan asgari düzeye indirir. Erkek her şeyden önce âdet kanından korkar:

Âdet kanıyla ya da âdet olan kadınlarla temasta bulunmanın, bozma büyüünün olmadığı durumlarda erkeği hasta edeceğine, devamlı kusmaya yol açacağına, erkeğin kanını "öldürüp" karartacağına, yaşamsal sıvılarını bozacağına, bu yüzden de derisinin koyulaşacağına, etinin çürüyüp cildinin kınşacağına, aklının sönükleşeceğine ve sonunda ağır bir çöküşe ve ölüme doğru yol alacağına inanılır.

Dr. Meggitt'in şahsi görüşü "Maelerin kadınlık, cinsellik ve tehlikeyi eşitlemesinin", evliliği, fazlasıyla rekabetçi toplumsal sistemlerindeki en rekabetçi ilişkileri kapsayan bir ittifak temeline oturtma çabasıyla açıklanabileceği yönündedir.

Bugüne kadar, klanlar kıt toprak kaynakları, domuz hırsızlıkları ve borcun ödenmemesi gibi durumlar için sürekli birbiriyle savaşmış ve her klanda çok sayıda erkek savaşta yakın komşuları tarafından öldürülmüştür. Ayrıca, engebeli dağlık arazi yüzünden, yakın akrabalık, evlilik tercihlerinin belirlenmesinde önemli olagelmıştır. Bu nedenle, klanlar arası evlilik ile klanların yakınlığına bağlı cinayet sıklığı arasında görece sıkı bir bağlantı bulunmaktadır. Maeler "savaştıklarımızla evleniriz" derken tam da bu ilişkiyi ifade etmektedir. (Meggitt, 1963)

Mae Engalarda kadınların kirleticiliğinden duyulan korkunun, her iki cinsiyeti de eşit ölçüde güçlü ve tehlikeli gören Arapeş dağı kültüründeki inançla tezat oluşturduğunu belirtmiştik. Arapeşlerin yerel dışevliliği onaylamadığını görmek daha da ilginçtir. Bir Ara-

peş erkeği ova sakinlerinden bir kadınla evlenecek olursa, kadının cinselliğinin arz ettiği yüksek tehlikeyi hafifletmek için sıkı önlemler alır.

Yabancı biriyle evlenecek olursa, hemen evlenmektense, kendisine alışması için onun birkaç ay boyunca evin yakınında kalmasına izin vererek yabancılık ve az tanışıklıktan kaynaklanabilecek tutkuyu hafifletmelidir. Bundan sonra onunla cinsel ilişkiye girebilir ve durumu gözleyebilir. Yetiştirdiği yerelmalarından verim alabiliyor mudur? Ava çıktığında başarılı oluyor mudur? Eğer öyleyse, her şey yolundadır. Ama değilse, gücünün, fiziksel kuvvetinin ve en fazla önem verdiği diğer insanları besleme kudretinin kalıcı zarar görmesini önlemek için daha pek çok gece bu tehlikeli ve azgın kadınla ilişkiye girmekten kaçınacaktır. (Mead, 1940, s. 345)

Bu örnek Meggitt'in, Engaların gerilimli ve rekabetçi hayat koşullarında gerçekleştirilen yerel dışevliliğin Enga toplumundaki evliliklere ciddi bir gerilim yüklediği yönündeki görüşünü desteklemektedir. Öyleyse, Engalar endişelerini kaynağında giderebildiklerinden kendilerini sıkıntıya sokan inançlardan kurtulmaları mümkün demektir. Fakat bu, olmayacak bir fikirdir. Zira, o takdirde ya rakip klanlarla aralarındaki çetin rekabete dayanan alışverişleri ya da dışevlilikleri –ya savaşmayı ya da savaştıkları adamların kız kardeşleriyle evlenmeyi– bırakmaları gerekirdi. Her iki seçenek de toplumsal sistemlerinde köklü bir yeniden yapılanma gerektirirdi. Uygulamaya ve tarihsel olgulara bakılırsa, böyle bir yapılanma misyonerlerin cinsellik konulu vaazlarıyla ve Avustralya hükümetinin savaşı durdurmasıyla beraber dışarıdan dayatıldığında, Engalar kadın cinselliğinin arz ettiği tehlikeyle ilgili inançlarından kolayca vazgeçmişlerdir.

Engaların kaçınma yoluyla üstesinden gelmeye çabaladığı çelişki, evliliği düşmanlık üzerine kurma çabasıdır. Fakat ilkel toplumlarda muhtemelen daha yaygın olan başka bir güçlük de erkek ve kadın rollerinin belirlenmesindeki bir çelişkiden kaynaklanmaktadır. Erkek egemenliği ilkesi bütünüyle tutarlı bir şekilde tasarlanırsa, başka temel ilkelerle çelişmesi söz konusu olmaz. Erkek egemenliğinin tam bir kesinlikle uygulandığı, birbirinden her yönüyle farklı iki örnek verdik. Fakat erkek egemenliği ilkesi kadınları fiziksel denetimden koruyan başka ilkelerin bulunması durumunda zora girmektedir. Zira bu durum, kadınlara bir erkek karşısında

başka bir erkekten yardım alma, dolayısıyla erkek egemenliği ilkesini yerle bir etme fırsatı vermektedir.

Erkeklerin, statülerini kadınlar üzerindeki haklarına dayanarak tanımladığı bir sistem söz konusuysa, bütün toplumun bir çelişki üstüne kurulması bilhassa muhtemeldir. Erkekler arasında serbest rekabet olduğunda, bu durum, hoşnutsuz bir kadına, kocasının ya da koruyucularının rakiplerine yönelip yeni koruyucular ve yeni bağılıklar edinerek daha önce etrafını çevreleyen hak ve ödevler yapısını yok etme fırsatı verir. Toplumsal sistemdeki bu tür bir çelişki, ancak kadınları zorlamaya yönelik fiili bir olanak bulunmadığında ortaya çıkar. Mesela, otoritesinin ağırlığını kadınlar aleyhinde kullanan merkezileşmiş bir siyasi sistemde buna rastlanmaz. Hukuki sistemin kadınlara karşı kullanılabileceği durumlarda, kadınlar sisteme fazla zarar veremez. Fakat merkezileşmiş bir siyasi sistem, erkek statüsünün esasen kadınlar üzerindeki haklara dayanarak belirlendiği bir sistem değildir.

Leleler, kadının yönetilmesinin erkek egemenliğinde ortaya çıkardığı çelişkiyi sürekli olarak gidermekle yükümlü bir toplumsal yapı örneği sergiler. Erkekler arasındaki her türlü rekabet evlenecek kadın bulma çekişmesiyle açıklanır. Karısı olmayan bir erkek statü merdiveninin en alt basamağında bile sayılmaz. Bir eş edinip de baba olduğunda, basamakları tırmanmaya başlar ve böylelikle kârlı kült ilişkilerine girmeye hak kazanır. Bir kızı olduğunda, damadından hizmet görme hakkı kazanır. Birkaç kızı olduğunda ise, nişanlı damatlar ve bilhassa kız torunları aracılığıyla imtiyaz ve itibar merdiveninde yükselir. Bunun nedeni, dünyaya gelmelerini sağladığı kadınları evlenmeleri için başka erkeklerle takdim edebilmesidir. Bu yolla erkek taraftarlar kazanır. Yetişkin her erkek iki ya da üç kadınla evlenebilirken, genç erkekler bekâr kalmak zorundadır. Çokkarınlık kadınlar uğruna girilen çekişmeyi başlı başına şiddetlendirir. Erkeklerin erkekler alanındaki başarısının kadınların denetim altına alınmasına bağlı olduğu birçok başka durum vardır, ama burada bunları anlatmaya gerek yok (bkz. Douglas, 1963). Erkeklerin toplumsal hayatı, bütünüyle, kadınlar üzerindeki hakların devriyle işleyen bir tazminat ödeme kurumunun hükmü altındadır. Bunun doğrudan etkisi, kadınların, bir bakıma, erkeklerin kendi aralarındaki borç ilişkilerinde kullandıkları bir değişim aracı olarak

görülmesidir. Erkekler bazen öylesine borçlanabilir ki birkaç kuşak sonra doğacak kızlar üzerindeki haklarını bile devredebilirler. Kadınlar üzerinde devredecek hiçbir hakkı olmayan bir erkek hiç banka hesabı olmayan bir işadamı kadar güç durumdadır. Bir erkeğin gözüyle, kadınlar, mensup olduğu kültürün kendisine sunacağı en arzu edilir nesnelerdir. Her türlü hakaretin telafisi ve yükümlülükler, kadınlar üzerindeki hakların devriyle yerine getirildiğinden, erkeklerin, savaşa girmelerinin tek nedeninin kadınlar olduğunu söylemek yerinde olur.

Küçük bir Lele kızı şımarık bir kadın olacak şekilde yetiştirilir. Çocukluğundan itibaren sıcakkanlı, muzip, cilveli bir ilginin odağındadır. Nişanlısı onun üzerinde olsa olsa son derece sınırlı bir kontrole sahiptir. Elbette onu cezalandırma hakkına sahiptir, ama bu hakkı çok şiddetli biçimde kullanacak, hele ki onun sevgisini yitirecek olursa, kız, erkek kardeşlerini nişanlısının kendisini ihmal ettiğine ikna etmek için bir mazeret bulmakta zorlanmaz. Lele toplumunda çocuk ölümlerine çok sık rastlanır. Düşük ya da çocuk ölümü, kadının akrabalarının kocanın kapısına dayanıp açıklama talep etmesine yol açar. Erkeklerin kadınlar için birbirleriyle rekabet etmesi, kadınlara hile yapma ya da entrika çevirme fırsatı verir. Kadınların etrafında, ümitli talipler hiç eksik olmaz ve hiçbir kadın, işine geldiğinde başka bir koca alabileceğinden şüphe etmez. Karıları orta yaşa kadar kendisine sadık kalmış bir kocanın hem karısına hem de kayıvalidesine karşı çok duyarlı olması gerekir. Evlilik ilişkileri, çoğu durumda, kocanın irili ufaklı hediyeler almasını gerektiren ayrıntılı kurallarca düzenlenir. Kadın hamileyse, hastaysa ya da yeni doğum yapmışsa, kocanın uygun tıbbi bakımı sağlamak konusunda ihtimam göstermesi gerekir. Hayatından memnun olmadığı bilinen bir kadına derhal kur yapılmaya başlanır – ve evliliğini bitirme inisiyatifini kullanmak isterse, bunu yapmasını sağlayacak birçok yönteme başvurabilir.

Lele erkeklerinin kadınlarla ilişkileri konusunda neden endişe duyması gerektiği üzerinde yeterince durdum. Lele erkekleri bazı durumlarda kadınları arzu edilen hazineler olarak görseler de, onlardan değersiz, köpeklerden bile alçak, terbiyesiz, cahil, döneke ve güvenilmez varlıklar olarak bahsederler. Nitekim, toplumsal olarak kadınlar için bunların hepsi geçerlidir. Kadınlar kendilerinin ve

kızlarının, erkeklerin iktidar oyunlarının piyonları gibi değiş tokuş edildikleri erkek dünyasına en ufak bir ilgi göstermez. Önlere çıkan fırsatları değerlendirmekten çekinmezler. Ana-kız, aralarında anlaşmaya varırlarsa birleşip hoşlanmadıkları bütün planlara çomak sokabilir. Dolayısıyla, erkekler böbürlendikleri egemenliklerini sonunda göze girme, ikna etme ve yaltaklanma yoluyla kabul ettirmek zorunda kalırlar. Kadınlar için kullandıkları özel bir tatlı ses tonu bile vardır.

Lelelerin cinselliğe yönelik tutumu keyfi, üreme arzusunu ve tehlike teşhisini bir arada barındırır. Belirttiğim gibi, üremeyi arzu etmek için her türlü nedene sahiptirler ve dini kültleri hep bu amaçla hizmet eder. Cinsel faaliyetleri, yalnızca cinsel ilişkide bulunanlar için değil, zayıf ve hasta olanlar için de tehdit arz eder. Henüz cinsel ilişkiye girmiş biri, hastalardan uzak durmalıdır. Zira, dolaylı temasıyla hastanın ateşinin yükselmesine sebep olabilir. Hatta yeni doğanlar böyle bir temastan dolayı ölebilir. Bu yüzden, mesuliyet sahibi bütün kişileri içeride bir hasta ya da yeni doğmuş bir bebeğin bulunduğu konusunda uyarmak amacıyla evin girişine palmiye şeritleri asılır. Burada genel bir tehlike söz konusudur. Fakat erkeklere yönelik özel tehlikeler de vardır. Bir kadın cinsel ilişkiden sonra kocasını temizlemekle ve ardından yemek pişirmeye geçmeden önce yıkanmakla yükümlüdür. Her evli kadın gizlice yıkanabilmek için köyün dışındaki çalılıkların arasında küçük bir su kabı saklar. Bu kabın iyi bir şekilde, sapa bir yerde saklanması gerekir, zira yanlışlıkla bu kaba takılan bir erkeğin cinsel gücü eksilebilir. Kadın bu yıkanma ritüelini ihmal eder, erkek de onun pişirdiği yemeği yerse, erkek cinsel gücünü kaybeder. Bunlar yalnızca meşru cinsel ilişkinin ardından ortaya çıkan tehlikelerdir. Ayrıca âdet gören bir kadın kocasını hasta edebileceğinden, ona yemek pişiremez ya da ocağa yaklaşamaz. Bu durumdaki kadının yemek hazırlamasında sakınca yoktur, ama ocağa yaklaşması gerektiğinde bir arkadaşını yardıma çağırmalıdır. Bu tehlikeler kadın ya da çocukları değil, erkekleri tehdit eder. Âdet gören bir kadın ormana girecek olursa, bütün topluluk için bir tehlike arz eder. Kadının âdet görmesi, ormanda yapacağı herhangi bir işi kesin olarak sekteye uğratacağı gibi, bu durumunun erkekler için de istenmeyen durumlara yol açacağı düşünülür. Böyle bir kadının ormana girmesinin

ardından, avlar uzunca bir süre verimsiz geçecek, ormandaki bitkilerle yapılan ritüeller etkisini kaybedecektir. Kadınlar özellikle de dikim, ot yolma, hasat ve balık tutma gibi işlerde kendilerini düzenli olarak kısıtlayan bu kuralları fazlasıyla usandırıncı bulur.

Cinsel ilişki tehlikesi, aynı zamanda, erkeklerin yaptığı işleri kadınların kirleticiliğinden, kadınların işlerini de erkeklerin kirleticiliğinden koruyan kurallarca kontrol altına alınır. Bütün ritüellerin kadınların kirleticiliğinden korunması gerekir. Bu nedenle, ayin yöneticisi erkekler (kadınlar ibadet etkinliklerinden genellikle dışlanırlar) ayinden önceki gece cinsel ilişkiye girmekten kaçınmak zorundadır. Aynı kural şarap yapımı, palmiye dövme, savaş ve avlanma etkinlikleri için de geçerlidir. Aynı şekilde, kadınların da yerfıstığı ya da hububat ekimi yapmadan, balığa çıkmadan, tuz ya da çanak çömlek yapmadan önce cinsel ilişkiden kaçınması gerekir. Bu korkular kadınlar için de erkekler için de simetriktr. Büyük bir ritüel bunalımla başa çıkmanın koşulu, bütün köyün cinsel ilişkiden kaçınmasıdır. Bu yüzden bir kadın ikiz doğurduğunda, başka köyden olan bir ikiz kardeş köye ilk kez ya da önemli büyü bozma yahut bereket törenleri yapılırken girdiğinde, köylüler geceler boyu şu duyuruyu işitirler: "Bütün erkekler kendi yatağına, bütün kadınlar kendi yatağına." Şu duyuruyu işitmeleri de muhtemeldir: "Bu akşam kavga olmasın. Ya da kavga etmeniz gerekiyorsa, gizlice kavga etmeyin. Bırakın gürültüyü biz de duyalım ki, kavga edenleri para cezasına çarptırabilelim." Kavga etmek de, cinsel ilişki gibi, köyde ritüel için elverişli koşullara zarar verir. Kavga, ritüeli de avlanmayı da başarısız kılar. Fakat cinsel ilişki yalnızca belli (ama epey sık rastlanan) durumlarda zararlıyken, kavga her koşulda zarar vericidir.

Lelelerin cinselliğin ritüel tehlikelerine ilişkin endişesini, toplumsal sistemlerinde cinselliğe gerçekten yıkıcı bir rol yüklenmesine bağlıyorum. Lele erkekleri, kadınlar üzerinde daha fazla hâkimiyet kazandıkça daha yükseklere tırmandıkları bir statü merdiveni oluşturmuştur. Bunu yaparak, bütün sistemi rekabete açık hale getirmiş ve kadınlara edilgen piyonlar ve etkin entrikacılar olarak çifte bir rol vermiş olurlar. Bir erkek, bir kadının kendi planlarını mahvedeceğinden korkmakta haklıdır ve cinselliğin tehlikelerine ilişkin korkular, cinselliğin toplumsal yapıdaki işleyişini gayet açık bir şekilde yansıtmaktadır.

Bu tür bir toplumda kadınların kirleticiliği, büyük ölçüde, kadınlara aynı zamanda hem birey hem de erkeklerin iş yaparken kullandıkları bir değişim aracı muamelesi etme eğilimiyle ilintilidir. Kadınlar ve erkekler, ayrı ve birbirine düşman dünyalara ait olarak konumlandırılır. Bu durumda, kaçınılmaz olarak cinsel antagonizma ortaya çıkar ve bu düşmanlık da, iki cinsiyetin birbiri açısından tehlike arz ettiği fikrine yansır. Kadınlarla temasın erkekler açısından arz ettiği belli tehlikeler, kadınları, köleye indirgemeksizin değişim aracı olarak kullanma çabasında yatan çelişkinin ifadesidirler. Ticarete dayalı bir kültürde bütün kötülüklerin başının para olduğu düşünülebildiğine göre, Lele erkeklerinin bütün kötülüklerin başının kadınlar olduğunu düşünmeleri gayet anlaşılabilir bir şeydir. Nitekim, Cennet Bahçesi öyküsü, Lele erkeklerinin gönlünde yoğun bir sempati uyandırmaktadır. Bu öykü, misyonerler tarafından bir kere anlatıldıktan sonra, pagan ocaklarında da tadını çıkara çıkara tekrar tekrar anlatılagelmiştir.

Daha önce de belirtildiği gibi, Kuzey Califomia'daki Yuroklar temizlik ve kirliliğe ilişkin görüşleriyle birkaç kere antropolog ve psikologların dikkatini çekmiştir. Yurok kültürü yok olmakta olan bir kültürdür. Profesör Robins 1951 yılında Yurok dili üzerine incelemeler yaptığında, geride Yurok dilini konuşan sadece altı yetişkin kalmıştı. Yurok kültürü de fazlasıyla rekabetçi ve hırslı kültürlerin başka bir örneği gibi görünmektedir. Erkeklerin akli fikri, itibar getiren ve para yerine kullanılan istiridyeler, ender tüyler, postlar ve ithal obsidiyen kılıçlar yoluyla servet sahibi olmaktadır. Dışarıdan gelen kıymetli eşyaların ticaretinin yapıldığı güzergâhlara giriş izni olanları saymazsak, servet sahibi olmanın alışılmış yolu, hataların öcünü almakta gecikmemek ve tazminat talep etmektir. Her kötü davranışın aşağı yukarı standartlaşmış bir bedeli vardır. Pazarlık imkânı da söz konusudur, zira tazminat bedeli son kertede erkeğin kendine biçtiği değere ve yakın akrabalarından alabileceği desteğe göre bir defaya mahsus olarak kararlaştırılır (Kroeber). Başlıca para kaynakları, kadınların yaptığı zina ve kızların evliliğidir. Başka erkeklerin karılarının peşinde koşan bir adamın zina tazminatını ödemek için bütün servetini harcaması gerekebilir.

Yuroklar kadınlarla temasın servet edinme güçlerini yok edeceğine öyle inanırlar ki, kadınların asla parayla temas etmemesi ge-

rektiğini savunurlar. Her şey bir yana, istiridye kabuğundan paralarını sakladığı evde cinsel ilişkiye girmenin, bir erkeğin ilerideki refahı açısından çok tehlikeli olduğuna inanılır. Görünen o ki, kışın hava dışarı çıkılmayacak kadar soğuk olduğunda, erkekler topluca cinsel ilişkiden uzak durmaktadırlar. Nitekim Yurok bebekleri yılın hep aynı döneminde –hava­ların ısınmasından dokuz ay sonra– doğar. Böylesi katı bir iş-haz ayrımı, Walter Goldschmidt'i, Yurokların değerlerini Protestan ahlakının değerleriyle karşılaştırmaya sevk etmiştir. Söz konusu çalışma, Goldschmidt'in kapitalist ekonomi kavramını, hem Yurokların somon avını hem de on altıncı yüzyıl Avrupa'sını kapsayacak şekilde, hayli yanıltıcı biçimde esnetmesini gerektirmiştir. Her iki toplumda da iffete, cimriliğe ve servet edinme çabasına fazlasıyla değer verildiğini göstermiştir. Goldschmidt, çoğu ilkel toplumun aksine, üretim araçlarının özel denetimini kabul etmelerinden ötürü Yurokların ilkel kapitalistler sınıfına dahil edilebileceği fikri üzerinde de ısrarla durmuştur. Nitekim, Yurok bireylerinin balık avlanan bölgeler ve çilek yetiştirilen tarlalarda hak iddia ettiği ve borç karşılığında son çare olarak bu bölgelerin bir kişiden diğerine devredilebildiği doğrudur. Ne var ki, bu durum, söz konusu ekonomiyi kapitalist olarak sınıflandırmak için yetersiz bir gerekçedir. Bu gibi devirler, ancak kişinin büyük borçlarını ödemeye yetecek kadar istiridye kabuğu parasına ya da taşınabilir başka bir mala sahip olmaması durumunda, hakkın düşmesi için istisnai olarak gerçekleşir. Dahası, düzenli bir gayrimenkul piyasasının olmadığı da aşîkârdır. Yuroklar genellikle ticari borca değil, onur borcuna girer. Cora Dubois, itibar için girilen şiddetli rekabetin geçimlik ekonomi alanından bir ölçüde soyutlanan bir alanda yapıldığı, Yuroklara komşu topluluklara ilişkin aydınlatıcı bir açıklama sunmuştur. Yurok erkekleri için servet edinme çabası ile kadınlara sahip olma çabasının tam anlamıyla birbirine aykırı olduğunu görmek, onların kadınların kirleticiliğine ilişkin fikirlerini anlamak açısından çok daha önemlidir.

Kadınların erkeği güçsüzleştireceği ya da ihanet edeceği yönündeki inançla tanımlanan bu Delila kompleksini, Yeni Gine'deki Mae Engalar, Kongo bölgesinde yaşayan Leleler ve California'daki Yurok Kızılderilileri arasında gözlenen çeşitli uç biçimleriyle inceledik. Bu kompleksin ortaya çıktığı yerlerde, erkeklerin kadınların

davranışlarıyla ilgili endişelerinin haklı olabildiğini ve kadın-erkek ilişkilerinin, kadınların en baştan hain olarak damgalanmasına yol açacak denli tarafgir olduğunu bulguladık.

Cinsel kirlenmeden korkan her zaman erkekler değildir. Simetri gereği, cinsel etkinlik son derece tehlikeliymişçesine hareket edenlerin bu defa kadınlar olduğu bir örneği ele alalım. Audrey Richards Kuzey Rodezya'daki Bembaların cinsel kirlenme korkusunu saplantı haline getirmişçesine hareket ettiğini aktarmaktadır. Öte yandan, Richards bunun kültürel olarak standartlaşmış bir davranış olduğunu ve görüldüğü kadarıyla Bembaların bireysel özgürlüğünün, pek de korkuların etkisi altında olmadığını aktarır. Kültürel düzeyde, "abartı" denemeyecek ölçüde bir cinsel ilişki korkusu hâkim görünmektedir. Kişisel düzeyde ise, "Bembaların cinsel ilişkiden aldığı açık hazzın ifadesi" söz konusudur (1956, s. 154).

Başka yerlerde cinsel kirlenmenin doğrudan temasla bulaştığı düşünülürken, burada ateşle temas yoluyla geçtiğine inanılır. Cinsel bakımdan faal ve temizlenmemiş birini, Bembaların ifadesiyle "kızıışmış" birini görmenin ya da ona dokunmanın hiçbir tehlikesi yoktur. Ne ki böyle biri ateşe yaklaşacak olursa, o ateşte pişen bütün yiyecekler tehlikeli biçimde kirlenmiş sayılır.

Cinsel ilişki için iki kişi gerekir, yemek pişirmek içinse yalnızca bir kişi. Kirliliğin pişmiş yiyecek yoluyla bulaştığı varsayımı, sorumluluğu kesinkes Bemba kadınlarına yüklemektedir. Bir Bemba kadını, ocağını, ritüel olarak temizlenmeksizin cinsel ilişkiye girmiş olabilecek herhangi bir yetişkinin temasından koruma konusunda uyanık olmalıdır. Zira ölümcül bir tehlike söz konusudur. Kirlenmiş bir ocakta pişen yiyeceği yiyen her çocuk, ölüm riskiyle karşı karşıyadır. Bir Bemba annesi her zaman şüpheli ateşleri söndürüp yeni ve temiz ateş yakmakla meşguldür.

Bembalar bütün cinsel aktivitelerin tehlikeli olduğuna inanmalarına karşın, inançlarındaki önyargı gerçek, fiili tehlike olarak zinanı gösterir. Evli bir çift her cinsel ilişkiden sonra birbirini ritüel olarak temizleyebilir. Fakat zina yapan kişi, karısından yardım almadığı takdirde temizlenmiş olmaz. Zira bu, tek kişinin yapabileceği bir tören değildir.

Dr. Richards zinanın sebep olduğu kirliliğin nasıl giderileceği ya da zina yapan kadının uzun vadede, çocuklarını nasıl besleyece-

ği hakkında bilgi vermez. Bizi, bu inanışların zina yapan kişileri zinanadan caydırmadığı konusunda temin eder. Dolayısıyla, zina yapan tehlikeli kişilerin serbestçe dolaştığı düşünülmektedir. Bu kimseler, vicdanlı davranarak çocuklar için yemek pişirilen yerlerdeki bitkilere dokunmamaya özen gösterse bile her zaman potansiyel birer kamusal tehlike olarak kalırlar.

Bu toplumda cinsel kirlenme konusunda kadınların erkeklerden daha endişeli olduğunu belirtelim. Kadınlar, çocukları ölecek olursa (nitekim çocuk ölümü oranları hayli yüksektir) erkekler tarafından dikkatsizlikle suçlanabilir. Benzer bir inançlar kompleksi, Malawi'deki Yao ve Cewa'lar arasında tuzun kirleticiliğine ilişkin olarak gözlemlenir. Bu üç kabilede de soyun kadın tarafından geçtiğine inanılmakta ve erkeklerin doğduğu köyden ayrılarak karısının köyüne yerleşmesi öngörülmektedir. Bu da aynı soydan gelen kadınlardan oluşan çekirdek bir yapının başka köylerdeki erkekleri koca olarak getirmesine olanak tanıyan bir köy yapısı örüntüsü arz eder. Bir siyasi birim olarak köyün geleceği, dışarıdan gelen bu erkeklerin orada tutulmasına bağlıdır. Fakat erkeklerin istikrarlı bir evlilik kurmakla o kadar da ilgilenmemelerini bekleyebiliriz. Aynı anasoyluluk kuralı, erkeklerin ilgilerini kız kardeşlerinin çocuklarına yöneltmesine yol açar. Köy, evlilik bağı üzerine kurulmasına karşın, anasoyluluk için bu böyle değildir. Erkekler köye evlilik yoluyla getirilir, kadınlarsa o köyde doğar.

Orta Afrika'da, büyüyen ve daimi olan iyi köy fikri kadınlar ve erkekler tarafından titizlikle korunan bir değerdir. Fakat kadınlar kocalarını ellerinde tutmaya iki misli özen gösterir. Kendi köyünde orta yaşlı bir aile reisi olarak etrafı kızları ve kızlarının kızlarıyla çevrili olan bir Bemba kadını en tatmin edici vazifesini yerine getirmiş sayılır. Öte yandan, bir Bemba erkeği evliliğin ilk yıllarını sıkıntı verici bulacak olursa, yapacağı sadece karısını bırakıp köyüne dönmektir (Richards, s. 41). Kaldı ki, bütün erkekler, hatta yarısı bile gidecek olsa, köy ekonomik bir birim olma özelliğini kaybeder. İşbölümü, Bemba kadını iyice bağımlı bir konuma sokar. Nitekim şu sıralarda erkeklerin yüzde ellisinin iş göçü dolayısıyla uzaklaştığı bir bölgede, Bemba köyleri parçalanmaya Kuzey Rodezya'daki diğer kabile köylerinden daha fazla maruz kalır (Watson).

Bemba kızlarının ergenlik töreninde aldığı eğitim, toplumsal

yapının ve kadınların heveslerinin bu yönlerini, kadınların cinsel kirlenmeye ilişkin korkularıyla bağlantılandırmamıza imkân sağlar. Dr. Richards, kızlara, kocalarına itaatkâr davranmaları gerektiği konusunda yoğun telkinlerde bulunulduğunu aktarmaktadır; bu da ilginçtir, zira Bemba kadınları dediğim dedik ve idare edilmesi zor addedilmektedir. Kocaların kudreti yüceltilirken, gelin adayları küçük düşürülür. Evli Bemba erkeklerinin oynadığı rolün, evli Mae Enga kadınlarınıninkine tersinden koşut olduğunu dikkate alırsak, bu durum anlam kazanır. Evli bir Bemba erkeği karısının köyünde yalnız bir yabancıdır. Ama bir kadın değil, bir erkektir. Mutlu değilse çekip gider, mutsuzluğuna son verir. Evini terk eden bir kadın gibi cezalandırılmaz. Yasal evlilik düzenlemesinin gerçeğe dayanmaksızın sürdürülmesini sağlayan yasal bir düzenleme yoktur. Erkeğin karısının köyündeki fiili mevcudiyetinin köy için taşıdığı önem, evlilik yoluyla kazandığı hakların kendisi açısından arz ettiği önemden daha fazladır, dahası, erkek orada kalmaya zorlanamaz. Enga kadını Delila ise, Bemba erkeği de Filistinlilerin kampındaki Samson'dur. Aşağılandığını düşündüğünde, toplumun dayandığı payandaları yıkabilir, zira bütün kocalar ayaklanıp köyü terk edecek olursa köy mahvolur. Öyleyse, kadınların, onun sırtını pek tutup yüzüne güleceğine ve onu zinanın sonuçlarından korumak isteyeceğine şüphe yoktur. Tehlikeli ya da netameli değil, mahcup ve çabuk ürken biri olarak kocanın, erkekliği ve ona ilişkin tehlikeler konusunda içinin ferah tutulması gerekir. Karısının kendisine sahip çıktığından, onu arındırmak için hazır beklediğinden ve ocağı tehlikelere karşı koruduğundan emin olmalıdır. Karısı olmadan hiçbir şey yapamaz, hatta kendi atalarının ruhlarına bile yaklaşamaz. Evli bir Bemba kadını, cinsel kirlenmeye dair kendi kendine dayattığı endişeler bakımından evli Mae Enga erkeğinin karşı tarafı gibidir. Her ikisi de evlilikte toplumun daha geniş yapısıyla ilişkili endişelerle karşı karşıya kalır. Bemba kadını cinsel kirlenmeye ilişkin endişelerinden ancak kendi evinde kalmayı ve orada sözü geçen kişi olmayı istemez de kocasının köyüne gitmeye ses çıkarmadan razı olursa kurtulabilir.

Bu tür kirlenmeyle ilgili olarak aktarılan örneklerin hemen hepsinde, esas mesele, yârdan da serden de geçememe meselesidir. Öyle ki, Engalar bir yandan düşman klanlarla savaşmak isterler,

ama öte yandan da o klanlardan kadınlarla evlenmek isterler. Leleler kadınları erkeklerin piyonu gibi kullanırlar, gelgelim başka erkeklere karşı belli kadınların tarafını da tutarlar. Bemba kadınları serbest ve bağımsız olmak, evliliklerini tehlikeye atacak biçimde davranmak isterler; ama kocalarının yanlarında kalmasını da arzu ederler. Hepsinde de yıkanma ve sakınmalarla üstesinden gelinmesi gereken tehlikeli durumların ortak noktası davranış normlarının çelişkili olmasıdır. Winnebagoların Hilekâr efsanesinde olduğu gibi, burada da sol el sağ elle savaş halindedir.

Toplumsal sistemin kendi kendisiyle savaşmasına dair bu örneklerin tümünün, cinsiyetler arası ilişkilerden seçilmesinin bir sebebi var mı? Kendi kültürümüzde de normal olana ilişkin kriterler yüzünden çelişkiye düştüğümüz daha pek çok bağlam vardır. Örneğin milli gelir politikası, bu tür bir analizin kolaylıkla uygulanabileceği modern alanlardan biridir. Gelgelelim, kirlenme korkuları diğer toplumsal ilişkilerde görülen türden çelişkilerden ziyade, cinsel ilişkiyi içine alan çelişkiler etrafında toplanıyor gibi görünmektedir. Bu durumun muhtemel izahı, başka hiçbir toplumsal baskının cinsel ilişkileri kısıtlayanlar kadar patlamaya müsait olmamasıdır. Aziz Pavlus'un, Hristiyan toplumunda ne kadın ne de erkek olmayacağı, olmaması gerektiği yönündeki olağandışı talebinin hikmetini anlamak mümkün.

Ele aldığımız durumlar, Hristiyanlığın ilk dönemlerinde bekârete aşırı önem atfedilmesi konusunda aydınlatıcı olabilir. İlk Kili-se, kadınlara muamelesinde Yahudi geleneğine aykırı bir özgürlük ve eşitlik standardı benimsemişti. Aziz Pavlus'un şu sözlerinden anlaşıldığı üzere, o dönemde Ortadoğu'da cinsiyet engeli, baskıya dayanan bir engeldi:

İsa Mesih'in adıyla vaftiz olarak, Mesih'i giydiniz: Ne Yahudi ne Yunan, ne kul ne azatlı, ne erkek ne dişi vardır; çünkü Mesih İsa'da siz hepiniz birsiniz. (Gal. III. 28)

Kilise'nin özgür, sınırsız, baskısız ya da çatışmasız yeni bir toplum yaratma çabası, elbette ki, yeni bir dizi pozitif değerin tesis edilmesini gerektiriyordu. Bekâretin hususi bir pozitif değeri olduğu düşüncesinin baskı gören, küçük bir azınlık grubu içinde hemen kabul göreceği kesindi. Zira bu toplumsal koşulların, bedeni ancak

geçirimsiz olduğunda kusursuzluğa ulaşabilecek kusurlu bir hazne olarak simgeleştiren inançların gelişmesine müsait olduğunu gördük. Bunun yanı sıra bekâretin yüksek bir değere sahip olduğu görüşü de, pek tabii, evlilikte ve genelde toplumda cinsiyet rollerini değiştirme projesine gayet elverişli olabilir (Wangermann). Kadını Havva olarak gören fikir, cinsel kirlenme korkularıyla birlikte ele alındığında, belli bir toplumsal örgütlenme modeline aittir. Bu toplumsal düzen değiştirmek isteniyorsa, sunulacak güçlü ve yeni sembol, kötülüğü ayaklarının altında çiğneyen bakir bir kurtuluş kaynağı olarak İkinci Havva'dır.

Parçalanan ve Yenilenen Sistem

ŖİMDİ başlangıçta sorduğumuz soruya dönelim. Gerçekten de, kutsallıkla kirliliği birbirine karıştıran topluluklar var mıdır? Bulaşma fikrinin dinde ve toplumda nasıl bir iş gördüğünden bahsetmiştik. Her fikir yapısına güçler yüklendiğini ve sakınma kurallarının söz konusu yapının sınırlarının kamusal olarak açıkça tanınmasını sağladığını gördük. Yine de bu, kutsal olanın kirli olduğu anlamına gelmez. Her kültür, olumsuzlanmaması gereken pozitif yapıya dair fikirlerin karşı kutbuna kendi kir ve kirlenme kavramlarını koymak durumundadır. Kutsal ile Kirlinin birbirine karışmasından bahsetmek düpedüz saçmadır. Diğer taraftan, dinlerde, tam bir tiksintiyle reddedilen kirli şeylerin çoğu zaman kutsallaştırıldığı doğrudur. Bu yüzden de normalde yıkıcı sayılan kirliliğin bazı durumlarda nasıl olup da yaratıcı hale geldiğini sormamız gerekiyor.

Öncelikle, kirli olan her şeyin ritüelde yapıcı bir biçimde kullanılmadığını akılda tutmak gerekir. Bir şeyin iyilik gücüne muktedir olması için kirli olması yeterli değildir. İsrail'de ceset ya da dışkı gibi kirli şeylerin Tapınak ayinine dahil edilmesi tasavvur edilemezken; yalnızca kan, yalnızca kurban için akıtılmış kan, törene dahil edilirdi. Kirletici işlerde sol elin kullanılmasını uygun gören ve sol eli uzatmayı hakaret sayan Oyo Yorubalarda ise, normal ritüellerde sağ tarafın önceliği kutsal sayılır, özellikle sağ tarafa doğru dans edilir. Büyük Ogboni kültünün ritüellerinde ise ritüele katılanların giysilerini sol taraftan ilikleme ve yalnızca sol tarafa doğru dans etmesi gerekir (Morton-Williams, s. 369). Ensest, Bushonglar arasında bir kirlenme biçimi sayılmasına rağmen, krallarının kutsanma töreninde ritüel ensest edimine yer verilir ve kral "*Moi, ordure, nyec*" diyerek milletin kirlendiğini iddia eder (Vansina, s. 103).

Bu konuda daha pek çok örnek verilebilir. Yalnızca belli durumlarda belli insanlar kuralları ihlal edebilse de, ritüellerde bu tehlikeli temaslara hangi nedenle gerek duyulduğu sorusu önemlidir.

Bu soruya verilecek cevaplardan biri, kirin kendi doğasında yatmaktadır. Diğer bir cevap da metafizik problemlerin ve açıklanması gereken belli düşünce biçimlerinin doğasında yatmaktadır.

İlk olarak kiri ele alalım. Gerek zihinde gerek dış dünyada, her türden düzen verme esnasında, bu düzenin dışına atılmış kırıntı ve süprüntülere yönelik tutum iki aşamadan geçer. İlk elde, bunların, ideal düzene karşı birer tehdit olmaları bakımından uygunsuz oldukları konusunda toplumsal bir mutabakat vardır. Dolayısıyla, bu süprüntüler sakıncalı görülerek hemen uzaklaştırılır. Bu aşamada, bunlar, bir biçimde kimliğe sahiptir: Saçtan, yiyecekten ya da ambalajlardan, kısacası nereden gelirlerse gelsinler, istenmeyen şeyler olarak görülürler. Bu tehlikeli sayıldıkları aşamadır; sahip oldukları yarı kimlik üstlerine yapışmıştır ve girdikleri ortamın berraklığı onların varlığıyla bozulur. Fakat kir addedilen her türlü nesneyi uzun bir öğütme, çözme ve çürüme süreci bekler. Sonunda, kimlik bütünüyle ortadan kalkar. Çeşitli kırıntı ve süprüntülerin kaynağı, çıkış yeri kaybolur gider ve bunlar genel çerçöp yığınınına dahil olur. Bir şeyi geri almaya çalışmak için çerçöpün içinde dolaşmak na-hoştur, zira bu davranış ona yeniden kimlik kazandırır. Çöp ancak kimliksiz olduğunda tehlikesizdir. Şöyle ya da böyle bir tür çerçöp yığını olarak en nihayet belli bir yere ait olduğu için, muğlak algılamalara dahi yol açmaz. Gömülmüş krallara ait kemikler bile pek az korku uyandırır ve solunan havanın geçmişte kalmış ırkların cesetlerinin tozuyla dolu olduğu düşüncesi herhangi bir etki yaratmaz. Ayrımın olmadığı yerde kirlenmeden de bahsedilemez.

Her insan başına bir milyon ölü
Görünmüyor tek bir kemikleri bile
Sayıları katbekat aşarken yaşayanları
Toprak olduğu için mi görünmüyor tozları?
O tozlar ki ne soluyacak bir damla hava
Ne esecek bir nokta rüzgâra
Ne de yağmura yağacak bir yer
Bırakmayacak kadar dar...
Dünya kocaman bir toz bulutu

Bir insan için olsun açmaz koynunu
 Toprak tıka basa kemiklerle dolu...
 Al birini vur ötekine her zerre
 Dünya bütündür düşünme
 Zerrelerini saymak nafile...

(S. Sitwell, "Agamemnon's Tomb")

Tam bir parçalanmanın gerçekleştiği bu son aşamada, kir tam anlamıyla ayrımsızlaşır. Böylelikle bir döngü tamamlanmış olur. Kir düzen yaratma çabasının yanürünü olarak zihnin ayırmaştırma etkinliğiyle ortaya çıkar. Yani kir, ilkin bir yığınlaşma, ayırım yokluğu olarak tezahür eder. Kirin ayırmaştırma sürecindeki işlevi, yapılmış olan ayrımları tehdit etmektir; sonunda asıl özelliği olan ayırt edilemezliğe kavuşur. Bu bakımdan, biçimsizlik çürüme için olduğu kadar, başlangıç ve gelişme için de uygun bir simgedir.

Bu tartışmada suyun dinsel sembolizmdeki yeniden canlandırıcı rolünü açıklamak üzere söylenen her şey, kir için de geçerli sayılabilir:

Suda her şey "çözünür", her "biçim" bozulur, vaki olmuş her şeyin varoluşu sona erer; var olagelen hiçbir şey suya battıktan sonra kalmaz; ne bir hat, ne bir "işaret", ne de bir olay. Kozmik düzeyde ölüm neyse, dünyayı belli aralıklarla ilksel okyanusta çözüdüren felaket (Tufan) neyse, batma da insani düzeyde odur. Bütün biçimleri parçalayan, geçmişin un ufak eden su, işte bu arındırma, yeniden yaratma, yeniden doğurma gücüne sahiptir... Su arındırır ve yeniden yaratır çünkü geçmişin hükümsüz kılar ve şeylerin ilk görünüşünün bütünlüğünü –bir anlığına da olsa– yeniler. (Eliade, 1958, s. 194)

Eliade aynı kitabın devamında suya, pekâlâ aynı biçimde toz ve çürümeyle bağdaştırabileceğimiz iki yenilenme simgesi daha yükler. Bunlardan birisi karanlık sembolleştirmesi, diğeri ise cümbüşlü Yeni Yıl kutlamasıdır (s. 398-9).

Şu halde, kir son aşamada yaratıcı biçimsizliğin münasip bir sembolü olarak belirlemektedir. Fakat gücünü ilk aşamasından alır. Sınır ihlali sonucu karşı karşıya kalınan tehlike güçtür. Saldırıya açık uçlar ve ideal düzeni tehdit eden saldırgan güçler, kozmostaki asli güçleri temsil eder. Bunları daimi olarak etkin duruma getiren ritüel ise tam da etkinleştirici gücün kendisidir.

Sembolün münasipliği konusunda bu kadar söz yeter. Şimdi de sembole başvurulmuş ve onmaz biçimde paradoksa konu olan fiili durumları ele alalım. Temizlik, saflık arayışı yadsımayla sürdürülür. Bu durumda, saflığın bir sembol değil de, yaşanan bir şey olduğunda, değersiz ve anlamsız olması gerekir. Ulaşmak için çaba gösterdiğimiz ve uğruna pek çok şey feda ettiğimiz saflığın, ona ulaştığımızda taş gibi katı ve soğuk kesilmesi, içinde bulunduğumuz insanlık durumunun bir parçasıdır. Öyle görünüyor ki, şair kışa methiyeler düzmekte haklıdır:

Bütün yaşam biçimlerini ve duyguyu öldüren
Sanat abidesi
Saf olanı koru ki baki kalsın.

(Roy Campbell)

Gelgelelim, varoluşumuzu değişmez, adeta taşta kazınmış bir hale getirme çabası başka bir şeydir. Saflık değişimin, muğlaklığın ve uzlaşmanın düşmanıdır. Nitekim deneyimimiz bir biçime kavuşturulup sabitlendiğinde, çoğumuz kendimizi daha güvenli hissederiz. Sartre anti-semitler hakkında şu sert satırları yazar:

Biri nasıl olur da yanlış düşünmeyi seçebilir? Geçirimsizliğe duyulan o eski özlem yüzündendir bu... taşın kalıcılığına hayran kalan insanlar vardır. Onlar katı ve nüfuz edilemez olmayı diler, değişim istemez: Değişimin ne getireceğini kim bilebilir?... Varoluşları daimi olarak muallakta kalmış gibidir. Bir çırpıda ve aynı anda her şekilde var olmak isterler. Fikir edinmek gibi bir istekleri yoktur, fikirlere doğuştan sahip olmak isterler... onlar muhakeme ve hakikat arayışının yalnızca tali bir rol oynadığı, çoktan bulunmuş olandan başka bir şeyin aranmadığı, kişinin asla zaten olduğundan başka bir şey olmadığı bir yaşam tarzı benimsemek isterler. (1948)

Bu yergi, bizim düşünüşümüzle her şeyi ya ak ya da kara olarak değerlendiren anti-semitin katı düşünüşü arasında bir ayrım olduğunu ima eder. Halbuki kuşkusuz, değişmezlik özlemi hepimizin içinde vardır. Katı çizgiler ve net kavramlara özlem duymak, insanlık durumumuzun bir parçasıdır. Onlara ulaştığımızda da ya bazı gerçeklerin onları dışarıda bıraktığı hakikatiyle yüzleşmek zorunda kalırız ya da kavramların kifayetsizliğini görmezden geliriz.

Saflık, temizlik arayışındaki nihai paradoks, bu arayışın, deneyimi çelişki içermeyen mantıksal kategorilere sokmaya yönelik bir

girişim olmasından kaynaklanır. Fakat deneyim bu şekilde daraltılmaya müsait değildir ve bu çabayı gösterenler kendilerini çelişkiye sürüklenmiş bulur.

Cinsel saflığın, temizliğin, cinsiyetler arasında hiçbir temas ön-görmemesi durumunda, salt cinsel ilişkinin reddi olmakla kalmayıp kelimenin tam mânâsıyla anlamsız olacağı da açıktır. Cinsel saflık, aynı zamanda çelişki de doğurmaktadır. Bütün kadınların her daim iffetli olmasını istemek, başka isteklere ters düşer ve bu istekte sonuna kadar ısrar edildiğinde, Mae Enga erkeklerinin maruz kaldığı türden rahatsızlıklara yol açar. On yedinci yüzyıl İspanya'sının soylu kızları kendilerini her iki ucu da onursuzluğa çıkan bir ikilemin içinde buluyorlardı sözgelimi. Avılalı Azize Teresa bir kızın baştan çıkarılmasının intikamının kızın ağabeyi ya da babası tarafından alındığı bir toplumda yetişmişti. Yani kızın bir âşığı olduğunda, hem kendi onurunu hem de yakınındaki erkeklerin hayatını tehlikeye atmış oluyordu. Fakat, kişisel onuru da soğuk davranmamasını ve kendini âşığından sakınmamasını gerektiriyordu ki zaten bütün taliplilere sırt çevirmek mümkün değildi. Saflık, arayışının böyle sorunlar ve bazı tuhaf çözümler ortaya çıkarabildiğini gösteren daha pek çok örnek vardır.

Çözümlerden biri, saflık ve temizlikten ikinci elden yararlanmaktır. Hristiyanlığın ilk dönemlerinde bekâretin yüceltilmesini sağlayan da, kız kardeşlerini dört duvar arasına kapatan Nambudiri Brahmanlarına fazladan bir zevk veren de, genel olarak Brahmanların aşağı kastlar arasındaki itibarını artıran da kuşkusuz, hep başkasının yerine ulaşılan bir doyumdur. Kasai bölgesindeki bazı Pende kabilelerinde, şeflerden cinsellik konusunda ölçülü davranmaları beklenir. Böylece kabilenin refahını tek bir kişi, yani şef, ço-keşli tebaası adına korumuş olur. Göreve geldiğinde yaşını başını almış olduğu muhakkak olan şefin doğru yoldan ayrılması için, tebaası penisine hayatı boyunca çıkarmayacağı bir kılıf geçirir (de Sousberghe).

Saflık, temizlik bakımından üstün olma iddiası kimi zaman yarılsamaya dayanır. Chagga kabilesinin yetişkin erkekleri erişirme ayininde, anüsleri ömrü billah kapanmış gibi yaparlardı. Topluluğa kabul edilmiş erkeklerin, bedensel ihtiyaçlara tâbi olmayı sürdüren kadın ve çocuklardan farklı olarak, bir daha hiç dışkılama ihtiyacı

duymayacağı düşünülürdü (Raum). Bu yanılsamanın Chagga erkeklerinin başına neler açtığını bir düşünün. Bütün bunlardan çıkarılacak hisse, hayata dair gerçeklerin karmakarışık bir yığın olduğudur. Bedenin imgesinden rahatsızlık vermeyen birkaç özelliği öne çıkartırsak, bu tahrifin getireceği acıya da hazırlıklı olmamız gerekir. Beden hafifçe gözenekli bir testi değildir. Başka bir metaforla anlatmak gerekirse, bir bahçe, duvar halısına benzetilemez; bütün yabancı otlar temizlenecek olursa toprak verimini kaybeder. Bahçıvan bahçeden yolduklarını başka şekillerde telafi ederek, bahçenin verimliliğini bir şekilde muhafaza etmek durumundadır. Bazı dinlerin, normal dışı durumlar ve tiksinti verici unsurlara uygun gördüğü ve onları iyi yönde kullanılabilecek güçler haline getirmeye yönelik muamele, yabancı ot ve çimen kırpıntılarını doğal gübreye dönüştürmeye benzer.

Yenilenme törenlerinde neden çoğunlukla bazı pisliklerin kullanıldığı sorusuna verilecek cevabın genel çerçevesi budur.

Hayatlarımıza ne zaman sıkı bir saflık, temizlik örüntüsü dayatılsa, hayatımız ya fazlasıyla rahatsız hale gelir ya da bu örüntü harfi harfine takip edildiğinde çelişkiye, edilmediğinde de riyakârlığa yol açar. Reddedilen şey sırf reddedildiği için ortadan kalkmaz. Hayatın kabul edilen kategorilere tamı tamına uygun düşmeyen kısmı, olduğu gibi kalır ve dikkate alınmayı talep eder. Göstermeye çalıştığımız gibi, beden her türden sembolleştirmenin temel şeması olarak karşımıza çıkar. Temel bir fizyolojik göndermesi olmayan bir kirlilikten bahsetmek güçtür. Hayat bedendedir, bu yüzden beden büsbütün reddedilemez ve hayatı olumlamak gerektiğinden, William James'in de dediği gibi, en bütünlüklü felsefeler, reddedilmiş olanı olumlamanın nihai bir yolunu bulmak durumundadır.

Kötülüğün varlığımızın önemli bir parçası ve hayatımızı yorumlamanın anahtarı olduğunu kabul edersek, kendimizi, din felsefelerini daima açmaza sokmuş bir zorluk içinde buluruz. Teizm, kendisini evrene ilişkin sistematik bir felsefe halinde sunduğu her durumda, Tanrı'yı Her Şeyi Kapsayan (*All-in-All*) bir ilkeden daha az bir şey olarak görmeye yanaşmaz... evrenin birden çok ilk ilkeden oluştuğunu öngören ... bir felsefe olarak özü itibarıyla çoğulcu olan popüler teizmle ters düşer... [Popüler teizmde] kötülüğün varlığından illaki Tanrı sorumlu değildir. İyimserliğin (*healthy-mindedness*) amentüsü açıkça bu çoğulcu görüşten yanadır. Monist filozof kendini, Hegel'in de dediği gibi, gerçek olan her şeyin rasyonel

olduğunu ve kötülüğün diyalektik bakımdan gerekli bir unsur olarak nihai hakikat sistemine dahil edilmek, korunmak, kutsanmak durumunda olup bu sistemde meşru bir işlev gördüğünü söylemeye mecbur hissetse de, İyimserlik bu tür bir kabulü reddeder. İyimserlik açısından, kötülük kesinlikle irrasyoneldir ve herhangi bir hakikat sistemine dahil edilmemesi, muhafaza edilmemesi ya da kutsanmaması gerekir. Kötülük, Tanrı'ya yönelen bir nefret, atılması ve olumsuzlanması gereken yabancı bir gerçekdışılık, atık bir unsurdur... ideal, gerçek olanla bir arada var olmak şöyle dursun, gerçek olandan çıkarsanmış bir özdür ve bu marazi, alçak, atık şeyle her türlü temastan kurtulmuş olmasıyla öne çıkar.

Bu noktada ilginç bir fikir karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, evrende öyle unsurlar vardır ki, diğer unsurlarla birleştğinde rasyonel bir bütün oluşturmaz ve bu unsurlarca meydana getirilen hangi sistemin bakış açısından bakarsak bakalım, bu unsurlar ancak gereksizlik ve arıza, hatta deyim yerindeyse "pislik" ve yersiz şey olarak nitelenebilir. (s. 129)

Bu müthiş pasaj, bizi kire-yer veren felsefelerle kiri-dışlayan felsefeleri kıyaslamaya çağırılmaktadır. İlkel kültürler arasında böyle bir kıyaslama yapmak mümkün olsaydı, ne bulmayı umabilir-dik? Norman Brown (bkz. 7. Bölüm) ilkel büyü'nün, çocukluk dönemi cinsel fantazilerine benzer şekilde, gerçeklikten bir kaçış olduğunu öne sürer. Bu doğru olsaydı, ilkel kültürlerin çoğunluğunun Hristiyan Bilimi –William James'in verdiği yegâne İyimserlik örneğidir– ile aynı safta toplanması gerekirdi. Fakat ilkel kültürlerde tutarlı bir biçimde kiri-dışlayan görüşlerden ziyade, bu bölümün başında da sözünü ettiğimiz üzere kire-yer veren sıradışı örneklerle rastlıyoruz. Öyle görünüyor ki, her kültürde bazı davranış biçimleri ve doğal olgular, evreni yöneten bütün ilkelerce tamamen yanlış addedilmektedir; türlü türlü imkânsızlıklar, normaldışlıklar, habis karışımlar ve tiksinti verici şeyler vardır. Bu öğelerin çoğu farklı düzeylerde kınama ve sakınma ile karşılanır. Bu durumda, bunlardan en tiksindirici ya da en olmayacak bir öğenin seçilip onu diğer deneyimlerden ayıran özel bir ritüel çerçevesine yerleştirildiğini fark ederiz bir anda. Bu çerçeve normal sakınmaların ayakta tuttuğu kategorilerin herhangi bir şekilde tehdit edilmemesini ya da değiştirilmemesini sağlar. O halde tiksinti, ritüel çerçeve dahilinde, çok büyük bir güç kaynağı olarak belirir. William James'in deyişiyle, kirletici şeyleri birbirine karıştıran ve doğal gübre haline getiren bir ritüel "daha bütünlüklü dinin" temelini oluşturmaktadır.

Şeylerin mutlak bütünlüğüyle hiçbir biçimde dinsel uzlaşma sağlanamaması da pekâlâ mümkündür. Nitekim bazı kötülükler daha yüksek iyilik biçimlerinin emrine sokulabilir, ama hiçbir iyilik sistemine giremeyecek kadar uç noktada kötülük biçimlerinin bulunması ve bu tür kötülükler konusunda pratik tek çarenin suskun bir teslimiyet ya da aldınışsızlık olması da mümkündür... Fakat... iyi olgular gibi habis olanlar da doğanın ayrılmaz bir parçası olduğundan, felsefi önkabul şöyle olmalıdır: Habis olgular da rasyonel bir anlama sahiptir ve sistematik iyimserlik üzüntü, acı ve ölüm konusunda olumlu ve etkin bir yaklaşım geliştirmekteki başarısızlığından dolayı, biçimsel olarak en azından bu unsurları kapsamına almayacak kadar sistemler kadar bütünlüklü değildir. Dolayısıyla öyle görünüyor ki en bütünlüklü dinler kötümser unsurların en sağlam biçimde konumlandırıldığı dinlerdir... (s. 161)

Öyle görünüyor ki, burada karşılaştırmalı din incelemeleriyle ilgili olarak bir çalışma programı ana hatlarıyla karşımıza çıkmaktadır. Kabile dinlerine ilişkin bir taksonomi oluşturma gereğini ihmal etmek, antropologların kendi zararına olacaktır. Fakat "bütünlükten yoksun iyimser" dinleri "bütünlüklü ve kötümser" dinlerden ayırmak için gereken sahih ilkeleri elde etmek kolay bir iş değildir. Çok fazla yöntem sorunu çıkmaktadır. Açıkça görülüyor ki, bütün dinlerdeki ritüel sakınmaların tamamının eksiksiz bir listesini çıkarmak kılı kırk yaran bir çalışma gerektirmektedir. Bunun da ötesinde, nesnel araştırma farklı din türlerini bu genel ölçütlere göre ayırmak için, bu ilkeler dışında hangi ilkelere ihtiyaç duyar?

Buna verilecek cevap, böyle bir çalışmanın tamamen nesnel araştırmanın kapsamı dışında kaldığıdır. Bunun sebebi alan çalışmalarının eksikliği gibi teknik bir neden değildir. Hatta alan araştırmaları ne kadar az olursa, karşılaştırma projesi o kadar uygulanabilir hale gelmektedir. Böyle bir çalışmanın nesnel araştırmanın kapsamı dışında kalmasının sebebi araştırma nesnesinin kendi doğasından kaynaklanmaktadır. Yaşayan dinlerin hepsi kendi içinde çok farklı yapılar sergiler. Kamusal önem taşıyan resmi ritüel, bir doktorinler dizisi öğretir. Resmi ritüelin verdiği mesaj özel ritüellerin verdiği mesajlarla tutarlı olacak diye ya da özel ritüellerin verdiği mesajlar birbirleriyle tutarlı olacak diye bir şey yoktur. Aynı şey kamusal ritüeller için de geçerlidir. Ritüelin her durumda homojen olmasının garantisi yoktur ve ritüel homojen değilse, genel etkinin kötümser mi iyimser mi olduğuna ancak gözlemcinin öznel sezgisi

karar verebilir. Gözlemci belli kurallar izleyerek sonuca ulaşabilir; örneğin kötülüğü dışlayan ritüelleri ve kötülüğe yer veren ritüelleri iki kefeye koyup tartabilir, bu kefelere ekleme yapabilir, her ikisine de aynı puanları verebilir, yahut söz konusu kefelere ağırlığını törenlerin önemine göre belirleyebilir. Fakat hangi kuralı benimsiyor olursa olsun, keyfi hareket etmesi kaçınılmazdır. Dahası, o zaman bile ancak resmi ritüeli tüketmiş olur. Hiçbir biçimde ritüelleştirilmemiş olan ve törenlerde içeren anafikri büsbütün bulanıklaştırabilecek başka inançlar da bulunmaktadır. İnsanlar ille de vaizlerini dinlemez. Ağırbaşlı, kötümser bir dini kabul etmiş olsalar da, aslında sahip oldukları asıl yol gösterici inançlar neşeli, iyimser ve kirlolumsuzlayıcı olabilir.

Lele kültürünün William James'in şemasında nereye oturacağına karar vermem gerekseydi bir açmaza düşerdim. Leleler seküler ve ritüel meselelerde kirlilik bilinciyle hareket eden bir halktır. Ayırma ve sınıflandırma alışkanlıkları, hayvani besinlere yaklaşımlarında başka hiçbir alanda görülmeyen bir açıklıkla karşımıza çıkar. Kozmolojileri ve toplumsal düzenleri hayvanları sınıflandırma biçimlerine büyük ölçüde yansır. Bazı hayvanlar ve hayvan uzuvlarının sadece erkekler tarafından yenmesi gerekir, bazılarının kadınlar, bazılarının çocuklar ve bazılarının da sadece hamile kadınlar tarafından yenmesi gerekir. Bunların dışında kalanların kesinlikle yenmemesi gerekir. Genelde bütün insanlar ya da sadece kadınlar tarafından tüketilmesini şu ya da bu şekilde uygun bulmadıkları hayvanlar, sınıflandırma şemalarında muğlak bir konumda yer alan hayvanlardır. Lelelerin hayvan taksonomisi gündüz ve gece hayvanları; yükseklerde (kuşlar, sincaplar ve maymunlar) ve aşağıda yaşayan hayvanlar (su ve kara hayvanları) ayırımına dayanır. Muğlak davranışlar sergileyen hayvanlar şu veya bu tür normal dışlıklar olarak görülür ve kimilerinin menüsünden çıkarılır. Örneğin, uçan sincap tam olarak ne kuş ne de hayvan sınıfına girer, bu yüzden de hassas yetişkinler uçan sincap yemez. Öte yandan, çocukların uçan sincap yemesinde bir sakınca yoktur. Akıllı başında hiçbir kadın bunları yemez, erkeklerse ancak zorda kaldıklarında yiyebilirler. Bu tutum hiçbir cezai yaptırıma tâbi değildir.

Lelelerin temel ayrımları iki eşmerkezli daire olarak düşünülebilir. İnsan toplumu dairesinde avcı ve kâhin olarak erkekler, ka-

dınlar, çocuklar ve (bu alışılmadiktır) insanlarla birlikte yaşayan hayvanlar yer alır. Köyde yaşayan bu hayvanlar ya köpek, tavuk gibi evcil hayvanlar ya da sığanlar ve kertenkeleler gibi istenmeyen asalaklardır. Köpeklerin, sığanların ya da kertenkelelerin yenmesi düşünülemez. İnsanların yiyeceği etin, avcılarının okları ve tuzaklarıyla yakalanmış vahşi hayvanlara ait olması gerekir. Tavuk, ahlak kurallarının yorumlanmasında keyfiliğe yol açan bir sorun arz eder. Leleler, bu sorunu, bu eti erkekler için mübah, hatta iyi sayıp kadınlara yasaklayarak çözer. Hayatlarına yakın zamanda girmiş olan keçilere gelince, Leleler onları başka kabilelerle takas için kullanır ve yemezler.

Bütün bu hassasiyet ve ayrımlar yapma gayreti, tutarlı bir şekilde devam ettirilecek olursa, Lelelerin kültürünün kiri-dışlayıcı bir kültür olduğu izlenimi yaratabilir. Fakat önemli olan son kertede ne olduğudur. Lelelerin resmi ritüelleri esasen hayvan, kadın, erkek, çocuk, genç, yaşlı, vs. kategorilerinin ayrımına dayanır. Fakat bu ayırım, mensuplarının, normalde tehlikeli ve yasak sayılan etçil hayvanları, av yemi olarak kullanılan hayvanları ve yavru hayvanları yemesine müsaade eden bir dizi kültün varlığına yol açmıştır. Seküler hayatta tiksinti uyandıracak melez bir hayvan, kültün mensupları tarafından saygıyla yenir ve en güçlü bereket kaynağı addedilir. Bu noktada, yine bahçıvanlık metaforundan hareketle, atıklardan doğal gübre yapan bir dinin söz konusu olduğu görülmektedir. Dışlanan şey, hayatın yenilenmesi için geri getirilmektedir.

İnsanların ve hayvanların dünyası birbirinden büsbütün bağımsız değildir. Lelelerin düşünme biçimine göre, çoğu hayvan onların avı olarak var olur. Toprak kazan, geceleri meydana çıkan ya da suyu seven bazı hayvanlar, hayvan dünyasının hayvan olmayan sakinleriyle, yani ruhlarla özel bir bağlantısı olan ruh-hayvanlardır. İnsanların refahı, bereketi ve iyileşmesi bu ruhlara bağlıdır. İnsanlar için olağan sayılan şey, dışarı çıkıp hayvanlar âleminde ihtiyaçları olanı almaktır. Hayvanlar ve ruhlar karakteristik olarak insanlara karşı çekingendir ve insan dünyasında kendiliklerinden ortaya çıkmazlar. Avcı ve kâhin olarak erkekler, et ve ilaç için bu diğer dünyanın her iki yönünden de yararlanır. Zayıf ve savunmasız oldukları için kadınların diğer dünyada erkeğin gücüne bilhassa ihtiyacı vardır. Kadınlar ruh-hayvanlardan sakınır ve onların etini yemez. Ka-

dınlar hiçbir zaman avcı olamayacakları gibi, ancak ikiz doğar ya da doğururlarsa kâhin olabilirler. Kadınların iki dünya arasındaki etki-leşimdeki rolü edilgendir, yine de kısırılığa ya da gebe kalırlarsa dü-şük yapmaya meyilli olduklarından ruhların yardımına ihtiyaç du-yarlar, zira bu durumlarına ancak ruhlar çare bulabilir.

Erkeklerin, normalde kadınlar ve çocuklar adına yaptığı saldırı-lar ve düzenledikleri ritüeller dışında, insanlarla vahşi hayvanlar arasında köprü kurmanın iki yolu vardır. Bunlardan biri kötülüğe yol açarken, diğeri iyiliğe vesile olur. Tehlikeli köprü, büyücü hali-ne gelen kişilerin gerçekleştirdiği haince bir bağlılık aktarımı yo-luyla kurulur. Bu insanlar kendi türlerine sırt çevirir, av hayvanla-ryla haşır neşir olur, avcılara karşı savaşı ve şifa yerine ölüm ge-tirmek için kâhinlere karşı çalışır. Onlar hayvanlar dünyasına geç-miş ve bazı hayvanların insanların dünyasına geçmesine yol açmış-tır. Bu hayvanlar insanların yaşadığı köylerden tavuk çalan ve ora-da büyücünün işini gören etobur hayvanlardır.

Diğer bir muğlak varlık biçimi de doğurganlıkla ilişkilidir. İnsa-nın doğumu, doğası gereği, acı ve tehlike barındırır ve insanlar nor-malde bir batında tek çocuk doğurur. Bunun aksine, hayvanların doğal olarak doğurgan olduğu; acı çekmeksizin ve tehlikesizce üre-diği ve normalde bir batında ikiz ya da daha fazla yavru doğurduğu düşünülür. Bir insan çifti, ikiz ya da üçüz dünyaya getirdiğinde, normal insani sınırları aşmış olurlar. Bu insanlar, bir bakıma sıradı-şıdır ama onlarınki sıradışılığın en hayırlı biçimlerindendir. Onla-rın hayvanlar dünyasında bir muadili vardır ki bu da Lelelerin adı-na resmi kült düzenlediği müşfik hayvan *pangolin*, yani pullu karıncayıyendir. Bu hayvanın varlığı, hayvanlara dair bariz kategori-lerin hepsine de ters düşer. Bir balık gibi pulludur ama ağaçlara tır-manır. Bir memeliden çok yumurtlayan bir kertenkeleye benzer ama yavrularını emzirir. Daha da önemlisi, diğer küçük memelile-rin tersine bir batında tek yavru doğurur. Kaçmak ya da saldırmak yerine, bir top gibi kıvrılarak avcının uzaklaşmasını bekler. İkiz sa-hibi olan insanlar da, orman karıncayıyeni de doğurganlık kaynağı olarak ritüelleştirilir. Karıncayıyen tiksinti uyandırmak ya da büs-bütün normaldışı sayılmak şöyle dursun, görkemli, ciddi bir tören-le katılımcılar tarafından kendi türlerine doğurganlık getirmesi amacıyla yenir.

Eliade'ın Şamanizm açıklamasında bahsettiği, aracı konumundaki insanlara dair birçok etkileyici örnekle koşutluk gösteren, hayvanlar âleminde gizemli bir aracılık örneğidir bu. Leleler karıncayiyenin davranışına ilişkin açıklamalarında ve karıncayiyen kültüne karşı tutumlarında, tekinsiz bir biçimde, Hristiyan geleneğinde yorumlandığı şekliyle Eski Ahit'in bazı bölümlerini hatırlatan şeyler söylemektedir. Karıncayiyenden, tıpkı İbrahim'in fundalıktaki koçundan ve İsa'dan bahsedildiği gibi gönüllü bir kurban olarak bahsedilir. O yakalanmaz, köye kendi ayaklarıyla gelir. Azametli bir kurbandır: Ködekiler onun cesedine yaşayan bir şef gibi davranır ve gelecekte bir felaketle karşılaşmamak için bir şefe gösterilen saygının karıncayiyenin ölüsüne de gösterilmesi gerekir. Karıncayiyen ritüelleri içtenlikle yapılırsa, kadınlar hamile kalır, avcılarının tuzakları ve okları av getirir. Karıncayiyenle ilgili muammalar keder verici muammalardır.

Bu külte katılanlar karıncayiyenin cesedini köyde dolaştırırken, "Artık ıstırapın evine gireceğim" diyerek şarkı söyler. Bu hüznü verici mısralar dışında karıncayiyen kültüne ait başka şarkılar hakkında bilgi sahibi değilim. Kuşkusuz, bu kült pek çok farklı anlama sahiptir. Fakat burada kültün sadece iki yönüne değineceğim: ilki, iyilik, doğruluk için bir güç kaynağı olarak karşıtların birliğini sağlaması; diğeri de hayvanın kendi ölümüne görünüşte gönüllü bir itaat göstermesi.

Birinci Bölüm'de, kirliliği incelemek amacıyla neden dine ilişkin daha etraflı bir yaklaşıma ihtiyaç duyduğumu açıklamıştım. Dini, ruhani varlıklara duyulan inanç olarak tanımlamak fazlasıyla sınırlı bir bakıştır. Her şeyden önce, bu bölümün konusu, ancak bütün deneyimlerden bir bütüne varma, ayırım ve bölünmelerin üstesinden kefaretiler yoluyla gelme yönündeki ortak insani dürtü ışığında ele alınabilir. Karşıtların dramatik birleşmesi, çeşitli düzeylerde yorumlanmaya açık, psikolojik bakımdan tatmin edici bir temadır. Fakat karşıtların şen birliğini ifade eden her ritüel, esasen dini olan temalar için de elverişli bir araçtır. Lelelerin karıncayiyen kültü, katılımcılarını, dönüp kendi kültürlerinin temelini oluşturan kategorilerle yüzleşmeye ve bunların kurgusal, insan yapımı ve keyfi yaratımlar olduğunu görmeye çağıran çok sayıda kült örneğinden yalnızca biridir. Leleler, gündelik ve bilhassa ritü-

el yaşamlarının genelinde biçimle meşguldür. Durmaksızın, toplumlarının ve onun kültürel ortamının var olmasını sağlayan ayarlar yapar ve sakınma kurallarının ihlalini yönetsel olarak cezalandırır ya da onlara uğursuzluk atfederler. Kuralların ezici bir yaptırımı olmayabilir. Fakat havada yaşayan yaratıkların toprakta yaşayanlardan farklı olduğu, dolayısıyla, hamile kadının toprakta yaşayanları yemesi tehlikeliyken, havada yaşayanları yemesinin besleyici olduğu vs. fikrine bu kurallar üzerinden, bilinçli bir çaba sarf ederek karşılık verirler. Leleler yemeği hazırlarken, toplu kut-sama törenleri gerçekleştiren eski İsrailoğulları kavminden aşağı kalmayacak bir biçimde, evrenlerinin başlıca ayrımlarını açıkça ortaya koyarlar.

Bunların ardından, Lele ritüel yaşamının gizli kültü gelir: Karıncayiyen kültüne katılmayan kişileri tehdit eden tehlikelerden muaf olan karıncayiyen kültü mensupları, Lele kültüründe birbirinden ayrı tutulan bütün unsurları kendi varlığında birleştiren bu hayvana yaklaşır, onu yakalar ve öldürüp yerler. Karıncayiyen kültü mensupları, bizim felsefelerimiz içinden bu törenin anlam ve önemine en uygun düşeni benimseyecek olsalardı, ilkel varoluşçular olurlardı. Onlar bu törenin hikmeti sayesinde, deneyimlerini şekillendiren kategorilerin uzlaşımların ürünü olan arzi bir doğası olduğunu fark ederler. Leleler muğlaklıktan sürekli olarak kaçınırsalardı, kendilerini idealle gerçek arasındaki ayrıma teslim etmiş olurlardı. Ne var ki, onlar muğlaklıkla uç ve yoğun bir şekilde yüzleşirler. Karıncayiyeni tutmaya cesaret edip onu ritüelde kullanırlar ve bunun diğer törenlerden daha güçlü olduğunu ilan ederler. Kısacası, karıncayiyen kültü saflık, temizlik ile kirliliğin doğası ve insanın varoluşa dair düşüncelerinin sınırları üzerine derin bir tefekküre esin kaynaklığı edebilecek kapasitededir.

Üstelik karıncayiyen yalnızca evrendeki ayrımların üstesinden gelmekle de kalmaz. İyi yöndeki gücü ölmesiyle açığa çıkar ve karıncayiyenin bu gücü kasıtlı olarak üstlendiği düşünülür. Lele dini bütünüyle homojen bir yapı sergileseydi, yukarıdaki bilgilerimizden hareketle, onu kire- yer veren dinler sınıfına sokabilir ve Lelelerin ıstırapı teslimiyetle karşılaşmasını ve ölümü teselli edici kefaretle ve yenilenme ritüelleri için bir vesile olarak kullanmasını bekleyebilirdik. Fakat ailenin bir üyesinin gerçek ölümle karşılaşması

söz konusu olduğunda, karıncayıyen kültünün ritüel çerçevesine dahil olan metafizik nosyonlara hiç başvurulmaz. Bu durumda, Leleler gerçekleşen ölümü büsbütün reddeder.

Şu ya da bu Afrika kabilesinde, insanların doğal ölüm ihtimalini kabul etmediği söylenir sık sık. Leleler budala insanlar değildir. Onlar da hayatın bir sonu olması gerektiğini kabul eder. Fakat Lelelere göre meseleler doğal gidişatına bırakılmış olsaydı, herkesin doğal ömrünü tamamlaması ve yaşlılıktan sonra yavaşça mezara doğru kayması gerekir. Bu gerçekleştiğinde, Leleler ihtiyar bir adam ya da kadın yolunda duran bütün tuzakları, engelleri aşarak ömrünü tamama erdirdiği için sevinirler. Ne var ki, bu nadiren gerçekleşen bir şeydir. Lelelere göre, insanların çoğu amacına ulaşmadan çok önce büyücülük yüzünden yıkılır. Dahası Leleler açısından büyücülük, şeylerin doğal düzenine ait değildir. Büyücülük sonradan ortaya çıkan bir fikir, yaradılıştaki bir rastlantıdır daha çok. Leleler, kültürlerinin bu yönüyle, William James'in sözünü ettiği iyimserliğe iyi bir örnek teşkil eder. Onlara göre kötülüğün dünya sisteminin tamamına dahil edilmemesi ve hiç taviz vermeden kökünün kazınması gerekir. Bütün kötülüklerin kaynağı büyüdür. Büyü olmaksızın gerçekliğin neye benzeyeceğini açık seçik tahayyül edebilirler ve büyücülerini bertaraf ederek sürekli bu ideale ulaşmaya çabalarlar.

Metafiziği, kötülüğün gerçeklik dünyasından tasfiyesine dayanan her halkın düşünüş biçiminde güçlü bir binyılcılık eğiliminin olduğu kesindir. Lelelerin binyılcılığa özgü eğilimleri, tekrarlanan büyü-karşıtı kültlerde alevlenir. Yeni bir kült ortaya çıktığında, o an için geleneksel dinlerinin bütün düzenini kül eder. Kültlerinin sunduğu, reddedilen ve onaylanan ayrıntılı normaldışılık sistemi, yerini binyılı bir çırpıda başlatma çabasında olan en son büyü-karşıtı kült bırakır (bkz. Middleton ve Winter, 1963 içindeki yazım).

Bu nedenle, Lele dininde iki genel eğilim olduğunu söylememiz gerekiyor: ilki, düşünceden kaynaklanan zorunlulukların dayattığı maskeleri yırtmaya ve doğrudan gerçekle yüzleşmeye hazır olma; ikincisi de zorunluluğun, ıstırapın ve hatta ölümün gerçeklikte bir yeri olduğunun reddi. Bu noktada, William James tarafından ele alınan mesele, hangi eğilimin daha güçlü olduğu sorusuna dönüşmektedir.

Karıncayiyen kültürünün Lelelerin dünya görüşündeki yeri bahsettiğim gibiyse, bir nebze safahat içermesi, Apolloncu biçimin geçici bir süreliğine yıkılmış olması beklenebilir. Bu komünyon ayini, kökeninde belki daha Dionysosçuydu. Ama Lele törenlerinde en ufak bir kontrolsüzlük yoktur. Uyuşturucu, dans, hipnoz gibi vücudun bilinçli denetimini azaltan hiçbir unsura yer vermezler. Hatta tam bir trans halindeyken ormanın ruhlarıyla ilişki kurması ve ruhlar ziyaretine geldiğinde gece boyunca onlara şarkı söylemesi gereken bir kâhin bile şarkısını vakur ve ciddi bir edayla söyler. Leleler, dinlerinin, insanı mükemmelleştirmesinden ve tam anlamıyla dinsel bir birliğe ulaştırmasından çok, bereket, şifa ve avda başarı yolunda getirebilecekleriyle ilgilenmektedir. Törenlerinin çoğu belli bir şifa amacıyla ya da belli bir av arifesinde gerçekleştirilen ve hemen elle tutulur bir başarı sağlamaya yönelik gerçek büyü törenleridir. Lele kâhinleri çoğu zaman sihirli lambasını ovalayıp mucizelerin gerçekleşmesini uman Alaaddinlerden farksız görünür. Başka düzeyde bir dinsel anlayış, sadece bu kült için yapılan eriştirme törenlerinde göze çarpar. Fakat bu törenlerde telkin edilenler, kabilenin tutkulu bir şekilde büyü ve büyü karşıtlığının içine çekilmesine zemin oluşturur. Önemli siyasi ve kişisel meseleler herhangi bir büyü suçlamasından çıkacak sonuca bağlıdır. Büyü yapanı saptayan ya da temize çıkaran, onları savunan ya da verdikleri zararı telafi eden törenler aslında kamunun bütününe ilgisini kendine çeken törenlerdir. Ağır toplumsal baskılar, insanları her ölümü büyüye yüklemeye mecbur eder. Dolayısıyla, resmi dinleri evrenin özüne ve gerçeklikteki kaosa, acıya ve parçalanmaya dair ne derse desin, Leleler toplumsal bakımdan farklı bir görüşe teslim olmuş durumdadır. Bu görüşe bakılırsa, kötülük normal düzenin dışındadır; gerçekliğin bir parçası değildir. Bu bakımdan, Leleler dudaklarına Hıristiyan Bilimcilerinin hesaplı gülümsemesini kondurmuş gibidirler. Leleler, kült pratiklerine göre değil de, bu pratikleri belli aralıklarla alaşağı eden inançlara göre sınıflandırılacak olursa, pekâlâ iyimser, kiri-dışlayan ve yumuşak huylu karıncayiyenin verdiği dersten pek de etkilenmeyen bir halk olarak karşımıza çıkarlar.

Leleleri ölüm konusundan uzak durma gayreti içinde bir halk saymak haksızlık olur. Lelelerin durumunu, özellikle, bu tip vakalar karşısında takınılan kültürel tutumları değerlendirmenin güçlü-

ğünü göstermek amacıyla ele aldım. Ezoterik öğretileri hakkında pek az şey öğrendim, zira bunlar erkek kült üyeleri tarafından itinayla saklanan sırlardır. Bu ezoterizm kendi içinde tutarlıdır. Lelelerin dinsel gizliliği, onların güneydoğusunda yaşayan Ndembuların kült ritüellerinin kabul ve aleniyete dair çok daha açık kurallarıyla tam bir zıtlık içindedir. Rahipler çeşitli toplumsal nedenlerden ötürü öğretilerini gizli tuttuklarında doğabilecek en masum zarar antropologların yanlış bilgi aktarımında bulunmasıdır. Dini öğreti daha geniş kesimlere yayılmışsa, büyü korkularının bu öğretiye daha az dahil olması beklenir.

Demek ki, Leleler söz konusu olduğunda, ölümün ortaya çıkardığı esas düşünceler intikam düşünceleri gibi görünmektedir. Her ölüm, ahlaksız ve toplum düşmanı bir insanın işlediği günahkârca bir suça bağlı olan gereksiz bir olay olarak düşünülmektedir. Kirlenmeye dair bütün sembolleştirmelerin odağında bedenın yer alması nedeniyle kirlenme perspektifinin yol açtığı nihai sorun bedenin dağılmasıdır. Ölüm bütün metafizik sistemlere karşı bir meydan okumadır, ama bu meydan okumanın karşısına yalındık çıkarmak gerekmez. Her ölümü kişisel bir ihanetin ve insani kötülüğün bir sonucu olarak değerlendiren Leleler aslında ölümün metafizik içerimlerinden kaçmaktadırlar bana kalırsa. Karıncayıen kültü, insan düşüncesinin kategorilerinin yetersizliği konusunda tefekküre dalmayı telkin eder, fakat bu tefekkürü gerçekleştirmeye ancak birkaç kişi davet edilir ve bu tefekkürün de kült katılan kişilerin ölüm deneyimiyle kesin bir ilgisi yoktur.

Lele karıncayıen kültüründen haddinden fazla sonuç çıkardığım düşünülebilir. Lelelerin, kültürün anlamını ortaya koyan herhangi bir teoloji ya da felsefe kitabı yoktur. Kültün metafizik içerimleri bana Leleler tarafından böyle uzun uzun anlatılmadığı gibi, bu kültürten sorumlu kâhinlerin sohbetlerine de kulak misafirliği etmiş değilim. Hatta Lelelerin yiyeceklerle dair sakınma kurallarının gerekçeleri hakkında doğrudan sorduğum sorulara cevap alamadığım için Lelelerde hayvan sembolizmine ilişkin kozmik örüntüleme çalışmasına başladığımı belirtmişim (1957). Leleler hiçbir zaman "Normaldışı hayvanlardan sakınıyoruz çünkü evrenin kategorilerine aykırı oldukları için bunlar bizde yoğun huzursuzluk uyandırıyor" demezler. Fakat sakınılan her hayvan konusunda, hayvanın doğal ta-

rihine ilişkin uzun nutuklar çekerler. Normaldışlıkların tam listesi, benimsenen basit taksonomi ilkelerini belirtmektedir. Lakin karıncayiyenden oldum olası en inanılmaz hayvan olarak bahsedilir. İlk duyduğumda, bana yaşadığına bile inanılmayacak denli fantastik bir hayvan gibi gelmişti. Bu hayvanın neden doğurganlık kültünün merkezinde yer aldığını sorduğumda yine hayal kırıklığına uğradım: Çok eskilere uzanan, atalardan kalma bir muammaydı bu.

Bu kültür ya da herhangi bir kültür anlamına dair ne gibi makul bir kanıt talep edilebilir? Kült pek çok farklı düzeyde farklı anlamlara sahip olabilir. Fakat benim savlarımı dayandırdığım anlam, kültür çeşitli unsurlarını tartışılmaz olarak düzenli bir ilişki içerisinde gösterebilen bir örüntüden çıkan anlamdır. Nasıl ki bir dili konuşanların kullandıkları dilsel yapılar hakkında açık, net bilgilere sahip olmaları beklenemezse, toplumun hiçbir mensubunun da bu örüntünün bütününden haberdar olması beklenemez. Luc de Heusch elimdeki malzemeyi analiz etti ve karıncayiyenin varoluş biçimi itibarıyla, Lele kültürünün odağında yer alan ayrımları benim fark edemediğim oranda barındırdığını gösterdi. Lelelerin karıncayiyeni neden ritüel olarak öldürüp yediklerine ilişkin yorumumu, diğer ilkel dinlerde benzer metafizik bakış açılarının bulunmasına dayandırabilirim. Kaldı ki, ilkel kültürlerle atfedilen düzlemde daha derin bir düzleme ilişkin fikirler sunmadıkları sürece inanç sistemlerinin ayakta kalması beklenemez.

Dinlerin çoğu, törenler yoluyla dış hadiselerde bazı değişiklikler yapmayı vaat eder. Bu törenler her ne vaatte bulunursa bulunsun, ölümün kaçınılmazlığı şöyle ya da böyle kabul edilmelidir. Metafizik bakımdan en büyük gelişmenin uç noktada bir kötümserlikle ve bu hayatın iyi yönlerini hor görmeye atbaşı gitmesini beklemek âdet olmuştur. Budizm gibi dinler, öğretilerinde bireysel hayatın değersiz, sunduğu hazların geçici ve yetersiz olduğunu vaktikleri içindir ki, ölümü her-yere-nüfuz eden bir Varoluşun kozmik amacı bağlamına yerleştiren güçlü bir felsefi konuma sahiptir. İlkel dinler ile sıradan insanların daha teferruatlı dini felsefeleri kabul ediş tarzı genel olarak örtüşmektedir: Her ikisinde de felsefeyle daha az ilgilenilirken, ritüelin ve ahlaki uyumculuğun getirebileceği maddi çıkarlarla daha fazla ilgilenilir. Ama bundan çıkan sonuç şudur: Ritüellerinin bilhassa araçsal getirilerini vurgulayan bu dinler,

inançsızlık karşısında en savunmasız dinlerdir. İnançlı kişiler törenleri, etkisini ovalanınca gösteren sihirli lambalar gibi, sağlık ve refaha ulaşmanın araçları olarak görmeye başladığında, bütün ritüel aygıtının içi boş bir şey gibi görüleceği günler de gelecektir. İnançlar bir noktada hüsrana karşı korunmalıdır, aksi takdirde kabul görmemeye başlamaları gündeme gelir.

Ritüeli şüphecilikten korumanın bir yolu, topluluk içindeki ya da dışındaki bir düşmanın ritüelin iyi etkisini sürekli olarak bozduğunu varsaymaktır. Bu yolla, sorumluluk ahlakdışı şeytanlara, cadılara ya da büyücülere yüklenebilir. Fakat bu da, bir yandan inananların, ritüeli arzularına ulaşmanın bir aracı olarak görmekte haklı olduklarını onaylarken, bir yandan da ritüelin amacına ulaşmaktaki acizliğini teslim etmesinden ötürü ancak zayıf bir koruma sağlayabilir. Bu bakımdan, kötülüğü demonolojiye ya da büyüye dayanarak açıklayan dinler varoluşu bütünüyle kavramanın bir yolunu sunmakta başarısızdır. Bu dinler iyimser, olumlayıcı, çoğulcu bir evren görüşüne daha yakın durmaktadır. İşin garibi, William James'e göre, iyimser felsefelerin esas modeli olan Hristiyan Bili-mi kötülük konusundaki kifayetsiz yaklaşımını, geçici olarak türetilmiş bir çeşit demonoloji ile tamamlama eğilimi göstermektedir. Mary Baker Eddy'nin, görmezden gelemediği kötülükler için açıklayıcı bulduğu "hayvani habislik manyetizması" inancına göndermede bulunmamı sağladığı için, Rosemary Harris'e minnet borçluyum (Wilson, 1961, s. 126-7).

Dinin hemen şimdi ve burada refah getirebileceği inancını korumanın bir diğer yolu da ritüelin etkililiğini zor koşullara bağlı kılmaktır. Tören çok karmaşık ve yerine getirilmesi güç olabilir: En ufak detayın yanlış düzenlenmesi bütün ritüeli geçersiz kılabilir. Bu, en değersizleştirici anlamıyla büyüye dayanan, dar bir araçsal yaklaşımdır. Diğer taraftan, törenin başarısı manevi koşulların yanlışsız olmasına da bağlanabilir: Töreni gerçekleştirenlerin ve izleyenlerin uygun bir haletiruhiyede, suçsuz, kötü niyetsiz, vs. olması gerekebilir. Ritüelin etkin olması için gereken manevi bir koşul inananları dinlerinin en yüce amaçlarına bağlayabilir. İsrailoğulları kavminin peygamberleri "Felaket, Felaket, Felaket!" diye haykırıırken, ritüellerinin huzura ve refaha ulaştırmakta neden başarısız olduğunu açıklamaktan daha fazlasını yapmaktaydı. Onların bu hay-

kınışlarını duyanlar büyüye dayalı dar bir ritüel anlayışı benimseyemezdi.

Dini öğretiyi korumanın üçüncü bir yolu da güzergâhını değiştirmektir. Buna göre, din birçok gündelik bağlamda, inananlara ahlak yasasına riayet edip ritüel ibadetlerini uygun şekilde yerine getirdikleri takdirde, tarlalarının verimli hale geleceğini, ailelerinin refaha ereceğini vaat eder. Sonra, gündelik bağlamların dışında, başka bir bağlamda bütün bu dinsel çabanın itibarı sarsılır, doğru davranış hor görülür ve maddi amaçlar aniden gözden düşer. Yine de, bu dinlerin bu hayatta ancak düş kırıklığı vaat eden dinler haline gelerek birdenbire sevgi dini olmaktan çıktığını söyleyemeyiz. Öte yandan, bir anlamda bu yolda ilerledikleri söylenebilir. Nitekim, Ndembuların Chihamba ritüeli katılımcıları, dedeleri olduğunu öğrendikleri, her türlü bereket ve sağlık kaynağı beyaz ruhu öldürürler. Onu öldürdükten sonra, onlara masum oldukları ve sevinmeleri gerektiği söylenir (Turner, 1962). Ndembular günlük ritüeli çoğunlukla sağlığa ve avda başarıya ulaşmak için bir araç olarak uygularlar. Ndembuların en önemli kültü olan Chihamba onların düş kırıklığı uğrağıdır. Chihamba kültürünün bu özelliği, yine de, Ndembuların diğer kültürlerini şüphecilğe karşı korumaya yetmez. Gelgelelim, Turner, Chihamba ritüellerinde amaçlanan şeyin, başka biçimde dile getirilemeyen hakikatlerin ifade edilmesi için paradoks ve çelişkiden yararlanmak olduğunda ısrar etmektedir. Buna göre, Ndembular, Chihamba ritüelinde daha derin bir gerçeklikle yüz yüze gelir ve gayelerini farklı bir standarda göre ölçer.

Bütün bunlar, beni, birçok ilkel dinin bir yandan maddi başarı vaat ederken, öte yandan çok benzer bir yol izleyerek perspektifini genişletip kendini kabasaba bir biçimde deneyimlenmekten koruduğunu düşünmeye sevk ediyor. Çünkü dar bir biçimde maddi refah ve mutluluğa odaklanmak, bir dini inançsızlık karşısında savunmasız kılar. Buradan hareketle, kült görevlilerinin kötülük ve ölümün esrarı gibi daha kapsamlı ve derinlikli temalar üzerine tefekküre, tam da vaatlerin bir dine yakışmayacak şekilde yerine getirilmemiş olmasının zorlamasıyla daldığını varsayabiliriz. Bu doğru kabul edilirse, en maddiyatçı görünen kültürlerin bile ritüel döngünün merkezi bir noktasına hayat ve ölümün nihai birliği paradoksuna dayanan bir kültü yerleştirmesi muhtemeldir. Bu noktada, somut

anlamda yaratıcı bir rol atfedilen, ölümün kirliliği, metafizik gediğin kapanmasına katkıda bulunabilir.

Örnek olarak, Nyasa Gölü'nün kuzeyinde yaşayan Nyakyusaların ölüm ritüellerine bakabiliriz. Nyakyusalar pisliği açıkça delilikle bağdaştırır; deliler pislik yer onlara göre. Biri Tann'dan gelen, diğeri de ritüelin ihmal edilmesinden kaynaklanan iki tür delilik vardır. Bu bakımdan, Nyakyusalar ritüeli açıkça ayırım ve bilginin kaynağı olarak görür. Deliliğin sebebi ne olursa olsun belirtiler hep aynıdır. Deli pislik yer ve giyeceklerini üstünden atar. Pislik derken de dışkı, çamur ve kurbağalar kastedilir: "Delinin pislik yemesi ölümün pisliğine benzer, dışkılar da ceset yerine geçer" (Wilson, 1957, s. 53, 80-1). Dolayısıyla ritüel akıl sağlığını ve hayatı korur: Delilik pislik getirir ve bir tür ölümdür. Ritüel ölümü hayattan ayırır: "Ölüler, yaşayanlardan ayrılmazsa, onları delirtirler." Bu, 4. Bölüm'de (s. 88) ele aldıklarımızı anıştırır şekilde, ritüelin nasıl bir işleve sahip olduğuna ilişkin hayli ufuk açıcı bir fikirdir. Şu halde Nyakyusalar pisliğe karşı hoşgörülü değil, yüksek bir kirlilik-bilincine sahip bir halktır. Çok tehlikeli saydıkları bedensel atıklarla temastan kaçınmak için ayrıntılı kısıtlamalara riayet ederler:

UBANYAL'nın, yani pisliğin, cinsel sıvılardan, âdetten ve doğumdan olduğu kadar cesetten ve katledilmiş bir düşmanın kanından geldiği düşünülür. Bunların hepsi tiksindirici ve tehlikeli addedilirken, cinsel sıvılar bebekler için özellikle tehlikelidir. (s. 131)

Âdet kanıyla temas bir erkek için, özellikle de bir savaşçı için tehlikelidir. Bu nedenle, kadınların âdetliyen bir erkeğe yemek pişirmesine dair ayrıntılı kısıtlamalar bulunmaktadır.

Normalde pislikten bu şekilde kaçınılmasına karşın, yas tutma ritüelindeki ana edim, pisliği fiilen hoş karşılamaktır. Çöpleri yas tutanların üzerine doğru süpürürler. "Çöp ölümün çöpüdür, pisliktir. 'Bırakın gelsin şimdi' deriz. 'Daha sonra gelmesin ki hiçbir zaman delirmeyelim...' demektir bu. 'Sana her şeyi verdik, ocaktaki pisliği yedik.' Çünkü biri delirirse pislik yer, dışkı yer..." (s. 53). Bu törenin yorumuna dair söylenebilecek çok daha fazla şey olduğunu düşünebiliriz. Fakat bu töreni Nyakyusaların kısa sözlerinde yer bulduğu kadarıyla ele alalım: Ölüm sembollerinin gönüllü olarak

kucaklanması, ölümün etkilerine karşı bir çeşit koruyucudur. Ölümün ritüelde canlandırılması, ölüme karşı değil, ama deliliğe karşı bir korunmadır (s. 48-9). Nyakyusalar diğer bütün durumlarda dışkı ve pislikten sakınarak bunun tersi bir davranışı delilik göstergesi sayarlar. Ancak ölümün kendisi karşısında her şeyden vazgeçer, hatta akıllarına mukayyet olmak için delilerin yaptığı gibi pislik yemiş olduklarını iddia ederler. Bedensel bozulmanın kabulüne yönelik ritüeli yerine getirmemeleri, delilikle sonuçlanır; ritüeli gerçekleştirdiklerindeyse akıl sağlığı güvenceye alınmış olur.

Tabiri caizse, ölümü hoş görerek ılımlı hale getirmenin bir diğer örneği de Dinkaların yaşlı mızrak-ustalarını ölüme gönderdiği ritüel öldürmedir. Dinka dininin ana törenidir bu. Dinkalara ait diğer bütün törenler ve kanlı kurban törenleri, önem bakımından, bir kurban töreni olmayan bu törenin yanında sönük kalır. Mızrak-ustaları, bu sıfatı soylarından alan rahiplerden oluşan bir klandır. Tanrıları olan Et bir hayat, ışık ve hakikat sembolüdür. Mızrak-ustaları tanrının etkisiyle, onun hükmü altında hareket ediyor olabilirler; bu yüzden, yerine getirdikleri kurban ayinleri ve okudukları hayır duaları diğer insanlarınkilerden daha etkilidir. Kabile ile ilah arasında aracılık yaparlar. Mızrak-ustalarının öldürülmesine dayanan ritüel, hayatlarının, ölmekte olan bedenlerinden çıkan son nefesle kaçmasına izin vermemek gerektiği fikrine dayanır. Mızrak-ustasının hayatı, bedeninde tutularak muhafaza edilir. Bu yolla, mızrak-ustasının ruhu topluluğun iyiliği için vârisine aktarılmış olur. Rahibin korkusuz fedakârlığı sayesinde topluluk rasyonel bir düzen olarak var olmayı sürdürebilir.

Yabancı gezginlere bakılırsa, bu tören çaresiz bir yaşlı adamın acımasızca boğulmasından başka bir şey değildir. Dinkaların dinsel fikirlerine ilişkin derinlikli bir araştırma bu ritüelin başlıca temasının yaşlı adamın kendi ölüm vaktini, şeklini ve yerini yine kendi rızasıyla tayin etmesi olduğunu ortaya koyar. Ölümünün hazırlanmasını yaşlı adam bizzat talep eder ve bunu kendi halkından, yine onlar adına ister. Saygıyla kabrine götürülür ve tabii ölüm vakti gelmeden önce yas tutan oğullarına son sözlerini kabrinde yatariken söyler. Bu özgür ve önceden düşünülmüş kararıyla, ölümü, kendisini bulacağı zaman ve yerin belirsizliğinden mahrum bırakır. Ritüel olarak kabrin kendisiyle çerçevelenen gönüllü ölümü bütün hal-

kı adına kazandığı ortak bir zaferdir (Lienhardt). Mızrak-ustası ölümle yüzleşmek ve onu sıkıca kavramak yoluyla, halkına hayatın özüne ilişkin bir ders vermiş olur.

Bu iki ölüm ritüelindeki ortak unsur, ölüme giderken özgür, rasyonel bir tercihte bulunma edimidir. Karıncayiyenin kendini kurban ettiği Lele töreninde ve beyaz ruhun katledilmeye kızmak şöyle dursun, bundan memnun olduğu Ndembuların ritüel Kavula töreninde de aynı fikrin bir benzerine rastlanmaktadır. Kötü yerine iyiye işaret etmesi sağlandığında ölüm kirliliğinin ifade edebileceği bir diğer tema da budur.

Hayvan ve bitki yaşamının, evrenin düzeninde kendi üzerine düşen rolü oynamaktan başka çaresi yoktur. Hayvanlar ve bitkilerin doğalarının gerektirdiği şekilde hareket etmekten başka pek bir seçenekleri yoktur. Tuhaf türler ya da tuhaf hayvanlar kimi zaman çizgi dışına çıkar ve insanlar bunlardan çeşitli biçimlerde sakınır. Muğlak davranışa gösterilen bu tepkinin kendisi de, bütün şeylerin normalde dünyayı yöneten ilkelere uyacağı doğrultusundaki beklentinin ifadesidir. Fakat insanlar kendi tecrübelerinden bilir ki, kişisel olarak uyum göstermeleri o kadar da kesin değildir. Cezalar, manevi baskılar, yememe ve dokunmama kuralları, sıkı bir ritüel çerçeve; bütün bunlar insanın diğer varlıklarla uyum sağlamasına katkıda bulunabilir. Fakat bunlara özgürce rıza gösterilmediği müddetçe kendini gerçekleştirme süreci kusurlu kalır. Burada da zorunluluk zincirinden yalnızca seçim edimiyle kaçabilen ilkel varoluşçuları görebiliyoruz. Bir kimse ölüm sembollerini ya da ölümün kendisini açıktan açığa bağrına bastığında, bu edim şimdiye kadar gördüğümüz her şeyle, bu hareketin ardından büyük bir iyilik gücünün açığa çıkacağı beklentisiyle tutarlıdır.

Kendisinin öldürülmesi için işaret veren yaşlı mızrak-ustası katı bir ritüel edimde bulunmaktadır. Bu hareketinde, pisliğin içinde çırılçıplak yuvarlanarak Kardeş Ölümü selamlayan Assisili Aziz Francis'in taşkınlığından eser yoktur. Gelgelelim, hareketi aynı esrara bürünmüş durumdadır. Birisi çıkıp da ölüm ve ıstırapın doğanın ayrılmaz bir parçası olmadığı fikrini savunursa, aldanma düzeltilmiş olur. Ritüeli sınırsız servet ve güç elde etmek için ovulması gereken bir lamba olarak görme yönünde bir eğilim vardır, ama ritüel öteki yüzünü de gösterir. Değerler hiyerarşisi kaba denecek öl-

çüde maddi olduğunda, ritüel paradoks ve çelişki tarafından ciddi biçimde çürütülür. Bu gibi muğlak temaların tasvir edilmesi söz konusu olduğunda, kirlilik sembolleri, her tasvirde siyah kullanmak kadar gereklidir. Yozlaşmanın kutsal mekân ve zamanlarda kutsal bir yere konuyor olması tam da bu durumun bir sonucudur.

—

Kaynakça

- Abercrombie, M. L. Johnson, 1960, *The Anatomy of Judgment*, Londra.
- Ajose, 1957, "Preventive Medicine end Superstition in Nigeria", *Africa*, Temmuz 1957.
- Bartlett, F. C., 1923, *Psychology and Primitive Culture*, Cambridge.
- 1932, *Remembering*, Cambridge.
- Beattie, J., 1960, *Bunyoro, An African Kingdom*, New York.
- 1964, *Other Cultures*, Londra.
- Berndt, Ronald, 1951, *Kunapiipi, A Study of an Australian Aboriginal Religious Cult*, Melbourne.
- Bettelheim, B., 1955, *Symbolic Wounds*, Glencoe, Illinois.
- Black, M. ve Rowley, H. H., 1962 (haz.), *Peake's Commentary on the Bible*, Londra.
- Bohannan, P., 1957, *Justice and Judgment among the Tiv*, Londra.
- Brown, Norman, O., 1959, *Life against Death*, Londra (Türkçesi: *Ölüme Karşı Hayat*, çev. A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 1999).
- Buxton, Jean, 1963, "Mandari" başlıklı bölüm, *Witchcraft and Sorcery in East Africa* (haz.) Middleton ve Winter, Londra.
- Cassirer, E., 1944, *An Essay on Man*, Oxford (Türkçesi: *Devlet Efsanesi / İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. N. Arat, İstanbul: Say, 2005).
- Cumming, E. ve Cumming, J., 1957, *Closed Ranks – an Experiment in Mental Health Education*, Cambridge, Mass.
- de Heusch, L., 1964, "Structure et Praxis sociales chez les Lele", *L'Homme*, 4., s. 87-109.
- de Sousberghe, L., 1954, "Êtuis Péniers ou Gaines de Chasteté chez les Bapende", *Africa*, 24, 3., s. 214-9.
- Douglas, M., 1957, "Animals in the Lele Religious Symbolism", *Africa*, 27, 1.
- 1963, *The Lele of the Kasai*, Londra.
- Driver, R. S., 1895, *International Critical Commentary on Holy Scriptures of the Old and New Testaments: Deutoronomy*.
- Driver, R. ve White, H. A., 1898, *The Polychrome Bible, Leviticus*, Londra.
- Dubois, C., 1936, "The Wealth Concept as an Integrative Factor in Tollowa-Tututni Culture" başlıklı bölüm, *Anthropology, presented to A. L. Kroeber*.
- Dumont, L. ve Peacock, D., 1959, *Contributions to Indian Sociology*, c. 3.
- Durkheim, E., 1912, 1947 baskısı, çev. J. Swain, Glencoe, Illinois, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Paris, karton kapaklı basımdaki sayfalara gönderme yapılmıştır, 1961, Collier Books, New York.

- Ehrenzweig, A., 1953, *The Psychoanalysis of Artistic Vision and Hearing*, Londra.
- Eichrodt, W., 1933 (1. baskı), *Theology of the Old Testament*, çev. Baker, 1961.
- Eliade, M., 1951, *Le Chamanisme* (çev. 1964), Paris (Türkçesi: *Şamanizm*, çev. İ. Birkan, İstanbul: İmge, 1999).
- 1958, *Patterns in Comparative Religion*, Londra, *Traité d'Histoire des Religions* eserinden çevrilmiştir, 1949 (Türkçesi: *Dinler Tarihine Giriş*, çev. L. Arslan, İstanbul: Kabaalcı, 2003).
- Epstein, I., 1959, *Judaism*, Londra.
- Evans-Pritchard, E. E., 1934, "Levy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality", *Bulletin of the Faculty of Arts, Cairo*, c. II, 1. Bölüm.
- 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford.
- 1940, *The Nuer*, Oxford.
- 1951, *Kinship and Marriage among the Nuer*, Oxford.
- 1956, *Nuer Religion*, Oxford.
- Festinger, L., 1957, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Evanston.
- Finley, M., 1956, *The World of Odysseus*, Toronto (Türkçesi: *Odysseus'un Dünyası*, çev. G. E. Durna, İstanbul: Ayraç, 2001).
- Firth, R., 1940, "The Analysis of Mana: An Empirical Approach", *Journal of Polynesian Society*, 48. 4. 196, s. 483-508.
- Fortes, M., 1959, *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge.
- Fortes, M. ve Evans-Pritchard, E. E., 1940, *African Political Systems*, Oxford.
- Freedman, Maurice, 1971, *Chinese Lineage & Society, Fukien and Kwangtung*, Athlone Press, Londra.
- Gellner, E., 1962, "Concepts and Society", International Sociological Association, *Transactions of the Fifth World Congress of Sociology, Washington, D. C.*, c. I.
- Genet, Jean, 1949, *Journal de Voleur*, Paris (Türkçesi: *Hırsızın Günlüğü*, çev. Y. Artunç, İstanbul: Ayrıntı, 1998).
- Gluckman, M., 1962, *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester.
- Goffman, E., 1956, *The Presentation of the Self in Everyday Life*, New York.
- Goldschmidt, W., 1951, "Ethics and The Structure of Society", *American Anthropologist*, 53, I.
- Goody, J., "Religion and Ritual: the Definitional Problem", *British Journal of Sociology*, XII, 2.
- Grönbech, V.P. I., 1931, *The Culture of Teutons*, c. II. İlk cilt Danca yazılmıştır.
- Hardy, T., 1874, *Far from the Madding Crowd*, Londra (Türkçesi: *Çılgın Kabalalıktan Uzak*, çev. Ş. Gezgın, İstanbul: Can, 1984).
- Harper, Ed. B., 1964, *Journal of Asian Studies*, XXIII.
- Hegner, R. Root, F. ve Augustine D., 1929, *Animal Parasitology*, New York ve Londra.
- Hers, J. H., 1935, *The Talmud*.
- 1938, *Pentateuch & Haftorahs*, Londra.

- Hodgen, Margaret, 1935, *The Doctrine of Survivals. A Chapter in the History of Scientific Method in the Study of Man*, Londra.
- Hogbin, H. I., 1934, *Law and Order in Polynesia*, Londra.
- Horton, R., 1961, "Destiny and the Unconscious in West Africa", Horton, R., 1961, "Destiny and the Unconscious in West Africa", *Africa*, 2, Nisan.
- James, William, 1901-2, *The Varieties of Religious Experience*, Londra 1952.
- James, E. O., 1938, *Comparative Religion*, Methuen.
- Kant, Immanuel, 1934, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, kısaltılmış basım, Norman Kemp Smith, *Critique of Pure Reason* eserinin 2. baskısına önsöz (Türkçesi: *Arı Usun Eleştirisi*, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea, 1993).
- Kellog, S. H., 1841, *The Expositor's Bible*, Londra.
- Kopytoff, Igor, 1964, "Family and Lineage among the Suku of the Congo", *The Family Estate in Africa*, haz. R. Gray ve P. Gulliver, Londra.
- Kramer, Noah, 1956, *From the Tablets of Sumer*, Denver.
- Krige, E. ve Krige, J. D., 1943, *The Realm of a Rain Queen*, Londra.
- Kroeber, A. L., 1925, *Handbook of the Indians of California*, Washington D.C.
- Lagrange, M. J., 1905, *Études sur les Religions Semitiques*, 2. baskı, Paris.
- Leach, E., 1961, *Re-Thinking Anthropology*, Londra.
- Lévi-Strauss, C., 1958, *Anthropologie Structurale, Magie et Religion*, "L'efficacité Symbolique" başlıklı X. bölümde, ilk olarak aynı başlıkla *Revue de l'Histoire des Religions*, no. 1, 1949, s. 5-27'de yayımlanmıştır.
- Levy-Bruhl, L., 1922, *La Mentalité Primitive*, Paris.
- 1936, *Primitives and the Supernatural* (çev. Clare), Londra.
- Lewis, I. M., 1963, "Dualism in Somali Notions of Power", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 93, 1., s. 109-16.
- Lienhardt, R. G., 1961, *Divinity and Experience*, Oxford.
- Macht, D. I., 1953, "An Experimental Pharmacological Appreciation of *Leviticus* xi and *Deuteronomy* xiv", *Bull. Hist. Medicine*, c. 27, s. 444.
- Maimonides, Moses, 1881, *Guide for the Perplexed*, çev. M. Friedlander, 1. baskı, Londra.
- Marshall, L., 1957, "N/OW", *Africa*, 27, 3.
- Marshall-Thomas, E., 1959, *The Harmless People*, New York.
- Marwick, M. G., 1952, "The Social Context of Cewa Witch Beliefs", *Africa*, 22, 3, s. 215-33.
- Mauss, M., 1902-3, "Esquisse d'une Théorie Générale de la Magie", *L'Année Sociologie*, 1902-3, H. Hubert ile birlikte. 1950'de *Sociologie et Anthropologie* adıyla yeniden basılmıştır, Paris (Türkçesi: *Sosyoloji ve Antropoloji*, çev. Ö. Doğan, İstanbul: Doğu-Batı, 2005).
- McNeill, J. T. ve Garner, H. M., 1938, *Medieval Handbooks of Penance*, New York.
- Mead, M., 1940, "The Mountain Arapesh", *Anthropological Papers*, American Museum of Natural History, c. 37.
- Meek, C. K., 1937, *Law and Authority in a Nigerian Tribe*, Oxford.
- Meggitt, M., 1962, *Desert People*, Sydney.

- 1964, "Male-Female Relationships in the Highlands of Australian New Guinea", *American Antropologist*, 2, 66., 4., s. 204-23.
- Micklem, Nathaniel, 1953, *The Interpreter's Bible, II, Leviticus*.
- Middleton, J., 1955, *Lugbara Religion*, Londra.
- Middleton, J. ve E. H. Winter, 1963, *Witch Craft and Sorcery in Africa*, Londra.
- Milner, Marion, 1955, "Role of Illusion in Symbol Formation", *New Directions in Psychoanalysis*, (haz.) M. Klein.
- Morton-Williams, P., 1960, "The Yoruba Ogboni Cult in Oyo", *Africa*, 30, 4.
- Moulinier, Louis, 1952, *Le Pur et L'Impur dans la Pensée des Grecs, d'Homère à Aristote*, Etudes et Commentaries, XI, Paris.
- Nadel, S. F., 1957, "Malinowski on Magic and Religion", *Man and Culture*, haz. R. Firth, Londra.
- Naipaul, V. S., 1964, *An Area of Darkness*, Londra.
- Onians, R. B., 1951, *Origins of European Thought about the Body, the Mind, etc.*, Cambridge.
- Osterley ve Box, *The Religion of the Synagogue*.
- Parsons, Talcott, 1960, *Emile Durkheim, 1858-1917* adlı eserde yazdığı bölüm. *A Collection of Essays with Translations and a Bibliography*, haz. Kurt H. Wolff, Ohio.
- Pfeiffer, R. H., 1957, *Books of the Old Testament*.
- Pole, David, 1961, *Conditions of a Rational Enquiry into Ethics*.
- Posinky, 1956, *Psychiatric Quarterly* XXX, s. 598.
- Pospisil, Leopold, 1963, *Kapauku Papuan Economy*, New Haven.
- Radcliffe-Brown, R., 1933, *The Andaman Islanders*, Cambridge.
- 1939, *Taboo*, Frazer Lecture.
- Radin, Paul, 1927, *Primitive Man as Philosopher*, New York.
- 1956, *The Trickster, A Study in American Indian Mythology*, Londra.
- Raum, O., 1940, *Chaga Childhood*.
- Read, H., 1955, *Icon and Idea, The Function of Art in the Development of Human Consciousness*, Londra.
- Read, K. E., 1954, "Cultures of the Central Highlands", *South Western Journal of Anthropology*, 10, 1-43.
- Richards, A. I., 1940, *Bemba Marriage and Present Economic Conditions*, Rhodes-Livingstone Paper, no. 4.
- 1956, *Chisungu*, Faber, Londra.
- Richter, Melvin, 1964, *The Politics of Conscience, T. H. Green and His Age*, Weidenfeld ve Nicholson, Londra.
- Ricoeur, Paul, 1960, *Finitude et Culpabilité*, Paris.
- Robins, R. H., 1958, *The Yurok Language*, Berkeley, California.
- Robertson Smith, W., 1889, *The Religion of the Semites*, A. ve C. Black, Edinburgh.
- Roheim, G., 1925, *Australian Totemism*, Allen and Unwin, Londra.
- Rose, H. J., 1926, *Primitive Culture in Italy*, Methuen, Londra.
- 1954, *Journal of Hellenic Studies*, 74, Moulinier eleştirisi.

- Salim, S. M., 1962, *Marshdwellers of the Euphrates Delta*, Londra.
- Sartre, J. P., 1943, *L'Être et le Néant*, 3. baskı, Gallimard, Paris.
- 1948, *Portrait of an Anti-Semite*.
- Saydon, P. P., 1953, *Catholic Commentary on the Holy Scripture*.
- Srinivas, M. N., 1952, *Religion & Society among the Coorgs of South India*, Oxford.
- Stanner, W. E. H., *Religion, Totemism and Symbolism*.
- Stein, S., 1957, "The Dietary Laws in Rabbinic & Patristic Literature", *Studia Patristica*, c. 64, s. 141 vd.
- Steiner, F. 1956, *Taboo*, Cohen and West, Londra.
- Tempels, Placide, 1952, *Bantu Philosophy*.
- Turnbull, C., 1961, *The Forest People*, Chatto and Windus, Londra.
- Turner, V. W., 1957, *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester.
- 1962, *Chihamba, The White Spirit*, Rhodes-Livingstone Paper no. 33.
- 1964, "An Ndembu Doctor in Practice", *Magic, Faith and Healing*, haz. Arikiev, Glencoe, Illinois.
- Tylor, H. B., 1873, *Primitive Culture*, Murray, Londra.
- van Gennep, A., 1909, *Les Rites de Passage* (İng. çeviri 1960), Routledge, Londra.
- Vansina, J., 1955, "Initiation Rituals of the Bushong", *Africa*, 25, 2, s. 138-52.
- 1964, "Le Royaume Kuba", Musée Royale de l'Afrique Centrale, *Annales-Sciences Humaines*, no. 49.
- van Wing, J., 1959, *Études Bakongo*, I. cilt ilk olarak 1921'de, II. cilt 1938'de yayımlanmıştır, Brüksel.
- Wangerman, E., 1963, *Women in the Church, Life of the Spirit*, 27, 201.
- Watson, W., 1958, *Tribal Cohesion in a Money Economy*, Manchester.
- Webster, Hutton, 1908, *Primitive Secret Societies. A Study in Early Politics and Religion*, 2. baskı, 1932, New York.
- 1948, *Magic, A Sociological Study*, Octagon Books, New York.
- Wesley, John, 1826-7, *Works*, c. 5, ilk İngilizce basım.
- Westermarck, Edward, 1926, *Ritual and Belief in Morocco*, Macmillan, Londra.
- Whateley, R., 1855, *On the Origin of Civilisation*.
- Whatmough, Joshua, 1955, *Erasmus*, 8, 1, s. 618-9.
- Wilson, Brian R., 1961, *Sects and Society*, Londra.
- Wilson, Monica, 1957, *Rituals and Kinship among the Nyakyusa*, Oxford University Press.
- Yalman, N., 1963, "The Purity of Women in Ceylon and Southern India", *Journal of the Royal Anthropological Institute*.
- Zaehner, R. C., 1963, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Weidenfeld and Nicholson, Londra.

Dizin

- Abercrombie, 61
adam öldürme, 85, 92, 114-5, 159, 163-4, 166-7, 172, 182
Adam, Virginia, 122-3
âdet kanaması, 85, 153, 172, 178, 179, 182, 186
ahlak, 25, 44, 51, 112, 115-6, 141, 162-73, 176, 189, 215: dinin özü olarak, 36-7, 39, 70, 74, 86; ve kutsiyet, 74, 77
Ahura Mazda, 48
AJose, O. A., 53
akrabalık, 138, 149, 181-2; ve yapısal dilbilim, 10
aktarım, 88, 149
algıda seçicilik, 60-1, 89
alloplastik ve otoplastik kültürler, 147-8
anal erotizm, 148, 151, 154, 157
anasoyluluk, 131, 138, 191
Andaman Ada halkı, 91, 122
animizm, 115
anti-Semitizm, 198
antropoloji: bu kitabın antropolojideki yeri, 9, 13; Frazer'ın antropolojideki etkisi, 50-1, 68, 83; ilk dönem antropolojisi, 33-6, 41, 50, 82, 90, 100, 142, 162; psikanalitik yaklaşım karşısındaki tutumu, 147, 153-4; yapısal yaklaşım, 10
anüs, 106-7, 151, 154
Arapeş kabilesi, 180-2
Aristeas, 68, 70-1
armağan ve statü örüntüleri, 104
Amhemland Aborijinleri, 114
Arunta, 147
Asha, 68
Assilili Aziz Francis, 216
Aşantiler, 131
ateş: zina ve ateş, 171-2, 190
Augustine, 53
Azandeler: cadılık inançları, 23, 102, 117-8, 127, 132; intikambüyüsü 115; zehir kehaneti, 113, 116
azınlık grupları: siyasi ve kültürel bütünlük, 156-7; zulüm gören azınlık gruplarında bekâretin değeri, 193-4
Aziz Pavlus, 28, 84-5, 193
Aziz Thomas Aquinas, 85
babasoyluluk, 130-1, 158
Babilliler, 39, 49, 50, 67
bakteriyoloji, 59
Bantular, 108
banyo töreni, Brahman, 56
baraka, 84, 139-43
Barnabas İncili, 71
Bartlett, F. C., 60
başarısızlığa eğilimli manevi güçler, 139-42
başarıya eğilimli manevi güçler, 139-42
Beattie, 103
beddualar, 113, 127, 137; dile getirilmeyen, 127, 134-5
beden: işbölümü, 159; mükemmeliyet ve teokrasi, 26; sembolizm, 146-61, 200, 210; zihnin beden üzerindeki etkisi, 88, 98
bedendeki delikler, toplumsal birimlere girişi ve çıkışı kapıları olarak, 26, 153, 158
bedensel atıklar: ilkel ritüelde, 149-50, 152, 156; kirlilik ve tiksinti kaynağı olarak, 18, 48-9, 69, 75, 91, 214
bekâret, 193-4, 199
belirsizlik, 132, 178
Bembalar, 168, 193; cinsel kirlenme

- korkusu, 171-3, 190-1; kızların eriş-tirme töreni, 191-2
- Berberiler, Faslı, 140
- bereket, 72, 114, 147, 187, 204, 209, 213; inayet ve, 73
- Bettelheim, Bruno, *Symbolic Wounds* (Sembolik Yaralar), 146-7, 148
- biçim, 24, 41, 63, 87, 104, 109, 130, 145, 153, 154, 204-7, 209; ve biçimsizlik/biçim yokluğu, 28, 100, 123, 125-6, 128, 133-4, 160, 197
- bilgi: toplumsal bir bilgi kuramı olarak ritüel, 89-91; ve hijyen, 24, 54, 58
- Bohannan, P., 139
- boşanma, 171, 178, 182
- Brahmanlar: Malabar Nambudiri Brahmanları, 179, 180, 199; Mysore Ha-vik Brahmanları, 56, 58; Ortodoks Brahmanlar: ineklere saygı, 31; kirli-lük kuralları, 56, 58, 109
- Brown, Norman, *Life Against Death*, 147-8, 150-1, 154, 201
- Budizmde ölüm, 211
- bulaşma: başarı gücünün bulaşıcılığı, 143; bulaşmaya ilişkin fikirler, 14, 25, 27-8, 51, 162; kutsal, 44-5; ve din, 195; ve normaldışılık, 27
- Bushmanlar, 82, 94, 101, 107, 112, 153
- Bushonglar, 116, 195
- büyü, 127, 132-3, 137-9, 208-10; antro-pologlara göre, 23, 36, 40, 44-6, 48-51, 82-4, 90, 122-3; Azande intikam büyü-sü, 113-5, 132; Frazer'ın büyü tanımları, 46-7, 50, 82-3; ve bilim, 50-1; ve din, 40-1, 43-6, 48-9, 51; ve mucize, 82-98; ve para metaforu, 95; ve ritüel, 40
- Büyük İskender, 68
- cadılık, 23, 102, 113, 114, 116, 117-9, 127-8, 131-7, 139-44, 170, 212
- Campbell, Roy, 198
- Cassirer, E., 47-8, 101, 107
- cesetler, 33, 156, 195, 196, 214
- Cheyenneler, 114
- Chihamba ritüeli, 213
- cinsel ahlak: ikili standart, 158; ve kutsi-yet, 77
- cinsel ilişki: âdet döneminde cinsel iliş-kiden sakınma, 178; cinsel ilişki kor-kusu, 181-3, 186-7, 189-90; cinsel ilişkinin ritüel anlamı, 114-5, 193, 199; hayvanlarla, 72, 77; kastlar ara-sı, 158; Lele ritüelleri, 114, 184-8
- cinsel kirlenme, 26, 171-2; çeşitli türleri, 174-94; korkusu, 180-3, 190-4
- cinsel sınırlar ile temas, 26, 214
- cinsellik: çocukluk döneminde cinsellik, 147-52
- Coorglar, 91, 155-6
- çekirgeler, 65, 66, 81
- çelişkiler, 131, 174, 176, 180, 183-4, 193, 198-9; ritüelde çelişkilerden ya-rarlanma, 213-7
- çerçeveleme, 87-9, 139
- Çin kültüründe uyum, 111
- çocuk ölümü, 185, 191
- çocuk: analizi, 88, 147-52; çevreye hâ-kim olma çabaları, 62, 115-6; doğ-mamış çocuğun statüsü, 124
- çocukluk fantazileri, 147, 150, 152, 201
- Darwin, Charles, 35
- dayanışma: organik ve mekanik, 102-3
- De Heusch, Luc, 211
- Delila kompleksi, 189
- deneyim, 24-5, 27, 44, 51, 60-3, 87-95, 103, 116, 119, 145, 152-4, 160, 198-9, 206, 213; deneyimde birlik, 25, 104-21, 206, 213-7
- develer, 54, 65-6, 78, 79
- dış sınırlar, 145-61
- dışevlilik, 181, 183
- dışkı, 69, 91, 149-51, 153, 156-7, 195, 199, 214-5; hayvan dışkısı, 57
- dışkılama, 151, 156-7, 199
- dil, 30, 112, 211; ve düşünceler, 89, 105
- dilbilim, 10, 83
- din: dinin esasları olarak ahlak, 36-41; din-lerin sınıflandırılması, 28-9, 32-3, 42-6, 51, 82, 120, 162, 202-3; doğal gübre metaforu, 198; hurafelere kar-şı, 36, 40; ilkel din, 12, 23-4, 26, 28-9, 32-3, 38, 40, 43-4, 49, 82, 84, 86, 211, 213; inançlar ve pratikler, 211-

- 3; kir ve, 23, 32-3, 53; tanımlama, 39-40, 42-3, 51, 86, 130; toplumun öz-farkındalığının ifadesi, 130; ve büyü, 43-6, 51; ve toplumsal düzen, 86-7
- dini deneyim: doğası, 36-8, 49, 55; ve tıbbi materyalizm, 55
- dini öğreti, 210
- Dinkalar, 82, 88, 91-4, 110-1; hayvanların kurban edilmesi, 145-6; Mızrak Ustalarının diri diri gömülme töreni, 92, 93, 215; yağmur ritüelleri, 91-3
- dinsel ritüeller, 90-4
- doğum: doğumu kolaylaştırmak için söylenen Şaman türküsü, 97-8; doğumdan sonra arınma, 74, 85; sıradışı doğum, 63; tabuları, 91, 168, 214
- Dokunulamazlar, 56-8
- domuzlar, 15, 32, 52, 54, 65-6, 68, 79
- dostluk ritüelleri, 87
- Driver, R. S., 69, 78, 80
- Dubois, Cora, 160, 189
- Durkheim, Emile, 18, 41-5, 90, 91, 102, 118, 130
- düşük, 124, 168, 185, 205
- düşünce: Kantçı ilke, 104; örüntülerde farklılaşma, 104-15; tarzları, 101-3; ve dil, 89
- düzensizlik, 12, 19, 28, 128; düzensizlik olarak kir, 24, 77; ve örüntü, 122-3
- Ehrenzweig, 61
- Eichrodt, W., 49, 73
- ekonomik sistemler: 95, 103-4, 119, 173, 189; ilkel, 120, 1
- Eliade, M., 30, 32, 121, 197, 206
- Eliot, George, 99
- Empson, William, 61
- ensest, 25, 77, 150, 152, 166, 174; Bushong kralının kutsallaştırılmasında enest töreni, 195-6; Nuerlerde enest inançları, 163-5; ve adak/kurban törenleri, 92, 145
- Erikson, E., 160
- eriştirme törenleri, 114, 124, 143, 146, 199, 209
- erkek çocukları: erişirme törenlerinin erkek çocuklarına yönelik tehlikeleri, 124; kadın cinsine duyulan haset, 147
- erkek egemenliği, 175-6, 183-4
- Eski Ahit, 28, 30, 37-40, 73, 79, 103, 206
- eski mahkûmlar, 125-6
- estetik: ve eklenmemiş formların algılanması, 61; estetik olarak kirden sakınma, 54, 58, 99
- etik, bkz. ahlak
- etiketleme, 60
- etnografya, 116, 150, 152
- Evans-Pritchard, E. E., 9, 10, 23, 63, 102-3, 113, 116-7, 140, 164, 177-8
- evlilik, 164-6, 168-9, 175-86, 191-4
- evren, 12-3, 25-6, 28, 30, 46, 51, 73-4; insanlaşmış, 106-10; ritüel ve siyasi gereksinimler, 84, 92-6, 99-121
- eylem: toplumsal bir eylem kuramı olarak ritüel, 90-1
- Faydacılık, 42
- Feng Şui, 111
- Ferenczi, 154
- Festinger, L., 64
- Finley, M., 49-50
- Firth, Raymond, 141-2
- Frazer, Sir James, 41, 45-8, 82, 90, 101, 102, 107, 115, 118; *Altın Dal*, 63; etkisi, 50-1, 68, 83; *Spirits of the Corn and Wild*, 32, 46-7; *Taboo and the Perils of the Soul*, 32, 47
- Freud, Sigmund, 98, 103, 154
- gece öten horoz, 63-4
- geçirimsizlik, 193-4, 198
- Gellner, Ernest, 117, 140-1
- Genet, Jean, 157
- Gluckman, M., 83, 174
- Goffman, E., 128
- gözyaşları, 153, 157
- Green, T. H., 36-7
- grup terapisi, 96-7
- güçler ve tehlikeler, 122-45
- günah, 15-6, 48-9, 68, 76, 85, 135, 210
- hadım edilme kompleksi, 148-9
- hamile kadınlar, 97, 123-4, 181, 185, 203, 207; tarafından yapılan zina, 168

- hastalık, 24, 53, 94, 114; ritüel sakinme ve hastalık, 52, 58
- hayvanlar: hayvanların sınıflandırılması, 14-5, 63, 68-72, 99; hayvanların kurban edilmesi, 145-6; Lele kültüründe hayvanlar, 203-5, 207, 210-1; temiz ve kirli hayvanlar, 16-7, 31, 53-4, 65-8, 78-81
- Hegel, G. W. F., 200
- Hegelci idealizm, 36-7
- Hristiyanlık: ahlak ilkeleri, 36-7; bekârete verilen önem, 193-4, 199; içteki niyet ve dışsal edim, 84-5; Katoliklikteki biçimlerden Protestan biçimlere evrim, 40; kutsiyet kuralları, 33-4; mucize inancı, 83-4; ve bilim, 36, 40
- hijyen, 23, 29, 94; büyü törenleri ve, 43; hijyene ilişkin modern ve ilkel düşünceler, 43-4, 52, 55-6, 58, 70, 94, 99; ve kir, 29, 52, 58
- Hilekâr efsanesi, Winnegabo yerlilerinde, 105-7, 150-1, 193
- Hindistan, 57, 155-7, 172; pişmiş yemek, 153, 159; kadın temizliği/saflığı, 158-9; Güney Hindistan, 178-80
- Hinduizm: astroloji, 109; cinsel sembolizm, 158, 180; kirli ve kutsal, 130-1, ayrıca bkz. Brahmanlar; kast sistemi, 155-6, 158
- hiyerarşi, 26, 128, 132, 156-7, 216
- Hodgen Margaret; *The Doctrine of the Survivals*, 34
- Homeros, 50, 109, 110
- iç çizgiler, 162-73
- ikizler, Batı Afrika'daki tutum, 63, 187, 205
- iletişim: modern iletişim teknikleri, 104; toplum açısından yaşamsal olan iletişim, 112-3
- inançlar, 13, 14, 23, 25, 33, 43, 50, 51, 55, 82, 102-3, 108-9, 114-7, 119-20, 123-4, 130, 133, 136-43, 153, 165-8, 172, 178, 181-3, 190-1, 194, 203, 206, 209, 211; inanç bunalımı, 36; ve akıl, 36
- inayet, 73-4, 75, 76, 78, 123, 140
- İnsanmerkezlilik, 107, 108, 112, 120
- İskandinav destanları, 142
- İsrailoğulları, 15, 16, 38-9, 48-9, 68, 70-5, 78-81, 86, 103, 137, 156, 207, 212
- James, William, 55, 200-1, 203, 208, 212
- Jeanne d'Arc, 127, 132
- Jowett, B., 37, 38
- Jung, Carl Gustav, 100, 111
- Kalvenizm, 41
- kan: âdet kanı, 85, 124, 172, 176, 182, 214; İbrani dininde kan, 49, 53, 132; ile su, 28; kan bedeli, 168, 175; kurban, 195, 215; ve kir, 57, 85, 156
- Kantçılık, 105
- Kapitalizm, 189
- karanlık, 197
- karşılaştırmalı din, 13, 28, 41, 48, 50-1, 82, 101; iyimser ve kötümser, 202-3; tıbbi materyalizm ve, 52-5
- kast sistemi, 155-9, 172-3, 199; işbölümü, 56-8; kadın saflığı, 178-90; ve kirlenme, 56-7, 155-9
- kategoriler: çelişki içermeyen kategoriler, 198-200; görelî, 31; kültür kategorileri, 28, 62-4, 210; standartlaşmış kabuller, 101; ve toplumsal düzen, 204-9; yaradılış kategorileri, 77, 210
- Kefaret, 25, 49, 85, 206-7
- Kenanlılar, 72-3
- kısasa kısas kanunu, 169-70
- kızlar: eriştime törenleri, 23, 191-2; ergenlikten önce evlendirme, 168, 179-80
- Kilise, 120, 172, 193; kanla kirlenmiş kilisenin temizlenmesi, 85
- kimlik, kir ve kimlik, 196
- kirlenme, 20, 23-4, 26, 99, 126, 162-7, 170-82, 195-6, 210; Avrupalı ve ilkel kültürlerdeki kirlenme fikirleri, 31, 56, 58, 75-7, 85, 91, 94, 103-61, 190-4; kutsal şeyler ve kirlenme, 85; seküler kirlenme, 52-64; sistematik bir fikirler düzenlemesinde kirlenme, 65
- kişilik, 148; -e dair ilkel inançlar, 110

- Kitab-ı Mukaddes: tarihsel eleştiri, 16, 41, 49, 65; ayrıca bkz. Yeni Ahit; Es-ki Ahit
- kitle psikolojisi, 42
- klanlar, 132-3, 181-3, 193
- Klein, Melanie, 115
- kolektif temsiller, 101-2, 115
- kolektif vicdan, 42
- Kopernik devrimi, 105
- korku, 20-1, 23-4, 27, 32-3, 40, 94, 153, 156, 164, 171-3, 182, 187, 190-4
- kozmoğoni: Keldani, 39; Tekvin kozmogonisi, 39
- kozmojji, 27, 38, 73, 112, 116, 134, 160, 180; Batı Pueblo Hopilerin kizmojji, 104; Dogon, 104; İsrailoğulları, 137; Lele, 203; Lugbara, 137; modern, 118; Murinbata, 104; Samoa, 104
- kozmos, 197
- kötülük, 34, 39, 64, 68, 71, 74, 92, 125, 136-7, 152, 188, 194, 200-5, 208-13, 216
- kötümserlik ve metafizik gelişim, 202
- Kroeber, A. L., 188
- kutsiyet/kutsallık: kutsal olan ve olmayan, 43-4, 64, 90; olarak düzen, 73, 77-8; ve ahlak, 67-8, 70, 75, 77, 87, 123; ve bütünlük, 74-8; ve kirlilik, 30-3, 80-2, 195
- kutulama, 87
- Kuzey California Yurokları, 160, 188-9
- Le Bon, Gustav, 42-3
- Leach, Edmund R., 18, 130, 132
- Lele karıncayiyen kültü, 205-17
- Leleler, 11, 114, 189, 202-17; cinsiyete yaklaşımları, 185, 187-8, 193; doğmamış çocuk, 123; erişirme törenleri, 203-17; karıncayiyen kültü, 205-11; zayıf otorite yapıları, 135-6, 138
- Levililer XI: 14, 30, 65, 66, 69; XVII, 16; XVIII, 17, 77; XIX, 77; XXI, 75
- Levililerde iğrenç sayılan şeyler, 14-7, 66-81, 99, 123
- Levi-Strauss, Claude, 10, 97-8, 121
- Levy-Bruhl, 101-3, 106-7, 115, 119, 124, 169-70
- Lienhardt, R. G., 82, 88, 91-3, 216
- Maimonides, 54, 67, 72, 91
- Malinowski, Bronislaw, 83-90
- Mauss, Marcel, 18, 83, 95
- Mead, Margaret, 181
- Meggitt, 181, 182-3
- melezler, iğrenç sayılan, 77, 78, 204
- meni, 156, 158
- Mezopotamya kültürü, 72
- Mızrak-Ustası: Dinkaların Mızrak-Ustalarını diri diri gömme ayini, 92-3, 215-6
- Middleton, J., 136, 208
- Milner, Marion, 88
- Mışna, 16, 81
- muğlaklık, 12, 62, 123, 126, 128, 131-3, 136, 164, 198, 203, 205; muğlaklığa verilen tepkiler, 12, 18, 27, 60-1; ritüel sembollerde muğlaklık, 63-4, 207
- Musa, 14, 53, 68, 70-1, 74, 81
- muskarlar, 127
- Mysore bölgesi Havikleri, 31-3
- narsisizm: çocukluk, 149-50
- nazar, 127
- Ndembular, 96-7, 210, 213, 216
- Nippur'daki Sümer tabletleri, 54-5
- normaldışılık, 15, 18, 27, 61-4, 81, 120, 126, 155, 200, 201, 203, 205, 208, 211
- Nuerler, 9, 23, 63, 78, 140, 163-8, 170
- Nuh Tufanı, 17
- oburluk, 68
- ocak, 172, 190
- Orta Afrika kültürleri, 28, 137-8, 191
- otorite: istismarı, 119, 135-8; ve büyüculük, 138, 142; ve kontrollü ruhani/manevi güç, 128, 130; zayıf otorite, 134-5
- öfke: tabakalar arası durumda öfke, 131
- örüntüler, 25-6, 28, 60-4, 73, 89, 97, 102, 104, 122-3, 129, 132, 135, 143, 200, 210-1
- özgürlük ve zorunluluk, 28

- para, 58, 95-6, 188; aracılığının olmayışı, 120; ve kadınlar, 166, 188-9
- Parsons, Talcott, 42
- penis, 154, 181: cinsiyetsizleşmesi, 148; kılıfı, 199
- Pfeiffer, R. H., 70; *Books of the Old Testament*, 86
- Protestan ahlakı, 189
- Protestanlık: ritüel karşıtlığı, 86; Katoliklikten sonra, 40
- psikanaliz, 88, 96, 98, 103, 147, 153-4, 160
- Radcliffe-Brown, R., 13, 90-1, 166
- Radin, P., 101, 105, 117, 151
- reform, 86
- remil (*geomancy*), 111
- Ricoeur, Paul, 23, 121
- riyakârlık, 17, 200
- Robertson Smith, William, 32-3, 36-46, 50-1, 69, 83, 117
- sakınma: bulaşıcı hastalıktan, kirlilikten ve ritüelden, 29, 52, 58-9, 202; sakınma kuralları, 45, 81, 195, 207, 210; cinsiyetler arası ilişkiler ve sakınma, 158, 179-84, 199; ilahi dehşetten, 24
- Sartre, Jean-Paul, 198
- savaş: dansları, 91; din ve, 140-2; fiziksel mükemmeliyet, 75-6; taklidi, 92
- sembolik eylem: bir teknik olarak sembolik edim, 112-3; toplumsal ilişkiler ve, 45, 83-97, 117, 125, 127-9
- sembolik sistemler ve kirlilik, 25-8, 51, 55, 58-9
- sembolizm: bedensel, 146, 151-4, 156-60, 180, 200; ritüelin kaynağı olarak, 145, 151
- semboller: muğlak sembollerin kullanımı, 64, 197-8
- sembolleştirme, 65, 67, 128, 145, 150-60, 197, 200, 210
- sığırlar: sığır tanımı, 78-9; sığırlarda hak talebi, 178
- sınıflandırma: dinlerin sınıflandırılması, 33; hayvanların sınıflandırılması, 17, 99, 203; normal dışı olarak, 60, 62-3, 126; ve toplumsal yapı, 9, 12, 18-9, 99, 128, 203
- sınırlar, 14, 27, 44, 63, 87-8, 122; beden sınırları, 146, 150, 152-4, 157; benlik ve nesne, 62; dış sınırlar, 145-61; sınırların aşılmasının getirdiği tehlikeler, 158, 173, 197
- Sienali Azize Catherine, 29
- sigara içme, 57
- sistem, kendisiyle savaşı, 174-94; parçalan ve yenilenen, 195-217; ve alt sistemler, 131-2, 172-5
- Smith, Adam, 34
- sol el, 53, 57, 193, 195
- sosyal antropoloji, 36, 100-1
- sosyoloji, 18, 45, 97, 101, 124, 142, 156
- Spencer, Herbert, 42
- Srinivas, M. N., 9, 91
- statü, 114, 129, 138; eşikler ve, 145; kadınlar ve statü için rekabet, 184-7; kirlilik inançları ve statü talepleri, 25, 155-6; muğlak statü, 123-4, 131-4; statü örüntüleri ve armağan, 104
- Stein, S., *The Dietary Laws in Rabbinic and Patristic Literature*, 10, 68, 70-1
- Steiner, Franz, 9, 26, 30
- su: ve kan, 28; suyun yeniden canlandırıcı gücü, 197; temiz ve kirli, 31, 160
- sünnet, 146
- şakalar, 154
- Şamanizm, 96-7, 206
- şifa, 82, 93, 122, 209
- tabu, 12-5, 20-1, 32-3, 48, 50, 91, 100
- Tallensiler, 109-10; Tallensi tapınak rahibi, 140
- Tanrı, 37, 39-40, 70-1, 73-7, 140, 200-1; Eski Ahit, 15-7, 28, 30, 33, 48
- tehlikeler: kir ve, 12, 33, 126, 143, 152-5, 163, 197; normal dışılık ve, 64; ritüel kuralları ve, 44, 55; tabu ve, 14; topluluk yaşamında, 25-6, 30, 44, 73, 94, 114, 122-44, 153-4, 157, 164-5, 167-9, 172-3, 181-94, 199, 205, 207, 214
- Teilhard de Chardin, Pierre, 105
- teknoloji, 20, 103, 120, 149
- Tekvin, 14, 17, 38, 79; Tekvin kozmogono-

- nisiyle Sami dini arasındaki benzerlikler, 39
- temas ve tehlike, 14, 25-6, 33, 56-8, 75, 78, 80, 125, 143, 163, 172, 176, 182, 186, 188, 190, 196, 214
- teokrasi, 26
- Tesniye, 65-6, 76
- tıbbi materyalizm ve karşılaştırmalı din, 54-5
- tılsımlar, 130, 136
- Tongalar, 115
- toplum: imgesi, 129, 145; Matruşkalara benzerliği, 129-30, 172; öz-farkındalık, 105, 119, 129-30
- toplumsal değer, 166
- toplumsal denetim, 119
- toplumsal düzen: din ve, 42, 78; ilkel ritüeller ve, 115, 160, 165; ve kategoriler, 26, 203-4
- toplumsal entegrasyon, 42, 44; toplumsal örgütlenme, 18, 102, 108, 119, 180, 194; erkek egemenliği, 176; iç çatışma, 139-41
- toplumsal sistem: -deki belirsiz bölgeler 132-3; -de cinselliğin rolü, 24, 182-4, 187, 193; -deki ruhani/manevi güçler, 122-44; otoritenin tanınması, 125-6, 134, 138; ve alt sistemler, 174, 178-82
- toplumsal yapı, 15, 173, 176-92; büyüculükle bağıntı, 136, 140-1; emniyet ağı olarak arındırma, 171; ve düşünce örüntüleri, 27, 96, 102; ve ruhani/manevi güçlerin sınıflandırılması, 128-61; ve vicdan, 162-6;
- törenler, *b.kz.* ritüel.
- Turnbull, C., 113
- Turner, Victor, 96-8, 129, 213
- tükürük, 33, 56-7, 59, 91, 146, 153, 155
- tütsü, 52, 169
- Tylor, Henry Burnett, 35-6, 38, 43, 102, 107, 115, 118
- uçlar, 27, 125, 154; insan bedeninin uçları, 152-3
- uygarlık: 34, 46, 100, 104, 147, 149; uygarlığın gelişim aşamaları, 35-6
- vahşi hayvan avlama, 78-9
- Van Gennep, L., 124, 145
- Vansina, J., 116, 124, 195
- Varoluşçuluk, 207, 216
- Walbiriler, 175-6, 179
- Webster, Hutton, 122, 125
- Westermarck, E., 141
- yabancı etkiden korunma, 72-3
- Yahudi kültüründeki Helen etkisi, 68
- Yalman, Nur, 158, 178-9
- yapısal yaklaşım, 10, 127-43, 180-94
- yaptırımlar, toplumsal yaptırımlar, 99-100
- yaşamsal nedensellik, Luba kuralları, 108
- Yeni Gine Mae Engaları, 109, 180-4, 189, 192
- yıkanma, 56, 58; gözyaşı ve yıkanma, 157; savaşta yıkanma, 78; tapınağa girmeden önce ayakların yıkanması, 31; yemekten önce, 52, 57, 186
- yiyecek, 15, 19, 53-4, 70, 79, 124, 204; Lele inançları, 207-11, 216; pişmiş, 153, 158-9, 190; pişmiş ve pişmemiş yiyeceklere ilişkin kirlilik kuralları, 56-8; tabuları, 31; *ayrıca bkz.* pişirme; et
- Yorubalar: bir çiçek hastalığı tanrıçası kültü, 53; Oya Yorubalar, 195
- Yunan edebiyatı, 49-50, 110
- yüceltim, 148-9
- Zaehner, R. H., 48, 73
- Zandeland, *b.kz.* Azande
- Zerdüştlük, 47-8, 73
- zihin: 24, 97-8, 100, 123, 148-9, 196-7
- zina, 23, 77, 114, 158, 164-5, 167, 169, 174, 182, 188, 192; ve ateş, 171-2; zina kirliliğinin geçersiz kılınması 167-8, 170-1, 190-1; zinanın telafisi, 165, 177

Mary Douglas

Saflık ve Tehlike

Antropologlar arasında başka disiplinler üzerinde en fazla etki yaratmış isimlerden biridir Mary Douglas. Klasik eseri *Saflık ve Tehlike*'de yetkin bir örneğini verdiği metodolojisinin en önemli yanı, "ilkel" denen kültürleri ve kendi kültürünü anlamak için ayrı ayrı analiz yöntemleri kullanmayı, o kültürleri "ötekileştirmeyi" reddetmesidir. Önsözde "Bu kitap antropolojinin 1940'lı ve 50'li yıllarda ırkçılığa açtığı savaşta indirdiği gecikmiş bir darbedir," der Douglas. Belki gecikmiş, ama kesinlikle ölümcül bir darbedir bu.

Sömürgeci antropoloji geleneğinin, kendi kültürünü rasyonel ve üstün, diğer kültürleri de içerdikleri "tuhaf" inanç ve ritüellerden dolayı akıldışı, çocuksu ya da nevroitik görme tavrını entelektüel olarak savunmak bu kitapla birlikte imkânsız hale gelmiştir. Antropolojinin kurucularının Protestanlıktan miras aldıkları, her türlü biçimselliği ahlaki derinlik yoksunluğu olarak kodlayan anti-ritüelist bakış açısının "başka" kültürlerle Batılı kültürler arasındaki süreklilikleri anlamlandırmayı nasıl engellemiş olduğu serimlenir burada.

Douglas ritüel gibi sembolik eylemler olmaksızın toplumsal ilişkilerden bahsedilemeyeceğini vurgular. *Saflık ve Tehlike*'de özel olarak hem ilkel hem modern toplumlardaki temizlik ve arınma ritüelleri incelenmekte, bunların temelde nasıl aynı işlevi gördüğü, toplum hayatını sembolik bir düzene oturtma işlevini nasıl yerine getirdiği araştırılmaktadır.

İlk kez yayımlandığı 1966'dan bugüne, ritüeller, sınıflandırma sistemleri ya da kolektif bellek üzerinde çalışan birçok araştırmacıya esin kaynağı olan bu müthiş kitabın Türkçede de benzer bir yaratıcılığı teşvik etmesini umuyoruz.

Metis Edebiyatdışı

ISBN-13: 978-975-342-608-4



9 789753 426084



Metis Yayınları
www.metiskitap.com

