

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>

BARBARA EHRENREICH

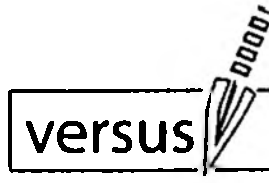
SOKAKLARDA DANS

KOLEKTİF EĞLENCENİN
BİR TARİHİ



ÇEVİRİ: NİL ERDOĞAN - A. EKİM SAVRAN

versus



tarih

Barbara Ehrenreich

1941 doğumlu Amerikalı sosyalist, feminist sosyolog. Savaş karşıtı siyasi eylemin içinde de yer alan yazarın yayınlanmış bulunan on dört kitabından bazıları şunlardır *Witches, Midwives, and Nurses: A History of Women Healers* (1972); *Blood Rites: Origins and History of the Passions of War* (1998) ve *This Land Is Their Land: Reports from a Divided Nation* (2008). Ehrenreich'm ABD'deki ucuz işgücünü konu aldığı *Nickel and Dimed* isimli kitabı *New York Times* çok satanlar listesine girmiştir. Yazara (www.barbaraehrenreich.com) kendi web sitesinden erişilebilir.

Versus Kitap (100)

Sokaklarda Dans

Barbara Ehrenreich

Özgün Künye

Dancing in the Streets

A History of Collective Joy

Copyright © 2006 by Barbara Ehrenreich

Yayına Hazırlayan

A. Ekim Savran

İngilizceden Çeviri

Nil Erdoğan - A. Ekim Savran

Kapak Tasarımı

Bülent Arslan

Sayfa Düzeni

Bülent Arslan

Baskı

Can Matbaacılık

Davutpaşa Caddesi

İpek İş Merkezi Kat: 3 No: 7

Topkapı / İstanbul

Tel: 0 212 613 10 77

ISBN: 978-605-5691-03-5

VERSUS KİTAP Nisan 2009

© Her hakkı mahfuzdur.

Albay Faik Sözdener Sk.

Benson İş Merkezi No:21/2

Kadıköy / İstanbul 34710

Tel: 0 216 418 27 02 (pbx) Faks: 0 216 414 34 42

www.versuskitap.com

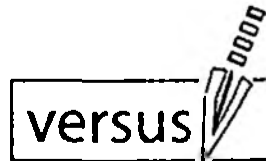
versuskitap@versuskitap.com

Sokaklarda Dans

Barbara Ehrenreich

İngilizceden Çeviri

Nil Erdoğan - A. Ekim Savran



İçindekiler

Teşekkür	1
Giriş: Dansa Davet	3
1. Esrimenin Arkaik Kökeni	29
2. Uygarlık ve Geri Tepme	57
3. İsa ve Dionysos	75
4. Kiliselerden Sokaklara: Karnavalın Doğuşu	101
5. Karnavalı Öldürmek: Reform ve Baskı	125
6. Püritenlik ve Askeri Reform Üzerine Bir Not	153
7. Melankoli Salgını	165
8. Silahlar Davullara Karşı: Emperyalizm Esriklikle Savaşıyor	197
9. Faşist Gösteriler	231
10. Rock Ayaklanması	265
11. Karnavallaşan Spor Müsabakaları	289
Sonuç: Yeniden Canlanma Olasılığı	317
Bibliyografya	335

Teşekkür

Bu kitaba katkıda bulunan herkese teşekkür etmem imkânsız hale geldi, zira kasırga yüzünden pek çok değerli kitap ve dosyanın yanı sıra teşekkür listemi de kaybettim. Unuttuklarım için şimdiden özür dileyerek, Matthew Bartowiak, Lalitha Chandrasekher, Alison Pugh, Hank Sims ve Mitchell Verter'a araştırma asistanlıkları sırasında gösterdikleri heves ve gayret için teşekkür ederim.

Farklı alanlarda acil yanıt bekleyen pek çok soru karşısında, aralarında Peter Brown, Peter Brooks, Reginald Butler, Michael Cook, E. J. Gorn, Allen Guttman, Edward Hagen, Arlie Hochschild, Riva Hocherman, Ann Kilian, Marcel Kinsbourne, Simon Kuper, Peter Manuel, Jack Santino, James Scott, Laura Slatkin, Ellen Schattschneider, Wolfgang Schivelbusch, Katherine Stern, Ann Stolar, Michael Taussig ve Daniel Wann'ın da bulunduğu pek çok akademisyen, araştırmacı ve gazeteci cömert yardımlarda bulundu. Arap tarihi hakkında sağladığı bilgiler ve Arapçadan yaptığı çeviriler için Elizabeth Thompson'a minnettarım.

Çalışmamın müsveddesini okuyup hakkında yorum yapma zahmetine katlandıkları için Diane Alexander, Darren Cushman Wood, Ben Ehrenreich, Edward Hagen ve eseri *Keeping Together in Time* kitabın konusuna kaynak teşkil eden William H. McNeill'e teşekkür ederim.

Janet McIntosh'un bu projedeki katkılarını sınıflandırmanın ya da bunlar için yeterince teşekkür etmemin imkânı yok. Henüz bir lisans öğrencisiyken araştırma asistanım oldu, fakat öğretmen sözcüğü üstlendiği rolü daha iyi anlatıyor, zira bana sürekli okuma materyalleri gönderiyordu ve bunları daha sonra tartışıyorduk. Bu kitabın her satırında emeği geçmiştir ve umarım onun zekâsını ve bilgi birikimini bir nebze yansıtabilmişimdir.

Metropolitan Books'taki editörüm Sara Bershtel her zaman ki gibi, engin bilgi birikimi ve keskin zekâsıyla çok yardımcı oldu. Aynı zamanda kitabı olgusal açıdan kontrol ederek utanç kaynağı olabilecek pek çok hatadan beni kurtaran yardımcı editörüm Vicki Haire'e de teşekkürü borç bilirim. Son olarak, müsvedde halindeki metnin gerçek bir kitaba dönüşmesinde emeği geçen yayıncılık endüstrisindeki herkese teşekkür ederim.

Giriş

Dansa Davet

Avrupalılar, onlara “yeni” görünen dünyaları keşfetmek ve fethetmek için seferberlik başlatuklarında, bir sürü tuhaf ve korkunç faaliyetle meşgul olan yerlilerle karşılaştılar. Nadi-ren ikna edici bir biçimde belgelense de, yamyamlığın olduğu söyleniyordu; bununla birlikte insan kurban edilmesi, beden-in sakatlanması, beden ve yüz boyama ve aleni cinsel ilişki de anlatılanlar arasındaydı. Avrupa anlayışına göre eşit derecede sarsıcı olan bir diğer şeyse, neredeyse her yerde rastlanan esrime ritüeliydi. Bu pratikte yerliler toplanıp dans eder, şarkı söyler ya da bitkin düşene ve bazen transa geçene dek ilahi söylerdi. Beyaz erkekler, ve zaman zaman da kadınlar, gittikleri her yerde –Avustralyalı avcı-toplayıcılar, Polinezyalı bahçıvanlar, Hindistanlı köylülerin arasında– bu tür çarpıcı ayinlerle çok sık karşılaştıkları için, “ritüeller ve mitolojideki çeşitli farklılıklara rağmen, vahşi insan topluluklarında olağanüstü bir benzerlik”¹ varmış gibi göründü onlara. Bir ateşin kenarın-

1- Aktaran Oesterley, s. 2.

da, vahşi bir taşkınlıkla davul çahp dans eden, boyalı ve tuhaf kılıklı bedenlerin görüntüsünde, Avrupa'nın "vahşiler"e dair fikri belirginleşiyordu.

Gerçekte gördükleri neydi? Aynı ritüel farklı gözlemcilere çok farklı görünebiliyordu. Kaptan Cook 1700'lerin sonunda Tahiti'ye ulaştığında, "Timorodee dedikleri hayli edepsiz bir dansı icra eden, en edepsiz şarkıları söyleyerek en edepsiz hareketleri yapan" genç kız gruplarını izledi. "Bunu yaparken büyük bir titizlikle tempo tutuyorlardı".² Yaklaşık altmış yıl sonra, o sıralarda "Lory-Lory" denen ve ismi dışında muhtemelen pek çok yönden değiştirilmiş olan aynı ritüel, Herman Melville'e tensel cazibeyle dolu görünecekti.

Şu an tuhaf bir nağmeyi mırıldanarak usulca salınıyorlar, hareketleri yavaşça hızlanırken, tutkuyla titreyen göğüsleri ve alevlenen yanaklarıyla en sonunda kendilerini dansın ruhuna bırakıyorlar. Çevrelerindeki herşeyin dışına çıkmış gibiler. Ama çok geçmeden bir önceki ağır ölçülerine geçiyorlar, gözleri kafalarında yüzüyor, vahşi bir koroda birleşiyor ve birbirlerinin kollarına gömülüyorlar.³

Batı Avustralyalıların dans ayinini, Kaptan Cook'un yaptığı gibi iğrenerek izleyen Charles Darwin şunları aktarıyordu:

Dansları boş arazide o yana bu yana koşmaktan ya da tek sıra oluşturup birlikte yürürken ayaklarını sertçe yere vurmaktan ibaretti. Sopalarıyla mızraklarını birbirine vururken ve kollarını uzaup bedenlerini kıvrırmak gibi başka birtakım el kol hareketleri yaparken, adımlarına bir tür homurtu eşlik ediyordu. Çok

2- Aktaran Moorehead, s. 30.

3- Aktaran a.g.y. s. 94.

ilkel ve barbarca bir görüntüydü bu, ve, bize kalırsa, herhangi bir anlam taşımaktan uzaktı.⁴

Fakat antropolog Baldwin Spencer ve Frank Gillen'a göre, benzer bir Aborijin ayini çok daha zorlayıcı, hatta belki de baştan çıkarıcıydı: "Duman, parıltıyan meşaleler, her tarafa boşalan kıvılcım sağanağı, dans eden insan kitleleri-ve haykıran adamlar gerçekten de sözcüklerle anlatılması imkânsız vahşi ve yaban bir görünüm oluştuyordu."⁵ Büyük Fransız sosyoloğu Emile Durkheim'in *kolektif coşku* kavramı bu betimlemeden beslenmişti: Ritüel yoluyla yaratılan ihtiras ya da esrime, toplumsal bağları sağlamlaştırmakta ve, Durkheim'in iddiasına göre, dinin esas temelini oluşturmaktaydı.

Avrupalı Amerikalılar, kölelik kurumu vasıtasıyla kendi esir "yerlilerini" yakından gözlemleme fırsatına sahip olduğunda, onların da Afrikadan getirilenlerin esrime ritüellerine karşı tepkisi değişken ve çelişkiliydi. Köle sahibi sınıftan birçok beyaz, "gürültülü, kaba, dine saygısız ve açıkça ahlâksız"⁶ olarak gördüğü bu tür pratikleri bastırmak için sert önlemler aldı. On dokuzuncu yüzyılda, Jamaika'daki bir çiftliğin başka bir ülkede ikamet eden sahibi, kölelerinin, muhtemelen Afrikalı Azande halkına ait bir üyeliğe kabul ritüelinden türetilmiş bir *myal* dansı yaptığını keşfetti ve "büyük bir çeşitlilik arz eden grotesk hareketler sergilediklerini ve bu süre içinde hiç durmadan, bir şarkı ile bir inilti arasında bir şeyler söylediklerini"⁷ aktardı. Benzer şekilde, 1845'te Trinidad'a giden bir İngiliz de tiksinti içinde şunları anlatıyordu:

4- Aktaran a.g.y., s. 128-29.

5- Aktaran Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 249.

6- Frey ve Wood, s. 147.

7- Aktaran a.g.y., s. 59.

Noel arifesinde, tüm Cehennem, din kisvesi altında zincirlerinden boşalmış gibi görünüyordu... Siyahiler arasında, çıgıllıklarla patlak veren sarhoşluk ve sefahat âlemlerine çok raslanıyordu... Böylesine iğrenç ve şeytani bir cümbüşün ortasında uyumak söz konusu bile değildi... Müzisyenlere, erkekler ve en aşağı sınıftan kadınlardan oluşan bir sarhoş sürüsü eşlik ediyordu; hepsi iblisler gibi dans ediyor, çıgıllıklar atıyor ve ellerini çırpıyordu. Tüm bunlar, “geceyarısı ayini”nin eseri idi ve bu ayinlerin hepsinde olduğu gibi, her türlü ahlâksızlıkla son buldu.”

Ne var ki, diğer beyaz gözlemciler kimi zaman kendilerini, Afrika kökenli bu ritüellerin ve şenliklerin yabansı gücü tarafından baştan çıkartılmış bir halde buluyorlardı. On dokuzuncu yüzyılın ortalarında New Orleans’a seyahat eden Frederick Law Olmsted, siyahların düzenlediği bir Hristiyan ayinini gözlemlemiş, kendini “çıgıllıkların, iniltilerin, korkunç feryatların ve hazdan mı ıstıraptan mı kaynaklandığı belirsiz esrime ifadelerinin” içinde bulmuş, sonunda, “bilmeden, mikrop kapmışçasına”⁸ yüzünü “ateş bastığını” ve ayaklarını yere vurduğunu fark etmişti. 1920’lerde Güney Carolina’ya giden gezgin Clinton Furness, danslı bir dinsel ibadet şekli olan Afro-Amerikan *ring-shout*’u seyrettikten sonra, benzer bir deneyimi dile getiriyordu:

Birkaç adam tuhaf bir aksak ritmi izleyerek sırayla ayaklarını oynattı. Vaizin sözcükleriyle alakasız denebilecek bir ritim oluştu ve yükselerek, neredeyse gözle görünür bir hal aldı. Ortak bir aklın, bilinçli bir varlığın etkisi altına girdim. Varlık yavaş yavaş kalabalığa şekil verip, orada bulunan her akli ele geçirdi, benim-

8- Aktaran Cowley, s. 40-41.

9- Aktaran Raboteau, s. 62.

kini de... Sürü zihniyeti mi dersiniz, toplumsal bileşim mi, ne derseniz deyin, bizi hareket ettiren bilinçli bir plan ya da amaç varmış gibi hissediyordum.¹⁰

Ama genel olarak, beyaz gözlemciler daha koyu derili insanların esrime ritüellerine korku ve tiksintiyle bakmaktaydı. Avrupalıların, bu tür vakaları tasvir etmek için en sık kullandıkları sözcüklerden biri *grotesk* ise, bir diğeri de *iğrenç*ti. On dokuzuncu yüzyılda Güney Mozambik'teki Ba-Ronga halkının arasında misyonerlik yapan İsviçreli Henri Jünod, davulların "korkunç patırtısından" ve "şeytani curcunadan" yakınıyordu.¹¹ Diğer Katolik misyonerler, bir ritüel etkinliğini duyuran davul sesini duyduklarında, kendilerini bu "cehennemlik âdeti"¹² bozmaktan sorumlu hissediyordu. Yirminci yüzyıla gelene dek, davul sesi beyaz gezginleri korkutmaya yetiyordu, zira insan bilgisinin ötesindeki bir dünyayı akla getiriyordu. *Prester John* adındaki 1910 tarihli bir romanda, Güney Afrika'ya giden genç bir İngiliz gezgin, "Bu güne kadar bundan daha tüyler ürpertici bir ses duymadım," diyordu. "Ne insan ne hayvan gibiydi. Bu, insanın görme ve duyma yetisinden saklanan o dünyanın sesiydi."¹³ Yazar W. D. Hambly, kabile dansı üzerine 1926 tarihli kitabının önsözünde, okuyucularından bu konuya biraz "sempati" ile bakmalarını rica ediyordu.

İlkel müziği ve dansı öğrencilerinin, geri kalmış ırkların eylemlerine bakarken açık fikirli düşünme alışkanlığı geliştirmesi gerekecek... Tropikal bir ormanda ateş ışığının kıyısında vah-

10- Aktaran Murphy, s. 149.

11- Aktaran Oesterreich, s. 140-41.

12- Aktaran Frey ve Wood, s. 25.

13- Buchan, s. 83.

şice icra edilen müzik ve dans, Avrupalı ziyaretçilerde sıklıkla eleştiri ve tiksinti uyandırıcı; bu dansta yalnızca grotesk ya da şehvi olanı gördüler.¹⁴

Ya da birçok durumda, hiç görmemeyi seçebiliyorlardı: Gözüpek böcekbilimci Evelyn Cheeseman, 1930'ların başında yeni böcek türlerini aramak üzere Yeni Gine'ye adım attığında, içinden geçip gittiği birçok yerli "dans sahasına" zerre kadar dahi ilgi göstermedi. Bir köyde, o gece yabancıların izlemesi yasak olan bir festival ve dans olacağı için, kendisi ve ekibinden uzaklaşmaları istendi. Cheeseman, planlarındaki bu geçici aksama için canı sıkılsa da, "yerliler şeytani ibadetlerinin olağan taşkınlığına hazırlanırken, tuhaf bir köyde durmanın çok da arzulanır bir şey olmadığına malum olduğu" düşüncesiyle kendini rahatlatı.¹⁵

Esime ritüelinin kendine has zirvesi, beyaz gözlemciler için özellikle rahatsız ediciydi. Zirvede katılımcılardan birkaçı ya da tümü, uzun uzadıya dans ettikten ve şarkı ya da ilahi söyledikten sonra, bugün "değişen bilinç durumları" ya da trans olarak adlandırabileceğimiz bir duruma geçerdi. Transa geçen insanlar, tuhaf bir sesle ya da dilde konuşabilir, acıya bariz bir kayıtsızlık gösterebilir, bedenlerini normal yaşamda görünüşte imkânsız olan biçimlere sokabilir, ağızları köpürebilir, hayaller görebilir, bir ruh ya da ilah tarafından ele geçirildiklerine inanabilir ve nihayetinde bir yere yığılırlardı.

Fiji Adaları halkının arasındaki bir misyoner, böyle bir

14- Hambly, s. 16-17.

15- Cheeseman, s. 124.

*Antropolog Vincent Crapanzano, transı, "kimlik, hafıza, duyuşal kipler ve düşünce gibi fonksiyonlardaki değişimlerce karakterize edilen, tam ya da kısmi bir bölünme" olarak tanımlıyor. "Trans halinde hareketlerde iradi kontrol kaybının yanı sıra sanrı ve hayaller görülebilir." (*The Hamadsha*, dn, s. 195.)

transı “korkunç bir görüntü”¹⁶ olarak tanımlıyordu; ancak gezginlerin bu görüntüden kaçınması her zaman mümkün değildi. Antropolog Erika Bourguignon, 1963 tarihli etnografik literatür araştırmasında, incelenen küçük toplulukların yüzde 92’sinin, çoğu örnekte toplu esrime ritüelleri vasıtasıyla, çeşitli dinsel trans türleri ortaya koyduğunu keşfetti.¹⁷ Yirminci yüzyılın başlarında yaşayan Alman araştırmacı T. K. Esterreich, “ilkel” insanlar arasındaki trans davranışlarını konu edinen birçok araştırma arasından Polinezya’ya giden beyaz bir gezginin izlenimlerini aktarır.

Tanrı’nın rahibin içine girdiği düşünülen anda, rahip ölesiye heyecanlandı ve açıkça cinnetin doruklarına yükseldi, kollarındaki ve bacaklarındaki kaslar şiddetle kasıldı, bedeni kabardı, yüzü korkunç bir hal aldı, yüz hatları çarpıldı, gözleri gerilerek yabanileşti. Bu haldeyken, sık sık yerde yuvarlanıyor, ağzından köpükler çıkıyordu.¹⁸

Gelişigüzel cinsel ilişki, Avrupa zihniyeti açısından en azından anlaşılabilir bir şeydi: hatta insan kurban edilmesi ve yamyamlık kimi Hristiyan ayinlerinde yer bulmuştur. Fakat, antropolog Michael Taussig’in yazdığı gibi, “İşte bu *ele geçirilme* yeteneği... Avrupahlar için düpedüz vahşilik ya da en azından dehşet verici Ötekilik anlamına geliyordu.”¹⁹ Bu vahşi ritüellerin birçoğu transa yol açıyor görünmekteydi, ve Avrupalılara göre bu, tam da karanlığın merkezini, insan benliğinin ötesindeki bir yeri temsil ediyordu.

16- Aktaran Oesterreich, s. 285-86.

17- Goodman, s. 36. Ayrıca bkz. Platvoet.

18- Aktaran Oesterreich, s. 286.

19- Michael Taussig, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses* (New York: Londra: Routledge, 1993), s. 241.

Ya da daha kötüsü, insan benliğinin içindeki bir yeri. Joseph Conrad'ın *Heart of Darkness*'taki anlatıcısı, bir Afrika ritüelini gözlemlerken şunları düşünür:

doğaüstüydü ve insanlar – Hayır, insanlıkdışı degillerdi. Hoş, en fenası da buydu ya – insanlıkdışı olmadıkları fikri. Bunu yavaşça fark edersiniz. Ulur, sıçrar, eğilip bükülürlerdi ve yüzleri korkunç ifadelere bürünürdü; ama onların –sizin gibi– insan olduğu düşüncesi, bu vahşi ve ateşli curcuna ile uzaktan akraba olduğunuz düşüncesiydi insanı titreten. Korkunç mu? Evet, yeterince korkunçtu; ama cesaretiniz varsa, bu gürültünün korkunç açıksözlülüğünün sizde hayal meyal de olsa bir karşılığının olduğunu kendinize itiraf edersiniz, bu gürültünün sizin –ilk çağların gecesinden o kadar uzakken– anlayabileceğiniz bir anlam taşıdığına dair silik bir şüphe duyardınız. Hem neden olmasın? İnsan akli her şeye kadirdir.²⁰

Avrupalılara göre, tüm dünyadaki yerlilerin esrime ritüellerinin bariz bir açıklaması vardı. Bu tuhaf davranışlarla neredeyse tüm “ilkel” kültürlerde karşılaşıldığından ve bunların “medenilerin” asla sergilemediği davranışlar olduğundan, bu pratiklerin “vahşi aklının” kimi temel kusurlarından kaynaklandığı sonucu çıkıyordu. Vahşi akıl uygar akıldan daha dengesiz, daha çocukça, “plastik”ti ve irrasyonel etkilere ya da “kendi kendine telkine”²¹ daha açıktı. Vahşi akıl, on yedinci yüzyıldan itibaren Avrupalıların kendi karakteristikleri olarak görmeye başladıkları disiplinden ve nefis hâkimiyetinden yoksun, “kontroldışı” örnekler olarak görülüyordu. Diğer açıklamalara göre ise, vahşiler muhtemelen çok fazla kontrol altındaydı –yani, kabile büyücüsünün kontrolü– ya da “sürü

20- Conrad, s. 32.

21- Oesterreich, s. 237.

psikolojisinin”²² kurbanıydılar. Amerikan siyaset bilimcisi Frederick Morgan Davenport, ilkelerin tuhaf davranışlarının anatomik açıklamasını bile yapıyordu: İlkelerin omurgalarında duyulardan gelen sinyalleri işleyerek kaslarda tepkiye dönüştürecek yalnızca bir “sinir düğümü” bulunuyordu, oysa uygar akıl, gelen verileri değerlendirip beden tepkilerini tartabileceği tam bir beyne sahipti elbette.²³ Kùltürlerinin, dinsel ritüellerinin tahrik edici müziğine ve görsel imgelerine karşı vahşilerin gösterdiği hassasiyetin nedeni buydu – bu üzücüydü, çünkü “duyguların kıpırdanması, batıl inançların ve dürtülerin etkisindeki zenci ırkının ihtiyacı olan son şeydi.”²⁴

Fakat Avrupalılar, kafa yordukları takdirde, “yerliler” arasında bu kadar yaygın olan toplu esrimeye benzer çeşitli faaliyetlerin Avrupa’da da bulunduğunu muhakkak fark edeceklerdi. Örneğin, 1730’lardan sonra Fransa’dan yola koyulan Katolik misyonerler, geleneksel ibadet tarzları ancak “vahşilerde” karşılaşılabilecek kadar yabancı sahneler içeren Parisli heretik tarikatı işiteceklerdi.

Toplanan grup, yakarışlarını ikiye katlayıp topluca, dinsel coşkunun en uç noktalarına doğru yükselirken, içlerinden en az bir kişi aniden kontrolsüz biçimde uzuvlarını ve bedenini hareket ettirmeye başlardı... Bir taşkınlık hali içinde yerde kıvranır, çığlıklar atar, gürölde, titrer ve seğirirlerdi... Saatlerce sürmesi muhtemel bu heyecan ve kaotik hareketler, görünüşe bakılırsa, diğerlerinde muhtelif bedensel çalkalanmalar başlatmaya dünden razı bazı tarikat üyeleri sayesinde, genellikle son derece buluşturıcıydı.²⁵

22- Street, s. 62.

23- Davenport, s. 243.

24- A.g.y., s. 306.

25- Kreiser, s. 257-58.

T. K. Oesterreich gibi “ilkel” esrime davranışının daha sonraki katalogçuları, “vahşilerin” şaşırtıcı ayinlerinin Avrupa’ya özgü daha sık karşılaşılan bir benzerini, normalde ağırbaşlı olan insanların giyinip kuşandıkları, ölesiye içtikleri, gece boyunca dans ettikleri ve normal vakar ve Hristiyan düzenini tersyüz ettikleri o bildik karnaval geleneğinde teşhis ediyordu. “Eklemek gerekir ki,” diye devam ediyordu, “uygar insanlar belirli durumlarda üst düzeyde kendi kendini telkin özelliği gösterirler. Örnek olarak, belli yerlerde (örneğin Münih ve Köln’de) yılın belli bir gününde (Karnaval) halkın büyük bir bölümünü ağına düşüren, garip ruhsal sarhoşluğu gösterebiliriz.”²⁶ Geleneksel Avrupa festivallerini eleştirenler kaygılarını vurgulamak için, kimi zaman sömürge karşılaştırmasını tersine çevirip Avrupalı karnavalcıların davranışı karşısında şok geçiren bir “vahşiyi” hayal ediyorlardı. Örneğin 1805’te, Basel Kitab-ı Mukaddes Topluluğu’nun kurucularından biri, *Karnaval Sırasında Din Değiştirmiş bir Hottentot’un Avrupalı bir Hristiyan ile Konuşması* başlığını taşıyan bir broşür yayınladı. Bu konuşma sonucunda “Hottentut”, Basel’de kimi yerlerde “din değiştirmemiş barbar kâfirlerin” ikamet ettiği sonucuna varır. On dokuzuncu yüzyılın sonunda, benzer bir kitapçıkta yer alan “din değiştirmiş bir Hindu” ziyaretçi, Basel’de düzenlenen *Fastnach* festivallerindeki vahşi şeylerin ona “hâlâ kâfir olan hemşerilerinin putperest festivallerini ve danslarını hatırlattığını”²⁷ itiraf eder.

Ancak Avrupalılar, yabancı “vahşinin” daha doğrudan bir benzerini kendi alt-toplum tabakaları arasında bulacaktı. Antropolog Ann Stoler’ın yazdığına göre, on sekizinci yüzyıl boyunca, “Britanyalı alt-sınıflar, İrlandalı köylüler ve ‘ilkel’

26- Oesterreich, s. 237.

27- Weidkuhn.

Afrikalılar arasında güçlü benzerlikler kuruldu.”²⁸ İngilizler, kendi alt-sınıfları ile Amerikan yerlileri arasında benzerlikler görmekteydi: “Bana orada gösterdiğiniz vahşi köleler, burada, Britanya’da da var.”²⁹ Benzer şekilde, Fransa’da yolu kırsal Burgonya’ya düşen bir gezgin şu alaylı gözlemde bulunuyordu: “Vahşileri görmek için Amerika’ya gitmenize gerek yok.”³⁰ Peki Almanya’da, Fransa’da, İngiltere’de ve İspanya’da karnavallar sırasında, şenlikleriyle tüm şehirleri altüst eden bu insanlar kimdi? On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda, bu insanların köylüler ve kentli yoksullar olması muhtemeldi; saygıdeğer halk ise tehlikeli ve ahlâkdışı böylesi zamanlarda evlerinden çıkmamak için elinden geleni yapıyordu.

Bu nedenle, toplu esrime olgusu, sömürgeci Avrupa aklına adım attığı zaman düşmanlık, aşağılama ve korku hisleri ile damgalandı. Grup halinde esrime “ötekilerin” –vahşilerin ya da alt-sınıftan Avrupalıların– deneyimlediği bir şeydi. Hatta kendini bırakma, grubun ritimleri ve duyguları içinde kendini yitirme kapasitesi, “vahşiliğin” ya da genel olarak ötekiliğin tanımlayıcı özelliği olarak, ölümcül bir akıl zayıflığına işaret ediyordu. Avrupalılar esrime ritüelini dehşet içinde izlediklerinden, ziyaret ettikleri (ve süreç içinde çoğu kez yok ettikleri) halklara dair, onların tanrıları ve geleneklerine, kültürleri ve dünya görüşlerine dair çok az şey öğrenmiş olmalılar. Ama kendilerine dair son derece önemli bir şey öğrendiler ya da hayal güçleri yardımıyla inşa ettiler: Batı aklının, özellikle de Batılı eril, üst-sınıf aklın özü, davulların bulaşıcı ritmine direnmesinde, dünyanın baştan çıkarıcı vahşiliğine karşı kendini bir ego ve rasyonellik kalesinin duvarları ardına kapatabilmesinde saklıydı.

28- Stoler, s. 125.

29- Aktaran Kupperman, s. 107.

30- Aktaran Stoler, s. 124.

Bilim, Esrikle Yüzleşiyor

Sosyal bilimlerin doğmasıyla, özellikle de 1930'ların ve sonraki yılların antropolojisiyle birlikte Batılılar, Batılı olmayanların esrime ritüellerine, görünürde daha açık fikirli bir gözle bakmaya başladı. *Vahşi* ve *ilkel* gibi sözcüklerle birlikte, bir zamanlar böyle isimlendirilen insanların biyolojik olarak *Homo sapiens*'in daha az evrim geçirmiş bir biçimini temsil ettiği anlayışı da etnografik kelime dağarcığından çıktı. Tıp bilimi, sabık ilkelerin beyinlerinde, onların farklı davranışlarından sorumlu tutulacak herhangi bir farklılık bulamamıştı; sömürgeciler, dünyanın "vahşi"sinin bugünün tüccarı, askeri ya da uşağı olabileceğini gözlemliyordu ister istemez. İnsanlık potansiyel eşitlerden oluşan bir aileye daha çok benzedikçe, Batılılar geleneksel kültürlerde bulunan esrime davranışının, vahşi "ötekiliğin" işareti değil de, iyi ya da kötü, hepimizin içinde var olması muhtemel bir kapasitenin ifadesi olduğunu kabul etmek zorunda kaldı.

1930'larda antropologlar, küçük toplulukların gerçekleştirdiği ritüelleri işlevsel, yani bir anlamda rasyonel olarak görmeye başladı. İnsanlar sosyal hayvanlardı, öyleyse, esrimeyle ilgili ya da bunun dışındaki ritüeller bu sosyallığın bir ifadesi, bir topluluğu bir arada tutan bağları yenilemenin bir yolu olabilirdi. 1940'larda ve 50'lerde olgunlaşmaya başlayan işlevselci antropolojide, yerlilerin eskiden tuhaf görünen çoğu etkinliği bu şekilde, kaynaşmayı sağlama ve birlik duygusu üretme mekanizmaları olarak açıklanıyordu. Amerikalılar aynı şeyi yurtsever ve dinsel ritüeller vasıtasıyla yapmaya çalışıyordu; "yerliler" yalnızca daha farklı bir yaklaşıma sahipti.

Ama günümüze kadar en bilimsel ve anlayışlı gözlemciler bile Batı dışı kültürlerin esrime ritüellerini –tümünden görmezden gelmedikleri takdirde– derin bir kuşkuyla karşılamaya eğilim gösterdi. Antropolog Vincent Crapanzano'nun, Fas'taki

Hamadsha topluluğunun icra ettiği esrime ayinlerine ilişkin açıklamasına, kullandıkları usullere yönelik belli bir hoşnutsuzluk sirayet eder. “Davullar, zaman içinde, üzerimde aptallaştırıcı bir etki göstermeye başladı,” diye aktarır Crapanzano, “ghita’nın sesi ise sinir bozucuydu... Bütün o kızışmış, dipdibe, terli bedenlerin kokusu boğucuydu.”³¹

Ya da antropolog Victor Turner’ın “ritüel süreci” ile ilgili ünlü çalışmasındaki tuhaf sessizlik üzerine düşünün. Yirminci yüzyıl ortalarındaki antropologlar arasında toplu esrimenin evrensel bir durum olduğunu belki de en fazla vurgulayan kişi olan Turner, onu, *communitas* dediği şeyin, yani, kabaca, eşitlerden oluşan bir topluluğun içinde kendiliğinden doğabilen sevgi ve dayanışmanın bir ifadesi olarak değerlendiriyordu. Turner, *The Ritual Process*’te [Ritüel Süreci], “ritüele başlangıçta önyargı ile bakıldığını” ve “ritüel davullarının gümbürtüsünü”³² önemsememe eğilimi taşıdığını kabul ediyordu. Bu hatayı düzeltmek için, Ndembu halkının Isoma inancı ritüeline dair ayrıntılı bir çalışma yayınladı. Okuyuculara bu ritüelin üç bölümden oluştuğunu gösteriyordu. Kitapta, sembolik objelerin kullanımını içeren ilk iki bölüm oldukça ayrıntılı tasvirler ve mükemmel bir yapısal analiz ortaya koyar. Ama üçüncü ve son bölümde, Ku-tumbukadanı, tüm meselenin en üst noktası olduğu hayal edilebilecek “şenlikli dans”tan hiç bahsedilmez. Görünüşe bakılırsa Turner bu bölümü atlamaya karar vermişti.*

31- Crapanzano, p. xiii.

32- Turner, *The Ritual Process*, s. 7.

*2003’te Bowling Green State University’de ritüel ve festivaller üzerine düzenlenen bir konferansta, Ganalı antropolog Klevor Abo, Anlo-Ewe halkının Hogbetsotso festivaline dair yaptığı büyüleyici açıklamada, ritüel unsurlarının tarihi olayları nasıl yeniden canlandırdığına odaklanmıştı. Sunumunu takip eden tartışmada, işin içinde müziğin ve dansın olup olmadığını sorduğumda, yüzü aydınlandı ve aslında en çok bu bölümü sevdiğini söyledi. Ardından ritüele eşlik eden dansı kısaca açıklayarak devam etti – bunu, her nedense, resmi sunumunda anmak için yeterince önemli görmemişti.

Turner'ın teorilerinin antropolojide, topluca –ve kendiliğinden, zaptedilemez– esrime davranışına meşru bir yer kazandırdığı inancı yaygındı. Aslında Turner bu davranışa kıyıda köşede kalmış, ikinci dereceden bir önem atfediyordu. Turner'e göre, bir kültürle ilgili temel mesele onun yapısı, yani, esas itibarıyla hiyerarşileri ve kurallarıydı. Esrime ritüelinin işlevi, Turner'ın iddiasına göre, kolektif coşku ve şenlik biçimi altında *nadiren* ferahlık sağlamak suretiyle, yapının fazlasıyla katı ve istikrarsız olmasının önüne geçmektir; ancak bu yalnızca *nadiren* sağlanan bir ferahlıktır. Turner'ın şemasında, *communitas*'ın heyecanı “eşik değerinde” ya da marjinal olmalıydı; aksi takdirde toplumsal bozulma meydana gelebilir, onu da “hızla, despotizm takip edebilir”di.³³ Turner'ın, Amerikan kültürünün 1960'lardaki hippilerine kızgınlık duymasının nedeni de buydu. Hippiler, onun açıklamasına göre, birbirleriyle “bütünsel” arkadaşlık kurmak için ‘kafa yapıcı’ uyuşturuculara, ‘rock’ müziğe ve yanıp sönen ışıklara başvuruyor” ve “spontan *communitas*'ın esrikliğinin” rutin bir hal alacak şekilde uzatılabileceğini zannediyorlardı.³⁴ Görünüşe bakılırsa, bu hippilerin birçoğunun geçime yönelik tarım ve diğer üretim işleri ile uğraştığına dikkat etmeyen Turner, bu “cennet fantezisini” tepeden tırnağa sorumsuzca bulmakta ve okuyucularına “gıda, içecek ve giyim gibi basit ihtiyaçlarımızın temini” için endişelenmemiz gerektiğini hatırlatmaktaydı. Batının bireyciliğe karşı basmakalıp önyargısını tekrarlayarak, bireyler arasında “karşılıklı mesafenin gizemini” korumanın iyi bir fikir olduğunu da ekleyiveriyordu.³⁵

Diğer antropologlar, Batılı olmayan halkların abartılı ritü-

33- A.g.y., s. 129.

34- A.g.y., s. 138-39.

35- A.g.y.

ellerini açıklamak için psikolojiden faydalandı. Bir zamanlar Avrupalı ve Amerikalı gezginlerin vahşiliği gördüğü yerde, artık akıl hastalığı, hem de beslenmeden kaynaklanması muhtemel bir akıl hastalığı görülüyordu; Crapanzano, *Hamadsha*'da, esriklerin kalsiyum yetersizliğinden mustarip olup olmadığını sorguluyordu.³⁶ En sık tekrarlanan teşhis ise *histeriydi*. Bu, üst-orta-sınıftan Viyanalı kadınlardaki nörotik semptomları tanımlamak için yüzyılın başlarında icat edilmiş bir terimdi, ama artık Haitili ve Sri Lankalı köylüler ve davranışları rasyonel analize meydan okuyan herkes için rahatlıkla kullanılmaya başlamıştı. Haiti'ye özgü esrik Vodou ya da vudu geleneğini inceleyen ünlü etnolog Alfred Métraux'ya göre, "transın başlangıç aşamasındaki semptomlar açıkça psiko-patolojiktir. Temel özellikleri bakımından histerinin mevcut klinik tanımına tam anlamıyla uymaktadır."³⁷ Sri Lanka'daki kadın esrikler üzerine 1981 tarihli bir kitapta ise bir başka antropolog, "bu kadınların çoğunun salt klinik anlamda histerik"³⁸ olduğuna karar veriyordu.

Psikoloji, antropologların yüklemeye çalıştığı ağırlığı sırtlamaya, en temel açılardan hazırlıklı değildi. Yeni bilim insanı duygusu ve kişiliğine dair evrensel bir teori sunmayı amaçlıyordu ama teorileri bütünüyle zengin, kentli Batılılara sıkıntı veren "nörastaniler"den, çeşitli zorlanımlardan, fobilerden ve tiklerden –yerli topraklarında yaşayan "ilkeller" arasında hiçbir karşılığı yok gibi görünen hastalıklardan– türetilmişti.³⁹ Tek sorun, psikoloji biliminin dar bir biçimde kültürle sınırlı olması değildi; patolojiye yaptığı vurgu, birçok "yerli" ritüeline ve eğlencesine damgasını vuran –esriklığe dönü-

36- Crapanzano, s. 234.

37- Aktaran Castillo.

38- Aktaran a.g.y.

39- Sass, s. 362.

şen– haz da dahil, daha zevk verici duygular üzerine özenli bir çalışmayı büyük ölçüde imkânsız hale getiriyordu. *İhtiyaçlar ve güdüler*’den kurulu psikoloji dilinde, insanlar özgürce ve olumlu bir biçimde haz aramazlar; bunun yerine, acıya benzeyen arzular tarafından “güdülenirler”. Bugüne kadar, ve kuşkusuz ki haklı nedenlerle, profesyonel psikolojinin neredeyse tek kaygısı acı olageldi. Son otuz yılda psikoloji dergilerinde depresyon üzerine yayınlanan makale sayısı kırk beş bin iken, haz üzerine yalnızca dört yüz makale yayınlandı.⁴⁰

Sigmund Freud’dan beri psikologları derinden ilgilendiren bir haz biçimi varsa, o da cinsel hazdı. Eğer “ilkellerin” festivalleri ve esrime ritüelleri rutin olarak açık ya da gizli cinsel edimler ile sonuçlansaydı, psikolojinin bu ritüellerle arası daha iyi olabilirdi. Müzik, coşku, dipdibe bedenler insanların normal yasaklarından sıyrılmasına izin veren afrodizyaklar olarak anlaşılabilirdi o zaman. Ashında Batılıların çoğu, bir şekilde gözlemledikleri ritüelleri edep dışı, ahlâksız ve kesinlikle cinsel amaçlı olarak yorumlamayı tercih eder.

Kimi esrime ritüelleri, gerçekten de –en yaygın olarak pantomim edilen– cinsel edimler içeriyordu, ya da en azından, çiftlerin geceyi birlikte geçirmesiyle sona eriyordu. Örneğin Avustralya dans festivalinde, zaman zaman kasti olarak “ensest” türünde, yani kabilenin aynı alt biriminden erkek ve kadınları içeren, normalde tabu olan cinsel ilişki görülüyordu. Ama bu durumda bile, cinsellik yalnızca prosedürün bir parçasıydı, bunlar hiçbir şekilde büyük zirveyi temsil etmiyordu. Daha yaygın olarak ise esrime ritüelleri, her yaştan kadın ve erkeği kapsayan, özenli senaryoları takip eden ve muhtemelen en iyi biçimde “dinsel” olarak açıklanabilecek bir işlev gören oldukça yalın girişimlerdi. Katılımcıların esrime ritüelinde

40- Trish Hall, “Seeking a Focus on Joy in the Field of Psychology”, *New York Times*, 28 Nisan 1998.

aradıkları kendini yitirme, bir diğer insanla fiziksel birleşme yoluyla değil, grupla bir tür manevi birleşme yoluyla gerçekleşmekteydi.

Cinsel esrime genellikle çiftler ya da iki kişilik gruplar arasında oluşur, ama “ilkellerin” ritüel esrikliği genellikle otuz ya da daha fazla katılımcıdan oluşan grupların içinde ortaya çıkıyordu. Psikoloji ve genel olarak Batı kültürünün psikolojik kaygıları sayesinde –en geçici cinsel çekimden benlik-eritici aşka, obsesyonun yıkıcı gücüne kadar– bir insanı bir diğerine çeken duyguları açıklamak için zengin bir dille sahibiz. Yoksun olduğumuz şey ise, düzinelerce insan arasında bir seferde var olabilecek “aşkı” tanımlamamızı ve anlamamızı sağlayacak bir yöntem; esrime ritüelinde ifade edilen işte bu türde bir aşktır. Durkheim’ın *kolektif coşku* kavramı da, Turner’ın *communitas* fikri de, kendi yöntemleriyle, ikiden fazla kişiden oluşan gruplarda insanları birbirine bağlamaya hizmet eden bir aşk kavramına uzanır. Fakat homoseksüel çekim “adını koyamayan” bir aşksa, insanları topluluğa bağlayan aşkın söyleyecek bir adı bile yoktur. *Communitas* ve *kolektif coşku*, ortak coşku durumlarını ya da momentlerini tanımlar; bireyleri grupla esrik bir biçimde birleşmeye yönelten aşkı –ya da gücü yahut ihtiyacı– ifade eden hiçbir sözcük bulunmaz.

Batı psikolojisinin babası olan Freud, bu konuya ışık tutmaya hazırlıksız ya da isteksizdi. Toplu esrimeye benzer bir deneyim yaşamış olması bir yana, böyle bir şeye şahit olduğu bile şüphelidir. Örneğin Avrupa karnaval geleneginden haberdardı, ama onu, mensup olduğu sosyal sınıfın olağan önyargıları üzerinden görüyordu. Nişanlısı Martha Bernays’a yazdığı bir mektupta, Wandsbeck kasaba panayırındaki alt-sınıftan eğlence düşkünlerinin davranışlarının “ne hoş ne de eğitici” olduğu konusunda onunla hemfikir olduğunu belirtiyordu. Özellikle de bu davranışlar “insanın âşık olduğu ki-

şinin yanına sokulup bir saat muhabbet etmesi" ya da "bir kitap okuması"⁴¹ gibi daha kabul edilebilir ve burjuva hazlarla kıyaslandığında hiçbir memnuniyet verici tarafları yoktu. Teorik çalışmasında da, insanları gruplara ya da onun ifadesiyle, kalabalıklara bağlayan duygularda çok da eğitici bir yan görememekteydi. Antropolog Charles Lindholm'un yazdığı gibi, Freud'u heyecanlandıran daha çok iki birey arasındaki aşka eşlik eden "içten ve sarhoş edici esrime"ydi, "gruplar üzerine söylemindeyse vurgu suçluluk, endişe ve bastırılmış saldırganlık üzerinedir."⁴² Freud'a göre, insanların kalabalıkta bulduğu şey Oedipal bir "ilksel baba" rolünü oynayan bir lidere, muhtemelen bir "kabile büyücüsü"ne ya da demagoga teslim olma fırsatıydı.

Freud'un insan ilişkileri şemasında yalnızca bir tür aşk yer alıyordu: bir bireyin bir diğerine duyduğu diyardik, erotik aşk. *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'nda ileri sürdüğü sorun budur: "Uygarlık ile cinsellik arasındaki karşıtlık şu durumdan [kaynaklanır]: Cinsel aşk, bireyler arasındaki bir ilişkidir, bu ilişkide bir üçüncünün varlığı ancak fuzuli ya da rahatsızlık verici olabilir. Oysa uygarlık hatırı sayılır sayıda birey arasında gerçekleşen ilişkiler üzerine kuruludur."⁴³ Ne yazık ki Freud, uygarlık içinde, daha çok insanı bağlayan türde bir aşk hayal edemiyordu. Freud'a göre Eros, insanları ikişer ikişer birleştirebilirdi, ama "daha ileri gitmeye istekli değildi". Dolayısıyla grupların coşkusu, olsa olsa bireylerin grup liderine duyduğu diyardik aşktan türeyebilirdi; "ilkel" ritüelde gözlemlenen esrik grupların başında çoğu kez bir lider ya da merkezi bir figür bulunmaması ise rahatlıkla görmezden gelinmekteydi.

41- Aktaran Stallybrass and White, s. 190.

42- Lindholm, s. 57-58.

43- Freud, *Civilization and Its Discontents*, s. 64.

Gelgelelim Batı psikolojisi, kolektif esriklik olgusunu felsefi olarak daha derinlemesine idrak etmekte de yetersizdi. Psikoloji, neredeyse doğası gereği, birey benliğine odaklanır; terapileri akıldışı ya da bastırılmış duygunun gücüne karşı bu benliğe destek olmayı amaçlar. Ama *benliğin* kendisi sınırlı bir kavramdır, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa sömürgeciliğinin sınır karakollarından çok, yirminci yüzyıl başlarındaki Cambridge ya da Viyana için anlamlıdır. Bali'ye özgü esrime ritüeli ile ilgilenen Luh Ketut Suryani ve Gordon Jensen gibi etnograflar şu gözlemde bulunuyor: "Batı kişiliğinde ve düşüncesinde, kişinin benliğinin kontrol altında olması hissine çok büyük değer verildiği açıktır. Bu özellik Balililerin karakteristiği değildir, onların yaşamları temelde aileleri, ataları ve doğaüstü güçler tarafından kontrol edilir."⁴⁴

"Benlik" budalası Batı aklına göre, romantik aşkla ilişkilendirilen hariç her tür kendini yitirme olsa olsa patolojik olabilirdi. Modern psikoloji de onu böyle sınıflandırmaya eğilimlidir. Akıl hastalıkları için kullanılan standart psikiyatrik rehber olan *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*'ta [Akıl Hastalıklarının Tanısal ve İstatistiksel Rehberi] *benlik yitimi hastalığı* denen bir şey listelenir, bu hastalıkta "kişi, kendi zihinsel süreçlerinden ya da bedeninden ayrılmış ya da bunları dışarıdan gözlemleyen biri gibi"⁴⁵ olduğunu hisseder. Lindholm'un yorumladığı gibi, toplu esrikliği anlamaya yönelik psikolojik model "son derece değer-yüklüdür. Esrime arzusunun, id'in antisosyal ve regresif dürtülerinden kaynaklandığını varsayar."⁴⁶ Esrime ritüelinin dans eden, coşkulu uygulayıcıları tanrılarla konuştuklarını, topluluk dayanışması

44- Suryani and Jensen, s. 173.

45- http://www.Psychet-uk.com/dsm_iv/depersonalization_disorder.htm.

46- Lindholm, s. 66.

tesis ettiklerini ve hatta şifa verici hareketler yaptıklarını düşünüyor olabilirlerdi. Ama Batı psikolojisinin gözünde, hastalıklarının semptomlarını açığa vuruyorlardı yalnızca.

Genellikle ikiden fazla insan içeren gruplarla ilgilenen sosyolojinin, kolektif esriklik olgusuna dair sunabileceği bazı bilgilere sahip olması beklenirdi. Ama, psikolojinin yalnızca hastalık ve akıldışılık bulduğu yerde sosyoloji, geçtiğimiz on yıllarda, aksi yönde fazlasıyla mesafe alarak, grup davranışını her katılımcı için bütünüyle akılcı ve çıkarıcı bir girişim olarak yorumladı. 1960'lardan bu yana, kalabalık davranışı üzerine yayınlanan çok sayıda sosyolojik makale, neredeyse tamamen, "grup yapısı... güçlendirme örüntüsü, ideolojisi ve çelişkileri, bağlılık kazanmak için kullandığı mekanizmalar ve grubun belli bir sosyal bağlam içinde sürdürülmesi ve evrimi"⁴⁷ gibi görece kuru meselelere odaklanıyordu. Lindholm'a göre, bunun bir sonucu olarak, "esrik bir gruba katılmanın coşkısına" dair hiçbir kavrama sahip değiliz. Geleneksel görüşten ayrılan bir diğer muhalif, sosyolog John Lofland, 1980'lerin başlarında, meslektaşları olan uzmanlardan şöyle bir istekte bulunuyordu: "Esrik kalabalıklar', 'toplumsal salgınlar', 'heyecanlar', 'dinsel histeriler', 'tutkulu coşkular', 'çılgın ve karmakarışık danslar' üzerine ciddi bir konuşma yapacak biri var mı artık?"⁴⁸

Esime Teknikleri

Bu kitaptaki misyonum bu: Bilinçli olarak haz ve vecd halinde birleşmiş grubun, büyük ölçüde görmezden gelinen ve belki de dile gelmez heyecanından ciddi ciddi bahsetmek. Burada her tür "irrasyonel" grup davranışı göz önüne alınmayacak;

47- A.g.y., s. 70.

48- Lofland.

panikler, çılgınlıklar, tuhaflıklar ve kendiliğinden “güruh” etkinlikleri bizim alanımıza girmiyor. Linçler –ve hatta ayaklanmalar– katılımcılarında yoğun heyecan ve haz yaratabilir, ancak burada Avrupalıların “ilkel” toplumlarda gözlemlediği ve Avrupa karnaval geleneğinde görüldüğü türde olayların üzerine odaklanılacak. Bunlar, bazı Avrupalıların düşlemeye eğilimli olduğu gibi, spontan “histeri” patlamaları değildi; tüm yasakların askıya alındığı ve genel bir “koyvermenin” söz konusu olduğu durumlar da değillerdi. Batılı gözlemcilere o kadar “azılı” ve vahşi görünen davranış, aslında bilerek planlanmakta, düzenlenmekte ve daima kültürel kurallara ve beklentilere tabi olmaktaydı.

Daha sonraki Batılılar yerli ritüellerini görece önyargısız bir biçimde incelediklerinde, bu tür ritüellerin ve festivalların, örneğin zamanlamaları açısından spontan olmaktan uzak olduğunu gördüler. Gerekçesi mevsimsel bir değişim, takvimsel bir olay, gençlerin gruba kabulü, düğün, cenaze, taç giydirme –bir diğer deyişle haftalar ya da aylar öncesinden öngörülebilecek ve özenle hazırlanabilinecek herhangi bir şey– olabilmekteydi. Bu faaliyetler uygun yiyeceklerin daha önceden bir araya getirilip hazırlanmasını, kostüm ve maskelerin tasarlanmasını, şarkıların ve dansların prova edilmesini gerektirmekteydi. Bu kolektif eser, özenli ve ciddi planlamaların sonucuydu.

Ayrıca varsayılan çılgınlığın zirvesindeyken bile, davranışlara kültürel beklentiler rehberlik ederek cinsiyetlerin ve yaş gruplarının özel rollerini belirler ve bu beklentiler, deneyimlerin “en vahşisini” –transı– düzenleyecek kadar ileri giderdi. Kimi şenlik ortamlarında –yani, görece seküler ya da eğlence amaçlı olarak yorumlanabilecek ortamlarda– trans görülmez ve görülmesi de beklenmez. Diğerlerinde, örneğin, Batı Afrika kökenli bazı dinsel ayinlerde ya da !Kung şifa verme ritüellerinde, transın tamamlanması tinsel statünün bir işareti ola-

rak hoş karşılanır ve büyük bir disiplin ve konsantrasyonla gerçekleşmesi için çaba gösterilir. Sömürgecileri takip eden etnografların öğrenmiş olduğu gibi, her esrime ritüeli kendi kültürüne özgüydü, katılımcıları için farklı anlamlara sahipti ve bunlar, insan yaratıcılığı ve aklı ile şekillendirilmişti.

Ama yine de tüm yerel çeşitlenmelerde, değişik zaman ve mekânlardaki esrime ritüellerinde ve festivallerde bulunabilecek bazı ortak özellikler, ya da en azından ortak bileşenler mevcuttur. Turner'ın gözlemlediği gibi, "Her tür ritüel, seremoni ya da festival özel giysiler, danslar, yiyecek ve içeceklerle... ve çoğu zaman maskeler, beden boyama, malzemeler ve mabetlerle eşleştirilmeye başlar."⁴⁹ Esrime ritüellerinin ve festivallerin bu bileşenlerinin –müzik, dans, yeme, içme ya da ruh halini değiştiren uyuşturucuların kullanılması, kostümler giyilmesi ve/veya çeşitli kendini süsleme biçimleri, mesala yüz ve beden boyama– evrensel olduğu görülür.* Yaygın olmakla birlikte evrensel olmayan, daha uzun ve daha ayrıntılı olaylara özgü diğer bileşenler kutsal objelerin kullanılmasını, atletik ve diğer müsabakaları, dramatik performansları ve genellikle alaycı ve satirik türden bir komediyi içeren kabileleri, dinsel

49- Turner, *Celebration*, s. 12.

*Bir başka antropolog şunu ileri sürmektedir: "Festivalin söz dağarcığı karışıklık üzerinden uç deneyimlerin dilidir... Beden, süslenecek, kostümler giyecek ve maskelenecek bir nesneye dönüşür... Ve, keza, benliğin sınırlarını zorlama fikriyle birlikte dans etme, şarkı söyleme ve diğer tür oyunlar şenlik kutlamalarının ayrılmaz bir parçasıdır. Tüm bu motifler şenlik kutlamalarının esasını oluşturan yaşamı yükseltme, en yüksek noktasına taşıma ruhunun altını çizer." (Roger D. Abraham, Turner [ed.], 1982, s. 167-68.) Ya da tiyatro tarihçisi Richard Schechner'in ifadesiyle, "Dans etmek, şarkı söylemek, maskeler takmak ve kostümler giymek, diğer insanları, hayvanları ya da doğaüstü varlıkları kişileştirmek (ya da bu diğerleri tarafından ele geçirilmek); hikâye canlandırmak, avı yeniden anlatmak... provalar yaparak özel mekânları ve günleri bu gösteriler için hazırlamak – tüm bunlar insanlık durumu ile bir arada bulunur." (Aktaran Garfinkel, s. 40.)

ritüelleri kapsar.⁵⁰ Fakat yine de temel unsurlar dans etme, şölen, yüzlerin ve bedenlerin sanatsal süslenmesidir.

Darwin, tanık olduğu Aborijin ayinlerinde hiçbir “anlam” görememişti ve gerçekten de yabancı kültürden olanların bu tür ayinlere anlam atfetmesi zordur. İnsanlar aynı etkinlikleri çok farklı amaçlar için kullandı – dans etme, şölen, kostümler vesaire. Bu ayinlerin bir kısmı, bir ilahın ya da ilahların görünümünü çağrıştırmak bakımından, gözle görülür bir düzeyde dinseldir. !Kungs ritüelleri gibi diğer ayinlerin ise, işin içine bir ilah katılsın ya da katılmasın, katılımcıları tarafından neredeyse tıbbi bir işlev gördüğü düşünülür. Din, şifa ve eğlence arasındaki ayrımların Batı kültüründen diğer kültürlerle aktarıldığını varsaydığımızda bile, “sırf” eğlence kabilinden ritüeller görülebilir. Antropologlar, bu ayrımların aktarıldığına inanmaya eğilimlidirler ve ritüellerin dinsel ya da şifa verici işlevlere sahip olduğu, oysa “festivallerin pagan, eğlence amaçlı ya da çocuklara yönelik olduğu düşünülen durumları gösterdiğini”⁵¹ düşünerek, *ritüel* ile *festival* arasında bir sınır çizerler. Fakat, ritüel ile şenlik, din ile eğlence arasında yapılan bu ayrımın katılımcılar açısından her zaman anlamlı olduğu açık değildir. Georgia’lı bir köle diğer kölelerin kilise hizmetlerinden ya da “toplantılardan” bahsettiğini hatırlıyordu –bu noktadaki kaynağımın yaptığı hor görücü lehçe tercümesinin kusuruna bakmayın lütfen–, “Bir eğlenceden hoşlandığım gibi bin doplanmaktan da aynen öyle hoşlanıyorum.”⁵²

Bu kitapta, ritüeller ile festivaller arasındaki antropolojik ayrımı mümkün olduğunca gözeteceğim, fakat esas vurgulanan olgu –dans eden, eğlenen, vesaire grup etkinlikleri– ve

50- Örneğin, bkz. Beverly J. Stoeltje, “Festival”, Bauman içinde, s. 264.

51- A.g.y., s. 262.

52- Aktaran Raboteau, s. 223.

esinliyor görüldüğü hisler olacak. Ritüelin belirtilen anlamı ne olursa olsun –ilahlarla bağlantı kurmak, bir düğünü kutlamak ya da savaş hazırlıklarını hızlandırmak– ortak hazzı, hat-ta kendinden geçmeyi ya da mutluluğu sağlamak için tekrar tekrar aynı etkinlikler kullanılırdı. Neden diğerleri değil de, bu etkinlikler? Bu soruya bir sonraki bölümde geri döneceğiz ama şu an için en basit yanıt, bunların işe yarar etkinlikler olması. İnsanlığın, bin yıllık deneyleri vasıtasıyla, tarihçi Mircea Eliade’ın şamanistik ayinlerle ilgili analizinde *esrime teknikleri* diye adlandırdığı şeyi keşfetmiş olması.

Bu kitabı harekete geçiren soru bir yitirme duygusundan kaynaklanıyor: Eğer esrime ritüelleri ve festivaller bir zaman-lar o kadar yaygın idiyse, neden bugün onlardan geriye bu kadar az şey kaldı? Eğer esrime “teknikleri” insanlığın kül-türel mirasının önemli bir parçasını temsil ediyorsa, neden onları unuttuk – gerçekten unuttuysak eğer? Bu soruları ta-rihsel bir perspektiften ele alarak, antik zamanlardan bugüne esrime ritüelleri ile verilen uzun, çok uzun mücadelenin izini süreceğim. Birçok sosyal bilimcinin derinlemesine analiz etti-ği bir gelişmenin, insan toplumlarının geçen birkaç yüzyılda cemaat olma özelliğini gitgide yitirmesinin belli belirsiz de olsa herkes farkındadır. Burada biz, akla getirdiği samimiyet ve kasaba sosyalliği ile birlikte *cemaat* sözcüğünün ima ettiği herhangi bir şeyden daha keskin, daha yoğun bir haz biçimi-ne bakıyoruz. *Esrime* hazzının, bir zamanlar dansı, müziği, vesaireyi içeren ritüeller tarafından rutin olarak yaratılan bu türün kaybolması, *cemaate* ve yitirilmesine gösterilen dikkati ve üzüntüyü hak ediyor.

Benim durumumda yitirme duygusunun kişisel bir boyutu var. Entelektüel olarak, bu kitabın kökleri önceki bir kitap-ta, *Blood Rites: Origins and History of the Passions of War*’da [Kan Ayinleri: Savaş Tutkusunun Kökeni ve Tarihi] yatıyor.

Bu kitapta, insan kurban edilmesi ayinlerinde ve savaşta ifade bulduğu haliyle, kolektif insan heyecanının karanlık yanını araştırmıştım. Burada ilgilendiğimiz daha az yıkıcı türde festivalleri ele almaya cüret ettiğimde, on yıllar önce rock konserlerinde, teklifsiz partilerde ve düzenlenen “etkinlikler”de karşılaştığım duygusal temalarla karşılaştım. Bu kitaptaki materyal için okuyucuların çoğunun –dinsel ya da “eğlence amaçlı”– benzer referans noktalarının olacağını ve benimle birlikte şunu soracaklarını düşünüyorum: Madem kolektif esrime kapasitesine sahipsek, neden onu bu kadar az kullanıyoruz?

1

Esrimenin Arkaik Kökeni

On bin yıl geriye gittiğinizde, insanların hayatta kalmak için avlanmak, yiyecek toplamak, silah ve elbise yapmak, toprağı işlemek gibi birçok sıradan faaliyetle meşgul olduğunu görürsünüz. Fakat mehtaplı bir gecede ya da mevsim dönümünün akşamında, keyfi enerji israfı gibi görülebilecek şeylerle –aynı hızda ya da halka oluşturarak dans etmek, maske takmak ya da kostüm gibi görünen şeyler giymek, çoğu kez dalları ya da sopaları sallamak gibi– karşılaşmanız mümkündür. Çoğunlukla düz bir sıra halinde ya da daire oluşturarak dans eden kadınlar ve erkekler görürsünüz. Yüzleri ya da bedenleri kırmızı toprak boyası ile boyanmış olabilir; arkeologlar, insanların yaşadıkları yerlerde bu renkte maden filizinin yaygın olarak görülmesi nedeniyle böyle bir tahminde bulunuyor. Bir diğer deyişle, sahne, Batılıların on dokuzuncu yüzyılda yerli halklar arasında karşılaştıkları “azılı” ritüellerden çok farklı değildir.

Bu sahneleri, diğer birçok yerin yanı sıra, Afrika’da, Hindistan’da, İtalya’da, Türkiye’de, İsrail’de, İran’da ve Mısır’da

keşfedilen, dans eden figürlerin resmedildiği tarihöncesi kaya sanatından çıkarabiliriz. Uzak atalarımızın, başka ne yapıyor olurlarsa olsunlar, antropolog Victor Turner'ın yaşamın temel gidişatı için marjinal olarak tanımladığı türde etkinliklere bol bol zamanları kalmış gibi görünüyor.

Şenlik dansı, tarihöncesi sanatçıların işlediği nadir ya da tali konulardan değildi. İsrailli arkeolog Yosef Garfinkel, dans sahnelerinin “Cilalı Taş Dönemi ile Bakırtaş Dönemi’nde insanlar arasındaki etkileşimi tanımlamak için kullanılan en popüler, aslında neredeyse tek konu”¹ olduğunu ileri sürmektedir. Bu danslı ritüellerin ne zaman doğduğu bilinmiyor, ama Yontma Taş Devri’ne ya da Taş Devri’ne kadar uzandıklarını gösteren kanıtlar bulunmakta. Yakın geçmişte İngiltere’de keşfedilen bir mağaranın tavanındaki çizimlerde, kadın dansçılardan oluşan “tumba sıralarının” yanı sıra, on bin yıl önce İngiltere’de soyu tükendiği bilinen bizon, ibeks gibi hayvanların resimleri de görülmekte.² Demek oluyor ki, insanlar yazılı bir dile sahip olmadan ve muhtemelen yerleşik bir yaşam tarzına geçmeden önce de dans etmekte ve dansı kayaların üzerine kaydedecek kadar önemli bir etkinlik gibi görmekteydiler.

Danslı bir ritüelin coşkusu tarihöncesi çizimlerden okumak kolay değil. Figürler dönemin üslubunu yoğun biçimde yansıtmaktadır; Garfinkel tarafından kataloglananların çoğu çubuk figürlerden ya da silüetlerden öte değil, çok azı yüz hatlarına ya da çehre ifadesine benzer özellikler sergiliyor. Dansçı olarak tanımlanmaları bile biraz yorum gerektiriyor; figürler uzuvlarını normal etkinliklerle bağlantılı olmayan şekillerde kullanıyor olmalı; kollarını yukarıya kaldırıyor, el

1- Garfinkel, s. 11.

2- John Pickrell, “Unprecedented Ice Age Cave Art Discovered in U.K.”, *National Geographic News*, 18 Ağustos 2004.

ele bir halka oluşturuyor, ayaklarını kaldırıyor ya da örneğın, sıçrıyor olmalılar. Ama bu kaba, iki boyutlu çizimlerde bile, daha yakın tarihli şenlik geleneklerinin en belirgin bileşenlerinden bazıları –örneğin maske takma ve kostüm giyme– göze çarpıyor. Erkek figürlerinden bazıları çeşitli hayvan kafalarına benzetilen ya da soyut desenlerle bezenen maskeler takıyor; diğerk dansçılar arkeologların “kostüm” olarak yorumladığı leopar derisine benzer kıyafetler giymekte. Hareketin ve muhtemelen coşkunun en açık işareti ise, figürlerden bazılarının, hızla hareket ediyormuş ya da uzun zamandır susturulmuş bir davul sesine göre kafasını sallıyormuşçasına, saçlarının kafasından akıp gittiğinin göze çarpmasıdır.

Danslı ritüeller tarihöncesi halklara bir enerji israfı gibi görünmüyordu kuşkusuz. Maskeler ve kostümler yapmaya zaman ayırıyorlardı; dans etmek için sebepsizce kalori harcıyorlardı; diğerk grup etkinliklerindense bu sahneleri kaydetmeyi tercih ediyorlardı. Bu nedenle, antropolog Victor Turner'ın danslı ritüeli nadiren gerçekleşen, marjinal bir durum olarak görmesi, tarihöncesi durum söz konusu olduğunda özellikle temelsiz görünmekte – bu, tarihöncesinin önceliklerinden çok, bizim kendi endüstriyel çağımızın üretime dayalı zihniyetini temsil etmektedir. Elbette bu insanlar yokluktan haberdardı ve sık sık yiyecek kıtlıkları, hastalıklar ve vahşi hayvanlar tarafından tehdit ediliyorlardı. Fakat danslı ve muhtemelen esrimeyi içeren bir ritüelin yaşamlarında merkezi bir yeri vardı. *Neden* diye sormamızın tek nedeni belki de, birçok yönden çok daha konforluyken diğerk taraftan çalışma zorunluluğı ile böytesine kısıtlanmış olan kendi yaşamlarımız.

Antropologlar dansın evrimsel işlevinin, insanların, yakın bağılara sahip bireylerden oluşan küçük topluluklardan daha büyük gruplar halinde yaşamlarına doğıru bir köprü olduğuyönünde hemfikir görünmektedir. Daha büyük grubun, hâlâ

vahşi dünyada yaşayan primatlarla aynı avantajlara sahip olduğu varsayılıyor: Büyük gruplar kendilerini yırtıcı hayvanlardan daha iyi koruyabilirler. Birçok hayvandan farklı olarak –örneğin, antiloplar– primatlar bir savunma grubu oluşturabilir; davetsizce sokulan yırtıcı hayvanın etrafını sarabilir, onu dallarla tehdit edebilir ya da en azından mahşeri bir yaygara kopararak onu korkutmaya çalışabilirler. İlk insanlar için, yalnızca büyük kediler gibi yırtıcı hayvanlar değil, şimdi soyu tükenmiş diğer insansılar ve hatta yağmalama peşinde koşan hemcinsleri *Homo sapiens*'ler de tehlike yaratabilmekteydi. Ve elbette, saldırganın insan olması durumunda, savunma yöntemi olarak ateş yakılması, taş fırlatılması ve keskinleştirilmiş sopalar kullanılması da söz konusu olabiliyordu. Ama ilk müdafaa hattı, grup olarak bir araya gelmekti.

Britanyalı antropolog Robin Dunbar, haklı bir üne sahip kitabı *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language*'ta [Tımar, Dedikodu ve Dilin Evrimi] optimal bir Paleolitik grubunun 150 kişiden oluştuğunu ileri sürer. Yazar, konuşmanın –kitabın başlığındaki *dedikodunun*– insanları bu büyüklükte gruplar içinde bir araya getirmeye yardımcı olabileceği tahmininde bulunur. Diğer primatlar örneğindeyse karşılıklı tımarın –bir diğerinin tüylerinin arasındaki böcekleri ya da kir parçacıklarını toplamanın– aynı şeyi yaptığını öne sürer. Fakat her ne kadar kitabın başlığında görülme de, yazar bu ilk insan gruplarını bir arada tutan şeyin *dans* olduğunu ileri sürer. Dunbar'a göre, konuşmadaki sorun, “onun duygusal düzeyde tamamen yetersiz olmasıdır”;

Tartışma ve rasyonelleştirme yeteneği kazanmamızla birlikte, büyük grubumuzu bir arada tutacak daha primitif bir duygusal mekanizmaya ihtiyaç duyduk... Sözlü tartışmaların soğuk mantığını zararsız hale getirmek için daha derin ve duygusal bir şeye

ihtiyaç vardı. Görünüşe bakılırsa, bunun için müziğe ve fiziksel dokunuşa ihtiyaç duyuyorduk.³

Gerçekte, yazar dilin danslı ritüelin hizmetinde olduğunu, “onların kendiliğindenliğini biçimlendirmenin” ve onlara “metafizik ya da dinsel bir anlam” vermenin bir yolu olduğunu düşünür. Tarihöncesi resimlerde dans eden yüzlerce figürün bulunduğunu, ama hiçbir kaya çiziminde açıkça konuşma ile meşgul olan çubuk figürlerin resmedilmediğini de unutmamalı.

Dunbar, grup dansının –özellikle sıra ve halka oluşturarak yapılan grup dansının–, katılımcılarını Turner’in yirminci yüzyıldaki yerli ritüellerinde karşılaştığı türden *communitas*’lar içinde birleştirdiğini, insan topluluklarını eşitlediğini ve birbirine bağladığını öne süren tek kişi değil. İlginçtir, Yunanca da “yasa” anlamına gelen *nomos* sözcüğü müzik bağlamında “melodi” anlamına gelir. Dans vasıtasıyla müziğe bedensel olarak teslim olmak, toplulukla, paylaşılan mitin ya da ortak geleneğin başarabileceğinden daha derin bir şekilde birleşmek demektir. Müziğe ya da şarkı söyleyen seslere göre eşzamanlı hareket ederken, bir grubu bölebilecek ufak tefek çekişmeler ve farklılıklar, kişinin bir dansçı olarak becerisinin değerlendirildiği zararsız bir rekabete dönüştürülür ya da unutulur. “Dans”, bir nörobilimcinin ifade ettiği gibi, “grup teşekkülünün biyoteknolojisidir.”*

Dolayısıyla, dans boyunca bir arada kalabilen gruplar –ve bu grupların içindeki bireyler–, daha zayıf bağlarla bir arada duran gruplar ve bireyler üzerinde evrimsel bir avantaja sahip olacaklardı: topraklarına sokulan ya da başka şekillerde ken-

3- Dunbar, s. 147-48.

*Etkili bir danslı ritüel için gereken minimum grup büyüklüğünü bilmek ilginç olurdu, fakat bu konuda yayınlanmış bir eser bulamadım.

dilerini tehdit eden hayvanlar ya da düşmanlık güden insanlar karşısında daha iyi bir toplu savunma oluşturabilme avantajı. Diğer hiçbir tür bunu yapmak için kafa yormamıştı. Kuşlar öterek işaret verir; ateşböcekleri eşzamanlı olarak yanıp sönebilirler; şempanzeler bazen ortalıkla birlikte tepinir ve etolojistlerin “karnaval” diye tanımladığı şekilde kollarını sallarlar. Eğer müziği yaratıp onunla eşzamanlı hareket edebilen başka hayvanlar varsa, bu yeteneklerini insanlardan saklamakta çok başarılılar demektir. Freud’un hayal etmeyi başaramadığı türden bir sevgiye, ya da en azından, insanları iki kişiden daha büyük gruplar halinde bir arada tutan yakınlığa yatkınlığı olanlar yalnızca bizleriz.

Elbette dans (1) doğası gereği zevkli olmasaydı ve (2) küçük gruplarca sağlanamayan türde bir zevk vermeseydi, insanları bir arada tutamazdı.⁴ Tarihöncesi zamanlardaki ritüel dansçıları, ne yaptıklarını düşünürlerse düşünsünler –gruptaki anlaşmazlıkları gidermek ya da düşmanları ile bir sonraki karşılaşma için hazırlanmak–, yapmaktan hoşlandıkları bir şeyi yapıyorlardı; hem de o kadar hoşlanıyorlardı ki, bunu yapmak için hatırı sayılır miktarda enerji harcıyorlardı. “Yerli” toplumlardaki esrik danslı ritüellere katılanlar, bunlardan haz aldıklarını doğruluyordu; danslara ve rock konserlerine, partilere ya da günümüzün kulüplerinde sergilenen diğer ritmik etkinliklere katılan modern Batılılar için de bu böyle olabilir. Tarihçi William H. McNeill’in *Keeping Together in Time* [Zaman İçinde Birlikte Kalmak] adlı kitabında işaret ettiği gibi, en basit senkronize grup etkinlikleri –birlikte yürüyüş yaparken ya da şarkı söylerken olduğu gibi– derin bir memnuniyet –hatta büyük bir heyecan– yaratır. Yazar, İkinci Dünya Savaşı’nda temel eğitim idmanı yapan genç bir asker olarak deneyimini yazıya döker:

4- Freeman, s. 129.

Talimin gerektirdiği, uzun bir süre boyunca uyum içinde hareket etmekten doğan duygu kelimelerle anlatılamaz. Aklımda kalan, ortak bir esenlik duygusuydu; daha belirgin olarak, tuhaf bir kişisel büyüme duygusu; bir tür kabarma, kolektif ritüele katılım sayesinde, yaşamdan taşma duygusu.⁵

Gerçekte, ritmik müzikten keyif almaya eğilimliyiz ve başkalarını dans ederken izlerken, kendimizi dansın içine atacak kadar uyarılabiliriz. Yerli ya da tutsak halkların ritüellerini gözlemleyen bazı Batılıların söylediği gibi, dans etmek bulaşıcıdır; insanlar kendi beden hareketlerini başkalarınıninkilerle eşzamanlı kılmak için güçlü bir istek duyarlar. İşitsel ya da görsel olarak duyulabilen ya da kasların ritme verdiği yanıtla ilişkili içsel bir duygudan kaynaklanabilen bu uyarıcı, bir psikiyatristin araştırma özetinde söylemiş olduğu gibi, “insanlarda beynin korteks bölgesinin kontrolündeki ritimleri çalıştırabilir ve sonunda, son derece haz verici, tarifsiz bir deneyim yaşatabilir.”⁶

İnsanların, bedenlerini uygun tempoda birlikte hareket ettirdikleri için böylesine cömertçe ödüllendirilmesinin nedeni ne? Cinsel faaliyette de hazla ödüllendiriliyoruz ve bunun nedenini anlamak zor değil: Cinsel faaliyette ya da heteroseksüel ilişkide bulunamayan insanlar genetik bir iz bırakmazlar. Doğa bizden bir şey yapmamızı istediğinde –yemek yemek ya da sevişmek– bu faaliyeti zevkli kılmak için beynimizi nazikçe düzenler. Eğer senkronize ritmik faaliyet insanın toplu savunması için gerçekten önemli idiyse, doğal seleksiyon, bu faaliyeti zevkli bulan insanı kayırmış olmalı. Bir diğer deyişle, evrim, hareketi kontrol eden merkezler, başkalarının hareket-

5- McNeill, *Keeping Together in Time*, s. 2.

6- D'Aquili, s. 22.

lerini kaydeden görsel merkezler ve beynin limbik sistemindeki haz noktaları arasındaki sinirsel bağlantıları güçlendirmeye yol açmış olmalı. Ritmik faaliyetin verdiği haz, yırtıcı hayvanlarla karşılaşmanın ve diğer tehditlerin yarattığı korkunun üstesinden gelmeye yardım etmiş olmalı, tıpkı tarihte, askerlerin marşlarla havaya girmiş olması gibi.

Bu hazzın sinirsel temelini henüz anlamış değiliz, ama geçtiğimiz günlerde ilginç bir spekülasyon çizgisi oluşmaya başladı. İnsanlar son derece taklitçi yaratıklardır, maymunlardan ve primat kuzenlerimizden bile daha taklitçidirler. Tüm ebeveynlerin şaşkınlıkla öğrendiği gibi, bir bebek gülümsemeye gülümsemeyle cevap verebilir ya da ebeveynlerinden biri dilini çıkarttığında o da dilini çıkartabilir. Bir bebek, çıkartılmış bir dilin görsel görüntüsünü kendi dilini çıkartması için gereken kas hareketlerine nasıl dönüştürür? Cevap *ayna nöronların*, yani, hem bir eylem algılandığında –sözgelimi, ebevyn dilini çıkarttığında– hem de eylem algılayıcı tarafından icra edildiğinde harekete geçen sinir hücrelerinin keşfinde yatıyor olabilir.⁷ Bir diğer deyişle, bir eylemin algılanması aynı eylemin seyirci tarafından gerçekleştirilmesine sıkı sıkıya bağlıdır. Örneğin, bir dansçıyı gördüğümüzde, dansa katılmamıza zemin hazırlayan sinirsel süreçleri başlatmamamız mümkün değildir. Nörobilimci Marcel Kinsbourne'un yazdığı gibi:

Algılanan hareket gözlemcinin bu hareketi tekrar etmesine, hatta daha da fazlasını yapmasına yol açar, bunun sonucunda gözlemci de bir katılımcıya dönüşür... Davulun ritmi bağımsız yargıyı bastırır ve ilkel duruma dönmeye sevk eder. [Walter J.] Freeman'dan alıntı yaparsak... "dans etmek, diğerlerinin buna karşılık verecek şekilde hareket etmesini davet eden ritmik ha-

7- Sandra Blakeslee, "Cells That Read Minds", *New York Times*, 10 Ocak 2006.

reketlerle meşgul olmaktır.” Dansçılar senkronize olur, karşılık verir ya da birbirlerini takip eder – tüm bunlar, çocuklara açık olan sürüklenme biçimleridir. Başkaları ile ortak bir ritme sürüklenme –yürüyüş, şarkı söyleme, dans etme– ilkel, irrasyonel ve aldatıcı bir aidiyet hissini ve ortak bir zihniyeti tetikleyebilir.⁸

Fakat dansın, bireyi Kinsbourne’un ima eder görüldüğü geriye dönük bir tarzda grupla birleştirmekle kalmadığını belirtelim. Bu, Batılıların yaygın önyargılarından biridir, ama önsözde işaret ettiğim gibi, mevcut “geleneksel” topluluklardaki dansçılar, dans müziği bestelemek, dans adımlarını ya da diğer hareketlerini mükemmelleştirmek ve kostümleri ile diğer beden süslerini hazırlamak için genellikle çok çaba sarfederler. Dans ederken kendilerinden geçebilir ya da grupla bir tür birleşme yaşayabilirler, ama, aynı zamanda, bireyler olarak yetenekleri ve becerileri ile ışıldamak için fırsat da kollarlar. Evrimci biyolojistlerin cinsel seleksiyon dediği şey, iyi dans etme, ya da en azından dans ederken iyi bir görünüm sergileme yeteneğinden yana işliyor bile olabilirdi – tıpkı cinsel seleksiyonun kalın sesli erkeklerden ve kumsaati figürlü kadınlardan yana olduğunun ortaya çıkmış olduğu gibi. Dans etme ya da müzik yapma yeteneği tek cinsiyetle sınırlı değildir; ama bizler çoğu zaman, bu faaliyetlerde sivrilen kişilere karşı bir çekim duyarız ve bu, onlara belli bir üreme avantajı kazandırmış olabilir.

Aslında, büyük grupların mevsimlik ritüelleri ve festivalle-ri –astronomik olarak saptanan bir zamanda bir araya gelen, farklı zümre ve alt-gruplardan yüzlerce insan– muhtemelen üreme işlevine de hizmet ederek, insanlara yakın akraba çevresinin dışından bir eş bulma fırsatı veriyordu. Bu çaba sıra-

8- Marcel Kinsbourne, “The Role of Imitation in Body Ownership and Mental Growth”, Meltzoff ve Prinz, s. 312-30.

sında müzik ve dans etme yeteneği değer kazanmış olabilir. En azından yakın bir geçmişe kadar, Kenya'da genç, bekâr erkekler üzerine yapılan bir çalışma böyle bir olasılığı akla getiriyor.

Uzamış, rahatsız verici bir ergenlikte, delikanlılık ile yetişkinlik arasında asılı kalmış bu "tuhaf adamlar" sistemli olarak transa geçer, sıkıntılı durumlardaysa, aşırı bedensel gerginlik ile sarsılırlar. Bunu tipik olarak tetikleyen durumlar ise [genç erkeklerden oluşan böyle] bir grubun kızların önünde rakip bir grup tarafından dansın dışına atılmasıdır.⁹

"Dansın dışına atılmak" üreme başarısızlığı riskinin ortaya çıkması demektir. Bu ise muhtemelen "kızların", bilinçaltı düzeyinde, dansın dışında kalan erkeklerin grup savunmasına katılmakta daha beceriksiz olduğuna hükmetmesine dayanan, daha derinlerde yatan bir evrimsel nedenden kaynaklanmaktadır.

Fakat evrim konusunu geçmeden önce, müziğin ve dansın uyumsal değeriyle ilgili kendi tahminimi ilave etmek istiyorum. Dunbar ve diğerleri, müziğin ve dansın insanları büyük gruplar halinde bir arada tutmaktaki rolünü vurguluyor, ama bunlar, bir zamanlar grup savunmasına çok daha dolaysız olarak hizmet etmiş olabilir. Günümüzün vahşi yaşamdaki primatları gibi, ilk insanlar da yırtıcı hayvanlarla muhtemelen toplu olarak yüz yüze geldiler, bir araya gelip sıkı bir grup oluşturdular, ayaklarını yere vurdular, çığlık attılar ve ellerindeki dalları, sopaları salladılar. Günümüzde doğa yürüyüşçülerine, vahşi yaşamda karşılaştıkları ayıları aynı türden bir davranışla –insanın büyüklüğünü abartmanın bir yolu

9- Lewis, s. 35-36.

olarak tavsiye edildiği üzere, kollarını ve ellerindeki sopayı sallayarak– püskürtmeye çalışmaları tavsiye edilir. İlk insanlar ya da insansılar, yırtıcı bir hayvanın karşısında eşzamanlı bir biçimde ayaklarını yere vurmaya ve sopalarını sallamaya öğrenmiş olmalı. Benim tahminim, bu eşzamanlı davranış şeklinin yırtıcı hayvanı yanıltarak onu, bireysel olarak zayıf ve savunmasız insanlarla değil de, çok büyük bir hayvanla karşı karşıya olduğunu düşünmeye ittiği yönündedir. Sopalar uyum içinde sallanıp ayaklar uyum içinde yere vurulduğu ve bunlara muhtemelen senkronize biçimde şarkı söylemek ya da bağırarak eşlik ettiği zaman, saldıran hayvan, yalnızca bir tek aklın, ya da en azından bir tek sinir sisteminin iş başında olduğuna hükmedecekti. Yırtıcı hayvanın bakış açısından, altı metre uzunluğunda, gürültücü, çok bacaklı bir canavar gibi görünen bu şeyle haşır neşir olmaktansa, bir insanı tek başına yakalamak için beklemek daha tercih edilir olacaktı.*

Bu karşılaşma şekli, insan gruplarının av hayvanlarını ağlara, tuzaklara ya da uçurumlara doğru sürdüğü toplu avlanma biçimlerine de aktarılmış olabilir. Tarihöncesi insanların avladığı hayvanların çoğu –bizonlar ve yaban öküzleri gibi– tehlikeliydi ve onlarla karşı karşıya kalmak cesaret istiyordu. Toplu avlanmada, tüm grup –erkekler, kadınlar ve çocuklar– bir av hayvanı sürüsüne doğru ilerleyerek bağırır, ayaklarını yere vurur ve sopa ya da meşale sallar. Arkeolojik kanıtlar, bu avlanma biçiminin Yontma Taş Devrine kadar geri gittiğini ve küçük erkek gruplarının hayvanlara ayrı ayrı sokulması pra-

*Bu önerme deneysel olarak test edilebilir. Aç yırtıcı hayvanlar, örneğin aslanlar ve leoparlar, bazıları kıpırdamadan duran, bazıları yer değiştiren ama bunu eşzamanlı olmayan bir şekilde yapan, bazıları ise eşzamanlı hareket eden farklı insan grupları ile karşılaşmış olabilirler. Güvenlik açısından, insanları yırtıcı hayvandan korumak için görünmez elektrik çitleri kullanılabilir. Eğer bu deneyi üstlenecek kadar cesur biri çıkarsa sonuçları öğrenmeyi çok isterim.

tiğini öncelemiş olabileceğini gösteriyor.¹⁰ Yırtıcı hayvanlara karşı toplu savunmada olduğu gibi eşzamanlı hareket, insan grubunu tek bir büyük düşman gibi göstererek daha etkili kılmış olabilir.

Kaya sanatında kendini gösteren tarihöncesi dansın çeşitli özellikleri bu hipotezle tutarlılık gösteriyor. Dans eden tarihöncesi figürler çoğu kez yüksek başlıklar ya da kafayı olduğundan daha büyük gösteren, genellikle hayvan yüzü biçiminde maskeler ya da başlıklar taşıyor, başlarının üstünde dallar sallıyorlar. Danslı ritüelin hayvanlarla yaşanan başarılı karşılaşmaların yeniden sahnelenmesi olarak doğduğu, hem bir sonraki karşılaşma için grupta uyum inşa etmeye, hem de gençleri, insan grubunun nasıl galip gelip hayatta kalmayı başardığına dair eğitmeye hizmet ettiği düşünülebilir.

Zamanla, toplu avlanma azaldıkça ve yırtıcı hayvan tehdidi zayıfladıkça, insanın hayvanlar üzerindeki zaferinin heyecanı bu kez ritüel biçiminde yeniden canlandırılmış olmalı. İnsanlar ritim vasıtasıyla kolektif güçlerini yansıtmak ve avladıkları ya da onları avlayan hayvanları korkutmak için tek bir hareket grubu içinde birleşmeyi öğrenmişti. Tek başına insan kırılgan, incinebilir, pençesiz bir yaratıktır. Fakat grup, ritim vasıtasıyla bir araya gelip maskelerin ve sopaların marifetiyle büyüdüğünde, insan olmayan bir canavar kadar tüyler ürpertici hislere yol açmakta, belki de böyle görünmektedir. “Kendimizden daha büyük bir şeyin parçası olduğumuzu hissetmek” gibi aşkın bir deneyimden bahsettiğimizde, bilinçsizce hatırladığımız şey, pek çok insandan oluşan o mahlukattır belki de.

10- Heather Pringle, “Ice Age Communities May Be Earliest Known Net Hunters,” *Discover*, 29 Ağustos 1997.

Esime Tanrısı

Tahmin âleminde, yani tarihöncesinden çıkıp, yaklaşık beş bin yıl önce başlayan tarihsel döneme girdiğimizde, insan kültürlerini anlamak için daha sağlam bir zemin sağlayan çok sayıda kayıtlı ve sanat eseri ile karşılaşırız. Bu yazılardan ve eserlerden, danslı ritüelin –tarımın, şehirlerin, toplumsal hiyerarşilerin ve sonunda yazının doğması ile ortaya çıkan– uygarlığın ilk aşamalarına kadar sürmüş olduğunu anlıyoruz. Eski Mezopotamya’da, Yunanistan’da, Hindistan ve Filistin’deki arkeolojik bölgelerde, dansçı sıralarını ve halkalarını resmeden vazo ve duvar resimleri bulundu. Eski Çin’de, kırsaldaki insanlar ayrı kadın ve erkek grupları oluşturarak dans ederdi ve esime ritüellerini tarihsel döneme kadar gayet iyi korumuşlardı. Çin tarihi uzmanı Fransız Marcel Granet’nin belirttiği gibi:

Kış mevsimindeki festivallerin dramatik bir karakteri olurdu. Her yere ölçüsüz bir heyecan yayılırdı. Konfüçyüs zamanında bile, kaulanlar bütünüyle “deli gibiydi” (yani, içlerine kutsal bir ruhun dolduğunu hissederdiler)... Kilden zilli tellerin sesinde yapılan dans bir esirlik yaratırdı. Onu sarhoşluk tamamlardı. Üfürükçüler [bir tür şaman] hayvan derileri giyerdi. Hayvan dansları icra edilirdi.¹¹

Eski Yakındoğu’da, İbranilerin genellikle eğlence ve şarap içmeyle bağlantılı sağlam bir şenlik dansı geleneğine sahip olduğuna Tevrat’ta açıklık getirilir. Örneğin Exodus’ta, kadın peygamber Miriam “eline bir tef [zilli tef] alır; tüm kadınlar, zillerle ve dans ederek, onu takip eder.” Yahudiler Filistinlileri

11- Granet, s. 168.

yendikten sonra geri dönerken, “İsrail’in bütün şehirlerinden kadınlar geldi, dümbeleklerle, müzik aletleriyle neşe içinde dans edip şarkı söyleyerek Kral Saul’ü karşıladı” (1 Samuel 18:6). Resmi onay gören ayinlerin ve dansların esrik denebilecek bir yoğunluğa ulaşmayı başarıp başaramadığı açık değildir. Bir tarihçi “sefiş, ateşli esriğin İsraili peygamberlere yabancı olduğu” sonucuna vardı, bunun yerine, “bir dinginlik, zaman zaman donup kalmışçasına bir dinginlik içinde Yehova’yı görür, onun sözlerini duyarlardı.”¹² Garfinkel’in gözlemlediği gibi, İbranice *hag* sözcüğü hem “festival” hem de “bir halaya girmek” anlamına gelir – bu, geleneksel Yahudi festivallerinin çoğunun en eski biçiminin halay çekerek dans etmek olduğunu akla getirir.¹³

Kuşkusuz İbraniler’de de bir toplu esrime geleneği vardı, fakat bu gelenek resmi olarak çok onaylanmıyordu. Aslında, onun hakkında bildiklerimizi muhaliflere, Tevrat’ı yazan Yehova’ya ibadet edenlere borçluyuz. Bu, Baal ve tanrıça Anat ve Asherah gibi Mezopotamya ilahları üzerine kurulu olan, yapısına dair ancak tahminlerde bulunabileceğimiz toplu esrime ayinleri gibi özellikler gösteren, İsrail’in yerli Kenanileri ile bağlantılı çoktanrılı eski bir dindi. Bu din, putperestlik, ayıyşlık ve cinsel orjiler ile tanımlanır ya da bunları, ve muhtemelen insan kurban etmeyi içerdigi ima edilir; bu, en azından, Kral Asa’nın, tanrıçaya tapan ve “Asherah’dan korktuğu için büyük hanımefendi olma onurunu”¹⁴ yitiren büyükannesinin işlediği suç olarak görünür. Bu iddiaların ne kadarının iftira niteliğinde olduğunu anlamamanın yolu yok, fakat görünüşe bakılırsa, Yehova’nın müminlerini korkutan bir şey kuşaklar

12- André Gunnel, “Ecstatic Prophecy in the Old Testament”, Holm, s. 187-200.

13- Garfinkel, s. 61-62.

14- Gunnel, s. 34.

boyunca devam etmiş. Musa'nın On Emir'deki, yalnızca bir Tanrı'ya, Yehova'ya tapmakla ilgili olan emri bildirmesinden yüzyıllar sonra da, peygamberler, hâlâ eski dinsel yöntemlerine sövüp sayıyorlardı. İbraniler kendilerini eski alışkanlıklarına dönmekten alamadı ve görünüşe göre MÖ beşinci yüzyıl gibi geç bir tarihe kadar yasaklanmış tanrıça-merkezli ayinlerini icra ettiler.¹⁵

Fakat bize, tehlikeli bir biçimde yıkıcı olmaya doğru yol alan esrik ritüel davranışın en açık kanıtını bırakanlar, eski halkların görünüşe göre en rasyonel ve "Batılı" olanı, Yunanlardı. Dans, ister esrik ister daha ciddi türde olsun, eski Yunan topluluğunun merkezi ve tanımlayıcı bir faaliyetiydi: çizgi ve halka dansları, genç erkeklerin, genç kadınların ya da her ikisinin birlikte oynadığı danslar, düzenli olarak zamanı belirlenen festivallerde oynanan danslar ya da kendiliğinden patlak verir gibi görünen danslar, zafer dansları, tanrılar için ya da sırf eğlenmek amacıyla yapılan danslar.¹⁶ Mitte, Theseus, Minotaur'dan kurtardığı genç erkek ve kadınların iri adımlar atarak, zar zor yürüyen bir kuşu taklit eden "turna adımları" ile halay çekmesine önderlik eder.¹⁷ Homeros'un kahramanlar çağı üzerine yazdıklarından, genç Yunanların "evliliklerde, bağbozumlarında ya da yalnızca gençlik coşkularını salıvermek için" dans ettiklerini öğreniyoruz, "Yunanlara göre, *choria* [dans] *chara*'dan, 'neşe'den gelmektedir."¹⁸ Aşil'in kalkanında korkutucu bir hayvanın resmi yerine, tam da Yunanlara özgü olarak, sıra özlemi çeken silahlı yoldaşlarının bulunduğu resmedilmişti.

15- Patai, s. 242.

16- Bkz, Lawler, s. 238-39.

17- Sachs, s. 238-39.

18- A.g.y., s. 237.

Dans eden gençler ve elleri birbirlerinin belinde kur yapan bakireler vardı... ve kah son derece hafif, maharetli ayakları ile dönüyorlar... kah hemen karşılıklı halde tek sıra oluşturuyorlardı. Ve neşe içindeki bu güzel dansın etrafını büyük bir topluluk kuşatmıştı; içlerinde liriyle müzik yapan kutsal bir ozan vardı, ortalara doğru bir yerlerde de, ritme göre hareket eden iki cambaz fırıl fırıl dönüyordu.¹⁹

Eski Yunan sanatının tümünde dans temasına raslanırdı. Vazolar genellikle dans eden figürlerle süslenirdi ve klasik dönemlerin büyük dramları, dans edip şarkı söyleyen koroların müzikal performanslarından oluşurdu. Gerçekte *trajedi* sözcüğü, keçi ve şarkı anlamına gelen sözcüklerden türemiştir ve koro, ilk başta efendileri tanrı Dionysos'un huzurunda dans eden satirlere benzemek için keçi derisi giyinen erkeklerden oluşuyordu.

Eski Yunanların dininin, Avrupalı gezginlerin daha sonraları dünyanın dört bir yanında keşfettiği "vahşiler"inkine çok benzeyen "danslı bir din" olduğunu bugün, bir ölçüde de olsa, tahmin edebiliyoruz. Aldous Huxley'in bir zamanlar gözlemlediği gibi, "Ritüel dansları başka bir şeyden daha tatmin ve ikna edici görünen dinsel bir deneyim sağlar... İnsanlar kutsalın bilgisine kaslarıyla daha kolay ulaşırlar."²⁰

1960'larda yazan Lillian Lawler, esrik dansın Yunan geleneğinin bütününe sirayet ettiği konusunda kuşku bırakmaz. Örneğin doğum ve av tanrıçası Artemis ayini için durum böyledir. Güney Yunanistan'daki Artemis Limnatis tapınağında, *tympana*'lar, yani büyük davullar bulundu ve bu enstrüman "deliliğe neden olmaya yardımcı" oluyordu. Artemis için ya-

19- Aktaran a.g.y. s. 238'de.

20- Aktaran Dodds, *The Greeks and the Irrational*, s. 271.

pılan dansların Sparta'da özellikle vahşi bir nitelik arz ettiği bilinirdi – dinsel mi yoksa cinsel bir anlamda mı bilmesek de, yalnızca kadınlar ve genç kızlar dans eder ve “yalnızca bir chiton”, yani slipe benzer bir elbise giyerlerdi.²¹

Eski Batı dünyasında, birçok ilah esrime ibadetinin nesnesi olmuştur: Yunanistan'da Artemis ve Demeter, Roma'da Mısır'dan alınan Isis, Anadolu'dan alınan Kibele, Ana Tanrıça ya da *Magna Mater* [Ulu Anne] ve İran'dan alınan Mitra. Ama esrime ibadetinin yalnızca bir seçenek olmayıp bir gereklilik olduğu bir Yunan tanrısı mevcuttu. Onun çağrısını duymazlıktan gelmek ölümden, hatta fiziksel işkenceden bile kötü bir kaderi göze almak demekti; ona direnenler delirecek ve kendi çocuklarını yok edeceklerdi. Hem esrimenin hem de dehşetin kaynağı olan bu tanrı Dionysos'tu, ya da Romalılarca bilindiği haliyle, Bacchus. Günlük vazifesi üzüm bağlarını ve şarabı korumaktı, ama daha ruhani sorumluluğu *orgeia*'yı yönetmekti (*orji* sözcüğünü kendisinden türettiğimiz bu sözcüğün esas anlamı geceleri ormanda gerçekleştirilen ayinlerdir), kendisine bağlı olanlar orada dans ederek transa girerlerdi. Yunanların böyle bir ilaha ihtiyaç duymuş olduğu gerçeği, esrime deneyiminin onların dünyasındaki önemine dair bize bir şeyler söylemekte; tıpkı aşk, savaş, tarım, maden ve av ilahları olduğu gibi, esrime deneyimine bir insan şekli ve yüzü vermek için de bir ilaha ihtiyaç duydular.

Dionysos akranı olan ilahlardan çok daha ulaşılabilir ve demokratik bir tanrıydı: Thiasos'u, ya da kutsal topluluğu, aşağı sınıflara olduğu kadar soylulara da açıktı.²² Nietzsche'nin tasavvur ettiği haliyle ayinleri şöyleydi: “Köle hür bir adam olup çıkar hemen; ya gerekliliğin ya da despotizmin insanlar

21- Lawler, s. 92.

22- Evans, s. 52.

arasına dikiverdiği tüm katı, düşmanca duvarlar parçalanır.”²³ Avrupalı klasik eser uzmanlarının içinde, eski Yunan dramının Dionysosçu köklerini vurgulayan, Yunanların görkemli sanatlarının ardındaki delice, esrik ilhamı gören, metaforik olarak konuşursak, yalnızca vazonun ölümsüz simetrisini değil, yüzeyi üzerine resmedilen dans eden vahşi figürleri göz önüne almaya cüret eden kişi Nietzsche’ydi. Nietzsche’ye göre, Dionysos, esrime ritüeli vasıtasıyla, insan ruhunun “bi-reysel varoluşun dehşetinden” danstaki ritmik birliğin “mistik Tekliğine” boşalmasını talep ediyordu.²⁴

Dionysos’un çağrısına herkesten önce kadınlar cevap veriyordu. Gerçekte, tanrının kendisine bağlı olan kadın topluluğu ile ilişkisi çok güçlüydü; ama yeni şarabı kutlamak için yapılan köy festivallerinde olsun, tanrının onuruna birlikte dindarca sarhoş olmak yoluyla olsun, erkeklerin de ona ibadet ettiğinin altını çizelim. Fakat Dionysos, genelde kamusal yaşamın büyük bölümünden dışlanan Yunan şehir-devletindeki kadınlar için özel bir cazibeye sahipti. Erkekler savaşları planlayıp felsefeyi icat ederken, kadınlar büyük ölçüde ev çevresine kapatılmıştı ve kadınların himayesinde kalacak kadar genç delikanlıların “karanlıkta” yaşadığı, kamusal yaşamın zevklerinden ve mücadelelerinden uzakta tutulduğu söylenirdi. Birçok Yunan şehirde kadınların şarap içmesine dahi izin verilmezdi.²⁵

Dionysosçu ibadetin en meşhur feminen biçimi, *oreibaia* ya da kış dansı, modern gözlere feminist isyanın ham bir pantomimi gibi görünür. Mitsel açıklamalarda tanrının, eşlik etmesi için “çağırdığı” kadınlar çıkrıklarını ellerinden atıp çocukları-

23- Nietzsche, s. 23.

24- A.g.y., s. 102.

25- Obbink, s. 65-86.

nı bırakır, dışarıya dağlara koşar, orada geyik derileri giyinir, “delice bir dansa” girerler. Dionysos’un, Maenadlar denen bu kadın tarikat üyeleri tanrının adını haykırarak ya da Bacchus törenlerinin karakteristik sesi olan “euoi” diye çılgınlık atarak ormanda koşar, saçlarını savurur ve thyrsos’larını –çam kozalakları iştirilmiş asalar– sallarlardı. Sonunda, Yunanların *enthousiasmos* dediği –tam olarak tanrıyı içinde hissetmek– ya da günümüzdeki birçok kültürde “delilik transı” denebilecek bir ruh haline girerlerdi. Bunlar sırf mitsel olaylar değildi; *oreibasia*, bazı yer ve zamanlarda resmi olarak kabul görür ve bir sonraki yıl düzenlenecek festival, kış ortasında önceden saptanırdı. MS ikinci yüzyılda yazan Pausanias, Parnassos Dağı’nın 2500 metrelik zirvesine ulaşan –bu, özellikle kış şartları düşünüldüğünde, etkileyici bir atletik başarıdır– bir grup maenattan bahseder; Plutarch ise, ibadet eden bir grup kadının bir kar fırtınası nedeniyle yolda kaldığı ve kurtarılmalarının gerektiği bir durumu anlatır.²⁶

Dionysos etnik sınırlara hiç saygı göstermezdi. Arkeolog Sir Arthur Evans’a göre, Dionysos’a benzeyen tanrılara tapınma Portekiz’den Kuzey Afrika’ya, oradan Hindistan’a kadar 8000 kilometrelik bir alana yayıldı, Dionysos “Bakkhos, Pan, Eleuthereus, Minotaur, Sabazios, Inuus, Faunus, Priapus, Liber, Ammon, Osiris, Şiva, Cerenunnus” gibi çeşitli isimler altında yeniden belirdi. Bunlara, hoş bir şekilde adlandırılan Etrurya’lı benzeri Fufluns’u da ekleyebiliriz.²⁷ Örneğin Roberto Calasso, Hindu destanlarını parlak bir şekilde yorumlarken Hindu tanrısı Şiva’yı “o yabancı, o kadın hırsız, kurallarımızın ve bağlarımızın düşmanı, ölü küllerini seven, adilerin en adisine kutsal şeylerden bahseden o avare, bazen deli gibi gö-

26- Dodds, “Introduction to Euripides”, *The Bacchae*, s. xiv.

27- Evans, s. 140.

rünen, müstehcen, saçlarını kızlarıinki gibi uzatan o adam”²⁸ diye tanımlar. Dionysos gibi Şiva da şarapla ilişkiliydi, milattan önce Hindistan’da yaşayan bir Yunan’a göre, Şiva inancı “asma ekilen dağlarda özellikle yaygındı.”²⁹

Hindistan’da Krişna da kadınların üzerinde, özellikle de gopis, ya da sığır çobanı olarak çalışanlar arasında Dionysosçu bir etkiye sahipti. “Ormanda, flütünün sesiyle, onları gözetmekten de öte büyülerdi, onlar da evlerini, kocalarını ve ailelerini bırakıp geceleri ona kaçarlardı.”³⁰ On altıncı yüzyılda yaşayan din hocası Caitanya, Krişna örneğinden esinlenerek “sınıfsız gruplardan kadınların, çamaşırcı kadınların ya da en altı kasttan kadınların”³¹ desteğini kazandı. “Esrik bir halde dans eder şarkı söylerlerdi; deli gibiydiler”, diye belirten Victor Turner sözlerine şöyle devam ediyordu, “Dionysos’un esrime cemaatleri ile Krişna’ninkiler arasında ortaklık bulunmadığını düşünmek zor. Aslında Ovid’in *puer aeternus*’u [Dionysos’a atfen, ebedi delikanlısı] ‘uzaktaki Ganj nehrince çevrelenen Karanlık Hindistan’dan geliyordu.”³² Gerçi diğer uzmanlar Dionysos’un köklerini bizzat Yunanistan’ın tarihöncesi kültürlerinde –Girit ve Mikanos– görmektedir. Çoğu zaman boynuzlu bir tanrı, ya da kısmen hayvan olarak resmedilmesi Hindistan’dan ithal edilen görece yeni bir tanrı olmaktan çok, eski Yunan tanrılarında biri olduğunu akla getiriyor.

Yunan kadınların yaptığı çılgın Dionysos ibadetine verilen adıyla Maenadizm, yaygın feminen doğurganlık kaygısından esinlenilmiş gibi görünmemekte. Klasik edebiyat uzmanı E. R. Dodds’un iddiasına göre, ayinin yılda bir kez yerine iki yılda

28- Calasso, s. 78.

29- Daniélou, s. 39.

30- Turner, *The Ritual Process*, s. 156.

31- A.g.y., s. 160.

32- A.g.y.

bir düzenlenmesi ve doğurganlık ritüellerinin genelde düzenlendiği yerler olan baharın filizlenmiş tarlalarından çok, kışın “çıplak dağ tepelerinde” yapılıyor olması, onun doğurganlık amacı taşıdığı iddiasını geçersiz kılabilir.³³ Ayinlerde bariz olarak cinsel denebilecek herhangi bir şey de yer almıyordu. Antik vazo resimlerinde, ibadet eden kadınlar çoğu kez şehvet düşkünü satirlerin eşliğinde resmedilir, ama kadınlar satirleri bir değnek, bir *thyrsos*, hatta “kıvrılan bir yılan” gibi silahlarla püskürtüyordu.³⁴ Maenadizmin en ünlü yazınsal açıklaması olan Euripides’in *Bacchae* adlı piyesi işin içinde cinselliğin, hatta sarhoşluğun olduğunu açık biçimde reddeder. Bir görgü tanığı, şehvetli bir merakla Maenadların gizli ayinlerini kafasına takmış olan Kral Pentheus’a uyuyan kadınlarla karşılaştığını bildirir: “Kendilerini yere atıvermiş gibi uzanmışlardı, ama hallerinde bir tevazu vardı; bize söylediğiniz gibi ne şarapla kendilerinden geçmişlerdi ne de flüt sesleriyle; ne de bir sevişme vardı ormanın güzelliğinde.”³⁵

Hayır, maenadizmin –bugünkü okurlar kadar Euripides’in kendisi için de– en şok edici özelliği onun ünlü şiddetiydi. İbadet eden kadınların, çılgınlıklarının en yüksek noktasında ormandaki vahşi hayvanları yakalayıp canlı canlı parçaladıkları ve çiğ çiğ yedikleri söyleniyordu. Yunancada bu eylemleri tanımlayan sözcükler dahi vardır: canlı bir hayvanı parçalamak için *sparagmos*, kemiklerinden elle sıyrılmış çiğ et yemek için *omophagia*. Kurbanların arasında yılan gibi küçük hayvanların yanı sıra geyik, ayı ve kurtlar, hatta mite ya da hikâyeye göre, zaman zaman insanlar da yer alıyordu. *Bacchae*’nın teması, kendi krallarını bir aslan sanan eğlence düşkünlerinin onu parçalarına ayırmasına dayanır.

33- Dodds, “Introduction to Euripides”, *The Bacchae*, s. xiv

34- Joyce, s. 33-34.

35- Euripides, *The Bacchae*, s. 202.

Hayvanlara böyle muamele etmek, rutin olarak hayvan kurban eden Yunanlara bize görüldüğü kadar iğrenç gelmemiş olabilir. Maenadların davranışının şok edici tarafı, onların –el-bette– kadın olmasıdır. Genellikle avlarını elleriyle öldürdükleri söylenir, fakat, Lillian Joyce’a göre, en azından bir tasvirde (merhem konan bir sandık olan bir pyxis’in üzerinde) saçları arkalarında uçuşan iki maenad “kafası gevşekçe asılı bir geyiği karnından asar. Bu, kurbanın parçalara ayrılmasından önceki andır. Sahnenin şiddeti erkeklerce kullanılan geleneksel bir aracın, bir kılıcın varlığıyla bir derece artar.”³⁶

Maenadların hayvan kurbanları, gönüllü olarak kendilerini sunmuyorlardı kuşkusuz; Dionysos’a ibadet etmek için dağlara kaçan kadınlar aynı zamanda *avlanıyordu*. Lillian Portefaix, maenadizmin, bir grup insan ya da yalnızca kadınlar tarafından gerçekleştirilen, avlarını takip edip kuşattıktan sonra ellerindeki herhangi bir araçla onları öldürerek muhtemelen olay yerinde yedikleri –madeni silahlardan ve erkeklerin avlanma becerisini tekeline almadan önceki döneme ait– arkaik ortak avcılığın yeniden dirilişi olduğunu ileri sürdü.³⁷ Ortak avcılık ve hayvanlarla diğer karşılaşmalardaki danslı ritüellerin kökleri hakkında söylediklerim –maenadların şiddeti bu hipotezle kesinlikle uyumlu– doğruysa, o halde maenadizm oldukça ilksel bir festival şekli olarak görülecektir: Dansın, şenliğin, ziyafetin ve kostümler giymenin hâlâ insanların hayvanlarla kolektif karşılaşmasının izlerini taşıdığı bir festival şekli.

Mitte, Dionysos’un bazen büyük avcı Zagreus şeklini aldığı söylemek burada uygun düşebilir. Ona ibadet edenler tarihöncesi toplu avlanmayı yeniden canlandırırken, tarihsel dönemlerde cinsiyetler arasında hüküm süren işbölümünü

36- Joyce, s. 205.

37- Portefaix, s. 205.

açık biçimde altüst ediyorlardı. Maenadlar güzel ve feminen-di, vaso resimlerinde uzun gür saçları ile resmedilirlerdi ve bazen de açıkta kalan bir göğüsleri ile yavru bir geyiği emzirebilirlerdi. Ama aynı zamanda birer avcıydılar, erkek gücü kazanmış, şiddet üzerindeki erkek tekeli yıkılmışlardı. Dolayısıyla, Dionysosçu ayinlerde, Romalıların Satürn festivalinde, Avrupa'ya özgü karnavallarda ve alt-grupların üyelerinin –bu örnekte, kadınların– geçici olarak toplumsal mafevklerinin rollerine girdiği diğer birçok kültüre ait festivallerde bulunabilecek türden bir “altüst etme ritüeli” görülmekteydi. Satürn festivalinde efendilerin kölelerine hizmet etmesi gerekirdi; karnaval, köylülerin kralların kimliğine bürünmesine izin verir, Dionysosçu ibadet ise kadınlara avlanma yetkisi verirdi.

Hem zenginleri hem yoksulları sarhoş edebilen, erkeklerin kadınlar üzerindeki iktidarına meydan okumaya cüret eden bu tanrı kimdi? Modern araştırmacılar Dionysos'a, Avrupalı gezginlerin uzak memleketlerde tanık oldukları “azılı” ayinler karşısında yaşadığı aynı kafa karışıklığı ve korku ile baktı çoğu zaman. Philip Vellacott, 1954'te *The Bacchae*'ye yazdığı önsözde, onun, “nezih insanların ibadet etmeye istekli olmayacağı”³⁸ bir tanrı olduğunu söylüyordu. Walter Otto, Dionysos üzerine kaleme aldığı kitabında, “Çılgın bir tanrı! Kıs- men, delilere özgü bir mizaca sahip bir tanrı! Bu tasavvurun dehşetinin kendini dayattığı o adamlar acaba ne yaşadı ya da ne gördü?”³⁹

Dionysos'un özelliklerinin başında, onun, androjen bir biçimde, hem erkeğe hem de kadınlara güzel görüldüğü gelir. Euripides, onun “yanaklarına şelale gibi dökülen uzun bukle-

38- Vellacott, s. 25.

39- Otto, s. 136.

leriyle, hayli baştan çıkarıcı"⁴⁰ olduğunu anlatır. Bazı yerlerde, karşı cinsin kıyafetlerini giymek Dionysosçu ibadetin bir parçasıydı.⁴¹ Zaman zaman Girit prensesi Ariadne gibi kadınlarla münasebeti olsa bile, genellikle "ayrık ve cinselliğe ilgisiz biri"⁴² olarak resmedilir. Vazo resimlerinde onun "satirlerin cinsel oyunlarına karıştığını asla göremeyiz. Dans edebilir, içebilir ama asla kadın arkadaşlarından biriyle... eşleştiği görülmez."⁴³

Özel müminlere sahip Yunan tanrılarında biri olarak, insanlarla ilişkisi de özeldi. Dansları ile onu davet edebiliyorlardı, o da, delilik anlarında onları "ele geçiriyordu." Bir başka ifadeyle, onu ibadetinin aldığı biçimden ayırmak zordur ve şenliklerine katılmayı reddedenlere duyduğu öfke böyle açıklanabilir: Ayinleri olmadığında, Dionysos da tam anlamıyla var olamaz. Diğer tanrılar hayvan kurban edilmesini talep ediyordu, ama kurban etme, bir itaat ya da yatıştırma edimiydi, tanrının kendi mührü değil. Dionysos'a ise, aksine, (hasılatları artırmak ya da savaşı kazanmak gibi) art niyetle değil, ayinin kendi katıksız keyfi için ibadet edilirdi. O yalnızca talep eden ve azmettiren değildir; o, Durkheim'a göre, kutsal tanımlayıp, onu gündelik hayattan ayıran esrime deneyimidir.⁴⁴

Bu nedenle, tanrının insani nitelikler atfedilmiş kişiliğini başka yollardan değil de, ritüelleri bakımından açıklamak daha anlamlı olabilir. Aseksüel olması olgusu, kolektif esrime-nin, daha sonraki Avrupalıların düşündüğünün aksine, doğası bakımından esasen cinsel olmadığı bir Yunan anlayışını temsil

40- Euripides, *The Bacchae*, s. 194-95.

41- Evans, s. 19.

42- Jameson, s. 44.

43- A.g.y., s. 47.

44- Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 250.

ediyor olabilir. Dahası, eşleri cinsel orjilere koşarken, erkekler pek de durup beklemiş olamazlar; tanrının ünlü kayıtsızlığı, dağ tepelerinde onların iffetinin güvencesidir. Bazen şiddetli olması gerçeği Yunanların onun ayinleri karşısındaki kararsızlıklarını yansıtıyor olabilir: Bir yandan, elit bir erkek bakışına göre, madunların (bu örnekte kadınların) topluca esrimesi tüm toplumsal düzen için tehdit edicidir. Diğer yandan, tanrının olası zalimliği, her kadının katılımını haklı göstermeye yardımcı olmaya hizmet eder, çünkü, en korkunç deliliğe ve şiddete maruz kalanlar ona ibadet etmekten geri duranlardır her zaman için. O halde, tanrı, daha önceden var olan ayinleri açıklamak ve meşrulaştırmak için icat edilmiş olabilir.

Eğer öyle ise, Dionysosçu ayinler “dinsel olmayan” bazı pratiklerden kaynaklanıyor olabilir, elbette, uzak bir kültürün diğer özelliklerini “dinsel” olanlardan ayırmanın mümkün olduğunu varsaydığımız takdirde. E. R. Dodds, ayinlerin başlangıçta “spontan kitlesel histeri nöbetleri”⁴⁵ olarak doğduğu varsayımında bulunuyor, ve gerçekten de Eski Yunan’da, manik dansın Dionysos ya da diğer tanrılarla alakasız mitsel açıklamaları bulunmaktadır. Lawler, “dans deliliği” dalgalarının hızla tarihöncesi Yunanistan’ın Miken kültürüne yayılmış olabileceğini ve evlenme zamanları geldiğinde deliren Tiryns’li üç prenses mitiyle ilgili olduğunu ileri sürer: “Dışarıya fırlayıp, delirmiş gibi dans ederek kırdaki gezindiler, tuhaf şarkılar söyleyip elbiselerini yırttılar, dans etmeyi durduramıyorlardı.”⁴⁶ O halde, Dionysosçu ritüeli önceleyen bu tür spontan “delilik” patlamaları olmuş, ama bir şey onları etkisi altına alarak, kendi şeklini vermiş olmalı. Bir insan kendiliğinden “delirebilir”, ama yüzlerce kadını evlerinden aynı anda dışa-

45- Dodds, *The Greeks and the Irrational*, s. 272.

46- Lawler, s. 50.

riya çağıran işaret neydi? Örneğin, müziği temin eden ya da şarap getirmeyi hatırlayan kimdi?”

Dionysosçu ayinin ve tanrının bizzat kendisinin tarihsel bir zemine dayanması olasıdır. Klasik edebiyat uzmanı Walter Burkert, Eski ve –onun öncesinde– Arkaik Yunan’da oradan oraya dolaşan, şifacı, papaz ve kâhin olarak çalışan seyyah keşişlerin varlığından bahseder.⁴⁷ MÖ beşinci yüzyıl gibi erken bir tarihte, *orpheotelestae* denen adamlar Yunanistan’ı bir baştan diğer başa dolaşarak, hasta kişinin etrafında, “çoğu kez halay çekerek”⁴⁸ dans etmek suretiyle, akıl hastalıkları da dahil türlü hastalıklara çare bulurlardı. Dionysos, Thebes’e böyle bir gezgin gibi gider. Euripides’in döneminden yaklaşık iki yüzyıl sonra, Dionysosçu ibadeti Roma’ya getiren yine gezgin bir büyücü-papazdır. Seyyah keşişlerin, bir şifacı olarak, hastasını esrik dansların içine çekerek iyileştirmesi⁴⁹ –bu, pekâlâ psikosomatik ve zihinsel hastalıklar için de etkili olmuş olabilir– akla onun bir papazın yanı sıra bir müzisyen ve dansçı olduğunu da getirmekte. Kadınları evlerinden çekip çıkararak, aynı zamanda bir tedavi olan “deliliğin” içine çeken, *tympa*na vuruşları ile onun gelişinin anons edilmesiymiş muhtemelen.

Bu seyyah müzisyenler ve esrime ritüeli uzmanları, tanrı Dionysos’un prototipi olmuş olabilir. Bir araştırmacının yazdığı gibi, bu tanrı birçok açıdan izleyicilerini “histerinin” içine çekebilen, günümüzün gezgin bir müzisyenini hatırlatmaktadır: “Pop grubunun, müziğin, hareketlerin ve sözcükle-

*Eğer gerçekten şarap içiyorlarsa. Euripides’in açıklamasına göre, içmiyorlardı. Uzmanlar şunda mutabık görünür: Dionysos’a ibadet eden erkekler özgürce içerken, kadınların, ayinlerinde kimyasal bir yardıma ihtiyaçları olmamaktaydı. (Roth, s. 41-42.)

47- Burkert, *Ancient Mystery Cults*, s. 31.

48- Backman, s. 5.

49- Burkert, “Bacchic Teletai in the Hellenistic Age.”

rin tüm şiddetine rağmen, ne geleneksel anlamda erkeksi ne de kadınsı olan erkek lideri. Kurulu bir düzen için bir tehdit olabilir, ama ona tapan gençler, özellikle de genç kadınlar için değil.”⁵⁰ Dionysos, uzun saçları, şiddeti ima etmesi ve esrimeyi vaat etmesiyle, ilk rock starıydı.

50- Jameson, s. 63.

Uygarlık ve Geritepme

Esrime rite  lleri tarihsel –yani, yazılı– kayıtlarda görünür görünmez, hikâyeye bir kararsızlık   erhi, bu ritüelleri çevreleyen toplumsal gerilimleri, hatta bunlara katılanlara yönelik şiddetli bir düşmanlığı akla getiren bir ima girer. Örneğin, Euripides'in *Bacchae* piyesi hem bu gerilimleri kayda geçer hem de oyun yazarının payına düşen bir tür ıstıraplı kararsızlığı ifade eder. Oyunda, Thebes kralı Pentheus tanrıyı alaylı bir biçimde selamlar ve onu zorla zapt etmeye karar verir. "Derhal Elektran kapısına gidin," diye emreder zabıtlarına. "Ağır ya da hafif, kalkan taşıyan tüm adamlarıma, hızlı at binen ya da yayını kurabilen herkese söyleyin, Bacchae'ye [maenadlara] saldırmaya hazır halde beni orada kar  ılasınlar. Olur da kadınların bize meydan okumasına izin verecek olursak, çizmeyi a  mak olur bu."¹ İlk başta, oyunda tanrının tarafı tutuluyor gibi görünür; sinirlenen Pentheus'la alay edilir ve maenadların   enliklerinde göstermelik bir biçimde onlara ka-

1- Euripides, *The Bacchae*, s. 205.

tılan topluluk büyükleri gösterilir. Ne de olsa, bu güzel yabancı genç gerçekten bir tanrı ise, iyi yurttaşlar onun ayinlerine riayet etmekle yükümlüdür. Ama olaylar her iki taraf için de kötü bir şekilde sona erer: Pentheus öldürölür ve kendi annesi tarafından parçalara ayrılır. Annesi –tanrı vergisi bir esriklik içindeyken– onu bir aslan sanmıştır.

Antik dönemden kalma yazılı eserlerde karşılaştığımız kararsızlık ve düşmanlık, bize, esrime ritüelleri üzerine eskiden beri süregiden fikir ayrılığından çok, yazının icat edildiği koşullar hakkında bir şeyler söyleyebilir. Yazı “uygarlıkla” birlikte, özellikle de toplumsal katmanlaşmanın ortaya çıkması ve elitlerin oluşmasıyla birlikte doğar. Aslında yazı muhtemelen elitlerin mal varlığını –hayvan sürülerini, depolanmış tahılı ve köleleri– takip etmenin bir aracı olarak, aritmetikle birlikte icat edildi. Bir elitin bakış açısından, geleneksel festivallerin ve esrime ritüellerinin doğasında bir sorun vardır; bu sorun ise bu etkinliklerin sınıfları ve diğer çeşitli türdeki toplumsal ayrımları ortadan kaldırmasıdır. Dansın delicesine heyecanında insanın krallara yakışır saygınlığı koruması, imkânsız olmasa da zordur. Maskeler ve diğer kostüm biçimleri katılımcıları eşit derecede “anonim” ya da eşit derecede “özel” kılabilir. İlah, bir kraliçeye olduğu gibi alt tabakadan bir çoban kıza sahip olmayı –ve onun vasıtasıyla konuşmayı– kolayca seçebilir.

Uygarlığın ve toplumsal hiyerarşinin geleneksel ritüeller üzerindeki zayıflatıcı etkisini gösteren –antik dünyanın oldukça farklı bir bölümünden gelen– kanıtlarımız var. Yakın bir tarihte Oaxaca’daki bir arkeolojik bölgede yapılan karbon-14 testi, yaklaşık dokuz bin yıl önce yaşayan avcı-toplayıcı yerleşimcilerin tüm topluluğu içine alan ritüeller için temizlenmiş bir “dans yerinde” bir araya geldiklerini akla getiriyor. Sonraları tarımın doğması ile birlikte, ritüeller, yalnızca “sosyal başarı” gösteren yeniyetmeler ya da bir elitin mensupları

ve büyük ihtimalle erkekler tarafından sahneye konmuş gibi görünüyor. İki bin yıl önce örgütlü ve militer devletlerin ortaya çıkmasıyla birlikte, arkeologlar “önemli birçok ritüelin, yalnızca dinî takvimleri kullanan ve tüm yaşamını kölelerin işgücü ile inşa edilen tapınaklarda geçiren eğitilmiş rahiplerce icra edildiği” sonucuna varıyorlar. Oaxaca örneğinde, Yontma Taş Devri’ne ait toplulukların arkaik danslı ritüellerinin mükemmelleşerek uygar devletin biçimsel ritüellerine dönüşmesi yalnızca birkaç bin yıl almış görünüyor.²

Antropologlar, toplumsal hiyerarşinin doğuşunun, arkaik geçmişten gelen danslı ritüellere hiyerarşiye benzer biçimde belirli bir düşmanlık gösteren militarizmin ve savaşın doğuşu ile el ele ilerlediğinde hemfikirler. İlk toplumsal elit muhtemelen diğer kabilelerin ya da köylerin erkekleri ile savaşmakta uzmanlaşmış ve bu sayede kendi hemşerilerine bir tür “koruma haracı” dayatabilen erkeklerden oluşuyordu: Ya bizi beslersin ya da seni komşu yerleşimlerden gelen eşkıyaların insafına bırakırız; ya bizim için eker diker, sürü beslersin ya da silahlarımızı sana, kendi klanımızın insanlarına çeviririz. Bu ilk elit, akınlar ve uzayan savaşlar vasıtasıyla daha da zenginleşecekti, ta ki Dionysos’un *Bacchae*’de tehdit ettiği türde bir devletimiz –savaşçı bir kral tarafından yönetilen bir devlet– olana kadar.³

Eski İsrail’de, hem militarizm hem de hiyerarşinin sürdürülmesine yönelik kaygılar kadim esrime ritüellerinin zararına olmuş görünüyor. Kral Şaul’un kızı, Davud’un ise karısı olan Mikal, kocasının Kudüs sokaklarında neredeyse çıplak

2- Joyce Marcus ve Kent V. Flannery, “The Co-Evolution of Ritual and Society: New C-14 Dates from Ancient Mexico”, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 1, no. 52 (2004): 18257-18261.

3- İlk toplumların savaş tarafından şekillendirilmesi üzerine daha fazlası için, bkz. benim kitabım, *Blood Rites*, bölüm 9.

bir halde zafer dansı yaptığını gördükten sonra, onu “tüm kalbiyle hor görür” ve istihza ile selamlar: “Arsızca soyunan değersiz bir insan gibi, bugün, hizmetkârlarının beslemelerinin gözü önünde soyunan... Israil kralı ne de ihtişamlıydı!” Kendinden daha alt düzeydeki insanların gözü önünde –özellikle esrik bir biçimde– dans etmek, giderek kaulaşan servet ve statü hiyerarşisini altüst etmek anlamına geliyordu.

Fakat eski Israillilerin grup halinde gerçekleştirilen esrime ritüellerine düşmanlığını en iyi açıklayan, askeri ihtiyaçlardır. Batıdan Filistinlilerin, güneyden Mısırlıların, kuzeyden ise Hititler ve diğerlerinin sürekli saldırıları altındaki İbraniler, kolektif esrime nedeniyle yenilmeyi göze alamazlardı – ya da bize öyle geliyor. Robert Graves’in söylediği gibi:

Mısır ile Asur arasındaki küçük bir tampon devlet olan Yehuda'nın siyasi bağımsızlığını koruması için, dine dayanan daha güçlü bir disiplinin telkin edilmesinin ve halkın silahlara alıştırılmasının şart olduğu ortadaydı. O zamana kadar Israillilerin çoğu, tanrıçaların baş rolü oynadığı, yarı tanrıların da onlara eşlik ettiği orjistik Kenan inancına sıkı sıkıya bağlıydı. Bu, barış zamanlarına son derece uygun olsa da, Yahudilerin Mısır'dan ve Asur'dan gelen istilacı ordulara karşı koyacak kadar güçlenmesini sağlayamazdı.⁴

Tanrıları Yehova –o bölgede Yehova Sabaoth, Çoklukların Efendisi olarak bilinen bir savaş tanrısı, burada *çokluklar* ile kast edilen ordulardır– mükemmel bir disiplinciydi. Din bilgini Karen Armstrong da İbranilerin dinsel tereddütlerini askeri baskılar ile açıklıyor: “[Yehova ile akitlerini] Yehova'nın askeri savunma becerilerine ihtiyaç duyduklarında, savaş za-

4- Aktaran Patai, s. 230.

manlarında hatırlarlardı. Ama barış zamanlarında, eskisi gibi Baal'a, Anat'a ve Asherah'a taparlardı.”⁵

Askeri hazırlık kaygısı Yunanların da esrime ritüellerine bakışını bozmuşa benziyor. Euripides *Bacchae*'de savaşçı kral Pentheus ile bir “barış âşığı” olarak tanımlanan Dionysos arasındaki temel uyuşmazlığı ortaya koymuştur. Arthur Evans, Dionysos üzerine kaleme aldığı kitabında onun savaş karşıtı bir tanrı olduğunu ileri sürerek, diğer şeylerin yanı sıra, MÖ dördüncü yüzyıl Yunan filozofu Diodorus'un “her yerde” festivaller kurduğu ve “halklar ile devletler arasındaki çatışmaları genel olarak çözdüğü, iç kargaşa ve savaş yerine... uyum ve barışa yer açtığı için”⁶ Dionysos'u takdir ettiğini aktarır. Dionysos şiddetli olabilir, ama bu, bir savaşçının şiddeti gibi değildir. Pentheus, ilk karşılaşmalarında, kadınsılığı yüzünden Dionysos'la alay eder: “Uzun buklelerin gösteriyor ki, iyi bir güreşçi değilsin sen.”

Fakat antik Yunan'ın elit kesimi eski esrime ritüellerini terk etmedi; yalnızca onları yeraltına, ayaktakımının gözlerinden uzakta gerçekleştirebilecekleri bir yere taşıdı. MÖ altıncı yüzyıl gibi erken bir tarihte, Yunanistan'da yeni bir dinsel gruplaşma kendini gösterir: üyelerinin, açık bir biçimde toplu esrimeyi amaçlayan gizli ayinler için periyodik olarak toplandığı, toplumsal elitleri kendine çeken gizemli *tarikatlar*. Gizler iyi saklandığı için tarikatların toplantılarında tam olarak nelerin olup bittiğini tahmin etmek araştırmacılara kalıyor. Dans kesinlikle işin içindeydi, çarpıcı ses ve ışık efektleri ile birlikte şarap içiliyor ve muhtemelen halüsinojen uyuşturucular alınıyordu. Lawler, “Tiz flütlerin, davulların, kocaman zillerin, kastanyetlerin, ‘boğa-böğürtenlerin’ ve çingirakların coşkulu

5- Armstrong, s. 24.

6- Aktaran Evans, s. 149.

eşliğinde, cinnete benzeyen gece danslarını, çıldırmış bağı-
rışları duyuyoruz,” diye belirtir. “Yılan oynatıldığını, transa
girildiğini, kehanetlerde bulunulduğunu, hatta kendilerini sa-
katladıklarını duyuyoruz.”⁷

Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults* adlı kitabında, yeni
üyelerin önce dışlanarak korkutulduğu, sonra da dans eden
tüm grup tarafından kucaklandığı birçok “ilkel” toplulukta
gözlemlenenden farklı olmayan bir dizi faaliyeti gösterir.

Oturan adaylar bir çamur ve saman karışımı ile sıvalıdır; rahi-
be, korkunç bir iblis gibi, karanlıktan fırlar; yeniden temizlenip
ayağa kalkan çaylaklar “Şerden kaçtım, daha iyisini buldum.”
diye haykırır, seyirciler ise, kutsal bir vekilin huzurundaymış-
çasına, yüksek, tiz bir sesle (*ololyge*) diye bağırırlar. Gündüz
olduğunda çaylakların papazlar grubu ile bütünleşmesine sıra
gelir... insanlar rezene ve akçakavaktan taçlar takar; dans eder,
ritmik sesler çıkarırlar... kimileri yılan gibi kıvrılır.”⁸

Katılımcılar okur yazar, seçkin bir kesime mensup oldukla-
rından, günümüze ritüellerin sonuçlarına dair birtakım öznel
kayıtlar kalmış bulunuyor. Çaylaklar bu deneyimi arındırıcı,
şifa verici ve içten içe güven tazeleyici olarak tanımlıyordu;
dönüştürücü bir deneyim olduğu kesindi. Tanrıça Demeter
onuruna Eleusis’te düzenlenen gizem ayinlerine katılanlardan
biri “Gizem dehlizinden çıktığımda kendimi bir yabancı gibi
hissettim,” diyordu.⁹ Aslında, Yunanca’da “kişinin kendi dı-
şında olması” anlamına gelen bir sözcükten türeyen esrime
[*ecstasy*] sözcüğünü tam da bu tür deneyime borçluyuz.

7- Lawler, s. 95.

8- Burkert, *Ancient Mystery Cults*, s. 97.

9- Aktaran a.g.y., s. 90.

Roma'da Baskı

Yunan eliti –kendi gizli esrik ayinlerini kutlarken, başıboş manadlara yan gözle bakarak– tereddüt ederken, Romalılar kesin bir tavır takınmıştı. Roma kültüründe, militarizm kadim ortak esrime gelenekleri üzerinde zafer kazanır; –burada Mars adını alan– savaş tanrısı, Roma kültüründe eğlence düşkünü şarap tanrısı Bacchus'a indirgenmiş olan Dionysos'u sonunda mağlup eder. Esrik dinsel ayinler için kullanılan Yunanca *orji* sözcüğünün kabalık ve aşırılık, çok fazla yemek, içki içmek ve herkesin aynı anda kendini verdiği rasgele cinsellik yönündeki modern anlamını kazandığı yer Roma'dır; Yunanca *ekstasis* sözcüğü ise Latinceye çoğu zaman *superstitio* [Lat. hurafe] diye çevrilir.¹⁰

Bir dans tarihçisinin belirttiği gibi, esrime geleneklerinin temel bileşenleri –müzik ve dans– bile “imparatorluk zamanına gelinceye kadar, ağırbaşlı, gerçekçi düşüncelere sahip Romalılara” kesinlikle “yabancıydı.”¹¹ Evet, Romalıların yıllık Satürn şenlikleri vardı. Bu şenliklerde içki içilir, ziyafet çekilir ve efendilerle kölelerin kısa bir süre için rollerini değiştirdikleri sözde bir altüst etme ritüeli gerçekleşirdi. Ama görünüşe bakılırsa, burada sosyal eşitsizlik, bir yandan güçlü olanı dizginlerken diğer yandan da onların aşağıdan gelecek taşkın patlamalara karşı kuşkulu davranmasına, eski İbrani-lerde ve Yunanlarda olduğundan daha çok hizmet ediyordu. Max Weber'e göre, “giderek büyüyen rasyonel bir soyluluk makamı inşa eden ve vilayetleri, hatta koca eyaletleri tek bir ailenin tasarrufunda bulunduran soylular, dans gibi esrimeyi de soylu bir adamın onuru açısından yakışıksız ve değersiz

10- Max Weber, *The Sociology of Religion*, s. 180.

11- Sachs, s. 248.

bularak, bütünüyle reddetti.”¹² Roma, dansı resmi olarak o kadar net bir şekilde kınamıştı ki, Augustus zamanında yazan Romalı alim Cornelius Nepos, ünlü bir Yunan’ın böylesi bir yakışıksız faaliyete neden kendini verebileceğini okurlarına açıklamak zorunda kalmıştı: “Okurlar, yabancı âdetleri kendi âdetleri ile yargılamamalı... Belirtmeye gerek dahi duymuyoruz ki, Roma geleneğinde müzik şöhret sahibi bir insan için yakışıksızdır ve dans etmenin de kesinkes ahlâkdışı olduğu düşünülür. Diğer yandan, Yunanistan’da bunlar hoş ve takdire şayan eğlenceler olarak görülürler.”¹³ Tıpkı Roma mimarisinin ve heykelticiliğinin mutlak iktidarın amansız ölçülülüğünü yansıması gibi, Romalı her soylu da kendi gündelik davranışlarında, gözlemcileri kişisel otoritesi ile etkilemeye çalışırdı. Açık esriğin cazip bir yanı yoktu, çünkü o, “sivil elitlerin davranış idealinde son derece saygın bir yere konan, saygıdeğer heykeller tarafından son derece özenle yansıtılan vakarın kaybını gerektiriyordu.”¹⁴

Zengin Romalı ailelerin –en azından– evlerinin içinde kuşkusuz dans edilmekteydi, fakat dans ayrıca kararsızlıkla karşılaşmakta ve genellikle kötü üne sahip mesleklerden kişilere havale edilmekteydi. MÖ 150’de konsül Scipio Aemilianus Africanus’un Romalı çocuklara yönelik dans okullarının kapatılmasını emrettiğini görüyoruz.¹⁵ İki yüz yıl sonra, evlerinde misafirleri için dans eden kadınlardan bahsedilse de, bu kadınların danslarının çok “profesyonel”, yani fazla maharetli ya da belki de edepdışı olduğu düşünüldüğünde eleştiri oklarına hedef oluyorlardı.¹⁶ Örneğin, hiciv yazarı Juvenal, soylu

12- Weber, *The Sociology of Religion*, s. 180.

13- Aktaran Balsdon, s. 274.

14- Tarihçi Richard Gordon; aktaran Sawyer, s. 122.

15- Sachs, s. 246.

16- Balsdon, s. 275.

Romalı kadınların dans edişinde yalnızca yaşlı erkeklerin “yıllardır buz tutmuş hayalarını ısıtmak için tasarlanmış, cinsel bir ihtiras gösterisi” görmekteydi.

Ah, kendilerini yükseltmek için nasıl da sonsuzca

Yükselen bir tutkuyla dolar ruhları!

Bu şehvetli iniltiler, bu has badenin

Kalçalarına sıçrayarak dökülüştü!

Saufeia çelengini çıkarır, meydan okur fahişelere,

Galip geleceği bir dövüşte, Medullina'nın sallanan

Kalçalarına hayranken kendisi de.¹⁷

Roma'nın resmi dininin, ibadet eden kişiye ilahlarla dostane bir ilişki sunmak yerine, toplumsal hiyerarşiyi güçlendirmek için tasarlanmış “soğuk ve yavan” bir din¹⁸ olması şaşırtıcı değildi. Ayinleri icra etmek için atananlar bu işte uzmanlaşmış bir ruhban sınıfı yerine, soylu sınıftan erkeklerdi; Augustus'un kendisini bir tanrı ilan etmesinden başlayarak, imparatorun tanrılığı ele almasıyla birlikte dinsel ile seküler otorite arasındaki bağ çözülmez bir hal aldı. Ayinlere gelince, kimse onların dönüştürmesini, harekete geçirmesini ya da herhangi bir şekilde duygulara müracaat etmesini bekle-miyordu. Aksine vurgu, en küçük ayrıntıya kadar eksiksiz ve mükemmel performans üzerineydi. Çok yaygın bir dinsel gelenek olan hayvan kurban edilmesinde hayvanın fiziksel olarak mükemmel ve, ideal olarak, ölmeye istekli olması gerekiyordu; bu da hayvanın, boynunu lutüfkâr bir şekilde bıçağa uzatması ile kanıtlanıyordu. Bir kurban etme ayininin herhangi bir ayrıntısı bozulacak olduğunda, ayini idare eden

17- Juvenal, s. 44.

18- Cumont, s. 29.

görevliler olur verene kadar tekrarlanması zorunluydu. Rahiplerden biri, kurbanı keserken şapkası düştüğü için töreni terk etmek zorunda kalmıştı.¹⁹ Roma ayinlerinin gerçek uzmanları ölümlü insanlar değil, tanrılardı, onların da ayindeki en küçük kusura duyarlı olduğu bilinirdi.

Fakat Roma dininin aristokratik biçimselliğinin doğasından gelen bir risk söz konusuydu. Sıkıcı resmi ayinler belki de hiyerarşiyi ve itaati güçlendirmeye yarıyordu, fakat bunlar, Roma tanrılarını, duygusal olarak daha erişilebilir yabancı ilahlardan gelen sürekli tehditler karşısında savunmasız da bırakmaktaydı. Kabileler halinde yaşayan Galyalılar ve Britonlardan medeni Yunanlara ve Mısırlılara kadar, zapt edilmiş birçok halkı kapsayan bir imparatorlukta, Roma'yı yabancı tanrılarının esrik ayinlerinden tecrit etmenin hiçbir yolu yoktu. Tarihçiler, yakın bir zamana kadar bu esrik alternatiflere, "irrasyonelin" kökenini Batı'nın dışına yerleştirmeye dair o bilindik çabayla bağlantılı olarak, aşağılayıcı bir şekilde "oryantal" olarak atıfta bulundu ve imparatorluğun nihai çöküşünden kısmen onları sorumlu tuttu. Gerçi, *oryantal* terimi coğrafi olarak yalnızca MÖ 204'te Anadolu'dan Roma'ya geçen Ulu Anne, yani Kibele tarikatına gönderme yapar. Hristiyan dönemin başlangıcında Roma'da yaygın olarak tapınılan tanrıça Isis Mısır'dan gelmişti ve Dionysos/Bacchus da pek yabancı bir tanrı sayılmazdı.

Romalılar, kendilerine tabi halkların tanrılarına karşı genel olarak olağanüstü hoşgörölüydüler ve bu hoşgörü özellikle cazip ya da yararlı olanları benimsemelerine kadar varırdı. Fakat dışarıdan gelen bu ilahlar, kendilerine Roma toplumundaki dışlanmış gruplar –kadınlar ve köleler– arasından yandaş topladıkları için, Isis'in, Kibele'nin ve Dionysos'un "oryantal" tari-

19- Gordon Richard, "From Republic to Principate: Priesthood, Religion and Ideology", Beard ve North, s. 179-98.

katları politik bir tehdit barındırıyordu. Tarihçi Mary Beard'ın belirttiği gibi, Kibele'ye açıkça tapınmak özellikle kötüydü: “[Kibele'nin sadık yandaşları] gür saçları, abartılı mücevherleri ve uzun sarı ipekten giysileriyle, yalnızca esrik dansların değil, delice kendini kırbaçlamanın ve [erkek ibadetçiler örneğinde] kutsal bir trans halinde kendini hadım etmenin de dahil olduğu bir dinsel cinnet görüntüsü arz ediyordu.”²⁰ Bu, Romanın eril özelliğine başlı başına bir tehditti: Kibele, kutsal günlerde ortaya kadın ibadetçi toplulukları çıkarmakla kalmıyordu; erkek rahipleri olan *galli*'lerden herkesin gözü önünde testislerini kesip atmasını da talep ediyordu. Bir erkek bu saygı edimini yalnızca bir kez icra edebileceğinden, gelecekteki ibadetlerde ondan derisini bir bıçakla kesmesi ve, statü bilinci taşıyan Romalılara muhtemelen anlaşılamaz bir kendini alçaltma gösterisi gibi görünen bir halde, kanlar içinde dans ederek sokaklarda dolaşması beklenirdi. Modern tarihçiler, Kibele ibadetinin “hâkim elitler karşısında bir direniş formu”²¹ oluşturduğunda hemfikirler. Beard'ın ifade ettiği gibi:

Bir yanda, geleneksel ruhban sınıfının şehrin siyasi ve toplumsal hiyerarşilerinin içine gömülmüş rutin, formel yaklaşımı bulunuyordu. Diğer yanda ise tanrılardan doğrudan ilham –delilik ve transla baş gösteren, siyasi ve toplumsal statülerine bakmaksızın herkese açık olan bir ilham– alan *galli*'lerin iddiaları vardı... Hadım ruhbanlar, Romalı elitlerin tanrılara erişimi tekeline almasına meydan okumakla, bu elitin daha geniş otoritesine ve uzun zamandır garanti altına aldığı toplumsal ve kültürel normlara etkin bir biçimde meydan okuyordu.²²

20- Beard, s. 165.

21- Gordon, s. 122.

22- Aktaran a.g.y., s. 123'te.

Fakat, Punik Savaşları boyunca Romalılara yardım ettiği iddia edildiğinden, otoriteler Kibele'ye ve yandaşlarına çok fazla dokunamıyor, ancak Juvenal'in keyifle yaptığı gibi, onlarla alay ediyordu:

...İşte çılgın Bellona'nın, ve Tanrıların Anası Kibele'nin yandaşları geliyor, yanlarında, saygı duyulacak, o kadar da müstehcen olmayan dev bir hadım ile.

Uzun zaman önce, kırık bir çömlekle kesip attı yumuşak hayalarını: artık ne uluyan güruh ne de timballar bastırabilir feriyadını.

Bir Frigya sarığı [ya da başlığı, Yunanistan'daki Dionysosçu ibadet ile bağlantılı başa giyilen bir tür aksesuar] örtüyor avam yanaklarını.²³

Ancak Dionysos, ya da Bacchus, Kibele'nin sahip olduğu resmi korumadan yararlanmıyordu. Roma'ya askeri olarak yardım etmemiş ya da başka bir hizmet sunmamıştı. Bunun bir sonucu olarak, yandaşları sindiriliyor ve aslında, birkaç yüzyıl sonra Hristiyanların deneyimleyeceğine benzer bir sertlikle, kökleri kazınıyordu. Otoritelerin canını sıkan bir şey de insanların resmi izin olmaksızın toplanmasıydı. Dionysosçu ayinlerin ilk kez suçlandığı toplantıyı düzenleyen konsülden alıntı yaparsak: "Atalarınız, yurttaşların bile hakkı neden olmadan, rasgele bir araya gelmesini istemezdi: Bayrağın kaleye dikildiği, ordunun bir seçim için dışarıya çağrıldığı ya da liderlerin bir avam konseyini ilan ettiği zamanlar dışında toplanmanızı istemezlerdi."²⁴ Toplanma özgürlüğü henüz uzak bir hayal dahi değildi; Romalılar sosyalleşme arzularını

23- Juvenal, s. 50.

24- Aktaran Livius, s. 409.

ya aile ya da geniş kitleler düzeyinde, bu geniş kitlenin devlet tarafından usulüne uygun olarak toplanması koşuluyla ifade edebilirdi. Bunun dışında kalan her şey siyasi olarak zan altındaydı. Bu yüzden, Genç Plinius Anadolu'da Bitinya'ya vali olduğunda, gönüllü bir itfaiyenin kurulmasına izin vermekte tereddüt etmişti. İmparator Trajan'a "150 üye ile sınırlı bir itfaiyeciler birliği kurulsun mu, siz ne dersiniz?" diye yazmıştı. "Bu kadar az insanı gözlem altında tutmak zor olmayacaktır." Öyle bile olsa, Trajan izin vermeyi reddederek, şu cevabı vermişti: "Eğer insanlar ortak bir amaç için toplanacak olurlarsa, onlara ne ad verirsek verelim ve amaçları ne olursa olsun, hemen siyasi bir topluluğa dönüşürler."²⁵

Bachuss ayinleri yasaklandığında, Dionysos/Bacchus ibadeti İtalya'da onyıllardır yaygındı ve derinlemesine kök salmış bir durumdaydı.²⁶ Roma tarihçisi Livius'a göre sorun, ıpkı Euripides'in piyesi *Bacchae*'deki gibi karizmatik bir yabancının gelişiyle başlamıştı. Roma örneğinde, bu yabancı bir gezgin, "kurbanlarla ve kehanetle meşgul"²⁷ değersiz bir Yunan'dı. Başlangıçta, ayinlere gündüzleri katılan kadınları topluyordu yalnızca; ancak erkekler dahil olduğunda ayinler geceye taşındı.

Karanlık da işin içine karışığında, her türlü suça ve ahlâksızlığa kalkışılırdı. Erkeklerle erkekler arasında yaşanan rezillikler, erkeklerle kadınlar arasında yaşananları aşardı. Her kim ki rezilliğe boyun eğmeyi reddeder ya da suç işlemeye gönülsüz olursa, kurbanlık bir hayvan gibi boğazlanırdı... Akıllarının yerinde olmadığı aşikâr erkeklerin ağzından, çılgın bedensel

25- Aktaran Wilken, s. 12.

26- *Oxford Classical Dictionary*, 3ncü baskı, Simon Hornblower ve Anthony Spawforth editörlüğünde (Oxford: Oxford University Press, 1996), s. 229.

27- Livius, s. 401-2.

sarsılışlarla kehanetler dökülürdü; karmakarışık saçlarıyla ve taşıdıkları alevli meşalelerle Bacchus rahibeleri gibi giyinmiş kadınlar Tiber'e koşar, meşalelerini suya batırırdı, meşaleler sudan çıktığında halâ yanıyor olurdu.²⁸

Erkeklerin homoseksüel faaliyete girdiği iddiaları, Yunanların eşcinsel aşka duyduğu coşkuyu kesinlikle paylaşmayan Romalılar için yeterince endişe vericiydi. Fakat pragmatik bir Romalının bakış açısından belki de aynı derecede endişe verici bir diğer şey, tarikatın “yalancı tanıklara, sahte belge ve vasiyetlere kaynaklık ettiğinin”²⁹ öne sürülmesiydi.

Cebri baskıya zemin sağlayan ise daha sonraki bir hilekârlıktı. MÖ 186'da –Kibele tarikatının huzur kaçıracı başlangıcından tam sekiz yıl sonra– bir süvarinin dul eşi, yetişkin oğlu Publius Aebuitus'un Bacchus ayinine kabul edilmesini sağlayıp, onu bir tür hileyle mirasından etmek için bir plan tezgâhladı. Livius'a göre, Publius üyeliğe kabul için hazırlanmayı kabul etti ve eskiden bir köleyken şimdi zengin bir fahişe olan kız arkadaşı Hispala'ya sırrını açtı. Yıllar önce bir köle olarak üyeliğe alınmış olan Hispana, Publius'u bekleyen korkunç tecavüzlerden haberdardı ve annesinin ricasını görmezden gelip üyelikten vazgeçmesi için ona yalvardı. Publius'un annesi üyelikte ısrar edince, Hispala tarikata karşı gizlilik yeminini bozdu ve “tüm bedeni titrer bir halde” tarikatın faaliyetlerini Romalı otoritelere ifşa etti.

Otoritelerin yanıtı neredeyse histerikti; Bacchusçu ibadet biçimlerinin temsil ettiği “komployu” ifşa etmek için bir toplantı düzenlendi ve bu ibadet şeklinin tamamen ortadan kaldırılması emredildi. Muhbirler ödüllendirildi; soruşturmalar

28- A.g.y., s. 406-7.

29- A.g.y., s. 402.

tamamlanana kadar kimse şehrin dışına çıkamadı. Roma'nın gizli Bacchusçularla kaynadığı açıktı, çünkü tasfiye ilanı ile şehri "aşırı bir dehşet" sarmış, binlerce insan, otoriteler onları bulmadan kaçmaya çalışmıştı. Takip eden sıkı önlemlerin sonucunda, yaklaşık yedi bin erkek ve kadın tutuklandı ve bunların büyük bölümü yok edildi. Erkekler devlet tarafından idam edilirken, kadınlar ise gizli olarak öldürülmek üzere ailelerine teslim ediliyordu.

Livius'un hikâyesinin ve aktardığı korkunç iddiaların ne kadar doğru olduğunu elbette bilemeyiz. Dionysos'a ibadet eden Romalılar, Yunanların kendinden geçene kadar dans etme pratiğine ilaveten, homoseksüel orjilere de katıldı mı gerçekten? Ve çılgın ayinlerinin ortasında vasiyet uydurma, zehir hazırlama gibi zahmet verici işleri nasıl gerçekleştirdiler?

Gene de Livius'un hikâyesinden Romalı elitleri etkileyen endişelerle –MÖ 186'dakiler olmasa bile, en azından Livius'un yazdığı zamanlarda, yani İsa'nın doğumuna yakın zamanlardaki endişelerle– ilgili kimi şeyler çıkartılabilir. Açık olarak, Roma erkekliğinin bozulacağı kaygısı başı çekiyordu: Genç bir adam, bir savaşçının oğlu, annesi tarafından mirasından edilecekti ve kadınlar, genel olarak, "bu kötü şeylerin" yani tüm Bacchus "komplosunun" kaynağıydı. Homoseksüel tecavüz, Livius'un sözleriyle, "kadınlardan güç bela ayırt edilebilir"³⁰ olan erkek tarikat üyelerine atfedilen suçlar arasındaydı. Yine de gizli ayinlerde ne olup bitmiş olursa olsun, bunların, erkekleri Romalıların militarist erkeklik düşüncesi için uygunsuz kıldığına şüphe yok. "Bacchusçu" "komplo" ile mücadelede başı çeken konsül, "Roma Yurttaşlarından" şu talepte bulunur:

30- A.g.y., s. 409.

Bu sadakat yemini ile üye yapılan genç erkekler asker olabilir mi sizce? Bu müstehcen tapınaktan çağrılan erkeklere silah emanet edilebilir mi? Kendi ahlâksızlığına ve başkalarının ahlâksızlığına batmış bu adamlar karılarınızın ve çocuklarınızın namusunu savunmak için eline kılıç alabilir mi?³¹

MÖ 186'da bastırılan Bacchusçu tarikatın, bir tür protesto hareketi ya da siyasi amaçlar taşıyan gerçek bir komplo teşkil edip etmediği uzmanlar tarafından hâlâ tartışmalı bulunuyor. Romalı erkek elitin denetimsiz esrik toplanmalardan endişelenmesi için pek çok neden vardı: Servetleri kılıç ucuyla edinilmişti, konforları köleler tarafından sağlanıyordu, evleri, erkeklerden oluşan bir siyasi liderlik tarafından dayatılan sürekli kısıtlamalar karşısında –Yunanistan'daki kız kardeşlerinden çok daha gürültücü bir şekilde– öfkelenen kadınlar tarafından yönetiliyordu. MS 19'da, İtalya'da Dionysosçu ibadetin bastırılışından iki yüzyıl sonra, Romalı otoriteler esrik ayinlere sahip bir diğer “oryantal” din olan Isis tarikatı için önlemler aldı. Bir kez daha, bir tarikatın alçakça amaçlar için kullanılmasıyla ilişkili bir skandal söz konusuydu. Gerçi bu sefer kurban bir kadındı ve rivayete göre, reddedilmiş bir âşık tarafından kandırılmış ve tanrıçanın tapınağında onunla yatmıştı. İmparator Tiberius, görünüşe göre, Romalılar gibi aşırı tepki göstererek, Isis rahiplerini çarmıha gerdirdi ve tanrıçanın müritleri, diğer dört bin “eşkıya”³² ile beraber Sardinya adasına sürüldü. Roma'da iktidar sahipleri tarafından desteklenip sahneye konanlar –örneğin sirklerde ve gladyatör arenalarındaki gibi– dışında hiçbir gizeme ve ortak heyecana izin yoktu.

Bu nedenle antik çağın ruhunu, Dionysos ile Yehova krallı-

31- Aktaran *a.g.y.*, s. 410.

32- Balsdon, s. 247.

ğına, hedonizm krallığı ve eşitlikçiliğe karşı hiyerarşi ve savaş krallığına ayırmak cazip görünür. Bir yandan, şimdi ve burada zevk arama yönünde bir isteklilik; diğer yandan, gelecekteki tehlike için hazırlanmak yönünde bir kararlılık. Feminin ya da androjen bir oyunbazlık ruhuna karşı, patriyarkal otoritenin soğuk ilkesi. Robert Graves ve Joseph Campbell'dan başlayarak pek çok tarihçi belirgin bir Batı kültürünün ortaya çıkışını işte böyle görmektedir: maskülinizmin ve militarizmin, daha basit bir tarım çağının anarşik gelenekleri üzerindeki zaferi, Yehova ve Zeus gibi patriyarkal "gök-tanrılar" büyük tanrıça ve yoldaşları üzerindeki zaferi. Ritüel yoluyla yaratılan esrime vasıtasıyla eski ilahlara herkes ulaşabilmekteydi. Yeni tanrılar, yalnızca rahipleri ya da peygamberleri vasıtasıyla konuşuyorlardı, hem de korkutucu bir uyarı ve emir tonuyla.

Fakat yandaşlarının Yehova'nın oğlu olduğunu iddia ettiği İsa'nın gelişiyle birlikte bu katıksız ikilik bozulur. İsa, acımasız Yehova'ya bir insan yüzü vererek, onu daha erişilebilir ve bağışlayıcı kılar. Aynı zamanda –daha az kayda geçmiş olsa da– İsa, özünde pagan olan Dionysos'un bir devamıydı, ya da yandaşları tarafından öyle tasvir edilmekteydi.

3

İsa ve Dionysos

“Batı edebiyatındaki en unutulmaz pasajlardan biri” olarak nitelendirilen bir öyküde, Yunan tarihçi Plutarchus, Tiberius’un (MÖ 14-37) hükümdarlığı sırasında, ticaret amacıyla yelken açan bir Yunan gemisindeki yolcuların Paxos adasından yükselen çığlıklar duyduklarını anlatır. Ses, geminin kaptanına Palodes’i geçtiğinde “Büyük Tanrı Pan öldü,” diye bağırmasını emreder. Kaptan bunu yapar yapmaz, yolcular denizden yankılanan “büyük bir ağıt çığlığı duyarlar, bu çığlık bir ağızdan değil, pek çok kişiden gelmektedir.”¹

Bu, tuhaf bir hikâyedir: sudan yükselen bedensiz bir ses. İlk Hristiyan yazarlar, henüz emekleme dönemindeki Hristiyanlık karşısında paganizmin yok oluşunu işaret eden ilk sesi duymuş gibi görünüyor. Bir dans ve esrime ilahı olarak Dionysos’la örtüşen boynuzlu tanrı Pan’ın, ciddi ve ağırbaşlı İsa’ya yer açmak için ölmesi gerekiyordu. Plutarchus’un okuyucuları, cevap olarak yükselen ağıt seslerine ancak yüzyıllar

1- George Steiner, Boston Üniversitesi’nde ders, www.bu.edu/bridge/archive/1999/features2.html adresinde bildirilmiştir.

sonra tam olarak dikkat edecek ve tektanrıcılığın doğuşuyla neyin yitirildiğini kavramaya başlayacaktı. Dionysos'un/Pan'ın/Bacchus'un/Sabazios'un olmadığı bir dünyada, doğa ölecekti, eğlence ölümden sonraki bir yaşama ertelenecekti ve ormanlar kaval ve flüt sesleri ile çınlamayacaktı artık.

İsa ile Dionysos'un -ya da daha genel olarak, Hristiyanlık ile eski esrik dinin- mutlak uyumsuzluğu, "Batı" düşüncesinin değilse de sonraki Hristiyan teolojisinin ilkelerinden biriydi. Fakat Hristiyanlık ortaya çıktığında, birinci ya da ikinci yüzyılda yaşayan bir Romalı için yeni din Dionysos'a ya da onun yarı-hayvan versiyonu Pan'a düşman gibi görünmeyecekti. Bir Romalının bakış açısından, başlangıçta Hristiyanlık doğudan gelen "oryantal" dinlerden yalnızca biriydi ve benzer kökenden diğer dinler gibi, kadınlar ve yoksullar için cazipti. Sonsuz yaşam vaadiyle, ilahla doğrudan birleşme imkânı sunuyordu, fakat başka topraklardan gelip de Romalı otoriteleri o kadar öfkeliendiren diğer birçok din de aynı şeyi yapıyordu. Aslında, ilk Hristiyanlığın Dionysos tarikatı ile örtüşen esrik bir din olduğunu düşünmek için çeşitli nedenler bulunmakta.

İşe ilahlardan başlayacak olursak, İsa ile çeşitli pagan tanrılar arasındaki gencl benzerlikler James Frazer tarafından *The Golden Bough*'da [Altın Dal] uzun zaman önce gözler önüne serildi. Anadolu'dan çıkan Mısır tanrısı Osiris ve Attis gibi, İsa'da "ölen bir tanrı" ya da kurban bir tanrıydı: Ölümü insanlığın hayrına vesile olmuştu. Dionysos da bir bakıma şehit olmuştu. Ona eziyet eden kutsal kişi, Zeus'un anaç karısı Hera'ydı. Hera'nın öfkesinin kaynağı, Zeus'un Dionysos'u ölümlü bir kadından, Semele'den yapmış olmasıydı. Hera, bebek Dionysos'un lime lime edilmesini emretti, ama Dionysos büyükannesi tarafından eski haline getirildi. Hera, yetişkin Dionysos'un izini sürerek, ona dünyayı dolaşıp bağıcılığı ve şenliği yaymasına yol açan kutsal bir delilik verdi. Bu hikâye-

de, birbiriyle ilişkisiz gibi görünen birçok kültürün mitolojisi-
sinde bulunan ortak bir tema dikkatimizi çekebilir: insanlığa
hediyeler vermesi için acı çekmesi ve çoğu kez de parçalan-
ması gereken, ya da zorunlu unsurları acı çekmek ve parça-
lanmak olan ilksel bir tanrı.

İsa hikâyesi ile pagan kurban tanrılar arasındaki bariz ben-
zerlik, ikinci yüzyıldaki Kilise Babaları için büyük bir düş
kırıklığı kaynağı olmuştu. Onların biricik kurtarıcı tanrısı,
kesinlikle itibarsız pagan tarikatlarından kopyalanmış ya da
çalınmış olamazdı. Bu nedenle tüm maharetlerini kullanarak
bu benzerliği “şeytanca taklitçiliğin” bir sonucu olarak açıkla-
dılar. Paganlar İsa Mesih’in pek çok yüzyıl sonra gerçekleşecek
gelişini tahmin ederek zeki davranmış, tanrılarını ona ben-
zeyecek şekilde tasarlamışlardı.² Bu açıklamanın Osiris’in,
Attis’in ve Dionysos’un pagan yaratıcılarına doğaüstü, nere-
deyse tanrımsı kehanet güçleri atfetmesinin zararı yok.

Pagan kurban tanrı modeli olarak İsa’yı bir kenara bıraktı-
ğımızda, tarihi bir figür olarak İsa ile *spesifik* bir pagan tanrı
olarak Dionysos arasında çok daha şaşırtıcı benzerlikler bu-
luruz. Her ikisi de adanmış takipçileri kendine çeken birer
tarikattı; her ikisinin de kadınlar ve yoksullar için özel bir
cazibesi vardı. Her ikisinin de şarapla bağlantılı olması çarpı-
cıdır: Dionysos şarabı insanlığa getiren ilk kişiydi; İsa sudan
şarap yapabiliyordu. Her ikisinin de büyük bir baba-tanrının
–Zeus’un ya da İbrani tanrısı Yehova’nın– ve ölümlü bir anne-
nin oğlu olduğu iddia ediliyordu. İkisi de çileci değildi –İsa
şarabı ve eti severdi–, her ikisi de görünüşe göre aseksüeldi
ya da en azından düzenli bir kadın eşleri yoktu. İsa doğrudan,
Dionysos ise ayinlerine katılım gösterildiği takdirde şifacıydı
ve ikisi de mucizeler yaratıyordu, hatta İsa’nın büyücü oldu-

2- Timothy Freke ve Peter Gandy. *The Jesus Mysteries: Was the “Original Jesus” a Pagan God?* (New York: Three Rivers Press, 1999), s. 5.

ğu bile söylenebilir.³ Her ikisi de –Dionysos örneğinde diğer bir çoğunun yanı sıra Pentheus tarafından, İsa örneğinde ise Pontius Pilate tarafından temsil edilen– seküler otoritelerin zulmü ile karşı karşıya kalmıştı. Sembolik yaratıkları bile birbirinin benzeriydi: İsa için balık, Dionysos için yunus.

Önemli bir açıdan İsa, Dionysos’a Attis’ten daha çok benzer. Attis, yeryüzünün bitki örtüsü ile birlikte her yıl ölüp yeniden dirilen bereket tanrısıydı; oysa İsa, Dionysos gibi, üreme işinin tamamına karşı belirgin bir kayıtsızlık sergiliyordu. Örneğin, Eski Ahit’teki Yahudi kadınların kısırlık yüzünden harap oldukları bilinmektedir. Ama İsa, ölüyü diriltme noktasına kadar neredeyse her şeyi iyileştirebilse de, çocuksuz bir kadını “iyileştirdiği” hiç söylenmez. Bir şekilde pagan bir bereket tanrısından türetildiyse bu, şaşırtıcı bir unutkanlıktır.

Dahası, Dionysos’un bir felsefesinin ya da etik bir duruşunun bulunduğu ölçüde, bu duruş İsa’nınki ile belirli bir benzerlik sergiler. Dionysos, gördüğümüz gibi, bir barışseverdi; ve İsa gibi o da yoksulların tarafını tutarak hüküm süren toplumsal hiyerarşiyi reddediyordu. Şarap tanrısının kararsız duygular taşıyan bir hayranı olduğu şüphe götürmeyen Euripides’e göre, Dionysosçu insan:

Kibriyle ölümlülerin isteyebileceğinden fazlasını isteyen
adamlardan hem aklını hem kalbini uzak tutmak için tetiktedir.
Yoksulun sıradan sesi, inancı, hayatı,
– bu olacak benim seçimim.⁴

Ortak bohem perspektiflerini genişlettiklerinden, ikisi de ağır işi ve insanın çok fazla enerjisini alan uğraşmayı hor görürdü. Dionysos, manik ayinlerine katılmaları için kadınları

3- Bkz, Morton Smith, *Jesus the Magician*.

4- Euripides, *The Bacchae*, s. 194.

daima ev işlerinden çekip uzaklaşırdı. İsa, müritlerine, bir sonraki yemeklerinin nereden geleceğine dair endişelenmeyi bir yana bırakıp, topraktaki zambaklara ve havadaki kuşlara öykünmelerini tavsiye ederdi: “Ekmedikleri için, ne hasat yapar ne de ambarların içine yığarlar.” Daha süslü cümlelerle, her ikisi de –kısa bir süre boyunca tanık oldukları eşitliksiz ve savaşçı zalim toplumların ıstırap dolu gerçekliğine karşı olarak– eşitlikçiliğe ve insan tecrübesinin neşeli dolaysızlığına dayalı *haz dolu* bir toplum vizyonundan yanaydı denilebilir.⁵

İsa ile Dionysos arasında bir benzerlik daha var. İsa’nın gelişinden uzun zaman önce, Dionysos kendisini bir kişisel kurtuluş tanrısına dönüştürmüş, ölümden sonra yaşam vaa-di vermişti. Resmi patriyarkal tanrılar –Zeus (Romalılar için Jüpiter) ve Yehova– ölümden sonraki yaşam için pek de bir şey sunmuyorlardı, fakat Yunan-Roma dünyasında bulunan çeşitli esrik tarikatlar –örneğin Demeter’i, İsis’i, Kibele’yi ve Mitra’yi merkez alanlar– gizemlerini sonsuz yaşama açılan kapılar olarak sunuyorlardı. Burkert’e göre, “her ne kadar uzmanlar Dionysosçu ibadetin bu boyutunu kabul etmekte isteksiz olsalar da, en azından MÖ beşinci yüzyıldan beri Dionizyak gizemler için aynı şey geçerlidir.”⁶ Mezar taşlarının üzerinde Dionysosçu imgelerin yaygın olarak kullanılması, büyük ihtimalle, şarap tanrısının kurtuluş vaadine tanıklık ediyor.⁷ Bu, Hristiyanlarda olduğu gibi yalnızca sözlü bir vaat değildi; paganlar tanrının esrik ayinlerine katılmak vasıtasıyla ölümsüzlüklerini doğrudan kavrayabiliyordu. Esriklik içinde “kendini kaybetmek” –fiziksel ve zamansal sınırlarının bağ-larını gevşetmek–, ne kadar kısa süreliğine olsa da, ölümsüzlükle karşı karşıya gelmek demektir.

5- Bkz, Chance.

6- Burkert, “Bacchic Teletai in the Hellenistic Age,” s. 21.

7- Kerényi, s. 387.

Dionysos ve Yahudiler

Zeus'un oğlu ile Yehova'nın oğlu arasındaki benzerlik nasıl açıklanabilir? Her birinin, insan imgelemi içinde var olan, derinde yatan bir arketipin, kutsal ya da yarı-kutsal bir asinin ve kurtarıcı bir figürün tezahürü olduğu söylenebilir. Fakat başka bir olasılık daha var: Bu olasılık, tarihsel İsa figürünün, Dionysos'a daha çok benzemesini sağlamak amacıyla, ilk müritleri ve vakanüvisleri tarafından zarif bir biçimde değiştirilerek şekillendirilmiş olmasıdır. Yunanca konuşup yazan Helenleşmiş Yahudiler gibi, bu ilk vakanüvisler Dionysos'a ve büyük pagan ilahları ailesinin tamamına aşinaydılar. Aslında, ilk Hıristiyanlar klasik pagan kültürünün görüşleri ve felsefeleri ile entelektüel olarak diğer Yahudilerden çok daha meşguldüler.⁸ Ama kendi tanrı-insanlarını neden bir pagan ilahına bakarak, hem de görünüşe göre adı kötüye çıkmış bir ilaha bakarak, biçimlendirmek istemiş olsunlar?

Bu sorunun cevabı şu tuhaf gerçeğe ilişkili olmalı: Roma İsrail'inin Yahudileri, İlk Emir'e açıkça karşı gelerek, İsa zamanında *zaten* Dionysos'a tapıyorlardı ve onu kendi "tek" tanrıları Yehova ile özdeşleştirmişlerdi. Tarihçi Morton Smith, Roma döneminde tüm İbrani dünyasında tanrı Dionysos'a tapıldığına işaret etmişti: "Buna uygun olarak, Yehova'nın Yahudi olmayanlarca çoğu zaman Dionysos'la özdeşleştirilmesi şaşırtıcı değildir... Şaşırtıcı olan, bu özdeşleştirmenin ilk kez Yahudiler arasında görülmüş olmasıdır." Sözgelimi, bir İbrani sikkesinde Yehova Dionysosçu özelliklerle resmedilir (ve bizzat resmedilmesi, Yahudi geleneklerinden endişe verici bir kopuştur); bir satir maskesi giymekte ve Dionysos'un dünya

8- Momigliano, s. 197.

etrafında yaptığı yolculuklarda kullandığı Triptolemus arabasını sürmektedir.”

Ayrıca, Roma’da Yahudilerin Dionysos ibadetine dair kayıtlar bulunurken, Kudüs’teki Yahudiler Yehova’ya hem Zeus hem de Dionysos formu altında ibadet edecek kadar ekümenikleşmiş olabilirler. Sikkelerden, cenaze törenlerinde kullanılan nesnelerden ve Yehova ile Dionysos’un sık sık birbiri ile karıştırıldığını gösteren bina süslemelerinden gelen maddi kanıtların yanı sıra, “Dionysos inancının Filistin’deki popülaritesini” göz önünde bulunduran Smith, şu sonuca varıyor: “Bu unsurlar birlikte düşünüldüğünde, bu sembollerin onları kullanan Yahudiler için bir anlam taşımadığı iddiası inanılmaz bir hal almakta. Bu sembollerin kullanıldığı tarihlere bakıldığında, Yehova ile şarap tanrısının özellikleri arasında süregiden bir bağlantı olduğu görülüyor.”¹⁰ Teolog Robert M. Price’ın yazdığı gibi:

Yahudilerin Yahudilik dışındaki inançların cazip özelliklerini alıp onları kendi inançları ile harmanlamaları elbette söz konusuydu... Makabiler 6:7, bize Antiohus’un çok sayıda Yahudiye dinden çıkararak Dionysos ibadetine yönelttiğini söylemekte. Bazı Yunan yazarların Yehova’yı zaten Dionysos’un bir diğer yerel versiyonu olarak gördüğü göz önüne alındığında, insan bunun hiç de zor bir görev olmadığını düşünüyor. Frigya’daki Sabazios dini, Yehova’ya Dionysos olarak tapınmanın apaçık bir örneğidir.¹¹

Böylece İsa, bir ölçüde pagan tanrıların, özellikle de Zeus’u ve Dionysos’u kucaklayan bir Yahudi kültürünün içine doğa-

9- Morton Smith, *Studies in the Cult of Yahweh*, C 1.

10- A.g.y., s. 233.

11- Price.

caktı. Klasik eserler uzmanı Carl Kerényi'ye göre, İsa'nın ilk müritleri ve muhtemelen İsa'nın kendisi "Taberiye Gölü ile Fenike kıyısı arasında Yunan-olmayan yoğun bir Dionysos inancının varlığından" haberdardı. İsa bu bölgeyi gezmiş ve metaforlarının çoğunu bağcılıktan almıştı. Özellikle, kendisinin "gerçek şarap" olduğuna dair tuhaf ısrarı, ortada sahte bir şarap olmaması durumunda çok anlamlı değildir ve bu, Dionysos'a doğrudan bir meydan okuma olarak yorumlanmıştır.¹² İsa'nın Dionysosvari suyu şaraba dönüştürme numarasına gelince, Smith'in iddiasına göre bu, "Sayda'da kutlanan bir Dionysosçu festivalde Dionysos hakkında anlatılan bir mitem" türetilmişti. MS birinci ya da ikinci yüzyıldan kalma festivalle ilgili bir belge "İncil'le yalnızca üslup bakımından bile çarpıcı benzerlikler gösterir."¹³

Dionysos'un, onu tanrılaştırılmış İsa için cazip bir prototip kılacak çeşitli özellikleri bulunmakta. Bunlardan ilki, elbette, Dionysosçu ibadetin esrik unsurlarıydı; İsa'nın doğumundan iki yüzyıl önce Makabiler Yahudi festivallerine Dionysosçu ritüelin unsurlarını sokmuştu, ve Smith, bu unsurlara çok rağbet edildiğini söylüyor. Daha geniş anlamda, İsa'nın ilk Yahudi müritleri, kendilerinden önce Yunanlarda ve Romalılarda olduğu gibi, şarap tanrısının kendisine ibadet edenlerle doğrudan ilişki kurmasından etkilenmiş olmalılar. Yehova –en azından Dionysos ile aşikâr bir biçimde birleşmesinin öncesinde– haşin ve gayri şahsi bir ilahtı; Dionysos ise ayinlerine katılım vasıtasıyla, doğrudan ve kişisel bir ilişki imkânını her zaman desteklemişti. Dahası, Yehova dahil birçok ilahtan farklı olarak Dionysos, yerel ya da mahalli bir tanrı değildi; onun inancı evrenseldi ve potansiyel olarak her yere, herkese açıktı.

12- Kerényi, s. 257.

13- Morton Smith, *Jesus the Magician*, s. 158.

Tarihsel İsa Romalı otoriteler tarafından idam edildiğinde, müritleri bu trajediyle başa çıkmak için onu bir tanrıya dönüştürdü, ama herhangi bir tanrıya değil. Kendilerine model olarak, topluluklarında zaten serbest olan, sonsuz yaşam ve kutsal arkadaşlık vaadini destekleyen ve bireylerin en aşağı olanını bile hoş karşılayan belli bir tanrıyı seçmiş görünüyorlar. Bunun, İsa'nın tanrı Dionysos'u gizliden gizliye seven kimi müritlerince yapılan bilinçli bir seçim olduğunu ima ediyor değilim: Fakat İsa'nın müritlerinin, liderlerinin kısa yaşamını ve işkenceyle ölümünü yorumlamaya çalışırken yararlandıkları pagan/Yahudi Dionysosçu temalar hep mevcuttu. İsa'nın ölümü ile yaşamı hakkındaki ilk yazılı belge arasında kırk yıl vardı – müritlerinin onun kutsal soyağacına dair miti ve şarap getirme, hayat verme, halkçı, kurban tanrı nosyonlarını içeren ellerindeki kültürel brikolajdan çıkardıkları bir misyonu bir araya getirmeleri için yeterli bir zaman. Çarmıha gerilmiş İsa Mesih, belki de salt sembolik bir şekilde olmaktan da öte, yükselen Dionysos'un kendisiydi.

İsa ile Dionysos inançları arasında gerçek bir örtüşme ya da ikisinin kardeşçe bir karışımı olabilir miydi? Duyumcu kitapları *The Jesus Mysteries*'te bu olasılığı doğrulayan Timothy Freke ve Peter Gandy, ikinci ve üçüncü yüzyıllardan kalma, Dionysos'un isim bazında teşhis edilebildiği ve bir çarmıhtan sarkar halde resmedildiği bir dizi örnek vermekte.¹⁴ Bunun yanı sıra, arkeolog Franz Cumont'un "henüz üzerine tatmin edici hiçbir açıklamanın yapılmadığı tuhaf bir olgu" diye adlandırdığı şey söz konusudur: Roma'daki Hristiyan yeraltı mezarlığında, bir Sabazios –Dionysos'a Anadolu'da yaygın olarak verilen isim– rahibiyle müridinin defnedilmesi.¹⁵ Defin

14- Freke ve Gandy, s. 52.

15- Cumont, s. 65.

yerindeki freskler “Vibia’nın [Sabazios’un müridi] Ölüm tarafından götürülüşünü, Kore’nin Hades tarafından götürülüşünü, yargılanıp aklanışını ve “iyi bir melek” tarafından kutsanmışların kutsal yemeğine götürülüşünü”¹⁶ resmetmektedir. Dionysos/Sabazios’un son derece Hristiyan motiflerle bezeli bir ölüm ve ölümden sonraki hayat hikâyesi ile süslenmiş halde Hristiyanlara ait bir defin alanında görünmesi, tanrılaştırılmış İsa’nın ve eski şarap tanrısının, kısa bir süreliğine de olsa, bir zamanlar birbirleri ile mükemmel anlaştıklarını ortaya koyuyor gibi görünmekte.

Esrik Hristiyanlık

İlk Hristiyanların Yunanistan’daki gizemli tarikatlara ve Roma’da görülen “oryantal” dinlerdekilere benzeyen esrik pratiklerle uğraşmış olması argümanımız açısından daha isabetli bir kanıttır – her ne kadar bu kanıtın sinir bozucu bir dağınıklıkta ve yetersizlikte olduğunu kabul etmek zorunda kalsam da. Romalılar kesinlikle yaptıklarından şüphe duymaktaydı. Birinci yüzyılda yazan Romalı yazar Celsus, Hristiyanları “Bacchus gizemleri”nin uygulayıcılarıyla ve “Kibele’nin dilenen rahipleri ve kâhinleriyle, Mitra’ya ve Sabazius’a ibadet edenlerle” kıyaslıyordu.¹⁷ Bunun ötesinde, Romalılar Bacchus inancına atfedilen tüm bayağı eylemlerin, insan kurban etme, yeni doğmuş bebekleri öldürme ve yamyamlığın da dahil olduğu daha şeytani halleriyle Hristiyanlar tarafından icra edildiğini düşünüyordu. İmparator Marcus

16- “Mystery religions”, Encyclopedia Britannica 2006, Encyclopedia Britannica Premium Service, 30 Mayıs 2006, <http://www.britannica.com/eb/article-15867>.

17- Aktaran Wilken, s. 96.

Aurelius'un hocası Fronto, Hristiyanlığın komünyon ayinini şöyle anlatmaktaydı: "Bu [kurban edilmiş] bebeğin kanıdır o –söylerken ürperiyorum– susuz dudakları ile yaladıkları işte o kandır; bunlar, kapış kapış parçaladıkları kolları ve bacaklarıdır; akitlerini işte bu kurbanla mühürlerler."¹⁸

Romalıların şehvete dayalı spekülasyonlarının bir diğer kaynağı, Hristiyanların kadınlar için çekiciliği ve ardından cinsiyetlerin birbirine karışmasıydı.

Özel bir günde, bütün çocukları, kız kardeşleri, anneleriyle düzenledikleri festivalde bir araya gelirler. Orada, böylesi cüm-büşün ve içkinin ardından ziyafete doyduklarında, ensest tutkusuyla yanıp tutuşmaya başlarlar... tarifsiz bir ihtirasla rasgele çiftleşirler, bazıları fiilen böyle yapmasa bile onlar da tanıklıkta bulunduğu için ensestten hepsi eşit derecede suçludur.¹⁹

Birinci ve ikinci yüzyıldaki Hristiyanların birlikte yaptıkları şeylerin çoğu –örneğin, standart bir ibadet şekline sahip olup olmadıkları– bugün tarafımızdan bilinmemekte, ama uzmanların genel görüşü "kilise törenlerinin, günümüzün bölge kiliselerinin nazik akşam dualarından oldukça farklı, gürültü, karizmatik törenler"²⁰ olduğu. İnsanların evlerinde toplanırlardı ve buradaki ana ritüelleri, kuşkusuz İsa'nın gözde içeceği şarapla yıkanmış ortak bir yemek olurdu.²¹ Şarkı da söylediklerini düşünmemiz için haklı nedenler var. Bu şarkılara bazen enstrümantal müzik eşlik ederdi.²² MS 165'te, Ro-

18-Aktaran a.g.y., s. 19.

19- A.g.y.

20- Armstrong, s. 87. Ayrıca, bkz, Meeks, s. 140-63.

21- Robert Jewett, "Are There Allusions to the Love Feast in Romans 13.8-10?", Julian V. Hills ve diğ., *Common Life in the Early Church* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1998), s. 265-78.

22- Stephen G. Wilson, "Early Christian Music," Hills, s. 390-401'in içinde.

malıların elinde ölen, Yahudi-olmayan bir dönme olan Şehit Justin bir keresinde “insanın kilisede şarkılardan ve müzikten yararlanmasına benzer şekilde”²³ çocukların da birlikte şarkı söylemesi gerektiğini yazmıştı. Çok muhtemeldir ki, Hristiyanlar dans da ediyordu; en azından tarihçi Louis Backman ikinci yüzyıldaki Kilise Babaları’nın günümüze kalan çeşitli ifadelerini böyle yorumluyor. Örneğin, Iskenderiyeli Klement (MS 150-216), müminlerin “sonsuz ve ezeli olan O’nun etrafında halka olup meleklerle birlikte dans etmesi” talimatını vermişti. Bu, Hristiyanlığa kabul ayininin mihrap etrafında çekilen bir tür halayı içerdiğini ortaya koymakta. Klement, bir başka noktada, “ruhun canlılığını ve sevincini” davet etmek için, Hristiyanların “başlarını ve ellerini cennete yükseltip, tıpkı duanın –*pedes excitamus*– sonundaki gibi ayaklarını oynatmalarını” yazmıştı. Backman’a göre *pedes excitamus* “dans etmekle” ilgili teknik bir terimdir.”²⁴

O halde, Hristiyanlar şarkı söylüyor ve muhtemelen dans ediyorlardı, tamam, ama eski Dionysos tarikatının üyelerinin yaptığı gibi *esrik bir biçimde* mi dans ediyorlardı? Bu türden esrik dansın kanıtı, Paul’ün Korint toplantısına yazdığı mektupta verdiği talimata dayanmakta: Kadınlar kilisede başlarını örtmeliler (1 Cor. 11:5). Bu, Hristiyanlığın kadın edebiyatıyla ilgili olarak normal pagan ve Yahudi sınırlarının içinde kaldığından daha öte bir şeyi göstermiyor olabilir. Ne de olsa Paul, din propagandası yapan dostlar olarak kadınlarla birlikte çalışmış olmasına ve bir keresinde “Mesih’te erkeğin ve kadının bir olduğunu” beyan etmesine rağmen, kadınların kilisede kehanetlerde bulunmasını, hatta konuşmasını dahi istemi-

Ayrıca, bkz, Meeks, s. 144-45.

23- Aktaran Backman, s.21’de.

24- A.g.y., s. 21-22.

yordu. Baş örtme kuralı ile ilgili olarak, teolog E. S. Fiorenza tarafından önerilen alternatif bir açıklama Korint kadınlarının Paul'un beğenisi için biraz fazla taşkın olduğu.

Görünüşe göre, açık havada yapılan esrik ibadet kutlamaları sırasında, Korintli kimi kadın kâhinler ve duacılar saçlarını bağlamıyor, çoğu kez, oldukça gösterişli mücevherler, kurdeler ve tüllerle şık bir biçim vermek yerine, serbest bırakıyorlardı. Bu darmadağın saçların görüntüsü oryantal ilahların esrik ibadetlerinde oldukça yaygındı.²⁵

Romalı kadınlar uzun, bağlanmamış saçların görüntüsünü Dionysos, Kibele ve Isis'e tapanlara bırakarak sıkı saç stilleri için saatler harcardı. Paul hakkında bir şey biliyorsak, o da Paul'un Hristiyanları Romalıların nezdinde saygıdeğer kılmaya ve bu nedenle –kadınların uygunsuzca dans ettiği– diğer “oryantal” dinlere mümkün olduğu kadar az benzemesini sağlamaya oldukça çaba gösterdiği.

Bu oldukça önemsiz bir çıkarsama gibi görünebilir, fakat saç-savurma ile esrime arasındaki yakınlık antik dünyada geniş geçerliliğe sahiptir. Uçuşan saçları ile akla kafa-sallamayı ya da en azından hızlı kafa hareketini getiren, tarihöncesinden kalma dans eden kadın resimlerini hatırlayın. Suriyeli yazar Lucian, ikinci yüzyıl Roma İmparatorluğu'nda galli'lerin, ya da Kibele'ye ibadet eden erkeklerin “başlıklarını sıyrıp attıklarını ve kafalarını boyunlarından aşağıya doğru döndürdüklerini” aktarırken, Apuleius onları, “uzun bir süre kafalarını sarkıtıp, boyunlarını esnek hareketlerle oynatırken ve dağınık saçlarını evire çevire savururken”²⁶ tasvir ediyordu. E. R. Dodds, ünlü

25- Aktaran Sawyer, s. 104.

26- Aktaran Knox, s. 28.

kitabı *The Greeks and the Irrational*'da saç-savurmanın dinsel esrikliğin evrensel bir işareti olabileceğini ileri sürdü. Örneğin, British Columbia'da bir "yamyam dansına" tanık olan on dokuzuncu yüzyıldan bir misyoner "kafaları[nı] sürekli geri savurdukça kıvrılan uzun siyah saçlarının vahşi görünümüne çok şey eklediğini" düşünüyordu. Benzer şekilde, bazı Fash dansçıların dikkat çeken bir özelliği "ileri geri hızlı kafa hareketleri ile uzun saçlarını savurmalarıydı."²⁷ Amerika'nın on sekizinci yüzyıldaki Büyük Uyanış'ından bir gözlemci, "ruh" tarafından ele geçirilmiş insanları anlatıyordu:

Kafaları aniden geriye savrulup, ciyak ciyak bağırmalarına ya da bazı istemdişi sesler çıkarmalarına neden olurdu... Kafaları bazen öylesine hızla uçuşurdu ki yüz hatları ayırt edilemezdi. Kafalarını öne arkaya o kadar hızla sallarlardı ki kadınların saçları bir at arabasının kırbağı gibi şaklardı, ama çok yüksek sesle değil.²⁸

Paul'un yalnızca kadınları değil, esrik faaliyeti de kontrol etmekle ilgilendiği hipotezi, en azından, Korintlilere yazdığı mektubunda saç-örtmekle ilgili satırı izleyen birkaç dizede Hristiyan erkekleri saçlarını kısa kesmeleri konusunda uyarılmış olmasıyla tutarlılık gösterir (1 Cor. 11:14). Ayrıca Paul'un yaşadığı zaman diliminde, Korint'te Dionysos ibadetinin devam ettiğini gösteren ve yirminci yüzyıldan ateşli bir Hristiyan araştırmacıyı, "Dionysosçu dinin" son derece taşkın Korintli Hristiyanlar üzerinde "muhtemelen bazı etkilerinin olduğu" sonucunu çıkarmaya sevk eden arkeolojik kanıtlar bulunmakta.²⁹

27- Aktaran Dodds, *The Greeks and the Irrational*, s. 274.

28- Aktaran Boles, s. 68.

29- H. Wayne House, "Tongues and Mystery Religions of Corinth", *Bibliotheca Sacra* 140, no. 558 (Nisan 1983): 134.

Kuşkusuz ilk Hristiyanlar oldukça tuhaf davranış şekilleri sergiliyordu, fakat bunun gerçekten esrik olup olmadığı, hatta ortak bir biçimde gerçekleştirilip gerçekleştirilmediği o kadar açık değildir. Bu, teknik olarak *glossolali** denen duruma denk düşer ve ilk kez Book of Acts'de [Ameller Kitabı], İncil'e bağlı Hristiyanlar arasında, yüzlerce mümin Musevi Hamsin bayramına katılmak için toplandığında ortaya çıkar.

Ve birden, akın eden güçlü bir rüzgârın sesi gibi bir ses geldi gökten...

Ve yangının dili gibi çatallı diller belirdi üzerlerinde, her birinin içine kurulup oturdu...

Ve hepsi Ruh-ül-Kudüs ile doldular, ruhun onlara sözlerini vermesiyle, başka dillerde konuşmaya başladılar. (Acts 2: 2-4).

Yoldan geçenler onların sarhoş olduklarını varsayar, fakat sonunda mucizevi bir şekilde, tüm milletlerden –Parthialılar, Medler, Elamiteler, Giritliler, Araplar, Mısırlılar, Romalılar ve Yahudiler bahsi geçenler arasındadır– bir araya gelen Hristiyanlar birbirini anlayabilir. İnsan dillerinin karşılıklı anlaşılamazlığı, Babil Kulesi hikâyesinden o yana İbranileri hayal kırıklığına uğratan bu durum, sonunda giderilmiş olur.

Daha sonraları, taşkın davranışlarındaki ölçsüzlük yüzünden Paul tarafından yeniden azarlanan Korintliler arasında *glossolali* ile yeniden karşılaşırız. Paul bu pratiği itham etmeyip, onu “ruhun caiz bir hediyesi” olarak tanımlar, fakat ne yazık ki tanrı vergisi bu konuşma şekli o zamana kadar

*Glossolali: Yunanca “dil” anlamına gelen *glossa* ve “konuşmak” anlamına gelen *lalein* sözcükleri birleştirilerek türetilmiş bir sözcük. Kişinin olmayan ya da bilmediği bir dilde, anlamsız ya da anlamını bilmediği sözcükler/cümleler sarf etmesi demektir. Şizofrenlerde, trans halindeki insanlarda ya da dinsel ritüelleri uygularken kendinden geçen kişilerde görülür. (h.n.)

anlaşılmaz bir hal almıştır. Her zamanki gibi halkla ilişkilere önem veren Paul, bu pratiğin henüz din değiştirmemiş olanlara nasıl görüneceği konusunda endişelenir: “Eğer bu yüzden tüm kilise bir yerde toplanırsa herkes *glossolali*’de bulunursa, bilgisizler ya da inançsızlar gelip sizin deli olduğunuzu söylemezler mi?” (1 Cor, 14: 23).

Fakat *glossolali* gerçekten ortak bir esrikliğin işareti ya da semptomu, yahut onun neden olduğu transvari bir durum mudur? *Glossolali* üzerine 1972 tarihli bir çalışması olan toplumsal dilbilimci William Samarin, onun, ne şimdi ne de eskiden esrimeyle alakalı olmadığını ısrar ediyor. Bana “herkesin bunu yapabileceğini,” söyledi. “Tüm yapmanız gereken bir başka dili konuşabileceğinize inanmak.”³⁰ Bu makul görünüyor, transın kimi fiziksel semptomlarından –örneğin kasılma ya da olağandışı bedensel çarpılmalar– farklı olarak, *glossolali* kolaylıkla taklit edilebilir ya da en azından bilinçli olarak yapılabilir ve böyle yapmak için ortada bir neden de olmuş olabilir pekâlâ: *Glossolali* hediyesi ilk Hristiyan topluluklarında bir prestij kaynağı olmuş gibi görünüyor; bizzat Paul, kendisinin “herkesten daha çok” *glossolali* yapabileceğini söyleyerek Korintlilere böbürlenir. Benzer şekilde, günümüzde karizmatik televizyon vaizleri, bazen aniden kısa *glossolali*’ler patlatarak manevi yetkinliklerini kanıtlarlar, ardından davranışlarında ya da ses tonlarında en küçük bir değişiklik olmaksızın İngilizce’ye geri dönerler. Müzik ve dansın kimi durumlarda neden olduğu olağandışı zihinsel durumlardan farklı olarak, *glossolali*’nin duygusal olarak yüklü bir grup bağlamında vuku bulmadığı zamanlar da olur. Tek başına dua edilirken ortaya çıktığına dair birçok tanıklık vardır, bunları doğrulamak her ne kadar olanaksız olsa da.³¹

30- William Samarin, yazarla telefon röportajı, 20 Haziran 1999.

31- Örneğin, bkz. Morton T. Kelsey, *Tongue Speaking: An Experiment in Spiritual Experience* (Garden City, NY: Doubleday, 1964).

Diğer yandan *glossolali*, görüldüğü birçok kültürde –örneğin, Şamanların ya da esrik dans icra eden Afrikalı birtakım Hristiyan tarikatlarının mensupları arasında– “değişmiş bir bilinç durumu” gibi görünen şeyle bağlantılıdır. Kuzey Amerika’daki bir Caddo hasat ritüeli üzerine entografik bir açıklamada, “anlaşılabilir bir tek sözcük söylemeden seri, çok tiz bir sesle katışıksız bir dilde nutuk”³² veren yaşlı bir adam anlatılır. 1970’lerde, dilbilimci ve antropolog Felecity Goodman, birbirinden farklı bir dizi kültürdeki *glossolali* konuşmaları araştırdı ve bunların altında yatan ortak bir zihinsel durumun izlerine işaret eden evrensel bir tonlama kalıbı buldu. Günümüzde, Hristiyan *glossolali*’ler zaman zaman bir mutluluk hissi aktarırlar, Tennessee eyaletindeki Knoxville’den Darlene Miller örneğinde olduğu gibi: “Bu güzel, huzurlu, rahatlatıcı bir duygu. Tanrı’nın varlığını, Tanrı’nın gücünü fark edersiniz. Bu insana birden akın eden güzel, hoş bir heyecandır, Tanrı’nın tüm bedendeki gücüdür. Duyulur bir sesle gelmesi gerekir. Beden onu kontrol edemez.”³³ Ya da *glossolali*’yi ilk kez tek başına dua ederken tecrübe eden modern bir Katolik’ten alıntı yaparsak: “Ve sonra oluverdi. Çok sessiz, çok yumuşak bir biçimde Tanrı’ya esrik bir dille şükretmeye başladım. Ve o an şunu anladım ki, kendimi Tanrı’ya vermekle tükenmemiş, aksine gerçekleşmiş, tamamlanmışım. Ruh, hissettiğim ifade olunmaz sevgiyi benim için dile getiriyordu.”³⁴

Antik Akdeniz dünyasında, *glossolali* Hristiyanlardan önce de bilinmekteydi ve açık olarak esrime deneyimiyle, özellikle de esrime sonucunda bulunulan kehanetle ilişkilendirilmek-

32- Yazarın Janet MacIntosh’la röportajı, 5 Mayıs 2003.

33- “Speaking in Tongues-Believers Relish the Experience”, *Los Angeles Times*, 19 Eylül 1987.

34- Mary Smalara Collins, “I May Speak in the Tongue of Angels”, *U.S. Catholic*, Mart 1994, s. 25.

teydi. Delfi'deki Yunan tapınağında kehanetlerde bulunan rahibe Pythia, genellikle anlaşılmaz biçimlerde ortaya çıkan ve rahiplerin ayrıntılı yorumunu gerektiren tahminlerde bulunmadan önce, çiğnemek ya da dumanını içine çekmek suretiyle, defne yaprağı olduğu söylenen bir şey yerd. Dionysos'un bu sorumluluğu üstlendiği kış ayları dışında, rahibenin içgörülerinin kaynağının Apollon olduğu varsayılırdı. İlk Hristiyanlar, *glossolali*'nin bir ilah tarafından "ele geçirilme" ya da dini duygu ile dolma hissini ifade etmenin uygun bir yolu olduğu düşüncesini bu Delfi kâhininden almış olabilir.

Bu, ilk Hristiyanların deneyimini önemsizleştirmek ya da onların yalnızca Pythia'yı ve diğer Yunan esrime ustalarını taklit ettiklerini ileri sürmek değildir. Fakat ilk Hristiyanlar, Yunan kültürünün diğer birçok parçasının yanı sıra *glossolali*'nin, insanın muhtemelen bir ilah tarafından bahşedilen olağanüstü bir zihinsel hale geçtiğini ifade etmesinin iyi bir yolu olduğu fikrini devralmış olabilirler. Bazıları onu gerçekten "taklit etmiş", yani, esrik olmayan normal bir bilinç halindeyken *glossolali*'ye benzer konuşmalar yapmayı öğrenmiş olabilirler. Ve neredeyse herkes onun başlangıcını ve süresini kontrol edebilirdi – aksi halde, Paul'un aşırı *glossolali*'ye karşı uyarı yapması anlamsız olurdu. Wayne A. Meeks, onun ilk Hristiyan ibadetinin az ya da çok kontrol edilen ve ritüele dayalı bir unsuru olduğunu, "tahmin edilebilir zamanlarda, ayırt edici bedensel hareketler eşliğinde ortaya çıktığını", muhtemelen başka ritüel olayları ile tetiklendiğini ve hem bu yeteneği sergileyenin prestijini hem de grubun dayanışmasını artırmaya hizmet ettiğini öne sürmekte.³⁵

Kuşkusuz, ilk Hristiyanlar da *glossolali*'yi tanrı vergisi esrikliğin bir işareti olarak görüyordu. Örneğin, ikinci ve üçün-

35- Meeks, s. 149.

cü yüzyıldaki kilise lideri Tertullain'a göre, o, Tanrı'nın lütfunun bir ölçütüydü ve Gnostik heretik Marcion'u gücü yetiyorsa kendisi ile yarışmaya çağırıyordu: "Hadi bir ilahi, bir görü, bir dua üretsın – ama bu Ruh aracılığı ile olsun, bir esriklik içinde, yani, kendinden geçmişken, *glossolali*'nin bir yorumu ne zaman rast gelirse ona."³⁶ Büyük olasılıkla ilk Hristiyanlar toplantılarının olağanüstü duygular –komünyon, kendinden geçme ya da mutluluk duyguları– yaratmasını bekliyorlardı. Meeks, vaftiz deneyiminin "bedenden ılımlı bir ayrışma" deneyimine bir biçimde yol açtığını ileri sürüyor, çünkü vaftiz olanlar –çıplak ve üzerlerinden sular damlayarak– "Abba!" diye (Eski Suriye'de "baba" karşılığına gelen sözcük) çığlık attığında, "Ruh"un içlerine girip onları ele geçirdiğine işaret etmiş olurlardı.³⁷

O halde, birinci ve ikinci yüzyıl Hristiyanlığının, kimi açılardan, Yunan gizem inançlarının ve Roma'daki "oryantal" dinlerin yarattığına benzer bir deneyim –bazen esrik hallerle sonuçlanan büyük duygusal yoğunluktan oluşan bir deneyim– sunduğu söylenebilir. Hristiyanlar, Kibele'ye tapanlardan farklı olarak, kendilerini bıçaklarla kesmezlerdi (gerçi, Orijen gibi birkaçı kendilerini hadım etmişti); ve Dionysos'un müritlerinden farklı olarak, kendilerini dağlara atıp küçük hayvanları midelerine indirmezlerdi. Fakat şarkılar ve ilahiler söyler, *glossolali* ya da normal konuşma halinde kehanetlerde bulunur, şarap içer ve muhtemelen dans edip saçlarını savururlardı.

Bu noktada genelleme yapmak akılcıca değil, çünkü ne kadar Hristiyan hücresi ya da cemaati varsa o kadar Hristiyan ibadet şekli olmuş olmalı. *Glossolali*'nin kendisi gibi liderlerle

36- James Hastings, ed., *Encyclopedia of Religion and Ethics*, C 3 (New York: Scribner's, tarih yok), s. 371.

37- Meeks, s. 121.

sınırlandırılması ve konuşmanın genel olarak grubun erkek liderlerine bırakılması nedeniyle, Paul'un cemaatinin son derece akli başında bir cemaat olması olası görünüyor. İlk Hristiyan ibadetinin diğer ucunda, trans halindeyken kehanetlerde bulunan ve "oryantal" dinlerdeki hatırlatan esrik pratiklerle uğraştıkları söylenen iki kadın kâhin, Priscilla ve Maximilla ile Montanus tarafından yönetilen Frigya'daki Montanistler bulunuyordu. Montanus'un kendisi eski bir Kibele rahibi olabilir. Ortak esrikliği ve cinsellikten feragati karıştırmak yönündeki sürekli eğilim düşünüldüğünde, Montanistlerin cinsel olarak diğer Hristiyanlardan çok daha püriten olduğu söylenebilir.³⁸ Muhtemelen esrime pratikleri sayesinde daha cazip bir hal alan Montanist hareket, ikinci yüzyılda hızla tüm Anadolu'ya yayıldı. Bu hareketin en göze çarpan taraftarının Tertullianus' olduğunu belirtmek gerek.

Antik Yunan ve Roma dünyasında hızla yayılan "oryantal" inançlardan bir şekilde hayatta kalan yalnızca Hristiyanlık oldu. En azından ilk iki yüzyıldaki başarısının nedeni, muhtemelen, diğer inançların asla ulaşmadığı, bildiğimiz kadarıyla da ulaşmaya bile çabalamadığı bir özellikte, yani, merasimlerin ve ritüellerin kendi duygusal yükünü daha da uzatabilecek bir topluluk duygusunda saklıdır. Burkert, pagan gizem inancının "yüceltme amaçlı 'mukaddes' bir koro içinde bütünleşmeye" yol açtığına işaret ediyor, "...Yine de, bu tür şenlikli birliktelikler festivalden daha kalıcı değildir; koro bir gün ya da bir gece boyunca dans eder ve sonra dağılır."³⁹ Kuşkusuz, bu tarikatların, devamlılığı sağlamak için bir tür idari yapısı vardı –hatta,

38- Knox, s. 27-29; Walker, s. 55-56.

*Quintus Septimius Florens Tertullianus (160-220): Kilise Babaları'ndan Latince yazan ilk büyük düşünür. Hristiyanlıktaki Teslis anlayışını ilk formüle eden ve "Eski Ahit" ile "Yeni Ahit" sözcüklerini ilk kullanan kişidir. (h.n.)

39- Burkert, *Ancient Mystery Cults*, s. 43.

Isis ve Kibele'nin tapınakları vardı— fakat kalıcı bir müminler topluluğu kavramı, yalnızca Hristiyanlıkla birlikte etkili oldu. Yoksullar, Dionysos ya da Ulu Anne kültünde birkaç saatlik esrik rahatlama bulabilirken, Hristiyanların arasında somut maddi destek, ya da en azından, daha zengin erkek kardeşleri tarafından desteklenen her ibadet toplantısında bir öğün bedava yemek buldu. Bekâr kadınlar ve dullar, pagan tarikatlarında geçici bir özgürlük hissi yaşayabilmekteydi, fakat Hristiyanlık onlara hem maddi hem de toplumsal sürekli bir destek ağı sundu.⁴⁰ Romalı bir yorumcu, belki de biraz kıskançlıkla, Hristiyanların “birbirlerini özel izler ve işaretler sayesinde tanıdıklarını... her yerde bir tür dini ihtiras, herkese açık bir ‘erkek kardeşlik’ ve ‘kız kardeşlik’ başlattıklarını”⁴¹ gözlemliyordu.

Hristiyan dayanışması, kısmen, İsa'nın hoş ve spontan sosyalizm biçiminden kaynaklanmaktaydı, ama bunun karanlık, vahiyssel bir tarafı da vardı. Mevcut toplumsal düzenin yerini çok geçmeden cennetin krallığına bırakacağını vaaz etmişti, dolayısıyla aile ve kabileyle ilişkili eski toplumsal bağlar yersiz olacaktı. Son günlerin eli kulağında olduğu için, çocuk sahibi olmak ya da insanın (inanmayan) eşine ya da akrabasına bağlı kalması bile artık gereksizdi. Bu, günümüzdeki aile yanlısı Hristiyanların görmezden geldiği bir özelliktir. Hristiyanlar yalnızca bir diğerine sahipti, kısmen eskatologya üzerinden şekil verilmiş bir toplulukta birbirlerine tutunmaktaydılar. Ve Milattan Sonra ilk iki yüzyılın büyük bölümünde, kıyamet duyguları haklı çıktı. Romalılar Hristiyanlara Yahudi klancılığını bile aşan klancılıkları yüzünden nefret besliyordu, Hristiyanları birbirlerine daha sıkı bağlayan da Romalıların onlara uyguladığı zulüm oldu.

40- Brown, s. 147.

41- Aktaran a.g.y., s.140.

Fakat Hristiyanlık bastırılan bir tarikattan resmi Kilise'ye doğru yol aldıkça, ilk yıllarını zenginleştiren bu güzel dayanışma da ortak esrime pratikleri de değişti. Paul'un zamanında, Hristiyanlık'ta biçimsel hiçbir "vekillik ve denetim yapısı", hiçbir hiyerarşi, bir diğer deyişle, bireysel karizmadan kaynaklanan prestij dışında prestije yönelik hiçbir eğilim bulunmuyordu.⁴² Ancak ilk yüzyılın sonuna gelindiğinde, resmi görevliler –piskoposlar ve diyakozlar– ortaya çıktı ve dördüncü yüzyılın başında, bizzat imparator din değiştirerek, Hristiyanlığı Roma İmparatorluğu'nun resmi dini yaptı. Paul'un zamanından sonra *glossolali* çok duyulmaz. Dördüncü yüzyılın ortasından başlayarak, Kilise dinsel dansa, özellikle kadınların dansına müsamaha göstermekten vazgeçip sert davranmaya başlar. Kayseri piskoposu Basileios Hristiyan kadınların Yeniden Diriliş şenliğindeki yakışsız davranışlarına karşı sövüp sayar, ve Paul'un baş örtme hususundaki ısrarını ileri sürerken, aslında, kilisede esrik dansın ortadan kaldırılmasını amaçlamıştır.

[Kadınlar] Mesih'in hizmetkârlığını gösteren etekleri bir kenara fırlatarak ve iffet örtülerini kafalarından sıyrıp atarak, Tanrı'yı ve meleklerini hor görerek, arsızca her erkeğin ilgisini çekiyorlar. Darmadağınık saçları ile korseler giyip ortalıkta zıplayıyor, şehvetli gözleriyle ve yüksek kahkahalar atarak dans ediyorlar; bir tür deliliğe kapılmış gibi, gençlerin ihtiraslarını tetikliyorlar. Şehitlerin kiliselerinde ve kabirlerinde halay çekiyorlar... Kahpe şarkıları ile havayı kirletiyor ve arsız ayakları ile sükut etmiş toprağı lekeliyorlar.⁴³

42- Walker, s. 47.

43- Aktaran Backman, s. 25.

Kadınların dansı gerçekten şehvi miydi, yoksa Baseleios'a mı öyle geliyordu, tahmin etme şansımız yok, fakat dördüncü yüzyılda kilise dansını "ruhanileştirmek" ve kilise otoritelerinin onun daha çirkin, kösnül yanları olarak gördüğü şeyleri ortadan kaldırmak yönünde açık bir gayret vardı. Dördüncü yüzyılda, Nazianzus'lu Gregory, makbul derecede ağırbaşlı bir dans şeklini taşkın ve müstehcen alternatiflerinden ayırmak için çok çaba sarfetmişti.

Davul çalmak yerine ilahiler söyleyelim, manasız müziğin ve şarkıların yerine mezmurlarımız olsun... kahkaha yerine teva-
zu, sarhoşluk yerine bilgece tefekkür, hezeyan yerine ciddiyet. Fakat bu mutlu merasime ve festivale bağlılıkla dans etmek istiyorsanız, dans edin o halde, yalnız, Hirodes'in kızının arsız dansı olmasın bu.⁴⁴

Dördüncü yüzyılın sonunda, sert ve hoşgörüsüz Bizans başpiskoposu John Chrysostom, en sonunda şu beyanı ile tartışmayı sona erdirdi: "Çünkü nerede dans varsa, orada Şeytan vardır."⁴⁵ Çok muhtemeldir ki, kimi Hristiyanlar Hristiyan Kilisesi'nin alanının dışında pagan dinsel pratiklerine devam etmekteydi, çünkü MS 691 gibi geç bir tarihte, Bizans Konseyi'nin "hiçbir erkek bir kadının elbisesini giymeyecek, bir kadın da erkeklere ait kıyafetler giymeyecek, hiç kimse kolik, satir ya da trajik maskelerle kendisini saklamayacak, hiç kimse üzümüleri ezerken ya da fıçılara şarap dökerken iğrenç Dionysos'un adını anmayacak"⁴⁶ diyen bir kararname ile Dionysos ibadetine karşı ateş püskürdüğünü görüyoruz.

44- Aktaran a.g.y., s.30-31.

45- Aktaran a.g.y., s. 32.

46- Aktaran Evans, s.20.

Yirminci yüzyılda sosyal bilimciler, ilk Kilise'nin esrik, hatta şenlikli ibadet biçimlerine saldırısını, kaçınılmaz bir olgunlaşma sürecinin bir parçası olarak resmetmeye eğilimliydi. I. M. Lewis 1971 tarihli klasik kitabı *Ecstatic Religion*'da [Esrik Din] şu gözlemde bulunur: "Yeni inançlar bir esrik ifşa göstergisi ile kendi reklamlarını yapabilir, fakat güvenli, yerleşik bir duruma geçer geçmez, coşkuya çok az zamanları ya da hoşgörülerini olur. Çünkü dinsel coşku, kutsal bilgiye doğrudan hak iddia etmesi nedeniyle, yerleşik düzene daima bir tehdittir."⁴⁷ Bir din yerleşik bir hal aldığı anda, delilik deneyimleri tasvip edilmez, hatta "şeytani bir sapkınlık" biçimi olarak görülebilir. Lewis devam ediyor: "Hristiyanlık uzun tarihi boyunca açıkça bu yolu izlemiştir."⁴⁸ Max Weber *Din Sosyolojisi*'nde, bu sakinleşme sürecini, yalnızca "hijyen bakış açısından" olsa bile, onaylamıştı, çünkü "dinsel coşkunlukla histerinin yayılması psişik çöküntüye yol açar."⁴⁹ Ona göre, gelişen yeni bir din daha önceki esrik esinin vahşiliğinin yerini "rasyonel bir etik sistemin" almasını sağlamalıydı. Weber'in gözlemlerine göre, Çin bunu MÖ birinci yüzyılda gerçekleştirerek, karizmatik ve şenlikli yerli dininin yerine Konfüsyüsçülüğün soğuk rasyonelliğini geçirmişti; Hristiyanlık da aynısını yapmıştı.⁵⁰ Weber'in görüşüne göre, Çin ile Hristiyan Roma örnekleri arasındaki tek büyük farklılık Hristiyanlığın her zaman "rasyonel bir etiği" desteklemiş olmasıydı – "ruhun her tür irrasyonel hediyesinin kati bir kutsallık işareti gibi görüldüğü ilk dönemde bile."⁵¹

Fakat Hristiyanlığın başlarındaki etik, "rasyonel" bir etik

47- Lewis, s. 34.

48- A.g.y., s.132.

49- Weber, *The Sociology of Religion*, s. 161.

50- A.g.y., s. 160.

51- A.g.y., s. 178.

miydi? Mesih'in, size vuran kişiye diğer yanağınızı çevirmenizi, ya da sahip olduğunuz her şeyi satarak yoksullara vermenizi söyleyen emrinde hiçbir rasyonellik ya da hesaplanmışlık yoktur. Çünkü Mesih şunu emreder: "Eğer biri size dava açar ve gömleğinizi üstünüzden alırsa, bırakın alsın gömleğinizi. Ve her kim ki sizi bir mil gitmeye zorlarsa, onunla iki katı gidin" (Matthew 5:40-41). Günümüzdeki Hristiyanlar soğuk, kapitalist bir bakış açısından katıksız delilik gibi görünen bu öğretilerden* kurtulmak için şiddetle kıvranmakta. Fakat İsa'nın talimatları *glossolali* yapan ve içki içip uçuşan saçlarıyla dans eden ilk rahip adaylarına çok anlamlı gelmiş olabilir. Ortak ayinleri aracılığıyla rutin olarak esrik birleşme gerçekleştirebilen insanlar için malın mülkün, bireysel gururun nasıl bir anlamı olabilir? İlk Hristiyan patrikler, esrik pratikleri ortadan kaldırmaya çalışmakla, İsa'yı da silip attıklarını fark etmemiş olabilirler.

Weber, Hristiyanların kendi yoğun ve "histerik" ibadet biçimlerinden yorulduklarını ileri sürerken de yanıliyordu; doğrusu, bu pratiklerde bulunmalarının gittikçe daha çok yasaklanmış olmasıydı. İlk Hristiyan topluluğu kilise kurumuna dönüştüğünde, her tür *coşku* –bir ilahın içine dolması ya da onun tarafından ele geçirilmek şeklindeki ilk anlamında– ithamlara maruz kaldı. Ve mümin topluluğu, artık ilaha esrik ibadet biçimleri vasıtasıyla kendi başına ulaşamadığında, topluluk bizzat merkezi Kilise Babaları'na bağımlı bir hale

**American Life Application Study Bible* bir dipnotta ilk Kilise'nin sosyalist doğasını ancak bu kadar açıklayabiliyor: "İlk kilise Kutsal Ruh'un müminlerin hayatlarının içinde ve aracılığıyla çalışması sayesinde getirilen birliğin bir sonucu olarak varlıkları ve mülkleri paylaşabiliyordu. Yaşam şekli komünizmden farklıdır çünkü (1) paylaşım gönüllüydü; (2) özel mülkiyetin tamamını kapsamıyordu, yalnızca ihtiyaç olduğu kadarını kapsıyordu; (3) kiliseye katılmak için bir üyelik şartı değildi." (*Life Application Study Bible*, New American Standart Bible, güncellenmiş baskı [Grand Rapids, MI: Zondervan, 2000], s. 1895.)

getirildi. “Kehanette bulunmak” rahibin işine dönüştü; şarkı söylemek özel bir koroya havale edildi; ve ilk Hıristiyan ibadetinin karakteristik özelliği –ortak yemek ya da ziyafet– yalnızca açları umutlandırabilecek bir lokma durumuna düşürüldü. Fakat Hıristiyanlığın bu seyreltilmiş halini çok sayıda Hıristiyanın kabul etmeye başlaması yüzyıllar sürdü.

Kiliselerden Sokaklara: Karnavalın Doğuşu

Kilise rahiplerinin kiliselerde dans edilmesini kınamasından neredeyse bin yıl sonra, Katolik kilisesinin liderlerinin hâlâ Hristiyan ayinlerindeki esrik ve “şehvet uyandırıcı” davranışlara karşı sövüp saydığını görüyoruz. Yukarıdakilerden gelen kınamaların boyutuna bakılırsa, kiliselerde dans etme âdeti geç ortaçağda çok yaygındı, hatta birçok kilise papazı tarafından benimsenmekte, en azından açık bir biçimde iyi karşılanmaktaydı. Rahipler dans ediyordu; kadınlar dans ediyordu; tüm cemaat dansa katılıyordu.* Kilise hiyerarşisinin tüm çabalarına rağmen, Hristiyanlık, belli bir ölçüde, danslı bir din olarak kalmaya devam ediyordu.

On ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda, Katolik liderler nihayet kiliselerin asi ve esrik davranışlarını tasfiye ettiler. Böyle

*Tarihçi William H. McNeill'e göre, Avrupa kiliselerinde on sekizinci yüzyıla kadar oturacak sıralar yoktu. İnsanlar ayakta durarak ya da ortalıkta dolaşarak, zamanlarının çoğunu oturarak geçirmeleri beklenen günümüzün kiliselerinde gördüğümüzden çok farklı bir dinamik yaratırlardı. (Yazarla kişisel görüşme, 1 Haziran 2006.)

davranışları toplumun genelinde yasaklayamayacaklarını biliyor olmalıydılar. Eğer insanlar hoplayıp sıçramaya bu kadar kararlıysa, kınamalar ve yasaklar yeterli olmazdı; bir tür uzlaşmanın –itaat ve dindarlık ile cümbüşün alıp gittiği hoş zamanlar arasında bir tür dengenin– planlanması gerekiyordu.

Bu uzlaşmanın aldığı biçim, yüzyıllar boyunca Avrupa kültürünün şekillenmesine katkıda bulundu: Basit bir şekilde ifade edersek, ruhban sınıfının dışında kalanlar kilise bayramlarında dans edebiliyor ve diğer şekillerde az ya da çok gönüllerce eğlenebiliyorlardı; yalnızca, bunu kiliselerde yapamıyorlardı. Dans etmek, içki içmek ve kilise otoritelerini ziyadesiyle öfkeliendiren diğer oyun biçimleri, kilisenin fiziksel alanından çekilerek, Büyük Perhiz'den tam önceki Azizler Günü ve tüm yıla yayılan diğer bir dizi kutlama gibi erken ortaçağ ve ilk modern kilise takvimini dolduran şenliklere dönüştü. Kilise, Hristiyanlığın içindeki esrik mizaca karşı savaşında –hiç kuşkusuz ki istemeden– karnavalı icat etti.¹

Karnaval unsurları elbette yüzyıllardan beri mevcuttu. Fransız tarihçi Aron Gurevich'in gözlemlediğine göre, "Ortaçağın başında ve ortasında, karnaval henüz zaman ve yer bakımından billurlaşmamıştı; karnaval unsurları her yere yayılmıştı ve bu nedenle kendi başına bu sıfatı taşıyan hiçbir karnaval yoktu."¹ Ronald Hutton, İngiltere'de şenlik gelenekleri üzerine yaptığı çalışmasında, on beşinci yüzyılın başlangıcında şenliğin –çiçeklerle süslü direklerin etrafında dans etmek ve "ahmaklar kralı"nın İngiliz versiyonu olan "Kargaşa Lordu" ile bağlantılı hicivler gibi– birçok unsurunun görece yakın tarihli olduğunu ortaya çıkardı; aslında, "birçoğu ya yalnız-

*Teknik olarak, *karnaval* Büyük Perhiz'den önceki özel tatille ilişkilidir, fakat bu tabir tüm yıl boyunca yapılan benzer şenlikleri ifade etmek için de genel olarak kullanılır.

1- Gurevich, s. 180.

ca birkaç kuşak önce icat edildi ve geliştirildi, ya da yaşayan insanlar hâlâ onları hatırlıyordu.” Gurevich, on üçüncü ve on dördüncü yüzyılda şenliklerin ortaya çıkışında yaşanan patlamanın nedenleriyle ilgili hiçbir ipucu sunmuyor. Aynı şekilde Hutton da İngiltere’deki ortamı gözden geçirdikten sonra elleri boş dönüyor: “Ortaçağın sonlarında İngiltere’de mevsim dönümlerinde düzenlenen törenlere yapılan yatırımın artmasının hiçbir açık ya da aşikâr nedeni olmadığına zayıf bir biçimde de olsa kanaat getirilebilir.”²

Fakat bu noktalar birleştirildiğinde, karşımıza şöyle bir manzara çıkabilir: Şenliklerin yayılmasının nedeni, kiliselerin içinde şenlik davranışlarının gittikçe daha çok yasaklanmış olması olabilir. Bir zamanlar, insanlar dans etmenin, içki içmenin ve diğer türdeki şamataların vesilesi olarak resmi kilise ayinlerine bel bağlayabilmekteydi. Ve ayinler daha disiplinli ve düzenli bir hal aldığına, insanlar kilise mülkünün ve resmi ibadet zamanlarının dışında, genellikle kutsal günlerde, kendi şenlik vesilelerini yaratmak zorunda kaldı. Tarihçi Jean Delumeau “bir şeyin kesin olduğunu” yazıyor: “Basel Konseyi bu pratiği yasaklayana kadar, ortaçağda insanlar hem kiliselerde hem de mezarlıklarda dans etmekteydi, özellikle Ahmaklar Festivali, Masumlar Günü gibi tatillerde dans edilmekteydi.”³ Belki de geç ortaçağda şenliklerin sayısında değil, düzenlendikleri yerde bir değişiklik olmuştur.

Kilise liderleri, hayli endişeyle de olsa, kiliselerin dışına çıkardıkları şenlik davranışlarını hoşgörüyü karşılıyorlardı. Bunları bütünüyle bastırmak muhtemelen imkânsız ve kesinlikle akılsızcaydı, çünkü bastırılan esrik arzular daima, kiliseyi çileden çıkarmak için tekrar tekrar türeyen heretik, binyılcı

2- Hutton, s. 65.

3- Delumeau, s. 73-74.

hareketlerde kendilerini ifade edebilecekleri alternatif yerler bulabilirdi. Karnaval benzeri faaliyetlerin kesinlikle yayılmış olduğu on üçüncü yüzyılda kilise, Roma İmparatorluğu'ndan o yana en vahim tehlikeyle karşı karşıya kaldı. Heretik hareketler Almanya'ya, güney Fransa'ya ve kuzey İspanya'ya yayılarak kiliseyi rakip mezheplere ayırmakla tehdit etti. Tehlike o kadar büyüktü ki, 1233'te, Papa IX. Gregory heretik görüşlerin ortadan kaldırılması için kalıcı bir kurum –papalık Engizisyon Mahkemesi– kurdu. Bu kurum yirmi dokuz yıl sonra, sorgulama araçlarından biri olarak işkenceyi benimsediğinde, çok daha etkili oldu.

Engizisyon kurumu ile aşağı yukarı aynı zamanda, daha az merkezi bir biçimde de olsa, kilise otoriteleri şenlik alternatifleriyle rekabet etmek istercesine, Katolik kilisesini duygusal ve bedensel olarak daha çekici kılmaya giriştiler. Kilise binaları güzelleştirildi ya da hiç olmazsa fiziksel olarak süslendi; kişiye özel dualarda, kutsal yadigârlarda (tipik olarak, azizlere ait olduğu iddia edilen kemikler ve diğer şeylerde) ve gösterilen müsamahalarda bir artış söz konusuydu. Artan üretim değerlerinin yanı sıra, ayinlere tütsünün eklenmesi gibi yeni özel efektler de geliştirilmişti. Kilise ayinleri daha da karmaşıklaşırken, bunlar, zamanı gelince, liturjinin genişleyerek anlatıya dönüştüğü kilise dramlarının gelişimini teşvik etti. Beguine'ler olarak bilinen rahibe olmayan kadınların zorlamasıyla on üçüncü yüzyılın ortalarında kabul edilen Katolik Yortusu festivali gibi yeni bayramlar eklendi. Sonuçta, Hristiyanlık daha hareketli, daha çaba gerektiren ve özellikle de büyük kasabalarda, daha gösterişli bir hal aldı.

Şenlikleri kilisenin dışına çıkarmak yoluyla sunulan çözüm, hem Katolik kilisesinin baskıcı dürtüleri açısından, hem de rakip dini mezheplerce akli çelinebilecek ruhban olmayan insanlara daha çok erişebilme isteği açısından uygundu. Kilise bina-

ları serkeş davranışlardan arındırılarak, ayinlere adanabilecekti. Bu ayinlerin ağırbaşlılığı kilisenin dönüştüğü büyük ve girift hiyerarşinin dışına taşmıyordu. Aynı zamanda halk eğlenilecekti – ancak yalnızca Kilise takvimi tarafından belirlenen zamanlarda, kilisenin ve kilise bahçesinin dışında, sınırlı süreler boyunca, kilisenin himayesi altında ve Hristiyan dininin süsleri ve sembolleri ile kuşatılmış olarak eğlenileceklerdi.

Dansa Karşı Savaş

Bu uzlaşmaya zemin hazırlayan yüzyıllarda, kilise liderlerini, ya da en azından aralarında en püriten olanları en çok kızdıran faaliyet dansı. Tıpkı eski zamanlarda olduğu gibi, bu suçu işleyenler çoğu zaman kadınlardı – en azından en öfkeli kınamalara neden olan şey, kadınların dans etmesiydi. Dokuzuncu yüzyılda, Roma Konseyi'nde toplanan piskoposlar kadınların kiliselere yalnızca “utanmaz şarkılar söylemek ve koro dansları icra etmek için” geldiğinden yakınıyordu. Ortaçağ tarihçisi E. K. Chambers'e göre: “Büyük ziyafetlerde ve diriliş günlerinde, kadın koroları ahlâksız pagan ilahi ve marşları söyleyerek kilise arazisini ve hatta bizzat kutsal yapıları istila ederdi ve bu, kilise otoritelerinin kuşaklar boyunca hevesle karşı çıktığı bir saygısızlıktı.”⁴

Ruhban sınıfının taktiklerinden biri doğaüstü korkunç cezaları hatırlatarak insanları uyarmaktı. Ruhban sınıfı Noel günü kilisede ayin yapılmasını emretmişken, Kolbigk halkının dans etmekte ısrar ettiğini ve sonuç olarak yıl boyunca ara vermeksizin dans etmeye mahkûm edilip çoğunun yorgunluktan nasıl öldüğünü anlatan bir efsane –ya da muhtemelen,

4- Chambers, s. 161.

şimdi söyleyebileceğimiz gibi, bir şehir efsanesi– vardı. Diğer korkutucu hikâyelerde, dansçılar şeytan tarafından götürülür, üzerlerine yıldırım düşer ya da çaldığı müzik eşliğinde dans ettikleri müzisyenin şeytanın ta kendisi olduğunu fark edip dehşete kapılırlardı. Matemcilerin geceleri kilisenin mezarlığında yaptığı geleneksel “ölü bekleme” dansı, şeytana hatalı bir ruhu ele geçirmesi için bir diğer fırsat sunmaktaydı.

Aslında, haram dansın sözde lideri Satan, Pan olarak tezahüründe olduğu gibi, bazen satirlerin eşliğinde, boynuzlar ve kuyrukla resmedilen Dionysos’a benzediği kadar hiç kimseye benzemez. Stewen Lonsdale’in yazdığı gibi:

Satir gibi Şeytan da tek toynaklı, uzun kuyruklu, boynuzlu ya da keçi kulaklı, sefihçe yakışıklı bir adamdır. İkisi de usta müzisyendir – satir lir ya da kaval çalar, Şeytan ise keman. İkisi de keçilerin dansvari hareketleriyle, sıçraya sıçraya koşar. Temsili ifadede Satan ve satir yine örtüşür. Satirler gibi kürklü bir deri giyen Şeytan, vahşi tuhaflıklar, pantomimler ve Yunan satir oyunundaki koro tarafından canlandırılanlara yakın danslar icra eder. Yaratılan dramatik etki aynıdır.⁵

On üçüncü yüzyıla gelindiğinde, dansa yönelik kınamaların sayısı ve yoğunluğu artmıştı. 1215’te, Lateran Konseyi yeni bir toplumsal kontrol aracı tayin etti: kişinin günahlarını bir rahibe yıllık olarak itiraf etmesi koşulu. Bu günahlardan biri de dans etmek, elbette “şehvet uyandırıcı” türde dans etmektir. 1317’de yayınlanan önemli bir *summa*’da, yani günah rehberinde, “ölçüsüz” ya da “şehvet uyandırıcı” biçimde dans etmek, yeniden itiraf edilebilir bir günah olarak listelendi. Bununla birlikte kilise, kınamalarını genel olarak dansa değil,

5- Lonsdale, *Animals and the Origins of Dance*, s. 29.

*kiliselerin içinde ya da çevresinde yapılan dansa yöneltmek-*teydi. Hristiyan Kilisesi'nde bir dans tarihçisi olan E. Louis Backman anlatıyor:

1208'te Paris piskoposunun kiliselerde, kilise bahçelerinde ve tören alaylarında dans edilmesini yasaklamasından kısa bir süre önce, 1206'da, Cahors Meclisi kiliselerin içinde ya da önünde dans edenleri aforozla tehdit etti... 1227'de Trier Konseyi, kilise bahçelerinde ve kiliselerde üç-adımı, halayı ve diğer oyunları yasakladı... 1279'da Macaristan'da Buda Konseyi, rahipleri kilise bahçelerinde ve kiliselerde dans edilmesini engellemeleri için uyardı... Liege'de yalnızca kiliselerde, verandalarda ve kilise bahçelerinde dans edilmesi yasaklandı... 1298'deki Würzburg Konseyi bu danslara açıkça saldırarak, ağır cezalarla tehdit etti ve onları en ağır günah olarak tanımladı.⁶

Kilise memurları, yaptıkları kınamalarda dansı –yani özellikle kiliselerde ya da kiliselerin çevresinde yapılan dansları– zaman zaman bir pagan âdeti olarak tanımlıyordu ve birçok ortaçağ uzmanı da dansı bu şekilde yorumlamaktadır: Hristiyan kiliseleri, çoğu zaman bilinçli olarak, daha önceki pagan tapınaklarının yerine dikilmekteydi, bu nedenle insanlar onların içindeyken, doğal olarak, antik ayinlerini yeniden canlandırmaya çalışıyordu. Dolayısıyla dansa karşı bu savaş, Kilise'nin Hristiyanlık öncesi halk geleneklerine karşı savaşının bir devamı gibi yorumlanabilirdi. Fakat Avrupaya özgü Hristiyanlık öncesi gelenekler son derece çeşitlilik arz ediyor olmalı – bu kadar çok gelenek, görünüşe göre yaygın ve tekbiçimli olan kiliselerde dans etme alışkanlığı ile sonuçlanmayı nasıl başardı? Ve eğer rahipler dışında kalan halk, kendi “pagan” danslarını

6- Backman, s. 157.

icra etmekte bu kadar kararlı idiyse, bunu seküler bölgelerde yapmak suretiyle dinsel sansürden neden kaçmadı?

En olası açıklama şu: Resmi kınamaların çokluğuna ve sürekliliğine rağmen, kilise dansı aslında uzun süredir var olan bir Hristiyan âdetiydi. İlk kilisede ayin dansının kanıtını daha önce gördük; ortaçağ kiliselerinin içinde ya da etrafında dans edilmesine ilişkin çok daha güçlü kanıtlar mevcut. Örneğin, Galler'deki bir on ikinci yüzyıl gezgini, Aziz Eluned Günü'nde gerçekleştirilen esrik dansı şöyle anlatıyordu:

Kimileri bizzat kilisenin içinde, kimileri kilise bahçelerinde ve diğerleri de mezarlara giden yol boyunca dans eden genç adamlar ve kadınlarla karşılaşabilirsiniz. Geleneksel şarkılar söyler, birden yere çömelirler ve ardından, o ana kadar liderlerini sanki transtaymışçasına uysalca takip etmiş olanlar, sanki delilik tarafından ele geçirilmişçesine, havaya sıçrarlar.⁷

Aslında, ortaçağ kilise danslarına rahiplerin bizzat katıldığıının, hatta dansları yönettiğinin çok sayıda kanıtı var. On ikinci yüzyılda, Paris Üniversitesi rektörü, kimi kiliselerde piskoposların ve hatta başpiskoposların bazı durumlarda cemaatlerinin üyeleri ile oyunlar oynadığını ve aleni bir biçimde dans ettiğini aktarıyordu. Başka yerlerde, diyakozların Aziz Stephen Günü'nde, rahiplerin Aziz John Günü'nde ve koroda şarkı söyleyen delikanlıların Masumlar Günü'nde dans etmesinin âdetten olduğunu öğreniyoruz.⁸ Limoges'da rahipler, kilise korosuyla birlikte yılda bir halay çekerlerdi. Bazı piskoposluklarda yeni bir rahibin ilk ayinini kutsal bir dansla şenlendirmesi beklenirdi.⁹ Ortaçağ uzmanı Penelope Doob'a göre,

7- Cambrensis, s. 92.

8- Backman, s. 51.

9- A.g.y., s. 91.

kiliselerde dans etme âdeti ortaçağ Katolik kilisesinin mimarisinde yer bulacak kadar sağlam bir şekilde kök salmıştı. Doob, kilise göbeğindeki kaplamaların içine inşa edilen labirentlerin –on ikinci ve on üçüncü yüzyılda Fransız ve İtalyan kilise mimarisinin yaygın bir özelliği– Paskalya Yortusu’nda papazların uzun bir sıra halinde ve halka oluşturarak oynadıkları bir dansa yardımcı olmak için tasarlanmasını kanıt olarak sunuyor: “Labirent ve dans birlikte... dindarlar [yani, rahipler ve rahibeler] tarafından icra edilen bir kutlama dansı... ayrıca kozmik düzeni ve sonsuz mutluluğu taklit eden ve bunlara atıfta bulunan bir dans... teşkil eder.”¹⁰

Kiliselerde çok farklı dans türleri, ruhbanlarca yapılan alışılmış danslara karşı, ruhban sınıfının dışında kalanlarca yapılan “edebe aykırı” danslar icra ediliyor muydu? Muhtemelen evet, fakat ruhbanların kendilerinin de hep ağırbaşlı ve ölçülü olmadığına inanmak için nedenler bulunmakta. Kilisenin, kendi rahipleri üzerindeki disiplini zayıf ve güvenilmezdi; birçoğu açık olarak metresleri ile yaşırdı, çok azı resmi kilise dili olan Latince üzerine doğru dürüst eğitilmişti. Rahipler yalnızca katedrallerde dans ettikleri için değil, çoğu kez onlara eşlik eden koroda yer alan genç erkek ve kadınlarla birlikte yakışsız birtakım faaliyetlerde bulunmaları nedeniyle eleştirilirdi. On dördüncü yüzyılın sonlarına kadar, yeni kabul edilen keşişler ve rahibeler, yemin edecekleri zaman birlikte dans ederlerdi – bu faaliyet, onu izleyen “vahşi davranışlar” nedeniyle sonunda yasaklandı. Backman, ortaçağa özgü “dinsel” dans biçimlerini “halk” dansı biçimlerinden net bir biçimde ayırt etmenin bu nedenle olanaksız olduğunu kabul ediyordu.

Fakat kiliselerde dans etmek saygıdeğer bir Hristiyan ge-

10- Doob, s. 125.

leneğiye, on üçüncü yüzyılda kilise neden bu kadar güçlü biçimde ona karşı çıktı? Bunun nedenlerinden biri, tüm cemaatlerin ayağa kalkıp faal aktivitelerde bulunması halinde, zincirlerinden boşalabilecek bir karmaşadan duyulan korkuydu muhtemelen. 1338'de İngiltere'nin Wells şehrindeki kilise otoriteleri katedrallerinde dansı ve oyunları yasaklarken, kilise mülküne verilen zarardan bahsediyordu; bu, kiliselerde dans etmenin zararsız, münasip bir iş olmadığını akla getiriyor. Kilisenin, ruhban sınıfının dışında kalanlardan, özellikle bunların içindeki düşük-gelirli çoğunluktan korkması için haklı bir nedeni vardı: Hristiyan öğretisi yoksulluğun erdemlerinden yanaydı, fakat geç ortaçağ kilisesi, tarım arazileri, manastırlar ve rahibe manastırlarının yanı sıra, ruhban elitlerin kullanımındaki görünür lüks ile birlikte kendini dev bir servet yoğunluğuna dönüştürmüştü. Ortaçağ Hristiyanlığındaki bu içsel paradoks göz önüne alındığında, ruhban olmayanların, en azından kilisenin içinde, mümkün olduğunca hareketsiz tutulması daha iyiydi.

Dahası, kilise insanların kutsal olana erişimi üzerindeki tekeli sürdürmekte kararlıydı. Dinsel dansın esrik dansa dönüşmesi halinde –ve “içine şeytan giren” dansçılara dair hikâyeler bunun bazen yaşanabildiğini göstermekte– sıradan insanlar, Katolik bürokrasisinin aracılığı olmaksızın ilaha kendi başlarına yaklaşabilecekleri fikrine kapılabilirlerdi (örneğin, antik dönemde Dionysos'a ibadet edenlerin yaptığı gibi). Kuşkusuz kilisenin, Eski Yunan'da ilahla birleşmek ya da onun tarafından ele geçirilmek demek olan coşkuyu bastırmasının uzun bir tarihi vardır. Kilisenin on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda İtalyan ve Alman alt-sınıfları arasında hızla yayılan kendini kırbaqlama âdetine karşı tereddütlü yaklaşımını düşünün. Kilise otoriteleri ilk başta kendini kırbaqlamayışı aleni kefareti biçimi olarak yüreklendirdi, fakat hareket

büyüdükçe esrik –ve çoğu zaman papaz sınıfına karşı– tonlar taşımaya başladı. Kendini kırbaçlayanlar büyük gruplar halinde kasaba kasaba geziyor, yeterince cüretkârlıkla, yerli dilde söylenen dinsel şarkıların oluşturduğu bir ritimle kendilerini kırbaçlıyor ve muhtemelen –yalnızca fiziksel acıdan bir kaçış da olsa– değişmiş bir bilinç haline giriyorlardı. Bir ayaklanmaya yol açabilecek kadar büyüyen ve saldırganlaşan kendini kırbaçlama hareketi 1349'da bir papalık kararnamesi ile yasaklandı.¹¹

Ancak “esrik muhalefet” denebilecek şeyin en göze çarpan biçimi, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda Kuzey Avrupa'nın bir bölümünü ve bir yüzyıl sonrasında da İtalya'yı sarsan dans taşkınlıklarıydı. Bu dans ilk patlak verdiğiğinde kulağa dansın tehlikeleri hakkında anlatılan uyarıcı nitelikteki bir diğer hikâyeye gibi geliyordu: 1278 yazında, Utrecht'te, iki yüz insan Mosel Nehri'nin üzerindeki köprüde dans etmeye başladı ve köprü yıkılana kadar durmadı, yıkıldığında ise bütün dansçılar boğuldu.¹² Yüzyıl sonra, Vebanın ardından, çok daha büyük bir dans taşkınlığı bir kez daha Almanya'yı vurduktan sonra Belçika'ya sıçradı: “Köylüler sabanlarını, tamirciler atölyelerini, ev kadınları ev işlerini bırakıp vahşi âlemlere daldı.” Aix-la-Chapelle'e (günümüzde Almanların Aachen kasabası) ulaşarak “el ele verip halkalar oluşturdular ve duyguları üzerindeki tüm kontrollerini yitirmiş gibi görünerek, yoldan geçenlere aldırmaksızın, tükenmiş bir halde yere yığılana kadar vahşi bir hezeyan içinde saatlerce dans ettiler.”¹³ Ne yazık ki, elimizde dansçıların kendilerine ait hiçbir tanıklık bulunmamakta, fakat çağdaş gözlemciler onları

11- Cohn, s. 136-41.

12- Hecker, s. 8.

13- A.g.y., s. 2.

etnografların bugün bir *tutku transı* diye tanımlayacağı bir hal içinde görmekteydi.

Dans ederken ne görüyor ne duyuyorlardı, [tahmin edilebileceği gibi, dans ettikleri müzik dışında] dış etkilere karşı hissizdiler... fakat, hayaller onlara musallat olmuştu, hüyalarında karşılaştıkları ruhların adlarını haykırıyorlardı... Diğerleri, feveranları sırasında, cennetin kapılarının açıldığını ve Bakire Meryem ile birlikte Kurtarıcı'nın tahtta oturduğunu gördü.¹⁴

Dolayısıyla, kilise otoriteleri bu "taşkınlıkların" yeni bir sapkınlık şeklini temsil etmesinden endişeleniyordu: Hiyerarşik bir din için, ruhban sınıfından olmayan sıradan insanların tanrıların huzuruna giden yolları kendilerinin bulması imkânından daha tehdit edici bir şey yoktur.

Geç ortaçağın dans taşkınlıkları o zamandan bu yana uzmanların dikkatini çekti; çoğu, şaşırtıcı ve bazen kendi kendine zarar verici olan bu davranışın tıbbi açıklamalarına yöneldi. Dans taşkınlıklarını kayda geçiren on dokuzuncu yüzyıl hekimi J. C. Hecker, dansçıların "sensoryumdan hareket sınırlarına transfer edilen, içlerindeki hastalıklı bir durum"¹⁵dan mustarip olduğunu ileri sürdü ve eksiksiz bir fiziksel teşhis araştırması günümüze kadar devam etti. Örneğin 1997 tarihli bir makale, "Dans Etme Vebasını", etiyolojisi bir sır olarak kalan "bir kamu sağlığı muamması"¹⁶ olarak tanımlıyor. İtalya'da on beşinci yüzyıldan on yedinci yüzyıla kadar patlak veren dans taşkınlıklarından çoğu kez tarantula ısırması sorumlu tutuluyordu, fakat (örümceğin adıyla, *tarantella* diye

14- A.g.y.

15- A.g.y., s. 12.

16- Donaldson, Cavanagh ve Rankin, s. 201-4.

adlandırılan) aynı tür dansın, örümceğin ısırmasına ve onu izleyen hastalıklara *engel olduğuna* da inanılmaktaydı. Bir diğer gözde açıklama da Almanya'da dans taşkınlığının görüldüğü bölgelerde yaygın bir tahıl olan çavdar üzerinde yetişen bir mantarın yol açtığı ergot zehirlenmesidir. Fakat çavdar İtalya'da yetişmez, tarantulalar da Almanları tehdit etmez, bu şüpheli "veba" faillerinin hiçbirinin –ergot ya da örümcek zehiri– bugüne kadar dans taşkınlığına benzer bir şeye yol açtığı görülmemiştir.

Dans taşkınlığının nedeninin "kurbanları" tarafından yenen ya da onlara enjekte edilen bir tür toksin olduğunda karar kılınmasının başka bir nedeni var: Taşkınıklar bulaşıcıydı ve yalnızca görsel temas yoluyla yayılabilmekteydi. Yoldan geçenler ilk önce hayretler içinde seyrederken, ardından, dansçılarla birlikte seyahat eden müzisyen topluluğunun yaptığı müziğe kendilerini kaptırıp dans etmeye başlıyorlardı. Hâlâ bir hastalık modeline sarılan Hecker'ın söylediği gibi, "[İtalya'da] meraklı kadınlar izdihama karışıp hastalığa yakalandılar, fakat örümceğin zehrinden değil, meraklarının sonucunda gözlerinin kapıldığı zihinsel zehir yüzünden."¹⁷ Bir seferinde, Metz şehrinde 1100 insan aynı anda dans ederek, rahiplerin onları çeken iblisleri çıkarmak için sarf ettiği çabalara tam anlamıyla direndi. Bu, Euripides'in tasvir ettiği Dionysosçu cümbüşleri –insanları normal meşguliyetlerinden çekip alan bulaşıcı bir taşkınlık ve otoritelerin itirazına kayıtsızlığı– hatırlatıyor. Fakat ortaçağa özgü dans taşkınlıklarında belli belirsiz siyasi saikler, hatta belki de yarı-bilinçli bir muhalefet durumu bile görülebilir. Hastalığa yakalanması en olası olanlar yoksullardı, ve çoğunlukla hastalıklarını, Hecker'ın keder ve kaygının damgasını vurduğu "bunaltıcı bir huzursuzluk" olarak tanım-

17- Hecker, s. 21.

ladığı, bugün depresyon diyebileceğimiz durumun tedavisi olarak hissediyorlardı. Dahası, dansçılar, iblisleri defetmeye çalışan rahiplere çoğu zaman sert çıkmaktaydı: “Yığınlar halinde toplanan cinliler, onlara çoğu kez lanet yağdırır ve onları yok etmekle tehdit ederdi.”¹⁸

En azından İtalya’da dans taşkınlıklarını kurumsallaştırmanın ve dolayısıyla bir derece de olsa kontrol etmenin aracı olarak, bir halk şenliği kutlanmaya başlanmıştır. Hecker’ın aktardığına göre, burada tarantula ile ilişkilendirilen taşkınlık, “yavaş yavaş düzenli bir halk festivali olarak yerleşmiş ve sabırsız bir sevinçle beklenir olmuştu.”¹⁹ Avrupa’nın diğer bölgelerinde, dans taşkınlıkları kilise otoritelerine hiç kuşkusuz şunu gösteriyordu: İnsanlar, özellikle yoksulluğun ezdiği ve vebanın kasıp kavurduğu insanlar, kilisenin onayına bakmaksızın esrik ayinlerde teselli arayacaklardı. Bu ayinleri kiliselerin içine çekmek, biraz önce gördüğümüz gibi, gittikçe cazibesini yitiren bir seçeneğe dönüşmüştü. Katolik kilisesi birçok eski ve yerel inancın işareti olan bu tür esrik davranışları benimsemeyi reddediyordu; onlara yalnızca bir tür yardımcı gösteri olarak hoşgörü gösterebilirdi.

Karnaval Toplanıyor

Karnaval, elbette, dans etmekten daha fazlasını içerir. Bir geç dönem ortaçağ festivalinde ağırbaşlı ve dine saygılısından tutun da baştan sona sefihine kadar her türlü şey vuku bulurdu. Kilisenin eğlenceye doğrudan katkısı, özel bir ayini ve çoğu zaman da kasaba boyunca yapılan bir tören alayını kapsardı ve

18- A.g.y., s. 2.

19- A.g.y., s. 21.

bu tören alayı, yerel seküler otoritelerin (soyluların ve kasaba meclisi üyelerinin) yanı sıra, farklı cemiyetlerden gelen grupları (sepiciler, fıçıcular, sıvacılar, çorapçılar, kasaplar, vesaire) içine alan dev bir hadiseye dönüşebilmekteydi. Bunun yanı sıra kilise, günümüze kadar varlığını sürdüren Alman tutku oyunları gibi birkaç örnekte, yerli insanların oynadığı, dinsel temalar üzerine gerçekleştirilen dram performanslarını teşvik etmekte ya da en azından onaylayabilmekteydi.

Fakat Kilisenin sunduğu ya da onayladığı gösteriler, muhtemelen en az ilgi çeken gösterilerdi; ruhban sınıfından olmayan insanlar genellikle öğreticilik kaygısı pek gütmeyen kendi ritüelleri ile bayram deneyimini yaratıcı yollardan zenginleştiriyorlardı. Katılınması zorunlu olan ziyafet, içki ve dansa ek olarak oyunlar ve spor müsabakalarının (bowling, hentbol, okçuluk müsabakaları, dart, güreşler) yanı sıra, muhtemelen kökü hayvan kurban etme geleneklerinde (örneğin, ayı avı) yatan hayvanlara eziyet edildiği törensel etkinlikler olurdu. Modern bir bakış açısından en çarpıcı olan, sınıf ve toplumsal cinsiyetle ilişkili sosyal sınırları yok etmeyi amaçlayan ritüel faaliyetleriydi. “Ahmaklar Kralı” ya da “Kargaşa Lordu” gibi giyinmiş bir adam tarafından oynanan ve gerçek krallar ve diğer otoriteleri alaya almayı amaçlayan açık saçık bir güldürünün olması çok muhtemeldi. Rahibeler ve rahipler gibi giyinen insanlar müstehcen parodiler sergileyebilmekteydi. Kimi antik Dionysos ayinlerinde olduğu gibi, karşı cinsin giysilerini giymek rutin bir usuldü. Tarihçi Natalie Zemon Davis şunları aktarıyor:

Almanya ve Avusturya'nın kimi kesimlerinde, karnaval zamanında, yarısı kadın gibi giyinen erkek koşucular sokaklar boyunca hoplaya zıplaya koşardı. Fransa'da Aziz Stephen Günü'nde ya da Yeni Yıl Günü'nde, erkekler vahşi yaratıklar ya da kadınlar

gibi giyinip halkın huzurunda dans ederdi... Satürn bayramı ile ilişkili Ahmaklar Cümbüşü genç papazların ve ruhban sınıfın dışından insanları içine alırdı, bunlardan bazıları kadın kılığına girer, gevşek ve hafifmeşrep hareketler sergilerlerdi.²⁰

Kapatıldığınız toplumsal kategori her ne olursa olsun –erkek ya da kadın, zengin ya da fakir–, karnaval bundan kurtulmak için bir şanstı.

Karnavalın hiçbir özelliği uzmanların ilgisini güçlülerle alay etme geleneğinin çektiği kadar çekmedi, çünkü bu âdetler bir bakıma “politikti”, ya da hiç olmazsa gizliden gizliye duyulan hoşnutsuzluğu ortaya koymaktaydı. Halk şenliklerinin yerel otoritelerin ve ruhban sınıfının parodisini yapmak için bir fırsat olarak kullanılması hiçbir şekilde geç ortaçağ Avrupa’sı ile sınırlı değildi. Eski Israil, Purim’i maskelerle, içkilerle ve hahamları alaya alan ritüellerle kutlardı; Romalıların da Satürn şenlikleri vardı. Alaya alma ritüelleri Afrika’nın da birçok yerinde bulunmaktaydı. Örneğin, Hollandalı bir gezgin, on sekizinci yüzyılın başlarında Gine kıyılarında kutlanan bir karnavalı şu sözlerle tasvir ediyordu:

Sekiz gün süren şenlikte her tür şarkı, zıplama, dans etme, cümbüş ve eğlence yaşandı; bu zamanlarda mükemmel bir taşlama özgürlüğüne izin veriliyor ve rezalet o kadar ayyuka çıkıyor ki, özgürce, sözleri neredeyse hiç kesilmeden toplumsal statüsüne bakılmaksızın herkesin hatalarından, alçaklıklarından ve sahtekârlıklarından bahsedebiliyorlar.²¹

Günümüzde de, geleneksel topluluklarda sınıf –ya da toplumsal cinsiyet– mücadelesini el ve kol hareketleriyle anlatan

20- Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, s. 137.

21- Aktaran Orloff, s. 178.

festivaller hâlâ varlığını sürdürmektedir. Ekvadorlu tarım işçileri, patronları gibi giyinip onların parodisini yaptıkları bir festival düzenler. Hindistan'ın Kishan Garhi köyündeki Holi festivalinde, kadınlar erkeklere saldırır, dokunulmazlar Brahmanları taciz eder ve orada ikamet eden Amerikalı bir etnograf bile "sokaklarda dans etmeye, Lord Krişna gibi, boynunda eski ayakkabılardan bir çelenkle flüt çalmaya"²² zorlanabilir. Bölüm 8'de örtük isyan tehdidi de içeren benzer şenliklerle, örneğin, Kuzey ve Güney Amerika'daki Afrikalı kölelerin düzenlediği şenliklerle karşılaşacağız. Alaya alma ritüellerinin yaygın olarak vuku bulması, insanların, ya da hiç değilse aşağı tabakanın mevcut düzeni neşeyle devirme içgüdüsunü, kah zararsızca öfke boşaltmanın bir yolu, kah gerçek olayın bilinç düzeyinde yapılan bir provası olarak gösterecek.

Avrupa karnavallarıyla ilişkili alaya alma ritüellerinin çoğu bir ahmaklar kralının merkezinde döner: bu, muhtemelen ilk kez kilisenin onayladığı Ahmaklar Festivali'nde ortaya çıkmış kostümlü bir karakterdir. Kilisenin şenlik davranışına karşı kararsızlığını gösteren bir şey varsa, o da kilisenin alt-düzey ruhban sınıfı –diyakozlar, alt-diyakozlar ve rahipler– tarafından başlatılan bu olaydır. Mahkemeler tarafından çoğunlukla "rahip kisvesi altındaki doğal hödüklük patlaması" olarak tanımlanan bu festival, başlangıçta Noel ile Yeni Yıl Yortusu arasında kiliselerin içinde yapılırdı. Katılan ruhban sınıfı tuhaf kıyafetler –kadın kıyafetleri ya da ters yüz ettikleri kendi kıyafetlerini– giyinir ve rahibin buhurda-nının yerini alan sosislerle ya da tütsü yerine "eski ayakkabı tabanlarından gelen pis kokuyla", bildik Latin büyülü sözlerinin yerini alan "ahlâksız şarkılar" ve anlaşılmaz sözlerle birlikte, normal kilise ayininin şamatalı bir hicvini ortaya

22- Aktaran a.g.y., s. 187.

koyarlardı.²³ Bunu onaylamayanlardan biri sahneyi şöyle tasvir ediyordu: “Kendi ayıplarından yüzleri kızarmadan... kilisenin içinde zıplaya zıplaya koşturuyorlar. Sonunda kasabaya yol alıp... edepsiz hareketler ve ağzı bozuk, iffetsiz manilerle akranlarını ve yoldan geçenleri kahkahalarla güldürüyorlar.”²⁴

Kilisenin elitleri bunlardan eğlenmiyordu ve Ahmaklar Festivali’ni gelişigüzel bastırmaya çalıştılar. 1202’de Papa III. Innocent, Polonya kiliselerine bu ayine bir son vermelerini emretti ve 1400’de Paris Üniversitesi’nin rektörü söz konusu ahlâksızlıkların “bir mutfağı ya da bir hanı gölgede bırakacağından”²⁵ yakınlıkla onu yasaklamaya çalıştı. 1436’da, Basel Kasaba Meclisi Ahmaklar Festivali’ne saygısızlıktan uzak bir biçimde kutlanması halinde izin verdi. Görünüşe bakılırsa, saygılı bir Ahmaklar Festivali mümkün değildi, çünkü Basel 1439’da Ahmaklar Festivali’ni yasakladı. Ancak yalnızca dört yıl sonra, kilisenin dışında kutlanması şartıyla yeniden izin verdi. 1444’te Sens’da, yerel kilise otoriteleri ayin sırasında Ahmaklar Kralı’nın üzerinden dökülebilecek su miktarını üç kova suyla sınırlandırmakla ve bu olayı kilisenin dışına çıkarabilmekle yetindiler.

Kilise otoriteleri Ahmaklar Festivali’ne katılan “eğlence düşkünlerinin enerjisini” sıklıkla daha yüce kilise piyeslerine çevirmeye çalıştı.²⁶ Fakat bunlar da çığrından çıkacak gibiydi. On ikinci yüzyıl gibi erken bir tarihte Mahkemeler, dramların çok dünyevi olmaya başladığı ve “özgürlüğün kötüye kullanılmasını, maskaralığı ve kavgayı” teşvik ettiği yönünde şikâyetlerin olduğunu kayda geçiyordu. Dinsel piyes

23- Chambers, s. 325.

24- Aktaran *a.g.y.*, s. 294.

25- *A.g.y.*, s. 292.

26- *A.g.y.*, s. 332.

gösterileri, kuşkusuz bazı kasabaların bu tür durumlar için özel olarak ayırdığı devasa miktarda biranın da kışkırtmasıyla, kolaylıkla “utanmaz cümbüşlere”²⁷ dönüşmekteydi. Kargaşa o kadar yaygındı ki, kilise oyunlara ancak ahlâkdışı ya da düzensiz davranışlarda –bunlar nasıl tanımlanırsa tanımlansın– bulunulmaması koşuluyla gitmeye müsamaha gösteriyordu. Mesih’in bedenini onurlandıran Katolik Yortusu festivalleri bile, on dördüncü yüzyıla gelindiğinde, bir isyan vesilesine dönüşmüştü.

Eskiden ruhbanların kendilerinin onayladığı ya da başlattığı olaylarda bu kadar başa çıkılmaz davranışlarla karşı karşıya kalan kilise otoriteleri, zaman zaman, dansa karşı sergiledikleri tavrın aynısını sergiledi: Bu rezil faaliyetleri kendi mülklerinden dışarı atmak için defalarca çabaladılar. Ahmaklar Festivali, biraz önce gördüğümüz gibi, giderek açık havaya çekildi. Onu, on üçüncü yüzyılda, birçoğu kilise tarafından terk edilip büyük ölçüde “sekülerleşen” dinsel dramlar izledi. İngiltere’de kilise bayramı diye bilinen para-toplama şenlikleri, on üçüncü yüzyılın ortasında kilise mülkünden men edildi. Katolik Yortusu alayları, on beşinci yüzyılda giderek sekülerleşti. Bir zamanlar kiliseye renk ve mutluluk veren şenlikler, çoğu kez onun kontrol edemeyeceği bir hal aldı.

Dans, spor, dram ve komedinin kiliselerden yavaş yavaş kovulması, bugün bizlerin hayal edemeyeceği kadar düzenli bir takvimi olan bir festival dünyası yarattı. Kilise takvimi düzinelerce kutsal günü gösteriyordu: Görünüş, Miraç, Hamsin yortusu ve Katolik Yortusu’nun yanı sıra daha bildik Paskalya yortusu ve Noel. Bugünlerde çalışma tamamen yasaklanır ve en hararetli kutlamalara bile hoşgörü gösterilirdi. Örneğin, on beşinci yüzyılda Fransa’da yılın her dört gününden biri, ge-

27- A.g.y., s. 98.

nellikle dinsel merasimlerin bir karışımına ve onaylanmayan şamatalara adanan bir tür resmi bayram günüydü. Düğünler, gece ibadetleri ve diğer toplantılar ayrıca şenlik ve eğlence fırsatı demektir. Ardından, köyün koruyucu azizinin ya da bir kilisenin kuruluş yıldönümünün onuruna düzenlenen gün gibi, çeşitli yerel merasimler geliyordu. On altıncı yüzyılda, kuzey Fransa'da yerel bir kilisenin kuruluşunun anısına yapılan kutlamalar tam sekiz gün sürebiliyordu. Dolayısıyla, yaygın biçimde "Ortaçağ" olarak adlandırılan şeyin bir sefalet ve korku zamanı olarak tüm şöhretine rağmen, on üçüncü yüzyıldan on beşinci yüzyıla kadarki dönem, ağır çalışma devreleri ile noktalanmış uzun bir açık hava partisi gibi görülebilir – en azından onu izleyen püriten dönemle kıyaslandığında. İngiliz tarihçi E. P. Thompson'ın yazdığı gibi:

Ağır çalışarak ve kıtlıkla geçirilen birçok hafta, bol miktarda yemek ve içki bulunan, kur yapmanın ve her tür sosyal ilişkinin sergilendiği ve yaşamın zorluğunun unutulduğu bu etkinlikler beklenerek (ya da hatırlanarak) geçirilirdi. Erkekler ve kadınlar bu etkinlikleri hayatlarının amacı olarak görüyorlardı.²⁸

Kutsal, Kutsal Olmayana Karşı

Geç ortaçağ takvimini dolduran bu şenlikler, daha keyifli ve katılımcı bir dine aitmiş gibi görülebilir. İnsanlar bir zamanlar kiliselerinin içinde dans eder, içki içer, ziyafet çeker ve dramlar, hicivler oynarlardı; artık bunları, her kutsal güne adeta yapışmış ve onu kuşatan şenliklerle kiliselerin dışında yapıyorlardı. Uzmanlar bu geçişi genellikle terminolojideki bir deği-

28- Thompson, *Customs in Common*, s. 51.

şimle belirtirler – ritüel sözcüğünü dinsel riayet bağlamında düzenlenen olaylar, daha hafif kaçan *şenlik* sözcüğünü de bunun dışındakiler için kullanırlar.

Esrik ritüelden sekülerleşmiş şenliklere geçişte, anlam ya da aşkın içgörü olarak adlandırılabilen bir şey kaçınılmaz olarak kayboldu. Antik Dionysosçu ibadet yöntemlerinde azami “delilik” ve cümbüş ânı ayinin de dinsel zirvesiydi, o anda insanlar kutsallığı paylaşır ve kişisel ölümsüzlüğü bir anlığına deneyimlerdi. Ortaçağ Hristiyanlığı, aksine, paylaşımı mihrapta ağırbaşlı bir şekilde tüketilen bir parça ekmek ve bir yudum şarap şeklinde sunuyordu – ve takip eden şenlikleri genellikle şeytani olarak görüyordu. Evet, geç ortaçağ bayram takviminin tümü bir ölçüde kilise tarafından onaylanıyordu, fakat yüceltici dinsel deneyimin, eğer böyle bir şey varsa, içki içmekte ve dans etmekte değil, kilise kontrolündeki ekmek-şarap ve kafile ayinlerinde bulunacağı varsayılıyordu. Dionysos’un antik ibadetçileri, müziğin karşı konulamaz bir tempoya ulaştığı ve şarapların özgürce boşaldığı anda tanrının kendisini göstermesini beklerken, ortaçağ Hristiyanları flütler ve davullar ortaya çıkıp maşrapalar dolaşmaya başladığında Tanrı’nın, ya da en azından dünyevi temsilcilerinin, bunu görmezden gelmesini umuyorlardı.

Kilisenin kendi bayramlarını belirten şenliklerle arasına mesafe koymasının sonucunda ortak haz mutlak bir “sekülerleşme” yaşadı. Festivalin resmi dinsel ayinleri –ekmek ve şarap ayini, kafile, çeşitli kutsamalar ve dualar– tamamlandıktan sonra, günün (ya da haftanın) geri kalan etkinlikleri, kilisenin ruhani çatısının ve ahlâki yargı alanının dışına uzandı. Diğer yandan, bu görelî sekülerleşme Avrupa karnaval geleneğinin daha çirkin tarafını izah etmeye yardımcı olabilir. Kutlamalarda dinsel bir amaç –sözgelimi, kutsallıkla transvari bir birlik halinin gerçekleştirilmesi– olmadığında, kolaylıkla kavgacı ve

anlamsız bir sarhoşluğa dönüşebilmekteydiler. Özellikle Yahudiler, Hristiyan Avrupa'nın daimi günah keçileri olarak, Yahudi olmayanlar eğlenirken dışarı çıkmaya cüret etmeyi akıllarından bile geçirmezdi. Shakespeare'in karakterlerinden Shylock kızını uyarıyordu:

Ne, maskeler mi? Bana kulak ver Jessica:
Kapılarımı kilitle ve davulları, eğri boyunlu düdüğün
Rezil ciyaklamalarını duyduğunda,
Ne pencerenin kanatlarına tırman
Ne de Hristiyan ahmakların vernikli yüzlerine bakmak için
sokağa uzat başını.²⁹

Fakat sekülerleşme, şenliklerin ahlâki içeriğini ve esrime anlayışını tükettiye de, insanların şenliklere sahip çıkmasını ve onları kontrol edebilmesini de sağladı. Şenlikler büyük bir tutku ve enerji ile planlanıyor, Fransız gençlerinin kurduğu kardeşlik dernekleri gibi hususi örgütler kendilerini bütün yıl süren hazırlıklara adıyordu. Seküler ile dinsel otoritelerin, köylü dernekleri ile kent loncalarının arasında, şenliklerin biçimi ve yapısı hakkında çözülmesi gereken küçük çatışmalar yaşanıyor her zaman. Ve bazen, tam da şenliklere şiddetle karşı çıkan ve onları dağıtmakla tehdit eden otoritelerle alay etmek için cümbüşçüler seçiliyordu. Örneğin 1558'de –kuşkusuz ortaçağı geçen bir tarihte– Fréjus piskoposunun o bölgede düzenlenen Ahmaklar Festivali'ni bastırma çabası bir ayaklanmaya ve piskoposluk sarayına yönelik bir saldırıya yol açtı. Şenlik de –ekmek veya özgürlük gibi– uğruna savaşmaya değer bir toplumsal değer olabilmektedir.

Son olarak, sekülerleşmeyle birlikte şenliğin, dini bayram

29- William Shakespeare, *The Merchant of Venice*, 2. perde, 5. sahne, satır 876-81.

günlerinde olsa bile, nihayetinde insanın bir ürünü olduğuna dair bir anlayış gelişmiş olmalıydı. Antik dönemdeki Dionysosçu cümbüşçüler ve Hristiyan *glossolalikler*, esriklik anının bir ilahın vergisi olduğuna inanırlardı. Fakat geç ortaçağda kilise kapıları şenliklere kapandığında, cümbüşçüler aldıkları tüm keyfin tamamen kendi insani yaratımları olduğunu anlamış olmalılar. Başarılı bir kutlama için devasa miktarda çaba sarf edilip harcama yapılıyordu: Kostümlerin dikilmesi, dans adımlarının ve oynanacak dramların prova edilmesi, sahnenin hazırlanması, özel hamur işi ve et yemeklerinin pişirilmesi gerekiyordu. O kadar yaratıcılık ve ihtiyatla planlanan zevklerin –dahası, dinsel kurumlar tarafından çoğu kez güç bela hoşgörülen zevklerin– Tanrı'dan geldiğini söylemek zordur. Geç ortaçağın sekülerleşmiş şenliklerinde, insanlar Mikhail Bakhtin'in büyük içgörüsünü keşfetmiş olabilir: Bu, karnavalı insanların yarattığı ve *kendileri için ürettiği düşüncesidir*. Ya da, Goethe'nin yazdığı gibi, karnaval "halka verilen değil, halkın kendine verdiği bir şenliktir aslında."³⁰

30- Goethe, s. 390.

Karnavalı Öldürmek: Reform ve Baskı

Bir döneme gelindiğinde, tüm kuzey Hristiyan dünyasında, müzik kasabadan kasabaya sona erer. Karnaval kostümleri bir yana konur ya da satılır; bir zamanlar tüm kasaba halkını meşgul eden dramlar iptal edilir; şenlik ritüelleri unutulur ya da yalnızca evcil ve kısıtlanmış olarak varlığını sürdürür. İlk önce kilisenin kutsal çevresinden geri çekilen esrime imkânı, artık sokaklardan ve açık meydanlardan da kovulmaktadır.

Büyük ölçüde on altıncı yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla doğru ortaya çıkan bir gelişme olarak geleneksel şenliklerin bastırılması farklı birçok şekil aldı. Bu bazen, örneğin bir kasaba meclisinin kutlamalar için izin vermeyi reddederek geleneği birdenbire bozduğu ya da bir kilisenin, bahçesinin kullanılmasını engellediği zamanlarda olduğu gibi, hızlı ve mutlak bir şekilde oldu. Veya değişim yavaşça da gelebilmekteydi, otoriteler ilk önce şenlikleri Pazar günü ile sınırlandırıp ardından, klasik bir şekilde, işin içinden çıkamayıp Sebti günündeki tüm eğlenceleri ve sporları yasaklayabilmekteydi. Diğer yerlerde şenlikle-

re aşamalı olarak saldırıldı: On beşinci yüzyılın sonlarında bazı Alman kasabalarında maske takılması yasaklandı;¹ on altıncı yüzyılın ortasında Béarn'da, kraliçe şarkı söylemeyi ve ziyafeti yasaklayan fermanlar çıkardı.² Sokaklarda dans etmek, şarkı söylemek, cümbüş yapmak – karnavalın ya da daha genel olarak, şenliklerin tüm bu bileşenleri birer birer yasaklandı.

Kilise ve devlet, şenlikleri bastırmak için ayrı ayrı ya da birlikte hareket edebiliyordu; bir Fransız piskoposluğunda, bölgenin monsenyörü kendisini “dansçılarca kuşatılmış, maskeli adamlarca yuhalanır” bir halde bulunca, krala cümbüşü yasaklayan altı adet mühürlü ferman çıkarttırdı.³ On altıncı yüzyılda Lyon'da, yerel kilise otoriteleri geleneksel olarak şenlikleri düzenlemekten sorumlu olan kardeşlik derneklerini dağıtarak, onların yerine dua yortularını düzenlemeye adanmış dindar grupları getirdi.⁴ Bastırma çabaları ciddiyetten uzak ve gülünçtü. On yedinci yüzyıl sonlarında bir İngiliz cemaatinde, bir vaiz, yeni dikilmiş çiçeklerle süslü bir direği –cümbüşün geleneksel işaretini– suçladı. Karısı daha da ileri giderek, direği geceleyin aşağı indirdi. Gençlerden bazıları başka bir direk dikti, fakat yerel otoritelerin kibirli gözlemlerine göre bu, “kaba ve çarpık çurpuk... çirkin bir şeydi”⁵ Karnavalın diğer düşmanları ilk başlarda daha da başarısızdı. The Shropshire Wakes'teki John William de la Flechere “Bu Bacchus şenliklerini bastıramıyorum,” diye yazıyordu, “Karşısına koyduğum güçsüz hendek yalnızca selin kabarıp köpürmesine yarıyor.”⁶

Bu baskı –ya da baskıyı kışkırtanların gözünde, “reform”–

1- Scribner, s. 303-29.

2- Desplat.

3- Chouraqui.

4- Hoffman, s. 46-54.

5- Hill, s. 154.

6- Aktaran Thompson, *Customs in Common*, s. 54.

dalgası Iskoçya'dan güneye, İtalyan eyaletlerine ve doğuda Rusya ve Ukrayna'ya doğru genişleyip, kasabaları ve köyleri silip süpürdü. Yalnızca azizler günü ve Noel, Paskalya Perhizi ve Paskalya Yortusu dönemlerinde düzenlenen geleneksel festivalleri değil, cümbüşe ve oyuna vesile olması mümkün her durumu hedef alıyordu. Gezin aktör ve müzisyen birlikleri kasabalarda hoş karşılanmayıp yerel otoritelerce sürülür ya da gitmeleri için rüşvet verilir hale geldi. İngiliz kilise cemaatlerine para toplamak için kullanılan şenlikler, kilise yortuları suçlandı ve çoğu zaman, hem ticaret yeri hem de şenlik alanı görevi gören sayısız panayır hepten yasaklandı. Her türden spor saldırıya hedef oldu: boğa güreşi, ayı avı, boks, güreş, futbol. Örneğin, Manchester'da futbolu yasaklayan 1608 tarihli bir ferman "iffetsiz ve başıbozuk toplulukların sokaklarda yasadışı futbol oynaması nedeniyle"⁷ verilen zarardan bahseder. Yasaklama gayri resmi, küçük eğlencelere kadar yayıldı. Örneğin, İngiliz kasabası Westbury-on-Severn'da kiliseden evlerine dönerken "dans etmeye, içki içmeye ve isyana" kalkışan bir grup genç kendilerini sarhoşluk, zina ve dine küfretmekle suçlanırken buldular.⁸

Uygulanan baskılar inanca ve döneme göre değişiyordu. Avrupa'nın Katolik güneyi kendi şenliklerine kuzeyden çok daha sıkı bir şekilde sahip çıktı, ama yine de bu şenlikler, genelde yalnızca kutsal tasvirlerin ve simgelerin yer aldığı, sokaklar boyunca yapılan geçit alaylarına indirgendi. Almanya'da, göreceğimiz gibi, karnavalesk bir ayaklanmalar dalgasıyla kendini gösteren Protestanlığın, halk şenliğine ya da herhangi bir düzensizlik şekline karşı tepkisi son derece sert oldu. Kalvenistlerin şenlikleri şiddetle yasaklaması ve Stu-

7- Aktaran Elias ve Dunning, s. 178.

8- Hill, s. 59.

art hanedanının –muhtemelen şenliklere düşkünlüklerinden çok, Kalvenistlere düşman olmaları nedeniyle– tekrar tekrar bu şenlikleri geri getirmeye çalışmasıyla birlikte, İngiltere’de onyıllar boyunca şenlikler bir yasaklandı bir serbest bırakıldı. Fakat, genel eğilim her yerde ortaçağ karnaval geleneğinden amansız bir şekilde uzaklaşılması yönündeydi. Peter Stallybrass ve Allon White değişimi şöyle özetliyor:

On yedinci yüzyıldan yirminci yüzyıla kadar uzanan uzun dönemde... ortaya konan binlerce kanunla, karnaval ve halk şenliğinin Avrupa yaşamından çıkarılması için uğraşıldı... Yerel şenliklerin sürekli yeniden canlanması ve arada sırada yasaklanmalarına karşın, Batı kültürünün ritüel anlayışının temeline her yerde saldırılmaya başlandı – ziyafet, şiddet, tören alayları, panayırlar, ölü bekleme ayinleri, gürültülü gösteriler ve aşırı velvele gözetim ve ağır denetim ile karşı karşıya kaldı.⁹

Sıradan insanlar için eğlencenin ve şenliğin böylesine ortadan kaybolması büyük kayıptır ve, ortak şenliklerde “kendimizi yitirme” ya da iş dışındaki bir alanda kendimizi gösterme fırsatından neredeyse tümüyle mahrum olan bir kültür içinde yaşayan bizler, bu kaybı idrak edecek bir konumda değiliz. Genç bir Fransız, reform yapan rahibine “dans etmekten feragat etmeye ve şenliklerden uzak durmaya söz veremeyeceğini,” söylüyordu. “Arkadaşlarına ve akrabalarına karışıp neşelenmekten uzak durmasına imkân yoktu.”¹⁰ Buckinghamshire sakinlerinden biri, Pazar eğlencelerinin ortadan kaldırılmasından sonra ortak eğlencelerin de içinin boşaltılmasını üzücü bir kayıp olarak tanımlıyordu. Eskiden ortak eğlenceler

9- Stallybrass ve White, s. 176.

10- Aktaran Hoffman, s. 52.

“neşeli seyirci gruplarının serpiştirildiği canlı ve memnuniyet verici bir görünüm arz ederken,” şimdi “yalnız bırakılmış ve aylaklardan mahrum edilmiş,” erkeklere ve delikanlılara meyhanelere takılıp içmek dışında yapacak bir şey kalmamıştı.¹¹ Çok az alternatif oyalanma şekline sahip olan –kitap, sinema ya da televizyona sahip olmayan– insanlara bu, hazzın yasadışı ilan edilmesi gibi gelmiş olmalı.

Bu baskı dalgasının, dünyadaki insanların büyük bir kısmının kendini bariz bir biçimde cezalandırmasının nedeni neydi? On dokuzuncu yüzyıl vaizlerinin, karnavala karşı sert eleştirilerinde atıfta bulunmaktan hoşlandıkları “din değiştirmiş Hotanto”ları gizemli hale getiren şey, turistik değeri için sürmesine izin verilen birkaç şenlik değil, yüzyıllar içinde birçok şenliğin ortadan kaybolmasıdır. On dokuzuncu yüzyılda Max Weber tarafından ortaya konulan ve yirminci yüzyılın sonlarında E. P. Thompson ve Christopher Hill tarafından geliştirilen bir argümana göre, festivallerin önlenmesi bir bakıma kapitalizmin ortaya çıkışının yan ürünüdür. Orta-sınıflar hesaplamayı, biriktirmeyi ve “hazzı ertelemeyi” öğrenmek zorundaydı; alt-sınıflar disiplinli, fabrikaya amade bir işçi sınıfına dönüştürülmeliydi – bu, daha az tatil ve haftada altı gün tam vaktinde çalışmanın gerektirdiği ciddiyetle işbaşı yapma mecburiyeti demektir. Köylüler de kuşkusuz çok çalışırdı, ama çalışma zamanları yılın belirli dönemlerinden ibaretti; yeni endüstriyalizm tüm yıl boyunca durmaksızın çalışmayı gerektiriyordu.

Güvenilir, iyi düzenlenmiş insan emeğinden para kazanmak –örneğin, yeni büyüyen İngiliz tekstil sanayinde– mümkün ve para kazanmaya azmeden insanlar için, eski eğlenceler ve meşgaleler değerli bir kaynağın boşa harcanması demektir.

11- Aktaran Malcolmson, s. 105.

Fransa'da, ekonomik kaygılar XIV. Louis yönetimini azizler günü sayısını yılda birkaç yüzden doksan ikiye indirmeye sevk etti. On yedinci yüzyılın sonlarında İngiltere'de bir iktisatçı endişe verici bir tahminde bulunarak, her bayramın, büyük ölçüde kaybedilen emek zamanı bakımından ülkeye elli bin pound'a¹² mal olduğunu söyledi. Amansızca kâr hanesine odaklanan, büyüyen bir kapitalist perspektiften, festivallerin paraya çevrilebilir hiçbir özelliği yoktu. Bunlar, İngiliz işçilerinin "Aziz Pazartisini" haftasonu eğlencesine devam edilecek, ya da bu eğlenceden sonra toparlanılacak bir gün olarak görmeleri gibi, alt-sınıflardan söküp atılması gereken kötü bir alışkanlıktı.

Protestanlık –özellikle çileci, Kalvenist yorumu– çok sayıda insanı yalnızca aralıksız ve disiplinli bir biçimde çalışmanın ruhları için iyi olduğuna inandırmakla kalmadı, festivallerin düpedüz aylaklık olduğuna ve kesinlikle günah niteliği taşıdığına inanmalarını da sağladı. Yaptığı çağrı kısmen, günümüz Protestan Hristiyanlığının çağrısının bir benzeriydi; insanlara daha sert bir ekonomik düzenin gerektirdiği öz-disiplini sunuyordu: İçki içmeye gem vurun, güneş doğmadan önce kalkmayı öğrenin, hava kararana kadar çalışın ve size ödenene, bu her ne olursa olsun, minnettar olun. Ek olarak, orta-sınıftan hırslı insanlar Katolik Kilisesi'nin ve eski feodal soylu sınıfın sefahatinden, yalnızca müsrif katedraller ve zengin manastırlardan değil, mevsimlik şenlik âlemlerinden de gittikçe daha çok nefret etmeye başlamıştı. Protestanlık, yeni kapitalizmin ideolojik yemliği olmaya hizmet ederek, Weber'in ifadesiyle, "Eski Mutlu İngiltere'nin yaşamına bir ayaz gibi indi" ve buzlu pençesiyle bildik Hristiyan şenliklerini, süslü direkleri, oyunları ve toplu halde haz alınan bütün geleneksel eğlenceleri ezip geçti.¹³

12- Hill. S. 121.

13- Weber, *The Protestant Ethic*, s. 168.

Fakat bu argüman, şenliklerin ekonomide doğurduğu sonuçların dışında, bir muhalefet odağı olarak önemini hafifsemekte. Kuşkusuz endüstriyel kapitalizm ve Protestanlık karnavallarının ve diğer şenliklerin yok edilmesini teşvik etmekte merkezi bir rol oynadı. Ancak ekonomi odaklı açıklamalarda genellikle atlansa da, bir başka neden daha vardı: elitler için, şenlikler yalnızca insanların *yapmadıkları* şeyler açısından değil –yani, çalışmak–, *yaptıkları* şeyler açısından da, yani, şenliğin kendi doğası açısından da sorunluydu. On altıncı yüzyılda, Avrupa’daki hem seküler otoriteler hem de Katolik ve Protestan kiliseleri bir zamanlar kendilerinin başı çektiği halk şenliklerinden korkmaya ve onları küçümsemeye –onları bayağı ve daha da önemlisi, tehlikeli görmeye– başladılar.

Tehlikeli Danslar

Bir önceki bölümde ortaçağ karnavallarının, ahmaklar kralı, ayinlerin müstehcen parodileri ya da rahip ve rahibeler gibi giyinmiş dansçılardan oluşan “altüst etme ritüelleri” ile otoriteleri nasıl alaya aldığını gördük. Tarihçilere göre, bu kaba alay karnavalın politik muğlaklığının altını çizmektedir: Bu alay statükoya “kökten bir tehdit”¹⁴ oluşturuyor muydu, yoksa hoşnutsuzluk için yalnızca bir emniyet supabı, Terry Eagleton’un sözleriyle, “devrimci bir sanat eseri gibi rahatsız edici ve görece etkisiz, kontrollü bir halk boşalması”¹⁵ sağlamaya mı hizmet ediyordu? “Emniyet supabı” yorumunu destekleyenler 1944’te Paris Teoloji Okulu tarafından yayınlanan

14- Aktaran Humphrey, s. 33’te.

15- Aktaran Stallybrass ve White, s. 13.

bir genelgeye sıklıkla başvurur. Bu genelgede şenliklerin aşağıdaki nedenlerle gerekli olduğu ileri sürülür:

Çünkü ikinci doğamız olan ve insanın yaradılışında var görünen aptallık, en azından yılda bir kez kendini serbestçe tüketebilir. Şarap fıçılarını zaman zaman açıp havalandırmazsak, fıçılar patlar. Biz hepimiz kusurlu bir biçimde bir araya getirilmiş, bilgelik şarabı dolu fıçılarız, eğer bu şarap sürekli bir dindarlık ve Tanrı korkusu ile mayalanırsa fıçı patlar. Heba olmaması için onu havalandırmalıyız.¹⁶

Karnaval ve karnaval benzeri şenlikler söz konusu olduğunda, benzer cümlelerle Avrupa tarihi boyunca karşılaşılabılır. 1738’de, bir İngiliz dergisinin yazarlarından biri şu görüşü belirtiyordu: “Ölü gözetleme gününde ve meddücezirde dans edilmesine yalnızca hoşgörü gösterilmemeli, bu teşvik de edilmeli. Gündelik işlerine hafıflemiş bir gönülle ve efendilerine minnettar bir itaatle dönmelerini sağlayacak bir Cig ya da Hornpipe [denizcilere özgü bir dans – ç.n.] dansında sivriliş kendini gösteren hizmetçilere küçük ödüller verilmeli.”¹⁷

Bununla birlikte, karnavalın bir devrim okulu olarak mı yoksa bir toplumsal kontrol aracı olarak mı işlediği sorusunun genel ve evrensel bir yanıtı olmayabilir. Şenlikte kralların ve rahiplerin taklit edilmesini halkın kendisinin nasıl değerlendirdiğini, örneğin iyi huylu bir haylazlık olarak mı yoksa bir tür tehdit olarak mı yorumladığını bilmiyoruz. Fakat ortaçağdan sonra, günümüzde ilk modern dönem olarak bilinen on altıncı yüzyıldan itibaren, karnavalın giderek politik bir nitelik kazandığı rahatlıkla söylenebilir. Ondan sonra çok sa-

16- Aktaran Bakhtin, s. 75.

17- Aktaran Thompson, *Customs in Common*, s. 47.

yıda insan geleneksel şenliklerin maskelerini ve gürültüsünü silahlı isyan olarak kullanmaya ve belki de ilk kez, şenliklerde hiyerarşiyi yalnızca birkaç saatliğine değil, kalıcı bir biçimde altüst etme olasılığını görmeye başlamıştır. Örneğin 1548'teki Fransız vergi karşıtı ayaklanmasında, asi köylü milisler "ce-maatler temelinde, parklardan ya da şenlik gününde yürüyen alaylardan toplandı."¹⁸ 1579'da, Roma'da ve Fransa'daki Aziz Vlas Günü şenliğinde, alt-sınıftan insanlar gerçek politik liderlerinden birini "karnaval kralı" seçti. Aynı dönemde yaşayan bir muhafazakâr endişe içinde, "halkın, huzur ve kurtuluş dedikleri bir davayı kucaklamak için çok da tesadüfi olmayan bir başkan seçmiş olduğunu"¹⁹ belirtiyordu. On altıncı yüzyılın başlarında, İngiltere'de efsanevi kanun kaçağı, yardımsever Robin Hood'un –ya da en azından onu temsil eden figürlerin– yıllık yaz şenliklerinde Kargaşa Lordu olarak baş rolü oynamaya başlaması da benzer bir diğer gelişme olabilir.²⁰

On altıncı yüzyıldaki büyük toplumsal parçalanmalar, geleneksel şenliklerin daha tehlikeli bir hal almasına katkıda bulundu. Tüm Avrupa'da nüfus artıyor, insanları topraklarını terk edip hızla büyüyen, kaotik şehirlere gitmeye zorluyordu. Şanslı olanlar için bu Rönesans'tı; sanatkârın, alimin, zanaatkârın (kadın olması durumunda pek geçerli olmasa da) feodal yükümlülüklerle sınırlanmaksızın dünyada kendi yolunu açabileceği bir zamandı. Fakat, her Erasmus veya da Vinci'ye karşılık, on altıncı yüzyılın görece özgürlüğünün onlar için yalnızca fiyatların artıp ücretlerin düştüğü bir dünyada sefalet ve yoksulluk anlamına geldiği, yerinden sökülüp çıkarılmış binlerce köylü bulunuyordu. Kısa bir süre önce yerlerinden

18- Ladurie, *The French Peasantry*, s. 367.

19- Aktaran Ladurie, *Carnival in Romans*, s. 100.

20- Jan Darby, "Robin Hood: The Lord of Misrule", *Renaissance* 9, no. 3 (2004): 41-46.

edilmiş olan insanlar kırsalda çeteler halinde dolaşıp dilenmekte ve hırsızlık yapmaktaydı; fahişeler, işçiler ve suçlulardan oluşan yeni bir kentli alt-sınıfını oluşturmak üzere şehirlere yayılıyorlardı. 1600'ler Londra'sının, birbirinden farklı ve çoğunlukla ümitsiz yaklaşık 250.000 sakininin katılımıyla tüm şehirde gerçekleşecek, yankesicilerle zengin tüccarların sokaklarda birlikte yan yana geleceği birkaç günlük bir karnaval ilan etmesi halinde ortaya çıkacak şiddeti hayal edin. On altıncı yüzyıldan itibaren, karnavalın otoritelere saldırısı metaforik olmaktan daha da uzaklaşarak, elitler için fiziksel olarak daha tehdit edici bir hal aldı. 1511'de İtalya'nın Udine şehrinde, paskalya arifesindeki büyük perhizin öncesinde karnaval bir isyana dönüşerek, yirmiden fazla sarayın soyulup yağmalanması ve hizmetkârları ile birlikte elli soylunun öldürülmesi ile sonuçlandı.²¹ İki yıl sonra, yüzlerce köylü Haziran şenliklerini fırsat bilerek Bern şehrine yürüyüp şehri yağmaladı.²² 1529'da, Shrove Tuesday [Büyük Perhizden önceki gün] kutlamalarında, silahlı çeteler Basel şehrini istila etti.²³ Dönemin en ayrıntılı biçimde belgelenen karnaval ayaklanmasında –1580'de, Roma'da– asiler kılıçlar, süpürgeler ve buğday dövmekte kullanılan harman dövenleri ile saldırgan tavırlarla dans ederek gerçek niyetlerini belli ettiler. Ayaklanmanın bire bir hedeflerinden biri olan yerli bir soylu, "tüm şehirde sokak dansları düzenlediler," diye yazıyordu, "...ve tüm bu dansları yaparken tek amaçları herkesi öldürmek istediklerini bildirmekten başka bir şey değildi."²⁴

Alkolle körüklenen ve durumun kısa süreli heyecanından esinlenen bu karnaval isyanlarının ne ölçüde kendiliğinden ol-

21- Muir, s. 106.

22- Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, s. 119.

23- Weidkuhn, s. 39.

24- Ladurie, *Carnival in Romans*, s. 178-80.

duğunu bilemeyiz, fakat bazıları, örneğin Romans'daki isyan, kesinlikle önceden planlanmıştı. Ayaklanmaya niyetli olan biri rutin düzensizliğin, faillerin yüzlerini gizleyen maskelerin ve yerel polis örgütünün kafasını karıştırmaya yetecek kadar bira ya da şarabın olduğu karnaval ortamının avantajlarını fark edebilirdi. Ufukta görünen uygun bir bayram günü olmadığında, insanlar, bir kez daha karnaval aksesuarlarını –maskeler, hatta tam kostümler ve neredeyse durmadan çalan çanların, gaydaların, davulların müziği– giyerek isyan renklerine büründüler. Fransa kırsahnın kimi bölgelerinde, festivalleri düzenlemekten sorumlu kardeşlik derneklerinin ve “gençlik manastırlarının” isyan kalelerine dönüşmesi ya da 1548'deki vergi karşıtı isyanda köylü milislerin şenlik günü kfilesini düzenleyen gruplardan oluşturulması tesadüf değildir.

Benzer şekilde, birçok geleneksel Fransız ve İngiliz şenliğinin etrafında döndüğü mayıs direği bir meydan okuma işaretine ve bir eylem çağrısına dönüştü. İngiltere'deki duruma ışık tutan E. P. Thompson'ın yazdığı gibi, on sekizinci yüzyılda, halkın politik özlemleri “kurdelelerin, şenlik ateşlerinin, yeminlerin ve yeminlerin reddinin, kadeh tokuşturmaların, kışkırtıcı bilmecelerin ve kadim kehanetlerin, meşe yapraklarının ve mayıs direklerinin, siyasi olarak iki tarafa da çekilebilecek baladların, hatta sokaklarda ıslık çalan havanın diliyle”²⁵ ifade ediliyordu. İngiltere'de futbol bile bir toplanma bahanesi teşkil ederek şiddete kılıf oluşturabilirdi; 1740'da, “Ketrington'da bir yerde beş yüz kişilik bir futbol maçı duyuruldu, fakat asıl niyet, Lady Betsey Jesmaine'in değirmenlerini yıkmaktı.”²⁶ Stallybrass ve White, “şiddetli toplumsal çatışmaların karnavalla bu kadar sık ‘çakışmasının’ çarpıcı olduğunu” yazıyor, “bunu

25- Thompson, *Customs in Common*, s. 68.

26- Aktaran a.g.y., s. 234.

toplumsal isyanın ve karnavalın 'tesadüfî bir karşılaşması' olarak görmek son derece yanıltıcıdır, çünkü karnavalın *ayrılmış* bir halk politikasından ancak on sekizinci yüzyılın sonları ve on dokuzuncu yüzyılın başlarında –ve ancak belli alanlarda– söz edilebilir.”²⁷

Protestanlar ve Silahlar

Kuşkusuz Protestanlık, yukarıda bahsedilen papazın karısı gibi, mayıs direğine tepkilerini onu baltalayarak gösteren insanları cesaretlendirmekten sorumluydu. Fakat Protestanlığın başlangıçta karnaval karşıtı, püriten bir hareket olmadığını söylemek gerekir. Aslında, belki de iki Protestan reformundan bahsetmek daha doğru olur: İlki, on altıncı yüzyılın başlarında Martin Luther'in önderliğindeki reform, ikincisiyse John Calvin önderliğindeki çok daha püriten bir reformdur. Luther'in reformu, başlangıçta birçok insana Katolik kilisesinin şenliklere yönelttiği, reformun arifesinde doruk noktasına tırmandığı görülen saldırılardan kurtulmanın bir yolu olarak bile görünmüş olabilir.

Örneğin, 1490'da Floransa'da hararetli bir kampanya yürüten keşiş Girolamo Savonarola, dünyevi aşırılığa ve karnaval da dahil her tür ahmaklığa öfke saçarak, “delikanlıların [karnaval için] taşlar atıp geçit töreni arabaları yapmak gibi çılgın haylazlıklar yapmak yerine, saygıdeğer yoksullar için sadaka toplamaları gerektiğini”²⁸ vaaz ediyordu. Almanya'da, genç Luther'in papayla ve ilahla olan ilişkisinden sessizce ıstırap çektiği yıllarda, reformcu rahipler kilise şenliklerini

27- Stallybrass ve White, s. 14.

28- Aktaran Burke, s. 217.

tenkit ederek, bu şenliklere eşlik eden içkilerin, dansların ve kumarın “halkın yıkımı”²⁹ olduğunu ileri sürmeye başlamışlardı bile. On altıncı yüzyıl başlarındaki Katolik reformcular için özellikle kaygı verici olan şey ise, birçok şenlikte yaygın olan, dinsel ritüellerin alaya alınması pratiğiydi. On beşinci yüzyıl sonunda bu tür parodilere ve insanların karnavallarda rahip ve rahibeler gibi giyinmesine karşı giderek artan sayıda ferman yayınlanmaya başladı.³⁰ Örneğin, on altıncı yüzyılın başında Katolik “reformunun” hedeflerinden biri de Strasbourg'lulara özgü Roraffe kostümüydü. Soytarılar tüm Hamsin yortusu boyunca bu kostümü giyerek katedralde şarkı söylüyor ve palyaçoluk yapıyordu.³¹

Luther azizlere “batıl” olarak tapılmasını ortadan kaldırmayı amaçlıyordu. Bu, azizler günlerinin ve onların etrafında ortaya çıkmış şenliklerin sonu demekti. Fakat Luther geleneksel ortak zevklerin özünde kötü hiçbir şey görmeyerek, bir vaazda şunları belirtiyordu:

Bu, tıpkı misafirleri davet etmek, giyinmek, yemek, içmek ve neşelenmek gibi, ülkenin âdeti olduğundan, kontrolden çıkmadığı ve ahlâksızlıklara ya da aşırılıklara yol açmadığı sürece, onu kınayamam. Bu yolla günah ortaya çıktıysa bile, kimse masaların üzerine sıçramadığı ya da kilisede dans etmediği takdirde, dans etmek tek başına suçlanamaz... Ancak terbiye ölçüsünde yapıldığı sürece, düğün ayinlerine ve kostümlerine saygı duyarım...ve zaten ben de dans ederim!³²

Hatta Luther, yeni bir güçlü topluluk dayanışması deneyi-

29- A.g.y.

30- Scribner, s. 317.

31- Burke, s. 217.

32- Aktaran Tripp, s. 136.

mi başlatıp, bunu –çoğunlukla kendisinin bestelediği ilahilerle– kilise ayinlerine taşıdı. Katolik ayinlerinde sessizliğe ve dinginliğe alışmış Hristiyanlara bu fazlasıyla canlı bir yenilik gibi görünmüş olmalı.

Zamanın diğer halk ayaklanmaları gibi, ilk Protestan hareketi de karnaval geleneginden yararlandı. Reformun tam başlarında, Luther, papanın kendisini suçlayan mektubunu herkesin önünde yaktığında, yandaşları dualar ve şükürlerle cevap vermedi; bunun yerine, müzisyenlerin ve papa gibi giyinmiş birisinin eşliğinde, şarkılar ve kahkahalarla, Wittenberg sokakları boyunca geçit töreni yaptılar. Geçit töreni, müzik, sahte papa, tüm bunlar geleneksel karnavala davetiye çıkarır; fark ise, Wittenberg’de, cümbüşçülerin parodinin oldukça ötesine geçmiş olmasıdır. Tarihçi Bob Scribner, on altıncı yüzyıl Almanya’sında Protestanların davalarını ilerletmek için karnavallardan ve karnaval temalarından yararlandığı yirmi üç olayın kanıtını buldu. Bu yüzyıldaki tüm planlanmış karnavallarda, Protestanlar (ya da belki de proto-Protestanlar demeliyim, çünkü Luther’in takipçileri, tüm bu vakalarda, henüz alternatif bir kilise yaratmış değillerdi) Katolik ritüellerinin parodisi ve keşişlerin ve rahibelerin müstehcen taklitlerini yapmak gibi geleneksel karnaval faaliyetleri yürüttüler. Ayrıca sahte papa mektuplarını ve kiliselerden sürükleyerek çıkardıkları tasvirleri yaktılar, heykelleri parçaladılar, bir manastırdan yiyecek ve içki yağmaladılar, hatta mihraplara pislediler.

Yerel seküler otoriteler, zaman zaman Katoliklik karşıtı şenlikleri kontrol altına almaya çalıştı, zaman zaman da bu şenliklere katıldı. Scribner, 1543’te Hildesheim’deki dansla dolu günlerin ve gecelerin, put kırıcılığın ve papa ile kilisenin diğer ileri gelenleri gibi giyinmiş küfreden insanların olduğu, “belediye başkanının eğlenen erkeklerin, kadınların ve çocukların oluşturduğu tüm kalabalığı katedrale götürdüğü”

bir karnavalı anlatır. “Kilisenin içine girmeleri reddedildiğinde, tüm avluda dans ettiler ve kilise bahçesindeki mezarları kirlettiler.”³³ Eğer Protestanlığın asık suratlı olduğu varsayılıyorsa, bu, ilk halini kimse bilmediğindendir. Luther’in yaşadığı dönemin Almanya’sında Protestanlık başlangıçta, Katolik kilisesine karşı yüzyılların karnaval cümbüşünde örtük olarak bulunan halkçı tehdidin açığa çıkması biçiminde, kasabadan kasabaya kendini gösterdi.

Luther’in Protestanlığı karnavalesk isyan geleneği ile bağıını çok erken kopardı. Alman köylüleri, kısmen Luther’in öğretilerinden ilham alarak, 1524’te –zaman zaman maskeler gibi karnavalesk yardımcıları kullanarak–³⁴ isyan ettiklerinde, dehşete kapılan Luther bunların yok edilmesini istedi. Benzer şekilde Scribner, kasaba hâkimlerinin reformu destekledikleri yerlerde bile, Katolik kilisesine karnavallar aracılığıyla yapılan saldırılardan tedirgin olduklarını, bir görevlinin belirttiği gibi, bunların “salt dinsel konular olmanın ötesine geçebileceğinden”³⁵ korktuklarını belirtiyor. 1529’da, Shrove Tuesday’de’ Basel’de, reformu müjdeleyen ve dinsel ritüellerde reformun yanı sıra kasaba yönetiminin demokratikleştirilmesini talep eden bir karnaval ayaklanması gerçekleşmişti. Fakat politik talepler karşılanmadı ve sonraki Protestan yönetiminde, karnavalın gittikçe daha da evcilleştirilip kısıtlanmasının sonucu olarak, 1568’de bir yurttaş, şeytani bir “yeni papalık” olarak bizzat Protestanlıktan yakınıyordu: “*Der tüfel het uns mit den nüwen Bapsttum beschissen!*” (Şeytan yeni bir papalıkla üzerimize pisliyor!)³⁶

33- Scribner, s. 309.

34- Weidkuhn, s. 42.

35- Scribner, s. 321.

*İngiltere, İrlanda ve Avustralya’da Büyük Perhiz (Paskalya Perhizi) arifesindeki gün. (h.n.)

36- Weidkuhn, s. 40.

Calvin'in Protestanlık versiyonu her tür boş zaman faaliyeti dahil tüm şenlik davranışlarını kınamaktaydı. Luther dans ederken, Calvin dans edilmesini ve bunun yanı sıra kumarı, içkiyi ve spor müsabakalarını yasaklıyordu. Michael Walzer'in yazdığı gibi, Kalvenistlik "korkuyu neredeyse açıkça aşkınılaştırıyordu. İnsan özgürlüğüne ya da kardeşçe sevgiye dair hiçbir duygu sunmamaktaydı... Hatta [Calvin'in] belli bir temel korku yerleştirmeye çalıştığını söylemek yanlış olmaz."³⁷ "Selamete erip ermediğini" anlayabilmek için yaşamını yalnız bir içsel mücadele ile geçiren bir Kalvenist açısından, tüm hazlar vakit kaybı olmasının yanı sıra şeytanın bir tuzağıydı.

Fakat Protestanlık, ister eski düzene karşı bir isyan, ister yeni bir denetleme yolu olarak görülsün, on altıncı yüzyılda karnavalın kaderini etkileyen faktörlerden yalnızca biriydi. Bir diğer faktör, ateşli silahların bulunmasıydı. Tarihçi Emmanuel Le Roy Ladurie "1566 ile 1584 arasında gidişatın değiştiğini" yazıyor. "Dauphinos'ler [güneydoğudaki Fransız Dauphiné eyaletinin halkı] silahlardan hoşlanmaya başladı, ya da, on yıldan uzun süren bir iç savaşın ardından en azından silah kullanma alışkanlığı edindi."³⁸ İlkel bir silah olan arkebüz, köylü isyanlarında ve -çoğu kez bunlarla kesişen- karnavalarda ve diğer şenliklerde kendini göstermeye başladı.³⁹ On altıncı yüzyılda, Romans'da birçok şenlik kutlamasına eşlik eden okçuluk yarışmaları yerini ateşli silahlarla yapılan yarışmalara bıraktı; 1580'de Romans'daki isyanın lideri Jean Serve, görünüşe göre nişancılığı nedeniyle, "Arquebus Kralı" unvanını elde etmişti.⁴⁰

Tüm Avrupa'da, silahlar karnavalın önemli bir özelliğine

37- Walzer, s. 45.

38- Ladurie, *Carnaval in Romans*, s. 42.

39- A.g.y., s. 96.

40- A.g.y., s. 101.

dönüştü; sokaklarda yürüyen erkekler tarafından gururla taşınıyor, sevilmeyen kişilerin kuklalarına doğrultuluyor ya da selam vermek amacıyla ateşleniyordu. Örneğin, 1618'de bir İngiliz *charivari*'si [düğünlerden sonra tenekelerle gürültü yapma – ç.n.] ya da “skymmington”u –bazı kişi ya da kişileri alaya almayı ve bazen tehdit etmeyi amaçlayan geleneksel bir şenlik–, döneme ait bir anlatıya göre, “bazıları ateşli silahlar olmak üzere pek çok silah kuşanmış üç ya da dört yüz adam” tarafından gerçekleştirilmiş ve “silahtarlar silahlarını ateşlediğinde, çingiraklarla ve grubun yanındaki diğer küçük çanlarla beraber düdükler ve kavallar öttüğünde”⁴¹ sağır edici bir doruk noktasına ulaşmıştı. Sesleri malikanesinden duyan soylulara ya da bölge papazının evine saklanan ruhbanlara silahlı cümbüş son derece korkutucu gelmiş olmalı.

Fransız Devrimi en azından silahların geleneksel karnavalesk isyan için neler yapabileceğini gösterdi. Sıradan insanlar, en bilinen örnekte, ansızın Bastille'e saldırarak burada saklanan silahlara el koymak yoluyla silahlandılar. Daha az kayda geçense, devrimci özlemlerini doğrudan ifade eden karnaval motifleri ile “silahlanmış” olmalarıdır. Geleneksel şenlikler on sekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde kilise tarafından büyük ölçüde hükümsüz kılınmış ya da ortadan kaldırılmış olsa da, kırsalda yaşayanlar siyasi amaçlarını bir mayıs direği dikmek suretiyle ilan etme alışkanlığını hâlâ sürdürüyordu. Bu mayıs direkleri, Fransız tarihçi Mona Ozouf'un yazdığına göre, “ayaklanmak için toplanmaya bir çağrı, bir tür görsel tehlike çanı” olarak, siyasi bir amaca hizmet ediyordu ve geleneksel kurdeleler ve çiçeklerin yanı sıra “Haraca Hayır”⁴² gibi sloganlar taşıyabiliyordu. Mesaj, mayıs direğinin dikilmesine

41- Ingram, s. 82. Ayrıca bkz. Underdown, s. 58.

42- Ozouf, s. 238.

çoğu kez şiddetle yanıt veren feodal otoriteler üzerinde etkili oluyordu.⁴³

Mayıs direği, her ne kadar siyasallaşsa da, bir halk şenliği işareti olarak geleneksel rolünü sürdürdü. Ozouf'a göre, "mayıs direği ile kolektif neşe arasında ayrıcalıklı bir bağ"⁴⁴ olduğuna "şüphe yok". Buna kolektif neşe ile aşağıdan gelen kendiliğinden devrim arasında ayrıcalıklı bir bağ olduğunu da ekleyebiliriz. Temmuz 1791'de Perigord'da yerel devrimci dernekler tarafından hazırlanan bir rapora göre, köylüler rüzgârgülleri ve kilise sıralarına –feodal ve dinsel otorite sembollerine– saldırdı, "hem biraz şiddetle hem de neşelerinin taşkınlığı ile... feodal monarşinin tüm yıkıcı işaretlerine ve onları kuşatan meydanlara mayıs direkleri diktiler."⁴⁵

Dans etme, kostüm giyme ve diğer tüm şenliklere has eylemler Fransız Devrimi sırasındaki kırsal ayaklanmalarda, özellikle de Fransa'nın karnaval geleneğinden izler taşımaya devam eden bölgelerinde sıklıkla görüldü. Karnavalın alt-sınıfları yüzyıllardır eğlendirmiş ve belki de yatıştırmış olan alaya alma ve altüst etme temaları artık ciddi bir siyasi amaca işaret ediyordu: Soylulara benzeyecek şekilde giydirilen domuzlar, kafasında piskoposun tacını taşıyan bir maymun, sokaklar boyunca başını keçilerin çektiği feodal nişanlar Fransız Devrimi'nin şenlik eğlenceleri arasındadır. "Azizlerin heykellerini kırbaçlayan kadınlar gördük," diye belirtir Ozouf. "Rahiplerin cüppeleri düştüğünde baldırı çıplakların kıyafeti açığa çıkıyor; rahibeler carmagnole dansı [Fransız Devrimi sırasında revaçta olan bir dans – ç.n.] yapıyor. Despotluğun tabutunun bir yanında kardinal, diğer yanında bir fahişe yü-

43- A.g.y., s. 239.

44- A.g.y., s. 241.

45- A.g.y.

rüyor.”⁴⁶ Devrimci zaferlerle ilgili haberler çoğu kez kestane fişekleri ile, davullarla, şarkı söyleyip sokaklarda dans ederek selamlanıyordu. “Bağlanması gereken deliler gibiydiler, ya da daha doğrusu sarhoş kadınlar gibi,” Leguillac’ın belediye başkanı bölgedeki devrimcileri böyle anlatırken, Montbrun derebeyi tiksintiyle “Huronlar ve Irokualar gibi ortalıkta dans ettiklerini”⁴⁷ ileri sürüyordu.

Üst-Sınıfın Geri Çekilmesi

Fransız Devrimi’nden hemen önce, soylular ve yeni ortaya çıkan kentli burjuvaziden oluşan kaygılı elitlerin ilk tepkisi, halk şenliklerinden kendi düzenlediği şenliklere çekilmek olmuştu. En azından on beşinci yüzyıla kadar şenliklere onlar da köylüler ve kentli işçiler kadar istekle katılırdı ve sınıfların birbirine karışması kuşkusuz ki şenliğin dramını ve heyecanını artırırdı. Örneğin, on beşinci yüzyıl Kastilya şenlikleri, Mors gibi kostümler giyinen şövalye grupları da dahil olmak üzere soyluları, alt-sınıftan cümbüşçülerle bir araya getirirdi: “Trampetlerin, davulların ve diğer müzik enstrümanlarının müziği ve soytarılarla şaklabanların öngörülemez davranışları, şövalyelerin savaşlarda gösterdiği ihtişamı dengeliyor ve altüst ediyordu.”⁴⁸ Üst-sınıfların her zaman vakur bir şekilde davrandıkları da söylenemezdi, özellikle de maskelerle kimlikleri gizlenmişken. İngiliz ortaçağ uzmanı Meg Twycross’a göre, “Karnavalı tarif ederken, Ferrara’da Dük’ün, Roma’da kardinalin ve Fransa’da Kral ile kralın dalkavuklarının geçici

46- A.g.y., s. 89.

47- Aktaran a.g.y., s. 236.

48- Ruiz, s. 311.

olarak özgürleşen alt-sınıflar kadar asi bir şekilde hareket ettiği belirtilmelidir.”⁴⁹

Gerçekte şenlik kutlamalarında yaşanan sınıf çatışmaları, atlarını kasaba sakinlerinden oluşan kalabalığın içine süren ya da yerli kadınları taciz eden elit katılımcılar tarafından başlatılıyordu. Yine de elit sınıflara mensup olanlar çoğu kez tam anlamıyla hoş karşılanmış gibi görünüyor; örneğin on dördüncü yüzyıl Hollanda’sında:

Bir kasaba, kasaba yöneticisinin kasaba festivaline katılmasını sağladığında, komşu kasabaların gözündeki yeri yükseldi. Dük, varlığıyla iktidarını ve otoritesini açığa vurdu. Yemeklere ve danslara katıldı; ezberden şiir okuyanları ve kasabanın aktörlerini sempatiyle dinledi; onların tümüne ve sayısız ozan ile soytarıya cömertliğini gösterdi.⁵⁰

Üst-sınıflar kutlamanın kimi bölümlerini belli bir ölçüde yalnızca kendilerine saklamayı hep tercih etmişti. Örneğin, on beşinci yüzyıl sonlarında, karnavahın sınıfların birbirine karışmasını sağladığı Kastilya’da, egemen soylu aileler ve onların maiyetindekiler önemli şölenler sırasında bilfiil ileri geri hareket eder, halk kutlamalarının müstehcenliğinin keyfini sürer ve ardından “daha zarif eğlenceler” için özel malikanelerine çekilirlerdi.⁵¹ Fakat bir yüzyıl sonra, sınıflar ayrılma sürecine girmişti. Fransa’da, Ladurie’nin aktardığına göre, şenliklerin giderek bir protesto vesilesi olarak kullanılması, şiddet olasılığını azaltmak için bazen cemaatlerin “iki ayrı karnaval, hatta, biri yoksullar diğeri zenginler için iki farklı mayıs direği hazır-

49- Twycross, s. 20.

50- Nijsten.

51- Ruiz, s. 311.

lamasına"⁵² yol açıyordu. 1580'de Romans'da, zenginler kendi karnavallarını düzenleyerek, köylüleri ve işçileri temsil edenlerden daha soylu görünen bir dizi hayvanı –örneğin, avamın yaban tavşanına karşı bir kekliği– kendilerine sembol olarak seçtiler. Fakat bu örnekte, bu ayrım etkisiz oldu. Sınıflar arasında kavga patlak verdiğinde, ayaklanan köylülerin ve zanaat-kârların soylular tarafından katledilmesiyle doruğa çıktı.

On altıncı yüzyıldan itibaren şenlikler büyük ölçüde sınıfların arasını açmaya hizmet etti.⁵³ On sekizinci yüzyılın devrim öncesi Nice'inde, önemli bayramlarda zenginler ve yoksullar herkesin maskesini çıkarmasının âdetten olduğu "*une certaine heure de la nuit*"e⁵⁴ kadar birlikte eğlenir, o an geldiğinde zenginler, kimliklerinin ortaya çıkmasından korkarak hızla geceden ayrılırlardı.⁵⁵ Almanya'da geri çekilme çok daha dramatik bir biçimde gerçekleşti, on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde yerel elitlerin kutlamaları "gittikçe evlerde ya da özel klüplerde yapılmaya"⁵⁶ başlandı. Ve on sekizinci yüzyıl İngiltere'sinde, romancı Henry Fielding tamamen ayrı iki kültürün ortaya çıktığını gözlemliyordu.

Üst tabakadan insanlar mahkemeler, meclisler, operalar, balolar ve benzeri yerlere kendileri kullanmak üzere el koyarken, üst tabakadan olmayanlar... tüm dansların, panayırların, cüm-

52- Ladurie, *Carnaval in Romans*, s. 313.

*Tüm dünyadaki çeşitli şenliklerde sınıfların bir ölçüde ayrıldığı görülebilir. Yirminci yüzyıl sonunda Rio de Janeiro'da karnaval zamanında, üst-sınıfların taşranın sessizliğini tercih ederek şehirden ayrılması muhtemeldi. On dokuzuncu yüzyılda Afrika'nın Swahili kıyısında belli başlı kutsal günler çoğunlukla "düşük statülü kişiler" tarafından kutlanırken, "güçlü Araplar ..., nadiren hami oldukları zamanlar hariç, genellikle bayram ritüellerinden tamamen uzak dururdu." (Glassman, s. 170.)

** "Gecenin belli bir saati" (Fr.)

53- Chouraqui.

54- Spencer, s. 369.

büşlerin, vs daimi sahibidir... Birbirlerini Hristiyan dilindeki kardeşler olarak görmekten çok uzaklar, ötekini kendiyle aynı türden görmüyor gibiler.”⁵⁵

En azından modern dönemin ilk zamanlarında, elitlerin özel şenlikleri çoğu kez yoksulların kutlamaları gibi ketlenmemiş şenliklerdi. Tarihçi Edward Muir, varlıklı kasabalıların düğün partilerinde sık sık “şaklabanların, müzisyenlerin, akrobatların, hatta fahişelerin” yer aldığını belirtiyor. “Ezberden müstehcen şiirler okunur ve vahşi danslarda erkekler, eteklerini kaldıran (iç çamaşırı henüz icat edilmemişti) genç kadınların etrafında salınırdı.”⁵⁶ Fakat on sekizinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde, Fransa’nın Montpellier şehrindeki adı bilinmeyen bir burjuva vakanüvisine göre, geleneksel şenlikler, ister kapalı ister açık yerlerde yapılsın, kesinlikle itibarsızdı.

Bu tür eğlenceler şehirde tümüyle gözden düştü ve yerini para kazanma kaygısına bıraktı. Bu nedenle, halk şenlikleri, Perroquet okçuluk müsabakaları ya da herkesin katıldığı eğlenceler artık yok. Bunlar zaman zaman düzenleniyor, ancak yalnızca avam arasında. Les bônnetes gens [nezih insanlar] bunlara katılmıyor.⁵⁷

Tarihçi Robert Darnton, “tüm eğlencenin sahibinin” yoksul ve emekçi sınıflar olduğunu, oysa elitlerin yalnızca, “*processions générales*’de [herkese açık alaylar – ç.n.] vakur bir edayla gösteriş yapabildiğini” söylüyor.

55- Aktaran Thompson, *Customs in Common*, s. 56-57.

56- Muir, s. 37.

57- Aktaran Darnton, *The Great Cat Massacre*, s. 133.

Düğün şenliklerinde Üçüncü Sınıf [işçi sınıfı] haricinde eğlenmek için olay çıkartan yoktu. Üst-sınıflarda tüm mahalle değil, yalnızca yakın aile davet edilirdi. Artık sarhoşluk, masada ağız dalaşına girmek ortadan kalkmıştı; töreni baltalamaya yönelik bir çaba ya da bir charviari'de ya da kaharede ortaya çıkan açık saçıklık da yoktu.⁵⁸

Bir başka tarihçi, aynı dönemde İngiltere'de şunu gözlemler: "Soyluluk kültürü ile halk kültürü arasında sağlam bir çit"⁵⁹ yükselmişti.

Aristokratları ve onları taklit eden zengin tüccarları halk şenliklerinden uzaklaştıran korkudan başka bir şey daha vardı; bu küçümsemeye benzer bir duyguydu. Bayramlarda tebaasına yemek ve içki ikram eden, danslara gömülen, hatta nalbantla güreşmek için üstündekileri çıkarıp atan ortaçağ soylusu, toplumsal işlevinden ve doğuştan gelen bir üstünlüğe sahip olduğundan emindi. O bir savaşçıydı ve maiyetindeki şövalyelerle birlikte, diğer yağmacı soyluların saldırılarına karşı avamın sahip olduğu tek korumaydı. Fakat silahlar kılıçların ve kitlesel ordular atlı şövalye gruplarının yerini aldığı anda, soylular eski askeri rollerini yitirerek birçok yönden güç kaybettiler. İktidar daha merkezileşerek, tek başına dev nüfusları vergilendirme yetkesi olan ve böylece on binlerce askeri besleyebilen krallara kaydı – ve krallar astlarının şiddet uygulamasına, görece zararsız düello şeklinde dahi olsa, hoş bakmıyordu. Artık soyluların, kralın başına çorap örmesinler diye her yıl birkaç ay kraliyet sarayında kalmaları gerekmektedir. Sarayda yapabildikleriye küçük konuşmalardan ya da kraliyet ailesinden olanları eğlendirmekten ibaretti. Bir za-

58- A.g.y., s. 133.

59- Malcomnson, s. 165.

manların savaşıcı bir salon beyefendisi haline gelmişti.

Statüdeki bu düşüş ile birlikte aristokratik kişilikte, kendiliğindenlikten ve kendini ortaya koymaktan uzaklaşan tedbirliliğe ve kendine hâkim olmaya yönelen bir değişiklik gerçekleşti. Bu dönüşüme tanıklık eden vakanüvislerden Norbert Elias'a göre, eski savaşçı yaşam tarzı, soyluların "duygularını ve tutkularını olağanüstü bir özgürlükle dışa vurmalarına, yabani eğlencelere, kadınlardan sınırsızca alınan hazza ya da düşmanca olan her şeyi yok etme ve işkenceden geçirmeye varan bir nefrete izin veriyor[du]."⁶⁰ Tabi olduğu kralın sarayında soyluların kabadayı yöntemleri artık işe yaramayacaktı. Gerçi, Elias'ın söylediğine göre, şiddet nadiren görülüyordu.

Bu çevrede [sarayda] yaşam hiçbir şekilde barışçıl değil. İnsanlar sürekli birbirine bağımlı. Prestij ve kraliyet ailesinin iltiması için yoğun çekişmeler söz konusu. Kılıç artık bir karar aracı olarak rol oynamıyorsa da, onun yerini entrikalar, içinde kariyer ve sosyal başarı çekişmesinin sözcüklerle yapıldığı çatışmalar aldı. Bunlar, elde silahlarla yürütülen mücadelelerden daha başka özellikler gerektirmekte ve üretmekte. Sürekli düşünme, öngörü ve hesap, öz-kontrol, kişinin kendi eylemlerini kesin ve ayrıntılı bir şekilde düzenlemesi, içinde hareket ettiği, insani ve insani olmayan her şeyin bilgisine sahip olması sosyal başarı elde etmek için gittikçe daha da vazgeçilmez olmakta.⁶¹

Sarayın gerektirdiği kişilik değişiminin haritası "görgü kurallarının" ortaya çıkışı üzerinden anlaşılabilir. Eski savaşçı-soylunun görgüye ihtiyacı yoktu, böyle bir kavram açık bir biçimde tanımlanmış dahi değildi. Soyluluğu kanından gel-

60- Elias, *Power and Civility*, s. 236-37.

61- A.g.y., s. 271.

diği için, yaptığı her şey tanım gereği takdire şayandı ve geç ortaçağın adabımuâşeret kurallarına baktığımızda, yaptıkları arasında birkaç yüzyıl içinde tam anlamıyla iğrenç olduğuna hükmedilecek pek çok şey bulunmaktadır: “Dişlerini bıçakla temizleme. Masanın üzerine ya da masanın üzerinden tükürme... Kendini masada salıverme [yellenme ya da işeme?]|... Dişlerini masa örtüsü ile temizleme... Masada uyuma.”⁶² Bunlar, bireyler arasında bugün düşünebileceğimizden daha büyük bir fiziksel yakınlığa sahip bir kültürü düşündüğümüzde, oldukça asgari kısıtlamalardı. Ortaçağda insanlar birlikte yemek yiyor, “eti aynı tabaktan elleri ile alıyor, şarabı aynı kadehten içiyordu,” ve on altıncı yüzyılın başlarında, “işeyen ya da sıçan birini selamlamanın” –örneğin bir koridorda ya da bir kaldırımında– kibar olmadığının hâlâ hatırlatılması gerek-mekteydi. Elias’a göre, ortaçağ kültürünün yoksun olduğu şey “insanların bedenlerini birbirinden ayıran görülmez duygulanım duvarıydı.”⁶³

Bildiğimiz biçimiyle görgü kuralları, erken modern kraliyet sarayının bu gerilimli, rekabetçi ortamında şekillenerek, bireylerin ve aynı zamanda kaçınılmaz olarak sınıfların arasına bir set çekti. Saray cemaati yemek yerken alet kullanmayı, ayrı tabaklardan yemeyi ve banklar yerine sandalyelerin üzerine oturmayı benimseyen ilk topluluktur. Bu ortamda, bir ortaçağ soylusunun düşünmeksizin izin vereceği dürtüler –geğirmek, kaşınmak, masanın karşı tarafına uzanmak– dikkatle bastırılır; saray mensuplarının daha ölçülü içmeyi, bir diğerini dürtüklemekten ya da dirseklemekten kaçınmayı öğrenmesi gerekir. Beslenmeyi dışkılamaktan ve bir insan bedenini diğerinden ayırmaya yönelik bu yeni kaygının hijyenle alakalı

62- Aktaran a.g.y., s. 65-66.

63- A.g.y., s. 69.

olmadığını vurgulamak gerekir: Yıkanmak hâlâ nadir, hatta –çok sık yapılması halinde– eksantrik bir pratikti; başkalarına ve başkalarının idrarına temas etmenin hastalık yayacağı bilgisine daha en az iki yüz yıl vardı. “Kişisel mesafe” kavramı ve günümüzde insani fiziksel etkileşimi sınırlandıran, başka insanların boşaltım sistemlerinden duyulan korku, ilk başta sosyal endişe ve güvensizlikten doğdu.

Saray mensuplarının da eğlenceleri vardır –aslında, alimce ya da profesyonel bir nitelikte de olsa çalışmak onlar için yakışıksız olduğundan, zaman geçirmek için başka yolları yoktur–, fakat eğlenceleri, on altıncı yüzyıldan itibaren, yoksullarinkilerden ve hatta daha önceki aristokratlarınkinden köklü bir şekilde ayrılır. Bir ortaçağ baronunun masasını şenlendiren yaygaralı böbürlenmelerin ve jestlerin yerine, ağdalı sözlerle süslenen ve bir tür sanat formu olarak rağbet edilen “sohbet” geçer. Saray mensupları dans da eder, ama onların dansı, resmi, kontrollü ve neredeyse hep kapalı mekânlarda icra edilen yeni bir dans biçimidir. Baldesar Castiglione, on altıncı yüzyılın başlarında kaleme aldığı ünlü nasihat kitabında, heves gösteren saray mensubuna revaçta olan danslarda ustalaşmasını tavsiye eder, fakat insanların önünde özellikle zorlu bir dansı icra ederken yanlış bir adımla rezil olmamak için maske takmalıdır.⁶⁴ Saray mensubu, sözümona eğlenirken bile, gardını bir an olsun düşürmemelidir.

Aristokrasi giderek kendi kültürünü yaratarak, “klasik” müzik ve bale gibi –zoraki ve ideal olarak oturarak ya da hareket etmeksizin sessizce tüketilen, avam standartlarına göre kuşkusuzki sıkıcı eğlenceler– yenilikleri öne çıkardı. Aynı şekilde, geleneksel festivallerin taşkınlığı ve dayanışması, sarayın lordu ya da leydisi ve soyluların görgüsünü taklit eden

64- Castiglione, s. 75.

işadamları ve meslek erbabı için çirkin, kaba, hatta iğrenç görünmeye başladı. Zamanımızın sınıf ve ırkla ilgili önyargılarında olduğu gibi, küçümseme kolayca korkuyla karışır: “Kaba” karnavala katılan kişi, toplumsal üstlerinin gözünde, aynı zamanda arsız bir hödüktü. Zenginler için karnaval, olsa olsa tarihçi Stephen J. Greenblatt’ın “Rönesans’ın büyük ege-men sınıfının kâbusu; yağmacı sürüsü, çok başlı yığın, doymak bilmez, gözü dönmüş ve kanlı kalabalık”⁶⁵ diye tasvir ettiği şeyi çağırıştırabilirdi.

65- Greenblatt, s. 103.

Püritenlik ve Askeri Reform Üzerine Bir Not

Avrupa'daki Protestan reformundan neredeyse iki yüzyıl sonra, oldukça farklı bir ortamda benzer biçimde çarpıcı bir olay oldu. Bir Müslüman alimi, Muhammed İbn Abdülvahhab, dans edilmesi, evliyalara ve kutsal yerlere saygı gösterilmesi, şarkı ve ilahi söylenmesi gibi esrik ibadet biçimleri yüzünden yozlaştığını düşündüğü Arap İslamını reformdan geçirip arındırmak için bir cihat başlattı. Abdülvahhab (mayıs direklerine saldıran İngiliz püritenlerine çok benzer şekilde) kutsal ağaçları baltalamaya, tapınakları paramparça etmeye ve geleneksel esrik ritüelleri ezmeye başladı. Kendisinin dini pratik görüşü, her anlamda John Calvin'inki kadar hoşgörüsüzdü: Camilerde ne süsleme ne de müzik olacak, dua, dini öğreti ve şeriata itaat dışında kurtuluşa giden hiçbir yol olmayacaktı. Calvin gibi Abdülvahhab ve yandaşları da, ideolojik ahfadı olan zamanımızın İslamcı militanlarının hâlâ amaçladığı gibi, birey davranışı üzerinde sıkı kontrole sahip teokratik bir devlet kurmayı hedefliyordu – örneğin, haşhaş, “cinsel sapkınlıklar” ya da kadınların açılmasına kesinlikle müsamaha gösterilmeyecekti.

Protestan reformu ile İslam'daki Vahhabi hareketi arasındaki benzerliklere daha önce de işaret edilmişti. Örneğin Samuel P. Huntington, "her ikisinin de mevcut kurumların ıtkanmasına ve yozlaşmasına gösterilen bir tepki olduğunu; dinlerini daha katıksız ve daha çaba gerektiren bir hale getirmekten yana olduklarını; çalışmayı, düzeni ve disiplini vaaz ettiklerini"¹ yazıyor. İslam dünyasında Katolikliğin rolünü, sekizinci ya da dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan ve zengin bir çeşitlilikte, hatta kimi açılardan gösterişli bir dizi manevi imkân sunan bir İslami akım olan Tasavvuf almıştı. Katoliklik gibi Tasavvufun da kendi aydınları, gizemcileri ve şairleri vardı; Katoliklik gibi o da evliyaların ve bir kısmı muhtemelen pagan pratiklerinden türemiş olan halk şenliklerinin yaygınlaşmasına açıldı. Hem İslam hem Hristiyan örneklerinde, "reformcular" –şatafatlı gereksizlikleri, bedensel zevkleri, karnavalları ve renkleri sıyrıp atarak ve ermişlere saygıyla temsil edilen çoktanrılılık eğilimini engelleyerek– dinin temellerine döndüklerini iddia ediyorlardı. Her iki örnekte de bireyin ruhunun içindeki kutsallık mücadelesine odaklanan "arınmış" bir din formuna ulaşmak amaçlanıyordu.

Bu benzerlikte şaşırtıcı olan, söz konusu toplumlarda görünüşe göre hiçbir benzerliğin bulunmamasıdır. Protestan reformu büyük şehirleri olan ve sanayi devriminin eşiğinde bocalayan bir Avrupa'da ortaya çıkmıştı. Vahhabilik ise, aksine, ilk taraftarlarını, hâlâ vahalara yerleşen göçebe kabilelerin bulunduğu bir yerde, Arap Yarımadası'nın orta kesiminde buldu. Kapitalizm ve endüstriyalizm, Protestan reformunda oynadıkları iddia edilen tüm role rağmen, Vahhabi'nin kendine üs yaptığı küçük Diriyah kasabasında en iyi ihtimalle uzak birer söylenti olmaktan ibaretti. Ve on altıncı yüzyılda Avrupa

1- Huntington, s. 111.

Afrika'ya, Asya'ya ve Kuzey ve Güney Amerika'ya yayılmaya başlamışken, on sekizinci yüzyıl Arabistan'ı kendisi de zaten gerileme döneminde olan Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde sessiz, hareketsiz bir yer durumundaydı. İslam ve Protestan püritenliği için "materyalist" bir açıklama –yani, somut ekonomik koşullara dayalı bir açıklama– arayanlar sonunda umutsuzluk içinde havlu atacaktırlar.

Muhtemelen, Protestan ve İslam "reform"larının her ikisine de temel teşkil eden ortak hiçbir durum yoktu. Ne de olsa Vahhabi, İslam'daki ilk püriten reformcu sayılmazdı. Şeriata dayalı, soğuk ve yasalara harfi harfine uyan bir İslam biçimi ile herkese daha açık olan Tasavvufi eğilim arasındaki çatışma birçok yüzyıl geriye uzanır. Vahhabiliği daha önceki İslami "reform" hareketlerinden ayıran ise, onu teolojik bir meydan okumadan silahlı bir seferberliğe dönüştüren bir kabile liderinin, Muhammed bin Suud'un himayesidir. Vahhabi'nin öğretilerinin Suudi lider için cazip olmasının nedenlerinden biri, Vahhabi'nin sert standartlarına göre "kâfir" olduğuna hükmedilebilecek komşu kabilelere saldırılmasını haklı göstermesiydi. Dolayısıyla Vahhabilik, Müslümanlara saldırılmasını yasaklayan İslam yasasında bir boşluk sağlamaktaydı: İnsanlar daha katıksız bir İslam formu olan Vahhabilik'i kabul etmiyorlarsa, öldürülebilirdi – ya da kendilerine dine girme fırsatı sunulabilirdi. Suudi Arabistan'ın ünlü tarihçilerinden birine göre, "Vahhabilik en başından beri bir askeri yayılma ve yağmalama ideolojisiydi,"² ve kılıcın ucuyla tüm Arap Yarımadası'na yayılmıştı.

Yine de tamamen kılıcın ucuyla olmayabilir. On altıncı yüzyılda Avrupa'da ve on sekizinci yüzyılda Arabistan'daki dinsel reform hareketleri arasında olası bir ortak çizgiyi gös-

2- Vasil'ev, s. 78.

teren bir ipucu var. En iyi ihtimalle on dokuzuncu yüzyıldan kalma Arapça bir metne göre, Suudi kabileleri silah kullanımıyla Vahhabi tanıştırmıştı: “Onlar [Suudi kabile] din yolunda ve savaş, çıkar ve husumet gözetmek gibi dünyevi işlerde, Vahhabi’nin peşinden gittiler... ve Vahhabi, Diriyah halkına silah kullanmayı öğrenmelerini emretti. Şimdi sahip oldukları silahları onlara temin eden kişi O’ydu [Vahhabi’ydi].”³ Elbette ateşli silahlar Arabistan için yeni bir şey değildi, fakat Vahhabi’ye gelene kadar, göçebe Araplar genellikle kılıç, ok ve yaylarla savaşmıştı. Vahhabi’nin katıksız ve orijinal bir İslam biçimini geri getirmeyi amaçlayan bir gelenekçi olduğu söylenebilir, fakat aynı zamanda bir modernleştiricidir de.

Düzenli Ordular

Avrupa’da, atlı aristokratlarla avam tabakası arasındaki güç dengesizliğini silahların düzelterceğine inanıldı. Altı tabakadan silahlı bir adam, kılıç kuşanmış zırh içindeki bir soyluyu potansiyel olarak yere serebilirdi. Karnavalları egemenler açısından giderek daha tehlikeli kılan da kısmen bu olasılıktı. Fakat silahlar savaşta kullanıldıklarında –her bir askeri, dev bir savaş makinesinin bir dişlisi düzeyine indirgeyen– çok farklı bir etkiye sahipti ve bu süreç Protestan reformunun yeni püritenlerinin coşkulu desteği ile karşılandı.

Reform öncesi ortaçağ Avrupa’sının kesici silahlar kullanan atlı aristokratların ön plana çıktığı savaş tarzı, piyadeler arasında daima bol miktarda aksamaya neden olur ve bu sürenin çoğu cümbüşe adanırdı. On altıncı yüzyılın tercih edilen silahına dönüşen tüfekler, kısmen eldeki ateşli silahların çok ilkel

3- Hakima, s. 35. (Bu pasajı çeviren Elizabeth Thompson’a müteşekkirim).

olması nedeniyle, saflar ve sıralar arasında çok daha büyük bir disiplini gerektiriyordu. Tüfek ve arkebüzlerle hassas nişan alnamadığından, en iyi sonucu, çok sayıda adam tarafından aynı anda yaylım ateşi açılarak kullanıldıklarında veriyorlardı. Yeniden doldurulmaları birkaç dakika sürdüğünden, askerlerin sürece hâkim olmaları ve ateş etmekle meşgul olmadıkları her ânı yeniden ateş açmak için hazırlanarak geçirmek üzere eğitilmeleri gerekiyordu. Bu eski tarz, bireysel anlamda “savaşçılara” değil, belki de ilk gerçek proleterler –yeni kitle-sel orduların sert disiplinli, körü körüne itaat eden askerleri– olarak görülmesi gereken adamlara uygundu. Avrupa’da karnavalın bastırılması ile ilgili bir tartışma, Avrupa’nın savaşan erkeklerinin disipline edilmesine değinilmediği takdirde eksik olacaktır. Bu adamlar, savaşmaya gönülsüz olanlar için askerlik hizmetini cazip kılan içki alemlerinden ahkonmak zorundaydı.

Kalvenistlik ruhunu savaşmaya uygulayan ilk kişi bir Kalvenist olan Hollandalı aristokrat Orange’lı Maurice oldu. 1600’lerin başında, Amerikalı verim kontrol uzmanı Frederick Winslow Taylor’un fabrikadaki çalışma sürecini tekrara dayalı bir dizi harekete ayırarak dönüştürmesinden üç yüzyıl önce, Maurice, her askerin ateş ettikten sonra silahı yeniden doldurup yeniden ateş ederken izleyeceği toplam yirmi iki hareketin ayrıntılı bir listesini çıkarmıştı.⁴ Maurice’in yeni sistemi, zorunlu hareketler savaşın gerilimi içinde icra edilebilecek kadar otomatikleşene kadar çok sayıda egzersiz, yürüyüş ve yeniden doldurma gerektiriyordu. Fakat Maurice’in sisteminde “talim” (sözcük anlamını bu dönemde kazanır), egzersiz için gerekenin oldukça ötesine geçiyordu; amaç askerin zamanını tamamen doldurmaktı ve askerler talim yap-

4- Geoffrey Parker, s. 20-21.

madığı zamanlarda, siper kazmak ve istihkamlar kurmak gibi, eskiden savaşılan erkeklerce küçümsenen görevlere atanıyordu. Tarihçi William H. McNeil'in yazdığı gibi, "aylaklık askeri yaşamdan kovulmuştu. Bu, önceki âdetten önemli bir ayrılmaya işaret ediyordu, çünkü bir şeylerin olmasını beklemek bir askerin neredeyse tüm vaktini alır; askerler kendi başına bırakıldığında, sıkıntıdan kaçmak için kendilerini geleneksel olarak içmeye ve diğer sefahat türlerine verirdi."⁵ Askerî tarihçi M. D. Feld'in gözlemlediği gibi, "Hollanda silahlı kuvvetlerinde tesis edilen değişiklikler, bir orta-sınıf toplumundan beklenen görünüme çarpıcı bir şekilde denk düşüyordu," ve Feld'in atıfta bulunduğu topluluk, orta-sınıf *Kalvenist* bir topluluktu.⁶

Bir diğer *Kalvenist* olan İngiliz devrimci Oliver Cromwell, yeni askeri disiplini bir adım öteye taşıyarak, askerin tüm bildik eğlencelerini –içki içmek, kumar oynamak, yağmalamak, hovardalık etmek, hatta küfretmek– tümünden yasakladı. Savaş, halktan gelen insanlar için her zaman tehlikeli ve rahatsızlık verici bir işti, fakat rutinden sıyrılma ve seyahat edip alem yapma şansı da sunardı. Ancak Cromwell'in "Yeni Model Ordu"su karnavalesk hiçbir eğlence sunmuyordu, yalnızca çok büyük, düzgün işleyen bir makinenin küçücük bir parçası olmaktan ibaretti. Bu manzara eğlence düşkünü bir köylü delikanlıyı her ne kadar dehşete düşürse de, *Kalvenist* ideologları heyecanlandırıyordu, hem de yalnızca olası askeri avantajları nedeniyle değil. Talimli ve disiplinli *Kalvenist* askere atıfta bulunan *Kalvenist* bir İngiliz vaize göre, "[Tanrı] tüm yaratıklardan önce askerleri sever."⁷ Bir *Kalvenist* için

5- McNeill, *The Pursuit of Power*, s. 129-30.

6- Feld, s. 422.

7- Walzer, s. 278.

talim savaş tehdidinin olmadığı zamanlarda, siviller için de geçerli olan bir vakit değerlendirme biçimi gibi görünmekteydi. Bir diğer vaiz “kart oynamayı, zar atmayı, müstehcenliği, tembelliği, ağzıbozuk konuşmaları ve boş zaman geçirmeyi bırakıp bu egzersizleri sıklaştırın”⁸ diye buyuruyordu.

Yeni Kalvenist orduların başarısı muazzamdı. Maurice kendi ordusuyla, Hollanda’yı işgal eden İspanyol birliklerini yenilgiye uğrattı; Cromwell, Protestanlığın püriten olmayan bir biçimini tatbik eden ve hâlâ eski, düzensiz, aristokratik tarzda savaşan şövalyeleri yendi. Çok geçmeden tüm Batı dünyasındaki monarklar ve generaller, Katolik, Protestan ya da Ortodoks olduğuna bakmaksızın, kendi ordularına talimi ve yeni Kalvenist disiplini dayattı. Böylece, reforma uğratılmış ve reformda bulunan dinlerin yardımıyla, Avrupa tüfeğe dayalı savaşın gereklerine uyum sağladı. Bu değişiklikler günümüze kadar varlığını sürdürmektedir.

Marksist gelenekten gelen Avrupa tarihçileri, antropolog Jack Goody’nin “yıkım araçları” tabir ettiği şeyi göz ardı edip “üretim araçları”nı belirleyici bir toplumsal güç olarak görmeye eğilimlidir. Dolayısıyla Protestan reformunda tüfeklerle yapılmış askeri devrimin rolünü görmezden gelerek sanayi devrimine merkezi konum biçimleri olasıdır. Fakat tüfeğe dayalı savaş, en az sanayileşme kadar toplumsal disiplin gerektiriyordu – çok sayıda erkek (ve zamanımızda kadınlar da) itaat ve kendinden feragat etmek üzere eğitiliyordu ve yeni Protestanlık bunu destekliyordu. Vahhabilik, –Vahhabi sayesinde– tüfeğe dayalı savaşa uyum göstermeye çalışan Arabistan kabileleri için aynı işlevi görmüş olabilir.

8- Aktaran a.g.y., s. 287.

Tekhörgüçlü Develerle Talim

Vahhabi'ye ya da hamisi Muhammed bin Suud'a göre, askeri disiplin ile dinsel püritenlik arasında bağlantı var mıydı? Ne yazık ki, bunu bilme şansımız yok. Ancak Vahhabi gibi Suud'un da askeri bir yenilikçi olduğunu çok iyi biliyoruz. Napolyon'un Mısır seferinde bulunmuş ve Vahhabiler Suriye'yi işgal ettiğinde Halep'te konsolosluk yapmış olan bir Fransız'a göre:

Bin Suud'un, başarısını garanti altına almak için hiçbir şeyi atlamadan fetih planlarını gerçekleştirmeye başladığı yer Diriyah idi. Aşırı yorgunluğa zaten alışmış olan askerleri, Suud'un onlara talim yapmalarını telkin etmesi aracılığıyla daha da güçlenip daha da yorulmak bilmez bir hal aldılar. Suud, atları tasfiye edip onların yerine tekhörgüçlü develeri getirdi. Bu hayvan at kadar hızlıdır, fakat daha güçlüdür; doğa onu, yokluğunda yaşanmaz bir yer olacak çöl için yaratmış. Bin Suud her deveye iki askerin binmesini emretti. Yalnızca askerlerin değil, bu hayvanın yiyeceğini de tayına bağladı.⁹

"Talim etme"ye yapılan bu gönderme, on yedinci yüzyıl Avrupa'sının, püritenliğin rehberliğindeki askeri reformları ile şaşırtıcı bir bağ kurar. Suud'un sayıları yaklaşık on bini bulan adamlarının Avrupalıların yaptığı gibi tekrara dayalı yürüyüşlerle talim yapması olası değildir, çünkü onlar piyade değil, Avrupalıların süvari dediği askerlerdi. Muhtemelen, atlardan iki kişilik develere geçiş, Vahhabi'nin ısrarla üzerinde durduğu tüfek kullanımı için yapılan bir uyarlamaydı. O zaman için mevcut olan silahların –muhtemelen tüfeklerin– at sırtındaki

9- Corancez, s. 8.

tek bir adama pek faydası olmayacaktı: bir tüfeği hareket eden bir hayvanın sırtında yeniden doldurmak şöyle dursun, yerde doldurmak bile yeterince zordu. Fakat bir devenin sırtında iki adam olunca, biri hayvanı idare ederken, diğeri kendini ustalılık isteyen ateş etme işine verebilirdi. Dolayısıyla Suud'un tesis ettiği talimin, hareket eden bir devenin sırtından ateş açma ve silahı yeniden doldurma pratiğine dayanması olasıdır.

Fakat talim insanları belli bir askeri teknolojiye ustalaşmaya zorlama meselesinden ibaret değildir; talimin evrensel gayesi, çelikten bir disiplin seviyesi aşılamdır. Suud, adamlarının "yorulmak bilmez" olmasını istiyordu; tayınlarını kısıtlayarak onları daha da acımasızlaştırmıştı. Bunlar, püriten dinsel reformların gerektirdiği çilecilik ve kendinden feragat ile tamamen bağıntılı şeylerdir. Hem Avrupa hem de Arabistan örneklerinde, dinsel püritenliğin gerçek işlevlerinden biri, savaşan erkeklerin ateşli silahlara dayalı yeni savaş biçiminin gerektirdiği disiplini içselleştirmesini sağlamaktır. Birliklerin ciddi ve itaatkâr olmasında üsteleyen yalnızca general değildi; püriten reformculara göre, Tanrı da bunu istiyordu.

On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde, askeri modernizasyon ve dinsel püritenlik İslam dünyasının diğerkısımlarıyla da açıkça bağlantılı bir hal aldı. 1826'da, Osmanlı sultanı II. Mahmud askeri reformlara direnen, yaklaşık yüz bin elit piyadenin oluşturduğu yeniçeri ordusunu dağıttı. Yeniçeriler saray darbeleriyle ilgili sicilleri nedeniyle suçlanabilirdi, fakat Tasavvuf'un özellikle esrik bir akımı ile yakından ilişkili olmaları ilgi çekici bir noktadır. On dokuzuncu yüzyılın başlarında Mısır valisi olan Mehmet Ali Paşa, yönetiminde yaşayan insanları disipline etmeye yönelik geniş kapsamlı bir çaba ile Avrupa tarzı askeri reformlar başlattı. Tasavvuf'a genel olarak baskı yaptı ve Avrupa karnavalına benzer bir evliya günü şenliği olan mevlit'i yasaklamaya çalıştı. Antropolog Michael

Gilsenan'a göre, on dokuzuncu yüzyıl başındaki "modernize" Mısır'da, "yeni davul ritmine uygun yeni adımlarla yapılan askeri geçitler, düzen ve hiyerarşi ifade eden ve üreten şeyler olarak onaylanıyordu; bunların tam tersini ifade eden ve üreten şeyler olarak Sufi alayları ve sancaklarına, bugün hâlâ olduğu gibi, şiddetle saldırılıyordu. Aynı zamanda kimi otoriteler tarafından bunların İslam-dışı olduğu ilan edilmişti."¹⁰

Dünyanın diğer yerlerinde şenliklerin bastırılması ile disiplinli kitlesel ordulara duyulan ihtiyaç arasında bir bağlantı olabilir mi? Örneğin Roma İmparatorluğu sıkı şekilde talimli piyade alaylarına bel bağlamaktaydı. Romalıların esrik dinlere güttüğü fasılalı düşmanlığın izinin Roma ordusunun bu özelliğinde sürülüp sürülemeyeceğini bilmek ilginç olurdu.

Ardından ilginç Çin örneği geliyor. Max Weber, Çinlilerin esrik geleneklerini çok erkenden terk ettiklerini, büyük imparatorluk zamanına gelindiğinde, "dansların görülmediğini –eski savaş dansının yok olduğunu– ne cinsel ne müzikal ne de diğer zehir saçan orji biçimlerinin olmadığını"¹¹ gözlemliyordu. Weber'e göre, devletin dini inancından "orji ile ilgili tüm unsurlar katı bir biçimde çıkarıldı,"¹² zira bu inanç esrik ritüelleri "bir zamanlar Roma soylularının Dionysos inancına atfettikleri tehlikeden bile büyük bir tehdit olarak" görüyordu. Savaş arabasındaki aristokratik savaşçıların yerini kurmal yay ile silahlanmış piyadelerin almaya başladığı MÖ yedinci yüzyıldan itibaren, Eski Çin'in askeri devrim geçirdiğini söylemek yerinde olabilir. Eski Çin kültüründe kurmal yayın oynadığı rol ile erken modern Avrupa'da ya da on sekizinci yüzyıl Arabistan'ında tüfeğin oynadığı rol arasında bir ben-

10- Gilsenan.

11- Weber, *The Religion of China*, s. 27-28.

12- A.g.y., s. 145-46.

zerlik kurulması gayet mümkün gözükmetedir – bu konunun daha iyi araştırılmasını ilgili tarihçilere bırakıyorum. Çok sayıda sıradan insanı belirli bir mesafeden kullanılabilen bir silahı –tatar yayı ya da tüfek– tekrara dayalı olarak kullanacak şekilde disipline etme projesi, geleneksel şenliklerle ve esrik ayinlerle bağdaşmayan bir toplumsal disiplin düzeyini gerektirmiş olabilir.

Melankoli Salgını

On yedinci yüzyılda, İngiltere'den başlayarak Avrupa dünyası, bugünün terimleriyle depresyon salgınına benzetilebilecek bir illete kapıldı. Bu hastalık hem gençlere hem yaşlılara musallat olup, onları aylarca, hatta yıllarca süren marazi bir atalet ve amansız bir korkuya sürüklüyordu, ve görünüşe göre, belki de sırf onlar daha çok yazdığından ve onlar hakkında daha çok yazıldığı için, beceri ve deha sahibi adamları seçiyordu. İlk ve meşhur kurbanlar arasında püriten yazar John Bunyan, siyasi lider Oliver Cromwell, şair Thomas Gray, John Donne ve oyun yazarı ve denemeci Samuel Johnson da yer alıyordu. Tıp mesleğine göre, hastalık sinir bozucu bir muamma teşkil ediyordu ve en ağır sonucu intihar olduğundan, hiç de önemsiz bir hastalık değildi. 1733'te Dr. George Cheyne, "son günlerde yaşanan nedensiz ve alışılmamış intiharların sıklığının ve her gün giderek artmasının, daha çok bu hastalıktan kaynaklandığından" hayıflanıp, hareketsiz yaşam tarzının kentleşme ile birleştiği İngiliz ikliminin, atalarımızın pek bilmediği ve böyle ölümcül bir noktaya asla çıkmamış ve bilinen hiçbir ulusta bu

kadar insanı etkilememiş olan, acımasız ve korkutucu semptomlara sahip bir hastalık türü yarattığını” düşünüyordu. “Bu sinirsel bozuklukların, İngiliz halkının şikâyetlerinin nerdeyse üçte birini oluşturduğu hesaplanmakta.”¹ Yüzyıl sonra çok az şey değişecekti: O dönemde yaşayanlardan birinin iddiasına göre, “[Sinirsel] şikâyetler günümüzde, daha önce hiçbir dönemde ya da başka hiçbir ulusta görülmemiş bir düzeyde hüküm sürmekteydi.”²

Yoksul bir ailenin entelektüel deha sahibi oğlu Samuel Johnson, 1729’da depresyonun pençesine ilk düştüğünde henüz yirmi yaşındaydı ve kısa bir süre sonra parasızlık nedeniyle Oxford’u bırakmak zorunda kaldı. Kendisi de depresyonun kurbanlarından olan arkadaşı biyografi yazarı James Boswell’e göre, Johnson’un “marazi melankolisi” ailesinin evine dönmesi ile birlikte onu “korkunç bir biçimde etkilemeye” başladı.

Kendini korkunç bir kuruntuya, sürekli öfkeye, aksilik ve sabırsızlığa, hayatı ıstıraba dönüştüren bir kedere, kasvete ve umutsuzluğa tutulmuş hissediyordu. Bu kederli deritten daha sonraları da asla tam olarak kurtulamadı; tüm çalışmaları, aldığı tüm zevk, hastalığın uğursuz etkisinin geçici olarak kesilmesinden ibaretti.³

Bir diploması ya da çok fazla kariyer şansı olmaksızın, kasaba saatine bakarak zaman geçiriyordu. İntiharı düşünerek uzun yürüyüşler yapıyordu. Fakat onu hastalığa maruz bırakan yalnızca yoksulluk ya da başarısızlık değildi, çünkü yıllar sonra, bir yazar olarak başarısının ve hatip olarak popülerliği-

1- Aktaran Doughty, s. 259.

2- Aktaran Oppenheim, s. 14

3- Boswell, s. 44.

nin zirvesindeyken hastalık yeniden gelip çattı. “Korkularım ve kafamın karışıklığı o kadar arttı ki,” diye yazıyordu ellili yaşlarının başında, “büyük bunalım içindeyim... Ulu, merhametli Tanrı ıstırabıma acıyarak bakıyor.”⁴

İngilizlere göre, bu hastalık on altıncı yüzyılın sonlarında Timothie Bright’ın *Treatise of Melancholie*’sinde betimlenen ve Anglikan papazı Robert Burton’ın 1621 tarihli klasik eseri *The Anatomy of Melancholy*’de baştan sona incelenen “İngiliz hastalığıydı”. Fakat hastalığın ziyaret ettiği tek yer bu yağmurlu kuzey adası değildi; tüm Avrupa bu hastalıktan mustarıptı. Andrew Solomon’a göre, melankoli endişesi İtalya’da baş göstermiş ve İngiliz turistler tarafından adaya taşınmıştı.⁵ Ancak 1603’te, İspanya’daki erkeklerin “sorununun bir parça melankoliden daha öte olduğunu, bunun, onları davranışlarında hasin, giriştiği işlerdeyse ürkek ve ağırkanlı kıldığını” gözlemleyen İtalyan siyaset teorisyeni Giovanni Botero’ya göre, bu sorunun kaynağı esasen İspanya’ydı ve III. Philip’in sarayında alıp yürümüşü.⁶

On sekizinci yüzyıla gelindiğinde, melankoli artık bir İngiliz hastalığı olduğu kadar bir Alman hastalığına dönüşerek,⁷ bu ulusun tarihçilerini şu paradoksla karşı karşıya bıraktı: “ışığın ağardığı çağ, Aydınlanma, aklında hiçbir düşünce olmaksızın, bütün gün oturup kâğıda bir şeyler karalayan ve bu zamanı daha iyi kullanacak enerjisi olmadan, böyle harcadığı için kendinden nefret edebilecek” editör Karl Philipp

4- Aktaran Jamison, s. 232.

5- Solomon, s. 299.

6- Aktaran Sanchez, s. 157.

*Tarihçi Robert Kinsman, “Rönesans sanatında melankolinin hem resimde hem de edebiyatta merkezi bir referans noktasına dönüştüğünü” belirterek, Dürer’in eserleri de dahil olmak üzere Almanya’dan bir dizi örnek gösteriyor. (Kinsman, s. 310.)

Moritz gibi “bezgin ve melankolik kişiler”⁷ ile de karakterize edilmeliydi. Ünlü melankolik Jean-Jacques Rousseau’yu⁸ ortaya çıkartan Fransa’da bu hastalık, başkalarının yanı sıra, şair Charles Baudelaire’in de başına bela olduğu on dokuzuncu yüzyıl ortalarına kadar büyük bir edebi temaya dönüşmedi. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren, depresyon, –Rus yazar Leo Tolstoy, Alman sosyal bilimci Max Weber, Amerikalı ruhbilimci William James gibi– ünlülerin biyografilerinde göze çarpan bir rol oynamaya başladı.

Hastalık, görece isabetli istatistiklerin oluşturulmaya başlandığı yirminci yüzyıl boyunca giderek daha yaygınlaştı, ve bu artıştan, yalnızca doktorların ve hastaların daha istekli bir biçimde hastalığı rapor etmesi sorumlu tutulamaz. Şizofreni, panik rahatsızlıklar ve fobi oranlarındaki artış, düzgün istatistikler tutulması koşulunda daha çarpıcı bir görünüm kazandıracaktı.⁹ Dünya Sağlık Örgütü’ne göre, depresyon, dünyada önde gelen beşinci ölüm ve sakatlık nedeniyken, dolaşım bozukluklarına bağlı kalp hastalığı altıncı sırada yer alıyor.¹⁰ Ölümler önemli ölçüde intihardan kaynaklanmakta, fakat *distimi* adındaki haz alma yetersizliğiyle karakterize edilen hafif depresyon bile, kişinin kanser ve kalp hastalığı gibi ciddi somatik hastalıklara olan yatkınlığını artırmak suretiyle ölüme yol açabilmektedir. Ünlü ve başarılı insanlara özgü bir dert olmaktan öte, bu hastalığa, çoğu zaman zenginlerden ziyade yoksulların ve erkeklerden daha yaygın olarak kadınların yakalandığını biliyoruz.

Yalnızca geçtiğimiz birkaç yılda yüzlerce kitap, makale ve

7- Trossbach, s. 5.

8- Golstein, s. 97.

9- Klerman ve Weissman.

10- “Mental Disorders, Depression Set to Rise, UN Says”, *Reuters*, 11 Ocak 2001.

televizyon programı depresyona; bireyde yarattığı yıkıma, toplumsal cinsiyetle ilişkisine, genetik faktörlerin rolüne, ilaç tedavilerinin etkililiğine ayrıldı. Fakat bildiğim kadarıyla, hiç kimse bu salgının belli bir tarihsel dönemde doğduğunu ve dönemin kültürel koşullarının bir sonucu olarak günümüze kadar geldiğini ileri sürmedi. Tarihsel köklerin göz önüne alınmaması, kısmen, istatistiksel ya da epidemiyolojik bir perspektifi geçersiz kılmaya eğilimli olan geçmişin meşhur kurbanlarına yapılan vurgudan kaynaklanıyor olabilir.* Fakat depresyon salgınının başlangıcı gerçekten de on altıncı ya da on yedinci yüzyıl gibi bir zamana denk geliyorsa, bu durum bizi şu soruyla karşı karşıya bırakır: Haz alma kapasitesindeki bu bariz gerileme, karnaval ve diğer geleneksel şenlikler gibi haz alınabilecek etkinliklerdeki gerileme ile bir şekilde ilişkili olabilir mi?

Depresyon salgınına benzer bir şeyin gerçekte 1600'ler dolaylarında ya da Burton'un hastalığın anatomisine giriştiği zamanda başladığını düşünmemizi sağlayacak nedenler bulunmakta. Yirminci yüzyıla kadar bilindiği haliyle melankoli, elbette çok eski bir sorundur ve ilk kez Hipokrat tarafından MÖ beşinci yüzyılda tanımlanmıştır. Caucher'nin on dördün-

*Bu, Kay Redfield Jamison'un, oldukça başarılı yaratıcı hastaların uzun bir listesini çıkararak manik-depresif hastalığı sanatsal yaratıcılığa bağlamaya çalışan büyüleyici kitabı *Touched with Fire*'in getirdiği bir sınırlamasıdır. Jamison öncelikle manik-depresif ya da bipolar hastalığı "ünipolar" hastalıktan net bir biçimde ayırmayarak, Samuel Johnson gibi bir dizi ünipolar kurbanı bu kategorinin içine sokuyor. Ardından, depresyonun on sekizinci yüzyılda yazarlar ve şairler arasında diğer insanlarda olduğundan daha yaygın görüldüğünü saptayarak, dönemin şairlerinde görölme oranıyla günümüzde nüfusun genelinde görölme oranını karşılaştırıyor (s. 73). Fakat on sekizinci yüzyılda nüfusun geneline ait depresyon oranları neydi? Ve neden şairler ve "son derece yaratıcı" insanlar olarak sadece yayınlanmayı ve ardından şöhret olmayı başarmış insanları sayalım? Her halükârda, Jamison örnek olarak ele aldığı ünlü kurbanlardan hiçbirinin on yedinci yüzyıldan önce yaşamadığı olgusuna dair hiçbir yorum yapmamakta.

cü yüzyıldaki karakterleri ondan haberdardı; geç ortaçağ kilise adamları onu *kaygısızlık* diye bilirdi ve çoğu kez dini yükümlülükleri ihmal etmeye yol açtığı için, teknik olarak, bir günah sayılırdı. Öyleyse melankoli kimi biçimler altında her zaman var olmuştu – ve, ne yazık ki, ne teşhis edebilecek bir psikiyatri mesleğinin ne de bu hastalıktan ıstırap çekenlerin sayısını kaydedecek bir halk sağlığı kuruluşunun bulunmadığı erken modern Avrupa için, ani bir artışı gösteren istatistiksel bir kanıtı sahip değiliz. Tüm bildiğimiz, 1600’lerde ve 1700’lerde, melankoli üzerine tıbbi kitapların ve melankolik temaları içeren yazının, muhtemelen, en azından kendileri de melankoli çeken insanlar arasında, hevesli bir izleyici topluluğu bulmuş olduğudur. Örneğin Samuel Johnson, Burton’un *Anatomy of Melancholy*’sine [Melankolinin Anatomisi] hayran olup, “onun, kalkış vaktini iki saat erkene alan tek kitap olduğunu”¹¹ ileri sürüyordu.

Ancak melankoliye ilginin giderek artması, melankolinin yaygınlığında bir artış yaşandığının kanıtı değildir. Tarihçi Roy Porter’ın ileri sürdüğü gibi, bu hastalık hem tıbbi bir teşhis hem de bir sorun, ya da, zengin aylakların takındığı bir poz olarak, daha sık bir hal almış ve belli bir can sıkıntısına ya da dalgınlığa işaret ediyor olabilir. Yetenekli ya da en azından rahat içindeki kişilere özgü bir hastalık olduğuna dair tıbbi önyargı, kuşkusuz onu sınıf atlamak isteyenler ve keyifsizlik yaşayanlar için çekici bir teşhis kılacaktı. Dr. Cheyne’in iddiasına göre, sinir hastalıklarına genel olarak, “en parlak ve manevi yetilere, keskin ve kavrayışlı bir dehaya, renkli ve tezcane bir doğaya sahip olan, hem hazza hem de acıya dair en narin duyu ve beğenileri geliştirebilen kişiler” yakalanıyordu.¹²

11- Boswell, s. 152.

12- Aktaran Porter, s. 84.

On sekizinci yüzyılın ortalarına gelindiğinde, melankoli gerçekten de zengin İngilizler arasında bir modaya dönüşerek, Thomas Warton'un "The Pleasures of Melancholy" ve Elizabeth Carter'ın bir bölümünü aşağıya aldığımız "Ode to Melancholy" şiirlerinde ifade edilen tatsız duygulara ilham verdi: "GEL, Melankoli! Sessiz güç / yalnız saatlerimin arkadaşı... / Sen, o tatlı, üzgün, ideal misafir."¹³ Aslında, melankolinin elitlere has bir hastalık olduğu kanısı bir hiciv konusu olacak kadar yaygındı. On sekizinci yüzyıl ortalarında bir İngiliz piyesinde, bir berber melankoliden yakınır ve kendisine şunlar söylenir: "Melankoli mi? Seni ahmak, melankoli bir berberin ağzına yakışacak laf mı? Ağır, donuk ve budala demelisin: Melankoli, saraylıların kollarında armadır!"¹⁴ Doktorlara gelince, muhtemelen, zengin hastaları arasında melankoliyi ya da bazen söylendiği haliyle "karasevda"yı teşhis etmek ve genel olarak sinir hastalıklarının tedavisini ruhban sınıfının ellerinden çekip almak için can atıyorlardı.

Fakat Burton'un konuyu ele almasının üzerinden tam bir yüzyıl geçene kadar, melankoli moda haline gelmedi ve ne zaman moda olduğu hâlâ bir merak konusudur: Neden başka bir şey değil de bu tutum ya da tavır moda oldu? Bu mecalsiz, takatsiz hastalıktansa, sözgelimi, küstahça bir kayıtsızlık emperyalizm çağına daha uygun görünebilir; ve sorgulayıcı bir sabırsızlık, çağın bir diğer meşhur teması olan aydınlanmanın işine daha çok gelebilirdi. Melankoli poetik bir tema ve toplumsal bir özentî olarak popülerleştğinde bile, şair William Cowper gibi, hastalığını kendisinin seçmesi pek de olası olmayan hastalar vardı. Cowper hastalığın pençesine ilk kez yirmilerindeyken, bir sınavla ilgili gerginliğinin bir intihar gi-

13- Aktaran a.g.y., s. 96.

14- Aktaran Solomon, s. 300.

rişimini beraberinde getirdiği, bu girişimin de akıl hastanesinde on sekiz ay kalmasını gerektirdiği zaman düştü. Yaşamında dört kere daha “beni neredeyse bir bebeğe dönüştüren bir melankoli”¹⁵ dediği şeye gömüldü ve ancak akıl hastanesine yatırılarak intihardan korundu. Yaşamının sonuna doğru bir arkadaşına şunları yazarken rol yapmış olabileceğine inanmak zor: “Korkunç bir gece geçirdim – Tanrı’nın bugüne dek kimsede görmediğini söyleyebileceğine inandığım kadar korkunç... Rose, sonsuz çaresizlik içinde mahvoldu ve doğduğum güne kelimelerin yetersiz kaldığı, acı bir lanet okuyarak yere yığıldı.”¹⁶

Artık iyice açığa çıkan melankoli salgınının, bu konuya dair yazmaktan kârı olan kişilerin kinik icadı olduğu iddiası ile de yetinemeyiz, çünkü bunlardan bazıları bizzat kendi kendisini teşhis etmiş hastalardı. Robert Burton “Melankoliden kurtulmakla meşgulken, melankoli üzerine yazmaya başladım”¹⁷ diyordu. George Cheyne, hastalığa yakalanmış, fakat kendi icadı olan vejetaryen bir diyet sayesinde mucizevi bir şekilde iyileşmişti. “Neşesizliğin ve Sinir Hastalıklarının Artışı” konusu üzerine on dokuzuncu yüzyıl ortasında çok satan bir kitap yayınlayan İngiliz John Brown, sonunda intihar etti.¹⁸ Yaklaşık 1600’lerden itibaren, melankoliyi eğitilmiş halkın temel ilgisi kılan bir şeyler olmaktaydı ve bu konuda yapılabilecek en basit açıklama, etrafta ilgilenilecek daha fazla melankoliğin ortaya çıkmasıdır.

Geriye yüzyıllar önce insanların deneyimlediği haliyle melankolinin, bugün depresyon olarak bildiğimiz hastalıkla aynı olup olmadığı sorusu kalıyor. Günümüzün *Akıl Hastalıkları*

15- Aktaran Wolpert, s. 7’de.

16- Aktaran Julius H. Rubin, s. 8.

17- Burton, s. 16.

18- Porter, s. 82-87.

Teşhis ve İstatistik Rehberi'nde bile, akıl hastalıkları tanımları son kertede daima biraz bulanık görünüyor; ve on sekizinci yüzyıla kadar bilimsel ya da sistematik bir terminoloji girişi-mi dahi yoktu. Burton'un açıklamasında, "melankoli" bazen "kuruntu", "histeri" ve "karasevda" ile kesişir – bunlardan son ikisi, özellikle kadınsı hastalıklar olarak görülür.¹⁹ Fakat neticede, Burton'un melankoli tanımı, sıkıcı dili dışında, modern bir depresyon tanımının yerine geçebilir: "Korku ve keder [o] hoş düşüncelerin yerini alır, vehim, memnuniyetsizlik ve daimi gerginlik onların yerine geçer," sonunda "melankoli, bu yabancı arkadaş, dertlerle ve memnuniyetsizliklerle eriyip giden kötücül bir ruh... arkadaşlara, ışığa yahut yaşamın kendisine katlanamayan yaşamdan bıkmış bir varlık"²⁰ yaratır.

Melankoliklere dair eski açıklamaları, günümüzün en öznel depresyon tanımlarından biriyle –William Styron'un 1990 tarihli *Darkness Visible*'i [Görünür Karanlık]– kıyasladığımızda, aralarında kesinlikle geçerli bir mütakabiliyet bulunduğunu söyleyebiliriz. Stryon kendini diğer insanlardan uzaklaştırmış, hatta bir akşam yemeğinde kendi konuklarını bile yüzüstü bırakıp gitmişti. Boswell ise, melankoliye dair epizotlarından birinde, Johnson'dan bahsederken "O kadar hastaydı ki, arkadaşlığa olağanüstü bir sevgi beslemesine rağmen, topluma karşı bütünüyle isteksizdi. Bu hastalığın en ölümcül semptomu buydu"²¹ diyordu. Styron, semptomlar arasında "kendinden nefret etmeyi" sayarken, son derece üretken Johnson, "böylesine harcanmış ve faydasız bir hayat"²² sürdüğü için kendisini durmadan azarlıyordu. John Buny, "kökensel ve içsel kirlilik" dediği şeye daha süslü bir şekilde hayıflanı-

19- Kinsman, s. 275.

20- Burton, s. 346.

21- Boswell, s. 127.

22- Aktaran Newton, s. 99.

yordu: “O, benim vebam ve illetimdi. Onun yüzünden, kendi gözümde bir kara kurbağadan bile daha iğrençtim.”²³

Stryon’un bahsettiği bir diğer semptom, insan dışı doğanın görünümündeki tehdit edici bir değişimdir. Dehşet, istisnasız her şeyi kaplayan bir nesne gibi yansıtılır. Stryon “sevgili evinin otuz yıldır tekinsiz hale büründüğünü”²⁴ düşünür. Benzer şekilde William James, kuşkusuz hastalıkla kendi uzun mücadelesine dayanarak, “melankolikler” için “dünyanın artık uzak, yabancı, uğursuz ve tekinsiz” göründüğünü yazar. “Dünyanın rengi solar, nefesi soğuktur.”²⁵ Bu düşünceler, on altıncı ve on yedinci yüzyıl melankoliklerinin, doğal dünyanın gittikçe bozulduğu, ufalandığı ve lanetlendiği yönündeki anlayışına bütünüyle uyar. John Donne’un ifadesiyle –ve ben de, depresife görüldüğü haliyle, dünyanın bundan daha yerinde bir imgesini düşünemiyorum– “*renk çürür*” (vurgu bana ait).²⁶ Stryon’un “gri bir korku çisesi”ne gömülmesinin ve Johnson’un “dehşetin ıstıraplarına”²⁷ yaptığı yinelenen göndermelerin nedeni budur kuşkusuz.

Bu nedenle bence, erken modern dönemde erkekler ve kadınlarca deneyimlenen melankolinin aslında bugün depresyon olarak bildiğimiz hastalık olduğuna ve –bu artışın istatistiksel terimler bakımından boyutunu bilme şansımızın olmadığını kabul etsek de– melankoli/depresyonun bu dönemde, en azından ortaçağa göre, gerçekten arttığına belli bir güvenle karar verebiliriz. O halde bu ilk “depresyon salgını” ile bu kitabın daha genel teması arasındaki ilişkiye, ortak ritüellerin ve şenliklerin bastırılması sorununa geri dönebiliriz. İki olgunun

23- Aktaran James, s. 136’da.

24- Stryon, s. 45.

25- James, s. 132.

26- Aktaran Coffin, s. 270.

27- Aktaran Newton, s. 100.

çeşitli bakımlardan birbirine karışması çok olasıdır. Örneğin, depresyonlu insanların ortak şenliklerden zevk almamasının, hatta onlara tiksintiyle bakmaya başlamasının nedeni hastalıkları olabilir. Fakat başka olasılıklar da var: İlki, hem depresyonun yükselmesinin hem de şenliklerin gerilemesinin yaklaşık dört yüz yıl önce başlayan ve kimi biçimler altında günümüzde de varlığını sürdüren daha derin, temel bir psikolojik değişimin belirtisi olduğu; ikinci ve daha ilginç bir olasılık ise, bizzat geleneksel şenliklerin ortadan kaybolmasının depresyona katkıda bulunan bir faktör olduğudur.

Kaygılı Benlik

İnsan “daha derin, temel bir psikolojik değişim” konusuna biraz endişe ile yaklaşıyor, fakat neyse ki bu örnekte, birçok saygıdeğer düşünce insanı bu zor bölgeyi halihazırda ziyaret etmiş bulunmakta. 1972’de, Lionel Trilling, “Avrupa kültürü tarihçilerinin on altıncı yüzyılın sonlarında ve on yedinci yüzyılın başlarında, insan doğasında bir tür değişimin gerçekleştiği konusunda önemli bir mutabakat içinde olduklarını”²⁸ yazıyordu. Bu değişime *öznelğin yükselişi* ya da *iç benliğin* keşfedilmesi dendi. Tüm insanların tarihsel dönemler boyunca bir benlik duygularının ve öznel düşünme yeteneklerinin olduğu var sayılabilir. Bu yüzden aslında dünyayla, “onlar”dan ayrı ve büyük ölçüde kuşkulu otonom bir “ben” ile yüzleşmeye yönelik evrensel insan kapasitesindeki epeyce şiddetli bir yoğunlaşmadan bahsediyoruz. Beşinci bölümde gördüğümüz gibi, Avrupa soylu sınıfı savaşçı sınıfından saray adamları tabakasına dönüşürken –doğrudanlık ve kendiliğindenlikten

28- Trilling, s. 19.

uzaklaşıp, başkaları ile ilişkilerinde yeni bir temkinliliğe doğru yol alırken– bu tür bir psikolojik değişime uğradı. On altıncı yüzyılın sonlarında ve on yedinci yüzyılda, bu değişim çok daha yaygın bir hal alıp zanaatkârları, köylüleri ve hatta işçileri bile etkiledi. Louis Sass'ın belirttiği gibi,²⁹ “bağlarını koparmaya ve özbilinçliliğe yapılan bu yeni vurgu” bireyin potansiyel olarak daha özerk ve mevcut sosyal düzenlemeler hakkında daha eleştirel olmasına yol açar, ki bunlar iyi gelişmelerdir. Fakat bireyi, geri kalan herkesten özenle korunan, duvarlarla çevrili bir tür kaleye dönüştürebilir.

Tarihçiler bu psikolojik değişimi erken modern dönemde, ilk olarak ve çarpıcı bir biçimde kentli burjuvazi ya da üst orta-sınıf arasında ortaya çıkan bir dizi somut değişime yoruyor. İnsanın –satın alabilecek koşullara sahip olması durumunda– kendini inceleyebileceği aynaların yanı sıra otoportreler (bunların elliden fazlası Rembrandt tarafından yapılmıştı) ve insanın diğerlerine yansıttığı imajını düzeltip geliştirmesini amaçlayan otobiyografiler popülerleşti. Burjuva evlerinde, misafirlerin girebileceği kamusal alanlar kişinin gardını düşürüp gerçekten “kendisi” olabileceği özel alanlardan –sözgelimi, yatak odalarından– ilk kez bu dönemde ayrılır. İnsanların her birinin kendine ayrılan koltukta hareket etmeden durmasını gerektiren daha ağırbaşlı eğlence biçimleri –piyesler ve operalar–, karnavalın fark gözetmeksizin karşılıklı etkileşime dönük ve fiziksel olarak çekici zevklerine bir alternatif oluşturmaya başlar.³⁰ Trilling'in yazdığı gibi, bizzat *benlik* sözcüğü salt bir dönüşlü zamir ya da pekiştirici olmaktan çıkıp, diğerlerine kolayca görünür olmayan bir öze atıfta bulunan, bağımsız bir isim statüsüne ulaşır.

29- Sass, s. 2.

30- Bkz, Hsia, Tuan ve Sass.

İnsanın görünümünün ardında saklı olan ve duruma göre değişebilen benlik kavramı, genellikle, yeni doğan sınıf atlama imkânına atfedilir. Ortaçağ kültüründe, nasıl görünüyorsanız oydunuz –köylü, tüccar ya da aristokrat– ve başka bir statüde görünme yönünde gösterilen çaba aldatmaca gibi görülecekti; örneğin, kısıtlayıcı yasalar, zengin burjuvaların yalnızca soylulara özgü olduğu farz edilen renklerde ve kumaşlarda elbiseler giymesini çoğu zaman yasaklıyordu. Tarihçi Natalie Zemon Davis'e göre, "Karnaval vaktinde ve diğer şenlik günlerinde, genç bir köylü bir hayvan ya da başka bir tabakadan ya da cinsiyetten biri gibi giyinebilir ve bu kılığın içinde konuşabilirdi... Fakat bunlar geçici maskelerdi ve kamu yararı amaçlıydı."³¹ Fakat on altıncı yüzyıl sonlarında, sınıf atlama mümkün ya da en azından hayal edilebilir bir hal almaya başlayarak, "aldatmacayı" yaygın bir yaşam biçimi kılıyordu. Aristokratik bir unvan için can atan bir tüccar, bir tüccarın statüsünü arzulayan zanaatkâr – hepsinin, kraliyet saraylarında tasarlanan görgü kuralları sisteminden beslenen bir senaryoya göre oynamayı öğrenmesi gerekiyordu. Bir lord ya da azametli bir kasabalı olmayabilirdiniz, fakat nasıl bunlardan biri gibi davranacağınızı öğrenebilirdiniz. On yedinci yüzyıl İngiltere'sinde, bir soylu zümre adayını, nasıl vakur davranacağı, nasıl etkili bir mektup yazacağı ve sosyal avantajlar getirecek bir eşi nasıl seçeceği konusunda bilgilendiren kitapların popülerliği bundan kaynaklanıyordu.

Oynadığı rollerden farklı bir aktör kavramına sahip tiyatronun yeni cazibesi de bundan kaynaklanıyordu. Bu, biraz alışmayı gerektiren bir kavramdır; tiyatronun ilk yıllarında, kötü adam rollerini oynayan aktörler sokaklarda öfkeli tiyatro müdavimlerinin saldırısına uğrama riski ile karşı karşıyaydı.

31- Davis, *The Return of Martin Guerre*, s. 40.

Tiyatronun içinde, daha öte aldatmacaları içeren sahnelerde bir cazibe vardır: Yalnızca birkaç örnek verecek olursak, Shakespeare'in Portia'sı bir hukuk doktoruymuş gibi davranır; Rosalind bir erkek kılığına girer; Juliet ölmüş gibi yapar. Shakespeare'in ölümünden yalnızca birkaç yıl sonra yazan Robert Burton, rol yapmanın artık yalnızca tiyatro ile sınırlı olmadığından, çünkü "sahne oyuncularını gibi, erkeklerin de [bir] dizi bölümü oynadığından" yakınıyordu. Onun için "Chameleon gibi her şekle giren... çıkarı için bir anda yirmi bölüm ve kişiyi oynayan... karşılaştığı herkes için farklı bir yüzü, kılığı ve karakteri olan bir adamı görmek"³² acı vericiydi. Duruma uymak için kostümlerini ve tarzını değiştirebilen iç benlik, tasasız eğlenceyle meşgul ve daima bunu arayan becerikli bir zanaatkârı andırır. İç benlik tarafından sosyal dünyaya yansıtılan dış benliğe gelince; bu benliğin kurulması o kadar çaba ve dikkat gerektirirken, kim karnavalın ortak heyecanında "kendini kaybetmek" isterdi ki?

Kendi kültürümüzde "iç benlik" o kadar büyük bir itibar görmektedir ki, kazanılması sorgulanamaz bir ilerleme işareti –Trilling'in deyişiyle, "modern Avrupalı ve Amerikalı erkeğin ortaya çıkması"³³ için bir zorunluluk– olarak görülür. Tarihçi Yi-Fu Tian'ın belirttiği gibi, Martin Luther ve Galileo gibi adamların Katolik öğretilerine meydan okuyarak kendi hayatlarını riske atmalarına izin veren, kuşkusuz bu bireysellik ve kişisel bağımsızlık, "kısıtlanmamış bir soru sorma ve araştırma özgürlüğü" duygusuydu.³⁴ Hangisi daha yeğdir: Bir "benlik" in zar zor ayırt edilebileceği topluluğa ve ritüele derinlemesine batmış bir ortaçağ kişiliği mi (ya da, Avrupalı ol-

32- Burton, s. 53.

33- Trilling, s. 19.

34- Tuan, s. 139.

mayan kültürler durumunda, “ilkel” bir kişilik), yoksa cesur, ya da yalnızca doyumsuz ve rekabetçi bir bireycilik mi? Bizim zamanımızın bakış açısına göre, seçim fazlasıyla açıktır. Başka hiçbir şey bilmeyiz.

Fakat ilk modern dönemin, yani Rönesans ve Aydınlanma'nın eğlenceli yönleri ile ilişkilendirdiğimiz yükselen bireycilik için ödenecek bir bedel vardı. Tuan'ın yazdığı gibi, bu yeni kişisel özerklik duygusunun “diğer yüzü tecrit, yalnızlık, ilişkilerden kopma duygusu, doğal canlılığın ve dünyadan duyulan masum hazzın yitirilmesi ve gerçekliğin ona atfedilenden başka bir anlama sahip olmamasından duyulan sıkıntıdır”³⁵ O halde, depresyonun etiyolojisi ile tartışmasız biçimde alakalı bir durum varsa, o da tam da bu tecrit, ya da, Durkheim'in on dokuzuncu yüzyıl sonunda intihar üzerine çalışmasında benimsediği terimi kullanırsak, *anomi* duygusudur. Durkheim, bu terimi on dokuzuncu yüzyılda Avrupa'da yükselen intihar oranlarını açıklamak için kullanmıştı; epidemiyolojistler bu terime depresyonun günümüzde giderek yaygınlaşmasını açıklarken başvuruyorlar.³⁶ Durkheim'in gördüğü haliyle, “İlk başta toplum her şey, birey hiçbir şeydir... Fakat durum yavaş yavaş değişir. Toplamlar hacim ve yoğunluk olarak büyüdükçe, bireysel farklılıklar katlanarak artar ve bir insan topluluğu arasında geriye kalan tek bağın hepsinin erkek [insan] olacağı an yaklaşır.”³⁷ Erken modern ve modern çağların büyük başarılarından birini temsil ettiği söylenen epik özerkliğin diğer yüzü köklü bir tecritle birlikte depresyon ve bazen de ölümdür.

Fakat on altıncı ve on yedinci yüzyılda Avrupa'da yükse-

35- A.g.y.

36- Klerman ve Weissman. Ayrıca, bkz, Baumeister ve Leary.

37- Durkheim, *Suicide*, s. 336.

len yeni tür kişilik, hiçbir şekilde iddia edildiği gibi özerk ve kendi kendini tanımlayan bir kişilik değildi. Doğrudan insani çevreden ayrılmış olmaktan öte, bu yeni ben-merkezli birey sürekli olarak başkalarının beklentilerine ve kendisinin bu beklentileri karşılamadaki başarısına değer biçmekle meşguldür: “Ne yapıyorum?”, bu sözde özerk olan “ben” bunu bilmek ister. “Ne tür bir etki bırakıyorum?” Tarihçiler yeni kişiliği imleyen içselleştirmeden, yani kendine dair gözlem ve düşünce geliştirme kapasitesinden bahsederler, fakat bu çoğu kez, “içselleştiren” kişinin etrafındaki diğer insanlardan ve onların kişi hakkındaki olası yargılarından pek de öte değilmiş gibi görünür.

Toplum kavramının *ben* kavramı ile aynı anda ortaya çıkması tesadüf değildir: Bu yeni ve sözde özerk ben’i en çok ilgilendiriyor gibi görünen şey diğerlerinin, toplamda “toplum”u oluşturanların fikirleridir. Sözgelimi, aynalar bize “benler”imizi göstermez, yalnızca diğerlerinin görebileceği şeyleri gösterir ve otobiyografiler yalnızca diğerlerinin bilmesini istediğimiz şeyleri açığa vurur. Diğer insanların yargılarının ezici ağırlığı –hayali ya da gerçek– depresyonun sıklıkla fark edilen ya da beklenen bir başarısızlık durumunda –Johnson’un Oxford’dan zorunlu olarak uzaklaştırılması, Cowper’ın yaklaşan sınavı– başlamasını açıklamaya yardımcı bir etkindir. On dokuzuncu yüzyılda, tarihçi Janet Oppenheim’in belirttiğine göre, “şiddetli depresyondaki hastalar, sıklıkla, maddi yıkımla ilgili tamamen nedensiz korkular ya da mesleki itibar kaybı beklentisini açığa vurmaktaydı.”³⁸ Bu özerklik değil, bağımlılıktır: Ortaya çıkan “ben” kendi değerini başkalarının algılanan yargıları ile tanımlar.

Eğer depresyon yeni bireyciliğin sonuçlarından biriye,

38- Oppenheim, s. 7.

depresyonla el ele giden kaygı (anksiyete) kesinlikle bir diğer sonucuydu. Başka insanların tepkileri hakkında akıl yürütmek ve konuşmalarını ve davranışlarını buna uygun olarak düzenlemek büyük bir çaba ve dikkat gerektirir. Erken modern Avrupa'nın planlı saray adamının, gayretkeş kasabalısının ve hırslı avukatının ya da ruhbanının keşfettiği "ben"i en iyi tanımlayan, belki de, kişinin davranışlarını diğerlerinin beklentilerine göre düzenlemesine yönelik gösterdiği bu aralıksız çabaya dair bir farkındalıktır. Bu bağlamda *oyun*, bir rolü oynamaktaki gibi, hazdan bağımsız, zahmetli bir yeni anlam taşımaya başlar. On altıncı ve on yedinci yüzyılda burjuva yaşamının, kişinin günde birkaç saat bu çabayı bir yana bırakıp maskelerini çıkarabileceği yatak odaları ve çalışma odaları ile özelleştirilmiş olmasına şaşmamalı.

İşkence Edilen Ruh

Fakat "insan doğasındaki bu değişimin" tam psikolojik etkisini salt seküler terimlerle kavrayamayız. Dört yüz –hatta iki yüz– yıl önce, insanların çoğu tecrit ve kaygı hislerini din aracılığıyla yorumlayarak, *ben*'i "ruh", başkalarının hep tetikte bekleyen yargılayıcı bakışını "Tanrı" ve *melankoli*'yi "ezeli cehennem cezasının kemirici korkusu" olarak tercüme edecektir. Katoliklik rahatsız ve hasta kişileri, ilahi bağışlanmadan yararlanmaları ya da en azından bir miktar kabul görmeleri için tasarlanmış ritüellerle bir nebze rahatlatıyordu; Luthercilik bile, ritüellerin çoğunu reddetmesine rağmen, cana yakın ve eninde sonunda müşfik bir Tanrı anlayışı getiriyordu.

On yedinci ve on sekizinci yüzyıla gelindiğinde, Presbiteryenlik ve Hollanda'nın Reform Kilisesi gibi, değişen düzeylerde Lutherciliği, Anglikanizmi ve hatta, Karşı-Reform vasıtasıyla

la, Katolikliği etkileyen bu tür amansız Kalvenist mezheplerin ötesine yayılmış olan Protestanlığın Kalvenist versiyonu için durum böyle değildi. Kalvenistlik iç huzuru sunmak yerine, anomi için metafizik bir çerçeve temin ediyordu: Eger tecrit edilmiş, zulme uğramış ve muhtemelen lanetlenmiş hissediyorsan, bu, gerçekten böyle olduğun içindir. Robert Burton, Kalvenizmin *dinsel melankoliyi* hastalığının özellikle kötücül bir biçimi olarak seçmesinin hastalığı ilerletmekteki rolünü fark eder ve kitabı, bir düzeyde, bu haşin, püriten dine karşı bir polemik gibi okunabilir.

Aklından zoru olanları en korkutan ve onlara en çok ıstırap veren temel mesele, kabahatlerinin büyüklüğü, günahlarının katlanılmaz ağırlığı, Tanrı'nın... daha şimdiden kendilerini lanetlenmiş olarak görecekləri kadar derinden korkulan ağır gazabı ve hoşnutsuzluğudur... İlahi takdir, lanet, özgür irade ve inayet hakkındaki bu şiddetli merak, fuzuli düşünce, faydasız tefekkür... daha çok işkence eder ve birçok inananın ruhunu çarmıha gererek, tüm dünyayı ihtilafı hale getirir.³⁹

Kalvenizmle birlikte, erken modern Avrupa'da manidar bir artış gösteren tecrit duygusu dayanılmaz bir düzeye ırmanır. Hristiyanlık her ruhun sonunda, en azından ölüm anında, yalnızca Tanrı ile karşılaşmasını ister, fakat Kalvenist ruh sonsuza dek yalnızlık içinde dolaşır. Weber'in "özellikle İngiliz püriten edebiyatında, insanların yardımına ve arkadaşlığına güven duymaya karşı uyarıların çarpıcı bir sıklıkta tekrarlanması"⁴⁰ dediği şey tarafından gösterildiği gibi, arkadaşların yanlış –saklı düşmanlar ya da rakipler– olduğu ortaya çıka-

39- Aktaran Brann, s. 70.

40- Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 106.

bilir. Aile bile daimi bir sadakati hak etmez. John Bunyan'ın büyük püriten epiği *Pilgrim's Progress*'te [Hacıların İlerleyişi], Christian, "geri dönmesi için ardından ağlayan karısı ve çocuklarına rağmen", Yıkım Şehri'ndeki evini bırakıp gider; "fakat adam kulaklarını tıkadı ve 'Yaşam, Yaşam, Ebedi Yaşam,' diye bağırarak ilerledi. Ardına bakmadı, Ova'nın ortasına doğru yol aldı."⁴¹ Manevi otobiyografisi *Grace Abounding to the Chief of Sinner's* [Günahkârların Başına Fazla Gelen İneyet] bakarak karar verilecek olursa, Bunyan'ın iç dünyası nadiren bir başka insan tarafından ziyaret edilmekte ya da fiziki dünyanın bir işareti olarak aydınlanmaktaydı. Birbirini izleyen umutsuzluk nöbetlerini hikâye eden seksen küsur klostrofobik sayfada, insan Ben dışında çok az zahirle ya da Şeytan ve Tanrı dışındaki canlı varlıklarla karşılaşır. Bunyan bir yerde başka insanları ansa da, bu yalnızca, ilk başta güvenilir Kalvenistler olarak gördüğü bu insanlar hakkındaki hayal kırıklığını ifade etmek içindir: "[Onlar] koca, karı, çocuk, vb dış kayıplarla karşılaşuklarında çok bunalıp manen yıkıldılar. Tanrım, diye düşündüm, böyle küçük şeyler için... olacak iş mi!"⁴²

Max Weber Kalvenizm ile kapitalizm arasındaki bağdaşmayı kavramış, ya da, aynı şekilde söyleyebileceğimiz gibi, rekabetçi bir bat-ya da-çık ekonomisinin dayattığı korkunç fiziksel tecrit hissini – "emsalsiz iç yalnızlık"⁴³– hissetmişti. Ruh, lanetlenme ya da selamete giden yolda tek başına mücadele verirken ben, maddi dünyada benzer bir yörünge boyunca emek sarf edip plan yapıyordu. Fakat yörünge yukarı doğru servete ya da salt güvenliğe meylederse, diğerlerine karşı kayıtsız olmaktan çok daha fazlası gerekiyordu. Kişi sonsuz bir

41- Bunyan, *Pilgrim's Progress*, s. 15.

42- Bunyan, *Grace Abounding*, s. 24.

43- Weber, *The Protestant Ethic*, s. 104.

öz-disiplin ve kendinden feragat projesine kapılmalı, amellerini izlemenin hazzı dışındaki tüm zevkleri ertelemeliydi belki de. Weber, Kalvenizmin “en acil görevinin” “kendiliğinden, içinden geldiği gibi zevk almanın yok edilmesi”⁴⁴ olduğunu yazıyordu. On sekizinci yüzyıl sonuna ait bir lskoç tıp rehberi, Kalvenizmin şu görüşü tavsiye ettiğini teyit eder:

Dinsel bir akıl işleyişine sahip birçok insan, sanki neşeli olmanın bir suç olduğunu düşünüyor gibi hareket eder. Dinin kendilerini küçük düşürmekten ya da en küçük müsamahadan, hatta en masum eğlenceden bile sakınmaktan ibaret olduğunu sanırlar. Sürekli bir kasvet asılıdır yüzlerinde, en derin melankoli akıllarını kemirir. En adil umutlar gözden kaybolup her şey kederli bir görünüm alır, tam da haz vermesi gereken nesneler tiksintiden başka bir şey vermez olur sonunda. Yaşamın kendisi bir yüke dönüşür, ve mutsuz sefil, hiçbir şerrin kendi hissetiklerine eşit olamayacağına ikna olup, acınası varlığına bir nokta koyar çoğu kez.⁴⁵

John Bunyan'ın, büyük bölümü köy sahasında dans etmeye ve spor müsabakalarına ayrılmış gençlik döneminde oldukça neşeli birisi gibi görünmektedir, fakat dinsel krizinin başlamasıyla birlikte, bu zevklerin bir kenara bırakılması gerekmiştir. Vazgeçmekte en zorlandığı şeyse dans etmek olmuştur: “Onu tam anlamıyla bırakabilmem tam bir yılımı aldı.”⁴⁶Fakat sonunda eğlenceden bağımsız bir yaşama ulaşmayı başarır. *Pilgrim's Progress*'in Bunyan'ı andıran kahramanı Christian, kendini bıraktığı ve bir dakikalık istirahat ettiği, hatta yalnız-

44- A.g.y., s. 119.

45- William Buchan, aktaran Jackson, s. 37.

46- Bunyan, *Grace Abounding*, s. 14.

ca kaygıyı azalttığı her an gerilediğini ya da fena halde kullanıldığını fark eder. Christian'ın karşılaştığı şenliği andıran tek şey olan "Gösteriş Dünyası"nın, erdemliler için bir ölüm tuzağı, Christian'ın alicenap yoldaşının, Mümin'in, ahlâksız panayır müptelalarınca yakalanıp işkenceden geçirildiği ve sonunda yakılarak öldürüldüğü yer olduğu ortaya çıkar. Bir diğer deyişle, karnaval cehenneme giden kapıdır, tıpkı her tür –cinsel, tatla, eğlenceyle ilgili– hazzın şeytanın tuzağı olması gibi. Eğlence fırsatlarının azalması ile kararan atmosferi hiçbir şey, ortaçağ köylülerinin işten kaçmak için şenlikler yarattığı, Püritenlerin ise dehşetten kaçmak için çalışmaya sarıldığı gerçeği kadar iyi anlatamaz.

Oliver Cromwell, Bunyan'inkine çok benzer bir psikolojik kriz yaşadı. Kırsal İngiliz üst tabakasında püriten bir ailede doğan Cromwell, "düzenbazlık ve budalalıkların" yanı sıra, "işin dozunun kaçtığı eşek şakaları ve el şakalarına duyulan aşk"la⁴⁷ damgalanan bir gençlik geçirmiştir. Ancak yirmi sekiz yaşındayken, bir doktorun *valde melancholicus*, yani "uç melan-koli" teşhisini koyduğu, görünüşe bakılırsa gençlik günahları üzerine düşünmenin yol açtığı bir durum içine girer. Bunyan'ı tekrarlırcasına bir kuzenine yazdığı gibi: "Eski yaşam tarzımın nasıl olduğunu bilirsin. Ah, içinde yaşadığım karanlığı severdim ve nefret ederdim ışıktan. Bir başım ben, günahkârların başı."⁴⁸ Sonra, "yeniden doğuş" deneyimi diyebileceğimiz bir şeyin ardından, Cromwell, günahlarının –bunlar her ne ise– en kötüsünü terk eder ve Bunyan'dan farklı olarak, müzik dinlemeye, bira ve şarap içmeye devam eder.

Weber'in Kalvenizm ile kapitalizm arasında kesintisiz bir bağ kurmayı başarıp başaramadığı tartışmaya açık olsa da,

47- Aktaran Mazlish, s. 68.

48- Aktaran a.g.y., s. 69.

kendi yaşamı Kalvenizm ile depresyon arasındaki bağlantının canlı bir kanıtını sunmaktadır. Derinlemesine seküler bir düşünür olan Weber, her tür hazzı aralıksız öz-disiplin ve çalışma vasıtasıyla atlatılacak bir tehlike olarak gören Kalvenist bir anne tarafından yetiştirildi. Biyografisini yazan eşi Marianne, Weber'in, "rahatlama tehlikesi"nden "kurtulmak" için kendisini işe verdiğini yazıyordu. 1800'lerin sonlarındaki öğrencilik yaşamında "katı çalışma disiplini sürdürdüğünü, yaşamını saatle düzenlediğini, günlük rutinini çeşitli konulara göre kati bölümlere ayırdığını, geceleri odasında bir poundluk doğramış çiğ sığır eti ve tavada dört yumurta ile beslenerek tasarruf ettiğini"⁴⁹ kayda geçiyordu. Evliliklerinin üzerinden birkaç ay geçmişken, Marianne'e "mevcut huzurun –gerçek bir mutluluk hissiyle yaşadığım bu huzurun– gevşemeye dönüşmesi riskine izin veremem"⁵⁰ diye yazmıştı.

Otuzlarının ortasında, imrenilesi bir akademik başarı yakalamışken, Weber aylarca süren ve sırt ağrısı, el titremesi, uykusuzluk, değersizlik ve çaresizlik duygusu ve –onun için belki de en trajik olanı– tam bir çalışmama haliyle anlatılabilecek toptan bir çöküntü yaşadı. Bir diğer biyograf, Weber'in sorunlarını Freudçu bir kalıba uydurmak için epeyce uğraşarak, bu çöküntüyü Weber ile tasasız, keyfine düşkün babası arasındaki gerilimlere yükledi.⁵¹ Fakat Robert Burton, kesinlikle annenin Kalvenizmini suçlayarak, Weber'e, kişisel inançları ne olursa olsun, dinsel melankolinin bir diğer kurbanı tanısını koyacaktı.

Kalvenizm ile depresyon arasında bir bağ kurmak için psikolojik çıkarsamalara bel bağlamak zorunda değiliz. Depres-

49- Aktaran Mitzman, s. 48.

50- Aktaran a.g.y., s. 49-50.

51- A.g.y.

yonun açık bir işareti var –intihar– ve intihar oranları, değişen titizlik dereceleri ile yüzyıllardır kayda geçmekte. Durkheim, klasik eserinde, on dokuzuncu yüzyılda –hepsi elbette Kalvenistik mezheplerden olmayan– Protestanların kendi hayatlarını sonlandırmasının Katoliklerinkinden iki kat daha olası olduğunu ortaya çıkardı. Bu yalnızca bir dinsel farklılık meselesi değildi, çünkü aynı oran iki dinin yandaşlarının birbirine karıştığı bölgeler için de geçerliydi.⁵² Daha da çarpıcı olarak, yakın tarihli bir analiz, İsviçre kantonu Zürih'te, bu bölgenin bir Kalvenist kalesi haline gelmesiyle birlikte, on altıncı yüzyılın sonlarından başlayarak ani bir intihar dalgası yaşandığını gösteriyor. Toplumsal ahlâktaki genel bir çöküntü bir açıklama olarak gösterilemez, çünkü intiharlar artarken cinayetler azalmaktaydı. İntiharlar kumar, dans ve cinsel uygunsuzluklara birçok yasak getiren Kalvenist rejime alışılmasındaki bir başarısızlığı da yansıtmıyor. Tarihçi R. Po-Chia Hsia, ölenlerin birçoğunun ölümlerinin ardından “yaşamlarında saygıdeğer, Tanrı'dan korkan, İncil-okuyan, titiz ve sessiz Hristiyanlar” olarak övgü aldığını belirtiyor. Gerçekten de içlerinden yüzde 61'lik bir çoğunluk “Kalvenist rejimin bel kemiğini oluşturan”⁵³ ailelerden gelmekteydi.

Kayıp Tedavi

O halde, bir yandan depresyonun, diğer yandan festivallerin bastırılmasının ortak bir kaynağını arıyorsak, bunu bulmak zor değil. Şehirleşme ve rekabetçi, piyasa temelli bir ekonominin doğuşu daha endişeli ve tecrit edilmiş türde, potansi-

52- Durkheim, *Suicide*, s. 154.

53- Hsia, s. 162-65.

yel olarak hem depresyona yatkın hem de ortak hazlara karşı güvensiz bir bireyi destekliyordu. Kalvenizm, tecridi şiddetlendirip depresyonu neredeyse kurtuluş arayışının bir aşaması haline getirerek, bu değişime aşkın bir gerekçe sağlıyordu. Tüm bunlar, ağır depresyonun kurbanı ve vaizlik yaptığı yıllar boyunca, her tür haz bir yana, geleneksel şenliklerin azılı bir düşmanı olan John Bunyan gibi bir adamda bir araya geliyor. “Altta yatan derin psikolojik değişim” düzeyinde, depresyon da şenliklerin ortadan kaldırılması da modernizasyon olarak bilinen genel sürecin görünürdeki kaçınılmaz sonuçları olarak tanımlanabilirdi. Fakat aynı zamanda çok daha dolaysız bir bağ, karnavalın ölümünün depresyon salgınına doğrudan katkıda bulunmuş olması söz konusu olabilir miydi?

Kuşkusuz kimi örneklerde, karnavalın ortadan kaldırılması bir hüznün ve keder çöküntüsüne yol açtı. On dokuzuncu yüzyıl Fransız tarihçisi Jules Michelet, festivallerden yoksun bir çocukluk için hayıflanıyordu: “Çocukluğum açık havada, herkesçe hissedilen heyecanın her bir bireyin heyecanını yüze katladığı tatlı bir kalabalığın sıcak atmosferinde çiçeklenmedi hiç.”⁵⁴ 1900’lerde yazar Jean Rhys, çocukken, katılması yasaklanan şenliklerin alt-sınıftan katılımcılarına duyduğu kıskançlığı hatırlıyordu.

Paskalya Perhizi’nden önceki üç gün boyunca Roseu da karnaval olurdu. Giyinip süslenip katılamasak da, açık pencereden, hem de jaluziler araya girmeksizin, seyredebiliyorduk. Bir bando ve maskeler takmış neşeli bir kalabalık olurdu. Dinlerken ben de öyle dans edebilmek için her şeyi, her şeyi verebilirdim. Edeplice oturup izleyen bizlerin içine hayat dolardı.⁵⁵

54- Aktaran Ozouf, s. 15.

55- Aktaran Stallybrass ve White, s. 182.

Gerçi ortak haz için doğuştan gelen, engellendiği takdirde depresyona ya da akıl hastalıklarına yol açan bir ihtiyaç olduğunu gösteren bir kanıt yok. Açıkça görülüyor ki, milyonlarca insan, klinik olarak kabul edilen hastalıklar geliştirmeksizin bu tür hazlardan vazgeçiyor. Bunyan gibi bir adamın yaşadığı acıları, dans etmeyi ve kumarı bırakmış olmasına atfetmek bu acıları değersizleştirmek olur. Fakat şenliklerin bastırılmasının erken modern çağdan bu yana Avrupa kültürünü böylesine bezdirmiş sinir hastalıklarının etiolojisinde bir parmağının olabileceğini ileri süren ilk kişi ben değilim. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda, melankolinin dişil bir karşılığı olarak görülen histeri için tarihçi Stallybrass ve White şunları yazıyor: “Freud’un ‘Histeri üzerine Çalışmalar’ındaki yılgın kadınların dudaklarından karnaval enkazı dökülür. Frau Emmy von N. özellikle umutsuz bir dehşet anında, ‘Sirkte ayağını yere vuran atları duymuyor musunuz?’⁵⁶ diyerek Freud’a yalvarır. Freud, akıl hastalığı için salt cinsel bir kaynak bulmaya çok kararlı olduğundan bu tür ipuçlarını toplamaya istekli değildi. Stallybrass ve White’a göre, “O ya da bu şekilde, Freud’un hastalarının, sosyal sınıflarının belirleyici özelliklerinden biri olarak *kendilerini dışında tuttukları* bir festival geleneğinin umutsuz ritüel parçalarını canlandırdıkları düşünülebilir.”⁵⁷

Festivallerin ortadan kaldırılması gerçekten depresyona yol açmadıysa da, insanların geleneksel festivalleri bir yana bırakmakla, depresyonun potansiyel olarak etkili bir çaresini kaybettikleri düşünülebilir. Robert Burton, melankoliye karşı birçok çare önerdi –örneğin, çalışma ve egzersiz– fakat defalarca aynı reçeteye geri döndü: “Bırakın avlansınlar, spor yapsınlar, oyun oynasınlar, arkadaşlarıyla şakalaşıp hoşça va-

56- A.g.y., s. 171.

57- A.g.y., s. 176.

kit geçirsinler... arada sırada, bir fincan iyi bir şeyler içsinler, müzik dinlesinler ve birlikte olmaktan özellikle zevk aldıkları ahbablarıyla beraber olsunlar, keyifli masallar dinlesinler, oyuncaklarla eğlensinler, içki içsinler, şarkı söylesinler, dans etsinler ve neşe veren diğer şeyler yapsınlar.”⁵⁸ Burton, Kalvenistlere göndermede bulunarak, “bazı keskin Cato’ların dans etmeye, şarkı söylemeye, maske takmaya, pantomim ve sahne oyunlarına” süregiden saldırılarını onaylıyordu, fakat geleneksel türdeki festivalleri yüreklilikle destekliyordu: “... Mayıs Oyunlarına ve Ölü Ziyafetlerine zamansız saatlerde olmamaları kaydıyla, adilane bir biçimde izin verilebileceğini hep düşünmüşümdür. Bırakın özgürce ziyafet çeksinler, şarkı söyleyip dans etsinler, kukla oyunlarını, tahta atlarını, dümbeleklerini, alaylarını, gaydalarını vs... gösterebilirler, top oynasınlar ve en çok hangi sporlardan, eğlencelerden hoşlanıyorlarsa bırakın yapsınlar.”⁵⁹ Burton’un ideal dünyasında “hiç kimse aşırı yorulmayacak, herkes eğlenceler ve bayramlara, keyiflerine tabi olacakları ziyafetlere ve mutlu toplantılara zaman ayırabilecektir... Perslerdeki Kutsal Festival, Roma’daki Satürn şenlikleri gibi.”⁶⁰ Burton’un görüşü, on altıncı yüzyılda kullanılan melankoli tedavilerine uyuyordu. Yıkıcı bir şekilde “deli” olanlar kapatılıp zalimane tedavilerden geçirilirken, melankolikler, en azından teoride, “müzikal enstrümanlarla ferahlayıp dinlenmekte” ve “memnun edilmekteydi.”⁶¹

Burton’un *The Anatomy of Melancholy*’yi yazmasının üzerinden bir yüzyıl geçtikten kısa bir süre sonra, bir başka İngiliz yazar, Richard Browne, Burton’un reçetesini yineleyerek, bu görüşü (o dönem için) bilimsel bir insan “makinesinin”

58- Burton, s. 482.

59- A.g.y., s. 451.

60- A.g.y., s. 89.

61- Aktaran Kinsman, s. 291.

işleyişi düşüncesi ile destekledi. Şarkı söylemek ve dans etmek, Browne'a göre, "salgıları" harekete geçirmek suretiyle, melankoliyi iyileştirebilirdi. "Müziğin, beraberindeki güzellikler sayesinde," diyordu, "akıl canlı, neşelendirici fikirlerle dolar, ruh tüm bedenden canlılık ve dinçlikle akar."⁶² Fakat bu tür geleneksel zevkler Burton'un zamanında saldırı altındayken, Browne'nin zamanında yok olmaya yüz tutmuştu: "Dolayısıyla şarkı söylemenin insan aklı üzerinde nasıl muazzam bir etkiye sahip olduğunu görebilir ve onun neşeli sonuçları üzerine zevkle düşünebiliriz, aynı zamanda bu kadar nadir yapılan bir eğlence ya da egzersiz olmasına şaşırabiliriz, çünkü ondan kazanılacak faydalar çok çok fazla."⁶³ Daha pür-riten bir çağı yansıtan Browne, "Satürn şenliklerini" tavsiye etmiyordu – yalnızca "uygun ve belirli zamanlarda", tercihen "her yemekten sonra, eğer uygunsa, bir saat ya da daha fazla, düzgün dozlarda"⁶⁴ dans etmeyi öneriyordu.

Bir yüzyıl sonra, kapitalizmin büyük peygamberi Adam Smith bile melankoliyi hafifletmenin bir aracı olarak şenlikleri ve sanatı destekleyecekti.

Devlet, kendi çıkarlarına hizmet edecek şekilde, skandala ya da adaba aykırılığa yol açmadan, halkı resim, şiir, müzik, dans ile oyalayıp eğlendirmeye çalışanların tümünü teşvik ederek, yani onlara özgürlük vererek... halkın büyük bölümündeki, neredeyse daima hurafe ve coşkuya eşlik eden melankoliyi ve kasvetli mizacı dağıtacaktır."⁶⁵

Şenliği melankoliye çare olarak önerenler yalnızca Bur-

62- Browne, s. 55.

63- A.g.y., s. 16.

64- A.g.y., s. 65.

65- Aktaran Malcolmson, s. 71.

ton, Browne ve Smith değildi. Bu figürlerin ister tahmin, ister nostalji, isterse de kişisel deneyim yoluyla olsun, önemli bir şeyin farkında olduklarına inanmamız için çeşitli nedenler bulunmakta. Böyle bir deneyim modern bir klinik ortamında düşünülebilir olsaydı dahi, zamanımızda şenlik davranışlarını depresyon tedavisi olarak kullanan bir girişimden haberim yok. Ancak bir dizi kültürde, –basit şenliklerden esrik ritüellere kadar– ortak hazların depresyonu hafifletmeye ve hatta iyileştirmeye hizmet ettiğini gösteren bol miktarda kanıt var. Neredeyse iki bin yıl önce, Yunan müzikolog Aristides Quintilianus, “Bacchus [Dionysosçu] kabul töreninin amacının daha eğitimsiz insanların yaşam koşulları ya da bazı talihsizliklerce üretilen depresif gerginliğin [ptoisies], ritüel melodileri ve dansları vasıtasıyla oyuna dayanan neşeli bir şekilde giderilmesi olduğunu”⁶⁶ gözlemlemişti. Kendisi de bir depresif olan on beşinci yüzyıl İtalyan yazarı Marsilio Ficino, benzer şekilde, egzersizi, diyet değişikliğini ve müziği tavsiye etmişti.⁶⁷

Batılı olmayan halkların esrik ritüelleri, çoğu kez, dinsel işlevlerin yanı sıra şifa verici işlevlere de sahipti ve iyileştirdikleri durumlardan biri de bizim depresyon olarak bildiğimiz şey gibi görünüyor. Çok farklı kültürlerden birkaç örnek verecek olursak: Kalahari Çölünün !Kung halkı, bu ritüellere gerçekten katılmış bir etnografa göre, “Batıda fiziksel, psikolojik, duygulanımsal, toplumsal ve ruhsal hastalıklar denebilecek bir dizi hastalığı” tedavi etmek için esrik gece danslarından yararlanmaktadır.⁶⁸ !Kung’un kuzeyindeki Müslüman Fas’ta, müziği, dansı ve transı içeren ritüeller “felci, dilsizliği, ani körlüğü, ağır depresyonları, sinirsel çarpıntıları, parestezi-

66- Aktaran Burkert, *Ancient Mystery Cults*, s. 113.

67- Solomon, s. 296.

68- Katz, s. 54.

yi ve cinneti”⁶⁹ iyileştirmek için kullanılmaktadır. Hristiyan Uganda’da 1990’larda, Tanrı’nın Direniş Ordusu olarak bilinen kanlı gerilla hareketine esir düşme deneyimleri nedeniyle travma geçiren, şiddetli bir biçimde içine kapanmış çocukları rehabilite etmeye yardımcı olması amacıyla danslı ritüellerden yararlanılıyordu.⁷⁰

İtalyan halk geleneği, halk şenliğinin bir depresyon tedavisi olarak kullanılmasının bir diğer örneğini sunuyor. Bölüm 4’te İtalya’daki dans etme cinnetlerinden tarantulanın sorumlu tutulduğunu gördük. Kimi açıklamalarda, örümceğin ısırığının varsayılan etkisi, gerçekte, sersemlik derecesine kadar bitkinlikle işaretlenen bir melankoli sendromuydu, bunun tek ilacı, on dokuzuncu yüzyıl tarihçisi J. F. C. Hecker’a göre, tercihen açık havada ve günler boyu dans etmektir. Hecker’ın belirttiğine göre, uygun müzikal enstrümanların sesinde hastalar “san-ki büyü yapılmış gibi canlanmış, gözlerini açmış ve ilk başta yavaşça, müziğin temposuna uygun olarak, tempo hızlandıkça da en tutkulu dansa yavaş yavaş ayak uyduracak şekilde hareketlenmişlerdi.” Bu çaba onları en azından bir süreliğine iyileştirmişti, çünkü bir yıl sonra tüm köyler acı çekenlerle dolacak, “yeniden neşesizlik ve insanlardan duyulan rahatsızlık ortaya çıkacaktı, ta ki müzik ve dans yoluyla insanlar melankoliyi dağıtana kadar.”⁷¹ Daha önce ifade edildiği gibi, tedavi edici kutlamalar, sonunda genel olarak tarantella olarak bilinen melodinin görüldüğü düzenli, mevsimsel şenlikler olarak kurumlaştı.

Hecker, on dokuzuncu yüzyılda Habeşistan’da (günümüzün Etiyopya’sı) karşılaştığı benzer bir sendromu ve tedavi-

69- Crapanzano, s. 4-5.

70- “Global Youth,” *For di People* (Freetown, Sierre Leone), 28 Nisan 2001.

71- Hecker, s. 20.

sini aktarır. Birisi (genellikle kadınlar) yıpratıcı bir hastalığın pençesine düştüğünde, akrabaları “belli meblağda para karşılığı trampetçilerden, davulcular ve flütçülerden oluşan bir bando tutar ve bir miktar içki alırdı”; ardından bölgedeki tüm genç erkekler ve kadınlar hastanın evinde toplanırlar, orada dans ederek ve genellikle günlerce ziyafet vererek hastayı kesinlikle tedavi ederlerdi.⁷² Benzer şekilde, yirminci yüzyılda Somali’de, bizlerin depresyon diyeceği –genellikle kocasının ikinci bir eş alma isteğini belirtmesiyle beliren– şeye yakalanan evli bir kadın, içine cin girip girmediğini anlaması için kadın bir şamana gösterilirdi. Müzisyenler tutulur, diğer kadınlar çağrılır ve hasta, grubun tüm kadınları ile birlikte uzun süre esrik bir dans icra etmek suretiyle iyileştirilirdi.⁷³ I. M. Lewis bu olguyu açıklarken hastanın olası maddi kazanımlarını vurguluyor, çünkü şamanlar çoğu zaman tedavinin bir parçası olarak, kocanın hasta karısına pahalı hediyeler vermesini tavsiye ederlerdi. Fakat bu, duruma fazlasıyla araçsal bir bakışmış gibi geliyor bana. İnananlar için, danslı ritüel cini defetmektedir ve onların bu görüşü biraz saygıyı hak ediyor.

On yedinci yüzyıl İngiltere’sinden yirminci yüzyıl Somali’sine kadar, bu örneklerin herhangi birinde şenliklerin ve danslı ritüellerin bizlerin depresyon olarak bildiği hastalığı gerçekten iyileştirdiğinden kesin olarak emin olamayız. Ama iyileştirmiş olabileceklerini düşünmemiz için nedenler var. Öncelikle, bu ritüeller hastanın tecrit duygusunu parçaladığı ve onu insan topluluğuna yeniden bağladığı için şifa verici bir etkiye sahip olabilir. İkinci olarak, kendini-yitirme, yani, ne kadar geçici olsa da, benlik hapisanesinden bir kurtuluş deneyimini yüreklendirdikleri için ya da en azından insanı,

72- A.g.y., s. 31.

73- Lewis, s. 76-77.

grup tarafından ya da her zaman eleştirel bir Tanrı'nın gözünde nasıl görüldüğünü düşünmenin geriliminden kurtulmaya yüreklendirdikleri için. Friedrich Nietzsche, on dokuzuncu yüzyılın ürettiği kadar yalnız ve işkence çekmiş bir birey olarak, esriğin tedavi özelliğini belki de herkesten daha iyi anlamıştı. "Ben" in neredeyse evrensel olarak kutlandığı bir zamanda, "bireysel varoluşun dehşetinden"⁷⁴ bahsetmeye yalnızca o cüret etti ve çareyi, hakkında yalnızca klasikleri okuyarak bilgilendiği antik Dionysosçu ritüellerde –"sanki Maya'nın örtüsü yırtılmış ve geriye yalnızca mistik Birlik görüntüsünün önünde yüzen parçacıklar kalmışçasına– her bireyin hemcinsi ile yalnızca barışmakla kalmayıp onunla bir bütün olduğu... Kendisini tanrıvari hissettiği ve rüyalarında gördüğü tanrılarla aynı coşku ve esriklikle yürüyüp gittiğini"⁷⁵ hayal ettiği ritüellerde gördü.

Avrupalıların yukarıda tartıştığım ve en vahim şekliyle kuzeyli Protestanlar için geçerli olan büyük trajedisi, onları depresyona sokan sosyal güçlerin, geleneksel bir çareyi de alıp götürmesinin sonucuydu. Bilim, keşif-araştırma ve sanayi alanlarındaki parlak başarıları nedeniyle kendilerini kutlayabilirlerdi ve hatta bu başarılarla karşılık ruhlarını, Faust gibi, şeytana satmamış olduklarına da kendilerini inandırabilirlerdi. Fakat modern Avrupa'nın "ilerlemesine" şenliklerin ortadan kaldırılmasının eşlik etmesiyle birlikte, belki çok daha yıkıcı bir şey yapmış oldular: Yüzyıllar önce Hristiyanların başlattığı, Dionysos'un şeytanmış gibi gösterilmesi sürecini tamamladılar ve bu suretle en eski yardım kaynaklarından birini –esriğin zihni koruyucu, yaşam kurtarıcı tekniklerini– reddettiler.

74- Nietzsche, s. 102.

75- A.g.y., s. 23-24.

Davullara Karşı Silahlar: Emperyalizm Esriklikle Savaşıyor

Okuyucular Avrupa'daki gelişmeler üzerine buraya kadar yaptığım vurguda, haklı olarak beni Avrupa merkezli olmakla suçlayabilirler – bir tek şey dışında: kendi kültürlerini ve inançlarını tüm dünyadaki insanlara zorla dayatanlar Çinliler, Aztekler ya da Zulular değil, Avrupalılardı. Avrupalılar, kabaca, on altıncı yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar uzanan süreçte şenlik geleneklerini değersiz bulup bastırırken bir yandan da diğer halkları ve kültürleri işgal ederek, köleleştirerek, sömürgeleştirerek ve genel olarak yok ederek tüm dünyaya yayılmakla meşguldü. Avrupanın küresel fetih seferberliği, gemicilik ve elbette silahlardaki teknolojik ilerlemeler sayesinde mümkün olmuştu; bir önceki bölümde ele alınan –daha hırslı ve bireyci türde bir kişiliğe doğru– psikolojik değişimler belki de bunu gerekli kılarak cazip görünmesine yardımcı oldu. Kuşkusuz, Avrupa'nın genişleme politikasındaki böylesine çılgınca –neredeyse *kaçıp kurtulma* isteğiymiş gibi görünen– bir patlamayla yeni benimsediği püritenliğin çakışmasını açıklayan birçok (ekonomik, demografik, ideolojik, hatta cinsel) neden var.

Fakat bizi burada ilgilendiren, Avrupa'nın genişleme politikasının nedenlerinden ziyade, bunun doğrudan sonuçları: Keşfe çıkan, fetheden ve sömürgeleştiren Avrupalılar, on altıncı yüzyılın sonlarından itibaren, kendi acımasız kültürel "reform" deneyimlerinden kuşkusuz daha yeni çıkmışlardı ve diğer halkların coşkulu ritüellerine karşı çok az hoşgörülüydüler. Örneğin, Tahitili bir tarihçi, bu güneşli adaya on dokuzuncu yüzyılın başlarında yerleşen Protestan misyonerleri rutin olarak siyahlar giyinen ve "hiç gülmeyen, şaka yapmayan ya da başkalarının şakalarını anlamayan, çirkin münasebet-sizlikler diye kınadıkları şeylerden asla keyif almayan ve kendilerine dünyanın günahlarının korkunç yükünü bir an olsun unutmama izni vermeyen asık suratlı ve kasvetli bir inancın"¹ müritleri olarak tanımlıyordu. Avrupalıların dünyaya ihraç etmeye giriştikleri Hristiyanlık, ılımlı yorumlarında bile, onlara "duygusallık" gibi görünen hiçbir şeyi hoş görmüyordu. Yirminci yüzyıl başlarında Amerikalı bir profesörün "ilkel" dinselliği kınarken yazdığı gibi, "Tin'in olgun meyvesi bilinçaltı sahnımı, duyguların esrik akışı, rapsodi, ketlenmemişlik değil; rasyonel sevgi, neşe, barış, uzun süre çile çekme, incelik, iyilik, sadakat, alçakgönüllülük – *özkontroldür*."²

Avrupalıların "yerli" ayinleri yok etmesi bazen yerlilerin kendilerinin yok edilmesi ile beraber geliyordu: Örneğin, yerli geleneklerini sürdürebilecek bir halk artık mevcut değilken, yüzyıllar önce Avrupalıların silahlarına ve hastalıklarına yenik düşmüşken, Tazmanyalıların ya da Karayiplilerin geleneklerinin ortadan kalkmasına hayıflanmak miyopluk olurdu. Avustralya'da, misyonerlerin Aborijinleri "ilerletme" ve "medenileştirme" çabaları çoğu kez daha acil bir iş tarafın-

1- Howarth, s. 162.

2- Davenport, s. 323.

dan engelleniyordu; Aborijinlerin gömülmesi. Bir misyoner karakolu, “bu bölgelerde Aborijinlerin soyu tükendiği için Misyon’un da sona erdiği”³ gerekçesiyle terk edildi.

Bununla birlikte, her şey hesaba katıldığında, Avrupanın diğer toplumların ortak ritüellerine karşı yürüttüğü seferberlikte hiçbir şey “tesadüfi” değildi. Avrupalı olmayan kültürler Avrupalıların çoğunun umrunda değildi: Örneğin, bir İngiliz misyoner Afrika dinlerini şöyle tanımlıyordu: “Başboş fikirler toplamından çok öte değil, muğlak ve çocuksu, etraftaki doğal yaşama boş inançlarla bağlanmaktan doğuyor.”⁴ Avrupalılar için özellikle tiksindirici olan ise yerli halkların ritüelleriydi, çünkü bu ritüellerde mütemadiyen dans etme, şarkı söyleme, maske takma ve hatta trans durumları öne çıkıyordu. Örneğin, Afrika’nın büyük bölümünde, ortak dans ve müzik eşliğinde Avrupalıların “din” diyebilecekleri şeyle özdeşleşme derine kök salmış haldeydi. Güney Afrikalı Tswanaların dans için kullandıkları terim (*go bina*) aynı zamanda “büyük saygı duymak”⁵ anlamına gelir; Güney, Orta ve Doğu Afrika’nın Bantu dilindeki *ngoma* sözcüğü de “ritüel,” “kült,” “şarkı-dansı,” ya da yalnızca “davul” anlamını taşıyabilir.⁶

Antropolog Jean Comaroff, Güney Afrika’daki tüm “yerli” âdetlerinin ve geleneklerinin içinde “Hristiyanlara özellikle çirkin görünenin toplu şarkı söyleme ve dans etme geleneği”⁷ olduğunu belirtiyordu. Giriş bölümünde gördüğümüz gibi, Avrupalılar bu türden faaliyetleri, nerede karşılaşırsa karşılaşınsınlar, şeytani ibadetlerin patlak vermesi, şehvilik ya da, daha bilimsel bir bakış açısından, histeri olarak görme-

3- Aktaran Haris, s. 55.

4- MacDonald, s. 58.

5- Comaroff, s. 151.

6- Janzen, s. 164.

7- Comaroff, s. 151.

ye eğilimliydiler. Örneğin, on dokuzuncu yüzyıl sonlarında Alaska'nın Yup'ik halkının arasında yaşayan Cizvit bir misyoner şöyle yazmaktaydı:

Dışarıdan bakıldığında, doğanın kabul edemeyeceği kadar iğrenç görünseler de, benim bu yoksul insanlar için büyük umutlarım var... Genelde şeytana korkunç bir ibadetten ibaret bir hurafeye inanıyorlar. Törenlerinde ve bayramlarında bol bol ölülerini memnun etmeye baksalar da, aslında dans ederek ve ziyafet çekerek kendilerini memnun edip kötü yola sürüklüyorlar.⁸

Dolayısıyla, amaç ister yerli halkları askeri ya da idari bir anlamda yatıştırmak, isterse de onlara uygarlığın varsayılan yararlarını dayatmak olsun, Avrupalılar genellikle yaşamlarına zorla burunlarını soktukları halkların ortak hazlarının ve ritüellerinin gözü dönmüşçesine karşısında yer alıyordu.

Yerli ritüellerine karşı yaygın bir biçimde yürütülen Avrupa seferberliğinin varlığı tartışmasızdır; bazı uzmanlar bundan neredeyse laf arasında, ayrıntılandırmaya gerek yokmuşçasına bahseder. Örneğin antropolog Jon P. Kirby, bize, Batı Afrika'daki misyonerlerin "geleneksel ritüelleri ve inanışları bastırmakla çok meşgul olduklarından"⁹ bunların neler olduğunu ve ne anlama geldiğini anlamaya zamanlarının olmadığını söylerken, bir diğer antropolog Beverly Stoeltje, ritüel ile festival arasındaki ayrımın "modern dinsel sistemlerin yerli dinleri imha etme çabalarının bir sonucu olarak geliştiğini"¹⁰ açıklıyor. Anlaşılan, yerli dini ritüellerin hoş görülmesi

8- Aktaran *The Drums of Winter* (Sarah Elder ve Leonard Kernerling'in hazırladığı belgesel film) içinde, Alaska Museum Üniversitesi, Fairbanks, Alaska, 1988.

9- Kirby, s. 60.

10- Stoeltje, "Festival," Bauman, s. 262.

mümkün olmasa bile, bunlar bazen “seküler” şenlikler olarak hayatta kalabilmekteydi.

Fakat belli yerli pratikleri karşısında yürütülen savaşa dair ayrıntılı açıklama bulmak, sinir bozucu bir şekilde zordur. Beyaz misyonerler, beyaz denizciler ve yerli Hawaiililer arasındaki üçlü çatışmanın belgelere döküldüğü Hawaii bir istisna teşkil ediyor. Hawaiililerin büyük bölümü geleneksel hazlarına devam etmek, denizciler içki içmek ve yerli kadınlarla sevişmek; misyonerler ise bir tür püriten teokrazi kurmak istiyordu. Hawaiililer sosyal olarak karmaşık krallıkların içinde örgütlenmiş olsalar da, beyaz Amerikalı misyoner Hiram Bingham onları “yoksulluk, yozlaşma ve barbarlığa bürünmüş neredeyse çıplak vahşiler”¹¹ olarak görüyordu. O ve ardından gelen misyonerler, karma başarıyla, hem denizcilerin alem yapmasını hem de sörf, kano yarışı, çiçek kolyesi takmak ve “ahlâksız yerli dansı” hula gibi Hawaii âdetlerini bastırmak için savaş verdi.¹²

Asil ruhlu Avrupalılarla “şeytana tapan” yerliler arasında başka yerlerde yaşanan karşılaşmalar hakkında yalnızca üstünkörü ve dağınık açıklamalar bulabildim. Bunlar, şenliklere ve esrik ritüellere karşı dünyanın çeşitli yerlerinde girişilen seferberliğin birçok açıdan Avrupa’daki şenliklere karşı yürütülen Reform sonrası seferberliğe benzediğini akla getiriyor: Bu, hem seküler hem de dinsel otoriteler tarafından yürütülen ve sıklıkla aksamalara tabi olan kesintili bir girişimdi. Kimi ortamlarda baskı, davul çalma, dans etme ve maske takmaya karşı kırbaqlama ve hatta sakat bırakma gibi cezalar uygulayan kanunlar çıkartmaya kadar varıyordu. Kirby’nin belirttiği gibi, “Misyonerlerin çoğu sömürge yöneticilerini bu yapıları

11- Aktaran Dougherty, s. 60.

12- Aktaran a.g.y., s. 62.

yıkma görevinde müttefikleri olarak görmekteydi,”¹³ aynı şekilde Avrupa’daki dinden hareket alan reformcular genellikle seküler otoritelerin yardımına bel bağlayabiliyordu.

Sömürge yönetiminin henüz gelişmediği yerlerde, çeşitli misyonerler, mayıs direklerini yerle bir etmeyi ve İngiltere’nin şenliklerine engel olmayı kendilerine vazife edinen püriten vaazlara çok benzer şekilde, yerlilerin yürüttüğü bu “şeytani” pratikleri kendi başlarına durdurmaya çalıştılar. Bu cecur, atılğan –ve Avrupalı olmayan bir bakış açısından– kesinlikle gülünç görünecek tavra dair pek çok hikâye vardır. Afrika’daki ilk Katolik misyonerler, davulların sesini duyar duymaz, bu cehennemlik pratiği engellemek için hemen oraya koştuklarını”¹⁴ aktarıyorlardı. Şimdi Angola olarak bilinen Massangano’daki bir Portekiz kalesinde bulunan bir Fransisken keşişi, “ahlâksız törenler yapan bu halka engel olmaya çalıştığı için”¹⁵ öfkeli bir kalabalık tarafından neredeyse ölümüne taşlanmıştı. On dokuzuncu yüzyılın ortalarında, Presbiteryen bir misyoner siyahi Jamaikalıların *myal* dansı adındaki bir şeyle meşgul olduklarını görüp onları durdurmak için koştuğunda, kendisine dansçıların onun düşündüğü gibi “deli” olmadığı söylendi. “Sen kendin delirmiş olmalısın,” dediler ona, “ve çekip gidersen iyi edersin.”¹⁶

Avrupa’da olduğu gibi, kolektif ritüeller, Comaroff’un rakip kültürler arasında “mücadele alanı” olarak adlandırdığı şeye, gerçek şiddetin yaşanmadığı hallerde hakaret ve tehditlerin havada uçtuğu yerlere dönüştü. Sömürgeleştirilmiş halklar davetsiz Avrupalıları alaya almak ya da, Avrupalıların genellikle şüphelendiği gibi, silahlı direnişlerine hız vermek için

13- Kirby, s. 61.

14- Aktaran Frey ve Wood, s. 25.

15- Aktaran a.g.y., s. 26.

16- Murphy, s. 118.

için ritüellerden yararlanabilmekteydi. Ya da Hristiyan öğretilerine sempati duymakta ama nihai olarak Hristiyan ibadet biçimlerini reddetmekteydiler. On dokuzuncu yüzyılda, bir Xhosa ilahiyatçısı olan Nxele, ilk başta Hristiyanlığı kabul etti, ardından doğru ibadet şeklinin tüm gün “M'Dee, M'Dee, M'Dee diye şarkı söyleyip yüzleri yerde sırtları Tanrı'ya dönük dua etmek olmadığına, bunun yerine, dans edip yaşamdan zevk almak ve siyahların çoğalıp yeryüzünü doldurması için, sevişmek olduğuna”¹⁷ karar verdi. Avrupalılar ise “kabile ayinlerine meydan okumaya odaklandı”¹⁸ ve “uygarlaştırma” çabalarının gelişimini çoğu kez bu ayinleri bastırmadaki başarıları ile ölçtüler. Güney Afrika'daki Metodist misyoner S. Broadbent 1865'te şunları kaleme aldı: “Bechuana âdetlerinin ve merasimlerinin hatırı sayılır ölçüde azalmakta olduğunu söylemekten de mutluluk duyuyorum. Yerli dansı yer yer varlığını sürdürüyor; fakat dans edilen zamanlarda sık sık gidip ona karşı çıkıyorum ve dinlemeye istekli olanlara vaaz veriyorum.”¹⁹ Güney Afrikalı Namagualar arasında Hristiyanlığa geçen kişinin “dans etmekten vazgeçtiği”²⁰ söylenirdi.

Avrupalı gözlemciler, zaman zaman, dünya çapında yerel ayinlerin yasaklanması ile Avrupa içinde karnavalın ve diğer şenliklerin yasaklanması arasındaki paralelliği belirttiler. Daha önce bahsedildiği gibi, “yeni” dünyaların “vahşilerini” eski dünyanın alt-sınıfları ile eşitleme eğilimlerini ve Avrupa karnavalı ile uzak halkların esrik ayinleri arasında arada analogi kurulduğunu hatırlayın. Benzerlik, kısmen, bastırılma nedenine kadar uzanıyor: Avrupadaki yaşağın amaçlarından biri alt-sınıflara çalışma ahlâkı aşlamak ve şenliklerde “israf

17- Aktaran Ward, s. 211.

18- Comaroff, s. 151.

19- Aktaran a.g.y.

20- Aktaran Oesterley, s. 80.

edilen” zamanı üretken emek için kullanmaktı. Benzer şekilde, Avrupalı sömürgeciler hem yerlilerin görünürdeki tembelliğinden hem de salt “boş inanca dayalı” ritüel faaliyetlerine ayırdıkları enerjiden çoğu kez dehşete düşüyordu, ve bu öyle bir noktaya kadar tırmanıyordu ki, öfkeleri güya rahat, yerel yaşam şeklini destekleyen floraya kadar uzanıyordu. Örneğin, on dokuzuncu yüzyıl İngiliz standartlarına göre kesinlikle bir liberal olan şair Samuel Coleridge, bir keresinde Güney Denizi Ada halkının ağır çalışmayı öğrenmeye zorlanması için ekmek ağaçlarının yok edilmesini önermişti.²¹ Tarihçi Thomas Carlyle aynı doğrultuda Batı Hindistan balkabağı nede niyle çileden çıkmıştı: “Siyah bir adamın, güneşin ve toprağın yardımıyla, günde yarım saat çalışarak, kendine yetecek kadar çok balkabağı temin edebildiği bir yerde, ağır çalışma altına alınmasının biraz zor olması doğaldır!”²² Hristiyanlık, psikolojik olarak güçten düşürücü bu bitkiyi ortadan kaldırmak dışında, sorunu yukarıda bahsedilen misyonların İngiliz destekçisinin önerdiği gibi çözebildi: “Afrika’da işgücü çalıştıranların yaşadığı en büyük sorunlardan biri, yerli işçilerin güvenilmez ve disiplinsiz karakteridir. Hristiyan öğretisi ve endüstriyel eğitim bu sorunu gidermekte çok yararlı olabilir.”²³

Fakat Avrupa içindeki baskı ile Avrupalıların ayak bastığı uzak yerlerdeki sömürge teba üzerindeki kültürel baskı arasındaki benzerlik yalnızca buraya kadar uzanıyor. Avrupa’da elitler, baskının insan nesnelerini –genellikle köylüler, işçiler ve zanaatkârlar– akran Hristiyanlar olarak, ve zamanla giderek, onlarla bir ulus duygusunu paylaştıkları insanlar olarak kabul etmeye başlamıştır. Derilerinin renginin ve yüz hatları-

21- Thorsley, s. 288.

22- Aktaran *a.g.y.*, s. 289.

23- MacDonald, s. 60.

nın alışılmadık inanışları ve âdetleri ile birleşerek onları neredeyse “öteki” kıldığı “vahşiler” için durum –tam da insan olma statülerinin tartışmaya açık olması noktasına kadar– böyle değildi. Avustralya’daki İngiliz yerleşimciler bu alt kıtanın ilk sakinlerinin “kuyruksuz bir maymun türü” olduğunu, ya da bir anlamda insan ise de, açıkça insanın “maymuna ya da orangutana en yakın”²⁴ türü olduğunu düşünüyordu. On dokuzuncu yüzyıl başlarındaki ünlü İsviçreli karşılaştırmalı anatomi uzmanı Georges Cuvier şuna hükmediyordu: “Zenci ırkı... açıkça maymun sınıfına yakındır. Bu türü oluşturan sürüler daima eksiksiz bir barbarlık halinde kalmışlardır.”²⁵ Bu tavır soykırıma rasgele, hatta kaygısız bir yaklaşımın meşrulaştırılmasına hizmet etmiştir. Bir İspanyol fatihi “yüz tane silahlı kızılderiliyi bir avuç sineği ciddiye aldığım kadar ciddiye alıyordum artık”²⁶ diye yazarken, İngiliz bir kanun kaçağı “ne kadar serçe vurursa o kadar da [Tazmanyalı] vurup bıraktığı”²⁷ ile övünüyordu.

Avrupa’da Reform sonrası kültürel “reform”un amacı şenlikçileri değil, yalnızca şenlikleri yok etmektir. Burada, ağır basan politik-ekonomik bağlam mutlakîyetin ve ardından, sanayileşmenin yükselişiydi; ortaya çıkan bu sistemlerin her birinde Avrupah alt-sınıflara oynayacakları önemli bir rol düşüyordu: hükümdarların ordularında asker, imalathanelerde ise işçi olmak. Kaderlerinde illa ki ölmek değil, disipline edilmek vardı. Fakat Tom Engelhardt’ın yazdığı gibi, “birçok yüzyılı kaplamış, yerküre genişliğinde, yok edici bir tek nabız atışı”nı²⁸

24- Aktaran Haris, s. 24.

25- Aktaran Comaroff ve Comaroff, s. 101.

26- Aktaran Tom Engelhardt, “The Cartography of Death,” *Nation* 271, no. 12 (23 Ekim 2000): 25.

27- Aktaran Cocker, s. 136.

28- Engelhardt.

kapsayan sömürge bağlamı, dünyanın büyük bölümünde, arsızca kanlıydı. Avrupalı işçinin benzeri sömürge köleydi ve Güney Amerika ve Karayip gibi yerlerde, ölümüne çalıştırılan kölelerin yerine kolaylıkla yenileri konabiliyordu. Fatihlerin ve sömürgecilerin yerli halktan işçi olarak yararlanmadığı yerlerde –örneğin Avustralya’da ya da ABD’nin batı bölümünde– yerliler yalnızca ayak altında dolaşıyordu ve “uygarlığın” ilerlemesi onların ortadan kaybolmasıyla ölçülebilmekteydi. Mark Cocker, yakın tarihli bir kitap çalışmasında, Avrupa emperyalizminin dört yüzyılda ödürdüğü insan sayısını 50 milyon olarak belirliyor – yirminci yüzyılın soykırım standartları baz alındığında bile tüyler ürpertici bir rakam.²⁹

Bu bağlamda, fatihlere neredeyse her yerde eşlik eden misyonerler zaman zaman hayal ettikleri kadar soylu ve fedakâr gibi görünüyordu. Ne de olsa, misyonları yerli halkların kurtarılacak ruhlarının olduğu, yani aslında insan oldukları inancında yatıyordu. İngiliz misyonerler köle ticaretine ve bazen de köleliğin kendisine sık sık karşı çıktılar; Avustralya’da yerleşimcilerin Aborijinlere tecavüz ederek onları kılıçtan geçirmesini protesto ettiler. Güney Amerika’da, Cizvit misyonerler sömürge otoriteleri tarafından dini değiştirilen Kızılderililere karşı çok koruyucu davranıyorlardı ve on sekizinci yüzyılın sonunda tüm kıtadan kovuldular. Seküler otoriteler, Hristiyanlığın özgürleştirici temalarının kölelerin içine işleyebileceği korkusuyla, bazen misyonerlik çabalarına, özellikle de Amerika kıtasındaki Afrikalı kölelere yönelik girişimlere karşı çıkıyordu. Dinin on sekizinci yüzyıl ortasındaki canlanışına gelene kadar Kuzey Amerikalı birçok köle sahibi, Hristiyan dua meclislerine katıldığı, hatta gizlice dua ettiği için bile kırbaçlayabildikleri kölelerinin din değiştirmesine şiddetle karşı

29- Cocker, s. 6.

koydular.³⁰ Ya da, Kuzey Amerikalı köleler için geliştirilen bir “ilmihal”den alınan bu örnekte olduğu gibi, kölelerine yalnızca Hristiyanlığın çarpıtılmış bir biçimini sundular:

Soru: Tanrı seni ne için yaptı?

Yanıt: Mahsül olayım diye.

Soru: “Zina yapmayacaksın” ne demek?

Yanıt: Gökteki babamıza ve yeryüzündeki efendimize hizmet etmek, kullamıza itaat etmek ve hiçbir şey çalmamak.³¹

Kimi örneklerde, seküler otoriteler “vahşi” toplu ayinleri yeterince kararlılık ve gayretle bastıramamaları nedeniyle misyonerleri öfkeliendiriyordu: Jamaika ve Brezilya’da köle sahipleri, bunun köleleri tatmin ettiği ve, açıkça “kösnül” törenler oldukları düşünüldüğünde, muhtemelen onları üremeye teşvik ettiği gerekçesiyle gece danslarına çoğu zaman izin veriyordu.³² Hindistan’da, İngiliz sömürge yöneticileri, Hinduizm’e yöneltilen tehdidin istikrarı bozabileceğinden, dolayısıyla imparatorluğun çıkarlarının tehlikeye girme olasılığından korkarak, Hristiyan misyonerlerin gelmesine ilk başlarda karşı çıktılar.³³

Fakat sömürgeciliğe küresel bir girişim olarak bakıldığında asıl çarpıcı olan, Avrupalı olmayan halkları, yaşadıkları ortamları ve kaynaklarını sömüren fatihler ile onların kültürlerini “yalnızca” yok eden misyonerler arasındaki uyumdur.³⁴ Misyonerlik girişiminin İngiliz destekçilerinden birisi, “emperya-

30- Raboteau, s. 214-15.

31- Aktaran MacRobert, s. 16.

32- Voeks, s. 156; Fenn.

33- Hiney, s. 212-13.

34- “Çoğu misyoner, mevcut [yerli] yapıları yıkmaya görevinde, sömürge yönetimini müttefiki olarak görmekteydi.” Kirby, s. 61.

lizmin bir din meselesi olduğunu" ileri sürüyordu. "Hristiyan emperyalizmine ve Hristiyan bir ticari anlayışa ihtiyacımız var. Ayrıca emperyal bir Hristiyanlığa ve ekonomik bir dine ihtiyaç duyuyoruz."³⁵ Köle sahipleri ve sömürge yöneticileri kölelerinin ve tebaalarının hangi tanrılara ibadet ettiğine –eğer ediyorlarsa– pek aldırış etmiyordu, fakat bu ritüellerin yarattığı ve temsil ettiği kolektif güçten ürperiyordu. Dans "Avrupalılara özellikle tatsız geliyor, yalnızca müstehcenliği yüzünden değil," diye yazıyordu Comaroff, "temsil ettiği sistemin" katıksız "canlılığı" yüzünden, beyaz sömürücülerin amaçlarına doğrudan karşı koyan bu canlılık yüzünden.³⁶ Kimi misyonerlerin kendi hemşerilerinin çıkarları ile bir ölçüde ilgilenmiş olması mümkün olmakla birlikte, yerli ritüelinde böylesine güçlü bir şekilde cisimleştirilen grup birliği karşısında ortak bir dehşet duygusuna kapılıyorlardı. Londra Misyoner Topluluğu tarafından Güney Afrika'ya gönderilen John Mackenzie "kabile üyeleri arasındaki komünal ilişkilerin zayıfladığını ve sağlıklı, bireysel rekabetin taze, teşvik edici solğunun kabileye nüfuz ettiğini" yazıyordu coşkuyla.'

Kara Karnaval

Avrupa'nın genişleme politikasının kurbanları çoğu kez geleneklerinden Avrupalıları memnun kılacak kadar hızla ve tamamen vazgeçmediler. Bağımlı kılınmış halklar emperyalizmin ve köleliğin ezici ağırlığı altında bile, sömürge otoritelerinin en titiz gözetimi altında yaşarken, ortak ritüellerinden

35- MacDonald, s. 57.

36- Comaroff, s. 151.

*Misyonerler ve sömürgeleştirme çabası arasındaki daha karmaşık ve çoğu kez düşmanca ilişki için, bkz. Elbourne.

geriye kalanı korumanın ve yenilerini icat etmenin yolunu buldular. Amerika kıtasındaki Afrika diasporası, örneğin Afrika kaynaklı Amerikan müziği, izleri bugüne kalmış bu kültürel direnişin özellikle çarpıcı örneklerini sunmaktadır: blues, rock & roll, hip-hop ve jazz.

On yedinci ve on dokuzuncu yüzyıllar arasında, en az 10 milyon Afrikalı, hiçbir kültürel gelenegin korunmasına izin verilmeyen koşullar altında, zorla Amerika kıtasına nakledildi: “Yeni” dünyaya geldiklerinde hemen hemen çıplaktılar; bütün kültürel ürünlerinden ve akrabalık ilişkilerinden mahrum edilmişler, tamamen farklı etnik gruplardan ve dillerden Afrikalılarla bir araya atılmışlardı: Yorubalar, Dahomeanlar, Ibolar ve diğerleri. Bir zamanlar beyaz Avrupalı olan ya da Kuzey Amerikalı köle sahiplerinin çiftliklerine yerleştirilerek, neredeyse durmaksızın çalıştırıldılar ve çoğu zaman “vahşilik” olarak addedilen dans etme ve davul çalma gibi pratikleri icra etmeleri yasaklandı. Avrupalı alt-sınıfların, yöneticilerine ve toprak sahiplerine karşı silahlı bir direniş fırsatı olarak karnavala başvurmasına çok benzer şekilde, işkenceden geçirilen bu insanlar, yine de büyük bir cesaret ve beceriyle, geleneksel ortak törenlerinden bazılarını korumayı ve bunun da ötesinde bu törenleri beyaz yönetime karşı ayaklanmak için bir mevzi olarak kullanmayı başardılar.

Afrika diasporası, kültürel korumayı genellikle Avrupa kurumlarının örtüsü altında yürüttü. Örneğin, Amerika kıtasına Katolik Fransız, İspanyol ve Portekizli yerleşimciler tarafından taşınan karnaval ilk başta yalnızca beyazlara özgü bir olaydı, fakat köleler tarafından kendi amaçları doğrultusunda sahiplenildi. Hristiyanlık Afrika gelenekleri için bizzat bir başka kılıf ve –Afrika ibadetinin kalıntıları ile birleştirildiğinde– esrik ritüelin bir aracı oldu. Hem sekülerleşmiş karnaval geleneği hem de Hristiyanlığın Afrikalaştırılmış versiyonu

–Vudou,* Santeria, Candomblé ve benzerleri–, siyahların direniş mevzisine ve kaçınılmaz olarak beyazların uyguladığı baskının hedeflerinden birine dönüştü.

Avrupalılar tarafından Amerika kıtasına getirilen karnavalla ve diğer bir bakıma seküler diyebileceğimiz şenliklerle başlayalım. Avrupalıların eski dünyada olduğu gibi “yeni” dünyada da –daha coşkulu değilse de– aynı coşkuyla devam edeceğini umdukları bu merasimler, sömürge bağlamında acil bir sorunla karşı karşıya kaldı: Köleler ne olacaktı? Avrupalılar cümbüş yaparken ya da yalnızca ziyafet çekerken, ortalıkta onları izleyen, gelecek bir cömertlik kırıntısı için bekleyen ya da belki de bir isyan fırsatı sağlayacak bir zayıflık anını kollayan siyah yüzler olurdu her zaman. Söz gelimi, Protestan çevrelerde en önemli toplumsal olay Noel’di ve Jamaika ile ABD’nin güneyindeki köleler Noel’den kendi Afrika-kökenli şenlikleri Jonkonnu’yu kutlama fırsatı olarak yararlandı. Daha 1688 gibi erken bir tarihte, Jamaikalı köleler Jonkonnu’yu kostümler giyerek ve “bacaklarına ve bileklerine çingiraklar bağlayıp”³⁷ dans ederek kutluyorlardı. Bir yüzyıldan biraz daha uzun bir süre sonra, siyahların bu kısa süren bayramı sırasında beyazların kendi ayak işlerini kendilerinin yapmayı kabul etmesiyle birlikte, Jonkonnu’ya beyazlar tarafından belirli düzeyde bir saygı geliştirilmiş oldu. O dönemde yaşamış olan bir beyaz, bayramlar sırasında “Batı Kızılderili Noeliyle kıyaslanabilecek, Romalı kölelerin Satürn şenliklerinde efendileriyle ziyafet çekmelerine benzer şekilde, efendiler ile köleler arasındaki mesafenin o an için yok olmuş görüldüğünü” belirtiyordu.³⁸ Jonkonnu’nun on

*Konuşma dilinde, *Vudu*. Genelde, *vudu ekonomisi* ifadesinde olduğu gibi kara büyüye ve “irrasyonelliğe” yönelik imalar içermesi nedeniyle bu tabirden kaçınıyorum. Sözcüğün diğer versiyonları ise *Vudun* ve *Voudun*’dur.

37- Aktaran Fenn, s. 127.

38- Aktaran a.g.y., s. 138.

dokuzuncu yüzyıla kadar yayılmaya devam ettiği Carolinas'ta köleler, dans etmek ve efendilerinden para ve içki istemek için büyük eve yürürlerdi. Böylece, beyazların yumuşadığı bir an –Noel– siyahlar açısından bir fırsata dönüştürülmüştü.

Katolik çevrelerde köleler, daha sağlam bir Avrupa şenlik geleneğiyle karşılaştılar ve onu hemen kendi amaçları doğrultusunda kullandılar: Bu, Noel'den yalnızca Yeni Yıl Gününe değil paskalya öncesi perhizin ilk çarşambasına kadar uzanan bir karnaval dönemi idi. Trinidad örneği özellikle iyi belgelenmiştir. Burada karnaval, ilk başta Fransız yerleşimciler tarafından getirilen, beyazların bir merasimiydi ve o kadar dolu dizgin şenliklerle kutlanıyordu ki, beyazları kontrol altında tutmak için 1800'den itibaren Noel zamanında sıkıyönetim uygulanmaya başlamıştı.³⁹ Köle ya da özgür, beyaz olmayanların katılması yasaktı ya da kendi kutlamalarını kamusal alandan uzakta yapmak yönünde sınırlandırılmışlardı.

Özgür olan siyahlar aynı bağlayıcı düzenlemelere tabiidiler ve maske takmaları yasaklanmasa da, kendilerini tutmaları ve ayrıcalıklı sınıfın eğlencelerine katılmaya asla cüret etmemeleri mecburiydi. Kızıl derililer tamamen uzak tutuluyordu ve köleler, yalnızca topluluğun üst-sınıfına açık olan karnavalı izleyici olmak dışında nasibini alamıyordu.⁴⁰

Karnaval zamanında maske takarak yasayı ihlal eden köleler için saptanan ceza, "yüz kamçıdır ve eğer gece vakti olursa, ceza iki katına çıkarılıyordu."⁴¹ Bu korkunç yasaklar belki de

39- John Cowley'in *Carnival, Canboulay and Calypso: Traditions in the Making*'i, burada büyük ölçüde yararlandığım. Trinidad karnavalı üzerine büyük bir kaynak.

40- Aktaran a.g.y., s. 20-21.

41- A.g.y., s. 22.

tamamen gereksiz değildi: Köleler ve azad edilmiş siyahlar, beyazların köleler gibi giyinmesini gerektiren tuhaf karnaval âdetinden yeterince iğrenmiş olabiliyorlardı.⁴²

Trinidad'lı beyazlar neredeyse iki bin yıl önce Roma'da ileri sürülen kuralı, farkında olmadan kuşkusuz, ihlal ettiler: elitlerin, yöneticiler olarak meşruluklarını tehlikeye atmamak için, madunların önünde ket vurulmamış kutlamalar yapmaması kuralı. On dokuzuncu yüzyılın ilk on yıllarında, Trinidadlı siyahlar beyazların karnaval kurumunu sahiplenerek saygısızlıklarını gösterdi ve sonunda 1834'te, kurtuluşun arifesinde, serbestçe katılabildikleri etkinliği kendi kültürlerine ve amaçlarına uyacak şekilde değiştirdiler. Siyahlar kutlamaya kendi müziklerini, Afrika'ya özgü sembolik imgelerini ve kendi alaycı altüst etme ritüellerini getirdiler. 1834'teki karnavalda, siyah Trinidadlı yürüyüşçüler adanın (beyaz) milislerinin bir parodisini sundular – ırkçı karikatüre karşı yeni yeni duyarlılık kazanan beyazlar bu parodiyi “çok tatsız”⁴³ buldular.

Karnavalın el değiştirmesinin benzer bir örneği Brezilya'da gerçekleşti. Burada, 1880'lerden itibaren siyahlar, görünüşe göre esaret altında ölen Afrikalı prenslerin cenazelerinde dans etme pratiklerinden türettikleri “yeni bir karnaval kaflesi başlatmak için” davul ve trampetlerden yararlandılar.⁴⁴ Hem Trinidad'ta hem de Brezilya'da beyazlar, siyah katılımına tıpkı Avrupa'da elitlerin alt-sınıfların başıbozuk karnaval kutlamalarına verdiği gibi tepki veriyordu: Yerel gazetelerin, siyahların “barbarca” kutlamalarının aksine kesin biçimde “şık” diye tanımladıkları maskeli balolarını ve ziyafetlerini kapalı kapılar ardına çekerek.

42- A.g.y., s. 21.

43- Aktaran a.g.y., s. 27.

44- Chasteen.

On dokuzuncu yüzyılda, Karayiplerde, siyahların hâkim olduğu büyük karnavalların canlılığını ve renkliliğini hayal etmek için çaba harcamak gerekiyor. Ne yazık ki, yalnızca yoldan geçerken izleyen beyaz gözlemcilerin kınayan açıklamaları var elimizde ve bu açıklamalar kostüm yapımındaki, koreografideki sanatsal yaratıcılığı küçümseyip, bunun yerine olayların hissedilir şiddetine, düzensizliğine ve açık saçıklığına odaklanıyor. Örneğin 1870'lerin başında, bir Trinidad gazetesi şenlikçilerin "hayvani çılgınları ve haykırışlarının" yanı sıra "kibar toplumda genellikle dile getirilmeyen cehennemî bir yerden kaçmış iblisler gibi, ellerinde yanan meşalelerle kasaba etrafında oraya buraya koşan korkunç figürlerden"⁴⁵ bahsediyor.

Beyazların açıklamalarına bakarak, karnavalın hangi unsurlarının Avrupa yerine Afrika'dan türetilmiş olduğunu bile anlayamıyoruz, çünkü, beyazlar şenliklerden giderek uzaklaşırken hoşlarına gitmeyen her unsuru "Afrika'ya özgü" diye yaftalama eğilimindeydi. Gerçekte, siyahların karnavalının beyazlar tarafından en sinir bozucu bulunan –başta iktidarı altüst etme ve ona alaycı saldırılarda bulunma ritüelleri olmak üzere– kimi özellikleri, en azından biçim ve içerik olarak, Fransız ortaçağ karnavalına katılan birisi açısından derinlemesine tanıdık bir unsur olacaktı. Toplumsal cinsiyetin karşı cinsin elbiselerini giyerek alt üst edilmesi Trinidad karnavalında sık karşılaşılan eğlencelerden biri gibi görünüyor. Beyazların çıkarttığı bir gazetenin 1874'te belirttiği gibi: "Maske takmış ve erkek kıyafeti giymiş kızların sayısına gelince, kaç yüz kişinin böyle giyinip arsızlığını sergilediğini söyleyemiyoruz. Yine genellikle alt-sınıftan gelen birçok erkek de, aynı şekilde, kadın kıyafetleri içinde çalım satıyor, yürürken eteklerini kıvrıyor."⁴⁶ Siyahla-

45- Aktaran Cowley, s. 69.

46- Aktaran a.g.y., s. 73.

rın karnavalına katılanlar çok daha tehditkâr bir biçimde fırsattan istifade edip ünlü beyaz hanımefendilerin erdemlerini hor görür ve toprak sahiplerinin yönetimiyle dalga geçerlerdi. Bir tarihçinin belirttiği gibi, “Özene bezene kostümler giymiş şenlikçiler Vali’nin, Baş Yargıç’ın, Baş Savcı’nın, ünlü hukukçu ve avukatların, toplumsal öneme sahip kriket oyuncularının ve toplumun diğer ileri gelenlerinin taklidini yaptı.”⁴⁷

Avrupa şenlik geleneği ile bir diğer çarpıcı benzerlik, Karayipli kölelerin ve azad edilmiş siyahların karnavalda silahlı ayaklanma fırsatı olarak yararlanmasıydı. Tarihçi Elizabeth Fenn, İngiliz Karayipleri’nde, bilinen tüm köle suikastlarının ve ayaklanmalarının yüzde 35’inin Noel döneminde planlandığını belirterek, “bu açıdan Amerika kıtasındaki kölelerin Emmanuel Le Roy Ladurie ve Natalie Zemon Davis tarafından incelenen Fransız köylülerinden ve işçilerinden çok farklı olmadığına”⁴⁸ dikkat çekiyor. Trinidad’ta, 1805 Noel’indeki ilk köle ayaklanmalarından biri olan “dans etme ve masum eğlence”⁴⁹ için örgütlenen *convois* isimli köle cemiyetleri suçlandı. Küba’da, *cabildos* olarak bilinen, karnaval kafilesini düzenlemekten sorumlu olan benzer gruplar 1812’de ve 1835’te ayaklanma planladı.⁵⁰ Ilımlı Jonkonnu törenleri bile beyazların ayaklanma korkularını tırmandırdı. Eskiden Jamaika’da yaşamış biri tarafından yazılan 1833 tarihli bir romanda, Kingston’da girişilen Noel öncesi askeri hazırlıkların “John Canoe’lerin kasabayı yakması ya da talan etmesi veya da ayaklanıp efendilerinin boğazını kesmesi gibi masum eğlencelere karşı tedbir olarak”⁵¹ yapıldığı anlatılıyordu.

47- Campbell, s. 14.

48- Fenn, s. 141-135.

49- Aktaran Cowley, s. 13.

50- Bettelheim.

51- Aktaran Fenn, s. 141.

Trinidad'ta, 1880'lerde karnaval ve siyah halkın düzenlediği şenlikler ağır baskılarla karşılaştı. Siyahların karnavalın birdenbire yasaklanmasına vereceği tepkiden korkan İngilizler, ona aşamalı biçimde saldırarak davul çalma, yürüyüş, dans etme, maske takma ve hatta alevli meşaleler taşımaya getirdikleri yasakları maddeler halinde yazdılar. Bu kuralları uygulama çabaları şenlikçilerle polis arasında çoğu kez sert çatışmalara yol açtı. Princes kasabasında dans eden kadınlar polisle alay ederken, beş yüz kişilik kalabalıktaki diğer insanların, "bazıları iğrenç kokan maddeler taşıyan" oklar attığı kutlama, bunlardan biriydi. Polis ateş açarak iki kişiyi öldürdü ve birkaç ay sonra East Indian göçmenlerinin ve siyahların birlikte kutladığı bir diğer şenliğe saldırarak, "çok sayıda"⁵² kişiyi öldürdü.

Esriğin Korunması

Karnaval, Afrika geleneklerinin korunmasının bir aracını, din ise bir diğer aracını verdi. Afrika teolojisinin ve dinsel ritüellerinin Orta Geçit'te* nasıl hayatta kaldığı yoğun uzmanlık gerektiren bir tartışmanın konusudur. Tapınaklarından ve kutsal yerlerinden sökülüp çıkarılan, kolektif ibadet fırsatlarından mahrum bırakılan köleler, yanlarında Batı Afrika'nın dinsel görüşleri ve pratiklerine dair anılarından daha fazlasını getirmiş olamazdı. Yine de köklerinden koparılmış Afrikalılar, evcil hayvanlarla aynı manevi –ve çoğu kez maddi– düzeyde oldukları öne sürülen bu insanlar, Hristiyanlığı ve kendi orijinal dinlerinin hatırladıkları kadarını bir araya getirerek tama-

52- Cowley, s. 102-4.

*Orta Geçit: Köle ticaretinde Atlantik Okyanusu, Afrika ve Batı Hint Adaları arasında kalan bölüm. (ç.n.)

men yeni bir din yarattılar: Brezilya'da Candomblé; Karayip'te Vodou, Santeria, Obeah ve Shango. Kuzey Amerika'da siyahlar tarafından benimsenen Protestanlık, beyazların Protestanlığı karşısında ritmik olarak hoş değişiklikler sunduğu (ve sunmaya devam ettiği) ölçüde, ibadette Afrika'ya özgü ortak müzikal yaklaşımları canlı tutmaya hizmet etti.

Teolojik olarak, daha büyük "uzlaştırmacı" (syncretic) ya da melez dinler –Vodou, Candomblé ve Santeria– Afrika kökenli ilahlara duyulan inanca kılıf geçirmek için Katolik azizleri kullanması ile tanımlanır. Ama bizi bu dinlerin ortak *pratiği* ilgilendiriyor, ve bu, en kadim dinsel anlamıyla Dionysosçu bir pratikti ve hâlâ öyle olmaya devam ediyor. Bunlar kasların müzik ve dansa uygun olarak eşzamanlı hareket etmesinin, bir tanrı tarafından ele geçirilme ya da onunla aşkın bir birlik oluşturma olarak yorumlanan bir trans hali yaratmak için kullanıldığı esrik, danslı dinlerdir. Delilik transına yol açan danslı ritüeller Avrupalı birçok gözlemciye akıl hastalığı, bütünüyle kendini kaybetme ya da cinsel kudurma gibi göründü. Örneğin Haiti üzerine yazılan 1929 tarihli bir roman, bir Vodou ritüelini tanımlarken son derece heyecanlı ifadeler kullanıyordu:

Ayın solgun görünmesine neden olan meşalelerin kırmızı ışığında, sıçrayan, çılgınlık atan, kıvranan kan, seks ve tanrı delisi sarhoş siyah vücutlar fırıl fırıl dönerek, karanlık Satürn şenlikleri için dans ediyordu; kafalar, sanki boyunları kırılmış gibi, tuhafça arkaya bükülmüştü, beyaz dişler ve göz yuvarlakları parıltıyordu, ara sıra birbirini yakalayan çiftler halkadan çıkarak, sanki peşlerinden yılan saçlı tanrıçalar gidiyormuş gibi, esrikliklerini paylaşmak ve gidermek için ormana gidiyorlardı.⁵³

53- Aktaran Olmos ve Paravisini-Gebert, giriş, s. 7.

Antropologlar esrik deneyime dair tüm kararsızlıklarına rağmen, Vodou ve Camdomblé gibi dinlere özgü ayinlerin aslında oldukça disiplinli ve dikkat gerektiren ayinler olduğunda hemfikirler. Giriş bölümünde, Vodou ayinlerinin bir tür histeri olup olmadığını tartışırken karşılaştığımız Vodou etnografı Alfred Métraux, daha kesin olarak şu gözlemlerde bulunuyordu:

Bunlar daha çok insanın tüm varlığıyla katıldığı, düzensiz hareketlere asla izin vermeyen zor egzersizlere benziyor. Ritüele göre, merasimde zamanı asla şaşmayan biçimde tanrılar bilfiil bulunuyor. Cinneci, bu nedenle, böylesine kesin kurallara tabi kontrollü bir durum. Bir tanrının, şenliği düzenleyen ailenin dışındaki bir kişiye "binmesinin" yakışıksız olduğu düşünülüyor ve eğer bunu yaparsa, gitmesi isteniyor.⁵⁴

Katılımcılar trans halleriyle hangi koşullar altında karşılaşılacağını biliyorlar ve bu halleri yalnızca pratik ve deneyim vasıtasıyla gerçekleştiriyorlar. Bir Karayip edebiyatı uzmanının yazdığı gibi, yine Vodou ayinlerinde, "Bu seçimin [delilik transı] deneyimlenmesi, onun cemaat içinde yaşattığı sarsıntı psişik düzensizliğin göstergesi ya da bir patolojinin kanıtı değil, bunlar aksine, çok yoğun disiplinin ve çalışmanın ürünü. Herkes tanrı tarafından ele geçirilemez, çünkü tanrısının isteklerine ve beklentilerine nasıl cevap vereceğini herkes bilemez."⁵⁵ O halde, bu diaspora dinlerinin esrik ayinleri, beyazların onları genellikle algıladığı şekilde çılgın orjiler değil, bilinçli olarak antik geleneklerden türetilerek geliştirilmiş esrime teknikleriydi.

54- Métraux, s. 89.

55- Joan Dayan, "Vodoun, or the Voice of the Gods," Olmos ve Paravisini-Gebert, s. 19.

Amerika kıtasındaki siyahların ayinleri büyük ölçüde Batı Afrika dinlerinden esinlenildi.⁵⁶ Karayip'te, diaspora dinlerinde korunan esrik gelenek neredeyse tümüyle Afrika'ya özgüdür, çünkü yerli Karibler ve Aravaklar Avrupa hastalıklarından ve kötü muameleden öldüklerinden, yalnızca Afrikalı köleler ithal edilmişti. Ancak Brezilya Candomblé'si, bölgeye ilk kez on altıncı yüzyılda gelmeye başlayan Avrupalılar tarafından gözlemlenmiş yerli Brezilyalıların bazı esrik ayinlerinden de yararlanır. Örneğin, ilk Fransız gezginlerden biri, Brezilya'nın yerli kadınlarının (hangi yöre ya da kabile olduğunu bilmiyorum) toplanıp bir daire içinde dans ettiğini ve şarkı söylediğini, bunun ardından ağızlarının köpürmeye başladığını ve aniden "şeytan tarafından ele geçirildiklerini"⁵⁷ gördü. Fakat Brezilya'da hâlâ güçlü bir Afrika bağlantısı bulunmaktadır: Belli candomblé'ler (yani dini alt-topluluklar) bazen Yoruban ya da Dahomean kökleri ile ayırt edilmekte ve tanrıları Afrika'daki evlerinden fiziksel olarak çağırmak için, deliliğin zorunlu olduğunu düşünmektedirler.⁵⁸ Eğer köle Afrika'ya geri kaçamayacaksa, dini Afrika'yı ya da hiç olmazsa özgürlüğün anısını ona getirebilirdi. On dokuzuncu yüzyıldaki gözlemcilerden birinin ifade ettiği gibi, "Dans ederek ve şarkı söyleyerek hastalıklarını ve köleliklerini unutup, anavatanlarını ve özgür oldukları zamanı hatırlıyorlar yalnızca."⁵⁹

Karnaval gibi, diaspora dinleri de on dokuzuncu yüzyıl boyunca ayaklanmalar için bir mevzi oluşturdu. Bunun nedenlerinin bir bölümü, en rasyonalist Avrupalı terimlerle dahi aşikârdır: Dinsel ritüeller kölelerin bir araya gelmesi için bahane sağlıyordu; dinsel kurumlar farklı sahiplere ait kö-

56- Abotcau, s. 64; Simpson, s. 17.

57- Vocks, s. 38.

58- Omari, s. 148.

59- Aktaran Murphy, s. 47.

leler arasında örgütlülüğü güçlendirdi; dinsel eğitim erkeklerde ve kadınlarda liderlik duyguları geliştirdi. Dolayısıyla candomblé'lerin on dokuzuncu yüzyıl başında Brezilya'da⁶⁰ "ayaklanma merkezi" işlevi gördüğünü ve Küba'daki Sante-ria toplantılarının adadaki köle isyanlarıyla ilişkili olduğunu görüyoruz. Obeah'ın hüküm sürdüğü Trinidad'ta kimi ayaklanmalar dini liderler, ya da obeah adamları tarafından yönetildi.⁶¹ Kısmen diaspora dininden esinlenen en görülesi –ve başarılı– ayaklanma örneği Haiti'den geliyor.⁶² Vodou'nun, kölelerin davayı desteklemesini sağlayan danslı gece ritüelleri, 1803'te bağımsızlığın kazanılmasına kadar Fransız baskısının daimi hedeflerinden biriydi. Devrimin ilk liderlerinden Samba Boukman'ın kendisi Afrika kökenli bir *loa* (ruh) tarafından rehberlik edilen bir *boungan* (Vodou rahibi) idi. Haiti örneğinin kanıtladığı gibi, özgürlüğün anısı –esrik danslar ve hayaller ile canlı tutularak– onun kaynağı da olabilmekteydi.

Esrik Devrim

Fakat zaptedilmiş halkların sömürgeciliğe tepkisi, eski gelenekleri canlı tutmak anlamında, tutucu bir tepki değildi yalnızca. Emperyalizm tam tersine, antropologların sık sık dikkat çektiği gibi, yeni ve çoğu kez cüretkâr esrik dini inançların ortaya çıkışını teşvik etmiş görünüyor. Belki de Vodou gibi diaspora dinlerini "yeni" olarak değerlendirmemiz gerekiyor, çünkü bunlar, Afrika ve Avrupa dinlerinin yaratıcı bir birleşimini içermekteydi, fakat çoğu kısa süre hayatta kalmış ve be-

60- A.g.y.; Laguerre, s. 14.

61- Laguerre, s. 14.

62- A.g.y., s. 63-64.

yaz yönetime en azından örtük olarak karşı çıkmış bu tür pek çok din vardı. Sömürge otoritelerinin yardımıyla yerel dinsel pratikleri ezen, tapınakları yok eden, çocukları zorla kendi misyonerlik okullarına alan ve sonuçta “yerlilerin” bazı yeni “şeytanlık” biçimleri için Hristiyanlığı bir kenara bıraktığını gören misyonerin sıkıntısını hayal edin. Antropologların genellikle bu konuya getirdiği açıklama, kolektif esriğin gerçeklikten kaçmanın bir yolu olduğudur: Sömürgeciliğin acı bir biçimde gösterdiği gibi, sömürgeleştirilmiş halklar esrik ibadet biçimleri vasıtasıyla fiili durumlarının dehşetine kısa süreli bir alternatif aradılar.

Açıklama ne olursa olsun, sömürgecilerle yerlilerin ilk karşılaştığı dönemden bu yana varlığını sürdüren, esrime pratikleri uygulayan binyılcı tarikatların neredeyse günümüze kadar geldiğini görüyoruz. Afrika’da bunların bir bölümü, Amerika kıtasındaki diaspora dinleri gibi yerli dinlerin yanı sıra Hristiyanlıktan da öğeler içeren Bağımsız Kiliseler haline geldi. Çoğunlukla kadınlar tarafından yönetilen bu kiliselere bağlı olanlar uçuşan beyaz elbiseler giyip başlıklar takarak, davullardan ve uyumlu şarkılardan yararlanarak ve ruhani iyileştirmeye vurgu yaparak misyon temelli kiliselerin karşısında yer aldılar.”⁶³

Beyaz işgaline verilen esrik tepkiler Endonezya’da, Melanezya’da, Kuzey Amerika’da ve Afrika’da yükselen, küresel bir fenomendi. Kuzey Amerika’da, üst Wisconsin’deki Menomoni Kızılderililerinin 1879’da başlattığı “Rüya Dansı”nın en önemli ayini, Büyük Ruh cisimleştiren büyük bir davulun etrafında dönerek yapılan bir dansı: “Ritmik vuruşlar yavaşça hızlanıp zirveye doğru ilerlerken, buna dansçıların birlik hissini eşlik etmesi güçlü bir heyecan ve çılgınlık yaratır.”⁶⁴

63- Ward, s. 223.

64- Lanternari, s. 143.

Daha çok bilineni ise 1860'larda Paiute'ler arasında doğan ve onlardan Cheyenne'lere, Shoshone'lara, Sioux'lara ve diğerlerine yayılan Hayalet Dansı'dır. Burada da en önemli ayin trans hallerine yol açan bir dansı:

Kadın ve erkeklerden oluşan hayalet dansçılar, aldıkları vahiyleri göstermek için bedenlerini boyar ve ortak merkezli bir halka oluşturlardı. Her dansçının kolları iki yanındaki komşusunun omuzlarında durur, böylece dansın canlı ritminde sanki tek bir bedenmişçesine sallanırlardı. Genellikle geceleri icra edilen dans tarafından kolayca yaratılan ruh hali, kolektif yücelmeye ve transa vesile olur.⁶⁵

Çok daha açık bir devrimci örnek için, 1864'te, birçok Maori'nin Hristiyanlığa sokulduğu bir zamanda İngiliz yönetimi altında doğan Maori Hau-hau tarikatını düşünün. İngiliz yerleşimciler çiftçilik için daha kazançlı bir şekilde kullanılacak Maorilerin bölgedeki varlığının sürmesinden öfkelenerek, kararlı bir biçimde Hristiyanlığa uymayan biçimde davranmaya başladılar – Maori'leri köylerinden sürdüler, bunun sonucunda binlercesi korumasızlıktan ve açlıktan öldü. Maoriler buna beyazlara karşı silahlanarak ve topluca Hristiyanlıktan çıkarak cevap verdi. Onun yerine, geleneksel dinsel temaları misyonerlik bilgisinden kalma parçalarla birleştiren, ya da en azından "Ibranice'nin, İngilizce'nin, Yunanca ve İtalyanca'nın olağanüstü bir bileşiminden oluşan" şarkıların söylendiği yeni Hau-hau tarikatını benimsediler. Burada da yine en önemli ritüel, İtalyan etnograf Vittorio Lanternari'nin belirttiği gibi, "katılımcılarda bir esriklik hali yaratmak amacıyla"⁶⁶ icra edilen

65- A.g.y., s. 143.

66- A.g.y., s. 251.

bir danstı. Tarikata kabul edilecek adaylar kutsal bir direğin etrafında toplanırlar, burada,

Günün harareti, ibadet edenlerin haykırışları ve dansçıların etrafta dönenen öfkeli adımları ile artan gerilim nedeniyle, hipnotize olurlardı; derken, bedenleri diğerlerince ele geçirilir ve bilinçlerini kaybedene kadar defalarca havaya savrulurlardı. Kendilerine geldiklerinde tarikata kabul edilmiş sayılır ve hemen [İngilizlere karşı] yürümeye başlarılardı.⁶⁷

Geçtiğimiz on yıllarda antropologlar ve diğer uzmanlar bu ayinleri tiksintiyle değilse de, hoşgörüsüzlükle görmeye eğilimliydiler. Ne de olsa, halkalar halinde dans etmek insanların kurşunlara karşı bağışıklık kazanmasını ya da sömürgecilerin gemilerine binip gitmesini sağlamaz. Modern Avrupaya özgü bir bakış açısından bu, zihinsel hastalığa benzeyen, “irrasyonel” bir davranıştır.⁶⁸ Bu nedenledir ki, antropolog Lucy Mair, mutlu günlerin geleceğine inanan (ve genellikle esrik) tarikatların görünümü ile akıl hastalarında yaygın olan “fanteziler” ve “histerik olgular” arasında benzerlikler görmüştür.⁶⁹ Derinlemesine bir sempati besleyen Lanternari bile, sömürge halkların esrik ayinlerini “kolektif psikoz” ve bir “kaçma aracı” olarak tanımlamıştır.⁷⁰ Daha yakın bir tarihte, sosyolog Bryan Wilson küçümser bir edayla şöyle buyurmuştur:

Çoğu kez Cargo tarikatlarının ve daha basit halkların hareketlerinde “histeri” ya da “cinnet” olarak değerlendirilebilecek dav-

67- A.g.y., s. 252.

68- “İrrasyonel”e karşı antropolojik nefret üzerine mükemmel bir tartışma için, bkz, Karen E. Fields, *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*.

69- A.g.y., s. 21.

70- Lanternari, s. 315.

ranışlar gözlemlenir. Kimi koşullara tepki olarak da doğabilen bu hareketlerin, genellikle kendiliğinden olduğunu rahatlıkla varsayabiliriz... Parantez içinde belirtmeliyiz ki, bu egzersizlerin psişik yararı, sosyolojik olarak konuşacak olursak, bunların elde edilebilecek tek kurtuluş yolu olmasıdır.⁷¹

Ama psikolojik yoruma ihtiyacı olduğunu bas bas bağırان şey, “daha basit halkların” ritüelleri değil, işte bu kendini beğenmiş Batılı bakış açısıdır. Unutulmamalı ki, asi sömürge halklarının dans ritüelleri ortaçağdaki bir Avrupa karnavalındaki asiye ya da daha ortodoks Protestanlar onları hizaya getirene kadar Munster sokakları boyunca muzafferane bir şekilde dans etmiş olan Anabaptistlerden birine muhtemelen çok da tuhaf görünmeyecekti. On altıncı ve yirminci yüzyıl arasında değişmiş olan şey, Batının devrim fikriydi. On dokuzuncu yüzyılda tüm dünyada sömürgeleştirilmiş olan halklar gibi ortaçağ Avrupası’ndaki köylüler de devrimi, aşağıdan gelen ve hızla, nefret edilen hiyerarşinin lağvedilmesine, “baş aşağı edilmiş bir dünyaya” yol açan, yeterince ani bir dönüşüm olarak hayal etmiş görünüyor. Fakat Reform sonrası çağın Avrupalı devrimcileri büyük ordulara ve polis aygıtlarına sahip olan mutlak hükümdarlarla karşı karşıya kaldılar. Bu durumda, devrim birçok ay ya da yıl gerektiren ve disiplin ve planlama gerektirmesi bakımından savaşa benzeyen özenli bir proje olarak ortaya çıktı.

Tarihçi Michael Walzer, modern devrimin, Kalvenizmin aşılāmaya çalıştığı çileci, kafası yalnızca tek şeyle meşgul olan, kendinden feragate dayalı kişilik türüne uygun bir görev olduğunu ve Batı’nın bazı başarılı devrimcilerinin bu ihtiyacı karşıladığının görüleceğini ileri sürdü. Görmüş olduğumuz

71- Wilson, s. 19.

gibi, kendisi de bir Kalvenist olan İngiliz devrimci lider Oliver Cromwell askerlerinin şenliğe eğilimli olmasına sürekli öfke yağıdırmıştı. Jakoben lider Robespierre, “içinde bir arbedenin olduğu gruplar” da dahil –düşünülebileceği gibi, Fransız Devrimi sırasında bundan kaçınmak çok kolay değildi– olmak üzere tüm düzensiz toplulukları küçük görüyordu.⁷² Ahbabı olan devrimci Louis de Saint-Just, ideal “devrimci erkeği” yalnızca Püritenler için kabul edilebilir olan terimlerle tanımlıyordu: “Bükülmez ama duyarlıdır, alçakgönüllüdür, sadedir... onurlu ve ağırbaşlıdır, ama aşırı hisli değil.”⁷³ Lenin, “intizamsızlık... itinasızlık, düzensizlik, dakik olmamak” ve “cinsel yaşamda sefihliğe”⁷⁴ şiddetle karşı çıkarak, kendisini bir lider olmanın yanı sıra, bir “idareci” ve “denetleyici” olarak görüyordu.⁷⁵ Robespierre ve Lenin gibi insanlar için, en önemli devrimci ayin –oturur bir pozisyonda deneyimlenen, ara sıra konuşmak dışında hiçbir katılım biçimi gerektirmeyen ve prosedürün katı kurallarına göre yürütülen– toplantıydı. Dans etmek, şarkı söylemek, translar – bunlar, devrimcinin önündeki ağır görevler karşısında dikkatinin dağılmasına neden olacak unsurlar olabilirdi ancak.

Batının, ezilen ve sömürgeleştirilmiş halkların esrik ritüellerine karşı horgörüsüzlüğünü güçlendirmeye hizmet eden bu Kalvenist devrim modeline birçok yoldan tepki verebiliriz. Batının çileci ve militer devrim modelinin –yirminci yüzyılın ortasındaki sömürge karşıtı mücadelelerde başarıyla kullanılmış olsa da– sonuç olarak hatırı sayılır bir diktatörlük riski taşıdığına işaret edebiliriz. Düzensiz ya da “irrasyonel” davranışlardan duyulan korku, halktan duyulan korkuyu kolayca

72- Aktaran Mazlish, s. 90.

73- Aktaran Ozouf, s. 282.

74- Aktaran Walzer, s. 313-14.

75- A.g.y., s. 310.

maskeler ve kendisini “denetleyici” olarak gören bir lider bir tiran olma yolunda ilerlemektedir. Alternatif olarak, diğer “Batılı” devrimlerin içinde barındırdığı esrik ritüellerin önemini vurgulayan faydacı bir savunma yapabiliriz. Bu ritüeller vasıtasıyla başarılan şey, tamamen işlevsel bir anlamda, katılımcılar arasında yoğun bir dayanışma duygusudur, ya da trans bakımından anlaşıldığında, bunların kesinlikle güçlendirici bir etkisi vardır. Bir Vodou delilik transı vasıtasıyla tanrıyla birlik oluşturmaya başaran tarım işçisi ve rahibe olarak ikinci bir yaşam süren market çalışanı kadın – bu kişiler, potansiyel olarak ürkütücü muhaliflerdir.

Dahası, eğer esrime ayinleri Batılı anlamda “reel” politika-
dan anlamsız sapmalar olmaktan ibaret olsaydı, beyaz otoritelerin onları bastırmadaki gayretkeşliğini nasıl açıklayabilirdik? Bize kalan tek açıklama beyaz otoritelerin kendilerinin “irrasyonel” olduğu ve beyaz histerinin sömürge girişiminin daimi bir özelliği olduğudur – çünkü yerli halkların uzlaştırmacı dinleri ve mistik olarak esinlenen hareketleri, her nerede yayılacak olsa, acımasız bir baskı ile karşılaştı. Afrika’da sömürgeci otoriteler heterodoks, fazla coşkulu ya da yalnızca “fazla Afrikalı” olarak gördükleri her dinsel hareketi ezdiler. “Bağımsız” bir Afro-Hristiyan hareketin ilk lideri –Donna Beatrice adını alan Kongolu bir kadın– 1706’da Belçikalılar tarafından yakılarak öldürüldü.⁷⁶ Daha 1920 gibi erken bir tarihte Belçikalılar bir diğer bağımsız Afrikalı peygamberi, Simon Kimbangu’yu ömür boyu hapse mahkûm etti ve İngilizler Watchtower hareketinin –davul çalınan, şarkılar mırıldanan ve transa geçilen uzun gecelerin öne çıktığı– Afrika versiyonuna bile rahat vermedi.⁷⁷ On sekizinci yüzyılın sonunda

76- Ward, s. 202.

77- Fields, s. 140-41.

Amerika kıtasında, Trinidad'ın İngiliz valisi, Obeah'a karşı "bir tür engizisyon" başlattı; bu dine bağlı olduğundan kuşkulananlar yakıldı, asıldı ya da kulakları veya burunları kesildi.⁷⁸ Napolyon Bonaparte, Vodou'yu Haiti'den silme girişimine ön ayak oldu;⁷⁹ Portekiz sömürge otoriteleri, candomblé'lere soluk aldırılmayıp yok etti.⁸⁰

Kimi örneklerde, yerel ritüellerin bastırılmasındaki motivasyon salt histeri –ya da en azından aşırı reaksiyon– olmuş gibi görünüyor. Örneğin, Hayalet Dansı dini, beyazlara doğrudan bir tehdit yöneltmiyordu; aslında, ahlâki kuralları şöyle emirleri içermektedir: "Kimseye zarar verme" ve "Savaşmamalısın!"⁸¹ Fakat tarikatın pasifizminden habersiz olduğu apaçık olan ABD otoriteleri onları şiddetle bastırdı ve sonunda, Wounded Knee'nin kılıçtan geçirilmesiyle son bulan 1890'daki Siu ayaklanmasından onu sorumlu tuttu. Ne de olsa, Hayalet Dansçılar tüm Kızılderili ölümlerin –ki bunlar on dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde, etkileyici bir ordu anlamına gelecekti– yakında geri döneceğini hayal edecek kadar yıkıcıydılar.

Fakat Avrupalıların esrik ayinlere uyguladığı baskı bütünüyle irrasyonel aşırı tepkiye atfedilebilir mi, ya da beyazların gerçek bir tehdidi kavrayabilme yeteneğine sahip olduğunu düşünebilir miyiz? Karayipler'de, sömürge otoritelerinin Afrika tarzı davula bitmek tükenmez düşmanlığı, bu enstrümanın altüst edici kullanımlarının gerçekçi bir değerlendirmesine dayalı görünmekte. 1884'te, Trinidad'taki İngiliz otoriteler, "insanların uygarlık durumuna" dair olağan kaygının "bu tür barbarca seslerin tekrarı nedeniyle harekete geçebileceğini"⁸²

78- Campbell, s. 7.

79- Laguerre, s. 59.

80- Murphy, s. 47.

81- Mooney, s. 782-83.

82- Aktaran Juneja, s. 92.

ifade eden bir gazete ile birlikte, davulu yasakladılar. Fakat daha rasyonel ve militer bir güdü çıkarsayabiliriz, çünkü otoriteler aynı zamanda dans etmeyi, kabileleri ve “sopalar ya da diğer aletlerle silahlanmış, on ya da daha çok sayıda insandan oluşan her toplantıyı”⁸³ yasakladılar. 1902’de Küba’da, ABD işgal güçleri “Afrika kökenli davulları” yasakladı, ardından bu yasağı “toplumsal düzenin bozulmasının ve barbarlığın sembolü” olan “tüm Afro-Küba tören danslarını”⁸⁴ içerecek şekilde genişletti. On sekizinci yüzyılın ortalarında Güney Carolina’da davulların yasaklanmasında militer kaygılar önemli bir rol oynadı, bunun nedeni, kısmen, kölelerin davulları uzun mesafeli iletişimin bir aracı olarak kullanmasıydı.

Son olarak, tüm dünyadaki insanların köleleştirilmeye ve sömürgeciliğe tepki vermek için başvurduğu danslı ritüellerin ve dinlerin tamamen saçma, tehdit edici olmaktan uzak ve siyasi olarak anlamsız olduğu varsayıldığında bile, biz –Batının rasyonellik ve akademi geleneğinin içinde hareket eden insanlar olarak– onları yargılama hakkına sahip miyiz? Eğer ezilen insanlar esrik ritüellerden ve tarikatlardan, Wilson’un tabirini kullanırsak, “psşik bir fayda” dışında bir şey sağlamadıysa, yine de –geleneklerini, topraklarını ve çoğu zaman özgürlüklerini kaybeden insanlar için– psşik bir faydanın hiç de önemsiz olmadığını kabul etmemiz gerekir. Antropolog I. M. Lewis’in yazdığı gibi, “Birçok farklı kültürde ve coğrafyada, mistik gücün zayıflara bahsettikleriyle defalarca karşılaşırız. Yeryüzünü miras almasalar da, aksi halde ezici bir hal alacak yasal güçsüzlüklerini telafi etmelerini sağlayan araçlara ulaşmış olurlar hiç olmazsa.”⁸⁵

83- Aktaran Cowley, s. 100.

84- Benitez, s. 199.

85- Lewis, s. 116.

Oldukça yeni bir esrik dini, 1956'da Güney Afrika apartheid'ına maruz kalan bir Zulu maden işçisi tarafından başlatılan Zion Full Witness Apostolik Kilisesi'ni düşünün. Kilisenin en önemli ritüeli, sömürge öncesi bir inisiyasyon ritüelinden türetilen, sıçrayarak daireler çizilen bir danstır: "Dönen halka, ruhani enerji üreten bir dinamo gibi, bölünmez bir momentum oluşturur... Dönme hareketinin canlı ritmi ve psikolojik etkisi altında fiziksel hareketlerin daha da yakından koordine edilmesi, tek beden olarak hareket eden ve tepki veren bireysel katılımcılar arasındaki sınırları eritir gibi görünüyor."⁸⁶ Bu dansçıların, sol eğilimli bir antropolog tarafından, örneğin Afrika Ulusal Kongresi'ne katılmasının tavsiye edilmesi daha iyi olabilirdi ve muhtemelen bazıları bunu yapmıştır. Fakat, dinsel ritüellerde tüm buldukları aşkın bir haz ânı ise, gelin onlara bu hazzı aldıkları için itibar edelim. Ezici zorluklarla ve baskıyla dolu hayatlarından zevk almaları önemli bir başarıdır; esriklığe ulaşmak bir tür zaferdir.

Oysa bu zaferler, bizler fetih çağından bugüne geldikçe, gittikçe daha azalıyor. Geleneksel ayinleri korumaya yönelik tüm çabalara rağmen –esrik ve cüretkâr dini hareketlerdeki tüm alevlenmelere rağmen– genelde kültürel yıkım ve kasvetin hâkim olduğu bir manzarayla karşı karşıyayız. Eski ritüeller yok edildi; uzlaştırmacı dinler marjinalleştirildi ve yeraltına indi; dinden ilham alan devrimci tarikatlar yıkıldı. Bölümün başlangıcındaki Tahitililere dönersek: On sekizinci yüzyılın sonlarında, dinlerini değiştirmek için gelen iki İspanyol rahiple alay etmek için geleneksel şenliklerden yararlanarak, zavallı Hristiyanların hırsız, aptal ve (bu hakaret çeviride gücünden bir şeyler yitirse de) "su kabuklusu"⁸⁷ olduğunu ilan ettiler.

86- Comaroff, s. 233.

87- Howarth, s. 124.

Fakat Tahitililerin, yıllar sonra dirençleri yeterince kırıldığında, rahiplerin yerini alan asık surath Protestan misyonerler “yerlilerin doğal ciddiyetsizliğini dizginlemekten” övünür hale gelip, onları danslı ritüellerini bırakmaya ikna etti.⁸⁸

Rus seyir subayı Baron Thaddeus Bellingshausen, 1820’de adayı ziyaret ettiğinde, Tahitililerin artık Avrupalılara özgü elbiseler içinde olduğunu ve hem erkeklerin hem kadınların kafalarını tıraş ettiğini gördü, tarihçi Alan Moorehead’in yazdığı gibi, “eskiden kızların bellerine uzanan güzel parlak siyah saçları belli ki misyonerler tarafından sağlıklı olarak görülmüştü.” Dövmenin önüne geçilmişti; içki, resmi olarak yasaklanmıştı; ve “bir zamanlar utanmadan özgürce sevişilen yerde şimdi Hristiyan suçluluk duygusu vardı.” Misyonerler “artık hiç kimsenin dans etmemesinden ya da Tahiti müziği çalmamasından” özellikle gururlanmış olmalı. Çiçek çelenkleri takmak bile yasaklanmıştı.”⁸⁹ Bozguna uğratılmış, dini değiştirilmiş ve “reforma” uğratılmış Tahitililere içmekten başka yapacak şey kalmamıştı.

Claude Lévi-Strauss’un 1950’lerin ortasında üzümlere bahsettigi, bozulmuş kültürleri, iflas etmiş ekonomileri, intihara ve alkolikliğe eğilimli melankolik bir nüfusu barındıran *hüzünlü dönenceler* bunlardı.⁹⁰ Bu kadar yıkımın karşısında ortak ayinlerin ve şenliklerin aşınmasına odaklanmak önemsiz bir iş gibi görülebilir. Fakat Avrupa emperyalizminin sonuçlarına dair bir değerlendirmede, “esrime teknikleri”nin –yerli topluluğun beyaz adamın teknolojilerine ve metalarına başvurmaksızın, kendi içinde aşkınlık ve eğlence yaratma yollarının– hiç olmazsa yitirilenler arasında sayılması gerekir.

88- A.g.y., s. 172.

89- Moorehead, s. 83-85.

90- Cocker, s. 263.

Faşist Gösteriler

Bu modern –ya da şenlik sonrası– çağda, insanlar hâlâ zaman zaman büyük topluluklar halinde bir araya gelerek birlik ve yücelme deneyimi yaşamayı ya da en azından oyalanmayı umut ediyorlar. Spor etkinliği, konser, tiyatro oyunu, gösteri yürüyüşü ya da önemli kişiliklerin cenaze törenleri gibi açık törenler buna vesile olabiliyor. Modern çağın tüm kitle toplulukları arasında en ünlüsü –ve kesinlikle en rahatsız edici olanı– 1930’larda Naziler ve İtalyan faşistler tarafından sahnelenen dev alaylar ve kamusal ritüelleridir. Bunlardan hiçbiri, Nazi partisine bağlı yüz binlerce insanın, gözlemcilerce çoğu kez “esrik” olarak tanımlanan bir deneyim için toplandığı Nürnberg’de düzenlenen yıllık parti kongresi kadar ünlü değildir.

1934 Nürnberg Kongresi’nde, Amerikalı gazeteci William Shirer izlenimlerini şöyle aktarıyor: “Hitler’in başarısının nedenini kısmen anlamaya başlamıştım. Roma kilisesini kısmen sahiplenmiş Hitler yirminci yüzyıl Almanlarının sönük yaşamlarından yitip giden debdebeyi, renkliliği ve mistizmi

iade ediyor.”¹ Bir hafta süren kongre, (genelde askerlerden ve Nazi liderlerinden oluşan) gösteri yürüyüşleri, askeri talimler ve cesaretlendirici konuşmalar dışında, “mistisizm” yönünde hiçbir tartışma ya da mütalaa içermiyordu. Nazi mimar Albert Speer heyecamn doruğa çıktığı gece vakti etkinliklerin düzenlenebilmesi için, binlerce gamalı haç bayrağıyla donatılmış ve yüksek güçlü 130 uçaksavar projektörü ile aydınlatılan, dev bir kartalla taçlandırılmış büyük bir stadyum tasarlandı.² Shirer’e göre, “projektörle aydınlatılmış gecede” kongreye giden “Almanlar, bildikleri en yüksek varlık haline ulaştılar: Mistik ışıkların altında ve Avusturyalı liderlerinin büyülu kelimelerinin sesiyle, Alman sürüsünün içinde tamamen birleşene kadar... bireysel ruhları ve akılları aynı potada birleşti.”³

Sahneye girişi ve konuşması maksimum dramatik etki yaratacak şekilde düzenlenen Avusturyalı elbette Adolf Hitler’di. Shirer’in belirttiğine göre, Hitler’in miting yerine varışıyla birlikte bando çalmayı kesecek ve kalabalığın üzerine derin bir sessizlik çökecekti. Ardından bando, yalnızca Hitler’in girişleri için kullanılan Badenweiler Marşı’nı çalacak, onu, “büyük projektör ışıkları sahnede dolaşırken”⁴ Beethoven’ın Egmont Uvertürü’nü çalan bir orkestra izleyecekti. Konuşmanın kendisi “kan ve toprak”, “şehit kahramanlarımız”, vesaire hakkında bir dizi slogandan çok öte olmayabilirdi, fakat çılgınlık nöbetine tutulmuş benzeyen kalabalık boğazı yırtılırcasına “Sieg heil” diye tekrar tekrar haykırdıkça bu kendiliğinden koro ister istemez konuşmaya yardımcı oluyordu. Bu koşullar altında, Nazilere bütünüyle düşmanlık güden Fransız büyükelçisi André François-Poncet bile, “kadim şehre nüfuz eden

1- Shirer, s. 15.

2- Toland, s. 492.

3- Shirer, s. 18.

4- A.g.y., s. 16.

kolektif coşku atmosferinden, yüz binlerce kadını ve erkeği ele geçiren tekil yücelmeden, sanki onlara hükmeden romantik heyecan, mistik esriklik ve kutsal hezeyandan!”⁵ şaşkınlığa düşecekti.

Çılgın liderlerine *Sieg heil* diye haykıran esrik kalabalıkların görüntüsü –bellegimize daima kitlesel mezarlıklar ve açlıktan ölmüş kurbanların bedenleriyle birlikte kazınan bu görüntü– günümüzde herhangi bir kolektif heyecanın amblemine dönüştü. Bu, sosyal bilimlerin görünüşünü değiştirerek, Durkheim’ın *kolektif coşku* olarak adlandırdığı durum karşısında duyduğu heyecanın, Charles Lindholm’un yazdığı gibi, “son derece naif” görülmesine yol açtı. Lindholm sosyal psikoloji alanının, “içinde yaşanan çağdaki kitlesel hareketlerin yönü tarafından travmaya uğratılarak” kolektif heyecanın “kötülükle eş anlamlı”⁶ görünmesine neden olduğunu belirtiyordu. Tarihçi William H. McNeil ise “İkinci Dünya Savaşı’ndan beri, Hitlerizmden duyulan nefretin tüm Batı dünyasında politik ya da diğer ideolojik bağlılıkların ritmik kassal ifadelerini itibardan düşürdüğünü”⁷ ekliyordu. Ya da, bazı revizyonist sosyal psikologların yakın bir geçmişte ifade ettiği gibi, faşizmin etkisi sosyal bilimcileri “grupların doğası gereği tehlikeli”⁸ olduğuna ikna etmek oldu.

Akademi dışı çevrelerde de, *Nürnberg* sözcüğü, kurnaz sahne sanatı ve –ileride yapacakları zalimlikler için hazırlanan– karizmatik konuşmacılar tarafından histeriye sürüklenen kalabalıkları akla getirir. İnternette *Nürnberg mitingi* sözcüklerini aratın, yalnızca tarihsel olaya değil, grup heyecanı

5- François-Poncet, s. 209.

6- Lindholm, s. 156.

7- McNeill, *Keeping Together in Time*, s. 151.

8- S. Alexander Halsam ve Stephen D. Reicher, “The Psychology of Tyranny,” *Scientific American Mind*, Ekim 2005: 44.

ile yüklü neredeyse her tür toplanmaya yapılan göndermeler için kullanıldığını göreceksiniz: Süper Kupa, rock konserleri, Oscar Ödülleri... Sol düşünceye sahip biri, Israil yanlısı sağcı bir mitingi “Yahudi Nürnberg’i”⁹ diye tanımlar; bir eleştirmen çok da esprili olmayan bir stand-up güldürüsünün izleyicisi için, “Nürnberg mitingindeymişim, herkes kahkaha atmak yerine ‘Sieg heil’ diyormuş gibi geldi”¹⁰ der. New York Times’ta yayınlanan 1968 tarihli bir makalede, bir eleştirmen Rolling Stones’un bir konserini “katışıksız Nürnberg!”¹¹ diye tanımlar. Roman yazarı Leslie Epstein, kendi beyzbol tutkusu dahil spor fanatıklığı üzerine düşünürken şunları yazar:

Benliğin çözülmesi, aşkınlık, birlik, tamlık, bütünlük hissi: Bu masum keyifle, erişkinlerin çocukluğa geri dönmesi, delikanlıların erkeklige sıçramasıyla bir Nürnberg mitinginin yan-kısı arasına kim çizgi çekebilir...? Son olarak, hoşgörülen sıradan “*Gebert Hakem’i!*” ile en az onun kadar onaylanan “*Gebert Yahudileri*” arasına kimi çizgi çekebilir?¹²

Epstein, bu görüşü kendisinin icat etmediğini belirterek, eskiden beri süregelen bilgilere göndermede bulunuyor: “Freud’un konu üzerine yazmasından uzun süre önce... herkes, bir kalabalığın üyesi olmanın, içgüdüsel yaşamın daha ilkel bir formuna geri dönülmesi demek olduğunu bilirdi.”

Fakat entelektüellerin kalabalıkları mahkûm etmesi,

9- Aktaran Laura Flanders, “Come Together!” *Common Dreams News Center*, 18 Nisan 2002.

10- Dave Martin, aktaran Kevin Connolly, “Dying with Dignity,” *Eye-Comedy*, 24 Şubat, 2000.

11- Aktaran Martin ve Segrave, s. 123.

12- Leslie Epstein, “The Roar of the Crowd,” *The American Prospect*, 8 Mayıs 2000, <http://www.prospect.org/web/page.ww?section=root&name=ViewPrint&articleId=4408>.

Nürnberg'ten en fazla 150 yıl önce yaşanan tamamen farklı bir politik durumdan kaynaklanıyor: Fransız Devrimi. Faşist mitingler tiranlığı yüceltirken, Fransız Devrimi onu daimi olarak devirmeye çalışıyordu. Faşizm politik sağın en aşırı ucunu özetlerken, Fransız Devrimi –bizzat politik durumu sağ ve sol diye kategorilere ayırdığını saymazsak– modern sol fikrini doğurdu. Nürnberg'de olanlar ile Fransız Devrimi'ne yön veren eylemler, örneğin Bastille'in taşa tutulması arasında herhangi bir benzerlik varsa da, bu görünüşe göre yüzeysel bir benzerliktir: Her ikisinde de insanların, diğer bir deyişle, kalabalıkların açık havada toplanması söz konusuydu.

İsyan eden Fransız kalabalıklar bize bugün görece iyi huylu –hatta bir demokrasi çağının habercileri olarak– görünebilir, fakat Avrupa'nın tüm saraylarında ve köşklerinde bir şok dalgası yaratmışlardı: Çoğu aç ya da en azından ekmek derdine düşmüş baldırıçıplak insanlar Burbon monarşisini ortadan kaldırmayı başarıyor. On dokuzuncu yüzyıldan geriye bakıldığında, amatör Fransız sosyal bilimci Gustave Le Bon, devrimci kalabalıkların krallıktan duyulan tiksinti ya da açlık gibi rasyonel güdülerle açıklanamayacağını belirtiyordu. Yalnızca deliydiler, ve delilik kalabalıkların doğasında olan bir özellik olduğu için öyleydiler. Birlik duygusu içinde insanlar, “hipnotize olan kişinin deneyimlediği büyülenme haline benzeyen özel bir hale girer.” Çok sayıda insanın yakınında olmak beynin “felç geçirmesine” yol açtığından, birey, “omuriliğinin bilinçdışı faaliyetinin kölesine dönüşür.”¹³ Aslında karşınızda bireylerden değil, omuriliklerden oluşan bir kalabalık durmaktadır ve bundan daha “ilkel” bir şey olamaz.

Le Bon, sanki bir balkondan baştan sona izlemişçesine tanımladığı devrime gerçekte her ne kadar tanık olmasa da,

13- Le Bon, s. 11.

ya da diğer tarihçilerin ve görgü tanıklarının açıklamalarına başvurmayla lüzum görmese de, 1895 tarihli kitabı *The Crowd* [Kalabalık], sosyal bilimlerde dünyanın en çok satan kitaplarından biri oldu. Kitabı, bugün basit önyargılar diye bir kenara bırakacağımız bir dizi iddiadan oluşuyor. Örneğin kalabalıkların, irrasyonellikleri ve aşırılığa kaçma eğilimleri bakımından “kadınlar gibi” olduğunu vurguluyor.¹⁴ Enerjiyle devrimin başını çeken alt-sınıflara gelince, Le Bon, tüm demokrasi biçimlerine olduğu gibi, Fransız devrimcilerinin savaşını verdiği türde bir eşitlikçiliğe de karşıydı; kendi zamanının “kitlelerinin”, “bugün mevcut haliyle toplumu tamamen yıkmak yönünde bir kararlılık”¹⁵ motivasyonu ile hareket ettiğini yazıyordu. Fakat bu hatalar Le Bon’un, Freud’un kolektif davranış üzerindeki düşüncelerinin tek kaynağını oluşturması bakımından Batı düşüncesi kanonuna girmesine engel olmadı.

Dolayısıyla basmakalıp entelektüel bakış açısından “kalabalık” –ister Nürnberg’de itaatkâr bir şekilde Hitler’i alkışlayan kalabalık olsun, ister devrimci Paris’te ekmek talep etmek için ayaklanan kalabalık–, sömürgecilerin karşılaştığı, esrik ritüeller icra eden “vahşi” topluluğuyla son derece büyük bir benzerlik göstermektedir. İlk misyonerler esrik “vahşilerin” şeytan tarafından ele geçirilmiş oldukları konusunda hemfikir; sonraki psikologlar kalabalıklara karışan insanları “kimliksiz” ya da kolayca etkilenen, duygusal olarak değişken, çocuksu bir hale düşmüş olarak tanımladı. Şeytan bilimsel bakış açısında bile sahneyi tümüyle terk etmiyordu. Freud, gençken Paris’te tanık olduğu sokak kalabalıkları üzerine şunları kaleme alıyordu: “Binlerce iblis tarafından ele geçirildiklerine

14- A.g.y., s. 33.

15- A.g.y., s. xvi

inanıyorum... Psişik salgınların, tarihteki kitle sarsıntılarının insanları bunlar.”¹⁶ Bireysel olarak, makul ve medeni insanlar olabiliriz, fakat –diye devam eder– bir araya geldiğimizde birtakım ilkel kötülükler harekete geçer. 1934’in Nürnberg’i ve 1789’un Paris’i, Holocaust ve Terör Dönemi – tüm bunlar Mohawkların savaş dansları ve Avustralya Aborijinlerinin inisiyasyon ayinleri ile birleşerek, vahşi ve potansiyel olarak insan katline yönelik davranış kategorisini oluştururlar.

Fakat 1930’ların faşist mitingleri karnavallarda ve Dionysosçu ritüellerdekine benzer kolektif esrikliğin örnekleri değil miydi gerçekten? Ve eğer öyle ise, kontrol edilemez şiddet tehdidi her toplantıyı, insanların aşkınlığı ve kendini yitirmeyi deneyimlediği her ritüeli ve şenliği lekeler mi?

İşe önemli bir ayırım yaparak başlayalım: Kitlesele faşist mitingler, birer festival ya da esrik ritüel değillerdi; bunlar küçük bir liderin birçok insanı eğitmek için tasarladığı gösterilerdi. Bu tür gösterilerin, yurttaşlar topluluğunun sadık kalmasını sağlamak için liderlerin sirklere ve muzaffer yürüyüşlere bel bağladığı Roma İmparatorluğu’na kadar uzanan hatırı sayılır bir tarihi var. Ortaçağ Katolik Kilisesi aynı etkiyi yaratmak için renkli ritüelleri ve bayram kabilelerini kullanıyordu, azizlerin heykelleri sokaklar boyunca dolaştırılıyor, onlara görkemli elbiseler giymiş kilise otoriteleri eşlik ediyordu. Bir kitle gösterisinde, dikkat gösterilecek nesneler –yürüyüşçüler, ya da Roma örneğinde, zincirlenmiş esirler ya da kafeslerdeki egzotik hayvanlar– yalnızca çekicilik yaratan unsurlardır. Deneyimin can alıcı noktası yüz binlerce insanın aynı gösteriye katıldığı bilgisidir – tıpkı, spikerin bizlere bir milyar insanın daha aynı futbol maçını ya da Oscar Ödülleri Töreni’ni izlediğini vakur bir biçimde hatırlattığı televizyon çağındaki gibi.

16- Aktaran Turner ve Killian, s. 2’de.

Nürnberg örneğinde, Leni Riefenstahl'ın belgeseli *Triumph of the Will*'de [İradenin Zaferi] gördüğümüz yürüyüş görüntüleri açıkça şenliksiz bir deneyime tanıklık ediyor. "Eylemler"in çoğu yürüyüş kollarının içinde, sokaklar boyunca ya da meydanlarda yürüyen üniformalı adamlardan oluşuyor. Zaman zaman siviller göze çarpıyor: Geleneksel halk kıyafetleri içindeki kadınlar kısa süreliğine ortalıkta yürüyor; ulusal çalışma tugaylarının binlerce üyesi yürüyüş yapıyor. Sonrakiler de üniformalı ve küreklerini tüfek gibi omuzlarında taşıyorlar. Bunun dışında, genellikle geceleri, birçok yüksek rütbeli tarafından söylev veriliyor ve yürüyüş bandolarından bol bol müzik sesleri yükseliyor. Eğlencenin genel toplamı bu, elbette buna eğlence diyebilirsek. Nürnberg'te, Nazi Almanyası'nda ve faşist İtalya'daki sayısız diğer mitingde olduğu gibi, sergilenen tek gösteri askeri gösteriydi, tek meşru hareket biçimi ise yürüyüştü.

Öyleyse bu etkinlik için Nürnberg'e gelen yaklaşık iki yüz bin insana ne iş düşüyor? Onlar, sokaklara dizilip, Hitler'in araç konvoyu yaklaşırken gülümsüyor, alkışlıyor, Nazi selamı veriyorlar. Muhtelif konvoylar yürüyüş yaparken yine sokakları dolduruyorlar. Geceleri söylevler için bir araya getiriliyorlar. Diğer bir deyişle, tek rolleri izlemek ve alkışlamak.

Triumph of the Will'deki kalabalıkların gösteride daha öte bir rollerinin olup olmadığı tartışılabilir – ne de olsa, Hitler'in ve yarıdakçılarının toplanmış kitlelerin yukarıdan görünüşünden hoşlandığı bir gerçektir. Fakat tüm gösterinin bir parçası olarak bile, bireylerin rolü, kitlenin küçük bir unsuru olmakla sınırlıdır. Hareketleri ara sıra dik bir kolla selam vermekten ibarettir; Hitler üstü açık bir araba ile geçerken kalabalıktan birazcık öne çıkanlar bile polis tarafından hemen ve kesin olarak durdurulur. Parti Kongresi günler boyu sürerken kalabalık durur ve izler, yine bekleyip izleyecekleri yeni bir yerde yeniden bir araya getirilir. Oturakları olmayan tiyatro müdavimleri denebilir on-

lara. Fakat, sözgelimi, yirminci yüzyıl sonundaki spor fanları-
la ve rock konserine gidenlerle karşılaştırılamayacak kadar uslu
ve hareketsizdirler. Tarihçi George L. Mosse'un gözlemlediğine
göre, "Onlar, özenle sahnelenen ayinlerin aktörleridir."¹⁷

Bir izleyici kitlesi, şenlik kalabalığından ya da başka türlü
bir topluluktan çok farklıdır. Kalabalıkta insanlar bir diğeri-
nin varlığının farkındadır ve Le Bon'un doğru bir şekilde kav-
radığı gibi, bazen sayılarından cesaret alarak kendi başlarına
asla cüret etmeyecekleri şeyleri yaparlar. Bir izleyici kitlesinde
ise, aksine, birey kitle dışında diğer izleyicilerin farkında de-
ğildir. Söyleve, gösteriye, performansla kapılır – çoğu zaman
ortamın karanlığı yüzünden ve yanındakilerle konuşmaması
ihtarları nedeniyle diğer izleyicilerden daha da tecrit olur. Fa-
şist gösterilerin bir dayanışma ya da aidiyet duygusunu teşvik
etmesi isteniyordu, fakat bu gösteriler icra edilme şekilleri ve
aslında icra edilmeleri nedeniyle, tüm ulusu bir izleyici kitlesi
statüsüne indirgemekteydi.

Fransız Devrimi Festivalleri

Yirminci yüzyılın faşist mitinglerinin prototipi, Le Bon'un dik-
katinden kaçan türde bir olay bakımından olsa da, yeterince
ironik bir biçimde, Fransız Devrimi'nden esinlenildi. Le Bon
kalabalıkların kendiliğinden eylemleri üzerine hayaller kurup
zihnini bu hayallerle meşgul ederken, iktidarı elinde tutan ya
da ona el koymak niyetindeki fraksiyon tarafından sahnele-
nen, iyi organize edilmiş ve büyük ölçüde oldukça ağırbaşlı-
lık gösteren yurtsever kitle gösterilerini gözünden kaçırdı. En
azından Fransız Devrimi örneğinde, bir bakıma resmi olarak

17- Mosse, *Masses and Man*, s. 111.

sahnelenmiş gösterileri daha spontan türde şenliklerle karıştırma tehlikesi vardır. Bu yurtsever gösteriler, ya da kendilerine verilen adla resmi “devrim festivalleri” geleneksel, karnavalesk şenliklerdeki ya da sokaklardaki kalabalıkların heyecanından kaynaklanmadığı gibi, bunları desteklemiyordu da. Alında bu resmi festivaller daha canlı şenlik türlerinin yerini alması için tasarlanmıştı.

Devrim sırasında, aksi yönde hareket eden, pek çok şenlikli kalabalık davranışı mevcuttu. On dokuzuncu yüzyıl tarihçileri –politik eğilimleri ne olursa olsun– şaşmaz bir biçimde devrimin “maenadik” ya da “Satürn şenliklerine özgü” özelliklerinden bahsederler. 1789 ile yaklaşık olarak 1794 arasında kalan yıllarda, Avrupalı alt-sınıfların şenlikli ayaklanma geleneği tarihsel zirvesine ulaşmıştır: İnsanlar, devrimci davayı ilerletmek için, geleneksel şenliklerini fırsat bildiler ve mayıs direği gibi şenlik sembolleri kullandılar. Ya da politik ayaklanmaları şenlikli davranışlar için bir fırsat olarak gördüler: Sokaklarda *carmagnole* dansı yaptılar, devrim şarkıları söylediler, ziyafet çekip içki içtiler. Karnavalın kostüm giyme geleneği bile, yurttaşların üç renkli devrim nişanını takmasında ya da alt-sınıfların sade elbiselerini değiştirmesinde kendini gösterdi. 1789’da Versailles’a yürüyen, davul çalan küçük bir kız çocuğunun başı çektiği çoğunluğu kadınlardan oluşan kalabalık dönüş yolunu bir gezi kutlamasına dönüştürdü: “Balıkçı kadınlar topun üstüne oturdu, diğerleri el bombası atan askerlerin taktığı başlıkları takmıştı; şarap fıçıları barut varillerinin yanındaydı; tüfeklerin uçlarına yeşil dallar iliştirilmişti; neşe, cıgıllar, yaygara, gösteriş,... gürültü, kadim Satürn şenliklerinin görüntüsü – bu konvoyu bunlar olmadan tasvir etmek mümkün değildi.”¹⁸

18- Louis-Sébastien Mercier, aktaran Gutwirth, s. 243-44.

Devrim yıllarında iktidar kaygandı ve ona uzanan ya da onu kısa süreliğine elinde tutan her grup can sıkıcı bir sorunla karşı karşıya kaldı: sıradan insanların kolektif enerjisinden, bu enerjinin grubun kendisine karşı dönmesine izin vermeden nasıl yararlanılacağı. *Le menu peuple*'ün (sıradan halk) az ya da çok kendiliğinden eylemleri kralı devirmiş ve Ulusal Meclis'i iktidara getirmişti; fakat aynı tür kendiliğinden eylemlerin, özellikle de büyük açlık dönemlerinde, Ulusal Meclis'e ya da onun içindeki fraksiyonlara karşı kullanılması tehlikesi her zaman varlığını sürdürmekteydi. On yıllar önce Rousseau, insanları birleştirmenin araçlarından biri olarak halk festivallerini önermişti ve devrimci entelektüeller krallığın ve Katolik Kilisesi'nin gözden düşmüş ritüellerinin yerini alacak bir şeye ihtiyaç olduğunun pekâlâ farkındaydı. Genelleme yapmaya izin verdiği ölçüde, devrimci festivallerin ardında yatan fikir, insanların sokaklarda yürümesi ya da koşması yerine kaldırımlarda durup resmi olarak yürüyüş yapmak üzere seçilen grupları izlemesiydi: yaşlı erkeklerden ve küçük erkek çocuklarından oluşan müfrezeler, özenle boyanmış geçit töreni arabaları, dizi dizi askerler. İnsanlar dans ederek, içki içerek ve flört ederek kendilerini eğlendirmek yerine söylevleri dinleyecek ve belki, İnsan Hakları Bildirgesi'ni korolar halinde okuyacaklardı. Vahşilik ve kendiliğindenlik yerine, sükûnet ve düzen olacaktı.

Resmi devrimci şenlikleri tasarlayanların karnaval gibi geleneksel şenliklere karşı tavırlarına bakıp niyetlerini biraz olsun anlayabiliriz; bu, amansızca düşmanlık güden bir tavrıydı. Devrimin entelektüel liderleri, Ulusal Meclis'i dolduran adamlar, eski rejimi hatırlatan her şeyin yanı sıra, bizatihi "gelenekseli" reddediyordu. Geleneksel kilise takvimini lağvederek, yerine kendi icatları olan bir dizi ay –Prairial, Thermidor, vesaire– ve Décadi denen, bir tür Pazar günüyle son bulan on

günlük bir haftayı geçirdiler. Devrimci otoritelere göre, karnaval “eski rejimin tuhaf önyargılarının gürültülü zevklere davetiye çıkardığı bir döneme aitti”, batıl inançlarla dolu bir olaydı ve “dini düzenbazların”¹⁹ üreme yeri idi. Tüm bunların bir kenara atılıp, rasyonellik ve tereddütsüz erdemden yana devrimci programa yer açılması gerekiyordu.

Fakat geleneksel şenliklere güdülen düşmanlığın ilham kaynağı yalnızca modernleştirme arzusu ya da politik ayaklanmadan duyulan korku değildi. Devrimci liderlik *menu peuple*’den daha farklı bir toplumsal sınıfı temsil ediyordu ve kitlelerin eğlencelerine elitist bir küçümseme ile bakıyordu. Örneğin, iktidara gelmeleriyle devrimin döktüğü kanı zirveye taşıyan Jakobenler arasında, yeni ortaya çıkan eğitilmiş orta-sınıftan avukatlar ve gazeteciler görülür – bunlar devrimi kasları ile getiren işçilerden ve köylülerden oldukça farklı türde insanlardır: “Orta-sınıf Jakobenler tek eşli evliliğin erdemlerini vaaz ediyor ve çapkın davranışlara, içki içilmesine, kumar oynanmasına ve fahişeliğe cefle bakıyorlardı. Aksine, *menu peuple* ucuz meyhanelerde eğlenmekte, monoton işlerinden bir nebze kurtulduğunda vaktini kumar oynayarak geçirmekteydi. Avrupa’nın Protestan bölümündeki Kalvenistler gibi Jakobenler de geleneksel şenlikleri “barbarca” buluyor ve bu şenliklere zaman ayırmanın çalışmaya ayrılacak zamanın israf edilmesi olduğunu düşünüyorlardı. Tarihçi Mona Ozouf’un yazdığı gibi, onlara göre: “[Geleneksel] halk festivali kömür faraşlarının ve kovalarının anlamsızca kafa şişirmesi; kalabalıkların sokakları ve meydanları tıkaması; kuşları vurmak ya da bir kazı lime lime etmek gibi barbarca “sporlar”; maskelelerin örtülü tehdidi; bir dilim ekmek ya da sos için kavga eden insanların iğrenç görüntüsü demektir. Kısaca, halk coşkusu

19- Aktaran Ozouf, s. 22.

aklın düzenini bozuyor, daha da kötüsü onu 'gücendiriyor-du.'"20 Tarihçi Christopher Hibbert'in "sert, gülümsemeyen, acımasız, sevimsiz, zeki bir genç adam"21 diye tanımladığı Jakoben lider Louis de Saint-Just "tüm bu sefilh pisliği sona erdirmek"22 dışında yapacak bir şey göremiyordu.

Jakobenler, karşı karşıya kaldıkları birçok sorunda yaptıkları gibi giyotine başvurmak dışında, müsrif, haysiyetsiz ve atalara özgü şenlikler olarak gördükleri şeyi ortadan kaldırmak için ellerinden geleni yaptılar. Aziz günleri, Paskalya Yortusu, Noel ve benzeri kutsal günlerin takviminden kurtulduktan sonra –karnavalın asırlık bir özelliği olan– karşı cinsin kıyafetlerinin giyilmesini yasakladılar ve mayıs direğinin devrimci amaçlarla dahi kullanılmasına hoş gözle bakmadılar. Geleneksel şenlikleri araştırmaları için eyaletlere özel denetçiler gönderdiler; aynı denetçiler kendi *département*'lerinde resmi festivalleri başlatma görevinden sorumlu tutuldu. Fakat bu girişimler halkın beğenilerini değiştiremedi. Ozouf, o dönemde yaşamış bir gözlemcinin şu sözlerini alıntılıyor: "[Resmi] festivallerin düzenleyicileri hep bir halk arayışındaydı, halbuki halk her yıl Saint John, Saint Martin ya da Saint Benedict adına birleşerek" geleneksel biçimde dans etmek, içki içmek ve kostümler giymek için "hiçbir çağrıya ihtiyaç duymuyordu."23 Denetçiler başarısızlıklarını açıklamak için kilisenin geleneksel şenlikleri durdurmaktaki daha önceki başarısızlığına başvurdular: "Vaizlerin korkunç belagatları bile karnavalın egemenliğini sarsamamıştı."24

Jakobenlerin kiliseden ne kadar nefret ettiği düşünüldü-

20- Aktaran Blum, s. 212.

21- Hibbert, s. 172.

22- Aktaran Gutwirth, s. 308.

23- Ozouf, s. 29.

24- Aktaran a.g.y., s. 229.

günde, bu kabul şaşırtıcıdır. Devrimci denetçiler en azından şenlikler konusunda püriten Karşı-Devrimci Katolik Kilisesi ile aynı tarafta olduklarını kabul ediyorlardı. Jakobenler geleneksel politik anlamda “devrimci” olabilirlerdi, fakat iş duyguların olduğu yaşama ve düzensiz kolektif haz imkânına geldiğinde, yukarıdan baskı geleneğinin bir parçasıydılar. Tarihçi Madelyn Gutwirth onları Euripides’in piyesinde Maenad’ları ezen Theban kralına benzetiyor: “Devrimciler... ahlâki erdem kisvesine büründüklerinde, sürekli eleştiri yağdıran Pentheus’a ürkütücü bir benzerlik gösterirler.”²⁵

Fakat devrimci festivallerin baskıcı bir amacı olsa da, homojen ve tekdüze bir sıkıcılıktan ibaret olduklarını da söyleyemeyiz. Bu festivaller inanılmaz bir çeşitlilik arz ediyordu ve –yurtseverlik ve birlik çağrısı yapmanın dışında– tek bir birleştirici siyasi ya da felsefi tema değil, fraksiyonların değişen programlarını temsil eden bir temalar bolluğu sunuyorlardı. Muhafazakârlar yasayı ve düzeni vurgulayan festivaller sahneliyordu; ateistler “Akıl Festivali”ni yürütüyordu; Jakobenlerin oldukça didaktik bayramları yurttaşlık erdemini teşvik etmek için tasarlanmıştı. Halk eğlenceleri olarak bu festivaller ağır ve sıkıcı olanlardan, tam anlamıyla heyecan verici bir etkinliğe sahip görünenlere kadar uzanıyordu. Bahsettiğimiz örnek 14 Temmuz 1789’da Bastille’e saldırılmasının anısına 1790’da yapılan, onu izleyen festivallere oranla daha ziyade halk talebiyle doğmuş olan ilk “Federasyon Festivali”ydi.

Devrimci otoriteler kitlesel toplulukların öngörülemez şiddet patlamalarına yol açabileceğinden korkarak, Bastille’in düşmesinin anısına bir festival düzenlenmesi fikrini gönulsüzce kabul ettiler. Mirabeau devrimci liderleri uyarıyordu: “Bir devrim yapmaya giriştiğinizde, zorluk onu sürdürmekte

25- Gutwirth, s. 308.

değil, kontrol altında tutmaktadır.”²⁶ Dolayısıyla Federasyon Festivali devrimi “nihayete erdirmek” ve düzensiz halk katılımına son vermek üzere tasarlandı. Paris’teki ana kutlama için, plancılar yakışıksız ya da potansiyel olarak yıkıcı buldukları –resmi etkinliklere kadın katılımı gibi– tüm önerileri reddettiler ve festivali uzun, tümüyle askeri bir yürüyüşle sınırlandırmaya çalıştılar.

Fakat etkinlik resmi görevliler tarafından dayatılan sınırların dışına taşdı. İpekler içindeki burjuva kadınlardan sıradan emekçilere kadar her sınıftan binlerce insan Paris’te toplanarak birlikte çalıştı ve kutlama için Champs de Mars’ı hazırladı. Bu, on dokuzuncu yüzyıl İngiliz tarihçisi Thomas Carlyle’a göre “gerçek bir kardeşliğin eseri idi; tüm ayrımlar birbirine karışmış, lağvedilmişti”²⁷ ve aynı ahenkli coşku ruhu tüm ulusa egemen olmuştu. Paris’te, insanlar 14 Temmuz’daki –iki saatlik süresiyle ateşli devrimci Camille Desmoulins’i bile yıldırان– resmi yürüyüşe katılmakla kalmadılar, takip eden günlerde kendi karnavalesk partilerini, parodilerini ve danslarını da sahneye taşıdılar. On dokuzuncu yüzyıl tarihçisi Jules Michelet, Saint-Andéol kasabasındaki etkinlikleri şu şekilde aktarmaktaydı:

[Halk] birbirinin kollarına koştu ve ellerini birleştirdi, istisnasız herkesi içine alan muazzam bir farandole [bir tür dans] tüm kasabaya, tarlalara, Ardèche dağlarına ve Rhone yaylalarına yayıldı; şaraplar sokaklarda aktı, sofralar kuruldu, erzaklar ortaya kondu ve tüm halk geceleyin bir araya gelip bu sevgi-bayramını kutlayıp Tanrı’ya şükretti.²⁸

26- Aktaran Hibbert, s. 110.

27- Carlyle, s. 360.

28- Michelet, s. 445.

Michelet devrimi romantize etmekle suçlandı, ama en azından 1790 yazındaki birkaç günlük şenlikte “kimsenin salt izleyici olmayıp herkesin aktör olduğu”²⁹ tespitinde haklı olmalı. Şarabın ve yemeğin paylaşılmasıyla, dansın tüm şehirleri katederek dışarıda tarlalara kadar taşmasıyla bu, tüm insanlık tarihi boyunca canlı kalacak büyük anlardan biri olmak durumundaydı.

Şenlik yelpazesinin daha sert ucunda ise Jakoben lider Maximilien Robespierre’in daha önceki –ve ona göre son derece ateist olan– Akıl Festivali’ne karşılık olarak 1794’te başlattığı Yüce Varlık Festivali vardı. Robespierre, görkemli kıyafetler içinde, uzun bir kafiye önderlik ediyordu –emekçi balıdırı çıplakların giydiği pantolon ona göre değildi– ve kafiye çocuklardan, göğüslerindeki bebekleriyle annelerden ve kimi şehirlerde, ellerinde alet edevatları ile yürüyen çeşitli meslek üyelerinden oluşan müfrezeler dahil olmuştu. Başka şeylerin yanı sıra ideal Fransız ailesini resmeden bilgilendirici *tableaux vivant*’lar [canlı tablolar] vardı. Yurtsever kimi şarkılar söylenmiş, bir top ateşi ile selamlama yapılmış ve Robespierre, kalabalıktan homurtuların ve kahkahaların yükselmesine yol açan toplam üç uzun söylev vermişti. Tüm bunların ortasında, Ozouf’un vurguladığı gibi, bireysel yaratıcılığa hiç yer yoktu: “Onu [festivali] en küçük ayrıntısına kadar düzenlemek için her tür çaba gösterildi... Küçük kızların saçlarının nasıl toplanacağı, onlara hangi çiçek buketlerinin verileceği ve gül öbeklerinin nereden bağlanacağı üzerine talimatlar verildi.”³⁰

Değişen ve çoğu zaman çelişen siyasal mesajlar taşıyan Fransız Devrimi’nin festivallerini anlamanın en iyi yolu onlara tek bir propaganda seferberliğine eklenen etkinlikler olarak

29- A.g.y., s. 448.

30- Ozouf, s. 111.

değil, bir araç olarak bakmaktır belki de. On sekizinci yüzyılın sonunda kuşkusuz televizyon da radyo da yoktu, (matbu söylevler hayli dolaşımda olsa da) henüz olgunlaşmamış bir gazete sanayi vardı yalnızca. Herhangi türde bir mesajla çok sayıda kişiye ulaşmak için, onları açık havada toplayıp söylevlerle, seçilmiş sembollerle (örneğin, Akıl Tanrıçası'nı ya da Özgürlüğü temsil eden güzel bir genç kız gibi) ve orkestra müzikleri çalarak heyecanlandırmak anlamlıydı. Fransız Devrimi'nde, tüm milliyetçi mitinglerin ve gösterilerin unsurları –geçit töreni ya da yürüyüş alayı, müzik, söylevler– bir araya getirilmişti ve bu unsurlar güçlü elektronik medyanın ortaya çıkışına kadar varlığını sürdürerek onun dolaylı yoldan içeriğine dönüştü. Roma'da ya da Nürnberg'deki bir faşist miting, İngiliz kraliçesinin 2002'deki ellinci yıl kutlaması, küçük bir Amerikan kasabasının Dört Temmuz kutlaması – hepsi temelini Fransız Devrimi'nin resmi festivallerine borçludur.

Eğlence Olarak Askeriye

Resmi Fransız Devrimi festivallerinin büyük bir bölümü, politik nitelikleri ne olursa olsun, marş müziğinin eşlik ettiği askeri yürüyüşten ibaretti. Bir eğlence gösterisi olarak askeri yürüyüş fikri devrimden öncesine uzanır; on yedinci yüzyılın sonlarında XIV. Louis, hükümdarlığının ritüellerine askeri geçit törenlerini ve manevraları da eklemişti.³¹ Daha demokratik olan İsviçreliler 1760'larda askeri yürüyüşleri kamunun seyrine, Rousseau'nun Fransızları benimsemeye sevk ettiği "vatansever kutlama"ya açtı.³² Devrimciler bunu coşkuyla

31- McNeill, *Keeping Together in Time*, s. 134.

32- Ozouf, s. 6.

yaparken, biraz önce görmüş olduğumuz gibi, askeri tören alayının milliyetçiliğin merkezi unsurlarından birine dönüşmesine yardımcı oldu.

Devrimden iki yüzyıl kadar önce Hollanda prensi Maurice tarafından başlatılan son derece disiplinli talimler askeriye potansiyel olarak eğitici bir gösteriye dönüştürmüştü. Ortaçağ sonlarında, sokaklar boyunca ayaklarını sürüyerek yürüyen düzensiz askerleri seyretmek pek bir eğlence ifade etmezdi, ama müzik eşliğinde olsun ya da olmasın talim, büyük titizlikle senkronize yürüeyebilen adamlar yarattı. Sokağın ya da alanın kenarlarındaki hareketsizliğe rağmen, bandolar askeri yürüyüşü seyirciler için potansiyel olarak heyecan verici bir olaya dönüştürdü. Daha önceleri, Avrupa orduları müzik yoluyla cesaret yaratabilmek için asker düdükları ve davullardan yararlanırdı; bando İslam dünyasından ithal edildi ve Avrupa'yı etkisi altına alması on sekizinci yüzyıl başlarını buldu. Avrupalılar bas davulun, zilin ve tefin yanı sıra, tarihçi Scott Myerly'e göre, "gösteriye bir parça egzotik oryantal unsurlar"³³ ekleyen, ipek türbanlar ve parlak renkli üniformalar giyen siyah müzisyenler gibi görsel efektleri Türkiye'den aldılar.

Talim, ordunun kamu gösterisi olarak algılanmasına imkân sağladıysa, Napolyon Savaşları da talime olan talebi ortaya çıkardı. Napolyon'un orduları beraberinde Fransız Devrimi'nin ana öğretisini getirdi: "Halk" artık bir kralın tebası değil, bir ulusun yurttaşıydı. Peki bir ulus neydi? Benedict Anderson'un ikna edici bir biçimde ileri sürdüğü gibi, kan, dil ve ortak gelenekler bağları ile birleşmiş bir nüfus değildi, çünkü –on dokuzuncu yüzyılda İtalya ve Almanya gibi– arzu edilebilecek birçok ulus bu birlik kaynaklarından kimilerinden ya da

33- Myerly, s. 142.

tümünden yoksundu. Ulus, ortak coğrafya ya da genetikten “doğal olarak” doğmamış, onu yaratmak için çaba gerekmişti. O zaman –ve hâlâ– mistik bir birlik *fikri*, belli semboller (örneğin bayraklar), anıtlar, ortak deneyimler (örneğin, devrim ya da savaş), hatta şarkılar ile tanımlanan hayali bir cemaattti. Jakobenler, “ulus-yaratma” çabaları diyebileceğimiz şeyin bir parçası olarak, bestecilerden yurtsever festivaller için yeni askeri müzikler bestelemelerini istedi. İlginçtir ki, Fransız hükümetinin 1795’te milli marş olarak seçtiği şarkı popüler, bulaşıcı bir dans etme isteği yaratan devrimci şarkı “Ça Ira” (“It Will Succeed”) değil, yalnızca yürüyüşe uygun olan “La Marseillaise”di.

Milliyetçilik, bu hayali cemaat –ya da daha yaygın olarak, onu temsil eden semboller– tarafından eyleme geçirilen bir duyguydu. Bu duygu kendini feda etme ve manevi aşkınlık fikirleri ile öylesine yüklüydü ki, uzmanlar tarafından sıklıkla dine benzetilmiştir. Bu “yeni” dine, insanın aynı ülkede yaşadığı fakat tanımadığı insanlarla kısa süreliğine olsa da güçlü bağlılık duyguları kurmasını sağlayan bu yeni ritüelden daha uygun bir şey olamazdı. Fransız Devrimi’nin resmi festivallerinin amacı buydu kuşkusuz. Devrimci donatılardan –yurtsever yeminden, Özgürlüğü temsil eden genç kadınları taşıyan geçit töreni arabalarından– yoksun kalan devrimci festivallerden geriye bir askeri yürüyüş kalmıştı ve Napolyon Savaşları’ndan başlayarak Avrupa’nın büyük bölümüne yayılan cn tehditkâr gösteri buydu. Myerly’nin gözlemlediği gibi, Napolyon Savaşları’nın sonucunda, askeri gösteri İngiltere’de daha eski, daha katılımcı ve daha az askeri olan toplanma türleri ile rekabet ederek “önemli bir eğlence türüne” dönüştü.³⁴

Askerler, yeni kazandıkları oyuncu rolüne uygun biçimde

34- A.g.y., s. 139.

giyinmeye başladı. On dokuzuncu yüzyıldan önce üniforma giyilmesini dayatmak zor olmuştu; bunun nedeni orduların büyük ölçüde paralı askerlerden oluşmasıydı ve bu askerler üniformayı firar etmelerinin önünde ciddi bir engel olarak görüyorlardı. Napolyon Savaşları'ndan sonra üniformalar neredeyse evrenselleşti. Bunun nedeni üniformaların bir tarafı diğerinden ayırt etmek gibi askeri işlevlere hizmet etmesi değildi yalnızca. Aslında, on dokuzuncu yüzyıl üniformalarının son derece zarif madeni düğmeleri askerleri kolay bir hedefe dönüştürebilmekteydi, ama görünüşe bakılırsa, bu dezavantaj teatral saygınlık karşısında hafif kalıyordu; çünkü bir asker zamanını savaşta yürümekten çok, bir izleyici karşısında yürüyerek geçiriyordu.

Doğal olarak, gösterideki en göz alıcı erkekler parlak renkli üniformaları ve abartılı şapkaları ile subaylardı. Paris'teki Musée de l'Armée'de on dokuzuncu yüzyıl subaylarına ait, tepesinde insanın boyunu en az otuz santim uzun gösterecek kuş tüyleri olan birçok miğfer ve ayı derisi bulunur. Bu kostümler, hantallıklarıyla savaşta tehlike yaratmakla kalmıyordu; güzelleştirmek için tasarlandıkları gösterileri de zaman zaman kesintiye uğratabiliyorlardı. Myerly'nin belirttiğine göre, "[Wellington Dükü] katıldığı bir gösteride, ilk olarak Hayat Muhafızları tarafından takılan, muazzam bir kuğu tüyü ile süslü, yaklaşık altmış santim yüksekliğindeki ayı derisinden başlıklardan taktığında, yüz binlerce seyircinin ve askerinin önünde, esen rüzgârda atından kelimenin tam anlamıyla uçup yere düştü."³⁵

İngiltere askerî gösteriyi en az Fransa kadar coşkuyla benimsedi. 1811'de Wimbledon'daki bir askeri geçit töreni, bir ileri bir geri yürüyen yirmi bin askerî izlemek için gelen iki

35- A.g.y., s. 39.

yüz bin seyirciyi kendine çekti; 1830'da kralın onuruna sahnelenen bir saray geçit töreni "tarif edilemez büyüklükte"³⁶ bir kalabalık topladı. Bilinçli olarak sahnelenen askerî gösterilere ilaveten, nöbet değiştirmek gibi sıradan görevler bile hevesli izleyicileri kendine çekiyordu. Edinburgh'lu bir avukat 1803'teki savaş günlerini "Öyle ya da böyle, hepimiz askerdik" diye hatırlıyordu. "Askerî yürüyüş ve gösteri insanların muhabbetlerine ve düşüncelerine şekil veriyordu."³⁷ Heybetli üniformalarıyla at sırtındaki genç subayların gösterisi kadınları kendine çekiyordu; askerî müzik herkesi etkiliyordu, bir seyircinin söylediği gibi, bu müzik ile "nabızlar hızlanıyor, hayal gücü ateşleniyordu."³⁸ Sosyalist Robert Blatchford bile, açık askerî talimlere izleyiciler arasında bir dayanışma duygusu yaratması nedeniyle sıcak bakıyordu: "Birlik ve *esprit de corps* [gövde ruhu] sayesinde yaratılan bir güç duygusu", ama "bu dayanışma duygusunun katılımcılar tarafından değil, devlet tarafından yönetildiğini"³⁹de gözlemlemişti memnuniyetsizlikle.

Yüzeysel olarak, askerî gösterinin bir tür karnaval olduğu dahi düşünülebilir, ne de olsa –üniforma biçiminde olsa da– "kostümler"den oluşuyordu. İsviçre süvarileri örneğinde, bu üniformalar karnavallarda soytarıların giydiği bir kostümden türetilmişti. "Dans", ya da en azından müzikal olarak yaratılan, yürüyüş halini alan devinim söz konusuydu. Günümüzde, yürüyüş ile dans etme arasındaki örtüşme, ABD'de, özel olaylarda rol alan talim ekiplerinin yanı sıra, Afro-Amerikan kolejlerindeki "adım atma" pratiği tarafından örnekleniyor. Fakat askerî gösteri karnavalın ters yüz edilmiş tuhaf bir biçim-

36- Aktaran a.g.y., s. 140-41.

37- Aktaran a.g.y., s. 140.

38- Aktaran a.g.y., s. 142.

39- Aktaran a.g.y., s. 161.

mini temsil ediyor: Karnaval toplumsal hiyerarşinin tüm geleneksel türleriyle alay etmeyi, askerî gösteri ise yalnızca onları güçlendirmeyi amaçlar.

Gösteri Yoluyla Denetim

Hem Hitler hem de Mussolini'nin milliyetçi gösterileri mükemmelleştirmelerinin kökeni gençliklerinde yatar. İkisi de Birinci Dünya Savaşı'nda görev yapıp askeri gösterilerin ve yürüyüşlerin heyecan verici gücünden etkilenmekle kalmamıştı, Le Bon'un teorileri ile de tanıştılar. Geleceğin diktatörleri olarak, Le Bon'un kalabalıkların deliliği ve öngörülemezliği hakkındaki fikirlerinden dehşete kapılıp kapılmadıklarını bilmiyoruz, ama ikisi de "kalabalıkların lideri ve ikna araçları"⁴⁰ üzerine düşüncelerini memnuniyetle benimsemişti. Le Bon'un iddiasına göre, kalabalığın "kendini ona nasıl dayatacağını bilen, iradeli insanın"⁴¹ elinde oyuncak olmasına yol açan şey, tam da irrasyonel olmasıydı. Basit demagojik hileler –örneğin, basitleştirilmiş fikirlerin sürekli tekrarı– vasıtasıyla lider, çok büyük insan topluluklarını kendi isteğine göre şekillendirebilirdi. Fransız Devrimi'ndeki kalabalıkların, –kolektif delilik için verdiği bu örnekte–, özgürlükleri için savaştığı gerçeğini her zamanki gibi görmezden gelen Le Bon "kalabalıkların ruhunda baskın olanın özgürlük değil, kölelik ihtiyacı olduğunda" ısrar ediyordu. "İtaate o kadar eğilimlidirler ki, kim kendini efendi ilan ederse içgüdüsel olarak ona teslim olurlar."⁴² Bu, eğitim aşamasındaki bir diktatöre mükemmel bir haber

40- Le Bon, s. 112.

41- A.g.y., s. 114.

42- A.g.y., s. 117.

gibi görünmüş olsa gerek, elbette, Le Bon'un, ayaktakımı olarak gördüklerini manipüle etmek yoluyla iktidarı ele geçiren adamların "hastalıklı ölçüde asabi, telaşlı, yarı-denetimsiz, deliliğin kıyısındaki kişiler"⁴³ olduğunu gözlemlediği pasajı atladığı sürece.

Aslında, ne Hitler ne de Mussolini iktidara Le Bon'u ilgilendiren türde bir ayaktakımı eylemi sayesinde geçti – kolektif heyecan ile faşist kötülük arasında kaçınılmaz bir bağlantı bulanlara karşı bir başka argüman. *Menu peuple*'ün sert ayaktakımı Fransız Devrimi'nde belirleyici bir role sahipti. Fakat yirminci yüzyıl faşizminin yükselişinde sosyalist muhalefeti ezen ve kendi ulusunda toplumun genelini sindiren organize faşist paramiliter güçlerinin –Almanya'da *Freikorps*'lar ve kah-verengi gömlekliler, İtalya'da *arditi*'ler ve siyah gömlekliler– uyguladığı şiddetti. Bu güçler tarafından muhalefet liderleri dövüldü ya da öldürüldü, makamları bombalandı, mitinglerine organize serserilerce saldırıldı.

Hitler ve Mussolini'ye göre, toplu gösteriler halkı savaş seferberliğine sokmanın bir aracından ibaret değildi, ayrıca onu yönetmenin de aracıydı. Elbette totaliter Almanya ya da İtalya'da demokrasiyi andıran hiçbir şey yoktu; fakat bu, her iki diktatörün de halkı tamamen yok saymaya –örneğin, 1789'daki devrimden önce Fransa'yı kendi özel mülkü gibi idare eden Burbon kralları gibi– gücünün yeteceği anlamına gelmiyordu. Fransız Devrimi gelecekteki tüm rejimlere büyük bir ders verdiyse, o da "halk"ın kendini devletle özdeşleştirmesi yönünde teşvik edilmesi gerektiği idi, hatta halkı etkilemenin mümkün olmadığı durumlarda bile. Yeni medya –radyo ve film– faşist mesajı yaymaya yardım etti, ama bunlar insanlara doğrudan ve kişisel olarak dahil olma duygusu ve-

43- A.g.y., s. 113.

remezlerdi. Toplu gösterilerin işlevi işte buydu; bir tür yapay katılım yaratmak. Askerler devletin gücünü kanıtlamak üzere yürüyeceklerdi; diktatör, belki de yeni politikaları ilan ederek, konuşacaktı ve toplanan insanlar tezahürat edecek, böylece, oy vermek gibi sıkıcı ve bölücü potansiyele sahip hiçbir şey olmaksızın, onaylarını göstereceklerdi.

Düzenli ve sık kitle gösterisi ihtiyacı nedeniyle, gösteriler yeni ulusal tatil takvimine göre planlandı. Söyleyebileceğim kadarıyla henüz hiç kimse bu gösterilerin toplam maliyetini hesaplamadı, ama, nüfusun büyük bölümünün çalışmaya bir gün ara vermesiyle oluşan masraftan başlayarak, muazzam bir maliyet olmalı. Gösterilerin sıklığına gelince, Lindholm'un yorumuna göre, Hitler "tüm Almanya'yı heyecan verici bir şekilde kendini bekleyen devasa ve kalıcı bir kitleye dönüştürmeye"⁴⁴ çalışıyordu. Aynı şekilde, Mussolini'nin kitle gösterilerini gözlemleyen birisi bu gösterileri "Faşist İtalya'nın ana sanayisi"⁴⁵ diye tanımlıyordu. İtalya kasabalarının ve Alman şehirlerinin meydanları –bir zamanlar, dini bayram günlerinde canlı festivallere sahne olan yerler– yeni milliyetçi gösterilerin dekoruna dönüşmüş, (İtalya'da) Roma kalıntıları ve (her iki ülkede de) yeni inşa edilen milliyetçi anıtlar buna etkileyici bir zemin sağlamıştı.

Jakobenlerde olduğu gibi, Naziler ve faşistler de alternatif kutlama ve eğlencelere karşı hoşgörüsüzdü. Naziler swing müziğini tamamen yasaklamıştı ve ırksal açıdan kabul edilemeyecek ritimler konusunda endişeliydiler.

Tempoda (hot jazz) ya da solo performanslarda (break) zencilere has aşırılıklar hiçbir şekilde hoşgörülmemeyecektir; sözde

44- Lindholm, s. 111.

45- Aktaran Gentile, s. 88.

jazz besteleri en fazla yüzde 10 senkop içerebilir; geri kalanı, barbar ırkların müziğinin karakteristiği olan ve Alman halkına yabancı karanlık içgüdüleri ortaya çıkartan ritimdeki histerik karşıtlıkların (riff) olmadığı, doğal bir legato ölçüsünden oluşmak zorundadır.⁴⁶

Hristiyanlığa dayanan geleneksel eğlenceler onları daha büyük bir problemle karşı karşıya bıraktı, çünkü bunlar Aryan mirasının yasal bir parçası olarak görülebilmekteydi. 1939'da Nazi parti gazetesinde yayınlanan bir makale Noel'e savaş açıyordu.

Hem genel alışkanlık hem genel görüş, Noel yortu gününün, haklı olarak, bir anayurt festivali gibi görülebileceği kanısında... Fakat, bunu yaparsak, Noel yortusunun ya da Noel festivalinin takvimdeki ucuz eğlence olaylarına uygun bir günden daha öte olduğunu göz önünde bulundurmamak zorunda kalırız. Savaş öncesi klüplerinin, gece gösterilerinin, piyangoların ya da çok popüler askeri maskaralıkların devamına izin verirsek, "Sihirbaz Muz" ya da "Kılıç Yutan Adam" konuk sanatçı olarak ortaya çık-sa bile, hedeflerimizi gerçekleştiremeyiz.⁴⁷

Nazilerin geleneksel bayramlara resmi yaklaşımı hoşgörülü olsa da, Parti, içten içe onların önüne geçmeye çalışıyordu. Michael Burleigh'in yazdığı gibi, "Bayram günleri, haçlar ve dini alaylar... dindarlar ile Naziler arasında, özellikle Katolik çevrelerde, çatışma yaşanan konulardı."⁴⁸ Naziler, belli bir hınç-

46- Aktaran Michael Golston, "Im Anfang War der Rhythmus: Rhythmic Incubations in Discourses of Mind, Body, and Race from 1850-1944", *SEHR*, C 5, ek: Cultural and Technological Incubations of Fascism, 1996.

47- Kremer.

48- Burleigh, s. 262-63.

la, kilise etkinlikleriyle aynı günlerde zorunlu Hitler Gençlik etkinlikleri planlıyor ya da dini bir şenlik alanına gidiş-dönüş tren hizmetini iptal ederek, katılımı zorlaştırıyordu.

Protestan reformuna uğramamış olan İtalya'da faşistleri endişelendirecek çok daha güçlü bir şenlik geleneği vardı. 1926'da Mussolini bu tür seremonilerin, toplantıların ve festivallerin "ciddiyetten" yoksun olduğunu dile getirerek, "bunlara bir son verme vaktinin geldiğini" ilan etti. Bir yıl sonra, elbette kendininkiler dışında, "büyük ya da küçük her tür seremoniyi, yürüyüşü, kutlamayı, yıldönümünü, yüzyıl dönümünü ve her tür söylevi"⁴⁹ resmi olarak yasakladı. Görünüşe bakılırsa bu yasaklar tümüyle etkili olmadı, çünkü 1932'de Faşist Parti sekreteri Achille Starace'ın "gala gösterileri" ve Yeni Yıl Arifesi'ndeki partileri yasakladığını görüyoruz ki bunlar yalnızca ciddiyetten yoksun olmakla kalmayıp, 29 Ekim'e denk gelen resmi faşist yıl sonu takvimini de hiçe sayıyordu. Starace, on yedinci yüzyıl Kalvenistlerini tekrar ederek, ziyafetlere katılım karşısında uyarıda bulundu ve insanların kitle gösterilerini dans etmek için bir vesile gibi kullanarak bu gösterileri insancıllaştırma çabalarını yasakladı: Faşist etkinliklerde dans edilmeyecekti.⁵⁰ Hüzünlü, "sağlıklı" bir tarzda yürütüldükleri ve "Faşist sembolizmi ile işlenmiş"⁵¹ oldukları sürece bazı geleneksel taşra festivallerine izin veriliyordu. Örneğin, Üzüm Hasadı Kutlaması –faşist gençlik gazetesinin iddia ettiğine göre– "ritüellerinin barbarlara özgü izler taşımasını kabul etmeyen ve neşeli üzüm hasadı festivaline orjinin bulaşmasını istemeyen Romalılarınkine çok benzerdi."⁵²

Mussolini'nin görünüşteki kaygısı, resmi kitle gösterilerinin

49- Aktaran Gentile, s. 51.

50- Falasca-Zamponi, s. 104.

51- Gentile, s. 90-91.

52- A.g.y., s. 91.

dışındaki festivallerin çok fazla zaman alıp halkı “doyuracak” oluşuydu.⁵³ İyi bir faşist, halkın devletçe sağlanan dışında bir kolektif heyecan kaynağına ihtiyaç duyup duymadığıyla neden ilgilensin? Hem Hitler hem de Mussolini, gösterilerinin psikolojik etkileri hakkında oldukça abartılı görüşlere sahipti, bunların dinsel mucizelere benzer olduğuna inanıyorlardı. Bu gösterilerde her bir izleyicinin daha büyük bir kolektif –*volk* ya da ulus– içinde eksiksiz bir kendini yitirme deneyimi yaşaması hedefleniyordu. İtalya’da, Faşist Parti liderliği kitlelerden “organik bir bütün” oluşturmaya çalışıyordu; bu, onların retorğinde, tek tek insanların bir toplamından çok, homojen bir özü andırıyordu.⁵⁴ Hitler halkı tek bir birime dönüştürme ihtiyacı ve bu dönüşümün birey üzerinde yaratacağı etki karşısında çok daha katıydı: “Bireyin kendisini ait hissedeceği hiçbir serbestlik, hiçbir boş alan olmayacaktır... Bireysel mutluluk günü geçmiş bulunuyor. Konuşmacıların ve izleyicilerin kendilerini bir bütün gibi hissettiği Nasyonal Sosyalist mitingten daha büyük bir mutluluk olabilir mi?”⁵⁵

Ama kitle gösterilerinden alınacağı iddia edilen zevk, izleyicilerin ve yürüyüşçülerin, çok az dahi olsa kendi içgüdülerine göre davranmasına güvenilebileceği anlamına gelmiyordu. Gösteriler sıkı bir biçimde denetleniyor ve her ayrıntısı önceden planlanıyordu; katılım çoğu kez zorunluydu: Northheim’deki bir Nazi subayı, “Hiçbir vatandaşın evde oturmasına izin verilmemelidir” diye ısrar ediyordu.⁵⁶ Hitler’in biyografisini yazan John Toland, 1934’te Nürnberg’deki gösteriye katılan parti üyelerinin “aylar öncesinden dikkatlice seçildiğini, hepsine bir numara, bir kamyon, kamyonun içinde

53- Aktaran a.g.y., s. 52.

54- Falasca-Zamponi, s. 25.

55- Aktaran Lindholm, s. 112.

56- Altıntı, Fritzsche, s. 221.

bir koltuk ve Nürnberg yakınlarında dev çadırlarla kurulan şehirde bir karyola atandığını” belirtir. “Seremonilerin başladığı 4 Eylül’e kadar binlerce parti üyesine, mükemmel olana kadar prova yaptırıldı.”⁵⁷ Nazilerin öncesindeki 1 Mayıs kutlamalarında, “ortalıkta dolaşan, şarkı söyleyen ya da sohbet eden” düzensiz bir kalabalık vardı, ama Nazilerin 1933’teki 1 Mayıs etkinliğinde, işçi sınıfından katılımcılar “örnek nitelikte bir işçi disiplinine uyarak kendilerini takımlar, sıralar ve kareler halinde düzenlemiş, talimatlara, işaretlere ve polis kordonlarına göre davranmışlardı: I, II, III, IV,...”⁵⁸ İtalya’da, Mussolini’nin varışı ve tren istasyonlarından ayrılışı etrafında şekillendirilen etkinliklere düzen ve dakiklik hâkimdi.⁵⁹ İzleyicilerin kıyafetleri bile ayrıntılı bir biçimde belirtilmişti: “Şenlik kıyafeti” olmayacaktı ve erkeklere faşistlerin amblemi olan siyah gömlekler giymeleri tavsiye ediliyordu. Ayrıca, Faşist Parti tüm seremonilere “olası en büyük ciddiyet ve ağırbaşlılığın damga vurmasını” emrediyordu. “Bu nedenle, şölenler ve müsrif resepsiyonlar yasaktır.”⁶⁰

Nazi ve İtalyan kitle gösterilerinin kişiler üzerindeki etkisini hesaplamak kolay değildir. Bunun bir nedeni anıların güvenilmez olması ve katılımcıların yaşamış olabileceği heyecanın faşizm sona erdikten sonra muhtemelen küçümsenmesiydi. Fakat devlet egemenliğindeki medyanında gösterilere dair açıklamaları bu anılardan daha güvenilir değildir, çünkü bunlar da kuşkusuz diğer yönden hatalıydı, kalabalıkların coşkusu ve büyüklüğünü abartıyorlardı. Örneğin *Il Popolo d’Italia* gazetesi 1932’deki bir faşist gösterinin nefes kesen bir açıklamasını veriyordu.

57- Toland, s. 494.

58- Fritzsche, s. 219.

59- Berezin, s. 89.

60- Aktaran Gentile, s. 88.

Uçak filoları, bu görkemli toplantıyı taçlandırmak istercesine, gittikçe daralan daireler çizerek havada uçuyor.

Kalabalık, uçakların manevralarını izlemekten hiç yorulmuyor ve uçak motorlarının gürleme sesleri faşist açılış müziklerinin ve şarkıların gürlemeleri ile birbirine karışıyor. Bu arada, Venezia Meydanı taşma noktasına geldi. Müziğin feryadı ve sürekli çalan *alala* [faşist şarkı, anlamı yoktu] tüm sesleri bastırıyor. İnsanlar, Duçe'yi çağıran seslerin muazzam uğultusu ile coşmakta...

Kalabalık akmaya devam ediyor. Meydan izdiham içinde. Elli bin insan bekliyor Mussolini'yi, elli bin insan onun adını haykırıyor...

Bando "Giovinezza"yı çalmaya başladı. Bayraklar göndere çekiliyor. Mussolini! ... "Duçe! Duçe!" Haykırışlar, çınlayan müziğin üzerinde sonsuzca çoğalıyor.⁶¹

1934 Nürnberg gösterisine dair bir anlatım için belirli bir amaç doğrultusunda hazırlanmış *Triumph of the Will*'e de güvenemeyiz. Riefenstahl yalnızca yücelme içinde gülümseyen, yukarı bakan yüzleri gösteriyor, suratını asan çocukları ya da ayakları ağrıyan izleyicileri değil.

Gösteriler artık yeni bir şey olmaktan çıktığında, çoğu seyircinin ve hatta katılımcının katılmaya gönülsüz olduğuna dair kimi kanıtlar bulunmakta. Örneğin, bir tarihçi, demiryolu makbuzlarına yönelik çalışmasından yola çıkarak, İtalyan faşist gösterileri seyreden kalabalıkların kendiliğinden toplanmadığını, trenlerle bir araya getirilip, görüntüye hacim kazandırmak üzere gösteri yerlerine taşındığını iddia ediyor.⁶² Bir diğer tarihçi İtalya için şu gözlemde bulunuyor: "Kolektif

61- Aktaran a.g.y., s. 145.

62- Berezin, s. 85.

ritüeller adına sürekli harekete geçirilmek kimilerinde doyum ve tahammülsüzlük hislerine yol açabilmekteydi.”⁶³ 1934’te Floransa’da öncesinde bir hayli abartılı biçimde duyurulan, hatta “müjdelenen” –bir hava filosunun, ordunun çeşitli kollarından taburların ve elli adet yeni Fiat 18BL kamyonun yer aldığı– “18BL” kitle performansı tam bir fiyaskoydu; o dönem bunu eleştiren birisi, bu performansın “kitlelerde bu tür gösterilere karşı belli bir hoşnutsuzluk yaratmakla”⁶⁴ sonuçlanacağından endişeleniyordu. O sırada Almanya’da, Nazilerin 1933 yılında düzenlediği 1 Mayıs gösterisinde,

Yalnızca ince bir seyirci hattı geçit töreninin kimi bölümleri boyunca uzanmaktaydı. En azından bu Mayıs Bayramı’nda, Nazi siyasal üretiminin teatral karakteri çok belirgindi. Birçok gözlemciye göre, sokakların salt sahne dekorundan ibaret olduğu, mavi iş elbiselerinin yalnızca kostüm olduğu, jestlerin ve söylevlerin beceriksizce senaryoya uyduğu ve izleyicinin yeterince heyecanlanmadığı aşikârdı.⁶⁵

Tarihçi Peter Fritzsche, bu etkinlikte yürümesi gereken bir işçiden alıntı yapıyor: “Resmi geçit bir pisuvarı geçtiğinde, ‘buradan kaçarsın’ dedim kendime. Sıradan dışarıya adım attığımda, yanımdaki adam beni izledi ve onları atlatıp eve koştuk.”⁶⁶

Büyük Nürnberg gösterilerine gelince; geçtiğimiz yıllarda, Alman tarihçiler bunların manipülatif maksadının yanı sıra “sıkıcılık ve bayağılığını” da vurguladı. 2001’de gösteri yerinde açılan resmi Dokümantasyon Merkezi, etkinliklerin

63- Gentile, s. 98.

64- Aktaran Schnapp, s. 79.

65- Fritzsche, s. 218.

66- Aktaran a.g.k., s. 220.

Riefenstahl'un gözünden kaçan ya da görmezden gelinen bir yanını gösteriyor: gösterilere eşlik eden fahişe akını, bununla birlikte yükselen cinsel hastalık oranları; halk tuvaletlerinin yetersizliği ve mevcut az sayıdaki tuvaletteki "pis" koşullar.⁶⁷ Gösterinin kendisi bitmek bilmez ve donuksa da, sınırlarında bol miktarda bira içilmiş gibi görünüyor. Polis sarhoş "siyasi liderlerin" bir çeşmeye zarar verirken –muhtemelen onu bir tuvalet niyetine kullanmaya çalışırken– yakalanıp tutuklandığını rapor etmişti.⁶⁸ 1935'ten sonra, Nazi Partisi bile gösterilerden vazgeçmeye başladı; bunlar yalnızca pahalı değildi, beklenen "mistik" etkileri yaratmayı da pek başaramıyorlardı: "Bir kitlesel kutlamaya uygun doğru atmosferi yaratmak için çok fazla şeye ihtiyaç vardı: yıldızlı bir yaz gecesi... kavrayışlı bir izleyici, iyi prova edilmiş bir kitlesel koro ya da önceden koreografisi yapılan bir yürüyüş – ve derken, bir yağmur sağanağı her şeyi mahvedebilirdi."⁶⁹

O halde geleneksel şenlik topluluklarının yerini alan, Fransız Devrimi'nin resmi festivallerinden 1920'lerin ve 30'ların faşist kitle gösterilerine kadar modern çağın milliyetçi gösterilerinin, yerine geçtikleri etkinlikleri dolduramadıkları sonucuna varabiliriz. Bu başarısızlık –Fransız Devrimi'nde radikal soldan yirminci yüzyılın faşist devletlerinde berbat bir gericiliğe kadar çeşitlilik gösteren– ideolojik içerikle alakalı değildi. Başarısız olan araçlardı: bitmek bilmez geçit törenleri, kıtaların tekrar tekrar gözden geçirilmesi, cesaretlendirici söylevler. Bu aracın zorunlu olarak kendi mesajını taşıdığı –iktidar, militarizm, bireyin kolektifin içine alınması ihtiyacı– ve bizzat bu mesajın zamanla bezdirici bir hal alacağı söylenebilir.

67- "Nazism Punctured: Nuremberg Rallies Turned Inside Out", *Guardian*, 6 Kasım 2001.

68- "Showing Off for the Part People", *Financial Times*, 10 Kasım 2001.

69- Peukert, s. 188.

Fakat milliyetçi gösterileri yalnızca eğlence türü olarak yargılamak pek isabetli olacağına benzemiyor. Bunlar bir bakıma son derece ağırbaşlı etkinliklerdi. Geleneksel karnaval altüst edici mizah için bir fırsattı, bu karnavallarda geleneksel iktidar biçimleri tersyüz edilebilmekte ve iktidar sahipleri en azından birkaç günlüğüne korku duyulmadan alaya alınabilmekteydi. Fakat bu bölümde incelediğimiz milliyetçi etkinliklerde ne püriten Robespierre'in parodisi ne de, örneğin, sokaklar boyunca bir eşeğin sırtında yol alan "Ahmaklar Kralı" olarak Hitler'i oynayan biri göze çarpyordu. Karnaval neşeli bir saygısızlık iken, milliyetçi gösteriler, ve özellikle faşist olanları, yurttaşlık erdemi aşılacak ya da en azından huşuyla karışık bir korku telkin etmek için tasarlanmış, devlet otoritesinin yüceltildiği etkinliklerdi.

Milliyetçi gösteriler daha renkli, daha az didaktik ve mizah unsuru taşıyan bir hiciv etrafında daha iyi planlanamaz mıydı? Kesinlikle, evet. Kraliçe Elizabeth'in 2002'deki ellinci yıl kutlamaları görülmeye değer araçlarla neler yapılabileceğini örnekliyor: Bildik askerî dokunuşlar gene vardı –örneğin, savaş jetlerinin uçuşu–, ama pop müziğin öne çıktığı gerçek bir gösteri ve abartılı giyinmiş dansçılara kraliyet ailesinin insan-cıl bakışları eşlik etmekteydi. Ama bir gösteri, doğası gereği, katılımcı bir etkinliğe göre çok daha sınırlı bir deneyim sunar. Ortaçağ sonu karnavallarında, örneğin, herkesin oynayacak bir rolü ve kostümlerinin parlaklığıyla, şakalarındaki hazırcevaplıkla ya da dansçılar ya da atletler olarak yetenekleri ile bireysel olarak kendisini öne çıkarma şansı olurdu. Görmeye gittiğiniz kadar görülmeye de giderdiniz. Oysa, tümüyle bir gösteri olarak düzenlenen bir etkinlikte, tüm yaratıcılık gösterinin kendisine saklanır ve seyircilerden hiçbir şey beklenmez. Onlar, eylemsiz kitlenin bir parçası olmak dışında, görünmek için orada değildirler. Tüm dikkat ana konuya odaklanır: res-

mi geçit, konuşmacı ya da devlet liderinin gelişiyle sergilenen büyük heyecan.

Ama seyirciliğin, katılımın daha çok fiziksel biçimleriyle ilgili sınırları ve engellerine dair ıkarsamalarla kendimizi kısıtlamak zorunda değiliz: 1930'ların ve 40'ların kitle gösterilerinden sonra gelen kuşak, şenlik-sonrası Batı dünyasındaki genç insanlar "izleyiciden" beklenen hareketsizliğe karşı isyan etmeye ve kadim esrik şenlik gelenegini yeniden diriltmeye başlayacaklardı.

10

Rock Ayaklanması

Bir şey ne kadar zorla ve derinlemesine bastırılırsa bastırılsın, çoğu kez yeniden ortaya çıkmanın yolunu bulur. 1950'lerin sonu ve 60'ların başında, müstehcen, yıkıcı ve hatta kriminal denilebilecek bir "histeri" ya da "çılgınlık" patlaması yaşandı. Yirminci yüzyıl ortasında, ne ABD ne de İngiltere bu tür frenlenmemiş davranışların yeşerebileceği uygun yerler değildi. Her iki toplum da on altıncı yüzyılın püriten mirası ile yüklüydü; her ikisi de sömürge halklar –ve Amerika kıtası örneğinde, köleleştirilmiş halklar– arasında şenliklerin ve esrik geleneklerin bastırılması için yoğun bir çaba sarf etmişti. Ancak "yabancı" esrime geleneklerini yok etmekteki bu başarıları, tepinip dans etme ve çılgınlık atma çağrısına karşı savunmasızlıklarını artırmış olabilir.

Rock ayaklanması başından itibaren sessizce oturmayı ya da böyle davranmakta ısrar eden birine saygı göstermeyi basitçe reddetti. Yeni müzik –en azından beyazların çoğu için yeniydi– nerede çalınsa, çocuklar oturdukları yerden fırlıyor, şarkı söylemeye, haykırmaya ve otoritelerin genellikle "ayaklanma"

diye yorumladıkları başka şekillerde davranmaya başlıyordu. Linda Martin ve Kerry Segrave'in *Anti-Rock: The Opposition to Rock'n 'Roll* adlı kitaplarında, bu olayların çoğunun "sinema salonlarının koridorlarında ve oturdukları yerlerde dans eden; ayaklarını yere vuran, el çırpın ve bağırın –kısaca iyi vakit geçiren– çocuklardan oluştuğunu söylüyor. Otoriteler bir izleyici topluluğunun sessiz ve ağırbaşlı bir şekilde oturması, performansın sonunda belki biraz alkışlaması gerektiğini düşünüyordu."¹ 1956'da, o zaman için dünyanın en popüler rock grubu olan Dill Haley and His Comets'in performansları "ulusal bir patlama yaratarak, koridorlarda dans edilmesinin, sokaklarda şarkı söylenmesinin ve çeşitli otorite figürlerine karşı kasten kabalık gösterilmesinin"² önünü açtı. Hem İngiltere hem ABD'de, rock gruplarının sahne aldığı tiyatro ve konser salonlarının yöneticilerinin tepkisi "asileri" kontrol altına alması için polis çağırmak olmuştı, dolayısıyla ilk rock konserleri bir tür şamatacı ritüele dönüştü: Gençler ayağa kalkıp koridorlarda dans etmeye başlayacak; polis onların peşine düşüp yeniden yerlerine oturtacak; derken çocuklar yeniden ayağa kalkacaklar.

1960'lar boyunca rock konserleri rutin biçimde genç hayranların polisle karşılaşmasına sahne oldu. Jefferson Airplane üyeleri "gençler koridorda dans etmek için ayağa kalkar kalkmaz polislerin amfileri fişten çıkardığından"³ yakınıyordu. Rolling Stones konserleri neredeyse kaçınılmaz olarak "ayaklanmalara" yol açıyordu; Vancouver polis müdürü, grubun konserlerinden birinin "33 yıllık çalışma hayatında polisin karşılaştığına tanık olduğu en uzun fiziksel dayanıklılığı ge-

1- Martin ve Segrave, s. 8.

2- Miller, s. 94.

3- Martin ve Segrave, s. 134.

rektirdiğinden” yakınıyordu. Vancouver’da, diğer şehirlerde de olduğu gibi, polis rock konserlerinde perdelerin, ışıklandırmanın ve ses sistemlerinin tüm kontrolünü istemeye ve almaya başladı.⁴ Seyircilerin buna cevabı daha da “asi” oldu, sahneye fırlamak ya da yangın söndürücüler ve başka şeyleri atarak polise karşı saldırıya geçmek gibi. The Doors’tan Jim Morrison polisleri suçluyordu: “Burada hiç polis olmasaydı eğer, kimse sahneye çıkmaya çalışır mıydı?... Sahneyi doldurmayı özendiren tek şey buranın engellenmesidir.”⁵ Her tür engel, yetişkinlerin dünyasını dehşete düşüren biçimde harekete ve fiziksel olarak kendini ifade etmeye hevesli hayranları kışkırtmaya hizmet ediyordu. Gençlerin peşinde olduğu şey, birbirlerinin arasına karışma, müziğe uyma ve daha sonra konser mahalinin dışında, sokakta kendilerini gösterme şansıydı.

Hayranlarının sergilediği asi hareketlerin suçu elbette rock sanatçılarına atıldı. Oysa tek yaptıkları söyledikleri şarkılarda kendilerinin de dans edip salınmasıydı; ancak bu dans yetişkin izleyicileri şok ediyor ve gücendiriyordu. Eddie Fisher gibi pop şarkıcıları da hareket ediyordu, ama yalnızca geleneksel, teatral bir jestten diğerine geçerek –örneğin, ellerini göğüslerine kenetleyerek ya da avuçlarını yukarı kaldırıp kollarını uzatarak. İlk rock konserlerinin yarattığı heyecanın büyük bölümü icracıların ritmik ve çoğu kez cinsel imalı hareketlerinde –kalçalarını oynatmalarında, kalça kemiklerini öne çıkarmalarında, omuzlarını sallamaları, sıçrayıp atlamaları ve yere düşmelerinde, kısaca, “yeni” müziğin yaratıcı, ritme dayalı hareketten ayrılamaz olduğunu ilan etmenin bir yolu olarak “sallanmalarında”– saklıydı.

Beyaz rock sanatçıları arasında, Elvis Presley yeni beden-

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

5- Aktaran a.g.y., s. 136.

sel hareketlere öncülük ediyordu; bu durum, ailelere yönelik *Ed Sullivan Show*'da bedeninin alt bölümünün sansürlenerek TV ekranından çıkarılmasına yol açtı. Siyah rock sanatçısı Bo Diddley o kadar şanslı değildi. 1958'de ulusal çapta yayın yapan bir TV programı için yaptığı anlaşma, "ahlâkı korumak" amacıyla hareket etmeden şarkı söylemesini şart koşmuştu. Yayındayken bu kuralı unuttu ya da daha muhtemeldir ki, yalnızca bedenini müzikten ayırmanın olanaksız olduğunu gördü ve tüm ücreti kesildi.⁶ Little Richard'ın sıçraması, atlayıp hoplaması ve piyanosunun üstüne tırmanmasına izin verilmesi ise muhtemelen aşırı, manik ve görünüşe göre asek-süel karakterinden kaynaklanıyordu.

Fakat izleyiciler, çoğu kez sanatçıları afallatacak ölçüde gösteriyi ele geçiriyordu. Rock tarihçisi James Miller, Elvis Presley'in "gösterideki payının" azaldıkça performansının arttığını belirtiyor. "Sorun, artık rutin olarak yarattığı patırtıydı." 1957'deki bir konseri anlatan *St. Louis Post-Dispatch* dergisi, "Presley'in mikrofon direğine sımsıkı tutunduğunu ve kendine özgü, çılgın bir tarzda sendeleyerek gürültünün bir nebze azalmasını beklediğini"⁷ kaydediyordu. Birkaç yıl sonra, Beatle-delilerinin –The Beatles'ın yeni ergenliğe girmiş takipçileri– çılgın haykırışları kahramanlarının sesini bastıracaktı. Grup, ABD turları sırasında feryatlar nedeniyle hiçbir zaman duyulmadı, bu da grubu, Amerika'da sahneye çıkmalarından yalnızca iki yıl sonra, 1966'da konser alanını terk etmeye zorladı.

1960'ların sonlarında rock sanatçıları, hayranlarının sahneyi ele geçirerek onları ezeceği korkusuyla konser yerlerinin yöneticileri ile kendi güvenlik düzenlemelerini müzakere edi-

6- A.g.y., s. 42.

7- Miller, s. 152.

yordu. Kibar, entelektüel Grateful Dead bile sonunda “hayranların kontrolsüz davranışlarından bıktı” ve konsere gidenlerin kapıları kırmasını, şişe atmasını, çitleri yerle bir etmesini, “mucize gerçekleştirmesini” ya da konser yerinin dışında bedava bilet için yalvarmasını yasaklayan bir el ilanı dağıttırdı.⁸ Gösterinin içeriği rock müzik olduğunda, seyirciler artık seyirci rolünü ve bu rolün gerektirdiklerini –yetenekli birkaç kişi sahnede sanatını icra ederken çok sayıda insanın hareketsiz ve sessizce oturup izlemesi– kabul etmeye istekli değildi.

Seyircinin İsyanı

Rock ayaklanması her şekilde yorumlanabilir. Bu, zenginlikten sıkılmış ve hayat tarzında, düşüncede ve görünümde konformizme dair egemen taleplerden boğulmuş savaş sonrası kuşağın ayaklanmasıydı. “Pop”un beyazlar, “ırk müziğinin” ise diğer herkes için olduğu söylenerek ırkçılığa meydan okunması yalnızca cemaatleri değil, müziğin kendisini de bölüyordu. 1960’lar ağır ağır ilerlerken yaygın bir karşı-kültürü de besledi, bu da sırası geldiğinde savaşa ve ülke içindeki adaletsizliğe karşı çıkan siyasal bir harekete hayat verdi.

Fakat rock ayaklanması aynı zamanda daha basit ve görünürde daha az “politik”ti – seyircinin rolüne karşı bir ayaklanma. Şenlikler tarihinde, modern çağın en büyük yeniliği eski, daha katılımcı şenlik biçimlerinin yerini, kalabalığın yalnızca bir seyirci kitlesi olmaya hizmet ettiği gösterilerin almasıydı. Yirminci yüzyıla gelene kadar iki yüzyıl boyunca, seyirciler bile başarıyla evcilleştirilmişti. On yedinci ya da erken on sekizinci yüzyıl Fransa’sına ya da İngiltere’sine geri dönecek

8- David Gates, “Requiem for the Dead”, *Newsweek*, 21 Ağustos 1995.

olduğunuzda, sözgelimi tiyatro seyircilerinin bozguncu bir şekilde gürültü yaptığını, kendi yorumları ile oyuncuların sözünü kestiğini, gösteri sırasında ortalıkta dönüp durduklarını ya da etkinliğin ortasında gerçekten çıkıp sahnenin ortasında oturduklarını görürdünüz. Sosyolog Richard Sennett'e göre, on sekizinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde, aristokratik terbiye düşünceleri –onunla birlikte rezerve koltukların icadı– “tiyatroya belli bir cansızlık getirdi. Artık salonun arkasından haykırışlar duyulmuyordu, insanlar oyunu seyretmek için otururken artık yemek yemiyorlardı. Tiyatrodaki sessizlik oyunu seyretmenin keyfini azaltmış gibiydi.”⁹

Seyircinin yeni rolünde zaman zaman alkışlamanın ötesinde hiçbir bedensel katılıma yer yoktu ve bu yasak, tiyatronun yanı sıra müzikal performansları da içine alacak şekilde genişledi. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren, Batı müziğinin tüm biçimleri hareketsiz seyirciler tarafından dinleniyordu. Örneğin, askeri bir geçit töreninde, marş müziği heyecanlandırıcı olabilir ve yürüyüşteki askerlerin kendileri ritmik senkroni zevkine tutulabilirdi, ama iyi seyirci –tek tük teşhircilere tezat olarak– tam sessizlik içinde oturur ve daha iyi görmek için uzandığı zamanlar hariç, mümkün olduğu kadar silik kalırdı. Konserler müzikal performansın en yaygın sahnesine dönüşmüştü ve buralarda seyircinin rolü sessizce oturup herhangi bir hareketten tümüyle kaçınmaktı. En gizli dans etme biçimleri bile –ayak vurmak ya da kafa sallamak– yanındaki dinleyicileri rahatsız edebilirdi; seyirciler buz kesilmiş bir halde dikkatini toplamayı öğrenmişti.

Seyircinin hareketsiz durarak algılaması, özellikle de performans başkalarının ritmik hareketlerini içerdiğinde, çaba gerektirir. Bölüm 1'de gördüğümüz gibi, nörolojideki son

9- Sennett, s. 74.

araştırmalar, bir başka insanın hareketinin algılanmasının altında yatan sinirsel mekanizmanın bu hareketin algılayan kişi tarafından *icra edilmesi* ile yakından bağlantılı olduğunu ileri sürüyor.¹⁰ Yürüyen, dans eden, saksofon çalarken salınan ya da yalnızca bir orkestradan melodiler çıkarmak için kollarını sallayan bir adam görmek içten içe yürümeye, dans etmeye, salınmaya ya da kolunu sallamaya davetiye çıkartır. Bebekler başka insanların hareketlerini otomatik olarak taklit ederler; büyüdükçe, taklit güdüsünü dizginleme yeteneği kazanırlar. O halde terbiyeli seyirciler –müziğin ritminde ne parmağını oynatan ne de başını sallayan– gerçekte rahat değildir; bir tür efor sarfediyordur – insanın içinde sessizce olup biten kaslarına engel olma çabası.

Rock müziğin meydan okuduğuna kanaat getirildiği –ya da meydan okumakla suçlandığı– şey genellikle cinsel yasaktır. Bir yazarın açıklamasına göre rock, daha serbest Afro-Amerikan cinsel duyarlılığını beyaz orta-sınıfın bastırılmış cinselliğine müzik yardımıyla taşıyarak, “kuşaklardır bastırılan cinselliğin zincirlerini kırmıştır.”¹¹ Yirminci yüzyıl ortalarının Anglo-Amerikan kültürü kuşkusuz cinsel olarak baskıcıydı – homofobik olması bir yana, heteroseksüel cinsellik karşısında da ürkekti. Cinselliğin rock ayaklanmasıyla yakından alakalı olduğuna, en azından dışı bir bakış açısından, kuşku yok; işçi sınıfından “döküntü” Elvis ya da esprili ve tuhaf bir erkeksilik yansıtan Beatles üyeleri bunun en iyi örnekleridir: Onlar, haki elbiseler içinde, düğmeleri çözülmüş, dönemin genç beyaz erkekleri ile bir arabanın içinde sevişmekten daha öte romantik imkânları temsil ediyorlardı. Fakat burada cinsel baskıdan ve belki de ona karşı girişilen kaçınılmaz isyandan daha fazlası

10- Bkz. Meltzoff ve Prinz.

11- Pratt, s. 140.

söz konusudur. Yirminci yüzyıl ortasındaki ana akım kültür, cinsellikle alakalı olsun ya da olmasın, fiziksel harekete karşı genel olarak derinlemesine baskıcı bir kültürdü.

Sözgelimi eğlence demek, oturup TV ya da film izlemektir. Hâlâ “karnavallar” vardı, ama bunlar artık dans etmeyi ya da bir hedefe bir şeyler atmaktan ibaret oyunlardan başkasını içermiyordu. Yirminci yüzyıl ortasındaki bir karnaval ya da panayırda, makineler sizin yerinize hareket ediyordu; karnavala katılanların tüm yapması gereken bir yere oturmak ve merdanenin kızığını bırakmak ya da Ferris arabasının önceden var olan bir yol boyunca kendilerini itmesine izin vermektir. Dinsel ibadet baskın Protestan geleneğinde eşit derecede hareketsizdi; ibadete katılım gösterebileceğiniz tek nokta ilahi söylemektir. Elbette dans ediliyordu, ama beyaz kültürde rock’ın ortaya çıkmasından önce bu, genellikle grup etkileşimine ya da bireysel değişikliğe çok az izin veren ağırbaşlı bir koreografiye sahip salon dansı anlamına geliyordu. Yürümek bile banliyöler ve bunun yol açtığı otomobil kültürü tarafından büyük ölçüde eskitilmişti. O zamanlar, elbette, hiç kimse tüm bu rutin hareketsizleşmenin bedelinin obezite ve diğer pek çok sağlık sorunu olacağını hesaba katmıyordu.

1950’lerin ortasında, yarışlar özellikle atletler ve amigolar için bedensel hareket fırsatı sağlamaktaydı. Gerçi birçok insan salt seyirciydi, lise gösterilerinde açık tribünde ayakta durmaya ve fırsat oldukça iyi bir oyun karşısında tezahüratta bulunmaları, diğer zamanlarda ise hareketsiz durmaları salık verilirdi. Fiziksel harekete karşı kısıtlamaların ağırlığı özellikle kızların üzerindeydi: Okullarda kızlar için spor müsabakaları olmadığı gibi, kızlara açık olan müsabakalar da, genellikle YWCA [Genç Hristiyan Kadınlar Birliği – ç.n.] ve kiliselerin sponsorluğunda, içerdiği hareket miktarı sınırlanacak şekilde yeniden tasarlanmıştı. Örneğin, basketbolun resmi bayan ver-

siyonunda, oyuncuların topu peşpeşe yalnızca iki kere zıplatmasına izin veriliyordu ve orta çizgiyi geçmek yasaklanmıştı. Kadınlar için, cinsellik bile hareketsiz ve pasif olmak demektir. Yirminci yüzyıl ortasında Amerika'da önde gelen evlilik tavsiyeleri kitabı kadınların cinsellik sırasındaki "hareketlerine" –fikir, italikle yazılmayı hak edecek kadar rahatsız ediciydi– karşı uyarıda bulunuyordu.¹² Olur da cinsel etkinlik anlatılacak olursa, bu anlatım durağan "pozisyonlarla" yapıyordu.

Dolayısıyla, rock cinnetinin lise çağındaki genç kızlar için cazibesi hiç de azımsanacak gibi değildi. Elvis ve özellikle Beatles genç beyaz kadın kitleleri arasında bir tür kitlesel histeriye yol açtı; kadınlar zıplıyor, çığlık atıyor, ağlıyor, bayılıyor ve bazen idollerinin karşısında pantolonlarını ıslatıyorlardı. Yetişkin yorumculara göre, Beatles çılgınlığı patolojikti – taşıyıcı ya da "yabancı mikrop" olarak Beatles tarafından başlatılmış bir "salgın". *New York Times Magazine* tarafından 1964'te yapılan özellikle zekice ve kısmen şaka yollu bir açıklamaya göre, kızlar yalnızca "itaat etme arzularını onaylamakta ve ifade etmekteydiler." Kitleler tarafından yutulmak istiyorlardı, bu da, otoritenin görüşüne göre, "bir böceğe dönüşmekle" aynı şeydi. Bununla birlikte, muzafferane bir şekilde, daha öncesinde de "jitterbugs" deliği olduğu, Beatles'ın da bir böcek türü olduğu gözlemleniyordu.¹³ Fakat eski Beatles hayranları

12- Van de Velde, s. 235.

*1920'lerin sonu ve 30'ların başındaki Lindy (bir tür dans – ç.n.) müptelaları olan Jitterbug'lar benzer türde çok eleştiri almıştı. Katherine Stern'e göre, "jitterbug'lar beraberlerinde siyah iktidarla ya da siyahların zaferiyle bir karşılaşmayı... getiriyorlardı, bunun içerimleri onları 'jitter' (seğirme – ç.n.) kılarken, medyayı da ağzından tükürükler saçarak jitterbug'ları 'zehir', 'veba' ya da vahim bir enfeksiyonun 'kurbanları' olarak adlandırmaya itmişti." (Yazarla kişisel iletişim, 3 Şubat 2006.)

13- Aktaran Barbara Ehrenreich, Elizabeth Hess ve Gloria Jacobs, *Remaking Love: The Feminization of Sex* (New York: Anchor Pres, 1986), s. 16.

bu deneyimin güçlendirici ve özgürleştirici olduğunu belirtiyor. Tek başına utangaç ya da itaatkâr olan kızlar, kalabalıkta bir araya geldiklerinde polis çemberini kırıyor, sahneye koşuyor ve, elbette eylemleri vasıtasıyla, bu muhteşem dörtlünün dünya tarihinin en başarılı ve en tanınan grubu olacağını muştuluyorlardı.

Rock'ın 1950'lerde ve 60'ların başında böyle şiddetli bir etkiye sahip olmasının nedeni, içine adım attığı beyaz dünyanın donuk ve kırılğan olması, yalnızca fiziksel olarak hareketsizleştirici değil, duygusal olarak da tutuk olmasıydı. Örneğin, rock-öncesi orta-sınıf kültüründe *cool* bir duruş gerekliydi, bu sözcük yalnızca, bugün olduğu gibi, sosyal onayı değil, bir tür mesafeliliği, duygusal soğukluğu ve üstünlük duygusunu çağırıyordu. Rock'ın doğrudan ve sakınımsız fiziksel katılım gerektirmesi soğukluğu eritmiş, bedeni eyleme çağırmış ve zihni Batılı kişiliği tanımlamaya başlayan tecrit ve tedbirliliğin dışına çıkarmıştı. Kara Panter lideri Eldridge Cleaver'a göre, beyaz rock hayranları "kuşaklar süren yabancılaşıma ve bedensizleştirilmiş varoluşun ardından bedenlerini" geri almaya çalışıyorlardı yalnızca.

Salına salına dönüyor ve yaşamın sıcaklığını yeniden kazanmaya çalışan taşlaşmış zombiler gibi o ölü küçük kıçlarını sallıyor, ölü uzuvlarını, soğuk kıçlarını, taştan kalplerini, sert, mekanik, kullanılmamış eklemlerini yaşam kıvılcımıyla yeniden tutuşturuyorlardı.¹⁴

14- Aktaran Miller, s. 148.

Rock ve Afrika Esrik Geleneği

Belki rock'n roll olmasaydı da yirminci yüzyılın ortaları ile sonları arasında bir gençlik isyanı patlak verirdi. Daniel Bell'in 1950'lerde gözlemlediği gibi ana akım Amerikan kültürü, püriten mirası ile büyüyen tüketim kültürünce teşvik edilen hedonizm arasında dengesiz bir şekilde durmaktaydı. Reklamlar bile sürekli tüketmeyi ve anlık hazlar yaşamayı teşvik ederken, insanlara çok çalışıp biriktirmeleri empoze ediliyordu. Benzer şekilde, insanların evlilik öncesi cinsel keşiflerinin, ticari kültürün çoktan cinsellikle dolu –bugüne nazaran hâlâ çok “saftı”– bir hal almasına rağmen, boğazdan aşağısına inmeyeceği varsayılırdı. Bu çelişkiler ya da toplumsal ikiye bölünmüşlük örnekleri eninde sonunda büyük bir kültürel isyana yol açacaktı.

Rock'ın katkısı, kararlı bir biçimde hedonizmin yanında ve eski püriten “ertelenen doyum” temasının karşısında yer almasıydı. Öncelikle, bir tür müzik –ritmik ve perküsyon ağırlıklı– olduğundan, neredeyse doğrudan kaslara dayanan bir tepki gerektiriyordu. İkinci olarak da rock'ın ortaya çıkardığı dans türü –Avrupa'ya özgü polka ya da vals gibi türlerden farklı olarak– yüzyıllar öncesinin eski dinsel esime geleneğinden izler taşıyordu. 1950'li ve 60'lı yılların başlarında, insanlar rock müzikte çiftler olarak dans ederdi – bu, on dokuzuncu yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkmış ve büyük ölçüde kur yapma ritüeli olan bir dans şekliydi. Rock geliştikçe, insanlar daha özgürce hareket etmeye, bireysel olarak veya sıralar ya da halkalar halinde dans etmeye başladı. Birisi ayağa kalkıp tek başına dans edebilir, bir diğeri onu izleyebilirdi; kadınlar kadınlarla, erkekler erkeklerle dans edebilirdi; çiftler çözülüp yeniden oluşabilirdi, ta ki tüm topluluk ritim içinde kaybolana kadar.

Jazz, gospel, blues ve rhythm'n blues gibi karakteristik olarak Afro-Amerikan tınlar içeren akımların hepsinin kökeninin yerli Afrika müziği olduğuna uzmanlar kuşkusuz gözüyle bakıyor. Afrika, Afro-Amerikan ve Karayip müziğinin büyük bölümünün ortak özellikleri –çoklu ritimler, karşılıklı tepkiler ve hem tekrar hem de yaratıcı çeşitleme kapasitesi– tekil olarak güçlü bir müzikal geleneği, Orta Geçit'e ve yüzyılların köleliğine direnmiş bir geleneği işaret ediyor. Elvis Presley, Buddy Holly, Mick Jagger ve Bruce Springsteen gibi beyaz rock sanatçılarına ilham veren belirli temaların bile –ünlü “Bo Diddley beat” gibi– kökleri Küba üzerinden Batı Afrika'ya kadar geriye götürülebilir.¹⁵

Bölüm 8'de gördüğümüz gibi, Afrika kökenli müzikal geleneklerin özelliklerinden biri bunların dansla doğrudan bağlantılı olmasıdır. Amerika kıtasının köle işçilerinin getirildiği Batı ve Orta Afrika toplumlarında müzik yalnızca dinlemek için değil, dans etmek için icra edilirdi ve enstrümanlarını çalarken icracıların kendileri de çoğu zaman dans ederlerdi. Afrika müziği ile dans birbirinden o kadar ayrılamaz bir haldeydi ki, “biçimler, stiller ve teknikler için zengin bir kelime dağarcıklarının olmasına rağmen,”¹⁶ Afrika dillerinin çoğunda bu iki eylem için ayrı sözcükler bulunmuyordu. İlk rock konserlerinde düzeni sağlamaya çalışan polislerin fark etmiş olabileceği gibi, rock'n roll da kısmen dansla ya da başka bir ritmik katılım şekliyle tepki vermemenin neredeyse olanaksız olduğu bir müzik ailesindendi.

Karayip'te ve Brezilya'da, Afrika müzik ve dans gelenekleri Vodou ve Candomblé gibi, hem Avrupa Hristiyanlığından hem de Afrika teolojilerinden unsurları birleştiren yeni dinler

15- Bernard Weinraub, “Pioneer of a Beat Is Stil Riffing for His Due”, *New York Times*, 16 Şubat 2003.

16- Small, s. 116.

kendine yer buldu. Ancak Kuzey Amerika'da, aynı gelenekler Hristiyan teolojisinin kuşkulu ortamında korunmuştu, kölelerin bu teolojiyi kucaklamasının nedeni, kısmen, tarlada çalışmanın dışında onlara izin verilen tek ortak etkinlik şeklinin Hristiyan ibadeti olmasıydı.¹⁷ Beyaz ibadetçilerden ayrı tutulan ve çoğunlukla onlarca yok sayılan siyah Hristiyanlar Afrika'nın dinsel müzik ve dans geleneklerine dayalı kendilerine özgü ibadet biçimleri geliştirdiler. "El çırpmayı, ayak vurmaya ve sıçramaya" içeren ve tarihi en azından Virginia'da on dokuzuncu yüzyıl ortasındaki dirilişlere kadar geri giden *holy dance* ya da *ring-shout* bunlardan biriydi.¹⁸ Siyah bir çiftlik vaizi "ibadet etme şeklimizi tarif etmek neredeyse imkânsızdı. Şarkı söylemeye esrik hareketler, el çırpımlar ve kafa sallamalar eşlik ediyordu"¹⁹ diye yazıyordu.

Dans on üçüncü yüzyılda Avrupa Katolik kiliselerinde yasaklandığından, Hristiyan ibadeti bağlamında buna benzer bir şey ortaya çıkmamıştı. Başka açıklamalar *ring-shout*'un yalnızca "hareket esrikliğini" değil, Batı Afrika pagan ritüellerinde olduğu gibi bir ruh esrikliğini de içerdiğini açığa çıkarıyor. Tarihçi Albert Raboteau, *ring-shout*'un genellikle "haykıran bireyin zamanı ve mekânı aşarak, tam anlamıyla esriklik içinde, kendinin dışına çıktığı noktaya kadar devam ettiğini, bu sırada koronun ritimlerinin ellerle, ayaklarla ve sürekli değişen halkanın içindeki bedenle defalarca tekrarlandığını"²⁰ yazıyordu. On dokuzuncu yüzyıldan beyaz bir gözlemci Afrikalı köleler tarafından icra edilen bir *ring-shout* için şu açıklamayı yapıyordu:

17- Frey ve Wood, s. 118.

18- A.g.y., s. 145.

19- Aktaran Malone, s. 227.

20- Raboteau, s. 246.

Cemaat teker teker alanın ortasına doğru kaydı ve “haykırmaya” başladı, yani ortahakta dönüp ellerini çırpırmaya ve daireler halinde dönüp durmaya. Bu devam ederken bir süre sonra coşku delilik nöbetine dönüştü ve yalnızca sağlıklı erkekler ve kadınlar geride kaldı, zayıflar ise birer birer döküldü, el çırpıp “haykıranları” cesaretlendirmek için cemaatin yanına doğru dizildiler.²¹

On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru, yeni azad edilmiş birçok Afro-Amerikan, dinsel ibadetlerini yumuşatmak – “haykırışları yasaklamak, coşkun inançtan caydırmak ve daha oturaklı ilahileri benimsemek”²²– yoluyla saygınlık aradı. Fakat ana akım siyah dini giderek yerleştikçe, eskiden kalma esrik ibadet biçimlerini canlandırmak için “Kutsallık” mezhepleri yayılarak, “iyileştirme, kâhinlik hediyeleri, *glossolali*, ruh ele geçirmeyi ve dini dansı” öne çıkardı.²³ Yirminci yüzyıl başlarında, ırklar arasında Hristiyanlığın pagan inançlarıyla ayrımını keskinleştirmede dönemlerden kalma ibadetlere yer veren Kutsallık kiliseleri daha seküler siyah melodilerini –ragtime, jazz ve blues– kiliseye geri getirmek için adım attı, bunlarla birlikte davullar, tefler, saksofonlar ve gitarlar da geri gelmişti.

1930’larda yükselen Incil müziği eski *spiritüellerden* [Amerikalı siyahların yarattığı bir ilahi türü – ç.n.] daha yumuşak ve profesyoneldi, ama bununla birlikte, o da cemaatin ve benzer şekilde icracıların katılımını davet ediyordu. Incil grubu lideri Thomas A. Dorsey, “hareketin müzikten uzaklaşmasına izin vermeyin” diye uyarıda bulunuyordu. “Siyah müziği ha-

21- Aktaran Frey ve Wood, s. 147.

22- Levine, s. 179-80.

23- A.g.y., s. 180.

reket ister!”²⁴ Mahalia Jackson, “İçimde ne varsa hepsini... ellerimle... ayaklarımla... tüm bedenimle söylemek istiyorum,” diye yazmıştı. “‘Şeytanın Efendimizden ritmi çalmasına izin vermeyin’, Efendimiz bizden ölü gibi davranmamızı istemez. Ayaklarını yere vur biraz – Efendimizin zaferine dans edelim!”²⁵ 1950’lerde, yurttaşlık hakları hareketleri ayrımcılığı delmeye başladığında ve tam da rock’n roll’un beyaz kültürünün içinde ortaya çıkışının arifesinde, Afro-Amerikan entelektüeller Afrika kökenli dinsel müzik ve beraberindeki hareket geleneğinin yalnızca sanatsal bir ifade değil, kolektif bir hayatta kalış aracı olduğunu da iddia etmişti. Örneğin, *Juneteenth*’te Ralph Ellison’un kahramanı Reverend Hickman bir kalabalığa şöyle diyordu: “Ritme uymakla hayata uymuş olursunuz... Uyun, uyun, uyun ritme, yorulmazsınız. Uyun ritme, kaybolmazsınız... Bizi artık bölemezler [müziğimiz sayesinde]. Çünkü bizi sürükledikleri her yerde, birlikte ritim tuttuk biz.”²⁶ Cemaatin ritmik katılımını öne çıkaran bir müzikal gelenekte, izleyicinin artık “seyircilikle” sınırlı olmadığını söylemeye gerek bile yok. Bir uzmanın gözlemlediği gibi, “İcracı ile seyirci arasındaki Batılı bariyer” kırılmış, “içine alan, ortak, iletişimsel bir etkinliğe yol açmıştı.”²⁷

Rock’n roll’un aldığı miras buydu: kökleri esrik bir dinsel gelenekte yatan, katılımcı bir deneyim. 1950 ve 60’lı yıllardaki –Little Richard, Ray Charles, Aretha Franklin ve daha birçoğunun dahil olduğu– siyah rock, diğer bir adıyla “rhythm and blues” sanatçıları dinsel şarkılar ile seküler şarkılar arasında kolaylıkla gidip gelen siyah kilise müziğine olan açık borçlarını teslim ediyorlardı. Incil müziğine bağlı Elvis Pres-

24- Aktaran Malone, s. 228.

25- Aktaran a.g.y., s. 228.

26- Aktaran a.g.y., s. 234.

27- Ashe, s. 278.

ley dışındaki beyaz sanatçılar her zaman o kadar iyi niyetli değillerdi, şarkıların dinsel kökenlerinin farkında olmaksızın, çoğu kez şarkılarını açıkça siyahlardan alıyorlardı. Ama zincir, Afrika'nın Hristiyanlık öncesi esrik ritüellerinden Afro-Amerikan Hristiyan ibadet biçimlerine, oradan Afro-Amerikan seküler rhythm and blues'a ve sonunda beyaz gençlere, "ayaklanma" telkin eden çoğunlukla beyaz rockçılara doğru, öyle ya da böyle tamamlandı.. Ayağını yere vurarak oturduğu yerden dans etmek için fırlayan ilk rock seyircisi, bilerek ya da bilmeden, Avrupalılar ve Avrupa-Amerikalılar tarafından asırlardır bastırılıp marjinalleştirilen esrime geleneğinin yeniden doğuşunu ilan ediyordu.

Muhalefet, Zafer ve Gerileme

Rock'n roll'a karşı her yerde süratle tepki gösterildi. Rock tarihçileri Martin ve Segrave, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda Avrupalıların yerli kültürleri bastırmış olduğundan bihaber, "Başka hiçbir kültür biçiminin böylesine yaygın bir düşmanlıkla karşılaşmadığını"²⁸ iddia ediyor. On yıllar sonra, 1950'lerin sonu ve 60'ların başlarında rock'a gösterilen tepkiler tuhaf bir biçimde güldürücüydü, ama bu sanatçıların ve hayranlarının olmasa da, müzik yapımcılarının gözü-nü korkutmaya yetmişti. "Müstehcen" ve yıkıcı yeni müziğin yasaklanması için din adamları ve psikiyatristler birleşmişti. DJ'ler bu zimbirtıyı asla çalmayacaklarına yemin ediyor, moda olan bu yeni "çöplüğün" aksine "iyi" müziğe bağlılıklarını duyurmak için bazen suçlu 45'likleri yığınlar halinde yakıyorlardı. Şehirler, görmüş olduğumuz gibi, rock hayranlarına karşı

28- Martin ve Segrave, s. 3.

polis güçlerini harekete geçirmişti ve bazıları, rock müzisyenlerinin gelmesini yıldırım için elinden geleni yapmaktaydı. Belediye başkanları rock müziğin gençliğe özgü suçları, şiddeti ve cinselliği kışkırttığını ilan ediyordu. Büyük plak şirketlerinin çoğunun, başlangıçta rock'n roll'dan uzak durarak, bu yeni müziğin kârlılığını test etmeyi daha küçük, bağımsız şirketlere bırakmış olmasına şaşırmmalı.

O dönemde gözden kaçan şey, rock-karşıtı açıklamaların, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda Avrupalıların emperyalist yayılma döneminde karşılaştıkları “yerli” esrik ritüelleri kınamak için kullandıkları dili neredeyse paylaşmasıydı. Onun yalnızca siyah köklerinden haberdar olan rock düşmanları rock’a “orman müziği”, “kabile müziği”, ve hatta tuhaf bir şekilde “yamyamca”²⁹ diyerek saldırıyordu. BBC senfoni orkestrasının şefi rock'ın gerçekte yeni olmadığı, çünkü “balta girmemiş ormanlarda yüzyıllardır yapıldığı” fikrindeydi – daha sonraki yüzyıllarda Amerika'nın güneyindeki tarlalarda Afro-Amerikan geleneğin getirdiği yenilikler elbette görmezden geliniyordu. Rock-karşıtı retorik “balta girmemiş ormanlara” ve “vahşilere” benzer göndermelerle doluydu, *Music Journal* lise çağındaki rock fanlarının “kesinlikle bu cangıl ritimlerinin kuralsızlığından etkilendikleri” yorumunda bulunuyordu. “Bu onları ya seks orjilerine ve şiddete kışkırtıyor (cangıl ritimlerinin vahşilere yaptığı gibi), ya da onu tüm yasakların kalkması ve edep kurallarını tamamen yoksaymak için bir bahane olarak kullanıyorlar.”³⁰ Zorlayıcı bir ritmin etkisi altında kontrolden çıkan disiplinsiz “vahşi” resimleri rock'n roll'un yalnızca kamu düzenine değil, bizzat uygarlığa bir tehdit olduğu fikrini güçlendiriyordu. Bazı din adamları, tarihsel

29- A.g.y., s. 48-51.

30- Aktaran a.g.y., s. 53.

görevlerini yerine getirmek üzere, rock'n roll'un "gençleri şeytana tapanlara çevireceği"³¹ olasılığından bahsediyordu.

Eleştirmenler bir açıdan haklıydı: Rock bir müzik türünden çok daha ötesiydi; 1960'ların ortalarına gelindiğinde rock, baskın "yapılardan", antropolog Victor Turner'ın tabiriyle hükümetten, şirketlerden, kiliseden ve aileden tamamen uzaklaşmış bir alternatif kültürün buluşma noktası halini almıştı. Rock, hayranlarını tiyatro ve sinema salonlarından çıkartarak daha geniş ve sevimli yerlere, zihni gevşetici stroboskop ışıklarla aydınlatılan klüplere ve Monterey'den Woodstock'a uzanan açık hava rock festivallerine çekmişti. Bu ortamlarda, gençler karnavalın tüm antik bileşenlerini bir araya getirmeye başladı: "Kostüm" olarak yırtık kotlar, rengi solmuş tişörtler, eski püskü elbiseler giyiyor, kuş tüyleri ve dalgalanan eşarplar takıyorlardı. Yüzlerini boyuyor ve paçuli esansları sürüyorlardı. Biralarını, şaraplarını, vejetaryen aperitiflerini paylaşıyorlardı. Aralarında esrar dolaştırıyorlardı. Benim de içlerinde olduğum genç savaş karşıtı aktivistler her zamanki ikna ve örgütlenme işine bir ara verebilirdi, çünkü zaten barış havası vardı.

Hippi rockçılar karnavalı –ve daha da fazlasını– yeniden canlandırmışlardı. Katılımcıların çoğu için, rock festivalleri donuk ve çalışmakla geçen hayatlarında kısa bir kesintiden daha öte bir şeydi. Bu etkinlikler eskisinin yerini alan yeni, esrik bir kültüre geçiş yerleriydi, ya da Jim Miller'ın ifadesiyle, "pastoral ve kozmopolit bir ütopya, şefkatli bir özgürlüğün, mutlu bir konformizm karşıtlığının ve paylaşmayı seven mucizevi bir bireyciliğin dünyası, kalabalığın içinde serbestçe çıldıran yüzleri boyalı dansçıların şimdi yıldızlar gibi sahnede müzik yaptığı eşitlikçi bir şehir-devletti."³²

31- Aktaran a.g.y., s. 49.

32- Miller, s. 265.

Bir konser ya da festivalden diğetine yolları katetmek, festivali sürekli bir cemaate dönüştürmenin yollarından biriydi. Grateful Dead'in hayranları olan "Ölükafalar", "pas önleyici boyalar sürülmüş, perdelerle ve gece üçte sokak lambalarının altına atılan türde şiltelerle donatılmış eski yemek arabalarının ve kullanımdan kaldırılmış okul otobüslerinin içinde" grubu şehir şehir takip eden, değişken bir topluluk oluşturmıştu. "Pencerelerinde, Ölüm'e ulsımlı olan kuru kafaları ya da step dansı yapan iskeletleri gösteren yapıştırmalar olurdu."³³ Eski Ölükafalardan biri arkadaşları için şunları yazıyor:

Onları Meadowlands'de, Madison Square Garden'da ve Boston'da, San Francisco'dan doğuya tüm ülke boyunca yeniden görürdüm. Park yerlerinde ve arenaların geçiş yerlerinde sevilesi bulduğum şeyler olurdu. Çıplak ölükafalar tuhaf, piramit yığınları halinde aseksüel ve sanrılı bir esriklilik içinde kıvranarak iç içe geçerdi. Melek oğlanlar gözlerini açıp saatlerce aynı asfalt parçasına gülümseyerek bakarlardı. Melek kızlar ayak bileklerine çınlayan ziller takarak gece boyunca aynı daire içinde dönerlerdi... Yiyecek ve içecek, uyuşturucu hatta biletler özgürce paylaşıldı. Şehirden şehre aynı insanlarla, binlerce yabancı arasından sizi bulup içten bir sıcaklıkla selamlayacak aynı pis göçmenlerle karşılaşacağınıza güvenebilirdiniz.³⁴

Karşı kültürün sürekli esrik bir topluluk rüyası Victor Turner'ı çileden çıkarmıştı. Rock festivalleri ile küçük ölçekli toplulukların esrik ritüelleri arasındaki benzerliği görebiliyordu; rock'ın egemen topluma meydan okuduğunu anlıyor,

33- John Skow, "In California, the Dead Live On," *Time*, 11 Şubat 1985.

34- Ben Ehrenreich, "Burying the dead," *Topic*, 2003. <http://www.webdelsol.com/Topic/articles/04/ehrenreich.html#top>.

biraz ruhsuzca, “açıkça rock’ın, Amerika’nın yirminci yüzyıl ortasındaki bürokratik toplumsal yapısının ürettiği “köşeli”, “işletme adamı” tipinin antitezi olarak ortaya çıkan *communitas* türünün kültürel bir ifadesi ve aracı olduğunu”³⁵ ifade ediyordu. Fakat daha önce de gördüğümüz gibi Turner, rock kültürünün sürekli şenliği vurgulayan yaşam şekliyle “köşeli” kültürün yerini alma özlemine karşıydı. Ortak esriklik ya da onun ifadesiyle *communitas*’lar, yalnızca marjinal ve olumsuz olabilirdi. Onu günlük bir deneyim yapma çabası yapıya ve dolayısıyla uygarlığa karşı yıkıcı olurdu. Gayet muhtemeldir ki, hippie karşı-kültürüne duyduğu bu nefret antropolojik teorilerinin, ya da en azından kolektif esrikliğin yalnızca ölçülü ve planlı dozlarda tüketilmesi gerektiğindeki ısrarının şekillenmesine yardımcı oldu.

Rock’a duyulan hoşnutsuzluk, daha az göze batan bir ırkçılık güderek ve bazen daha sofistike biçimlere bürünerek, varlığını günümüze kadar sürdürdü. Politik muhafazakârlar onu, “geleneksel değerlerin” güya hedonizm tarafından alınının oyulduğu “zehirli 1960’ların serbestisinin” ifadesi olarak sınıflandırma eğilimde. Örneğin Jerry Garcia’nın ölümü üzerine, sağcı *Washington Times* rock’ı “bugüne dek kültüre zarar veren çocukça bir hedonizme tapınırken [the Grateful Dead’in] çıkardığı sesler” olarak azlediyor ve “cangıl” temasını tekrar ediyordu: Rock “uygarlığın ne kadar kırılgan, ormanın karanlığının ne kadar yakın olduğunu”³⁶ hatırlatıyordu. Ya da bugün Pastor David L. Brown’un internet sitesinde “cinselliği” ve “yasa tanımazlığı” nedeniyle rock’a saldırıldığını görüyoruz, bu saldırıyı soluk almadan şöyle sürdürüyor: “Ama tek sorun bu değil! Rock’ın ritmi yeni bir şey değil.

35- Aktaran Chidester’de.

36- Woody West, “A Farewell to the Dead,” *Washington Times*, 11 Eylül 1995.

Pagan, animist kabilelerde, o Amerika'ya gelmeden çok daha önce "rock ritmi" vardı. Bu canlı ritmi "yükselmek" ve farklı bir bilinç haline geçmek için kullanıyorlar... Görüyorsunuz, ritim 'şeytan istilasının bir aracıdır.'"³⁷

Rock, elbette, ilk düşmanlarının söylediklerini yuttuklarını görece kadar yaşadı. Daha önemlisi, plak şirketlerini zenginleştiren bir meta olduğu ortaya çıktı, canlı izleyicileri ise artık salonlarda kontrol edilemez olduklarından, çoğu kez tam anlamıyla esrik etkinlikler için futbol stadyumlarını ve daha büyük yerleri doldurmaya başladı. Piyasa ortadaydı: 1960'ların sonlarına gelindiğinde, artık yeni olmayan bu müzik yalnızca sarsmakla kalmıyor, kuralları da belirliyordu. Kendi başına başarılı bir metaya dönüşmüş, arabalardan finans hizmetlerine diğer metaları pazarlamak için de kullanılır olmuştu. 1980'lerde rock'tan neredeyse kaçış yoktu – bütün gün binlerce radyo kanalından yayınlanıyor, reklamlarda müzik olarak kullanılıyor ya da Kmart, the Gap ve Express gibi mağazalarda alışveriş yapanlara fon müziği görevi görüyordu. Aynı zamanda, genişleyerek farklı birçok biçim almaya başlamıştı – acid, disco, punk, heavy metal, alternatif, house, tekno, vs. Sonuçta, "rock'n roll" devleştiği ölçüde bulanıklaşan bir hedefe dönüşmüştü. Rock ve rock-kökenli müzik, spor etkinliklerinden kiliselere her yerdedi; aslında, yukarıda Pastor Brown'dan yapılan alıntı "*Hristiyan rock*"a yöneltilmekteydi.

Ticarileşmenin rock üzerindeki etkisi kuşkusuz zayıflatıcıydı. Örneğin "I Can't Get No Satisfaction" gibi bir şarkının kendini cüretkâr bir biçimde ortaya koyuşu, şarkı bir alışveriş merkezinin fon müziğine dönüştüğünde kaybolur gider. Daha da kötüsü, şirketlerin bu cüretkârlığı kendilerine mal etme çabasıydı; 1990'larda, "yeni ekonomi" şirketlerinin rock'ı kendi

37- <http://www.logosresourcespages.org/rock.html#bottom>.

yeniliklerini, cool'luklarını ve eskiye tahammülsüzlüklerini yansıtmaları için reklamlarında kullandığı zaman olduğu gibi. Bir devrimi bozmanın, onu para kazanmanın hizmetine sürmekten daha iyi bir yolu yoktur.

Bir pazarlama aracı olarak kullanılmasından çok ayrı olarak, rock'ın tam anlamıyla her zaman her yerde bulunması, yalnızca onun fiziksel katılım ve kolektif hazla olan hayat verici bağlantısını koparmak yoluyla, daha da evcilleştirici bir sonuç yarattı. Her yerde duyulabilen rock, büyük ölçüde, fiziksel tepkinin olanaksız olduğu yerlerde duyulan rock'tır. İnsanların bir ritme duyarlılığını azaltmanın, onlara bu müziği, fiziksel tepkinin kabul edilemez ya da yasak olduğu alışveriş merkezleri gibi pek çok ortamda dayatmaktan daha iyi bir yolu var mı? Bir RadioShack'a ya da Winn-Dixie'ye pompalanan melodilere uyarak –bir güvenlik görevlisinin müdahale etme riski olmaksızın– dans etmeye başlayamayacağınız için ritmin algılanışına kaslarımızın verdiği yanıtı bastırmayı öğrenirsiniz. Bu ders hayatlarımızda her gün tekrarlanır: Ritmik provokasyona diren. Ritim ne kadar kışkırtıcı olursa olsun, hareketsiz kalmalı ya da oturmaya devam etmelisin.

Ama rock ayaklanmasında ortaya çıkan *bir şey* vardı, bunun izlerini yalnızca günümüzün klüp ortamında değil, rock için banal ortamlar olan ayakkabı mağazaları ve süpermarketler gibi yerlerde de görüyoruz. Rock'n roll esrimeye, en azından tüketici kültürünün sunabileceği herhangi bir şeyin ötesindeki bir hazza yeniden imkân tanıdı. Uyuşturucular, özellikle esrar ve LSD, esrime imkânının yeniden canlanmasına katkıda bulundu; cinsel devrim de öyle, ki bu, 1960'larda ve 70'lerde, orgazmın yalnızca erkeklerin hakkı olduğu anlayışının karşısında kadınların da orgazm talep etmeleri anlamına geliyordu. İnsanlar elbette alışveriş, içki ve zararsız bir çekiciliği olan paket eğlenceler vasıtasıyla haz aramaya devam ediyor. Ama her

şey ortada ve en azından 1960'lardan beri böyle: Çok daha fazlasına muktediriz.

Rock'n roll kuşkusuz uyuşturuculara ve cinselliğe düşkünlüğü teşvik etti, fakat kadim kolektif esrime geleneklerinin yalnızca ritmik katılımı ile gerçekleşebilmesi gibi, onlara çok da ihtiyacı yoktu. Joseph Campbell gibi bir uzman bile –bir muhafazakâr olduğundan ve o zamanlar bile neredeyse yaşlı olduğundan, oldukça akli başında olduğunu düşünmeliyiz– katıldığı bir Grateful Dead konseri için şöyle görüş belirtiyordu: “Bu gerçek bir Dionysosçu festivaldi.”³⁸ Dionysos tarihsel düşmanlarının kültürlerini kısa süreliğine ziyaret etmişti ve başka zamanlarda sıkıcı görülen bir “klasik rock” istasyonu Derek and the Dominos’tan “Layla”yı ya da Junior Walker and the All Stars’tan “(I’m a) Roadrunner”ı çaldığında, Dionysos’un yeniden geleceğini hayal etmek mümkündür.

38- Aktaran McNally, s. 387.

Karnavallaşan Spor Müsabakaları

Günümüzde dünyadaki pek çok insan açısından kolektif esri-me deneyimi yaşanacak yer kilise, konser ya da resmi geçit değil, bir spor müsabakası etkinliğidir. ABD’de amerikan futbolu, beyzbol, basketbol ve hokey; tüm dünyada ise futbol: Spor sosyoloğu Allen Guttman’ın “sıradan hayatlarımızda sıkı sıkıya kontrol edilen duyguların ket vurulmadan ifade edilmesi için Saturnalia’vari fırsatlar”¹ dediği şeyi artık bu oyunlarda deneyimlenmekte. Bir stadyumda ya da spor salonunda, on yıllardır, oyundaki gelişmeler karşısında izleyiciler yerinden fırlıyor, bağırıyor, dalgalanıyor ya da sıçırıyor. Bu görece hareket özgürlüğü tribünlerdeki kalabalıkla birleşerek, bir diğer spor uzmanının, Durkheim’in esrik dinsel ritüelleri tanımlamakta kullandığı dili izleyecek olursak, “ortak bir dayanışma yaratan grup içi coşkuyu”² ortaya çıkartıyor. Meksikalı bir futbol fanatigi kendini kalabalıkta kaybetme deneyimini şöyle

1- Guttman, s. 256.

2- Lipsky, s. 20.

tarif ediyor: “Bir noktada, sana ne olacağını umursamadığın bir hisse kapılıyorsun... İsyanı tetikleyecek bir şey olsaydı, kesinlikle bu isyana katılırdım... Herkes birlik halinde, herhangi bir sorumluluk taşımıyorsun.”³ Kore turizmi üzerine bilgi veren bir internet sitesinde, Koreli fanatiklerin duygusal coşkusu ülkenin cazip yönlerinden biri olarak sunulmakta.

Kore sokaklarında tempo tutanların yansıttığı dayanışmanın huşu verici ürpertisi görmezden gelinemez. Oyunun etrafında bir araya gelen Koreliler, insanın kendinden büyük bir şeyin parçası olmak istemesinin nasıl bir şey olduğunu bize gösteriyor, binlerce insanla bir stadyum ekranının önünde haykırmının ve ağlamanın anlamını tam kavrayamasanız bile.⁴

Güçlü kolektif duyguların bir futbol ya da buz hokeyi topunun hareketlerinin yön verdiği bir ortamda *anlam* aramak yanlış olabilir. Spor müsabakalarının bu denli büyük kolektif heyecan yaratmasının nedenlerinden biri yalnızca bizlerin ona bu anlamı yüklüyor olmamız olabilir, bu heyecanın fiziksel ifadesine –haykırış, yerinde sıçrama, vesaire– yalnızca izin verilmediğini, bunun aynı zamanda beklendiğini de biliyoruz. Spor müsabakalarının, oyunun kendisinden ayrı olarak, kolektif heyecanlar yaratma aracı olduğu düşünülebilir; fakat tümüyle güvenilir bir araç değildir, çünkü bazı oyunlar sö-nüktür ve her zaman takımlardan birinin kaybetmesi gerekir, ama bunlar bir açıdan birçok rock konserinden daha etkilidir. Bir tiyatroda düzenlenen konserde, herkesin yüzü sahneye dönüktür ve insanların birbirini, sırtları ya da kafaları dışında, çok az görür. Spor stadyumları ise yuvarlaktır ve “seyirciler

3- Aktaran Goodman, s. 163.

4- <http://www.korcainfogate.com/2002worldcup/news.asp?coloum=97>.

diğer seyircilerin yüzlerinde beliren heyecanla karşı karşıyadır.”⁵ İnsanlar Browns’u As’ı ya da Manchester’ı görmeye gittiklerini söyleyebilir, ama aslında birbirini görmeye ve tüm stadyumda sıçrayarak heyecanı doruğa çıkartan kitlenin bir parçasına dönüşmeye gidiyorlardır.

Yirminci yüzyılın başlarında, spor müsabakalarının ortak ateşinin bulunacağı, endüstrileşmiş ülkelerde olmak üzere marjinal esrik dinsel mezheplerin ve hareket eden topun dramasıyla yarışacak az sayıdaki canlı halk şenliğinin dışında, çok az ortam vardı: Yüzyıl ilerledikçe, spor müsabakalarının halkın imgelemindeki yeri artarak ve sağlamlaşarak, İngiltere ve Güney Amerika’da titizlikle organize olan taraftar ağlarının ortaya çıkmasına, ABD’de Şükran Yortusu gibi geleneksel bayram kutlamalarının gözden düşmesine ve değişmesine yol açtı. Daha 1920’lerde, gazeteci Frederick Lewis Allen, Amerikan spor müsabakalarını haklı biçimde ulusal bir “saplantı”⁶ olarak tanımlayacaktı.

Daha sonraları, muhtemelen en belirgin olarak ABD’de olmak üzere spor müsabakalarının gittikçe ticarileşmesi onların daha da büyümesine neden oldu: Televizyonda yayınlanan müsabakalar akşam saatlerine alındı ve 1980’lerden itibaren, yirmi dört saat oyun ve yorum yayınlanması için düzinelerce kablolu kanal ortaya çıktı. Aynı zamanda, oyunları canlı olarak seyretme imkânı devasa stadyumlarla artmaya başladı. 1980 ve 2003 yılları arasında yüz bir tane stadyum inşa edildi,⁷ bunların her biri yaklaşık yetmiş bin kişi kapasitesindey-

5- Lever, s. 16.

6- Aktaran Mark Dyreson, “The Emergence of Consumer Culture and the Transformation of Physical Culture: American Sport in the 1920s,” Wiggins, s. 207-24.

7- Robert A. Baade, “Evaluating Subsidies for Professional Sports in the United States and Europe: A Public Sector Primer,” *Oxford Review of Economic Policy* 19, no. 4 (2003): 587-93.

di. Antik Romalıların sivil hayatı arenanın etrafında dönerdi ve fethettikleri ya da kurdukları her şehir için bir stadyum inşa ederlerdi; önceliği çoğu zaman eğitim gibi kamu hizmetlerinden çok stadyum yapımına veren Amerikalılar onlardan aşağı kalmamaya kararlı görünüyor.⁸

Ama bir gösterinin, hatta kabadayılığın bir ölçüde hoşgörülü olduğu bir gösterinin bile, sınırları vardır. 1950'lerde, Amerikalı yorumcular, daha çok insanın müsabakaları oyuncu ya da "yıldız" değil de seyirciler olarak izlemeye gelmesiyle birlikte, mahalli beyzbol oyunlarının ortadan kalkmasından yakınır-lardı. Taraftarların sonunda kendilerinin görece pasif rollerinden sıkılıp sıkılmadığını söylemek zor; meslekleri tarafından doğrudan spor endüstrisi içine yerleştirilen spor muhabirleri dışında, taraftarlar hakkında çok az birinci elden bilgiye sahibiz. Ama Birleşik Krallık'ta 1960'lardan başlayarak, ABD'deyse biraz daha geç bir tarihten itibaren, spor izleyicileri, performans sırasında sessizce oturmayı reddeden rock izleyicisine çok benzer şekilde, yeni ve çoğu zaman yaratıcı katılım biçimleri yaratmaktaydı. Seyirciler kostümlerle gelerek, tezahüratın ötesine geçen kolektif ritmik etkinlikler yaratarak, kendi müziklerini, danslarını ve cümbüşlerini oyuna ekleyerek spor müsabakalarını "karnavala dönüştürmeye" başladı. Rock izleyicisi ile benzerlik tesadüfi değil; yirminci yüzyılın sonlarında spor izleyicisinin önemli bir bölümü rock'n'roll'dan hayat buluyordu.

8- Steve Lopez, "Money for Stadiums, But Not for Schools", *Time*, 4 Haziran 1999.

Batı Sporlarının Kısa Bir Tarihi

Bu bölümde spor meraklılarının çok az dikkat toplayan “isyanını” ele alacağız, ama önce bahsettiğimiz sporların tarihine şöyle bir göz atmalıyız. Oyuncuların marifetleri dışında hiçbir içsel anlamı olmayan bir etkinlik olarak açık bir ideoloji ya da aşkın vizyonun olmadığı spor müsabakalarının, kimin oynayabileceği, kimin izleyebileceği ve bir oyunun olup olmayacağı üzerine şaşırtıcı yoğunlukta tartışmalarla dolu bir tarihi bulunuyor. Geçtiğimiz on yıllarda, en bilinen tartışma ırk ve cinsiyetle, siyahların Amerikan Beyzbol Ligi’nde oynayabilmesi ya da kadınların golfte erkeklerle yarışabilmesiyle ilgiliydi. Ama spor müsabakalarının yarattığı gerilim yüzyıllar boyunca sınıf çizgileri boyunca işlemiştir. Üst-sınıfların avlanmak gibi kendi müsabakaları vardı; alt-sınıflarınsa okçuluk yarışları ve seyircilerle oyuncular arasında çok az ayrımın olduğu çeşitli “halk sporları” mevcuttu. Örneğin, ilk amerikan futbolu maçlarında, çoğu kez tüm köylüler –top görevi gören bir domuz mesanesi için savaşıyor erkekler, kadınlar ve çocuklar– birbirlerine karşı dövüşürlerdi. Erkekler için olduğu gibi kadınlar için de koşu yarışları vardı ve kimi durumlarda yarışlar bir cinsiyetle diğeri arasında gerçekleşir, ödül ise bir öpücük ya da dans olurdu.

Erken modern Avrupa sporları tipik olarak karnaval gibi şenliklerle, ya da İngiltere’de, mahalli bayramlar ve panayır-larla birlikte ortaya çıktı; “reformcuların” on altıncı yüzyıldan itibaren bu şenliklere yönelttiği saldırıdan spor müsabakaları da nasibini alacaktı. Futbol gibi düzensiz halk sporları, bunları yasaklamak için defalarca uğraşan otoriteleri özellikle öfkeliendiriyordu. İngiltere’nin Middlesex şehrindeki mahkeme kayıtları, 1576’da, “yüz adet bilinmeyen suçluyla yasadışı olarak bir araya gelen ve futbol denen yasadışı bir oyunu oy-

nayan, bu vesileyle aralarında büyük bir cinayet ya da ciddi bir kaza ile sonuçlanması muhtemel, büyük bir arbede başlatan”⁹ yedi adamın kovuşturmasından bahseder. Sanayileşme, işçi sınıfından insanlara spor müsabakaları için yalnızca Pazar günlerini bıraktığında, Pazar günlerini kutsal kabul eden hoşgörüsüz kişiler bugünlerde ibadet etmek dışındaki her etkinliği yasaklamak için hemen harekete geçtiler. Spor müsabakaları, çalışılması ya da ruhsal tefekkür ile geçirilmesi gereken zamanın israfı olarak kınandı. Püriten New England kolonilerinde spor müsabakaları asla yasal olmadı, yasa Pazar günü “gereksiz yürümeyi” bile yasaklıyordu.¹⁰

Bir zamanlar dahil olduğu birçok şenlik gibi, spor müsabakaları da on dokuzuncu yüzyıl sonunda gösterilere dönüştü. Başlangıçta yukarıdan düzenlenmiyorlardı ve elitler bu gösterilere oldukça gönülsüz bir şekilde izin verdi. Örneğin, ABD’de tam anlamıyla bir işçi sınıfı sporu olarak başlayan beyzbol, elitlerin ısrarla “kalabalık davranışına” yönelik muhalefetiyle karşılaştı: Spor tarihçisi Ted Vincent’a göre, “sarhoşlar, kumarbazlar, yankesiciler, kadınlara askıntı olan, müstehcen sözler haykıran ve hakemi tehdit eden taraftarlar.” Vincent yorumlarına, beyzbola karşı geliştirilen muhalefetin gerçek nedeninin orta-sınıfın işçi sınıfından oluşan kalabalıklardan duyduğu korku olduğunu belirterek devam eder: “Görünüşe göre, bazı insanlar büyük kalabalıklar halinde toplanan diğer bazı insanlardan hoşlanmıyordu; bu durum, on dokuzuncu yüzyıl sonundaki spor gösterilerine katılanlara, 1960’ların sonunda rock konserlerine giden uzun saçlı cüretkâr gençlerle ortak bir özellik kazandırmaktaydı.”¹¹

9- Holt, s. 36.

10- Rader, s. 7.

11- Vincent, s. 28-29.

Sonuçta halk futbolundan türeyen futbol on dokuzuncu yüzyılın ortalarında İngiltere’de, “sıkı çalışmanın, disiplinin ve öz-kontrolün erdemlerini”¹² aşılayan bir elit sporu olarak yeniden formüle edildi. Birkaç on yıl içinde, top yeniden işçi sınıfına geçti: İşçi sınıfı bu oyunu, çalışanlara aynı erdemleri aşılamakla ilgilenen din adamlarından ve fabrika sahiplerinden öğrendi. 1880’lerden itibaren futbolun profesyonelleşmesi üst-sınıftan amatörleri sahanın dışına attı, onların yerini ise işçi sınıfından gelen profesyonel oyuncular alarak, sonunda hem oyun sahası hem de tribün mavi yakalı erkeklere, ve sayıları çok daha az da olsa, kadınlara kalacaktı. Güney Amerika’da yerli halklar bu oyunu amatör İngiliz oyuncular, denizcileri ve İngiliz şirketlerinin memurlarını seyrederek öğrendiler. Brezilya futbolu 1915’e kadar üç kesimin elinden geçmişti: İngilizlerden yerel elite ve onlardan işçi sınıfına. Spor yazarı Janet Lever Brezilya’daki maçlar için şu saptamada bulunur: “Tribünlerdeki şık hanımefendiler, işçi sınıfı oyunu devralınca evlerine geri döndü.”¹³ Yirminci yüzyılın başına gelindiğinde, seyirci sporları, Eric Hobsbawm’ın “kitlesel proletarya inancı”¹⁴ dediği şeye dönüştü.

İlk başta bu düzensiz toplulukları küçük gören elitlerin spor gösterilerini kabul edilebilir bulmasını sağlayan şey, spor etkinliklerinin, Hobsbawm’ın sözleriyle, “ulusal özdeşleşme ve yapay bir topluluk aracı”¹⁵ olarak kullanılmasıydı. Üst-sınıflar bizzat bulunmasa bile, ulusun koruması altında zengin ve fakirin sözde uyumunu sembolize eden bayrak ve milli marşlar spor etkinliklerinde öne çıkabilirdi. Takımların işadamları destekçilerinin cesaretlendirmesi ile, ABD’deki spor

12- Lever, s. 36.

13- A.g.y., s. 41.

14- Hobsbawm, “Mass Producing Traditions”, s. 288-89.

15- A.g.y., s. 300.

etkinlikleri, Birinci Dünya Savaşı'na gelindiğinde, "özenli törenleri, seremonileri, siyasetçileri, askeri bandoları ve milli marşları"¹⁶ içermeye başladı. Bandolar ve –ABD'de– aralarda ya da diğer molalarda gösteri yapan ekiplerin spor etkinliklerine verdiği askeri teftişlere benzer hava, on-dokuzuncu yüzyılın İngiliz kalabalıklarını memnun ediyordu; bayraklar, seremoniler ve marşlar 1920'lerde ve 30'larda Hitler ve Mussolini tarafından sahneye konan nasyonalist resmi geçitleri önceden muştuluyordu. Hitler'in, Nürnberg gösterileri gibi etkinliklerin tasarımındaki hatasının oyunları dışarıda bırakmak olduğu söylenebilir.

Her iki şekilde de –eskinin elit sporlarını proleterleştirmek ya da proleter olanların saygınlığını artırmak yoluyla olsun– spor etkinlikleri işçi sınıfından insanlar, özellikle de işçi sınıfından erkekler için, toplumsal olarak kabul edilebilir bir toplanma yerine dönüştü. Fabrikalarda ve diğer çalışma yerlerinde de toplanıyorlardı, ama stadyum ya da saha bütünüyle onlara aitti; elitlerin temsilcilerinin müdahalesi olmadan arkadaşlarıyla görüşüp, içki içebilecekleri ve tezahüratta bulunabilecekleri bir yerdi. İşçi sınıfı, ya da onun eril yarısı, kaybolan karnaval geleneginden kalan bir izi geri istiyordu. Çok geçmeden, tamamını isteyeceklerdi.

Spor Müsabakalarının Karnavallaşması

Spor seyircileri üzerine dikkat çeken ilk şey –ve çoğu spor sosyoloğu ve muhabirinin bugüne dek fark ettiği tek şey– 1960'ların başlarında İngiliz seyirciler arasında holiganizmin ortaya çıkışıydı. Fanatik taraftarlar maçı çok ciddiye alıyor

16- Pope, s. 328.

gibi görünüyordu – stadyumlarda kargaşa çıkartıyor, ve daha yaygın olarak, oyun sonrasında “düşman” takımın taraftarları ile sokak savaşlarına girişiyorlardı. Birçok gözlemci bu şiddetin sınıfla ve sınıf kiniyle alakalı olduğunu kabul etti, çünkü holiganların en ucuz yerlerde oturduğu ya da tüm oyun boyunca koltuksuz tribünlerde oturmadan durdukları anlaşıldı. Yaklaşık on yıl sonra holiganizm, takımlarının peşinden giden İngiliz taraftarlar ve İngiliz holiganizmi üzerine yapılan televizyon haberleri vasıtasıyla, Avrupa’da da görünür hale geldi. Futbol şiddetinin coğrafi dağılımına dikkat çeken Belçikalı bir psikolog şunu ileri sürüyordu:

Şiddet, futbolla ilgili sorunların değil, toplumsal sorunların bir semptomudur. Belçika ve Fransa’da, sorunlar görece azdır. Ama Latin Amerika’nın büyük bölümünde, İngiltere ve İtalya’da, zenginle yoksul arasındaki uçurumun büyüdüğü yerlerde, daha çok sorun var. Futbol, başka çoğu spor gibi, bir yoksul oyunudur ve birçok mutsuz insan çevrelerine isyan ediyor.¹⁷

Holiganlar, motivasyonları her ne olursa olsun, tüm dikkati üzerlerine toplamayı başardılar. Tıpkı 1960’ların başında, rock’n roll “isyanı” haberlerinin müzik eleştirilerini çoğu kez gölgede bırakması gibi, taraftar şiddetine dair hikâyeler maçla ilgili açıklamaları kolayca gölgede bırakabiliyordu.

Şiddet olgusuna yoğunlaşan birçok araştırmacı, taraftar davranışındaki çok daha yaygın ve ilginç bir değişime dikkat çekti. 1970’lerden başlayarak, ya da en azından ilk kez bu zaman kayda geçirilerek, tüm dünyadaki futbol seyircileri ve ABD’deki çeşitli sporların (amerikan futbolu, basketbol, beyzbol ve hokey) izleyicileri, kostümler giyerek, maske takarak,

17- Norman Chad, “World Cup Soccer Stirs Emotions That Few American Understand”, *Los Angeles Times*, 15 Haziran 1986.

şarkı söyleyerek ve gerçekten dans etmeseler de, ritmik olarak eşzamanlı davranışlarda bulunarak, spor etkinliklerine karnavalesk öğeler dahil etmeye başladı.

1983'te, bu furyanın dolu dizgin sürdüğü bir tarihte yazan sosyolog Louis Kutcher Amerikan sporlarının “uzun süredir karnavalın kimi unsurlarını –cümbüş, kostüm giymek, eğlen-ce ve tatil rolü- taşıdığını”¹⁸ gözlemliyordu. Amerika’da bir oyunda kostüm giymek, desteklediğiniz takımın renklerine bürünmek demektir. Karnavalın Ahmaklar Kralı’nın spordaki versiyonu takımın maskotuydu – tavuk ya da korsan gibi giyinen ve atletik yetenekten, hatta uzuvlarını dahi kontrol etmekten aciz bir biçimde komik bir gösteri sergileyen bir insandı. Ziyafete gelince bu, hiç olmazsa amerikan fıstığını, sosisli sandviçleri ve gerekli miktarda birayla yıkanmış Cracker Jack’leri (bir tür patlamış mısır – ç.n.) içeriyordu. Daha da ayrıntılandırarak olursak, Amerikalı seyirciler 1950’lerde, oyundan saatler önce stadın park yerlerinde, genellikle ızgara etlerin ya da bölgesel yemeklerin yendiği araba bagajı partileri ile günü başlatıyordu. Her grup ya da aile kendi piknik yemeğini getirse de, geleneksel şenliklere çoğu kez eşlik eden ziyafetlerde olduğu gibi yabancılarla, özellikle de biraz yemekle değiş tokuş edecek birası olanlarla paylaşmak yaygındı.

Fakat yirminci yüzyılın son on yılında, sporların karnavallaşması sosisli sandviçin ve takım renklerinin çok ötesine uzan-

18- Louis Kutcher, “The American Sports Event as Carnival: An Emergent Norm Approach to Crowd Behavior”, *Journal of Popular Culture* 16, no. 4 (Bahar 1983): 34-41.

*Oyunlarda takımın renklerini giyme âdetini karnaval ülkesi Brezilya’dan bir taraftar, Jayme de Carvalho başlatmış olabilir. Alex Bellos’un belirttiğine göre, “Jayme alt düzey bir devlet memuruydu; bu, herhangi bir kişinin yapabileceği bir meslekti. Ama stadlarda o bir yıldızdı... Takımın renklerinde giyinir ve bayraklar, sancaklar getirirdi.” O zamanlar için takımın renginde elbiseler ticari olarak var olmadığından, elbiseleri karısına diktirtiyordu. (Bellos, s. 126.)

dı. Şenlikli seyirci davranışı üzerine yapılan çok az çalışmadan birinde, antropolog Desmond Morris, İngiliz futbol seyircilerinin 1970'lerde dev silindir şapkalar ya da Afrika'ya özgü devasa peruklar taktıklarını, ayrıca takım renklerinde atkılar ve pantolon askıları ile geldiklerini ortaya çıkardı. Morris, "Kostümlerin çoğu açıkça ev yapımıydı," diyerek gözlemini aktardıktan sonra, "büyük gösteriyi oluşturmak için günlerce plan ve hazırlık yapıldığına"¹⁹ açıklık getiriyordu. ABD'de, teşhirci bir seyirci, Rollen "Rock'n' Rollen" Stewart, maça tuhaf elbiseler giyerek gelmeyi yaygınlaştırma onuruna sahip kişiydi belki de. Oyun oyun gezer –futbol, beyzbol ve hatta golf maçları–, gökkuşağı renklerindeki Afrika'ya özgü dev peruğu ile TV kameralarını üzerine çekmeye çalışırdı. 1980'de dinsel bir "yeniden doğuş" deneyimi yaşayana kadar buna devam etti.²⁰

Bir diğer yenilikçi olan "Büyük Dawg" lakaplı özellikle coşkulu bir Cleveland Browns taraftarı, 1984'te bir mağazada köpek kostümü bulup oyunlarda onu giymeye başlayacak ve böylece takımla bağlantılı giyinme furmasına neden olacaktı. Artık Green Bay Packers taraftarları rutin olarak köpüklü plastikten Peynir-kafalar, Minnesota Vikings taraftarları Viking başlıkları ve Washington Redskins taraftarları domuz burunları takıyordu. 1980'lerin sonlarında, takımla bağlantılı kostüme artan talep üzerine ticari girişimler harekete geçince, taraftarlardan beklenen yenilik de azaldı. Artık kolayca hazır yapım takım tişörtleri, sweatshirtler, takım şapkaları ve gittikçe artan sayıda kadın fan için, küpe ve elbise satın alınabiliyordu.*

19- Morris, s. 248.

20- Bkz, http://www.straightdope.com/classics/a2_186.html.

*USA Today'c göre (28 Ağustos 1997), Ulusal Futbol Ligi fanlarındaki kadın yüzdesi 1990'da yüzde 33 iken, yükselerek yüzde 44'e çıkmış durumda. Spor izleyiciliğinin "kadınlaşması" kendi başına incelenmeyi hak ediyor, ama tatmin edici bir açıklama bulamadım.

Kostüm giyme farklı insanlar için farklı, hatta zıt işlevlere hizmet eder. Takım renklerini giymek bir taraftarın benzer şekilde giyinmiş diğer taraftar kitlesi ile daha çok karışmasına izin verir; tribünün ev sahibi takım taraftarlarının oturduğu bir bölümünde otururken, gaflete düşüp, rakip takımın renklerini giyerek renk kodlamasına karşı gelmek akıllıca olmaz. Ama diğerleri için, kostüm giymek –ve yıllık Harvard-Yale maçında stadyumda çıplak koşan Yale’lilerde olduğu gibi, giymemek– dikkat çekmenin canlı, ya da yerel bir muhabirin gözlemlediği isimsiz bir Oakland A’s örneğinde olduğu gibi, teşhirci denilebilecek bir yoldur.

Tepeden tırnağa A’s kıyafetleri giymiş, bir beyzbol eldiveni savuran, Amerikan bayrağından bir sırt çantası ile gururla gösteriş yapan, havada dev bir Bob Marley bayrağı sallayan, müstehcen laflarını bir Kongo davuluna vurarak vurgulayan ve Japon kökenli misafir Yankees taraftarlarına yüksek sesle Irak’a geri gitmelerini emreden orta yaşlı bir taraftarı izlemenin şiirsel ve güzel bir yanı var.²¹

Spor taraftarları kostümlerine eşlik etmesi için nadiren maske takar, bunun yerine, yüzlerini takımın renklerine boyarlar. Bu pratiğin kökeni, kostüm giyme pratiği kadar şüphelidir. İngiliz futbol muhabiri Simon Kuper bunun bir Avrupa geleneği olduğuna atıfta bulunmuş, Morris 1970’lerde İngiliz taraftarlar arasında buna dikkat çekmiştir ve bazı Amerikalılar bu âdetin kendi ülkelerinde spor bağlamının dışında, 1960’ların hippie toplulukları ve rock konserlerinde ortaya çıkmış olduğunda ısrar ediyor. Bir diğer teori ise onun daha dışavurumcu Güney Amerikalı taraftarlar arasında başladığını ve Kuzey Amerika’da futbol zevki geliştikçe, kuzeye doğru yayıldığını söylüyor. Örneğin Kaliforniya eyaletinde, Palo Alto’da

21- Bob Harvilla, “Thumping for Tejada”, *East Bay Express*, 2 Mayıs 2003, s. 58.

düzenlenen 1994 Dünya Kupası'na Brezilya'dan takımlarını desteklemeye gelen taraftarların davranışlarının karnavalesk ve kuşkusuz bulaşıcı olduğu anlatılıyor.

Bir partiydi bu. Brezilyalı sürüsü El Camino'dan stadyuma yürürken, "Brazil"i çalan bir bando eşliğinde dans etti. Arabalardan sallanan ve pelerin, şal ya da etek etrafına kıvrılmış sayısız Brezilya bayrağı vardı. Taraftarlar yüzlerini, gökyüzü ve bayrağın merkezindeki Güney Geçidi'ni işaret eden mavi bir burun da dahil olmak üzere, Brezilya bayrağı gibi boyamıştı.²²

Yüz boyama nerede başlamış olursa olsun, bu çılgınlık televizyon sayesinde hemen tüm dünyaya yayıldı. ABD'de yüz boyama örnekleri en azından 1980 Süper Kupası'na kadar geri gidiyor, ama bu âdet, 1990'ların ortasına kadar ticari kullanımı hak edecek bir hale gelmemişti. 1996 gibi geç bir tarihte. Amerikalı taraftarlar sadakatlerini ciltleri üzerinden göstermek için keçeli kalem, hatta ev yapımı boyalar kullanıyordu. Artık ten uyumlu renkli makyaj malzemesi tedarik eden en az yarım düzine (ve muhtemelen daha fazla) satıcı var ve bu firmaların sözcüleri, 2000'de yapılan bir röportajda bu işi "gerçekten şaşırtıcı"²³ ve "çok büyük"²⁴ olarak tanımlamıştı. "Dünya Kupası'nın popülerliğinin yüz boyama biçimi altında ikinci bir çılgınlık yarattığı" Güney Kore'de de benzer bir endüstri ortaya çıktı. "Oyun günü yüz boyamanın popülerliği, yüz boyacılarının faaliyet gösterdiği Myeong-dong'taki alışveriş merkezlerinde uzun kuyruklarla artarak devam ediyor."²⁵

22- Mark Simon, "A Little Bit of Brazil in Palo Alto", *San Francisco Chronicle*, 21 Haziran 1993.

23- May Colleen, *the Airbrush Shoppe*, yazarla telefon görüşmesi.

24- Bobbi Weiner, yazarla telefon görüşmesi.

25- <http://www.koreainfogate.com/2002worldcup/news.asp?column=97>.

Fakat bir spor etkinliğine taraftarların bir tür ritmik katılımı olmadığında, onu parti olarak adlandırmak güçtür. İlk katılım türü şarkı söylemektir. Bu çoğu kez, rakiplere alaycı mısralar yönelmek şeklinde olurdu, ABD'deki "Na na na na, hey hey hey, güle güle" gibi. Kostüm ve yüz boyama örneğinde olduğu gibi, taraftarların içinden daha da özenerek hazırlanmış şarkılar doğaçlama bir biçimde yükselmiştir. Bunların en çarpıcı olanları futbol örneğinde görülür. *Washington Post*'un 1994'teki haberine göre, "futbol şarkıları geleneksel olarak, büyük klüp stadyumlarının ucuz-bilet bölümlerinde doğmaktadır. Bu bölümlerde işçi sınıfına mensup taraftarlar, çoğu zaman tüm oyun boyunca alaycı, müzikal sözler besteleyerek rakiplerine yönelmektedir."²⁶ Şiddet içermeyen taraftar davranışları üzerine yapılan az sayıdaki akademik çalışmalardan birinde, 1960'larda Almanlar, zaferi geleneksel karnaval şarkısı "What a Day, What a Wonderful Day Today" ile kutlamaları dışında sakin ve "yaratıcılıktan yoksun" bulunmuştu. Ancak 1990'ların ortasına gelindiğinde, Alman taraftarlar kendi icatları olan, kimileri ise –bir Pet Shop Boys şarkısına uydurularak söylenen geleneksel "Olé" gibi²⁷– rock'n roll'un parçalarından esinlenilmiş otuz ila elli şarkı besteleyip ezberlemiş bulunuyordu..

Ritmik katılımın daha enerjik biçimleri de bulunmakta. Güney Amerikalı taraftarlar, genellikle stadyuma taşıdıkları davulların ritmine uyarak tribünlerde dans ederler. Sao Paulo'nun Korint futbol takımının bir taraftar grubu, The Hawks of the Faithful [İnançlı Atmacalar], kuş uçuşunu taklit ederek, kollarını yana açıp dönerken "Uç, Atmaca" denen bir

26- "Soccer Crowds Sing, Sing, Sing for the Homeland Team", *Washington Post*, 16 Temmuz 1994.

27- Klaus Hansen, *Soccer Fan Singing: A FANNomenology*'nin eleştirisi, Reinhard Kopiez ve Guido Brink, RPM, no. 26, Yaz 1998.

şarkı söyler.²⁸ Morris, İngiltere’de 1970’lerde “Pogo jumping” yapan ya da “stadyumun bir bölümünün dalgalı bir denizmişçesine kabarıp dalgalandığı bir görüntü yaratacak şekilde dikey olarak sıçrayan”²⁹ futbol taraftarları gözlemlemiştir. Bu pratik punk rock konserlerinde doğmuş olmalıydı. İngiliz taraftarları, ellerini başlarının üzerinde tutarak alkışlamayı da icat ettiler. Bu aktivite üzerine çalışan bir psikolog, bir futbol güruhunun en ufak merkezi koordinasyon olmaksızın başarabildiği eşzamanlılık karşısında hayret etmişti: “Bu takdire şayan kesinliğin, çoğu insanın düzensiz, gürültücü bir ayaktakımı olarak göreceği şeyin içinde, nasıl başarıldığı bir gizem... neredeyse absürtlük derecesinde düzenli.”³⁰

Bugüne dek en yaygın olan ritmik katılım şekli “dalga”dır. Dalga’da, stadyumun bir bölümündeki izleyiciler ellerini kaldırıp oturduktan sonra bitişik bölümdeki izleyiciler aynı hareketi yaparak onları takip eder ve sonuçta hareket tüm tribünlere yayılarak “birçok izleyicinin coşturucu ve görsel olarak müthiş bulduğu şeyi yaratır.”³¹ Bunu kimin bulduğu yine muğlaktır. Avrupalılar buna “Meksika dalgası” derken, Amerikalılar bunun 1981’de bir Amerikalı tarafından bulunduğu emindir; emin olmadıkları tek şey bu kişinin kim ve nerede olduğudur: Oakland A’s oyunlarının profesyonel amigolarından “Deli George” Henderson dalganın yaratıcısı olduğunu iddia ediyor; diğerleri ise onun ilk kez bir Washington Üniversitesi ya da muhtemelen bir Michigan Üniversitesi maçında yapıldığında ısrar ediyor.

Taraftarlar dalga gibi coşkulu hareketlerin takımlarına bir

28- Bellos, s. 140.

29- Morris, s. 258.

30- Aktaran a.g.y., s. 258.

31- Mark Trumbull, “How ‘the Wave’ Swept the Nation”, *Christian Science Monitor*, 29 Ocak 1993.

şekilde yardımcı olduğunu düşünse de, çalıştırıcılar ve oyuncular başlarda, dikkat bozucu olduğu gerekçesiyle bu davranışlara itiraz ediyordu. *New York Times*'ın spor yazarı George Vecsey bu davranışları "veba" diye lanetleyecek kadar ileri gitmişti: "...taşrada yaprakları döken asit yağmuru, acımasızca Amerika kıtasında yolunu açmaya çalışan yeni bir virüs cinsi ya da katil anılar gibi."³² Ama dalganın durdurulamaz olduğu ortaya çıkmış, 1984'te beyzbola ve 1992'de Fidel Castro, İspanya Kralı Juan Carlos ve François Mitterand gibi ünlü futbol seyircilerini de içine alarak futbola yayılmıştı. Sosyolog Michael Givant'ın 1984'te şu gözlemde bulunuyordu: Bu pasif kalmamanın bir yoluydu... Katılmak istiyorlar. Bu günlerde herkes şöhret olabiliyorsa, 'Ben neden olmayayım?' diye soruyorlar."³³

Yirminci yüzyılın sonuna gelindiğinde, atletlerin sahadaki mücadelesi oyunun birçok insana göre yalnızca küçük bir parçasıydı. İnsanlar kostüm giymek ve yüzlerini boyamak, görmek ve görülmek, ölçüsüzce yemek ve içmek, bağırarak ve şarkı söylemek, dans etmek gibi şeyleri yapabilme fırsatı olarak stadyuma gidiyorlardı. Sahada oynanan oyun yüzyılın başından beri çok az değişmişti; sözgelimi, 1920'lerin standartlarına göre gülünç ve yıkıcı görünebilecek tek şey izleyicilerin davranışlarıydı. Geçtiğimiz yüzyılın son yirmi-otuz yılında spor festivallerinde görülen bu küresel karnavallaşmanın nedeni nedir? Ya da insanların her tür gösteriyi içki, süslü elbiseler ve dans ile canlandırma yönündeki eğilimi göz önüne alındığında, spor müsabakalarının 1970'lerden bu yana neden böylesine göz alıcı bir şekilde hızlandığını sorulabilir.

32- George Vecsey, "Help Stop the Wave", *New York Times*, 25 Haziran 1984.

33- "Sports of the Times: Permanent Wave in Mtown", *New York Times*, 6 Ekim 1984.

Taraftarların İsyanı

İngiliz sosyolog Ernest Cashmore şenlik davranışının elitler –stadyum ya da takım sahipleri–tarafından, holiganizme barışçıl bir alternatif olarak teşvik edildiğini ileri sürüyor. Cashmore, holiganların “baskılı şortlar, videolar, logo yapıştırılmış yatak çarşafı, yüz boyama ve başarının tek yolunun kendini yeniden yaratmak olduğunu fark eden spor müsabakasından türetilmiş metalar tarafından etkisizleştirildiğini”³⁴ söylüyor. Stadyum sahipleri, bunu taraftarları “etkisizleştirmek” için yapsalar da yapmasalar da, yeni taraftar davranışlarını hemen benimseyip genişletiyorlardı: ABD’de, stadyumlara “Tezahürat Ölçer” yerleştirip, taraftarların katkıda bulundukları gürültüyü ölçebilmesini sağlamış, taraftarların daha yüksek sesle tezahüratta bulunmasını teşvik etmek ya da dalgayı başlatmak için video ekranlarına mesaj panoları yerleştirmişlerdi. Havai fişekler, seksi giyinen amigolar, daha fazla maskot çeşidi, yüksek sesli ve borulu orgla yapılan canlı müzik gibi şeyleri de eklediler.³⁵ “Taraftarlardan sık sık belli bir renkte giyinmelerini isteyerek” kostüm giymeyi teşvik ettiler. “Gerçekte, bu tür ürünlerin satışı toplam gelirin önemli bir bölümünü oluşturur.”³⁶ 1999’da maça giden bir kadın, içi rahatlamış olarak, Amerikan futbolunun nihayet eğlenceli bir hal aldığını söylüyordu.

Maçtan sıkılmaya hazır olarak gelmişim – ama gerçekten göz alıcı, iyi sahnelenmiş bir şov oldu çıktı. Futbol bir tür ilaveten eklenmiş gösteriydi. Sahanın her ucunda fantastik skorbordlar vardı, usta işi video prodüksiyonları, rock müzik ve futbol taraftar-

34- Cashmore, s. 182.

35- Wann ve diğerleri, s. 128.

36- Kutcher, s. 39.

ları buna kendi başlarına karar verecek kadar zeki olmadığından, kalabalığa ne zaman dalga yapacağını söyleyen ışıklı bir ekran.”³⁷

Fakat çeşitli türlerdeki taraftar davranışlarının –kadınlar gibi demografik grupları çekmeye çalışan takım sahipleri ya da yüz boyası satıcıları tarafından– ticari olarak kullanılması bizlere yüz boyama, kostüm giyme, şarkı söyleme ve dalga yapma güdüsünün ilk ortaya çıkışı hakkında hiçbir şey söylemiyor. Morris 1970’lerde gözlemlediği İngiliz futbol taraftarlarının davranışları için “bunlar etkileyici ritüel gösteriler, çünkü taraftarların içinde doğal olarak oluştu”³⁸ diyordu. Saygıyı hak eden birkaç bireysel yaratıcı var: Örneğin, Sao Paulo’lu Claudio Ribeiro ya da “Pamuk Bud”, “Brezilya’nın Dünya Kupası’ndaki maçlarında TV kameralarının odaklandığı, şöhreti sürekli büyüyen Arikavari hiperaktif, davul çalan çılgın”³⁹ diye ünlü olan, sert fakirliğin bir gazisi. Maçlara kardeşinin omuzlarında, yeşil beyaz bir itfaiyeci miğferi takıp Jets tezahüratlarına liderlik ederek gelen New York City İtfaiyesi’nden Edward Anzalone.⁴⁰ Ya da sahanın solundaki tribünlerde konuşlanan, –biraz kargaşa halinde olduğu söylenebilecek olsa da– yüksek sesle davul çalan beş genç adamdan oluşan Oakland A’s Davulcuları grubunun kurucusu Josh Rosenberg’i düşünebiliriz.⁴¹

Şenlikli taraftar davranışlarının spor takımlarına yoğun bir bağlılığı temsil ettiği varsayımında rahatlıkla bulunabilir, ama takımların kendi taraftarlarına sadakatının gittikçe azaldı-

37- Sheila Moss, <http://humorcolumnist.com/football.htm>.

38- Morris, s. 252.

39- Bellos, s. 128.

40- “It Isn’t Just a Game: Clues to Avid Rooting”, *New York Times*, 11 Ağustos 2000.

41- Harvilla, “Thumping for Tejada.”

ğı günümüzde bu bağlılığın neden arttığını anlamak zordur. Sözgelimi ABD’de, yirminci yüzyılın sonunda açıkça insafsızca düzeyde bir ticarileşmeye tanık olduk; tüm takımlar, sahiplerinin isteği üzerine uzak şehirlere tasfiye edildiler. *Sports Illustrated*’in 1992’de, biraz şaşkınlıkla gözlemlediği gibi:

Spor o kadar duygusuz bir hal aldı ki, bir insanın iki yıl aynı takımı destekleyebileceğine dahi inanmak güç. Oyuncular da takım sahipleri de, taraftarlarının bağlılığının karşılığını vermek şöyle dursun, onların varlığını kabul eder bile görünmüyor. Ama yine de, ne zaman bir beyzbol sahasına girecek ya da bir spor kanalını çevirecek olsanız, her seferinde daha çok süper-taraftar, mega-taraftar, über-taraftar görüyorsunuz: Daha yüksek sesle haykıran, daha parlak giyinen, daha çok harcayan, daha çok acı çeken, daha çok coşan ve hatta daha ilgili görünen taraftarlar.⁴²

Üstelik, taraftarların takımlarına bağlılığı daha az şenlikli yollarla –örneğin, oyuncuları öfkелendirdiği bilinen dalga gibi eylemlerdense, oyunun kendisine daha çok dikkat kesilmek gibi– ifade edilebilirdi.

Takıma bağlılık dereceleri ne olursa olsun gerçek şu ki, taraftarlar bu bağlılığı, dikkati oyundan ziyade kendi üzerlerine çekecek yollardan ifade etmeyi seçiyor. Cleveland Browns’ın mavi yakalı fanları, “Dawglar” hakkında Susan Faludi’nin gözleminde bulundu gibi: “Kudurmuş haldeki taraftarlar, oyuncuların performansına yardım etmeye değil, giderek kendi performanslarını geliştirmeye odaklandı. Tribünlerdeki şov sahada olup bitenin önüne geçmeye, hatta altını oymaya başladı.”⁴³

⁴²- Franz Lidz, “Out of Bounds,” *Sports Illustrated*, 20 Kasım 1992.

⁴³- Faludi, s. 205-6.

Ya da gazete muhabiri –ve coşkulu bir futbol taraftarı- Alex Bellos’un “İnançlı Atmacalar” adlı Sao Paulo taraftar grubu üzerine düşüncelerindeki gibi: “Bana öyle geliyor ki, futbol deneyimi başladığı yere geri dönüyor. Atmaca’larla birlikte, futbol taraftarı artık seyirci olmaktan çıkıyor. Görülmeye değer olan o. Atmaca’lar, kendi taraftarı olan futbol taraftarları.”⁴⁴

Taraftarların, gösterinin bir parçası olma yönündeki bu yeni ısrarının açıklaması, en azından kısmen, televizyon olmalı. Televizyon icat dildiği günden itibaren, spor müsabakaları bu araçta yayınlanmıştır. Fakat ABD’de, ABC’nin *Monday Night Football* ile yolu açmasıyla, ancak 1970’lerde ana zaman diliminde yer almaya başladılar. Guttmann’ın belirttiği gibi, televizyonun doğrudan etkilerinden biri stadyumdaki kalabalığın demografisini değiştirmek oldu. Artık erki taraftarlar, sert koltuklardan ve kötü hava koşullarından rahatsız olmaksızın maçı evden izleyebildiği için, stadyum kalabalığı gençleşti.⁴⁵ Televizyonun, stadyum deneyimi aramayan taraftarları stadyumdan uzaklaştırdığı gibi bir genelleme yapılabilir; eğer ilginizi çeken yalnızca maçsa, onu evde ya da bir barda izleyebilirsiniz. O halde, bir doğal seleksiyon süreci yoluyla, stada giden halk kalabalığının heyecanını arayan kişiler olmaya yüz tuttu.

Televizyonun taraftarların gösteriye yönelik gösterdikleri davranışları teşvik ettiğine, en az iki nedenden ötürü kuşku yok. İlk olarak, televizyon daha taşkın kimi taraftarlara –örneğin, tuhaf biçimlerde giyinip boyanmaya ya da buz gibi havada beline kadar soyunmaya istekli olanlara– küçük bir şöhrete ulaşma şansı sunuyor. Örneğin, “Rock ‘n’ Rollen” Stewart kameraların dikkatini çekmek için canla başla çalışırdı ve sonunda bir Budweiser reklamında rol alarak ödüllendirildi. Fa-

44- Bellos, s. 140.

45- Guttmann, s. 145.

ludi, Cleveland Browns taraftarlarını incelerken şu gözlemde bulunuyor: "Artık taraftarlar da oyuncular da, benzer şekilde, kameraların dikkatini çekmek için savaşıyordu. Çelik başlıkların, köpek takımlarının, onu yağmurda ve karda yılmadan taşımanın gösterisi, sonunda tam da bir gösteriye, amacın tuhaf sarhoş hareketleriyle kamerayı üzerine çekmek olduğu bir tür güzellik yarışmasına dönüştü."⁴⁶ İkinci, ve daha önemlisi, televizyon, teşhirci –ya da bu kadar yargılayıcı olmamak için belki de gösterişli demeliyiz– taraftar davranış biçimlerini ülkeden ülkeye ve spordan spora yaymıştır. Yüz boyama ya da dalga yapma gibi belli davranış türlerinin kökenini saptamak neredeyse olanaksızsa, bunun nedeni, bu davranışların neredeyse icat edilir edilmez başka yerlerdeki taraftarlarca da taklit edilmesidir.

1970'lerden başlayarak taraftar davranışını etkileyen bir diğer dış güç rock'n'roll'du. Güney Amerikalıların futbol maçlarında dans edilebilir türde müzik hayli zamandır vardı, genellikle davul çalan taraftarlar bu müziği yapar ve tribünlerde dans ederek buna eşlik ederlerdi. ABD'de, milli marşın okunmasının ve yarılarda ya da diğer molalarda bando takımınca çalınan yürüyüş müziğinin dışında, oyunlar geleneksel olarak açıkça müziksizdi. 1950'lere kadar tek istisna tamamen siyahlardan oluşan spor ligleriydi. Bu ligler blues ya da jazz gruplarıyla ve tribünlerdeki danslarla renklenirdi. Rock'n'roll büyük Amerikan spor liglerinin arasında ancak 1970'lerde kendine bir yer edindi; beraberindeyse rock'ın asi ruhundan, ya da en azından, oturduğu yerden kalkıp gösterinin bir parçası olma isteğinden bir şeyler getirmişti.

Amerikan sporlarının ve rock müziğin bağdaşması ilk başlarda imkânsız gibi görünüyordu. 1999'da, *Rolling Stone* editör-

46- Faludi, s. 204.

lerinden birine göre, “60’lar gençlik kültürüyle ilgiliydi ve spor müsabakaları bu kültürün bir parçası değildi. Rock-and-roll kendini Ulusal Futbol Ligi’ne karşı tanımlamıştı bir nevi.”⁴⁷ Ya da Grateful Dead’in elemanlarından biri olmadan önce lisede futbol oynamış olan Bob Weir’in belirttiği gibi: “60’larda, müzik ve spor apayrı dünyalardı. Spora ilgi duyan insanlar, genelde, birazcık daha güdümlü bir hayatı kabul eder ve temelde askerler gibi yaşarlardı... Müzisyenler ise – bize uymayan bir şey karşısında olay çıkartır ya da itaat etmezdik.”⁴⁸

Fakat 1970’lerin başında, molalarda çalan bazı üniversite yürüyüş bandoları, belki de kampuslardaki savaş karşıtı havadan etkilenerek, askeri müziği terk etti ve rock melodilerine geçti. 70’lerin ikinci yarısında profesyonel oyunlarda rock müzik kendini göstermeye başladı. *Time* bu gelişmeyi, çoğu takım sahibi olan Amerika’nın kurumsal yönetici grubunun arasında yeni bir hip havasının ortaya çıkışına yoruyordu: “Kurumsal Amerika köşeli imajını bir kenara bıraktı ve yenilikçi temaları reklamcılıkla birleştirmeye başladı,”⁴⁹ ve bundan sonrasında, spor etkinlikleri ile rock’ı birleştirmek için adım atması da görünüşe göre çok uzun sürmedi. Ama bu yenilik, taraftarlarca reddedilseydi asla uzun ömürlü olamazdı ve gittikçe daha çok spor meraklısının, belki de oyunla aynı stadyumda düzenlenen rock konserlerinin kıdemlilerinden oluştuğunu ve sandalye ısıtması beklenen seyirci rolüne karşı belli bir hoşnutsuzluk taşıdığını söylemek yanlış olmaz. Ayrıca rock reklamlarda, Muzac asansöründe, düğünlerde olabiliyorken, neden büyük maçlarda olmasın?

İlk birliktelikleri ne kadar imkânsız gibi görünse de, rock

47- Aktaran Michael Silver, “Rock’n’Roll Is Here to Play”, *Time*, 24 Mayıs 1999.

48- Aktaran a.g.y.

49- A.g.y.

ve Amerikan sporları çok geçmeden beyzbol ve bira gibi sıkı bir ikili halini aldı. 1994'te, yorumcular sporun ve rock müziğin olası bir birleşiminden dahi bahseder oldular: "İki endüstri [spor ve müzik] arasındaki farklılıklar belirsizleşip, devasa eğlence sektörünün yalnızca farklı yüzlerine dönüşüyor."⁵⁰ Stadyum yönetimleri artık, oyunla birlikte çalınacak parçaları saptaması için sayısı on kişiye kadar çıkabilen bir müzik personeli çalıştırıyor; müzik şirketleri profesyonel sporları radyo istasyonlarıyla aynı ölçekte bir pazar gibi görmeye başladı.⁵¹

Bunun sonucunda, stadyumda dolaşan kör bir insan, molalarda ya da yeni bir oyuncunun beyzbol sopasını eline alıp sonunda zaferi kutladığı önemli anlarda çalan müzik sayesinde kendini rahatlıkla bir rock konserinde sanabilir. Her şarkı aynı etkiyi yaratmayacaktır; bu yüzden rock'ın özel bir türü –"jock rock"–, Sister Sledge'in "We Are Family"si gibi genel olarak bilinen hitler ve Baha Men'in, büyük ölçüde spor çevreleri sayesinde ünlü olan "Who Let the Dogs Out" gibi şarkıları da dahil olmak üzere, spor endüstrisine hizmet edecek şekilde uyarlandı bile. CD şeklinde alınabilecek albümleri bulunan Jock rock ağırlıklı olarak, Queen'in "We Will Rock You"su ve the Village People'in "YMCA"sı gibi marş benzeri, coşturucu melodilere dayanır; ama stadyumların şarkı listelerinde Santana, Eminem, Clash ve Red Hot Chili Peppers'in şarkıları dahil olmak üzere daha farklı çeşitler de bulunur. 2006 Süper Kupası'nın ilk yarısında Rolling Stones çalınmış, taraftarlar, aynen bir konserde yapacakları gibi, çakmaklarını havaya kaldırıp dalgalandırmışlardı.

50-Damian Dobrosielski ve Deepika Reddy, "The Art of Sports", <http://111.collegian.psu/hppt/www.collegian.psu.edu/07-05-94/index.asp-news07-05-94/index.asp-news>.

51- Catherina Applefeld Olson, "Pro Sports Marketing Pitches for Athletic Events", *Billboard*, 8 Eylül 2002.

Bildiğim kadarıyla hiç kimse rock'ın, spor müsabakalarının bilet satışları ya da sporcuların performansı gibi herhangi bir yönü üzerindeki etkisi üzerine çalışmış değil. Oyuncuların, rock konserlerindeki desibel düzeyine çıkabilen gürültü hakkındaki şikâyetlerine bakıp karar verecek olursak, rock'ın sporcuların performansını artırıyor olması mümkün değil.⁵² Fakat taraftar için, rock müziğin spor etkinliklerinde yarattığı etki muhtemelen konserlerdeki etkisi ile aynı: İnsanda zıplama ve dans etme isteği uyandırıyor. Kuşkusuz bu coşku stadyumlarda dikkatle kontrol altına alınıyor, yalnızca planlanan zamanlarla –aralar ya da diğer mola türleri- sınırlanması gibi. Ama diğer elli bin kişiyle birlikte tribünlerde dans etme deneyimi zorlayıcı olsa gerek. Yankee Stadyumu'ndaki dans patlamalarını seyircilerden biri şöyle anlatıyor, “grubun erkek üyeleri ‘YMCA’yı söyleyip dans ederken, beşinci vuruş sırasında sahaya akın eder ve tüm kalabalık hep birlikte performans katılır.”⁵³ Bir yorumcu, taraftarların “Hey!” diye bağırdığı Gary Glitter'ın “Rock'n roll Part 2” şarkısının etkisi üzerine şunları yazıyor: “Onu ilk kez Denver’da, bir Steelers-Broncos oyununda işittim. Buradaki taraftarlar, bugüne kadar gördüğüm en ateşli taraftar grubu olarak, Mile High Stadyumu’nu kelimenin tam anlamıyla salladı. Onlar olduğu yerde zıplayıp, Rock Mountain kısmında “Hey!” diye haykırırken tribünler gerçekten sallanıyordu.”⁵⁴ Rock, parti atmosferine –aşırılık ve kendinden geçme– hız veriyor, bu da giderek daha abartılı kostüm giymeyi, yüz boyamayı ve tüm stadyumun senkroni-

52- Scan Jensen, “Bring Down the Noise,” *Pioneer Press*, 20 Mart 2002.

53- Tara Rodgers, “Take Me ‘Out’ to the Ballgame: Interventions into the Transformation to the Village People’s ‘YMCA’ from Disco Anthem to Ballpark Fun,” *Pinknoises.com*, <http://www.pinknoises.com/ymca.shtml>.

54- Stan Savran, “Stadium Music Has Gone to Dogs,” <http://www.post-gazette.com/sports/columnist/20001022stan.asp>.

ze bir biçimde yaptığı hareket biçimlerini teşvik ediyor. Yüzyılın ortasında Amerika'da spor etkinlikleri, marş müziğinin ve diğer militarist tonların ağırlıklı olduğu, açıkça disiplinci, yoğun bir maskülenliğin görüldüğü toplantılardı. Rock bu alışılmadık ortama girdi ve Dionysosçu hazza yer açtı.

Amerikalılar oyunlarda dans etme alışkanlığı kazanırken, küresel futbol kültürü bir şenlik fırsatı olarak oyun anlayışını teşvik ediyordu. 1994'te Amerikalı bir muhabir şunu gözlemliyordu:

Bazı Amerikalılar oyunlardan önce parti yapmaktan hoşlanıyor, bazılarıysa oyundan sonra. Bazıları ikisinden de. Brezilya ve Hollanda, "Oyunun iyi bir partiyi yarıda kesmesine neden izin verelim?" diyor... Her dört yılda bir düzenlenen Dünya Kupası'nda, taraftarlar kendini oyunun bir parçası gibi hissediyor. Takımınızın orada olmasına bile gerek yok. Yeşil ve altın sarısı renklerde giyinmiş şu beş adamı al, bir tane de muz gibi giyinen birini ekle. Bunlar Tokyo'dan. Brezilya maçında fırlamaları için her birine 4.000 dolar harca.⁵⁵

Milliyetçilik, uluslararası maçlarda futbol taraftarlarını harete geçiren etkili bir güç olmaya devam ediyor, ama bazı taraftarlar bunu aşarak, her takımın performansını kutluyor. Söz gelimi 2002 Dünya Kupası'ndaki İngiltere-Danimarka maçında, stadyumdaki kalabalığın yarısını oluşturan Japon seyirciler, İngiltere'yi desteklemek için kırmızı ve beyaz giyindi, hem de yarı finalde Japonya'nın İngiltere'yle karşılaşma ihtimaline rağmen.⁵⁶ Elbette futbol taraftarlarının çoğu, takımla-

55- David Jackson, "Passion Fuels Soccer's Biggest Party," *Dallas Morning News*, 10 Temmuz 1994.

56- Masakazu Yamazaki, "A Parody of Nationalism: Soccer and the Japanese", *Correspondence* [Council on Foreign Relations], Kış 2002-3: 30.

rına yoğun bir bağıllık ve oyunun teknik yönüne derin bir ilgi duymaya devam ediyor; ama oyun, şarkılar, tezahüratlar söyleyen ve hep birlikte dans eden on binlerce insanın yarattığı şatafat ve kolektif coşkuya kıyasla küçülürken, spor etkinliklerinin içi bir şekilde oyuluyor gibi görünmekte.

Fakat spor müsabakalarının karnavallaşması taraftarlar için bir tür zaferi –parti verme ve seyirci rolünün geleneksel pasifliğinden kurtulma şansını– temsil ediyorsa da, bu zafer, modern seyirci sporlarını ilk elden yaratan aynı tür taraftarlar için pek geçerli değildi. Açıktır ki, işçi sınıfından gelen taraftarların çok azı uzak ülkelerdeki maçları seyretmek için seyahat etmeyi karşılayabilir ve ülke içindeki maç biletlerinin fiyatı da, göz alıcı yeni stadyumların ve oyuncularının astronomik ücretlerinin sayesinde, 1990’larda çok yükseldi. 1996’da, bir spor sosyoloğunun dikkat çektiği gibi, Amerikan hokeyi, futbolu ve basketbol maçlarının biletlerinin fiyatları elli dolara yaklaşıyor, “spor etkinliklerine gitmenin yüksek maliyeti alt-sınıfların ve hatta alt-orta-sınıfların bunlara katılmasına engel oluyor.”⁵⁷ İngiltere’deki yeni “komple koltuklu” stadyumlar bilet fiyatlarını şişirmekle kalmadı, bir zamanlar işçi sınıfından taraftarların kitle halinde şarkı söyleyip senkronize bir biçimde alkış tuttuğu tribünleri de yok etti. Faludi’ye göre, işçi sınıfından taraftarlar “sahadan atılmış” bulunuyor: “Değerli olan taraftarlar, özel koltukları ve kombine bilet masraflarını karşılayabilecek zenginler ve kurumlar. Kombine tribünlerin maliyeti kimi şehirlerde 5.000 \$’a kadar çıkıyor. Bir futbol maçını canlı seyretmek... şimdi araba satın almaya benziyor, bir peşinat gerektiriyor.”⁵⁸

Oyunların şenlik atmosferinin bu demografik değişimden

57- D. S. Eitzen, Aktaran Wan ve diğerleri, s. 197.

58- Faludi, s. 211.

sonra hayatta kalıp kalmayacağını bekleyip göreceğiz. Son birkaç yılda, taraftarların en zengin kısmı, stadyumların içine inşa edilen kendilerine ait kapalı yerlere çekilerek etraflarındaki karnavaldan hoşlanmadıklarının işaretini verdi. Bu özel yerlerde yöneticiler bir yandan oyunu izlerken, diğer yandan iş anlaşmalarını takip edip yemeklerini yiyebiliyorlar. *American Way* dergisindeki bir makalede, sınıfları ayırmaya gittikçe daha çok ihtiyaç duyulması şöyle açıklanıyor:

Bir CEO yeni müşterilerle ilişkilerini ilerletmek için yılda güzelce [stadyumdaki lüks suitinin ücreti olarak] bir milyon bayılıyor, tribünde oturan taraftarlarla dirsek dirseğe olmaya zerre ilgi duymuyordur. Bu insanların kendi özel odalarında bulunmasını isteyeceği son kişi yüzünü boyayan ve görevlilere müstehcen tezahüratlarda bulunan bir fanatik olacaktır. (İroniktir ki, bir takımın en sadık taraftarları, çoğunlukla bu tür lüks yerleri karşılaması en az mümkün olanlardır.)⁵⁹

Biletlere biçilen yüksek fiyatlar sonucunda eskiden toplandıkları yer olan tribünden uzaklaşan işçi sınıfından taraftarlara gelince: Belki de şenlikli taraftar geleneğini spor barlarında canlı tutacaklar. Spor barlarının sayısı ABD’de o kadar artmış durumda ki, sürekli spor kanallarına ayarlı büyük ekran birkaç televizyonun *olmadığı* bir bar bulmak zor. Ya da belki de yüzyıllar önceki halk futbolu ve koşu yarışları gibi, yirminci yüzyıl sonunun renkli taraftarlık geleneği de sonsuza dek kaybolup gidecek – en azından onu icat etmiş olanlar için.

59- Jack Boulware, “Plush Rush”, *American Way*, 1 Eylül 1997, s. 31.

Sonuç

Yeniden Canlanma Olasılığı

Bu kitabın başında gördüğümüz gibi, on dokuzuncu yüzyılın Protestan reformcuları, din değiştirmiş bir “Hotanto”nun böyle yakışıksız bir gidişat karşısında tepkisini canlandırmak yoluyla, zaman zaman Avrupalı karnavalcıları utandırmaya çalıştılar. Bu fantastik açıklamalara bakılırsa, din değiştirmiş “vahşi”, sözde medeni Hristiyanların, tam da kendi memleketindeki din değiştirmemiş kardeşleri gibi dans ettiğini, maske taktığını ve ortalıkta sıçradığını görmekten tiksinti duyacaktı. Fakat daha da ilginç, modern kentlerin içine düşüveren din değiştirmemiş bir “vahşinin” durumu olacaktı – sözgelimi, tam öğle yemeği saati kalabalık sokaklara boşalırken Manhattan merkezine ışınlanan, on sekizinci yüzyılın yerli Avustralyalısı, Ova Kızılderilileri ya da Yeni Gine sakinleri gibi.

Parlayan ışıklar, otomobiller ve neredeyse tümüyle inşa edilmiş bir çevrenin ağaçlarla çimenlerin yerini alması onu şaşırtacaktı kuşkusuz. Ancak tüm komik olasılıklarıyla birlikte, teknolojik gelecek şoku bir yana, onu en çok şaşırtan şey kendini içinde bulduğu kalabalık olacaktır: Hayatında yalnız-

ca birkaç yüz insanın dans etmek, ziyafet çekmek ve diğer karnavalesk etkinlikler için bir araya geldiği kabilesinin yıllık toplantılarında gördüğü kadar insanı iki kavşak arasında gördüğü bir kalabalıktır bu.

Onun deneyiminde, kalabalık bir şenlik hammaddesidir; büyük bir kalabalık ise, birkaç düzine insandan oluşan kendi grubunda yaratılabilecek her şeyden daha yoğun ve yaratıcı bir şenlik tertibidir. New Yorkluların yüz boyasının ve –bizim “vahşilerimizin” bakış açısından– onların evrensel “kostümlerinin” yaygınlığı onu, bir an için, benzer türde bir şenlikte olduğunu düşünmeye itecek olsa da, etrafındaki insanların yüz ifadeleri bu varsayımı hemen yalanlayacaktır. Yüzler mesafelidir, bilinmez görevlerin peşinde, göz temasından kaçınarak gülümsemeden geçer giderler. Bu insanlar her ne yapıyorsa, bu bir kutlama değildir. Onun için en büyük şok da bu olacaktır: Birbirine yakın bu kadar büyük bir insan topluluğunun bir kutlamaya girişmemesi ya da bunu becerememesi.

Pentheus ile Dionysos –papalar ile dans eden köylüler, Püritenler ile karnavalcılar, misyonerler ile yerli esrik danslı dinler– arasındaki en az üç bin yıllık mücadelede, sonunda Pentheus ve müttefikleri galip gelmiş görünüyor. Kolektif haz ihtimali büyük ölçüde, yoksulların dükkân önü kiliselerine ve gençlerin uğrak yeri olan karanlık klüplere sıkıştırılmakla kalmadı, bu hazzın kaynağı da –yabancılar da dahil olmak üzere başka insanlar– çekiciliğini yitirdi. Bugünün dünyasında, diğer insanlar bizim bireysel uğraşlarımız için bir engele dönüşmüş durumda. Onlar, şehrin sokaklarında ve anayollarda ilerlememizi engelliyor; park yeri ve iş için yarışıyor; barınma maliyetini yukarı çekiyor ve dangalak eğlenceleri ve gürültülü varlıkları ile en sevdiğimiz tatil yerlerimizin “canına okuyorlar”; suçlu ya da terörist dahi olabilirler. Son derece sosyal hayvanlara dönüştük ve bizimle bağlantılı olmayan insanlarla

hoş bağlantılar oluşturmaya diğer primatlardan çok daha fazla muktediriz. Ama bizim insan cinsimizden 6 milyardan fazlasının yaşadığı, eninde sonunda herkesin aynı azalan toprak, petrol ve su tedarikleri için rekabet ettiği bir gezegen üzerinde, bu doğal sosyallik yersiz, naif ve anakronistik görünmekte.

Farklı görüşlerin çeşitlilik gösterdiği dünyamızda şölen ve dansı yüceltmeye adanmış güçlü bir görüş yok. ABD'nin Protestan köktenciligi ve Orta ve Uzakdoğu'nun İslami radikalizmi esrime girişimlerine karşı derin bir düşmanlık besliyor. Radikal İslam bu alanda ilk deneyimini esrimeye dayanan Sufiliği bastırmakla kazandı ve müziğe, dans etmeye ve cinsiyetlerin açık alanda bir araya gelmesine karşı çıkıyor. Ateşli Amerikan Protestanlığı bireysel dini esinden kaynaklanan "yeniden doğuş" anları yaşasa da, genel olarak, soğuk ve Kalvenist bir faaliyeti, çok çalışmayı, ağırbaşlılığı ve yavan hayırseverliği öneriyor. Batılı uzmanlar ve entelektüellerce temsil edilen seküler bakış açısına gelince, onların kalabalığın "ilkel" coşkusu karşısındaki mantıksız küçümsemelerine bu kitabın tamamında şahit olduk. İnsan toplumsallığını yüceltmesi beklenebilecek komünizm bile –Küba'yı tartışmalı bir istisna kabul ederek– kapitalist Batı'da olduğu gibi, kitle gösterilerinin ve askeri yürüyüşlerin eski şenlik geleneğinin yerini aldığı kasvetli ve neşesiz bir öyküye sahip oldu.

Şenlik düşmanlarının asırlardır yaptığı gibi, şenliklerin ve esrik ritüellerim uygarlıkla, en azından onun modern formuyla, bağdaşmadığı ileri sürülebilir. Bayram geleneğine görece sempati duyan uzmanlar bile onu arkaik bir kalıntı olarak görme eğilimindeler: Antropolog Alfred Métraux'un kalemiyle, "toplum, sınıflar ve meslekler olarak farklılaşıp daha karmaşık bir hal alırken"¹ hayatta kalması uygun olmayan bir

1- Métraux, s. 9.

kalıntı. Ya da Fransız sosyolog Jean Duvignaud'nun saptadığı gibi, "Piyasa ekonomileri ve artan sanayileşme bu tür gösterileri [şenlikler] ortadan kaldıracak toplumsal koşulları bil- lurlaştırıyor."² Şenliğin sanayileşmeyle, piyasa ekonomileriyle ve karmaşık bir işbölümüyle bağdaşmazlığı, tıpkı Freud'un uygarlıkla dizginlenmeyen cinsel etkinliğin bağdaşmadığını varsaydığı –ya da önerdiği– gibi basitçe varsayılıyor. Eğer anti-biyotikleri, ısıtmalı binaları ve hava yolculuğunu istiyorsanız, yabancıların ellerini tutup sokaklarda dans etmekten kaçın- mak zorundasınız, der gibi bu uzmanlar.

Uygarlık ile kolektif esrime geleneklerinin farz edilen bağ- daşmazlığı bir tür paradoks sunuyor: Uygarlık iyidir –öyle mi?–. Zekâ, kendinden feragat ve teknolojik hüner gibi birçok incelikli insan niteliğini uygarlık inşa eder. Fakat esrime ritü- elleri de iyidir ve bunlar bizim sanatsal mizacımızın ve manevi özlemlerimizin yanı sıra dayanışmamızı da ifade eder. O halde, şenliklerin ve esrik ritüellerin kolektif hazzı gibi ayırt edici bir şekilde insani ve derinden tatmin edici bir şeyi dışarıda bırakı- yorsa, uygarlık nasıl bir ilerleme olarak görülebilir? Paul Hal- mos 1952'de kaleme aldığı "Koro Dansının Çöküşü" başlıklı kayda değer bir makalede, antik ve evrensel koro dansı –gö- rece yakın tarihli, Avrupa kökenli çiftler halinde dans etmeye karşıt olarak toplu dans kastediliyor– geleneğinin "grup-ve- sayeti güdülerimizin ve "biyolojik sosyallüğimizin" bir ifadesi olduğunu yazıyordu. Bu nedenle, onun kompleks toplumlarda ve özellikle endüstriyel uygarlık içinde ortadan kaybolması, ol- şa olsa "biyo-sosyal yaşamımızın çöküşünü" temsil edebilir – huzurumuzu kaçırarak kadar üzücü bir sonuç.³

Belki de uygarlıkla ilgili sorun yalnızca bir ölçek meselesi-

2- Duvignaud, s. 16.

3- Paul Holmes, "The Decline of the Choral Dance," Josephson ve Josep- hson, s. 172-79.

• dir: Esrik ritüeller ve şenlikler, insanları bir seferde birkaç yüz kişilik gruplar halinde birleştirecek şekilde oluşmuş görünüyor – bu büyüklükteki bir grupta, katılımcıların her birinin aynı (teknolojik teçhizatla desteklenmemiş) müziği duyması ve diğer tüm katılımcıları aynı anda görmesi mümkündür. Ne var ki uygarlıklar, ekonomik bağlılık, askeri zorunluluk ve kanun yoluyla binlerce –ya da günümüzde, milyonlarca– insanı içine almaya eğilimlidir. Antik ya da modern, büyük bir toplumda, duygusal bir bağlanma hissinin bulunduğu etkinlikler, aynı anda binlerce –hatta televizyon sayesinde, milyonlarca– insanın tanık olabildiği kitle gösterileridir genellikle.

Bizim toplumumuz, Fransız teorisyen Guy Debord'un, "festivallerin olmadığı bir çağda"⁴ ortaya çıktığını anlattığı "gösteri toplumdur." İnsanlar kendi kolektif hazlarını yaratmak yerine ticari eğlencelerin, milliyetçi ritüellerin ve bireysel mülkiyetin hazzına dönük bitmek bilmez reklamlarıyla tüketim kültürünün gösterilerini özümser, ya da tüketir. Debord, daimi seyirciliğin yarattığı pasiflikten yakınarak, "gösterinin, sonuçta, uyuma isteğinin ötesinde hiçbir şey ifade etmeyen hapsedilmiş modern toplumun kâbusu"⁵ olduğunu ilan ediyordu.

Fakat şenliklerin ve esrime ritüellerinin büyük ölçekli toplumlarda neden hayatta kalamayacağına dair hiçbir açık neden görünmemekte. Fransız Devrimi'nin 1790'daki Federasyon Festivali'nin yarattığı furyaya bütün şehirler baştan aşağı kapılmış, dansçılar sokaklardan kırlara kadar uzayıp gitmişti. Rock etkinlikleri kimi zaman kendine on binlerce insanı çeker, bu insanlar günlerce barışçıl bir şekilde dans edip sosyalleşirdi. Modern Brezilya'da *karnaval* hâlâ kutlanıyor; Trinidad,

4- Debord, paragraf 154.

5- A.g.y., paragraf 20.

karnavalını muhafaza etmekte. Günümüzde, Ukrayna'nın Turuncu Devrimi gibi şiddet içermeyen ayaklanmalarda, rock ya da rap müzik şaşmaz bir şekilde kendini gösteriyor, insanlar sokaklarda dans edip, devrime uygun renklerde "kostümler giyiyorlar." Birlikte kutlama yapabilecek insan sayısı üzerinde hiçbir açık sınır bulunmuyor.

Elitlerin, kendi halklarının şenliklerine ve esrime ritüellerine karşı süregiden düşmanlığını insan topluluklarının artan büyüklüğü de açıklayamaz. Bu düşmanlığın tarihi, en az, her birinde yalnızca onbinlerce insanın yaşadığı antik Yunan şehir devletlerine kadar uzanmakta. Pentheus'un Dionysos perilerine karşı sıkı önlem almasına, ya da Roma'nın kendi Dionysosçu inancını kılıçtan geçirmesine yol açan kaygı, kalabalığın büyüklüğüyle alakalı değildi. Şenliklerin ve esrik ritüellerin yüzyıllar boyunca bastırılması bunları gerçek ve acil bir tehdit olarak gören erkeklerin, ve zaman zaman kadınların, bilinçli eserişti. "Uygarlığın" şenliğe en düşman olan yüzü kapitalizm ya da endüstriyalizm değil, -bunların ikisi de oldukça yakın tarihli yeniliklerdir- çok daha eski olan toplumsal hiyerarşidir. Bir sınıf, etnik grup ya da cinsiyet madunlardan oluşan bir topluma hükmettiğinde, madunların özneleşme ritüellerini sivil düzene karşı bir tehdit olarak görür ve onlardan korkmaya başlar.

Bunun ortaçağ Avrupa'sında ve sonraları Karayiplier'de nasıl gerçekleştiğini gördük: İster korkudan, isterse de asaletini ve ayaktakımıyla mesafesini koruma çabasından olsun, önce elitler şenliklerden çekilir. Şenlikler bir süreliğine onlar olmadan devam eder ve katılımcılar arasında grup birliği inşa etme işlevini görmeyi sürdürür. Ancak katılımcılar artık neredeyse tümüyle madunlardan oluştuğu için, onların birliği egemenlere karşı kaçınılmaz bir tehdit oluşturur. Kralı ya da kiliseyi alaya alan karnaval ritüellerinde bu tehditi görmek mümkün.

Dünyanın büyük bölümünde, yerli kültürlerle kendini dayatan ve onların ritüellerini “vahşi” ve başından beri tehdit edici olarak görenler Avrupalı sömürgeci elitlerdi. Uygarlıkla kolektif esriklik arasındaki çekişmenin gerçek nedeni budur: Esrik ritüeller grup bağlılığı inşa eder, ama bunu madunların –köylülerin, kölelerin, kadınların, sömürge halkların– arasında inşa ettiklerinde, elitler askerlerini çağırır.

Bir açıdan, madunların müziğe dayalı kutlamaları elitler için, aşağıdan gelen açık politik tehditlerden bile daha tehlikeli olabilir. Müziğin davetkârlığı kraları ve sömürgecileri bile etkisi altına alabilir. Pentheus direnememişti; sonunda kadın elbiseleri giyip Dionysos perilerine katılmıştı – bunun karşılığında da korkunç bir biçimde, kendi annesi tarafından paramparça edilmek suretiyle öldürülmüştü. On dokuzuncu yüzyılın Avrupalı sömürgecileri neden dans eden yerlileri çoğu zaman “kontROLSÜZ” diye tanımladılar? Ritüel katılımcıları hareketlerinin kontrolünü yitirmiş değillerdi ve aslında genellikle, özenle prova edilmiş ritüelleri icra ediyorlardı. “KontROLSÜZ” tabiri, sömürgecilerin kendilerine olmasından korktukları şeyi ifade ediyor. Bazı örneklerde, bu ritüellerin cazibesi diğerlerine, özellikle gençlere yansımış olabilir. Romalılar, Bacchus ibadetinin genç erkekler üzerindeki etkisinden korkuyordu. Masalda, fareli köyün kavalcısı, bir Alman kasabasındaki çocukları peşinden sürüklemek için kavalını kullanırdı. Rock’n’roll, beyaz genç kuşağa sızmak yerine siyah nüfus içinde kalsaydı, 1950’lerdeki yetişkinler için daha kabul edilebilir olabilirdi.

Fakat elitlerin Dionysosçu şenliklere olan düşmanlığı gençlerin ayaklanması ya da baştan çıkması olasılığıyla ilişkili pragmatik kaygıların ötesine uzanıyor. Elitler düzensiz halk eğlencesi manzarası karşısında felsefi olarak da korkuya kapılır. Hiyerarşi, doğası gereği, insanlar arasına sınırlar çeker; kimin

nereye gidebileceği, kimin kime yaklaşılabileceği, kimin hoş karşılanacağı ve kimin karşılanmayacağını belirler. Şenlik sınırları ortadan kaldırır. Klasik eserler uzmanı Charles Segal bunu şöyle ifade ediyor: “Apollo kısıtlar dayatıp sınırları güçlendirir eder; zıttı ve tamamlayıcısı Dionysos ise bunları ortadan kaldırır.”⁶

Hiyerarşi dışlamayla ilgiliyken, şenlik kapsayıcılık yaratır. Müzik herkesi dansa davet eder; yiyeceğin paylaşılması sınıf ayrıcalığının altını oyar. Maskelere gelince; bunlar sembolik ritüel işlevlerine hizmet etmiş olabilir, ama kimliği sakladıkları ölçüde, yabancı ile komşu arasındaki farkı da ortadan kaldırır; geçici olarak, komşuyu yabancı ve yabancıyı da en fazla herkes kadar yabancı kılar. Hiçbir insani fark ya da kimlik, karnavalın tehdidinden muaf değildir; karşı cinsiyetin kıyafetini giyenler toplumsal cinsiyete meydan okurlar, ruhban ve kral kıyafetleri giyenler de iktidar ve rütbeyi alaya alırlar. Şenliğin zirvesinde, belirlenmiş rollerimizin ve statülerimizin –toplumsal cinsiyetimizin, etnik kökenimizin, sınıf ve rütbemizin– dışına çıkarız ve eşitlikçilik, yaratıcılık ve karşılıklı sevgi ile tanımlanan kısa soluklu bir ütopyanın içine gireriz. Danslı ritüeller ve şenlikler tarih öncesi insan gruplarını bu yolla birbirine bağlamaya hizmet etmişti ve bugün bizi çağıran da bu.

İnsanların binlerce yıldır deneyimlediği haliyle uygarlık işte bu temel kusuru taşıyor: hiyerarşikleşme eğilimi. Kimi sınıf ya da gruplar çoğunluk’ üzerinde güç kullanıyor ve hiye-

6- Aktaran Roth, s. 38.

*Gerçek demokrasiyi savunanlar öyle olmadığını umut etseler de, bunun, uygarlığın doğasından kaynaklanan bir özellik olup olmadığını bilmiyoruz. Çağdaş anarşistlerin ve sosyalistlerin görüşleri bu noktada değişiyor; kimileri modern üretim araçlarını muhafaza ederken muhtemelen her tür hiyerarşiyi yürürlükten kaldıracak, karmaşık rizomatik demokratik planlama yöntemleri öneriyor. Bu tür bir sistem önerisi için bkz. Michael Albert, *Parecon* (Londra: Verso, 2003). Diğerleri, bilhassa anarşist düşünür John Zerzan, sorunların derinleştiğini ve endüstrileşmeyi ve muhtemelen tüm işbölümünü ortadan kaldırmadığımız sürece gerçek demokrasiyi hayata geçiremeyeceğimizi ileri sürüyor.

rarşi, şenliğe ve esrik geleneğe düşmanlık duyar. Çünkü bunlar hiyerarşik toplumların elinden insanları bir arada tutma araçlarının –kitle gösterileri ve zorlama dışında– hepsini alır. Çağdaş uygarlık –tüm demokratik hak iddialarına karşın– sınıf, ırk ve cinsiyet konularında korkunç ölçüde hiyerarşiktir; ekonomik dayanışma bakımından milyonlarca insanı birleştirebilir, ama aralarında güçlü hiçbir duygusal bağ kuramaz. Dünyanın daha zengin bölümünde yaşayan bizler Çinli fabrika işçilerine, Hindu teknoloji çalışanlarına ve göçmen hademelere bağımlı olduğumuzun farkında olabiliriz, ama bu insanları tanımıyoruz ve çoğu kez, onlara yönelik hiçbir ilgi taşımayız. Olsa olsa komşularımızı tanırız ve sıklıkla da, birlikte çalıştığımız kişileri rakip olarak görürüz. Uygarlığın ara sıra televizyonda yayınlanan savaş görüntüleri ve ünlü kişilerin cenaze törenleri dışında sunduğu ortak duygusal bağlar varsa da, bunların içinin fazlasıyla boş olduğu görülecektir.

Bu duygusal boşluk için yüksek bir bedel ödüyoruz. Bireysel olarak, toplumsal tecritten ve depresyondan acı çekiyoruz. Bunlar, kendi başlarına genellikle ölümcül olmasalar da kardiyovasküler hastalıklar ve daha bir dolu hastalık için risk faktörü oluşturuyor. Tüm insanlığı ele aldığımızda, her gün daha kötüye giden durumumuzu kabul etmekte zorlanıyor gibi görünüyoruz. Dünya nüfusunun yarısı güçten düşürücü bir yoksulluk içinde yaşıyor. Salgın hastalıklar tüm halkları harap ediyor. Buzul örtüsü eriyor ve doğal hastalıklar çoğalıyor. Ama büyük ölçüde felç olmuş haldeyiz, hayatta kalmamızı organize edecek araçlardan ya da iradeden yoksunuz. Aslında, bizzat “kolektif” kavramı, kamu yararı kavramı güçlülerin, kendilerine hizmet eden gündemlerinden silinmiş durumda – hâlâ daha fazla iktidar için hırs ve açlık besliyorlar. (Kapitalist ya da komünizm sonrası) tüm dünyada, on yıllardır sürdürülen muhafazakâr politikalar karşılıklı sorumluluk duygusunun

altını oydu ve riskin yükünü doğrudan bireyin ya da ailenin üzerine yükledi.

Tek ihtiyacımız aile, Amerika'nın görünürde Hristiyan vazileri bunu söylüyor bize – aile, tüm toplumsal bağlılıklarımızın ve özlemlerimizin sağlam taşıyıcısı. Ancak bir tür evrimsel geriye gidişi temsil eden bir şey varsa, o da tam olarak budur. Tüm sosyalligimizi aile sınırları içine sıkıştırdığımız için, Pelolithik atalarımıza o kadar da benzemiyoruz; daha büyük gruplar oluşturma “biyo-teknolojisi” için danslı ritüeli henüz keşfetmemiş primatlar gibi davranıyoruz. İnsanlar fiziksel bağlantısı olmayan diğerlerine ulaşacak akla ve cömertliğe sahipti; insansılar ise akrabaları arasına sıkışmıştı.

Bizim uygarlığımızın da telafi niteliğinde hazları var elbette. En sık dile getirileni, arzularımızı şeylerin kazanılmasına ve gösterisine dönüştürerek çarpıtmaya teşvik edildiğimiz tüketim kültürü; yeni araba ya da ayakkabılar veya sayesinde statümüzü güçlendirip yalnızlığımızı azaltabileceğimizi vaat eden yüz gerdirmeye. Alışveriş merkezi ortaçağ sonu İngiliz panyasına kıyasla kasvetli bir yer olabilir, ama o daha mütevazı ortamda akla hayale gelmeyecek ürünler sunar – tüm gezegenden gelen, hayatı kolaylaştırıcı ve çekici ürünler. Sinema olarak “eğlence”miz de vardır; yalnız istifade etmek için her daim hazır iPod'a yüklenen müziğimiz de; bilgisayar oyunları ve muhtemelen, yakında sanal gerçeklik deneyimleri de yaşayacağız. Depresyonu ortadan kaldırmak, anksiyeteyi yatıştırmak ve özgüvenimizi desteklemek için, hem yasal hem de yasadışı kimyasallarımız var. Bugün esrimenin [İngilizce'de *ecstasy* – ç.n.] en yaygın anlamının bir deneyim değil de, kısa süreli öfori ve bağlılık hissi veren bir uyuşturucu –MDMA– olması genel yoksunluğumuzun bir ölçüsüdür.

Ama telafi niteliğindeki bu hazlar bizim özlemlerimizi tatmin etmiyor. Tüketim kültürüne, eğlencelere ve uyuşturucu-

lara bağımlı olmaya göğüs geren kişi er ya da geç “bir şeylerin eksik olduğu” kararına varıyor. Bu ne olabilir, saptamak kolay değil ve “maneviyat” ya da “cemaat” gibi muğlak formülasyonlarda ifade bulunuyor. Entelektüeller toplumumuzdaki kayıp tutkal üzerine, bizi ailemiz dışındakilere bağlayan güçlü bağların yokluğu üzerine, düzenli olarak uzun düşünsel yazılar kaleme alıyor. 1985’te, Robert Bellah, katkıda bulunduğu *Habits of the Heart: Individuals and Commitment in American Life*’da [Gönül Alışkanlıkları: Amerikan Yaşantısında Birey ve Bağlılık] Amerikalıların kendi hırslarına kapıldığını, daha büyük bir cemaat duygusu hissedemeyecek durumda olduklarını tespit ediyordu. 2000’de yayınladığı *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*’de Robert D. Putnam yalnızca yönetsel katılımın azalmakla kalmayıp her tür grup etkinliğinde de düşüş görüldüğünü bildiriyordu. Cemaatçilik denen entelektüel bir akım bile mevcut. Bu akım daha küçük ve az bölünmüş toplulukların ayırt edici özelliği olan toplumsal bağlılığı, modern toplumlara bir ölçüde geri getirmeyi amaçlıyor ve yandaşları arasında Bill ve Hillary Clinton gibi tanınmış isimler de var.

Çoğu insan için ise, bu kayıp “şeyin” yeri en kolay dinle doluyor. Marx’ın öngördüğü gibi, din yok olmak ne kelime, seyre değer bir canlanma yaşamakta, özellikle de dünyada Hristiyanlar ve Müslümanların çoğunlukta olduğu bölgelerde. İnsanlar dinde pek çok şey buluyor – örneğin, bir erklilik duygusu ve insan acılarının metafizik açıklaması. İslam ümmeti ya da küçük bir kasaba kilisesinin dostluğu gibi, bir cemaat duygusu da buluyor olabilirler. Özellikle, Hristiyanlığın insanlaştırılmış Tanrısının kendisi bir tür insan dayanışmasını temsil eder, akıl veren ve avutan, görünmez, sevecen bir arkadaşdır. Samimi duygular besleyen bir cemaat gibi, onun da depresyon, yabancılaşma, yalnızlık ve hatta alkol ve uyuştur-

rucu gibi çok yaygın dünyevi bağımlılıklar için bir ilaç olduğu söylenir.

Fakat geçmişin danslı ritüellerine kıyasla, günümüzün “dinleri”, “din” olmaları, yani, doğrudan bilgiye karşı inanca dayanmaları nedeniyle, genellikle silik kalır. Tarihöncesinde yaşayan ritüel dansçı, Dionysos perisi ya da Voodoo yapan kişi tanrı ya da tanrılarına *inanmazdı*; onları *tanırdı*, çünkü topluluk esrimenin doruğuna çıktığında, tanrılar onu kendi varlıklarıyla doldururdu. Modern Hristiyanlar benzer deneyimler yaşayabilir, ama onların dinlerinin temel koşulu *inançtır*, yani bir hayalgücü çabasıdır. Dionysos, aksine, takipçilerinden ona inanmalarını ya da iman etmelerini istemezdi; onu doğrudan kavramaya, tüm deliliği ve güzelliğiyle bedenlerine ve akıllarına girmesine izin vermeye çağırırdı onları.

O halde “din değiştirmemiş hayali vahşimizin”, uygarlık karşısında ümitsizliğe kapılması için her tür neden bulunuyor. Tanrıların yokluğundan yakınabilir; kişinin ortak ritüellerle değil, içinde hissettiği inançla, imgelemine kullanarak bu yokluğu aşması koşulu ortaya konuyor. Tür olarak, üretmekteki büyük başarımızın –yeryüzünün devasa, hatta aşırı nüfusunun– bireysel deneyimi zenginleştirmek yerine, rutin olarak hüsrana ve düşmanlığa yol açtığı gerçeği karşısında şaşırabilir. Etrafını kuşatan sefaletten –teknolojik zekâmızın hafifletemediği yoksulluk ve hastalıktan– korkuya kapılacaktır. Hepsinden önce, türünün yaygın hastalıklar, küresel ısınma, nükleer tehdit ve kaynakların tükenmesi nedeniyle yokolmanın kıyısında olduğunu ve buna rağmen, ilk *Homo sapien*lerin karşılıklı savunma sağlamak için bir zamanlar öğrendiği gibi, başkalarıyla bir araya gelebilmek için fazlaca tecrit halinde yaşadığını gördüğünde, eli ayağı boşalacaktır.

Elbette, uğraşıyoruz. Dünyada binlerce insan ekonomik adalet, barış, eşitlik ve çevre hareketleri ile meşgul ve bu hare-

ketler, en edilgen halimizde bile fazlasıyla eksikliğini duyduğumuz dayanışma ve şenliği doğuruyor. Fakat bugün kolektif hazzın kendisi için hiçbir örgüt yok gibi görünüyor. Aslında, kolektif haz ifadesinin kendisi büyük ölçüde yabancı ve egzotik.

Bu sessizlik bir açıklama istiyor, öyleyse, gelin şenlik düşmanlarına –ya da en azından, içlerinde Robespierre ve Lenin gibi devrimci olanlarına– haklarını verelim. Bu iddiayı kabul edecek kadar dahi neşeli olsalardı, neyin kaybolduğunun önemli olmadığını ileri sürerlerdi. Gerçekteyse şenliğin ve esrik ritüelin eski haline getirilmesinin bizi mevcut krizlerden kurtaracağım, hatta bu tür etkinliklerin, ilk sıcaklıklarını ve anlamlarını kaybetmeden, günümüz dünyasında eski haline getirilebileceğini hayal etmek için, ya salak olmanız lazım, ya da uyuşturucu ile sersemlemiş bir hippi. Ne kadar el ele tutuşsanız ya da koro dansı yapsanız da bu, dünyaya barış ve sağlık getirmez. Aslında şenlikler, bazen, katılanları sersemletmeye veya teskin etmeye hizmet etmiştir. Avrupa karnavalları asırlarca tiranhkla birlikte var olmuştur, toplumsal işlevlerinin genel “emniyet supabı” olmak yönünde olduğu teorisi de bundan kaynaklanır. Ne yerli Amerikan Hayalet Dansçıları’nın esrik ritüelleri soykırımı tersine çevirebilmiştir; ne de sömürge Afrikalılar, trans halinde dans etmekle kendilerini kurşun geçirmez kılabilmıştır. Esrik ritüel, grubun varlığına yöneltilen umutsuz tehditler karşısında, bir enerji israfı ya da daha kötüsü olabilir. Haitili diktatör “Papa Doc” Duvalier aslında, nüfus üzerindeki hâkimiyetini artırmanın bir aracı olarak Vudu’yu teşvik etmiştir.

Kısmen gerçek Kalvenist, kısmen de Presbiteryen lskoç olan atalarımın miras kalan Kalvenist güdülerim bana ısrarla, işi omuzlayıp dünyayı kurtarmamı, ardından kutlama vakitinin belki geleceğini söylüyor. Yoksulluk, sefalet ve yokoluş

ihtimali karşısında hazzı düşünecek zaman ya da gerekçe yok, diyor iç ses. Davulların yahut kavalların gittikçe solgunlaşan sesine kulaklarını tıka; vahşi karnaval ve danslı ritüel uzak bir zamana aitti. Dionysos perileri öleli çok oldu, artık klasik eser uzmanları için ilgi çekici bir şey olmaktan ibaretler; küresel “yerlilere” boyun eğdirildi. Geçmişi unut, ne de olsa yarısı hayaliydi ve işine dön.

Ama yine de... Bu esrik imkân hiçbir yere gitmiyor. Asırlardır bastırılmasına rağmen, rakip gösterilerin cazibesine rağmen, şenlikler fokurdamaya devam ediyor, hem de en olanaksız yerlerde. Rock ayaklanması, savaş sonrası Amerika'sının kaygılı rahatlığında ortaya çıkıp katışıksız bir karşı-kültür yarattı. Kültürel yelpazenin diğer ucunda, atletizm gösterilerinin ulusalcılıkla iç içe girdiği yerde, insanlar spor etkinliklerini karnavallaştırmaya girişip, bunları bireysel yaratıcılığa ve kolektif hazza elverişli hale getirdiler. Dinler de esrimeye yönelik ibadetler yaratmaya devam ediyor. Örneğin, Hasidiklerin Ukrayna'nın Uman kasabasına yaptığı hac yolculuğu komünizmin çöküşünden bu yana yükselişe geçti ve binlerce Hasi-dik erkek beyazlara bürünüp, ölü liderlerinin onuruna sokaklarda dans edip şarkı söylüyor. Halk şenliği dürtüsü yaşamaya devam ediyor ve fırsat oluştukça vücuda geliyor. Kuşkusuz dünyanın en baskıcı devletlerinden biri olan İran 1997 Dünya Kupası'na katılmaya hak kazandığında, *Newsweek*'e göre, “kutlamalar Tahran'ı felce uğrattı. Kadınlar devletin emrettiği örtülerini çıkarıp attı; erkekler kâğıt bardaklarda sıkı sıkıya yasaklanmış votka dağıtırken, gençler sokaklarda dans etti.”⁷

İnsanların ortada bir şey yokken ya da en azından, ticari bir konser ya da atletizm etkinliği bahanesi olmadan bir araya gelip şenlik yaptığı durumlar da var. Kendi internet sitesinde

7- Christopher Dickey, “Iran's Soccer Diplomacy”, *Newsweek*, 27 Nisan 1998.

“gezegendeki en iyi parti” olarak tanımlanan Michigan Kadın Müzik Festivali’nde her yaz binlerce kadın bir araya geliyor. Gey erkek kültürünün “bölge partilerinde” dans ve bazen kostümler göze çarpıyor ve –kimyasal uyarıcıların da yardımıyla– bu partiler günlerce sürebiliyor. Artık tüm cinsel yönelimlerden kostümlü insanların yürüyüşüyle kutlanan Cadılar Bayramı’nı bir yetişkin bayramı olarak ilk tahsis eden de yine gey kültürüydü. Tarihçi Nicholas Rogers yakın tarihli bayram kutlamalarını şöyle özetliyor:

San Fransisco’da Castro ve Polk mahallelerinde düzenlenen devasa gey kortejlerinin yanı sıra Trocadero Transfer Club kültü Avustralya filmi *The Road Warrior* temalı üç günlük bir parti düzenledi. Massachusetts eyaletinin Salem şehrinde, cadılar bayramı etrafında yaklaşık 50,000 ziyaretçinin katılım gösterdiği kirk etkinlik düzenlendi. Mormonların kutsal değerlere karşı saygısızlığa ve aşırılığa kesinlikle hoşgörü göstermediği Salt Lake City’de bile, özel klüpler tarz sahibi Cadılar Bayramı etkinlikleri düzenledi. Gözlemcilerden biri, dans pistinde hoplayıp zıplayan hamile rahibelerin ve çapkın rahiplerin olduğunu, bir de, şehrin Mormon tapınağının üstündeki figürü taklit eden, yıldız kaplı üç meleği hatırlıyor.*

Berlin Aşk Yürüyüşü gibi, yakın bir geçmişte icat edilmiş, tek seferde bir milyondan fazla insanı kendine çeken bir açık hava dans partisini ya da her yaştan binlerce insanın sanat yapmak, dans etmek, resim yapmak ve kostümler giymek üzere toplandığı Nevada’daki Black Rock Çölü’nde her yıl düzenlenen “Burning Man” etkinliğini de belirtmeliyiz.

Bir toplumsal değişim aracı olarak noksanları ne olursa ol-

8- Nicholas Rogers, s. 126.

sun, protesto hareketleri karnavalı yeniden icat etmeye devam ediyor. Yıllardır katıldığım –savaş karşıtı, feminist ya da ekonomik adalet yanlısı– yürüyüşlerin neredeyse hepsinde kimi karnalavesk özellikler göze çarpıyordu: kostümler, müzik, doğaçlama dans, yiyecek ve içki paylaşımı. Medya, bu protestolardaki karnaval ruhunu çoğu zaman alaya alır, bunu ciddi bir siyasal meseleden zevk düşkünü bir sapma olarak görür. Ama deneyimli örgütçüler, hazzın “devrime” kadar ertelenmeyeceğini biliyor. Örneğin, Teksaslı halkçı Jim Hightower 2000’lerin başında ülke çapında bir dizi “Rolling Thunder” etkinliği başlattı. “Siyasete parti yapmayı yeniden sokmanın” amaçlandığı bu etkinliklerde müzik, yiyecek ve bol miktarda şenlik bulunmakta. İnsanlar, kendi hareketlerinden dayanışmanın dolaysız zevkini almalı, hiçbir şey için olmasa bile, devlet ve kurumların ezici iktidarı karşısında, dayanışma onların tek güç kaynağı olduğu için bunu yapmalı.

Ashında son birkaç yıldır, özellikle Avrupa, Latin Amerika, Kanada ve ABD’deki genç “küreselleşme karşıtları” arasında, protesto yürüyüşlerinin karnavallaşması büyüyerek devam ediyor. Kostümler giyiyorlar – bunlardan en ünlüsü, 1999’da Seattle’da düzenlenen dev protestodaki çevresel kaygıları sembolize eden kaplumbağa giysisi. Maskeler takıyor ya da yüzlerini boyuyorlar; yürüyüşlere davullarla geliyorlar ve bazen sokaklar boyunca dans ediyorlar; sokak tiyatrosu ve kuklalar kullanarak otoritelerle dalga geçiyorlar. Seattle’daki bir gazete 1999’daki yürüyüşler için şunları söylüyordu: “Sahne ... bir Yeni Yıl Partisi’ni andırıyordu: İnsanlar davulları gümlüyor, düdük çalıyor ve havaya uçan plaklar saçıyordu. Plaklardan biri, bir polis memurunun ayağına çarptı, polis ise alkışlar arasında onu yeniden kalabalığa fırlattı.”⁹ İnsandaki görünüş-

9- “Party Time for the Protesters”, *Seattle Post-Intelligencer*, 4 Aralık 1999.

münü değiştirme, açık havada dans etme, egemenlerle alay edip yabancıları kucaklama güdüsünü bastırmak kolay değil.

Peki insan bunu neden istesin ki? Kolektif haz yeteneği, en az bir insanın diğerine duyduğu erotik aşk yeteneği kadar derinlemesine içimize kodlanmış bulunuyor. Çoğumuzun yaptığı gibi, o olmadan yaşayabiliriz; ancak yalnız depresyon kâbusuna yenilmek pahasına. Müzikten, renkten, cümbüşten ve danstan kendi esrik hazlarını yaratabilen canlılar olarak karakteristik mirasımızı neden geri almak istemeyelim?

Birkaç yıl önce Rio de Janeiro'da, dağların denizle buluştuğu mükemmel Copacabana kumsalında, arkadaşım ile otururken davul sesleri dikkatimizi çekti. Kumsalda kuzeye doğru yürürken samba dansçılarından oluşan bir korteje denk geldik. Aynı hizaya dizilmiş yaklaşık on kişi, bize söylediklerine göre, *karnaval* için alıştırma yapan bir samba okulunun üyeleri idi. İçlerinde her yaştan insan vardı, dört-beş yaşındaki çocuklardan 80'lik ihtiyarlara kadar, bazıları görkemli kostümler giymişti ve bazıları da Rio'nun tipik sokak kıyafeti olan kolsuz bluzların ve şortların içindeki erkekler ve kadınlardı. On dokuzuncu yüzyıldan bir misyoner ya da yirmi birinci yüzyılın dindar bir püriteni için, hareketleri gayet ahlâkdışı, ya da en azından müstehcen görünecektir. Yanık tenli insanlardan oluşan bir kalabalığın sokakları fethetmesi onlar için kesinlikle üzüntü vericidir.

Ama samba okulu kumsala kadar mükemmel bir vakarla dans etti, kendi ritimlerinde salındı. Yüzleri hem yorgundu hem de neredeyse dinsel bir vecd hali ile parlamaktaydı. Müzisyenlerin tam arkasında duran, yaldızlı kostüm giymiş, zayıf birisi tempoyu belirliyordu. Normal yaşamında neydi kimbilir, belki bir banka memuru ya da bir komi. Ama orada, parlak tüylerle kaplı kostümünün içinde, bir prens, mitolojik bir

figür, hatta bir tanrıydı belki de. Orada, bir an için, *karnavalın* kendisi tarafından yaratılmış oyuncular dışında, insanların arasında hiçbir ayrım yoktu.

Tahta kaldırırma ulaştıklarında, yoldan geçenler de kendilerini ritme kaptırmaya başladı ve samba okulu, bir davet ya da duyuru olmaksızın, utanmaksızın, hatta şehir yaşamının normal kısıtlamalarını çözen alkol dahi olmaksızın, bir kalabalığa, kalabalık ise anlık bir festivale dönüştü. Bir “gayesi” yoktu –ne bir dinsel tını, ne bir ideolojik mesaj, ne de para kazanma amacı– yalnızca şans eseri denk gelmiştik ki, bu kalabalık gezegende ancak şenlikle var olabileceğimizi anlamak için en çok da şansa ihtiyacımız var.

Bibliyografiya

- Abrahams, Roger D. "The Language of Festivals: Celebrating the Economy." In Turner (1982), pp. 161-77.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso Books, 1991.
- Armstrong, Karen. *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*. New York: Knopf, 1994.
- Ashe, Bertram D. "On the Jazz Musician's Love/Hate Relationship with the Audience." In Caponi, pp. 277-92.
- Babb, Lawrence. *The Elizabethan Malady: A Study of Melancholia in English Literature from 1580 to 1642*. East Lansing: Michigan University Press, 1951.
- Backman, E. Louis. *Religious Dances in the Christian Church and in Popular Medicine*. Translated by E. Classen. London: Allen and Unwin, 1952.
- Bakhtin, Mikhail. *Rabelais and His World*. Translated by Helene Iswolsky. Boston: MIT Press, 1968.
- Balsdon, J. P. V. D. *Roman Women: Their History and Habits*. New York: Barnes and Noble Books, 1983.

- Bauman, Richard, ed. *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Baumeister, Roy E, and Mark R. Leary. "The Need to Belong: Desire for Interpersonal Attachments as a Fundamental Human Motivation." *Psychological Bulletin* 117, no. 3 (1995): 497-520.
- Beard, Mary. "The Roman and the Foreign: The Cult of the 'Great Mother' in Imperial Rome." In *Shamanism, History, and the State*, ed. Nicholas Thomas and Caroline Humphrey, pp. 164—90. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.
- Beard, Mary, and John North, eds. *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990.
- Bell, Daniel. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books, 1996.
- Bellos, Alex. *Futebol: Soccer, the Brazilian Way*. New York: Bloomsbury, 2002.
- Benítez, Antonia Rojo. "The Role of Music in Afro-Cuban Culture." Translated by James Maraniss. In *The African Diaspora: African Origins and New World Identities*, ed. Isidore Okpewho, Carole Boyce Davies, and Ali A. Mazrui, pp. 197-203. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1999.
- Berce, Yves-Marie. *History of Peasant Revolts: The Social Origins of Rebellion in Early Modern France*. Translated by Amanda Whitmore. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990.
- Berezin, Mabel. *Making the Fascist Self: The Political Culture of Intenvai Italy*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.
- Bertaud, Jean-Paul. *The Army of the French Revolution: From Citizen-Soldiers to Instrument of Power*. Translated by R. R. Palmer. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.

- Bettelheim, Judith. "Negotiations of Power in Carnival Culture in Santiago de Cuba." *African Arts* 24, no. 2 (1991): 66-75.
- Blakely, Thomas E., W. E. A. van Beek, and D. L. Thomson, eds. *Religion in Africa*. London and Portsmouth, NH: Heinemann-James Currey, 1994.
- Bloch, Maurice. *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Blum, Carol. *Rousseau and the Republic of Virtue: The Language of Politics in the French Revolution*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986.
- Boles, John B. *The Great Revival, 1787-1805*. Lexington, KY: University Press of Kentucky, 1972.
- Boswell, James. *The Life of Samuel Johnson*. London: Penguin Books, 1986.
- Boyle, Raymond, and Richard Haynes. *Power Play: Sport, the Media and Popular Culture*. London: Longman, 1999.
- Brann, Noel L. "The Problem of Distinguishing Religious Guilt from Religious Melancholy in the English Renaissance." *Journal of the Rocky Mountain Medieval and Renaissance Association* 1 (1980): 63-72.
- Brown, Peter R. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.
- Browne, Richard. *Medicina Musica or, A Mechanical Essay on the Effects of Singing, Music, and Dancing, on Human Bodies*. London: J. and J. Knapton, 1729.
- Buchan, John. *Prester John*. New York: Doran, 1910.
- Bunyan, John. *Grace Abounding to the Chief of Sinners*. London: Penguin Books, 1987.
- *Pilgrims Progress*. Mineola, NY: Dover, 2003.

- Burke, Peter. *Popular Culture in Early Modern Europe*. New York: Harper Torchbooks, 1978.
- Burkert, Walter. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.
- "Bacchic Teletai in the Hellenistic Age." In Carpenter and Faraone, pp. 259-75.
- Burleigh, Michael. *The Third Reich: A New History*. New York: Hill and Wang, 2000.
- Burton, Robert. *The Anatomy of Melancholy*. Vol. 1. Whitefish, MT: Kessinger, no date.
- Caillois, Roger. *Man and the Sacred*. Translated by Meyer Barash. Glencoe, IL: Free Press, 1959.
- Calasso, Roberto. *Ka: Stories of the Mind and Gods of India*. Translated by Tim Parks. New York: Knopf, 1998.
- Caldwell, Sarah. "Bhagavati: Ball of Fire." In *Devi: Goddesses of India*, ed. John S. Hawley and Donna S. Wulff, pp. 195-226. Berkeley: University of California Press, 1996.
- Cambrensis, Giraldus. *The Journey Through Wales and the Description of Wales*. London: Penguin Classics, 1978.
- Campbell, Susan. "Carnival, Calypso, and Class Struggle in Nineteenth-Century Trinidad." *History Workshop* 26 (1988): 1-27.
- Caponi, Gena Dagel, ed. *Signifying, Sanctifyin' & Slam Dunking: A Reader in African American Expressive Culture*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1999.
- Carlyle, Thomas. *The French Revolution*. Edited by K. J. Fielding and David Sorensen. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Carpenter, Thomas H., and Christopher A. Faraone, eds. *Masks of Dionysus*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.
- Case, Shirley Jackson. *The Evolution of Early Christianity: A Genetic Study of First-Century Christianity in Relation to Its Religious Environment*. Chicago: University of Chicago Press, 1914.

- Cashmore, Ernest. *Sports Culture*. London: Routledge, 2000.
- Castiglione, Baldesar. *The Book of the Courtier*. Edited by Daniel Javitch. New York: Norton, 2002.
- Castillo, Richard J. "Spirit Possession in South Asia: Dissociation or Hysteria?" *Culture, Medicine and Psychiatry* 18, no. 1 (1994): 1-21.
- Chambers, E. K. *The Mediaeval Stage*. Vol. 1. London: Oxford University Press, 1903.
- Chance, M. R. A. "Biological Systems Synthesis of Mentality and the Nature of the Two Modes of Mental Operation: Hedonic and Agonic." *Man-Environment Systems* 14, no. 4 (July 1984): 143-57.
- Chasteen, John Charles. "The Prehistory of Samba: Carnival Dancing in Rio de Janeiro, 1840-1917." *Journal of Latin American Studies* 28 (1996): 29-47.
- Cheeseman, Evelyn. *Backwaters of the Savage South Seas*. London: Jarrolds, 1933.
- Chidester, David. "The Church of Baseball, the Fetish of Coca-Cola, and the Potlatch of Rock 'n' Roll." *Journal of the American Academy of Religion* 64, no. 4 (Winter 1994): 743-66.
- Chouraqui, J.-M. "Le combat de Carnval et de Careme en Provence, XVIe-XIXe siecle." *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 32 (January-March 1985): 114-24.
- Clopper, Lawrence M. *Drama, Play, and Game: English Festive Culture in the Medieval and Early Modern Period*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- Cocker, Mark. *Rivers of Blood, Rivers of Gold: Europe's Conquest of Indigenous Peoples*. New York: Grove Press, 1998.
- Coffin, Charles Monroe. *John Donne and the New Philosophy*. New York: Humanities Press, 1958.

- Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. New York: Oxford University Press, 1970.
- Comaroff, Jean. *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- Comaroff, Jean, and John Comaroff. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Conrad, Joseph. *Hearth of Darkness*. New York: Dover, 1990.
- Cook, Michael. "On the Origins of Wahhabism." *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3rd ser., vol. 2, no. 2 (1992): 191-202.
- Corancez, Louis Alexandre Olivier de. *A History of the Wahhabis*. Reading, UK: Garnet, 1995.
- Cowley, John. *Carnival, Canbouley and Calypso: Traditions in the Making*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Cox, Harvey. *The Feast of Fools: A Theological Essay on Fantasy and Festival*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.
- Crapanzano, Vincent. *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press, 1973.
- Crapanzano, Vincent, and Vivian Garrison, eds. *Case Studies in Spirit Possession*. New York: Wiley, 1977.
- Cumont, Franz. *The Oriental Religions in Roman Paganism*. New York: Dover, 1956.
- Danielou, Alain. *Shiva and Dionysus: The Religion of Nature and Eros*. Translated by K. F. Hurry. New York: Inner Traditions International, 1984.
- D'Aquili, Eugene G. "Human Ceremonial Ritual and Modulation of Aggression." *Zygon* 20, no. 1 (1985): 21-30.

- D'Aquili, Eugene G., and Charles D. Laughlin, Jr. "The Neurobiology of Myth and Ritual." In *The Spectrum of Ritual: A Biogenetic Structural Analysis*, ed. Charles D. Laughlin, John McManus, Eugene G. D'Aquili, et al., pp. 152-81. New York: Columbia University Press, 1982.
- Darnton, Robert. *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. New York: Basic Books, 1999.
- *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.
- Davenport, Frederick Morgan. *Primitive Traits in Religious Revivals: A Study in Mental and Social Evolution*. New York: Macmillan, 1906.
- Davis, Natalie Zemon. *The Return of Martin Guerre*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.
- *Society and Culture in Early Modern France*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1975.
- Debord, Guy. *Society of the Spectacle*. Detroit: Black and Red, 1977.
- Delumeau, Jean. *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th-18th Centuries*. Translated by Eric Nicholson. New York: St. Martin's Press, 1990.
- Desplat, Christian. "Reforme et culture populaire en Bearn du XVI siecle au XVIII siecle." *Histoire, Economie et Societe* 3, no. 2 (1984): 183-202.
- Dodds, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.
- Donaldson, L. J., J. Cavanaugh, and J. Rankin. "The Dancing Plague: A Public Health Conundrum." *Public Health* 111, no. 4 (1997): 201-4.
- Donne, T. E. *The Maori Past and Present*. London: Seeley Service, 1927.

- Doob, Penelope Reed. *The Idea of the Labyrinth: From Classical Antiquity Through the Middle Ages*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990.
- Dougherty, Michael. *To Steal a Kingdom: Probing Hawaiian History*. Waimanalo, HA: Island Style Press, 1992.
- Doughty, Oswald. "The English Malady of the Eighteenth Century." *Review of English Studies* 2, no. 7 (1926): 257-69.
- Dowd, David Lloyd. *Pageant-Master of the Republic: Jean-Louis David and the French Revolution*. University of Nebraska Studies, new series no. 3, 1948.
- Dunbar, Robin. *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- Dunning, Eric, Patrick Murphy, Tim Newburn, and Ivan Waddington. "Violent Disorders in Twentieth-Century Britain." In *The Crowd in Contemporary Britain*, ed. George Gaskell and Robert Benewick, pp. 19-75. London: Sage, 1987.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: Free Press, 1915.
- *Suicide: A Study in Sociology*. New York: Free Press, 1951.
- Duvignaud, Jean. "Festivals: A Sociological Approach." *Cultures* 3, no. 1 (1976): 13-25.
- Ehrenreich, Barbara. *Blood Rites: Origins and History of the Passions of War*. New York: Metropolitan Books, 1998.
- Elbourne, Elizabeth. "Word Made Flesh: Christianity, Modernity and Cultural Colonialism in the Work of John and Jean Comaroff." *American Historical Review* 108, no. 2 (2003): 435-59.
- Elias, Norbert. *The Civilizing Process: The Development of Manners*. Translated by Edmund Jephcott. New York: Urizen Books, 1978.
- "An Essay on Sport and Violence." In Elias and Dunning, pp. 150-74.

- *Power and Civility: The Civilizing Process*. Vol. 2. Translated by Edmund Jephcott. New York: Pantheon Books, 1982.
- Elias, Norbert, and Eric Dunning. *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*. Oxford: Blackwell, 1986.
- Ellwood, Robert S., Jr. *One Way: The Jesus Movement and Its Meaning*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1973.
- Erikson, Erik H. *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History*. New York: Norton, 1958.
- Euripides, *The Bacchae*. Edited by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1960.
- Evans, Arthur. *The God of Ecstasy: Sex Roles and the Madness of Dionysos*. New York: St. Martin's Press, 1988.
- Falasca-Zamponi, Simonetta. *Fascist Spectacle: The Aesthetics of Power in Mussolini's Italy*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Faludi, Susan. *Stiffed: The Betrayal of the American Man*. New York: Morrow, 1999.
- Feld, M. D. "Middle-Class Society and the Rise of Military Professionalism." *Armed Forces and Society* 1, no. 4 (1975): 419-42.
- Fenn, Eliabeth A. "'A Perfect Equality Seemed to Reign': Slave Society and Jonkonnu." *North Carolina Historical Review* 65, no. 2 (1988): 127-53.
- Fields, Karen E. *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.
- Flanigan, C. Clifford. "Liminality, Carnival, and Social Structure: The Case of Late Medieval Biblical Drama." In *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism: Between Literature and Anthropology*, ed. Kathleen M. Ashley, pp. 42-63. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

- Flynn, Maureen. "The Spectacle of Suffering in Spanish Streets." In Hanawalt and Reyerson, pp. 153-61.
- Francois-Poncet, Andre. *The Fateful Years: Memoirs of a French Ambassador in Berlin, 1931-1938*. Translated by Jacque LeClerq. New York: Harcourt, Brace, 1949.
- Freeman, Walter J. *Societies of Brains: A Study in the Neuroscience of Love and Hate*. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1995.
- Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontents*. Translated and edited by James Strachey. New York: Norton, 1961.
- *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 18. Translated by James Strachey. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1937.
- Frey, Sylvia R., and Betty Wood. *Come Shouting to Zion: African American Protestantism in the American South and British Caribbean to 1830*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998.
- Fritzsche, Peter. *Germans into Nazis*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
- Garfinkel, Yosef. *Dancing at the Dawn of Agriculture*. Austin: University of Texas Press, 2003.
- Gentile, Emilio. *The Sacralization of Politics in Fascist Italy*. Translated by Keith Botsford. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- Gilbert, Paul. *Depression: The Evolution of Powerlessness*. New York: Guilford Press, 1991.
- Gilsenan, Michael. "Signs of Truth: Enchantment, Modernity, and the Dreams of Peasant Woman." *Journal of the Royal Anthropological Society* 6, no. 4 (2000): 597-615.
- Ginzburg, Carlo. *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*. Translated by Raymond Rosenthal. New York: Penguin Books, 1991.

- Glassman, Jonathan. *Feasts and Riot: Revelry, Rebellion and Popular Consciousness on the Swahili Coast, 1856-1988*. Portsmouth, NH: Heinemann, 1995.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Italian Journey*. New York: Suhrkamp, 1989.
- Goldstein, Jan. *Console and Classify: The French Psychiatric Profession in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Goodman, Felicitas. *Speaking in Tongues: A Cross-Cultural Study of Glossolalia*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.
- Goody, Jack. *Technology, Tradition, and the State in Africa*. London: Oxford University Press, 1971.
- Gordon, Richard. "From Republic to Principate: Priesthood, Religion and Ideology." In Beard and North, pp. 179-98.
- Granet, Marcel. *Chinese Civilization*. New York: Barnes and Noble, 1957.
- Greenblatt, Stephen J. *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture*. New York, London: Routledge, 1990.
- Gurevich, Aron. *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*. Translated by Janos M. Bale and Paula A. Hollingsworth. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Guttmann, Allen. *Sports Spectators*. New York: Columbia University Press, 1986.
- Gutwirth, Madelyn. *The Twilight of the Goddesses: Women and Representation in the French Revolutionary Era*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1992.
- Hakima, Ahmad Mustafa Abu. *Kitab Lam' al-Shihab fi Sirat Muhammad ibn 'Abdal-Wahhab*. Beirut: Dar al-Thaqafa, 1967.
- Hambly, W D. *Tribal Dancing and Social Development*. London: H. F. and G. Witherby, 1926.

- Hanawalt, Barbara A., and Kathryn L. Reyerson, eds. *City and Spectacle in Medieval Europe*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1994.
- Harris, John. *One Blood: 200 Years of Aboriginal Encounter with Christianity: A Story of Hope*. Claremont, CA: Albatross, 1990.
- Harvey, Graham, ed. *Indigenous Religions: A Companion*. London and New York: Cassell, 2000.
- Hastings, Adrian, ed. *A World History of Christianity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.
- Heaton, John Wesley. *Mob Violence in the Late Roman Republic, 133-49 BC*. Illinois Studies in the Social Sciences, vol. 23, no. 4. Urbana: University of Illinois Press, 1939.
- Hecker, J. E. C., M.D. *The Dancing Mania of the Middle Ages*. Translated by B. G. Babington, M.D. New York: Franklin, 1970.
- Hibbert, Christopher. *The Days of the French Revolution*. New York: Morrow Quill Paperbacks, 1981.
- Hill, Christopher. *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*. New York: St. Martin's Press, 1997.
- Hiney, Tom. *On the Missionary Trail*. New York: Atlantic Monthly Press, 2000.
- Hobsbawm, Eric. *The Age of Revolution, 1789-1848*. Cleveland and New York: World, 1962.
- "Mass Producing Traditions: Europe, 1870-1914." In *The Invention of tradition*, ed. Eric Hobsbawm and Terence Ranger, pp. 263-307. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Hoffman, Philip T. "The Church and the Rural Community in the 16th and 17th Centuries." *Proceedings of the Annual Meeting of the Western Society for French History* 6 (1978): 46-54.

- Holm, Nils G. *Religious Ecstasy*. Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1982.
- Holt, Richard. *Sport and the British: A Modern History*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Horne, Alistair. *The Fall of Paris: The Seige and the Commune, 1870-71*. New York: St. Martin's Press, 1965.
- Howarth, David. *Tahiti: A Paradise Lost*. New York: Viking Press, 1984.
- Hsia, Po-Chia R. *Social Discipline in the Reformation: Central Europe, 1550-1750*. London and New York: Routledge, 1989.
- Humphrey, Chris. *The Politics of Carnival: Festive Misrule in Medieval England*. Manchester: Manchester University Press, 2001.
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster, 1996.
- Hutton, Ronald. *The Rise and Fall of Merry England: The Ritual Year, 1400-1700*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Ingram, Martin. "Ridings, Rough Music and the 'Reform of Popular Culture' in Karly Modern England." *Past and Present*, no. 105 (1984): 77-113.
- Jackson, Stanley W. *Melancholia and Depression: From Hippocratic Times to Modern Times*. New Haven, CT: Yale University Press, 1986.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Macmillan, 1961.
- Jameson, Michael. "The Asexuality of Dionysus." In Carpenter and Faraone, pp. 44-64.
- Jamison, Kay Redfield. *Touched with Fire: Manic-Depressive Illness and the Artistic Temperament*. New York: Free Press, 1993.

- Janzen, John M. Ngoma: *Discourses of Healing in Central and Southern Africa*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Josephson, Eric, and Mary Josephson, eds. *Man Alone: Alienation in Modern Society*. New York: Dell, 1962.
- Joyce, Lillian Bridges. "Maenads and Bacchantes: Images of Female Ecstasy in Greek and Roman Art." Ph.D. diss., University of California, Los Angeles, 1997.
- Juneja, Renu. "The Trinidad Carnival: Ritual, Performance, Spectacle, and Symbol." *Journal of Popular Culture* 21, no. 1 (Spring 1988): 87-99.
- Juvenal. *The Sixteen Satires*. Translated by Peter Green. London and New York: Penguin, 2004.
- Katz, Richard. *Boiling Energy: Community Healing Among the Kalahari Kung*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.
- Kerenyi, Carl. *Dionysus: Archetypal Image of Indestructible Life*. Translated by Ralph Manheim. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976.
- Kinsman, Robert S. "Folly, Melancholy, and Madness: A Study in Shifting Styles of Medical Analysis and Treatment, 1450-1675." In *The Darker Vision of the Renaissance*, ed. Robert S. Kinsman, pp. 273-320. Berkeley: University of California Press, 1974.
- Kirby, Jon P. "Cultural Change and Religious Conversion in West Africa." In Blakely et al., pp. 57-71.
- Klerman, Gerald L., and Myrna M. Weissman. "Increasing Rates of Depression." *JAMA* 261, no. 15 (1989): 2229-35.
- Knox, Ronald A. *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1950.

- Kraemer, Ross S., ed. *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics*. Philadelphia: Fortress Press, 1988.
- Kreiser, B. Robert. *Miracles, Convulsions, and Ecclesiastical Politics in Early Eighteenth-Century Paris*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978.
- Kremer, Hannes. "Neuwertung 'überlieferter' Brauchformen?" *Die neue Gemeinschaft I* (1937): 3005 a-c, translation at <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/feier37.htm>.
- Kupperman, Karen Ordahl. *Settling with the Indians: The Meeting of English and Indian Cultures in America, 1580-1640*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1980.
- Kutcher, Louis. "The American Sports Event as Carnival: An Emergent Norm Approach to Crowd Behavior." *Journal of Popular Culture* 16, no. 4 (Spring 1983): 34-41.
- Kyle, Donald G. *Spectacles of Death in Ancient Rome*. London: Routledge, 1998.
- Ladurie, Emmanuel Le Roy. *Carnival in Romans*. Translated by Mary Feeney. New York: George Braziller, 1979.
- *The French Peasantry, 1450-1660*. Translated by Alan Sheridan. Berkeley: University of California Press, 1987.
- Laguerre, Michel S. *Voodoo and Politics in Haiti*. New York: St. Martin's Press, 1989.
- Lanternari, Vittorio. *The Religions of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults*. Translated by Lisa Sergio. London: MacGibbon and Kee, 1963.
- Lawler, Lillian B. *The Dance in Ancient Greece*. Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1964.
- Le Bon, Gustave. *The Crowd: A Study of the Popular Mind*. Atlanta, GA: Cherokee, 1982.
- Lefebvre, Henri. *Everyday Life in the Modern World*. Translated by Sacha Rabinovitch. New York: Harper Torchbooks, 1971.

- Lehmann, Hartmut. "Ascetic Protestantism and Economic Rationalism: Max Weber Revisited After Two Generations." *Harvard Theological Review* 80, no. 3 (1987): 307-20.
- Lever, Janet. *Soccer Madness: Brazils Passion for the Worlds Most Popular Sport*. Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1995.
- Levine, Lawrence W. *Black Culture and Black Consciousness: Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom*. New York: Oxford University Press, 1977.
- Lewis, I. M. *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth, England: Penguin Books, 1971.
- Lindholm, Charles. *Charisma*. London: Blackwell, 1990.
- Lipsky, Richard. *How We Play the Game: Why Sports Dominate American Life*. Boston: Beacon, 1981.
- Livy. *Rome and the Mediterranean*. Translated by Henry Bettenson. London: Penguin Books, 1976.
- Lofland, John. "Crowd Joys." *Urban Life* 10, no. 4 (1982): 355-81.
- Lonsdale, Steven. *Animals and the Origins of Dance*. New York: Thames and Hudson, 1981.
- *Dance and Ritual Play in Greek Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- Lovejoy, David S. *Religious Enthusiasm in the New World: Heresy to Revolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- Lyons, Bridget Gellert. *Voices of Melancholy: Studies in Literary Treatments of Melancholy in Renaissance England*. London: Routledge, 1971.
- MacAloon, John J., ed. *Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1984.

- MacDonald, A. J. *Trade Politics and Chistianity in Africa and the East*. New York: Negro Universities Press, 1969.
- MacRobert, Iain. *The Black Roots and White Racism of Early Pentecostalism in the USA*. New York: St. Martin's Press, 1988.
- Maffesoli, Michel. *The Shadow of Dionysus: A Contribution to the Sociology of the Orgy*. Translated by Cindy Linse and Mary Kristina Palmquist. Albany: SUNY Press, 1993.
- Malcolmson, Robert W. *Popular Recreations in English Society, 1700-1850*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Malone, Jacqui. " 'Keep to the Rhythm and You'll Keep to Life': Meaning and Style in African American Vernacular Dance." In Caponi, pp. 222-38.
- Martin, Linda, and Kerry Segrave. *Anti-Rock: The Opposition to Rock 'n'Roll*. New York: Da Capo Press, 1993. Mazlish, Bruce. *The Revolutionary Ascetic: Evolution of a Political Type*. New York: Basic Books, 1976.
- McKenzie, Peter. *The Christians: Their Beliefs and Practices*. Nashville: Abingdon Press, 1988.
- McNally, Dennis. *A Long Strange Trip: The Inside History of the Grateful Dead*. New York: Broadway Books, 2002.
- McNeill, William H. *Keeping Together in Time: Dance and Drill in Human History*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
- *The Pursuit of Power: Technology, Armed Force and Society Since A.D. 1000*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Meeks, Wayne A. *The First Urban Christians: The Social World of tto Apostle Paul*. New Haven, CT: Yale University Press, 1983

- Meltzoff, Andrew N., and Wolfgang Prinz, eds. *The Imitative Mind: Development, Evolution and Brain Bases*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Metraux, Alfred. *Haiti: Black Peasants and Their Religion*. Translated by Peter Lengyel. London: Harrap, 1960.
- Michelet, Jules. *History of the French Revolution*. Translated by Charles Cocks. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- Miller, James. *Flowers in the Dustbin: The Rise of Rock and Roll, 1947-1977*. New York: Simon and Schuster, 1999.
- Mitzman, Arthur. *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*. New York: Knopf, 1970.
- Momigliano, Arnaldo. *On Pagans, Jews, and Christians*. Hanover, NH: Wesleyan University Press, 1987.
- Mooney, James. *The Ghost-Dance Religion and Wounded Knee*. Mineola, NY: Dover Reprints, 1973.
- Moorehead, Alan. *The Fatal Impact: An Account of the Invasion of the South Pacific, 1767-1840*. New York: Harper and Row, 1966.
- Morris, Desmond. *The Soccer Tribe*. London: Cape, 1981.
- Mosse, George L. *Confronting the Nation: Jewish and Western Nationalism*. Hanover and London: Brandeis University Press, 1993.
- *Masses and Man: Nationalist and Fascist Perceptions of Reality*. Detroit: Wayne State University Press, 1987.
- Muchembled, Robert. *Popular Culture and Elite Culture in France, 1400-1750*. Translated by Lydia Cochrane. Baton Rouge and London: Louisiana State University Press, 1985.
- Muir, Edward. *Ritual in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Murphy, Joseph M. *Working the Spirit: Ceremonies of the African Diaspora*. Boston: Beacon Press, 1994.

- Myerly, Scott Hughes. *British Military Spectacle: From the Napoleonic Wars Through the Crimea*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- Nandy, Ashis. *The Intimate Self: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*. Delhi: Oxford University Press, 1983.
- Newberg, Andrew, Eugene D'Aquili, and Vince Rause. *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. New York: Ballantine, 2001.
- Newton, Peter M. "Samuel Johnson's Mental Breakdown and Recovery in Middle Age: A Life Span Developmental Approach to Mental Illness and Its Cure" *International Review of Psycho-Analysis* 11, no. 1 (1984): 93-118.
- Nietzsche, Friedrich. *The Birth of tragedy and the Geneaology of Morals*. Translated by Francis Golffing. New York: Anchor Hooks, 1990.
- Nijsten, Gerard. "The Duke and His Towns: The Power of Cermonies, Feasts, and Public Amusement in the Duchy of Guelders (East Netherlands) in the Fourteenth and Fifteenth Centuries." In Hanawalt and Reyerson, pp. 235-66.
- Nye, Robert A. *The Origins of Crowd Psychology: Gustave Le-Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*. London: Sage, 1975.
- Obbink, Dirk. "Dionysus Poured Out: Ancient and Modern Theories of Sacrifice and Cultural Formation." In Carpenter and Faraone, pp. 65-86.
- Oesterley, W. O. E. *The Sacred Dance: A Study in Comparative Folklore*. Cambridge: Cambridge University Press, 1923.
- Oesterreich, T. K. *Possession, Demoniactal and Other: Among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Times*. Translated by D. Ibberson. New Hyde Park, NY: University Books, 1966.

- Olmos, Margarite Fernandez, and Lizabeth Paravisini-Gebert, eds. *Sacred Possessions: Vodou, Santeria, Obeah, and the Caribbean*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1999.
- Omari, Mikel Smith. "Candomble: A Socio-Political Examination of African Religion and Art in Brazil." In Blakely et al., pp. 135-59.
- Oppenheim, Janet. *Shattered Nerves: Doctors, Patients, and Depression in Victorian England*. New York: Oxford University Press, 1991.
- Orloff, Alexander. *Carnival: Myth and Cult*. Worgl, Austria: Perlinger Ver-lag, 1981.
- Otto, Walter F. *Dionysus: Myth and Cult*. Translated by Robert B. Palmer. Dallas, TX: Spring, 1981.
- Ozouf, Mona. *Festivals and the French Revolution*. Translated by Alan Sheridan. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.
- Parker, Geoffrey. *The Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West, 1500-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Parker, Noel. *Portrayals of Revolution: Images, Debates and Patterns of Thought on the French Revolution*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1990.
- Patai, Raphael. *The Hebrew Goddess*. Detroit: Wayne State University Press, 1990.
- Peukert, Detlev J. K. *Inside Nazi Germany: Conformity, Opposition, and Racism in Everyday Life*. Translated by Richard Deveson. New Haven, CT: Yale University Press, 1987.
- Pierson, William 1), "African-American Festive Style." In Caponi, pp.417-34
- Plass, Paul. *The Game of Death in Ancient Rome: Arena Sport and Political Suicide*. Madison: University of Wisconsin Press, 1995.

- Platvoet, Jan G. "Rattray's Request: Spirit Possession Among the Bono of West Africa." In Harvey, pp. 80-96.
- Pope, Steven W. "Negotiating the 'Folk Highway' of the Nation: Sport, Public Culture and American Identity, 1870-1940." *Journal of Social History* (Winter 1993): 327-40.
- Portefaix, Lillian. "Religio-ecological Aspects of Ancient Greek Religion from the Point of View of Woman: A Tentative Approach." *Temenos* 21 (1985): 144-51.
- Porter, Roy. *Mind-Forged Manacles: A History of Madness in England from the Restoration to the Regency*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.
- Pratt, Ray. *Rhythm and Resistance: Explorations of the Political Uses of Popular Music*. New York: Praeger, 1990.
- Price, Robert M. "Christianity, Diaspora Judaism, and Roman Crisis." *Review of Rabbinic Judaism* 5, no. 3 (2000): 316-31.
- Putnam, Robert D. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster, 2000.
- Raboteau, Albert J. *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South*. New York: Oxford University Press, 1978.
- Rader, Benjamin G. *American Sports: From the Age of Folk Games to the Age of Televised Sports*. 2nd ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990.
- Rogers, Cornwell B. *The Spirit of Revolution*. New York: Greenwood Press, 1949.
- Rogers, Nicholas. *Halloween: From Pagan Ritual to Party Night*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Roper, Lyndal. *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*. London and New York: Routledge, 1994.

Ross, Robert, ed. *Racism and Colonialism*. Leiden: Nijhoff, 1982.

Roth, Marty. *Drunk the Night Before: An Anatomy of Intoxication*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005.

Rouget, Gilbert. *Music and Trance: A Theory of the Relations Between Music and Possession*. Translated by Brunhilde Biebuyck. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Rubin, Julius I. *Religious Melancholy and Protestant Experience in America*. New York: Oxford University Press, 1994.

Rubin, Miri. *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Rude, George. *The Crowd in the French Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 1959.

Ruiz, Teofilo F. "Elite and Popular Culture in Late Fifteenth-Century Castilian Festivals." In Hanawalt and Reyerson, pp. 296-318.

Sachs, Curt. *The World of the Dance*. New York: Norton, 1937.

Samarin, William J. *Tongues of Men and Angels*. New York: Macmillan, 1972.

Sanchez, Magdalena S. *The Empress, the Queen, and the Nun: Woman and Power at the Court of Philip III of Spain*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998.

Sass, Louis A. *Madness and Modernism: Sanity in the Light of Modern Art, Literature, and Thought*. New York: Basic Books, 1992.

Sawyer, Deborah F. *Women and Religion in the First Christian Centuries*. London and New York: Routledge, 1996.

Schnapp, Jeffrey T. *Staging Fascism: 1891 and the Theater of the Masses for the Masses*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

- Scott, James C. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven, CT: Yale University Press, 1990.
- Scribner, Bob. "Reformation, Carnival and the World Turned Upside Down." *Social History* 3, no. 3 (1978): 303-29.
- Sennett, Richard. *The Fall of Public Man*. New York: Norton, 1992.
- Shirer, William L. *Berlin Diary: The Journal of a Foreign Correspondent, 1934-1941*. New York: Knopf, 1941.
- Simpson, George Eaton. *Black Religions in the New World*. New York: Columbia University Press, 1978.
- Small, Christopher. "Africans, Europeans and the Making of Music." In Caponi, pp. 110-34.
- Smith, A. W. "Some Folklore Elements in Movements of Social Protest." *Folklore* 77 (1967): 241-52.
- Smith, Morton. *Jesus the Magician: Charlatan or Son of God?* Berkeley, CA: Seastone, 1998.
- *Studies in the Cult of Yahweh*. Vol. 1, *Studies in Historical Method, Ancient Israel, Ancient Judaism*. Edited by Shaye Cohen, J.D. Leiden: Brill, 1996.
- Solomon, Andrew. *The Noonday Demon: An Atlas of Depression*. New York: Touchstone Books, 2002.
- Spencer, Elizabeth Glovka. "Policing Popular Amusements in German Cities: The Case of Prussia's Rhine Province, 1815-1914." *Journal of Urban History* 16, no. 4 (1990): 366-85.
- Stallybrass, Peter, and Allon White. *The Politics and Poetics of Transgression*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986.
- Stoler, Ann Laura. *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham, NC: Duke University Press, 1995.
- Street, Brian V. *The Savage in Literature: Representations of "Primitive" Society in English Fiction, 1858-1920*. London and Boston: Routledge, 1975.

Styron, William. *Darkness Visible: A Memoir of Madness*. New York: Vintage Books, 1990.

Suryani, Luh Ketut, and Gordon D. Jensen. *Trance and Possession in Bali: A Window on Western Multiple Personality Possession Disorder and Suicide*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1993.

Taiwo, Olu. "Music, Art and Movement Among the Yoruba." In *Indigenous Religions: A Companion*, ed. Graham Harvey, pp. 173-89. London and New York: Cassell, 2000.

Thompson, E. P. *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*. New York: New Press, 1993.

— "Patrician Society, Plebeian Culture." *Journal of Social History* 7, no. 4 (1974): 382-105.

Thorsley, Peter. "The Wild Man's Revenge." In *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, ed. Edward Dudley and Maximillian E. Novak, pp. 281-308. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1972.

Toland, John. *Adolf Hitler*. New York: Anchor Books, 1992.

Trilling, Lionel. *Sincerity and Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.

Tripp, David. "The Image of the Body in the Protestant Reformation." In *Religion and the Body*, ed. Sarah Coakley, pp. 131-51. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Trossbach, Werner. "'Klee-Skrupel': Melancholie und Ökonomie in der Deutschen Spataufklärung." *Aufklärung* 8, no. 1 (1994): 91-120.

Tuan, Yi-Fu. *Segmented Worlds and Self: Group Life and Individual Consciousness*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

Turner, Ralph H., and Lewis M. Killian. *Collective Behavior*. 4th ed. Engle-wood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1993.

- Turner, Victor, "Carnaval in Rio: Dionysian Drama in an Industrializing Society." In *The Celebration of Society: Perceptions on Contemporary Cultural Performance*, ed. Frank Manning, pp. 103-24. Bowling Green, OH: Bowling Green University Popular Press, 1983.
- , ed. *Celebration: Studies in Festivities and Ritual*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1982.
- *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1966.
- Twycross, Meg, ed. *Festive Drama: Papers from the Sixth Triennial Colloquium of the International Society for the Study of Medieval Theatre, Lancaster, 13-19 July, 1989*. Brewer, 1996.
- Underdown, David. *Rebel, Riot, and Rebellion: Popular Politics and Culture in England, 1603-1660*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Van de Velde, T. H. *Ideal Marriage: Its Physiology and Technique*. New York: Random House, 1961.
- Vasil'ev, Aleksei Mikhailovich. *The History of Saudi Arabia*. London: Saqi Books, 1998.
- Vellacott, Philip. Introduction to *The Bacchae and Other Plays*, by Euripides, translated by Philip Vellacott. London and New York: Penguin Books, 1954.
- Vincent, Ted. *The Rise and Fall of American Sport: Mudvilles Revenge*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1981.
- Voeks, Robert A. *Sacred Leaves of Candomble: African Magic, Medicine, and Religion in Brazil*. Austin: University of Texas Press, 1997.
- Wagner, Ann. *Adversaries of Dance: From the Puritans to the Present*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1997.
- Walker, Williston. *A History of the Christian Church*. New York: Scribner's, 1959.

- Walzer, Michael. *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965.
- Warm, Daniel L., Merrill J. Melnick, Gordon W. Russell, and Dale G. Pease. *Sport Fans: The Psychology and Social Impact of Spectators*. New York and London: Routledge, 2001.
- Ward, Kevin. "Africa." In *A World History of Christianity*, ed. Adrian Hastings, pp. 192-233. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London and New York: Routledge, 1992.
- *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. Translated by Hans H. Gerth. New York: Free Press, 1951.
- *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1991.
- Weidkuhn, Peter. "Carnival in Basle: Playing History in Reverse." *Cultures* 3, no. 1 (1976): 29-53.
- Weinstein, Fred, and Gerald M. Platt. *The Wish to Be Free: Society, Psyche and Value Change*. Berkeley: University of California Press, 1969.
- Wiggins, David K., ed. *Sport in America: From Wicked Amusement to National Obsession*. Champaign, IL: Human Kinetics, 1995.
- Wilken, Robert L. *The Christians as the Romans Saw Them*. New Haven: Yale University Press, 1984.
- Williams, Roger L. *The French Revolution of 1810-1811*. New York: Norton, 1969.
- Wilmore, Gayraud S. *Black Religion and Black Radicalism*. Garden City, NY: Doubleday, 1972.
- Wilson, Bryan R. *The Noble Savages: The Primitive Origins of Charisma and Its Contemporary Survival*. Berkeley: University of California Press, 1975.

- Wolpert, Lewis. *Malignant Sadness: The Anatomy of Depression*. New York: Free Press, 1999.
- Wulff, David M. *Psychology of Religion*. New York: Wiley, 1991.
- Zolberg, Aristide R. "Moments of Madness." *Politics and Society* 2, no. 2 (1972): 183-208.

BARBARA EHRENREICH SOKAKLARDA DANS

“Dionysos, uzun saçları, şiddeti ima etmesi ve esrimeyi vaat etmesiyle, ilk rock starıydı...”

Barbara Ehrenreich kolektif eğlencenin ve haz almanın kökenlerini aydınlatırken aynı zamanda Avrupa'nın dansa ve esrimeye karşı verdiği uzun mücadelenin tarih boyunca izini sürüyor. Mağara duvarlarına resmedilen ilk festivallerden, 1960'ların rock isyanına, futbol maçlarındaki kalabalıklardan muhalif hareketlerde boy gösteren karnavalesk unsurlara kadar geniş bir zaman dilimini kapsayan çalışmasında, dans etmenin yalnızca melankoli gibi kişisel rahatsızlıklarla değil, Amerikalı kölelerin maruz kaldığı türden toplumsal rahatsızlıklarla da başa çıkmanın bir yolu olduğunu bizlere gösteriyor. Oldukça açık, eğlenceli ve sürprizlerle dolu dilsel bir şenlik sergileyen *Sokaklarda Dans* gerçekten özgün bir çalışma.

Richard Sennett

