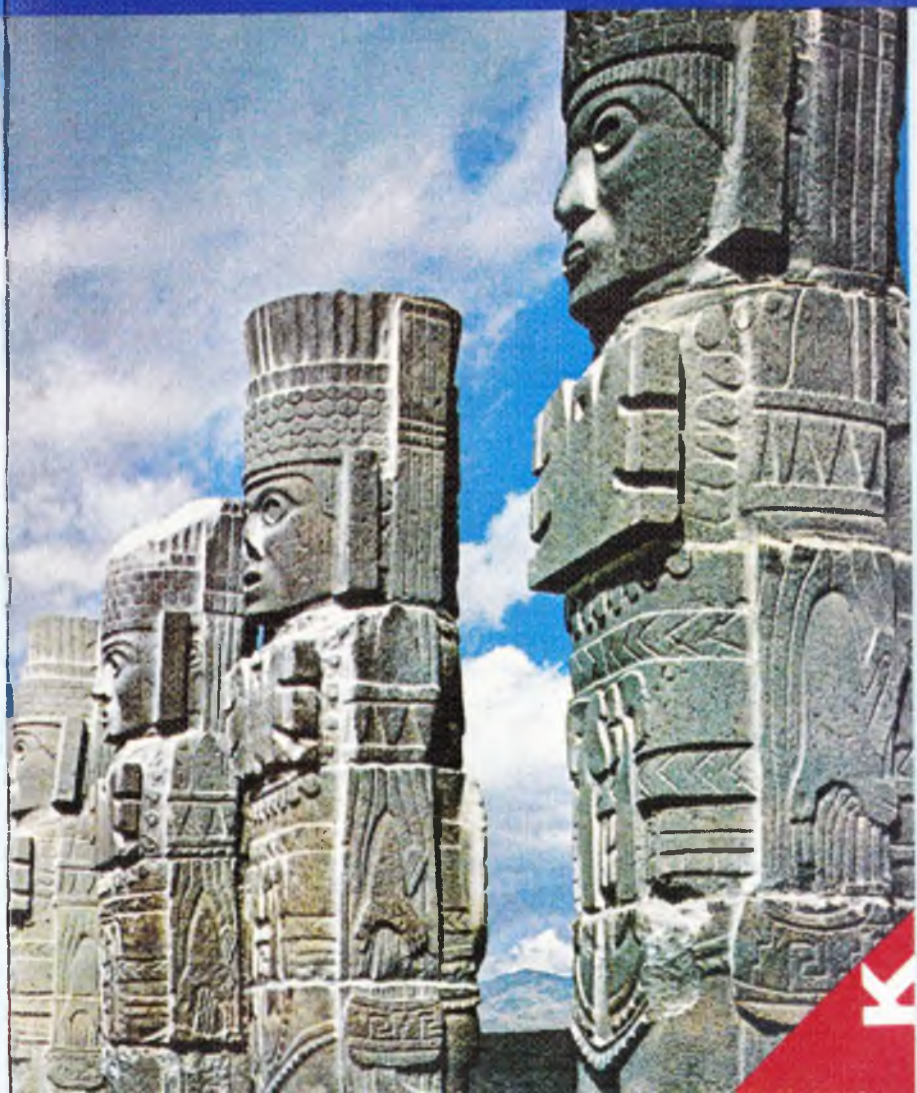
B.MALİNOWSKİ
BÜYÜ, BİLİM VE DİN

Çeviren: Saadet Özkal



B.MALİNOWSKİ 5 BÜYÜ, BİLİM VE DİN

KABALCI YAYINEVİ

KABALCI

Bronislaw Malinowski

□

BÜYÜ, BİLİM VE DİN

KABALCI YAYINLARI : 5
Bilim Kitapları 2

Türkçe Birinci Basım: Mayıs 1990

■

Kapak düzeni: Recep Şakar

■

Kapak filmleri : Ebru Grafik

■

Kapak baskısı: Çetin Ofset

■

Dizgi-baskı : Tuba Matbaası

■

Cilt : Temuçin Müce'lithanesi

KABALCI YAYINEVİ
Başmusahip Sk. Talas Han
Giriş Kat No. 16/5
Cağaloğlu — İSTANBUL
Tel.: 522 63 05 — 513 66 44

B. MALİNOWSKİ

BÜYÜ, BİLİM VE DİN

Çevıren :
SAADET ÖZKAL

İstanbul

Yazarı : Bronislaw Malinowski

■

Yapıtın özgün adı : Magie,
Wissenschaft und Religion
Undandere Schriften

YAZAR HAKKINDA

Bronislaw Malinowski, 1884'de Krakau'da doğdu. 1908' de oradaki üniversiteden felsefe doktoru ünvanını aldı. Araştırmalarına Leipzig ve Londra'da devam etti. 1914 - 1920 arasında Yeni Gine, Kuzeybatı Melanezya ve Avusturalya'da alan-araştırmaları yaptı. 1920'de Londra Üniversitesi'nde antropoloji dersleri vermeye başladı; 1927'den sonra Amerikan Rockefeller Vakfı'nın çağrısı üzerine Kızılderililer arasında, Meksika ve Afrika'da araştırmalar yaptı. 1939'da Yale Üniversitesi'ne konuk profesör oldu. Aynı yıl New Haven'de öldü.

BÜYÜ, BİLİM ve DİN

I

İLKEL İNSAN VE DİNİ

Ne kadar ilkel olursa olsun, dinsiz ve büyüsüz halk yoktur. Ama, bu yeteneklerinin sık sık yadsınmasına karşın, bilimsel tutumu olmayan ya da bilimsiz ilkel-halk da yoktur. Güvenilir ve yetkili gözlemcilerce incelenen her ilkel toplulukta, birbirinden net olarak ayırt edilebilen iki alan bulunmuştur, manevi alan ve maddi alan; başka sözcüklerle, büyü ve din alanı, bilim alanı.

Bir yanda, yerliler için kutsal olan ve derin bir saygıyla uydukları geleneksel örf ve âdetler vardır. Bunlar yasaklarla ve davranışlara ilişkin kesin hükümlerle kurallaştırılmıştır. Böyle örf ve âdetler her zaman doğaüstü güçlerle, özellikle de büyü gücüyle bağlantılıdır; ya da kötü ruh, hayalet, ölülerin ruhu ve tanrı tasarımlarıyla. Öte yandan kısa bir düşünme gösterir ki, doğa olayları özenle gözlenmeden, bunların yasalarla işlediğine kesin bir inanç duyulmadan, ussal bir düşünme yeteneği olmadan, ne kadar ilkel olursa olsun hiçbir sanat ya da beceri bulunup gerçekleşemez, avda, balıkçılıkta, tarımda ya da yiyecek toplamada hiçbir planlı biçim uygulanamazdı.

Antropolojik bir din araştırmasının temellerini atma onuru Edward B. Tylor'undur. Tylor ünlü teorisinde ilkel dinlerin özünün animizm olduğunu ileri sürer, ruhlara inanç; ve bu inancın, kaynağını rüyaların, hayallerin, sanrıların, kataleptik durumların[1] ve benzeri fenomenlerin yanılgılı ama tutarlı bir biçimde yorumlanmasında bulduğunu açıklar. Bu fenomenler üzerinde düşünmek ilkellerin fi-

[1] Katalepsi: Geçici katılma ve felç durumu.

lozof ve teologlarını insanda ruhu bedenden ayırt etmeye yöneltti. Buna göre, ölümden sonra ruh yaşamaya devam eder; çünkü düşlere girmekte, yaşayanları anılarda ve hayallerde izlemekte ve insanların yazgıları üzerinde gözle görülür bir etkisi olmaktadır. Böylece hayaletlere ve ölülerin ruhlarına, ölümsüzlüğe ve bir ölüler dünyasına inanç doğdu. Ama genel olarak insanda, özel olarak da ilkel insanda, çevreyi kendi kopyası gibi tasarlama eğilimi vardır. Hayvanlar, bitkiler ve nesneler de hareket ettiklerine, bir şeyler yaptıklarına, insana yararlı olduklarına ya da onu engelliediklerine göre onlar da ruhla donatılmış olmalıdır. Böylece, gözlemlerden ve gerçi yanlış, ama gelişmemiş ve eğitilmemiş bir beyin için anlaşılır olan çıkarsamalarla, ilkel insanın felsefesi ve dini olarak animizm gelişti.

Tylor'un ilkel dine ilişkin düşüncesi, ne kadar önemli de olsa, çok dar bir alana oturmaktadır, gerçeklerin araştırılmasına; burada ilkel insan fazla araştırıcı ve fazla akılcı görünür. Uzmanların yeni alan-araştırmaları ise, balık avlamanın, çiftçiliğin ve kabile içindeki olay ve bayramların ilkelin yaşamını tümüyle doldurduğunu, onun rüyalar vo hayaller üzerinde pek düşünmediğini, ya da «ruhların görünmesi»ni ve katalepsi nöbetlerini açıklamaya kalkışmadığını göstermektedir; bu araştırmalar, ilkel dinlerin Tylor'un animizm şemasına kesinlikle sokulamayacak başka birçok yanını da içermektedir.

Genişletilmiş ve derinleştirilmiş çağdaş antropoloji anlayışı en net biçimde James Frazer'in köklü ve uyandırıcı yazılarında oluşur. Frazer bu yazılarda, ilkel dinlerin bugünkü antropolojinin uğraştığı üç temel sorununa işaret etti: Büyü ve bunun din ve bilimle ilişkisi; totemizm ve ilkel inancın sosyolojik yanı; bereket ve büyüme kültü.

Frazer'in *Golden Bough*'u, ilkel büyünün bu büyük başyapıtı, animizmin ilkel toplumlarda değil tek, baskın inanç bile olmadığını gösteriyor. İlkel insan her şeyden önce pratik nedenlerden ötürü doğa süreçlerini denetimi altına almaya çalışır, bunu da doğrudan doğruya ayinler ve büyü aracılığıyla yapar; bunlar aracılığıyla rüzgârı, fırtınayı, hay-

vanları ve bitkileri iradesi altına almak ister. Ancak çok sonra, kendi büyü gücünün sınırlarını öğrendiği zaman, korku ya da umutla, yakararak ya da meydan okuyarak daha yüksek varlıklara seslenir: kötü ruhlara, ataların ya da tanrıların ruhlarına. Bir yandaki dolaysız denetimle öbür yandaki yüksek ruhlara seslenme arasındaki bu ayrışmada Frazer dinle büyü arasındaki farkı görür. Eğer onu sihirli biçimde yöneten yasaları biliyorsa insanın doğaya doğrudan egemen olabileceği inancına dayanan büyü bu yönüyle bilime akrabadır. Dinse, bazı bakımlardan insan âcizliğinin itirafı, insanı büyünün düzeyinden daha yükseğe çıkarır ve daha sonraları da, büyüye baş eğdirmek zorunda olan bilimden bağımsızlığını korur.

Bu büyü ve din teorisi, birbiriyle sıkı sıkıya ilintili olan bu temalardaki çoğu çağdaş çalışmanın çıkış noktasıydı. Almanya'da Prof. Preuss, İngiltere'de Dr. Maret ve Fransa'da Hubert'le Mauss, birbirlerinden bağımsız olarak, yer yer Frazer'i eleştirdikleri, yer yer de onun çizgisini izledikleri belli görüşler ortaya koydular. Bu yazarlar, bilimle büyünün, ne kadar benzer görünseler de temelde farklı olduğunu açıkladılar. Bilim deneyimden doğar, büyü gelenekten türer. Bilim akılla yönlendirilir ve gözlemle düzeltilir, büyü her ikisiyle de ulaşılamayan mistik bir atmosferde var olur. Bilim herkese açıktır, tüm topluluğun ortak varlığıdır; büyü gizlidir, gizemli törenlerle öğretilir ve kalıtsal ardıllara, ya da en azından özenle seçilmiş kişilere bırakılır. Bilim doğa gücünün kavranması üzerine temellenirken, büyü, çoğu ilkel halkların inandığı, mistik, belli bir gizil gücün tasarımlanmasıyla doğar. Kimi Melanezyalıların *mana*, birkaç Avustralya kabilesinin *arungguiltha*, çeşitli Amerika Kızılderililerinin *wakan*, *orenda* ve *manitu* diye adlandırdığı ve başka bölgelerde hiçbir adı olmayan bu güç, büyünün yeşerdiği her yerde rastlanabilen hemen hemen evrensel bir tasarım olarak gösterilir. Yukarda adı geçen yazarlara göre, ilkeller için önemli olan bütün faaliyetleri yöneten ve manevi alanda gerçekten önemli olan bütün olayları yaratan doğaüstü, gizil bir güce duyulan inancı bütün ilkel halk-

larda bulabiliriz. Böylece, «pre-animistik» dinin özü animizm değil *mana*'dır ve *mana* büyünün de özüdür, böylelikle de büyü bilimden tamamen farklı bir şey olur.

Ama *mana*'nın, ihtimal ilk inancın bütün biçimlerine egemen olan bu gizil gücün ne olduğu sorusu ortada kalıyor. İlkel beynin radikal bir tasarımı mı bu, yoksa insan psikolojisinin ya da ilkel insanın yaşadığı gerçekliğin daha basit ve temel öğeleriyle açıklanabilir mi? Bu soruna ilişkin en özgün ve en önemli yazıları Prof. Durkheim verdi; Durkheim bu arada Frazer'in ortaya attığı diğer temaya da değindi: Totemizme ve dinin sosyolojik yanına.

Totemizm, Frazer'in klasik tanımını aynen aktarırsak, «bir yandaki, kan akrabalığı olan bir grup insanla, öbür yandaki, insan grubunun totemleri diye adlandırılan belli doğal ya da yapma nesneler arasındaki sıkı ilişkidir ihtimal.» Şu halde iki yanı var totemizmin: O hem bir toplumsal gruplaşma biçimi, hem de inanç ve törenlerden oluşan dini bir sistem. Din olarak ilkel insanın çevresine duyduğu ilgiyi ifade ediyor, çevresiyle özdeşlik iddia etme ve en önemli nesnelere egemen olma isteğini: öncelikle bitki ve hayvanlara, daha seyrek olarak yararlı cansız şeylere, çok seyrek olarak da insanlarca yapılmış eşyalara. Kural olarak, klana stok malzemesi sağlayan, veya en az yenebilir olan, ya da yararlı olan bitki ve hayvanlar, ya da yalnızca süs hayvanları özel bir «totem saygısı» ile yetiştirilirler; kendini bu objelerle bütünleştiren ve onlara saygısını göstermek üzere zaman zaman ayinler ve törenler düzenleyen klanın üyeleri için tabudur bunlar. Totemizmin toplumsal yanı, soyun, antropolojide *klan, gens, boy* ya da *fratriyen* denen küçük birimlere bölünmesindedir.

Böylece totemizmde ilkel insanın gizemli fenomenler üzerinde düşünmesinin sonucunu değil, çevresindeki en zorunlu şeyler için duyduğu faydacı kaygıyla, güzel kuşlar, sürüngenler ve tehlikeli hayvanlar gibi düşgücünü uyaran ve dikkatini çeken şeylerle uğraşmasının karışımını görüyoruz. Totemci denilen anlayış üzerine bildiklerimizle şunu söyleyebiliriz: İlkel din, Tylor'daki ve daha önceki antropo-

loglardaki «animist»yanın öne çıkmasından çok, ilkel halkların gerçekliğine ve doğrudan pratik yaşam çıkarlarına daha yakın duruyor.

Problematik bir toplumsal bölünme biçimiyle, klan sistemiyle ilginç bağlantısı dolayısıyla, totemizm antropolojiye geniş bir ders daha verir: Totemizm, bütün ilk tapınma biçimlerini kavrama konusunda sosyolojik bakış açısının önemini ortaya çıkardı. İlkel insan, pratik işbirliği ve ruhsal dayanışma nedenleriyle doğrudan ilişkide olduğu gruba uygar insana göre çok daha fazla bağımlıdır. Totemizmde, büyüde ve başka birçok gelenekte görülebileceği gibi, başlangıçta tapınma ve ayinler hem pratik çıkarlarla hem de ruhsal ihtiyaçlarla ilgili olduğundan, toplumsal düzenle dini inanç arasında sıkı bir bağlantı olması gerekir. Bunu din antropolojisinin öncüsü Robertson Smith de kavramıştı, onun ilkel dinin «özünde bireyin olmaktan çok toplumun sorunu» olduğu biçimindeki temel düşüncesi çağdaş araştırmanın *laytmotif*'i oldu. Prof. Durkheim bu görüşü daha da etkili biçimde formüle etti: «dinsel» olan «toplumsal» olanla özdeştir. Çünkü «genel olarak bir toplum, salt onun üstündeki egemenliğiyle, insanda tanrı duygusunu uyandırmak için gerekli olan her şeye sahiptir, çünkü tapınanları için bir tanrı neyse toplum da üyeleri için odur.»[2] Prof. Durkheim bu sonuca, dinin en ilkel biçimi olarak gördüğü totemizmi araştırarak vardı. Buna göre, «totemci öz», yani «mana», yani «klanın tanrısı, klanın kendisinden başka bir şey olamaz.»[3]

Bu ilginç ve biraz şüpheli çıkarımların ilerde eleştirilmesi gerekiyor, bunların hiç kuşku yok içerdiği gerçek tohumcuğunun nerede bulunduğunu ve bunun ne kadar verimli olabileceğini göstereceğiz. O, antropolojinin en önemli klasik yazılarından birkaçını etkileyerek gerçekten de verimli oldu, yalnızca Jane Harrison ve Cornford'un çalışmalarını anmak yeter.

---

2 E. Durkheim, 1912, s. 206.

3 Age.

James Frazer'in dinbilime getirdiği üçüncü büyük tema, bereket ve büyüme kültü temasıdır. *The Golden Bough*'da, Nemi'de orman tanrıları için yapılan korkunç ve gizemli ayinden başlayarak büyü ve din ayinlerinin şaşırtıcı bir çeşitliliğinden geçirildik; bunlar gökyüzünden ve topraktan, güneşten ve yağmurdan verimli kılıcı etkililik istemek ve bu etkiyi denetim altına almak için insanlar tarafından bulunmuş; ve bizde, ilkçağların dininin, taze güzelliği ve olgunlaşmamışlığı, zenginliği ve sağlamlığıyla ilkel yaşamın güçleriyle dolu olduğu etkisini bıraktı, bu güçler öylesine şiddetli ki zaman zaman kendi kendini yok etmeye varan eylemlere bile yol açabiliyorlar. *The Golden Bough*'da, ölümün ilkel insan için her şeyden önce diriliş yolunda bir adım anlamına geldiğini öğreniyoruz, çürümenin yeniden doğuşun bir aşaması anlamına geldiğini, sonbahardaki bollukla kıştaki kurumanınsa ilkbahardaki yeniden uyanışın prelüdleri olduğunu. Bir dizi yazar, *The Golden Bough*'daki bu pasajlardan kamçılanarak, çoğu kez de Frazer'den daha büyük hassaslıkla ve daha tam çözümlemelerle, *dirimselci* din görüşünü geliştirdiler. Böylece Crowley *Tree of Life*'ta, Van Gennep *Rites de Passage*'da ve Jane Harrison çeşitli çalışmalarında, inanç ve tapınmanın «insan yaşamının büyük olaylarından, doğum, gençlik, evlenme ve ölümden» doğduğunu, «dinin büyük ölçüde bu olaylar üzerinde düzenlenmiş olduğunu»[4] ortaya koydular. İçgüdüsel ihtiyaçların ve güçlü duygusal serüvenlerin yarattığı heyecanlar, şu veya bu biçimde, tapınmaya ve inanmaya yol açarlar. «Sanat ve din aynı biçimde, doyurulmamış istekten doğar.»[5] İlerde, bu biraz muğlak saptamada ne kadar gerçek ne kadar abartma bulunduğuna karar vermek durumunda olacağız.

İlkel din toorilerine iki önemli katkı daha var; bunları, antropolojinin asıl ilgi alanının biraz dışında kaldıkları için burada yalnızca anıyorum. İlkel tek tanrı düşüncesine, do-

[4] J. Harrison, 1910-1912, s. 42.

[5] J. Harrison, s. 44.

layısıyla da ilkel dinde ahlakın işgal ettiği yere ilişkin bunlar. Bu çalışmalara gereken önemin verilmemiş olması ve bugün de hâlâ verilmiyor olması dikkat çekicidir, çünkü, din üzerine çalışan herkes, ne kadar başlangıçta ve oluşmamış olursa olsun öncelikle bu iki soruyu yöneltmez mi kendine?

Belki de bunun açıklaması, «başlangıçlar»ın ilkel olduğu, «gelişmiş biçimler»den farklı ve basit olduğu biçimindeki önyargıdadır, ya da «ilkel»in gerçekten ilkel olduğu sanısında!

Müteveffa Andrew Lang, bazı Avustralya yerlileri arasında bir *Soyun ve Her Şeyin Babası*'na duyulan inanca dikkat çekti; Rahip Wilhelm Schmidt de çok ilkel kültürlerin bütün halklarında bu inancın yaygın olduğuna, bunun mitolojinin önemsiz bir parçası olarak ihmal edilemeyeceğine ve yalnızca misyoner öğretisinin bir yankısı olarak görülemeyeceğine birçok kanıt getirdi. Rahip Schmidt bu inançta ilk tektanrıcılığın basit ve saf biçimine bir işaret görmektedir.

Dinin ilk işlevi olarak ahlak sorunu da ihmal edilmiştir, hem de yalnız Rahip Schmidt'in yazılarında ince ince ele alınmasına rağmen değil, aynı zamanda mükemmel anlamda iki yapıtta dikkat çekici biçimde işlenmesine rağmen de: Prof. E. Westermarck'ın *Origin and Development of Moral Ideas*'ı ve Prof. L.T. Hobhouse'ın *Morals in Evolution*'u.

Temamız üzerindeki antropolojik çalışmaların yönelimini toparlamak kolay değil. Genelde dine esnek ve duygusal bir bakış biçimi gelişti. Tylor, dinsiz ilkel halklar bulunduğu yanılgısını da çürütmek zorunda kaldı. Bugün bizler, bir ilkel için her şeyin din olduğu, onun sürekli olarak bir mistisizm ve tapınma dünyasında yaşadığı keşfinden ötürü biraz şaşkınız. Eğer din «yaşamı» ve «ölümü» kucaklıyorsa, bütün «kollektif» eylemlerden ve özel yaşamın bütün «belirleyici olaylarından» türüyor ve ilkelin bütün «düşünce dünyasını», bütün «pratik çıkarlarını» kuşatıyorsa, o zaman kendimizi enikonu şaşkınlıkla şu soru-

yu sorma durumunda görüyoruz: Din dışında ne kaldı geriye, ilkelin yaşamında «maddi» olan ne? Burada, yukarıdaki özetten de görülebileceği gibi, çağdaş antropolojinin birçok çelişkili yorumla bir hayli karıştırdığı bir sorun var. Bir sonraki bölümde bunun çözümüne ilişkin görüş getireceğiz.

İlkel din, kavramın çağdaş antropoloji tarafından geliştirilmiş biçimiyle, olabilecek her tür heterojen nesnenin yığınağı olmaya zorlandı. Başlangıçta, animizde, ata ruhlarının, hayaletlerin ve ruhların ağırbaşlı kişilikleriyle ve bazı fetişlerle sınırlanmış durumdayken, yavaş yavaş, her şeyin içine işleyen *mana*'nın yumuşak akışını da kapsamak zorunda kaldı; sonra totemizmin girmesiyle Nuh'un gemisi gibi hayvanlarla donatıldı, hem de ikişer ikişer değil büyük sürüler halinde ve bitkiler, nesneler, hatta insanlarca yapılmış eşyalar da dahil birçok türü kapsayarak; sonra da buna insan faaliyeti ve çıkarlarıyla «kollektif ruh»un dev hayali eklendi: «tanrılaştırılmış toplum». Görünürde her tür ilişkiden yoksun bu obje ve ilkeler yığışımına herhangi bir düzen ya da sistem getirilebilir mi? Bu soru bizi üçüncü bölümde meşgul edecek.

Çağdaş antropolojinin bir başarısına kuşkuyla bakmak istemiyoruz: Büyü ve dinin yalnızca bir doktrini veya felsefeyi değil, yalnızca bir anlayışın entellektüel çekirdeğini değil, aynı zamanda özel bir davranış biçimini, akla, duyguya ve iradeye eşit ölçülerde temellenen faydacı bir tutumu da temsil ettiği vargısına. Onlar hem inanç sistemi, hem eylem biçimidirler, hem sosyolojik bir fenomen, hem kişisel deneyimdirler. Ama, bütün bunlara rağmen, dinde toplumsalın ve bireyselin katkıları arasındaki kesin bağıntı açık değil; bunu her iki yanın abartılmasında görebiliyoruz. Duygu ve aklın hangi özel paylara sahip oldukları da açık değil. Antropoloji ilerde bütün bu sorularla uğraşmak zorunda; bu kısa çalışmada yalnızca çözüm önerileri verilebilir ve ilkeler gösterilebilir.

II

ÇEVRENİN İNSAN TARAFINDAN USSAL BİLİNMESİ

İlkellerin ussal kavrama yeteneği sorusu antropolojik araştırma tarafından özellikle ihmal edilmiştir. İlkellerin psikolojisi üzerine çalışmalar yalnızca ilk din, büyü ve mitolojiyle sınırlıdır. Çeşitli İngiliz, Alman ve Fransız yazarların çalışmaları, özellikle de Lévy-Bruhl'un cesur ve parlak teorileri, araştırmacıları, yalın ruhsal durumu içinde ilkelin neler yaptığıyla ilgilenmeye yöneltti. Sonuçlar çok şaşırtıcı oldu: Lévy-Bruhl, kısaca söylersek, ilkel insanın hiçbir zaman gerçekten yalın bir ruh durumu içinde olmadığını, onun tamamen ve umutsuz biçimde mistik bir anlayışa gömülmüş olduğunu açıklar. Soğukkanlı ve tutarlı gözlem yapma yeteneğinden yoksun, soyutlama yapmayı beceremeyen, «mantıklı düşünmeye karşı kesin bir antipatiyle engellenmiş» ilkel, deneyimden sonuç çıkarmak, hele de doğanın en temel yasalarını yakalayıp anlamak durumunda değildir. «Bu ruh halindeki insanlar için saf fiziksel durumlar yoktur.» Onlar için, açık bir nesne ve simge, neden ve etki, eşit ve karşıt tasarımı da olmaz. Düşünme biçimleri, mistik «ilgi» ve «bırakma»dan oluşan «prelojik» ve dağınık kör inançtır. Burada birçok ünlü antropolog ve filozofun bir kısım düşüncelerini bir araya topladım, bunların en önemli ve en yetkin yorumcusu da parlak Fransız sosyologdur.

Ama aykırı düşünceler de var. Eğer J.L. Myres düzeyinde bir bilgin ve antropolog *Notes and Queries*'de bir makaleye «Natural Science» diye başlık atıyor ve biz burada ilkelin «bilgisinin gözleme dayandığını, açık ve kesin olduğunu» okuyorsak, ilkel insanın akıldışılığını dogma

olarak tanımakta gerçekten kuşkuya düşmek zorundayız. Bir başka çok yetkin yazar, A.A.Goldenweiser, ilkel «keşifler, buluşlar ve yenilemeler» den söz ederken - preampirik ya da prelojik bir zihne pek mal edilemeyecek şeyler- «buluşların doğuşunda ilkel zanaatçıya yalnızca pasif bir rol vermenin akılsızlık olacağını» belirtiyor. «Kafasından bazı şanslı düşünceler geçmiş olmalı; bir fikir gerçekliğe dönüştüğünde doğan heyecan da ona tümüyle yabancı değildi.» Burada ilkel insan çağdaş bir doğa bilimcisinin ruh haliyle donatılmış gibi görünüyor bize!

İlkel insanın mantığına ilişkin iki görüş arasındaki derin uçurumu aşmak için sorunu iki soruya bölmek en iyisi olacak.

Birincisi: İlkelde herhangi bir ussal bakış biçimi, çevresini herhangi bir ussal kavrama var mıdır, yoksa o, Lévy-Bruhl ve ekolünün ileri sürdüğü gibi tamamen «mistik» midir? Cevap şöyle olacak: Her ilkel topluluğun deneyime temellenen ve mantıkla biçimlendirilen önemli bir bilgi dağarcığı vardır.

O zaman ikinci soru geliyor: Bu ilkel bilgilere bilimin tam oluşmamış biçimleri olarak bakılabilir mi, yoksa bunlar tam tersine, önceden düşünülmemiş bir ampiri, zanaatçılıkta ve sanatta uygulama alanına çıkan, ama teorik hiçbir değeri bulunmayan bir pratik ve teknik hünerler bütünü mü? Antropolojik olmaktan çok bilgi teorisine ilişkin olan bu ikinci soruya bu bölümün sonunda yalnızca değinilecek ve yalmzca deneme biçiminde cevap verilecek.

Birinci soruyu ele aldığımızda, yaşamın «maddi» yanını, sanatı, zanaatı ve ticareti araştırmamız gerekiyor; bundan da, büyü ve dinden net biçimde ayrılan, bir yandan ampirik bilgiye, bir yandan da mantığa inanmaya dayanan bir davranış biçimini çıkarmayı deneyeceğiz. Böyle bir davranışm ilkelerinin geleneksel kurallarla belirlenip belirlenmediğini, bunların biliniyor olup olmadığını, hatta belki de zaman zaman sorgulanıp incelemeye tabi tutulup tutulmadığını saptamaya çalışacağız. Ussal ve ampirik davranışın sosyolojik arka planının ayinlere ve tapın-

maya ilişkin davranışın arka planından farklı olup olmadığını araştırmamız gerekiyor. Her şeyden önce de, ilkellerin iki bölgeyi ayırıp ayırmadıkları ve bunları birbirinden ayrı tutup tutmadıkları, ya da bilgi alanının sürekli olarak kör inancın, ayinlerin, büyünün ve dinin baskınına uğrayıp uğramadığı sorusunu sormamız gerekiyor.

Tartışılacak tema üzerine önemli ve güvenilir pek az gözlem bulunduğundan büyük ölçüde kendi malzememe başvuracağım, büyük bölümü henüz açıklanmamış olan bu malzemeyi Doğu Yeni Gine'nin ve çevredeki takımadaların Melanezyalı ve Papua-Melanezyalı soyları arasındaki bir alan-araştırması sırasında birkaç yılda topladım. Ama Melanezyalılar özellikle büyüye düşkünlükleriyle ünlü oldukları için ,neolitik çağın ilkel halkalarının ampirik ve ussal bilgilerinin varlığı konusunda denek taşı olacaklar.

Bu yerliler, her şeyden önce de ana adanın kuzeydoğusundaki mercan adalarında, Trobriand takımadasında ve komşu ada gruplarında yaşayan Melanezyalılardan söz ediyorum, deneyli balıkçılar, çalışkan zanaatçılar ve tüccarlardır, ama geçimlerini sağlamak için her şeyden önce tarımla uğraşırlar. En ilkel aletlerle, sivri bir çubuk ve küçük bir çapayla, kalabalık bir nüfusu besleyecek miktarda yiyecek maddesi yetiştirmek, dahası, eski zamanlarda çürümeye bırakılan, bugünse plantasyon işçilerini beslemek üzere ihraç edilen bir fazlalığı üretmek durumundadırlar. Bu tarımın başarısı - özellikle elverişli koşullar bir yana - farklı toprak niteliklerini ve yetiştirilen bitkilerin çeşitliliğini kapsamlı olarak bilmelerine, bu iki etkenin karşılıklı uygunluğuna, her şeyden önce de doğru ve sıkı bir çalışmanın önemini kavramış olmalarına bağlıdır. Toprağı ve fideleri seçmek zorundadırlar; dikim ve çapa yapabilmek, yam almak için, çalılığın sökülmesi ve yakılması gereken zamanı aşağı yukarı saptamak zorundadırlar. Bütün bu işlerde, havaya ve iklimlere, dikim yapmaya ve zararlılara, toprağa ve köklere ilişkin kesin bir bilgi tarafından yönlendirilirler, ve bu bilginin doğru ve güvenilir olduğu, buna daya-

nılabileceği ve tam buna göre hareket edilmesi gerektiği biçimindeki kanıyla.

Yine de yaptıkları her işte büyü vardır; her yıl kesin olarak saptanmış sıra ve düzen içinde bahçelerde bir dizi ayin yapılır. Dikim işinin yönetimi büyücünün elinde bulunduğundan ve ayinsel işlerle pratik işler birbirine sıkıca bağlı olduğundan, yüzeysel bakan bir gözlemci, mistik ve ussal davranışın birbirine karıştığı, etkilerinin yerlilerce ayırt edilmediği ve bunların bilimsel bir çözümleme için ayırt edici olmadığı sonucuna yönelebilir.

İlkeller için büyü fideliğin gelişmesi için kesinlikle vazgeçilemeyecek bir şey kuşkusuz. Onsuz neler olacağını kimse kesin olarak söyleyemiyor; çünkü, aşağı yukarı otuz yıl süren Avrupalı egemenliğine ve misyonerliğe, yüzyılı aşkın zamandır beyaz tüccarlarla ilişkiye rağmen, şimdiye dek bir yerlinin tek bir fidesi ayinsiz dikilmemiş. Ama, yaprak pası, alışılmadık kuraklık, zamansız yağmurlar, yaban domuzlarının zararları ve çekirge dadanması gibi çeşitli türden âfetler büyüyle kutsanmayan fideliği herhalde yok ederdi diyorlar.

Peki bu, yerlilerin bütün iyi sonuçları büyüye yordukları anlamına mı geliyor? Herhalde değil. Bir yerliye bahçesini her şeyden önce büyüyle işlemesi, kendi çalışmasını savsaklaması önerilseydi böyle bir saflığa güler geçerdi. Doğal koşulların ve nedenlerin varlığını o da bizler kadar iyi bilir; ve gözlemlerine dayanarak, bu doğal güçlerin zihinsel ve bedensel çabayla denetim altına alınabileceğini de bilir. Bilgisi kuşkusuz sınırlıdır, yine de mantıklı olmasına ve mistisizmden korunmasına yeter. Eğer çiti yıkılmış, ürünü telef olmuş, kurumuş ya da su altında kalmışsa, büyüye değil, bilgisinin ve aklının yönettiği çalışmasına sığınır. Öte yandan deneyimi ona, kendi ihtimamı ve çabası dışında etkili olan güçleri de öğretmiştir, bunlar bir yıl alışılmamış ve hak edilmemiş bolluk bağışlar, her şeyin yolunda ve iyi gitmesinde, yağmurla güneşin uygun oranlarda olmasında, zararlı böceklerin uzaklaşmasında ve ürünün bol olmasında etkili olurlar; ve o, bu güçlerin başka

bir yıl felaket ve terslik getirdiğini, kendisini sürekli izlediklerini ve bütün büyük çabasına, en sağlam bilgisine rağmen kendisine karşı çalıştıklarını da bilir. Bu etkenleri -yalnızca bunları- denetim altına almak için büyüye başvurur.

Açık bir ayrım var şu halde: bir yanda bilinen durumlar bütünü, büyümenin doğal seyri ve sıradan terslik ve tehlikeler: bunlara karşı çit çevirerek ve çapalamayla silahlanmak gerekir. Öte yanda hesaplanamayan düşman etkiler, ya da şanslı bir rastlantıyla büyük, hak edilmemiş, fazla kazanç. Birinci koşul ve durumlar çalışmayla, ikincisi büyüyle karşılanır.

Sosyal alanda da çalışma ve ayinler arasına ayırım çizgisi çekilebilmektedir. Bahçelerin büyücüsü kural olarak pratik çalışmanın da yöneticisi olduğu halde bu iki işlev birbirinden kesin olarak ayrı tutulur. Her büyü ayininin kendi belirli adı, çalışma planında kendi özel zamanı ve yeri vardır ve günlük faaliyetin tamamen dışındadır. Bunların bir kısmı törenlerdir ve bütün topluluğun katılması gerekir; hepsi kamuya açıktır, yani ne zaman yapılacağı bilinir ve bunlara herkes katılabilir. Fideliklerin içindeki seçilmiş alanlarda ve özel bir köşede yapılırlar. Böyle zamanlarda çalışmak yasaktır, kimi zaman yalnızca tören süresince, kimi zaman da bir iki gün. Yönetici ve büyücü çalışmayı sıradan biri gibi yönetir, başlangıcı belirler, konuşmalar yapar, tembel ve ihmalci işçileri uyarır. Ama onun iki rolü hiçbir zaman kesişmez; bunlar her zaman ayrıdır ve her yerli, adamın belli bir anda büyücü olarak mı, yoksa dikim çalışmasının yöneticisi olarak mı hareket ettiği konusunda hiç duraksamadan bilgi verebilir.

Sebzecilik konusunda söylenenler, çalışmanın ve büyünün birbirine hiç karışmadan yan yana yürüdüğü başka birçok faaliyet için de geçerlidir. Kano yapımında, malzemeye, tekniğe, belli stabilite ve hidrodinamik yasalarına ilişkin ampirik bilgiler, büyüyle birlikte ve onunla sıkı bağlantı içinde böyle etkilidir, ancak ikisi birbirine değmeden.

Örneğin şunu çok iyi kavrarlar: dirsek açıklığı ne kadar

büyürse stabilite de o kadar artar, buna karşılık yüklemeye mukavemet o kadar azalır. Neden botun uzunluğuyla orantılı, belli, gelenekleşmiş bir açıklık almaları gerektiğini çok iyi açıklayabilirler. Basit ama apaçık teknik terimlerle, dirseğin neden hep rüzgâr tarafında olması gerektiğini, bir kano tipi yalpalarken öbürünün neden yalpalamadığını açıklayabilirler. Kuşaktan kuşağa aktarılan, çağdaş denizcilerin çağdaş bilimsel kavrayışları kadar akıllıca ve tutarlı düzenlenmiş karmaşık ve zengin bir terminolojiyle, yelkencilik ilkelerine ilişkin tam bir sistem oluşturmuşlardır. Yoksa o incecik, ilkel tekneleriyle son derece tehlikeli koşullarda nesil denize açılırlardı?

Ama, bütün sistematik, yönteme dayanan bilgilerine rağmen, hesaplanamayan akıntıların, muson rüzgârları zamanındaki ani fırtınaların ve bilinmeyen sığ kayalıkların tehlikelerine yine de açıktırlar. İşte burada, kano yapımı sırasında, başlangıçta, bir sefere çıkarken ve gerçek tehlike anında başvurdukları büyü devreye girer. Bilimle ve akılla silahlanmış, çelikten gemisi içinde her türlü kurtarma aracıyla donatılmış çağdaş denizcinin bile batıl inanca özel bir eğilimi varsa -bu onun ne bilgisini ve aklını, ne de mantığını yok ediyor- çok daha zor koşullardaki ilkel meslektaşının büyünün koruyuculuğuna ve avuntusuna bel bağlamasına şaşabilir miyiz?

Trobriand adalarındaki balıkçılığın ve balıkçılık büyülerinin incelenmesi ilginç ve kesin bilgiler veriyor. İç lagünün köylerinde balıklar basit ve kesinlikle güvenilir bir biçimde, zehirle öldürülürler, bu yolla tehlikesizce ve hiçbir belirsizlik olmadan bol ürün elde edilirken, açık deniz kıyılarında avlanma yöntemleri hem tehlikelidir, hem de balık sürülerinin su yüzüne çıkıp çıkmadığına göre verim çok değişkendir. Lagünlerde yapılan ve insanın tamamen bilgi ve becerisine yaslanabildiği avlanmada büyünün olmaması, buna karşılık tehlike ve belirsizliklerle dolu olan denizdeki avda korumayı sağlayacak ve iyi ürünü bağışlayacak kapsamlı bir büyü ayininin bulunması dikkat çekicidir.

Yerliler, savaşta güç, cesaret ve çevikliğin sonuç alıcı

bir rol oynadığını da bilirler. Buna rağmen raslantıyı ve şansı etkilemek için burada da büyüye başvururlar.

Doğal ve doğaüstü nedenler ikilisi, ince ve dolaşık, ama dikkatle izlenirse çok iyi ayırt edilebilen kesin ve yönergesel bir hatla, hiçbir yerde, insan denen varlığın en yazgısal iki kudretindeki kadar net ayrılmamıştır: Sağlık ve ölüm. Sağlık Melanezyalılar için doğal bir durumdur ve insan bedeni tam düzen içinde kalır, bu düzen istemli biçimde bozulmamışsa eğer. Buna rağmen Melanezyalılar sağlığı bozan, hatta bedeni mahveden doğal şeylerin var olduğunu çok iyi bilirler. Bilirler ki, zehirler, yaralar, yanıklar ve çarpmalar sakatlık ya da ölümün doğal nedenleridir. Bu da şu veya bu kişinin özel kanısı değildir, tam tersine, aktarılan bilgiyle, hatta inançla kesinleşmiştir; çünkü, biri büyüyle ölenler için, öbürü de doğal ölümle ölenler için olmak üzere, ölüler dünyasına giden iki ayrı yol olduğuna inanılır. Soğuğun, sıcağın, aşırı güç harcamanın, çok fazla güneşin ve ölçüsüz yemenin, masajla, buharla, ateşin başında ısıtmakla ve belli sularla iyileştirilebilen ufak tefek rahatsızlıklara yol açtığı da bilinir. Yaşlılığın bedensel bozulmayı getirdiği bilinmektedir ve yerlilerin bunun için, güçten düşen çok yaşlı kişilerde yemek borusunun tıkandığı, bu yüzden de ölmek zorunda kaldıkları biçiminde bir açıklaması vardır.

Ama, bütün bu doğal nedenlerin yanısıra büyünün geniş alanı bulunur ve çoğu hastalık ve ölüm hali onun hanesine yazılır. Büyüyle diğer nedenler arasındaki fark teoride ve birçok pratik durumda açıktır, ama bunda kişisel görüşlerin rol oynadığını açıklığa kavuşturmak gerekiyor. Bir durum bir kişiye ne kadar yaklaşırsa, kişi bunu o kadar az «doğal» ve o kadar çok «büyüyle ilgili» görür. Böylece, yaklaşan ölümü topluluğun üyelerine doğal görünen çok yaşlı bir adam, yalnızca büyüden korkar, doğal yazgısını hiç aklına getirmez. Bir hasta, bütün ötekiler aşırı betel'den,* oburluktan ya da başka ölçüsüzlüklerden söz ederken, kendisi durumunu büyüye yorar.

* Keyif verici bir madde, betel ağacı, hint asması.

Ama, kendi bedensel bozulmamızın ve yaklaşan ölümün saf doğal olgular olduğuna, olayların sonsuz zincirinde yalnızca önemsiz anlar olduğuna hangimiz gerçekten inanırız? Uygar insanlığın en aydın düşünceli kişileri için bile, sağlık, hastalık ve tehdit edici ölüm, belirsiz, heyecan veren bir sisle örtülüdür ve yazgısal olaylar ne kadar yaklaşmışsa bu sis de o kadar yoğunlaşmış, içine girilmesi o kadar zorlaşmış görünür. «Vahşiler»in bu olgulardan böylesine yalın ve soğukkanlı bir sonuca varmaya yetenekli olmaları gerçekten şaşırtıcıdır.

Böylece ilkel insan, doğayla ve yazgıyla ilişkisinde, bunlardan yarar sağladığı veya birinden kaçınmaya çalıştığı ölçüde, doğal ve doğaüstü güç ve etkileri tanır ve her ikisinden de kendisi için yararlanmaya çalışır. Eğer deneyimi ona her zaman, bilgilerle yönetilen faaliyetin yararlı olduğunu göstermişse, hiçbir çabayı esirgemez ve bilgisini ihmal etmez. Bir bitkinin yalnızca büyüyle büyüyemeyeceğini, doğru yapılmaz ve kullanışlı olmazsa bir kanonun hiçbir zaman su üstünde duramayacağını ya da gidemeyeceğini, bir savaşın ustalık ve serinkanlılık olmadan kazanılamayacağını iyi bilir. Kendini hiçbir zaman salt büyüye yaslamaz, tam tersine, hatta zaman zaman onu tümüyle dikkati dışında bırakır, ateş yakmakta ve bir dizi beceri ve faaliyette olduğu gibi. Ama, bilgisinin ve ussal yöntemlerinin yetersiz kaldığını gördüğünde büyüye sarılır.

Bu tartışmada öncelikle, neden klasik büyü ülkesi Melanezya'da topladığım malzemeye dayandığımı belirttim. Ama, anılan durumlar öylesine temel, vargılar öylesine genel tabiatlı ki, bunları her çağdaş, ayrıntılı etnografik raporda doğrulamak çok kolay olacak. Başka bölgelerdeki toprak çalışması ve toprak büyüsü, kano yapımı, sanat, büyüyle ve doğal tıpla tedavi ve ölümün nedenlerine ilişkin tasarımlar Melanezya'dakilerle karşılaştırılırsa, burada saptananların genelgeçerliği kolayca kanıtlanabilir. Ne ki, ilkellerin bilimi üzerine hiçbir yöntemsel gözlem yapılmamış olduğu için, diğer yazarların karşılaştırmalı verileri ancak

parça parça bir araya getirilebilirdi, böylece gerçi açık, ama dolaylı bir resim verilebilirdi.

İlkel insanın ussal kavrayışı sorununa doğrudan el atmaya karar verdim: Onu başlıca uğraşlarında gözleyerek, çalışmadan büyüye, sonra tekrar çalışmaya nasıl geçtiğine, mantığına nasıl yaslandığına ve fikir yürütmelerinin bana nasıl geldiğine baktım. Tüm probleme dil aracılığıyla da giriş yapılabilirdi; ama bu, mantığın, semasiyolojinin ve ilkel diller teorisinin sorularına çok fazla dalmak olurdu. Varolma, öz ve nitelik, neden ve etki, asıl ve ikincil gibi genel tasarımları ifade eden sözcükler; yelken açma, inşa etme, ölçme ve kontrol etme gibi karmaşık süreçlerin karşılığı olan sözcük ve terimler; sayısal ve niceliksel betimlemeler; doğa olaylarının ,bitkilerin ve hayvanların kesin ve ayrıntılandırılmış sınıflaması; bütün bunlar bize aynı sonucu verirdi: İlkel insanın gözleyebilir ve düşünebilir olduğu ve kendini dilinde ortaya koyan, gelişmemiş de olsa yöntemsel bilgiden oluşan sistemlerinin bulunduğu sonucunu.

Diyagramlar ya da formüller diye nitelenebilecek temsili şekiller ve nesnesel yardımcı araçlar üzerinde yapılan bir incelemeden de benzer sonuçlar çıktı. Yönlerin saptanmasına ilişkin yöntemler, yıldızlardan takımyıldızların oluşturulması, takımyıldızların mevsimlere bağlanması, yıl içinde ayların ve ayın çeyrek periyotlarının adlandırılması - ilkellerin en alt basamağında bile bütün bu kazanımlar mevcuttur. Kuma veya toza diyagramsal haritalar çizmeye, yere küçük taşlar, midye kabukları ya da sopalar koyarak bölümlendirmeler yapmaya ve böyle ilkel eskizlerle seferler ve geziler planlamaya da yeteneklidirler. Yeri ve zamanı uyumlaştırarak büyük soy buluşmaları örgütleyecek ve geniş alanlarda önemli soy hareketlerini koordine edecek durumdadırlar.[7] Resimlerden, kertikli çubuklardan ve benzeri belleteçlerden yararlanma bilinmektedir ve hemen hemen genelde kökleşmiş görünmektedir. Böyle «diyagramlar» karmaşık ve zor bir gerçeklik parçasını basite ve kolaya indir-

7 B. Malinowski, 1922, Bölüm XVI ile karşılaştırınız.

geme araçlarıdır. Bunlar insana görece basit, zihinsel kontrol olanağı sağlıyor. Öyleyse temelde -kuşkusuz çok elemanter biçimde - karmaşık ve soyut bir gerçekliğin yine basit ve ustaca parafrazları olan ve uygar fizikçiye kontrol olanağı sağlayan kusursuz bilimsel formül ve «model»lerle akraba değiller mi?

Bu bizi ikinci soruya götürüyor: Saptağımız gibi ampirik olduğu kadar ussal da olan ilkel bilgiyi bilimin elemanter basamağı olarak görebilir miyiz, yoksa bunun bilimle hiçbir ilişkisi yok mu? Eğer bilimden, deneyime dayanan ve bundan mantıksal sonuç çıkarma yoluyla türetilmiş, kendini maddi yaşamda ve kurallaşmış geleneksel bir biçimde ortaya koyan ve bir tür sosyal örgütlenmeyle taşınan bir kurallar ve konseptler bütünü anlaşılıyorsa, o zaman, ilkel toplulukların, hatta en alt basamaklarının bile -elemanter de olsa- bilimin başlangıçlarına sahip olduklarına hiç kuşku yoktur.

Ama birçok bilgi kuramcısı böyle «minimal» bir bilim «tanımlama»sından hoşnut olmayacaktır, çünkü bu, bir sanat ya da ustalığın kurallarına da pekâlâ uygulanabilir. Onlar, bilime ilişkin kuralların kesin konması gerektiğini ileri süreceklerdir, deney yoluyla kontrol edilmeye ve akıl yoluyla eleştirilmeye açık. Bunlar yalnız pratik tutum için kurallar olmamalı, bilginin teorik yasaları da olmalıdır. Bu sınırlama kabul edilse bile, ilkellerin bilgilerindeki birçok temel kavramın bu anlamda da bilimsel olduğuna hiçbir kuşku yoktur. Yerli tekne yapıcısı taşıma gücünü, kaldırma etkisini ve dengeyi yalnız pratikten bilmez, o bu yasaları yalnız su üstünde gözlememiştir, tersine, kano yapımının bu ilkelerini kafasında bulundurmak zorundadır. Bunları çıraklarına öğretir. Yerleşmiş kuralları onlara tanıtır ve elleriyle, tahta çubuklarla ve sınırlı bir teknik dille, basit bir biçimde, birkaç genel hidrodinamik ve denge yasasını açıklar. Bilim işten ayrılmaz; kuşkusuz doğrudur, o bir amaca erişmek için bir araçtır yalnızca, basittir, tam oluşmamıştır ve tamamlanmamıştır; ama buna rağmen, ilerlemenin çıkış aldığı matristir.

Bir başka ölçüt daha koysak, gerçekten bilimsel bir tutumu, nesnel bilgi arayışını, nedenleri ve etkileri anlama isteğini ölçü alsak da, cevap ille de olumsuz olmaz herhalde. İlkel bir toplulukta yaygın bir bilgi açlığı yoktur kuşkusuz, Avrupalının temaları gibi yeni problemler onları açıkça sıkar, onların bütün ilgileri büyük ölçüde kendi kültürlerinin geleneksel dünyası tarafından yönlendirilir. Yine de bu sınırların içersinde, gerek tutkulu bir biçimde efsanelerle, öykülerle, âdetlerin, soyun ve geçmişteki olayların ayrıntılarıyla ilgilenen arkeolog, gerekse de sabırla ve bilgiyle gözlem yapan, genellemeler yapmaya, hayvanların yaşamındaki, denizdeki ve cengeldeki olayların uzun zincirlerini mantıklı bağlantıya getirmeye yetenekli doğa araştırmacısı vardır. Yerlilerin doğaya bu ilgisine değer biçebilmek için, Avrupalı doğa araştırmacılarının yerli meslektaşlarından ne kadar çok şey öğrendiklerini anımsamak yeter. «Alan araştırması» yapan herkesin çok iyi bildiği gibi, ilkeller arasında sosyolog, ideal bilgilendirici, inanılmaz bir doğruluk ve kavrayışla *raison d'être*'i, soyundaki bazı basit kuruluşların işlevini ve örgütlenmesini açıklamaya yeteneklidir.

Uygar olmayan bir toplulukta ussal bilgi itici güç olarak var olmaz elbette, eleştirel, yenileyici ya da kurucu değildir. Ussal bilgi hiçbir zaman bilinçli kazanılmaz. Ama ölçüt bu olursa, ilkeller arasında yasa, din ve politik düzen de yoktur.

Yine de, bunu bilim olarak mı, yoksa yalnızca ampirik ve ussal bilgi olarak mı niteleyeceğimiz sorusu bu bağlamda birincil önemde değil. Biz ilkelin yalnızca bir mi, yoksa iki tane mi gerçeklik alanına sahip olduğu konusunda açık bir fikir edinmeye çalıştık ve onun, kült ve inancın manevi alanının yanısıra pratik faaliyetlerin ve ussal fikir yürütme biçimlerinin maddi dünyasına da sahip olduğunu saptadık. Her iki alanı iyice ortaya koyabildik ve birinin ayrıntılı bir betimlemesini verdik. Şimdi ikinciye dönmeliyiz.

III

İLKELLERİN İNANÇ VE KÜLTÜNDE YAŞAM, ÖLÜM VE YAZGI

Şimdi manevi alana geliyoruz, dinsel ve büyüsel inanç biçimlerine ve ayinlere. Teorilere tarihsel bakışta fikirlerin kaosu ve fenomenlerin dağınıklığı bizi biraz şaşkına çevirdi. Kendimizi dinselin alanına ruhları ve hayaletleri, totemleri ve toplumsal olayları, ölümü ve yaşamı sokmaya zorlanmış görürken, din kavramı gitgide daha çok karışıyor, bir Her Şey ve bir Hiçbir Şey aynı anda var oluyor gibiydi. Kuşkusuz, din tapınma nesnesindeki sınırlamayla, sözgelimi «ruhlara tapınç» olarak, «ata kültü» ya da «doğa kültü» olarak betimlenemez. Din, animizmi, animatizmi, totemizmi ve fetişizmi kucaklar ama tek başına bunlardan hiçbiri değildir. Dinin kökenlerinde İzm'li tanımlar terkedilmelidir, çünkü din, sırasında her şeye dokunabilmesine ve her şeyi kutsayabilmesine karşın, herhangi bir objeye ya da bir sınıf objeye tutuklu değildir. Gördüğümüz gibi din toplumla ya da toplumsalla aynı derecede az özdeşken, «o yalnız yaşama aittir, çünkü ölüm belki de öbür dünyaya en geniş ufku açmaktadır» biçimindeki belirsiz anlatımla hâlâ tatmin olabiliyoruz. «Yüksek güçlere bir sesleniş» olarak dinin yalnız büyüden ayrımı yapılabilir, genel olarak tanımı yapılamaz; ama bu yorumun bile biraz düzeltilmesi ve tamamlanması gerekiyor.

Şu halde problemimiz gerçekliklere düzen getirmek. Bu, *manevi* alanın karakterini biraz daha kesin belirlememizi ve onu *maddi* olandan ayırmamızı sağlayacak. Ayrıca büyüyle din arasındaki ilişkiyi göstermemizi de sağlayacak.

1. Dinin Yaratıcı Gücü

Önce olguları incelemek en iyisi olacak, bakış çerçevesini daraltmamak için de en belirsiz ve en genel kavramı laytmotif almak: «Yaşam». Aslında, insan yaşamının fizyolojik evrelerinin, özellikle de gebe kalma, gebelik, doğum. ergenlik, evlenme ve ölüm gibi dönüm noktalarının gerçekte pek çok ayinin ve inanç öğretisinin çekirdeğini oluşturduğuna herkesi ikna etmek için etnoloji literatürünü azıcık bilmek yeterlidir. Gebe kalmaya ve yeniden doğuşa, tutkuya veya doyurulmaya ilişkin dini tasarımlar hemen hemen bütün soylarda şu veya bu biçimde büyüyle var olurlar ve çoğunlukla da kurallar ve törelerle bağlantılıdırlar. Gebelik sırasında kadın belli tabulara uymak ve törenler yapmak zorundadır, bunlara zaman zaman kocası da katılır. Doğum öncesinde ve sonrasında, tehlikeleri uzaklaştırmak ve kötü büyüyü kovmak için çeşitli büyü ayinleri, temizleme törenleri, yeni doğanın yüksek güçlere ya da topluluğa tanıtıldığı toplu şenlikler ve eylemler vardır. Daha sonra da yaşamda oğlanlar ve -çok daha az rastlanarak- kızlar, kural olarak gizemle çevrili ve zalimce, müstehcen sınavlarla dolu, çoğu kez de uzun süreli inisiasyon (yetişkinliğe giriş) ayinlerine katlanmak zorundadırlar.

Bunları daha çok izlemeden de, insan yaşamının ilk başlangıcının bile, içinden çıkılmaz bir inanç ve ayinler karışımıyla kuşatılmış olduğunu şimdiden görebiliriz. Bunların, onda billurlaşmak ve onu güçlü bir biçimcilik ve ayin zırhıyla sarmak üzere yaşamdaki her olay tarafından çekildiği görülüyor - ama hangi amaçla? Kült ve inancı nesneleri aracılığıyla tanımlayamadığımıza göre, bunların işlevini anlamak belki mümkündür.

Olayların iyice incelenmesi en baştan iki ana grup halinde geçici bir sınıflama yapmamıza izin veriyor. Loğusalıkta ölümü kovmak için yapılan bir ayini başka tipik bir âdetle, doğumu kutlama töreniyle karşılaştıralım. Birinci ayin bir amaç için araç olarak yapılır, herkesin bildiği, izlediği ve her yerli bilgi vericinin kolayca anlatabildiği belli,

pratik bir hedefi vardır. Doğumdan sonra yapılan töreninse, yeni doğanın takdiminin ya da olayı kutlamak için yapılan şenliğin hiçbir hedefi yoktur. O, bir amaç için araç değildir, kendisi amaçtır. Annenin, babanın, akrabaların ve bütün topluluğun duygularını dile getirir; ama ilerisinde, bu törenin amaçladığı, onun sağlayacağı ya da engelleyeceği hiçbir olay yoktur. Bu fark, büyüyle din arasında *prima- facie* bir ayrım yapmamıza yardımcı olacak. Büyü olayında temelde yatan düşünce ve hedef her zaman açık, basit ve tanımlıyken, dini törenlerde daha sonraki bir olaya yönelmiş hiçbir niyet yoktur. Sosyologlar açısından, yalnızca işlevi, olayın sosyolojik *raison d'être*'ini saptamak mümkündür. Yerli, büyü ayininin amacını her zaman söyleyebilir; ama bir dini tören hakkında, «bu böyledir» ya da «buyruktur» diyecek veya açıklama olarak bir efsaneyi anlatacaktır.

İlkel dini törenlerin karakterini ve işlevini daha iyi anlamak için, yetişkinliğe giriş törenlerini çözümleyelim. Bunlar, bütün geniş varlık alanlarında, belli, çarpıcı benzerlikler gösterirler. Böylece adaylar az çok uzun bir münzevilik ve hazırlanma evresine katlanmak zorunda kalırlar. Sonra, sonunda bir yaralanma faslına tabi tutulmak üzere, gencin bir dizi ağır sınavdan geçmek zorunda kaldığı asıl inisiasyon gelir: en yumuşatılmış biçimlerde hafif bir kesik veya bir dişin sökülmesi, daha kötülerinde sünnet, gerçekten zalimce ve tehlikeli olanı da bazı Avustralya soylarında uygulanan subinzisyon gibi bir operasyon. Yüklenen sınav, adayın ölümünün ve yeniden doğuşunun tasarımlanmasıdır çoğunlukla, bu da çoğu zaman bir mim oyunuyla canlandırılır. Sınavın yanında daha az göze çarpıcı ve daha az dramatik olanı, ama gerçekte çok daha önemlisi, inisiasyonun ikinci yanıdır: gencin manevi mitlere sistemli biçimde alıştırılması, soy sırlarının aşama aşama açılması ve manevi değerlerin açığa çıkarılması.

Genelde, soy mitlerinin açıklanması ve sınav geleneğinin, kültürün bir veya birkaç efsanevi öncüsü ya da kahramanı tarafından, veya insanüstü yüksek bir varlık tara-

fından yerleştirilmiş olduğuna inanılır. Kimi zaman bu, daha sonra tam sırdaş erkekler olarak yeniden diriltmek üzere onun gençleri boğması ya da öldürmesi anlamına gelir. Sesi, sırdaşlığa kabul edilmeyen kadınlara ve çocuklara korku vermek için boğa böğürmesiyle canlandırılır. Bu canlandırma adayların yetişkinliğe girişinin yüksek güçler ve kişilerle ilgisini kurar, Kuzey Amerika Kızılderililerinin koruyucu ruhları ve koruyucu tanrıları, birkaç Avustralya yerli halkının inanışındaki Soyun ve Herşeyin Babası, Melanezyalıların ve dünyanın diğer bölgelerinin mitolojik kahramanları gibi. Bu, sınavların ve gelenek öğretmenin yanısıra, ergenliğe götüren ayinlerdeki üçüncü temel unsurdur.

Peki bu âdetlerin sosyolojik işlevi nedir, bunlar uygarlığın korunmasında ve ilerlemesinde nasıl bir rol oynar? Gördüğümüz gibi, genç bu sırada, hazırlık evresinin ve sınavın çok etkili koşullarında, doğaüstü varlıkların onayıyla manevi geleneği öğrenir; korkunun, mahrumiyetin ve bedensel acının karanlığında birdenbire soy bilincinin ışığı çakar.

İlkel koşullarda geleneğin topluluk için çok büyük değer taşıdığı ve topluluğun üyeleri için hiçbir şeyin varolana uyum ve onu korumak kadar önemli olmadığı konusunda açıklığa varalım. Toplumsal düzen ve uygarlık yalnızca eski kuşakların öğreti ve bilgisine sıkıca bağlı kalınarak korunabilir. Her gevşeme grubun birliğini zayıflatır ve kültürel düzeyini varlığını tehdit etme derecesinde tehlikeye atar. İnsan henüz, çağdaş bilimin, bugün ona deneyiminin sonuçlarını yok edilemez biçimde kaydetme, yeniden gözden geçirme, yavaş yavaş uygun biçimlere getirme ve sürekli yenisiyle zenginleştirme olanağını sağlayan son derece karmaşık aygıtlarını bulmamıştır. İlkel insanın bilgi payı, toplumsal yapısı, âdetleri ve inancı, büyükbabalarının deneyiminin paha biçilmez sonucudur, bu ise pahalıya mal olmuştur ve her ne pahasına olursa olsun korunması gerekir. Bu yüzden de geleneğe bağlılık ilkelin bütün özellikleri içinde en önemli olanıdır, geleneğini kutsayan bir toplum paha biçilmez bir güç ve süreklilik kazanır. Bu nedenle, gelenek

tarafından kutsal bir haleyle kuşatılmış ve doğaüstü bir damgayla damgalanmış olan inanç ve alışkanlıklar, onu yaratan uygarlık tipi için «doğalın çok üstünde bir değer» taşır.

Şu halde yetişkinliğe giriş törenlerinin ana işlevlerini ortaya koyabiliriz: Bunlar, geleneğin ilkel toplumlardaki olağandışı gücünün ve anlamının ayin biçiminde dramatik ifadesidir; ayrıca bu güç ve anlamı her kuşağın zihnine işlemeye de yararlar; aynı zamanda da, soyun öğretisini aktarmak, geleneğin sürekliliğini sağlamak ve soyun birliğini korumak için son derece etkili bir araçtırlar.

Daha şunu sormamız gerekiyor: Bu törenlerin vurguladığı bedensel olgunlaşmanın saf fizyolojik olgusu ile sosyal ve dinsel yanları arasında hangi ilişki bulunur? Hemen, dinin biraz daha fazlasını yarattığını görüyoruz, hatta «yaşamın temel bir olayını manevi kılmak»tan çok daha fazlasını. Din, doğal bir olaydan toplumsal bir geçiş dönemi yaratıyor; bedensel olgunlaşma olgusuna, ödevleri, ayrıcalıkları, sorumluluklarıyla, en başta da geleneği, manevi şey ve varlıklara bağlılığı bilmesiyle, erkekliğe adım atmanın tam bovutunu yüklüyor. Böylece dini tabiatlı eylemlerde yaratıcı bir unsur bulunuyor. Yani olay, bireyin yaşamında toplumsal bir olayın ifadesi olmakla kalmıyor, aynı zamanda zihinsel bir dönüşümü de ifade ediyor; bunların her ikisi de biyolojik olaya bağlıdır, ama anlamca onu aşarlar.

İnisiasyon tipik bir olay; törenle amacının nasıl birleştiği, olayın yerine getirilmesiyle hedefin nasıl gerçekleştiği açıkça görülebiliyor. Aynı zamanda böyle olayların toplumdaki işlevi de görülebiliyor; bu da, grup ve uygarlığı için paha biçilmez değerde olan zihinsel davranış biçimlerini ve özel alışkanlıkları yaratmaları.

Bir başka tür dini tören, evlenme ayini de, doğal biyolojik olaya eklenen doğaüstü kutsal bir bağ yaratırken, aynı biçimde kendisi bizzat amaç olan bir ayindir: Erkekle kadının aşkta, ekonomik birliktelikte, çocukların üretimi ve eğitiminde yaşam boyu bir ortaklık için birleşmesi. Bu birleşme, yani tek-eşli evlilik, insan toplumlarında hep var-

dı; çağdaş antropoloji, eski fantastik «rasgele cinsel ilişki» ve «grup evliliği» tezlerinin tam tersine bunu öğretiyor. Din evliliğe, insan kültürü için son derece önemli bir armağan anlamına gelen bir kutsallık ve değer biçer. Bu da bizi iki büyük insani sorunu incelemeye götürüyor: çoğalma ve beslenme.

2. *İlkellerin Yaşamında Kısmet*

Çoğalma ve beslenme insanın yaşamsal çıkarlarının ilk sırasındadır. Bunların dini inanç ve davranışla ilişkisi çoğu kez bilinir ve hatta abartılmıştır. Her şeyden önce, psikanaliz ekolüne dek, cinsellik birçok eski yazar tarafından dinin asıl kaynağı olarak görülüyordu. Oysa, insan yaşamındaki gücüne ve kötülüğüne bakılırsa, cinsellik dinde gerçekte şaşılacak derecede önemsiz bir rol oynar. Aşk büyüsünün ve bazı büyü gösterilerindeki cinsel geleneklerin yanında -din alanına girmeyen fenomenler- burada anılmaya değer olarak yalnız, hasat şenliklerindeki ya da herkese açık eğlencelerdeki uçarılıklarla, tapınak fahişeliği olgusu, barbarlık aşamasında ve alt uygarlıklarda tanrıların onurlandırılması kalıyor. Beklenenin tersine cinsel kült ilkellerde önemsiz bir rol oynar. Ayrıca şenliklerdeki törensel uçarılıkların da salt doyuma hizmet etmediğini anımsatmak gerekiyor, bunlar insandaki ve doğadaki üreme ve verimlilik güçlerine, yani toplumun ve kültürün varlığının bağlı olduğu güçlere bir saygı davranışıdır aynı zamanda. Din, ahlaki davranışın onun etki alanında değişen ama hep canlı kalan bu ölmez kaynağı, dikkatini bu güçlere çevirmek zorundadır, onları önce kendi alanına çekmesi, sonra zorlaması, sonunda da iffet ve çilecilik idealini yaratması gerekir.

Yeniden beslenme konusuna dönersek, öncelikle şunu saptamamız gerekiyor: yemek yemek ilkel insan için bir olaydır ve bu olaya, genel ve duyusal bir heyecanın altında, protokollar, özel kurallar ve yasaklar, bizce bilinmeyen bir ölçülülük eşlik eder. Yiyeceğin yeterli miktarlarda sağlanması ya da en azından yokluğunun önüne geçmek için

yapıldığı kesin yiyecek büyüsü dışında -yiyecek bulmaya bağlı sayısız büyü biçiminden burada söz etmiyoruz-, yiyecek, adı geçen dini karakterli törenlerde de temel bir rol oynar. Ayin biçiminde ilk hasat temsilleri, hasat törenleri, ürünün toplandığı, sergilendiği ve çeşitli biçimlerde kutsandığı mevsimlik büyük şenlikler toprakla uğraşan halklarda önemli bir rol oynar. Avcılar ve balıkçılar da büyük bir balık avını ya da av mevsiminin açılışını şenlikler ve törenlerle kutlarlar, bunlarda yiyecek belli ayinlerin boyunduruğu altına sokulur, hayvanlara boyun eğilir ya da tapınılır. Bütün bu olaylar topluluğun sevincini, yiyeceğin büyük değeri için duygusunu dile getirir, ve din bunlar aracılığıyla günlük ekmek karşısında insanın saygılı davranışını kutsar.

En iyi koşullarda bile, bir açlık tehdidinden tamamen bağımsızken, yiyecekteki fazlalık ilkel insan için hiçbir zaman normal bir yaşamın ilk koşulu anlamına gelmez. Bu, günlük dertlere göz kapama ve uygarlığın daha uzak manevi yanlarına daha çok dikkat gösterme demektir. Yiyeceğin insanla çevresi arasındaki ana bağlantı unsuru olduğunu, insanın yazgının ve kısmetin gücünü onun aracılığıyla duyumsadığını düşünürsek, yiyeceğin kutsanmasında ilkel dinlerin kültürel, hatta biyolojik anlamını görebiliriz. Bunda, yüksek dinlerin kısmete bağımlılık, şükran ve ona güvenme duygusuna doğru gelişen tohumları görebiliriz.

Şimdi, yiyeceğin ayin biçiminde sunulduğu iki ana biçime, kurban ve komünyona, yiyeceğin kısmetle gelen bolluğu karşısındaki ilk insani dinsel saygı davranışının arka planına yeni bir ışıkla bakılabilir. İlkel psikolojiye ilişkin bilgilerin ışığında görülüyor ki[8] -bugün bu teorinin popülerliğini yitirmiş olmasına karşın-, kurban olayında, verme düşüncesi ve toplumsal ilişkilerin bütün evrelerinde karşılıklı armağan vermenin önemli olması büyük bir rol oynuyor. Armağan vermek ilkellerde bütün toplumsal ilişkilerin normal bir parçası olduğundan, köyü ziyaret eden ruhlar,

[8] B. Malinowski, 1921, 1923 ve R. Thurnwald, 1923 ile karşılaştırınız.

kutsal bir yerde yerleşik olan varlıklar ya da çağrılan tanrılar da, başka her ziyaretçinin alacağı gibi, kendilerine düşeni, genel artıktan kendilerine ayrılan payı alırlar. Ama bu geleneğin kökeninde daha derin bir dini unsur da bulunuyor. Yiyecek ilkeller için dünyanın iyiliğinin göstergesi olduğu ve fazla yiyecek ona kısmetin ilk ve en önemli işaretini verdiği için, ilkel insan kurbanda yiyeceği tanrılarla ve ruhlarla paylaşarak, kısmetin hep hissettiği ama henüz anlamadığı iyicil güçlerini onlarla bölüşmüş olur. Dolayısıyla ilkel toplumların kurban kültlerinin kökleri, verme zihniyetinde, yani fazlalığı başkalarıyla paylaşmadadır.

Giderek takdis töreni haline dönüşen ayin yemeğinde de aynı anlayış kendini gösterir; hatta burada buna en uygun biçimde davranılır, yaşamı devam ettiren ve yenileyen eylemle: yemek yeme eylemiyle. Yine de bu ayine alt ilkellerde pek az rastlanır; ayinsel ortak yemeğin kutsanması töreni ilk olarak, yemek yemenin ilkel psikolojide artık etkili olmadığı bir kültür basamağında ortaya çıkar ve giderek sembolik ve mistik bir anlam kazanır. Belgelenmiş ve bazı ayrıntıları bilinen tek kutsal yemek olayı belki de Orta Avustralya soylarının «totem yemeği» denilen törenidir, bu ise daha özel bir açıklama gerektiriyor.

3. *İnsanın Doğaya Seçmeci İlgisi*

Bu bizi ilk bölümde kısaca tanımlanmış olan totemizme götürüyor. Düşünülebileceği gibi, totemizmle ilgili şu soruların sorulması gerekiyor: Birincisi, ilkel bir soy totem olarak niçin belli sayıda türleri, özellikle de hayvan ve bitkileri seçiyor ve bu seçim hangi ilkelere göre yapılıyor? İkincisi, bu seçmeci tutum niçin özdeşlik inancında, çoğalma kültlerinde, özellikle de totem tabulara ilişkin yasaklarda ve Avustralya «totem yemeği»nde olduğu gibi niçin ayin yemeği yasaklarında dile geliyor? Üçüncüsü ve sonuncusu, doğanın sınırlı sayıda seçilmiş türlere bölünmesi ile soyun türlerle bağlantılı olarak klanlar halindeki bölünmesi niçin üst üste düşüyor?

İlkellerin yiyecek ve onun sağlanması konusunda yuka-

rında açıklanmış olan davranış psikolojisi ile insanın pratik ve faydacı tutumuna ilişkin düşüncemiz bizi doğrudan bir yanıta götürüyor. Yiyeceğin ilkelle kısmet arasındaki ilk bağlantı parçası olduğunu gördük. Yiyecek gereksinmesi ve bunun sağlanması isteği, insanı toplamacılık, avcılık, balıkçılık gibi ekonomik faaliyetlere yöneltti ve bu faaliyetler çeşitli ve güçlü heyecanlarla yüklendi. Ama beslenme araçlarını oluşturan bir kısım hayvan ve bitki türleri soyun ilgisine özellikle egemen oluyor. İlkel insan için doğa, özellikle de aşağı kültür düzeylerinde, karnı acıktığında yiyecek toplayabilmek, pişirip yiyebilmek için doğrudan yöneleceği canlı kilerdir. Vahşilikten ilkelin midesine ve ruhuna giden yol çok kısadır, dünya onun için, yararlı ve özellikle de yenebilir bitki ve hayvan türlerinin öne çıktığı tarafsız arka plandır. Cengelde ilkellerle yaşamış, yiyecek toplama ve av etkinliklerine katılmış, onlarla lagünlerde yelken açmış ya da ay ışıklı geceleri kumsallarda balık sürülerini veya kaplumbağaları bekleyerek geçirmiş bir kimse, ilkellerin ilgisinin ne kadar canlı ve seçmeci olduğunu, bunun, bütün diğer uyarılar karışsında oldukça tarafsız kalırken, avın işaretlerine, hareketlerine, alışkanlıklarına ve özelliklerine yoğunlaştığını iyi bilir. Bu her zaman izlenen türlerden her biri, bir soyun bütün ilgisinin, içtepisinin ve heyecanının billurlaştığı bir merkez oluşturur. Her türe karşı, toplumsal tabiatlı bir duygusal davranış biçimi gelişir, ifadesini çok doğal olarak folklorda, inançta ve ayinlerde bulan bir duygusal davranış.

Küçük çocukları kuşlara sevinmeye, hayvanlara güçlü bir ilgi duymaya ve sürüngenlerden korkmaya yönelten bu tür bir içtepinin doğadaki ilkel insan için hayvanları ilk sıraya oturttuğunu da anımsatmak gerekiyor. İnsana genel benzerlikleriyle -hareket ederler, ses çıkarırlar, duygularını gösterirler, insan gibi gövdeleri ve yüzleri vardır- ve insanı aşan yetenekleriyle -kuşlar havada uçar, balıklar suda yüzer, sürüngenler derilerini ve yaşamlarını değiştirir, toprak altında kaybolabilirler-, bütün bunlarla hayvan, insanla doğa arasındaki, güçte, hareketlilikte ve ataklıkta in-

sanı çoğu kez aşan, çoğunlukla da onun olmazsa olmaz avı olan bu köprü, ilkelin dünya görüşünde ayrıcalıklı bir yer elde eder.

İlkel, hayvanların görünüşlerine ve özelliklerine büyük bir ilgi duyar, onlara sahip olmak, bunun için de yararlı ve yenebilir nesneler olarak onları denetim altına almak ister; kimi zaman hayranlık, kimi zaman korku duyar. Bütün bu ilgiler bir arada büyür, karşılıklı birbirini güçlendirir ve birlikte etki gösterir, böylece ilkel onu en çok uğraştıran alanda sınırlı sayıda türü seçer, bu da öncelikle hayvanlar, ikinci sırada da bitkilerdir, bu arada cansız ya da insanın kendisi tarafından yapılmış şeyler yalnızca ikinci dereceden nesneler olarak ortaya çıkar, bunların devreye girişi benzerlikten ötürüdür ve totemizmin asıl özüyle hiçbir ilgisi yoktur.

Totem türlere karşı insan ilgisinin karakteri orada beklenebilecek inancın ve kültün tipini de net biçimde gösteriyor. İstek, tehlikeli, yararlı ya da yenebilir olsun türleri denetim altında tutmak olduğundan, insanı türler üstündeki özel bir güce inanç duymaya, bu güçle özdeşlik kurmaya, hayvan ya da bitkiyle kendisi arasında bir seciye yakınlığı aramaya yöneltir. Böyle bir inanç her şeyden önce belli kuralları ve sınırlamaları, en belirgin biçimde de öldürme ve yeme yasağını içerir; öte yandan insanı türlerin çokluğuna, çoğalmasına ve yaşarlığına ayinlerle yardımcı olma biçiminde doğaüstü bir yetenekle donatır.

Bu ayin, ürün fazlasına ulaşmanın aracı olan büyüsel tabiatlı eylemlere yol açar. Büyü, hemen göreceğimiz gibi, bütün ortaya çıkış biçimlerinde, uzmanlaşma, dıştalama, işlevlere göre ayrılma ve bir aile ya da klan içersinde kalıtımsallaşma eğilimi gösterir. Totemizmde her türün büyüyle çoğaltılması, doğal olarak, kendi ailesi tarafından desteklenen bir uzmanın görevi ve ayrıcalığı olur. Zaman içinde aileler, her biri totteminin asıl büyücüsü olarak bir reise sahip klanlara dönüşür. Totemizm, Orta Afrika'da bulunan türden en elemanter biçimlerinde bir büyü birliği sistemidir, her biri kendi toplumsal temeliyle, ama hepsi bir tek

ortak hedefle bir pratik kültler toplamı. Bu hedef de soyun yiyeceğinin en zengin biçimde sağlanmasıdır. Böylece totemizmin toplumsal yanı, ilkel büyü sosyolojisinin ilkeleriyle genel olarak açıklanabilir. Totemci klanın varlığı ve kültle inanca bağlanması, büyünün işlevlerine göre ayrılmasına ve büyü geleneğinin aile içindeki kalıtımsallığına bir örnektir sadece. Bu görünürde biraz komprime açıklama, totemizmin, toplumsal örgütlenmesi, inancı ve kültüyle keyfi bir sonuç, raslantısal bir olgu ya da özel bir durum değil, doğal koşulların doğal sonucu olduğunu göstermeyi deniyor.

Böylece sorularımıza cevap almış oluyoruz: İnsanın sınırlı sayıda hayvan ve bitkiye seçmeci ilgisi ile bu ilginin ayinsel olarak ifade edildiği ve toplumsal olarak gerektirdiği biçim, ilkel varolmanın doğal sonucu ,ilkelin doğal objelere karşı spontane tutumu ve baskın uğraşları olarak ortaya çıkıyor. Hayatta kalabilmek için, insanın pratik bakımdan vazgeçilmez türlere ilgisinin hiçbir zaman gevşememesi, onları denetleyebilme yeteneğine olan inancının ona eyleminde güç ve sabır vermesi, hayvanlara ve bitkilere ilişkin olarak gelenekten ve doğadan gelen gözlem ve bilgisini uyarması zorunludur. Böylece totemizm, yararlı çevresiyle ilişkilerindeki çabası ve «varolma kavgası» için dinin ilkel insana bağışladığı bir lütuf olarak görünüyor. İnsan aynı zamanda, belli bir teşekkür borçlu olduğu, buna rağmen yok edilmeleri onun için zorunluluk olan bitki ve hayvanlara karşı derin bir saygı da geliştiriyor. Bütün bunlar da, insanın en çok bağlı olduğu doğa güçleriyle özdeş olduğuna inanılmasından kaynaklanıyor. Böylece totemizde, ilk bakışta ilkellerin çocukça, önemsiz ve alçaltıcı bir tasarımı gibi görünen bu inanç, alışkanlıklar ve toplumsal örgütlenme sisteminde, bir ahlaki değer, bir de biyolojik anlam buluyoruz.

4. Ölüm ve Grubun Yeniden Bütünleşmesi

Dinin bütün başlangıçlarında, yaşamın son temel olayı -ölüm- büyük önem taşımaktadır. Ölüm, sözcük anlamın-

dan daha fazla olarak öbür dünyaya açılan kapıdır. İlk dinlere ilişkin çoğu teoriye göre, her dini esin değilse de büyük bir bölüm buna dayanmaktadır ve bunda da ortodoks görüşler tamamen doğrudur. İnsan, yaşamını ölümün gölgesinde sürdürür, yaşamı sevip onun nimetlerine sevinen kişinin tehdit edici sondan korkması gerekir. Yüzünü ölümden çok yaşamın vaatlerine çevirir. Ölüm ve ölümün inkârı - ölümsüzlük - bugün de olduğu gibi insanın düşleri içinde her zaman en yakıcı temayı oluşturur. İnsanın yaşam karşısındaki heyecansal tepkilerinin olağanüstü karmaşıklığının doğal olarak ölüme karşı tutumunda da karşılığı vardır. Yalnız, yaşamda uzun bir zamana yayılmış olan ve bir deneyimler ve olaylar silsilesi içinde kendini gösteren şey, yaşamın sonunda tek bir buhrana sıkışır, bu da dinsel gösterinin şiddetli ve karmaşık bir galeyanını ortaya çıkarır.

Hatta en ilkel halklarda ölüm karşısındaki davranış çok daha karmaşıktır ve şöyle ekleyebilirim, bizim davranışımıza genelde kabul edilenden daha yakındır. Antropologlar sık sık, hayatta kalan kişinin baskın duygusunun cesetten iğrenme ve ruhtan korkma olduğunu ileri sürerler. Hatta bu çifte davranışın her dini inanç ve geleneğin gerçek çekirdeği haline getirilmesi hiç kimsede yazar Wilhelm Wundt'dan daha az değildir. Bu iddia gerçi yalnızca yarı gerçektir, yani gerçek değildir. Heyecanlar son derece karmaşık, hatta çelişiktir; baskın öğeler, yani ölüye duyulan sevgi ve cesetten iğrenme, henüz bedeni saran kişiliğe duyulan tutkusal eğilim ve geride kalmış ürkütücü bir şey karşısındaki ezici korku, bu karşıt öğeler birbirine karışmış ve birbirini etkiliyor gibi görünür. Ölüm karşısındaki kendiliğinden davranışta ve ayinde bunlar yansır. Cenazenin hazırlanmasında, defnetme sırasında, gömü töreninden sonraki ve ölünün anısına yapılan törenlerde, ölünün en yakınları, oğluna ağlayan anne, kocasına ağlayan dul, ana babasına ağlayan çocuk, dini bir sevgiyle karışmış bir korku ve dehşet gösterirler, ama olumsuz öğeler hiçbir zaman tek başına bulunmaz, hatta baskın öğe olarak da ortaya çıkmaz.

Cenaze törenleri bütün dünyada şaşırtıcı bir benzerlik

gösterir. Ölüm yaklaşınca en yakın akrabalar, kimi zaman bütün topluluk ölüm döşeğindeki kişinin çevresine toplanır, ve ölme, bir insanın hayattaki bu en özel olayı herkesin katıldığı bir soy olayı haline gelir. Kural olarak hemen bir ayrışma doğar, kimi akrabalar ölmekte olanın başında beklerler, kimileri yaklaşan sonun ve sonrasının hazırlıklarına başlarlar, başka birileri de belki kutsal bir yerde dini eylem yaparlar. Melanezyalıların belli bir bölümünde gerçek akraba kendini biraz uzakta tutmak zorundadır, ölüye karşı görevleri yalnız evlilik yoluyla akraba olanlar yerine getirir, bazı soylarda ise bunun tam tersi gözlenmektedir.

Ölüm gerçekleşir gerçekleşmez ceset yıkanır, kremlenip süslenir, kimi zaman bedendeki delikler kapatılır, kollar bacaklar bağlanır. Sonra ceset herkesin görebileceği biçimde tabuta konur ve en önemli bölüm, asıl yas başlar. İlkellerin arasında ölüme ve onun ardından gelen olaylara tanık olan ve bu olayları uygar olmayan başka halklardaki karşılıklarıyla karşılaştıran bir kimse, olayların temeldeki benzerliğinden etkilenecektir. Her zaman, az çok geleneksleşmiş ve dramatize edilmiş bir üzüntü ve yakınma patlaması vardır, ilkellerde bu çoğu kez kendini yaralamaya ve saç yolmaya kadar varır. Her zaman herkese açık bir gösteri biçimindedir ve bu gösteriye, vücutta siyah veya beyaz boya lekeleri, traş edilmiş ya da hırpalanmış saçlar, tuhaf, parçalanmış giysiler gibi, görünür yas göstergeleri eşlik eder.

Dolaysız yas gösterisi cesedin çevresinde olur. Çekinme ya da korkunun çok uzağmda, ölü dini dikkatin merkezidir. Çoğu kez, ayinleşmiş sevgi ve saygı gösterme biçimleri vardır. Ceset çoğunlukla dizler üstüne alınır, okşanır, kucaklanır. Ama bazen de bu eylemler tehlikeli ve uğursuz sayılır, bunlar yapandan bazı fedakârlıklar isteyen yükümlülüklerdir. Bir süre sonra cesedin defnedilmesi gerekir. Açık ya da kapalı bir mezara gömme; mağaralarda, bir kürsü üzerinde, oyuk ağaçlar içinde ya da ıssız bir yerde toprak üstünde tabuta koyma; yakma veya kano içinde denize salma: on yaygın defnetme biçimleri bunlardır.

Bu bizi belki de en önemli noktaya, iki zıt eğilime götürüyor: Bir yanda bedeni koruma, biçimini bozulmadan tutma ya da bazı parçalarını saklama isteği, diğer yanda artık onunla bütün ilişkiyi kesme, onu yol üstünden çekme ve tümüyle yok etme isteği. Mumyalama ve yakma bu çelişkili eğilimin iki uç dile geliş biçimleridir. Mumyalama veya yakmanın, veya aradaki herhangi bir başka biçimin, yalnızca rastlantısal olarak inançla belirlendiğini, bunlarm şu veya bu kültürün, evrenselliğini yalnızca yayılma ve ilişkiler mekanizmasıyla kazanmış tarihsel karakteristiği olduğunu kabul etmek olanaksızdır. Çünkü bu alışkanlıklarda açıkça, geride kalan akrabaların, dostların ya da sevgililerin temel ruhsal tepkisi dile gelmektedir: ölenden geriye kalan her şeye özlem ve ölümün neden olduğu dehşet verici değişimden iğrenme ve korkma.

Bu iki taraflı tutumun korkutucu bir biçimde ifade bulduğu olağandışı ve ilginç bir varyasyon cenaze yamyamlığıdır, ölünün etini saygıyla yeme âdeti. Bu, son derece büyük bir tiksintiyle ve dehşetle yerine getirilir ve çoğunlukla da ardından şiddetli bir kusma gelir. Aynı zamanda da en yüksek saygı, sevgi ve bağlılık edimi olarak değerlendirilir. Bu gerçekten öyle kutsal bir görev olarak görülür ki, bu konuyu araştırdığım ve tanık olduğum Yeni Gine'de, beyaz yönetim tarafından şiddetle cezalandırılmasına karşın Melanezyalılar arasında hâlâ gizlice sürdürülüyordu. Avustralya ve Papua-Asya'da çok yaygın olan, vücudun ölünün yağıyla yağlanması âdeti, bu âdetin sadece bir varyasyonu herhalde.

Bütün bu ayinlerde, birliği ayakta tutma isteğiyle birlikte, onunla eş zamanlı, bağı koparma eğilimi bulunur. Bu yüzden defnetme ayinleri mundar ve kirletici, cesetle ilişki pisletici ve tehlikeli görülür, bunlara katılanlar bedenlerini yıkamak, ilişkinin bütün izlerini yok etmek ve ayinsel temizlenmeler yapmak zorundadırlar. Yine de cenaze ayinleri insanı tiksintinin üstesinden gelmeye, korkularını yenmeye zorlar, dolayısıyla da sevgiyle saygının, gelecekte bir yaşam

olacağı, ruhun yaşamaya devam edeceği inancının zaferini sağlamaya.

Burada ise dinsel kültlerin en önemli işlevlerinden birine dokunuyoruz. Bir önceki çözümlemede vurguladım, ölüyle ve cesetle ilişki aracılığıyla dolaysız heyecansal güçler yaratılıyor, çünkü geride kalan kişinin davranışını asıl olarak ve çok etkili biçimde bunlar belirliyor. Ama ruh tasarımı, ölenin gittiği yeni yaşama inanç bu heyecanlara bağlıdır ve onlardan doğar. Ve burada, ilkellerde dinsel olguları incelemeye onunla başladığımız animizm sorununa geri dönüyoruz. Ruhun özü nedir ve bu inancın psikolojik nedeni nedir?

İlkel, belki de insanda ve hayvanda ortak olan derindeki bazı içgüdüler nedeniyle, ölüm karşısında büyük korku duyar. Onu bir son olarak kabul etmek istemez, kesin bir bitişi, yok olmayı düşünmeye dayanamaz. Ruh ve ruhsal varolma düşüncesi, Tylor'un yaptığı ve anlattığı deneylerle belgelenince akla yakın geliyor. İnsan bu düşünceyi benimserse, ruhun sürekliliğine ve ölümden sonraki yaşama ilişkin avutucu inanca varır. Ama bu inanç, ölümün karşısında her zaman başlayan, karmaşık, iki yanlı korku ve umut oyununda rahat kalmaz. Umudun avutucu sesinin, şiddetli ölümsüzlük isteğinin, kendisi için yokoluşu gözönüne getirmenin zorluğunun ve neredeyse imkânsızlığının karşısında, güçlü ve korkutucu sezgiler durur. Bedenin görünüşü, dehşet verici bozuluşu, kişiliğin gözle görülür biçimde yitmesi - içgüdüsel olduğu belli korku ve dehşet telkinlerinin bütün kültür düzeylerinde insanı yok olma düşüncesiyle, gizli korkular ve sezgilerle tehdit ettiği görülüyor. Ve burada, bu heyecansal güçler oyununda, yaşamın ve kesin ölümün bu en büyük zıtlığında din işe karışıyor, pozitif dünya görüşünü, avutucu ihtimali, kültürel açıdan büyük değer taşıyan, ölümsüzlük, bedenden bağımsız ruh ve ölümden sonra yaşamın sürdüğü inancını seçiyor. Çeşitli cenaze törenleriyle, öleni anmakla ve onunla birleşmekle, ataların ruhlarını yüceltmekle din, kurtarıcı inanca biçim ve kişilik veriyor.

Bu yüzden, ölümsüzlük inancı ilkellerin felsefi bir doktrini olmaktan çok, derin bir heyecansal dışavurumun din tarafından belli bir biçime sokulmuş halidir. İnsanın yaşama içgüdüsü tarafından yönlendirilerek yaşamın sürekliliğine inanması, iki seçenekten en iyisini -yaşamın devam etmesi umudu ve yokolma korkusu- arayan ve seçen dinin en büyük armağanlarından biridir. Ruhlara inanma ölümsüzlüğe inanmanın sonucudur. Ruhların yapıldığı öz, düşlerle ve yanılsamalarla canlandırılan varlıksız madde olmaktan çok, kanlı canlı tutku ve yaşama isteğidir. Din insanı ölüme ve çürümeye teslim olmaktan kurtarır, bunda da yalnız düşlerin, gölgelerin ve görüntülerin ciddiye alınmasından yararlanır. Animizmin asıl çekirdeği, insan doğasının en derin heyecansal faktöründe, yaşama isteğindedir.

Böylece yas ayinleri ve ölüm karşısındaki ayinsel davranış dinsel bir edimin görünen biçimleri olarak değerlendirilebilir, öte yandan ölümsüzlüğe, yaşamın sürekliliğine ve ölüler dünyasına inanmak da bir inanç ediminin prototipi olarak değerlendirilebilir.Burada, daha önce betimlenen dini eylemlerde olduğu gibi, hedefi kendisinin gerçekleştirilmesiyle tamamlanan kendi içine kapalı eylemler buluyoruz. Ayinsel umutsuzluk, cenaze ayinleri, yas törenleri, geride kalanların duygularını ve bütün grubun kaybını dile getirir. Bunlar yaşamaya devam edenin doğal üzüntüsünü güçlendirip çoğaltır, doğal bir olguyu toplumsal bir olay haline getirir. Ancak, yas törenlerinde, mimlerle dile getirilen üzüntüde, cesetle ilişkide ve gömülmesinde başkaca bir şey hedeflenmediği halde, bu eylemlerin ilkel bir kültür için önemli bir işlevi ve büyük değeri vardır.

Nedir bu işlev? İnisiasyon törenleri gördüğümüz gibi geleneğin kutsanmasını sağlar; yiyecek kültleri, ayin yemekleri ve kurbanlar insanın kısmetle, iyicil bereket güçleriyle bağını sağlar; totemizm insanın çevresine karşı pratik ve yararlı, seçmeci ilgi davranışını tipleştirir. Eğer burada edinilen, dinin biyolojik işlevi görüşü doğruysa, bütün cenaze ayinlerinin de benzer bir rolünün olması gerekir.

Sınırlı sayıda bireyden oluşan ilkel bir grupta bir erke-

ğin ya da bir kadının ölümü hiç de önemi az bir olay değildir. En yakın akraba ve dostlar derin bir huzursuzluk duyarlar. Bir üyesinden, hele de önemli bir üyesinden yoksun bırakılmış küçük bir topluluk ciddi biçimde etkilenmiştir. Olay yaşamın normal akışını kesintiye uğratır ve toplumun ahlaki temellerini sarsar. Yukarda vurguladığımız güçlü eğilim, korku ve dehşete boyun eğmek, cesedi terketmek, köyden uzaklaştırmak, ölünün bütün varlığını yok etmek, bütün bu içtepiler oluşur. Bunlara boyun eğmek, böylece grubu dağıtıp ilkel bir kültürün maddi temelini yok etmek son derece tehlikeli olurdu. Bu yüzden ölüm ilkel bir toplum için bir üyenin kaybından çok daha fazlasını ifade eder. Yaşama içgüdüsünün derindeki güçlerinden bir bölümünün harekete geçirilmesi bile grubun bütün birliğini ve dayanışmasını tehdit eder; oysa bu toplumun örgütlenmesi, geleneği ve nihayet bütün kültür buna dayanır. Çünkü ilkel insan sürekli olarak ölüme karşı tepkisinin çözücü güdülerine boyun eğerse, geleneğin sürekliliğini ve maddi uygarlığın yaşamasını sağlamak olanaksız olur.

Gördük ki din, karşıt güdüleri manevileştirip birleştirerek bireye ruhsal bütünlük veriyor. Bütün gruba ilişkin olarak da aynen bu işlevi görür. Hayatta kalanları cesede kenetleyen ve ölüm yerine bağlayan cenaze törenleri, ruhun varlığına, iyi etkilerine ve kötü niyetlerine, bir dizi anma ve kurban töreni yapma zorunluluğuna inanç - bütün bunlarda din, korkunun, dehşetin, moral çöküntüsünün santrifüj kuvvetlerine karşı çalışır, grubun sarsılmış dayanışmasının yeniden kurulması, moralinin yeniden kazanılması için en etkili araçları sağlar.

Kısacası din burada geleneğin ve kültürün, bastırılmış içgüdülerin olumsuz tepkileri üzerindeki zaferini garantiler.

Cenaze ayinleriyle, dini eylemlerin ana tiplerini gözden geçirmeyi tamamlamış oluyoruz. Makalemizin ana sorunları olarak yaşamın temel olaylarını izledik; ama, hizmetlerini sundukları yerde, totemizm, yiyecek ve çoğalma kültleri, kurban ve ayin yemeği, ataları anma kültleri ve ruh

kültleri gibi yan görüngüleri de inceledik. Bu arada, değindiğimiz bir tipe geri dönmemiz gerekiyor, mevsimlik şenlik ve törenlerin kamusal bir karakter taşıdığını düşünüyorum, şimdi onları tartışmaya geçebiliriz.

IV

İLKEL KÜLTÜN KAMUSAL VE SOY KARAKTERİ

Tapınma törenlerinin şenliksel ve kamusal karakteri genelde dinin göze çarpan bir özelliğidir. Çoğu manevi eylem bir topluluk içinde geçer; gerçekten de, tapınma, kurban, dua ya da şükran için yapılan şenlik biçimindeki inanmışlar toplantısı dini bir törenin prototipidir. Din, üyeleri manevi şeylere ve tanrılara birlikte saygı gösterecek biçimde, bir bütün olarak topluluğa gereksinme duyar; toplum da ahlak yasalarının ve düzeninin ayakta tutulması için dine gereksinme duyar.

İlkel toplumlarda tapınmanın kamusal karakteri, dini inançla toplumsal örgütlenme arasındaki ilişki, en az yüksek kültürlerdeki kadar belirgindir. Doğum törenlerinin, inisiasyon ayinlerinin, cenazeye saygının, gömü, yas ve anma törenlerinin, kurban ve totem ayinlerinin, bütün bunların kamusal ve kollektif olduğunu, çoğunlukla bütün soyu etkilediklerini ve bir süre için onun bütün enerjisini emdiklerini görmek için, dini olgulara ilişkin önceki anlattıklarımıza bakmak yeterli. Kalabalık toplantıların bu kamusal karakteri özellikle yıllık ve dönemsel şenliklerde belirgindir, fazla ürün zamanlarında, hasatta, av ya da balık mevsiminin tepe noktasında. Böyle bayramlar insanın kendini sevinçli bir ruh haline bırakmasına yol açar, ürünün çokluğuna ve av ganimetine sevinmesini, dostları ve akrabalarıyla buluşmasını, topluluğu bütün büyüklüğüyle görmesini ve bütün bunların mutlu ve uyumlu bir ortamda olmasını sağlar. Bazen böyle şenliklerde ölüler de görünür. Ataların ve ölü akrabaların ruhları geri döner, armağanlar ve kutsal içkiler alır, tapınma eylemleri sırasında ve şenlik sevinç-

lerinde canlıların arasına karışırlar. Ölüler yaşayanların yanında gerçekten görünmeseler de olağan ata kültleri biçiminde anılırlar. Sık sık yaptırılan böyle şenlikler, burada da, elde edilen ürüne tapınmayı ve diğer büyüme kültlerini simgeler. Ama böyle şenliklerin başka birtakım nedenlerinin olabileceğine de hiç kuşku yok: Din, mevsimlik ve dönemsel bayramların büyük bir kalabalıkla, eğlencelerle ve bayramlık giysilerle, bol yiyecekle yapılmasını, kural ve tabuların gevşetilmesini ister. Soyun üyeleri bir araya gelerek alışılmış kısıtlamaları kaldırırlar, özellikle de toplumsal ve cinsel ilişkilerdeki geleneksel duvarları. İsteğin doyurulması için her şey yapılır ve eğlencelerde herkes yerini alır; insana yarayan ve cömertçe paylaşılan her şeyin sergilenmesidir bu. Kalabalığa, toplantıya, bütün olarak soya gösterilen ilgi, birçok maddi servete gösterilen ilgiye varır.

Düzenli olarak tekrarlanan şenlik toplantılarının bu görünüşleriyle, daha bir dizi kesin toplumsal gerçekliğin bağlantısının kurulması gerekiyor: hemen hemen bütün dini törenlerdeki soy karakteri, ahlak kurallarının genel toplumsal bağlayıcılığı, topluluğu tehdit eden bir kötülük olarak günah düşüncesi, çıplak örf ve âdetlerin dinde ve ilkellerin ahlak öğretisinde oynadığı rol; ama her şeyden önce de bütün soyun toplumsal bir birlik olarak kendini diniyle özdeşleştirmesi olgusu, yani ilkel inanışta mezhep, inanç ayrılığı ya da bölünmenin hiçbir türünün bulunmaması.

1. Tanrının Özü Olarak Toplum

Bütün bu olgular, özellikle de sonuncular, dinin bir soy işi olduğunu gösteriyor; ve biz Robertson Smith'in, ilkel dinin bireyin olmaktan çok toplumun sorunu olduğu biçimindeki ünlü sözünü anımsatacağız. Bu abartılı görüş epeyce bir miktar gerçek içeriyor, ama bilimde, gerçeğin bulunduğu yeri bilmekle onu deşmek ve gün ışığına çıkarmak hiçbir biçimde aynı şey değildir. Robertson Smith bu konuda en önemli sorunu göstermeyi gerçekten ihmal etmiştir: İlkel insan törenlerini niçin herkese açık yapar? Toplumla,

dinin açıkladığı ve onun tarafından yüceltilen gerçek arasında hangi ilişki vardır?

Bildiğimiz gibi, bu sorulara bazı çağdaş antropologlar kesin, görünürde ikna edici ve son derece basit bir yanıt veriyorlar. Durkheim ve yandaşları, dinin toplumsal bir olgu olduğunu, çünkü bütün maddesinin, tanrısının ya da tanrılarının, bütün dinsel özlerin, tanrılaştırılmış toplumdan başka ve ondan daha az bir şey olmadığını ileri sürüyorlar.

Bu teori kültlerin kamusal karakterini çok iyi açıklıyormuş gibi görünüyor; insanın, bu sosyal yaratığın dini toplantıda bulduğu esini ve avuntuyu, dinin özellikle de ilk ortaya çıkışlarında gösterdiği hoşgörüsüzlüğü, ahlak öğretisinin ve diğer benzeri olguların ikna edici gücünü. Bu bizim, toplumbilimde giderek güçlenen, her şeyi «bireysel güç»ten çok «kollektif»le açıklama biçimindeki çağdaş ve demokratik eğilimimize de uygun düşüyor. Böylece yalın gerçeklik olarak *vox populi vox dei* (halkın sesi, tanrının sesi) açıklamasını yapan teori çağdaş insanın hoşuna gidiyor olmalı.

Fakat daha yakından inceleyince, eleştirel ve çok ciddi düşünceler doğuyor. Dini derinlemesine ve doğru dürüst öğrenmiş olan herkes bilir ki, en güçlü dinsel anlar yalnızlıkta oluşur, dünyaya sırt çevrildiğinde, konsantrasyon ve zihinsel çözülme halinde - kalabalık içindeki eğlencelerde değil. İlkel din yalnızlığın esininden böyle tümden bağımsız olabilir mi? İlkelleri yakından ya da özenli bir literatür çalışmasından tanıyan hiç kimse şundan kuşku duymayacaktır: İnisiasyonda adayın inzivaya çekilmesi, sınavlar sırasındaki bireysel, kişisel savaşları, ruhlar, tanrılar ve güçlerle ıssız yerlerdeki buluşmalar, bütün bunlar gösterir ki, ilkel din çoğunlukla yalnızlıkta yaşanıyor. Ayrıca gördüğümüz gibi, ölümsüzlük inancı da, korku ve dehşet içinde kendi ölümünü bekleyen bireyin din karşısındaki zihinsel tutumu gözönüne alınmadan açıklanamaz. İlkel dinde peygamberler, kâhinler, falcılar ve inancın yorumcuları tümüyle yok değildir. Kuşkusuz, bu tür bütün olgular dinin salt birey-

sel olduğunu kanıtlamıyor, ama, onun mutlaka yalnız «toplumsal» kabul edilebilmesini anlamayı güçleştiriyor.

Aynı biçimde ahlakın özünde de, yasa ve töreler tarafından değil, tam tersine, vicdan tarafından zorlanma yatıyor. İlkel, toplumsal cezadan ya da genel kanıdan korktuğu için uymaz tabuya. Ona karşı gelmeye çekinir; bu kısmen, bir tanrının ya da yüksek güçlerin isteğiyle harekete geçecek doğrudan kötü sonuçlardan korktuğu içindir, ama öncelikle, kendi kişisel sorumluluğu ve vicdanı bunu ona yasakladığı içindir. Yasak totem hayvan, suç sayılan ya da yasak cinsel ilişki, tabu eylem veya yiyecek onun için kesinlikle tiksindiricidir. Dindar Hıristiyan günah saydığı şeyden nasıl kaçınırsa, ilkellerin yasak eylemden aynı dehşet ve nefretle uzak durduklarına tanık oldum. Kuşkusuz, özel yasağı çiğnemek geleneğe göre dehşet verici ve tiksindirici diye damgalandığı sürece bu anlayış kısmen toplumun etki hanesine yazılmalıdır. Ama etkisini bireyde ve bireysel zihin güçleriyle sürdürür. Dolayısıyla ne saf toplumsal, ne de saf bireyseldir; ikisinin karışımıdır.

Prof. Durkheim, tanrının hammaddesinin toplum olduğu biçimindeki önemli teorisini ilkel soy şenliklerini çözümleme yoluyla temellendirmeye çalışır. Özellikle de Orta Avustralya'daki mevsimlik törenleri araştırır. Bunlarda dinlerinin bütün fenomenlerini, «konsantrasyon süreçleri sırasındaki büyük ve kolektif duygu patlaması» doğurur, «din düşüncesi coşkunluklarından doğar.» Durkheim böylece vurguyu heyecansal tutku patlamasına, histeriye ve böyle bir toplantıya katılan her bireyin hissettiği çoğalıcı güce koyuyor. Ancak, ilkel toplumlarda bile bireydeki duygu yükselmesinin ve kendinden geçmenin yalnızca toplantılarla ve kitlesel olaylarla sınırlı olmadığını göstermek için biraz düşünmek yeterlidir. Sevgilisinin yamndaki âşık, gerçek tehlikeyle yüzyüzeyken korkusunu yenen gözüpek maceracı, vahşi hayvanlarla savaş halindeki avcı, bir şaheseri tamamlayan sanatçı, ister ilkel ister uygar olsun, böyle koşullarda kendini değişmiş, yücelmiş ve yüksek güçlerle donanmış hissedecektir. Ve insan bu özel deneyimlerde bir

ölüm sezgisini, korkunun işkencesini ya da şansın coşkusunu hissettiğinde, dini esinin büyük bir bölümünün doğduğuna hiçbir kuşku olamaz. Çoğu törenlerin ortak yapılmasına karşın, kimi dini dışavurumlar yalnızlıkta gerçekleşir.

Öte yandan ilkel toplumlarda, dini bir törende olabilecek kadar coşku ve tutkuyla gerçekleştirilen kollektif eylemler vardır, ama bunlarda en ufak bir dinsel renk yoktur. Melanezyalılarda gördüğüm gibi, insanlar yarışma hırsını ve çalışma sevincini yitirdiğinde sebzeliklerde ritmik şarkılar söylenerek, sevinç çığlıkları atılarak ve yarış çağrıları bağrılarak yapılan kollektif çalışma bu «kollektif patlamalar»la doludur. Ama bu tamamen maddiyata ilişkin bir olaydır ve bütün diğer ortak etkinliklerde olduğu gibi kendini bunlarda «açığa vuran» toplum bir tanrısal büyüklük ya da tanrılık taslamaz. Bir mücadele, bir yelken yarışı, alışveriş amacıyla yapılan büyük soy toplantılarından biri, Avustralya yerlilerinin bir amatör dansı (*Jamboree*), köyde bir kavga, bunların hepsi, gerek toplumsal gerekse de psikolojik görüş açısından, kitle patlamalarına canlı örneklerdir. Buna rağmen bu etkinliklerden hiçbirinde din doğmaz. Yani «kollektif»in bölgesiyle «dinsel»in bölgesi, birbirlerini kesmelerine rağmen hiçbir zaman çakışmazlar; bir yanda inancın ve dini esinin büyük bir kısmı insanın birey olarak yalnızlığında edindiği deneyime dayanırken, öte yanda, hiçbir dinsel anlamı ya da dinsel sonucu olmayan birçok toplantı ve duygu patlaması vardır.

Acaba «toplum» tanımlamasını daha da genişletir ve ona gelenek ve kültürle sürekliliği sağlanan, içindeki her kuşağın bir sonrakini eğitme ve uygarlığın toplumsal mirası yoluyla hemen uyumlaştırıldığı bir bütün olarak bakarsak, toplumu tanrının prototipi olarak göremez miyiz? Bu durumda da ilkel yaşamın gerçeklikleri bu teoriyle çelişecektir. Çünkü gelenek, toplumsal norm ve törelerin, sanat ve bilim yasalarının, buyrukların, hükümlerin, efsanelerin ve mitlerin, içinden yalnız bir bölümü dinsel, geri kalanların hepsi özde maddi olan şeylerin toplamıdır. Bu araştırmanın ikinci bölümünde gördüğümüz gibi, ilkel insanın

sanatsal ve el işleri hünerinin, ekonomik girişimciliğinin ve yaratıcı yeteneğinin temeli olan ampirik ve ussal doğa bilgisi, toplumsal geleneğin özerk bir alanını oluşturur. Dünyasal geleneğin, maddi alanın koruyucusu olarak toplum, dinin özü ya da tanrı olamaz, çünkü tanrı yalnızca manevi alana aittir. Ayrıca saptadık ki, ilkel dinin ana görevlerinden biri -özellikle de inisiasyon törenlerinin ve soy sırlarının yürütülmesinde- geleneğin dini yanını manevileştirmektir. Dinin bütün kutsallığını bu kaynaktan almadığı açıktır, çünkü bu öncelikle din tarafından kutsallaştırılmaktadır.

Kısacası gerçekte toplum, tanrısalla ve manevi olanla, ancak akıllıca bir kelime oyunu ve iki yanlı bir yanıltmaca ile özdeşleştirilebilir. Ama, *toplumsal*'ı ahlaka eşitler ve bu konsepti bütün inancı, bütün davranış hükümlerini ve bütün vicdani yasaları kapsayacak kadar genişletirsek, giderek ahlaki gücü kişileştirir ve bir kollektif ruh olarak görürsek, toplumla tanrının özdeşliğini göstermek için büyük bir ustalık gerekmez. Ama, ahlaki hükümler insanın geleneksel mirasının yalnızca bir bölümünü oluşturduğundan, ahlak, kaynağında bulunan varolma gücüyle özdeş olmadığından, ve nihayet metafizik «kollektif ruh» konsepti antropoloji için bir değer taşımadığından, sosyolojik din teorisini bir kenara bırakmak zorundayız.

Kısaca toparlarsak: Durkheim ve ekolünün görüşleri kabul edilemez. Birincisi, ilkel toplumlarda din büyük bölümüyle saf bireysel kaynaktan doğar. İkincisi, kollektif duygu patlamaları çoğunlukla saf dünyasal tabiatlıyken, dini inanç, hele dini anlayış doğurmak, hiçbir biçimde, her zaman bir kalabalık olarak topluma mal edilemez. Üçüncüsü, gelenek, belli kuralların ve kültürel tutumların toplamı yani, -özellikle de ilkel toplumlarda çok belirgin biçimde- hem maddi alanı, hem maneviyi kapsar. Nihayet, toplumun kişileştirilmesi, bir «kollektif ruh» konsepti gerçekten temelsizdir ve sosyolojinin geçerli yöntemlerine ters düşer.

2. *İlkel Halkların İnancının Ahlaki Üretkenliği*

Yine de, Robertson Smith'e, Durkheim ve ekolüne kar-

şı âdil olmak için, ilkel dinin bir dizi önemli karakteristiğini açığa çıkardıklarını itiraf etmemiz gerekiyor. Her şeyden önce, ilkel inancın sosyolojik yanını şiddetle vurgulayarak bir dizi çok önemli soruyu ortaya attılar: İlkel toplumlarda çoğu dini eylemler niçin kollektif ve herkese açık yapılıyor? Toplum ahlaki kuralların koyulmasında hangi rolü oynuyor? İlkel bir soyda yalnız ahlak değil, inanç, mitoloji ve tüm manevi gelenek de niçin tüm üyeler için bağlayıcı? Başka bir deyişle, her soyda niçin tek bir dini inanç var ve farklı anlayışlara niçin göz yumulmuyor?

Bu soruları yanıtlayabilmek için, dini olguları gözden geçirdiğimiz yere geri dönmemiz ve vardığımız sonuçlardan birkaçını anımsamamız gerekiyor, özellikle de ilkel dini inançların dile geldiği ve ahlakın yerleştirildiği yöntemlere dikkatimizi yoğunlaştırarak.

Doğrudan dini eylemle, cenaze töreniyle başlayalım. Burada, erkeği ve kadını tehdit eden ölümden, bireysel bir krizden dine çağrı doğuyor. Bir insan, inanç ve ayinle avutulmaya, yaşam gezisinin son durağında ona verilen avuntularda, *viatikum töreni*'nde duyduğu gereksinmeyi başka hiçbir zaman duymaz. İstisnasız bütün ilkel dinlerde görülen eylemlerdir bunlar. Bu eylemler, ezici korkuya, ilkel insanı da uygar insan kadar etkisine alan sarsıcı kuşkuya yönelmiştir. Bu eylemler, bir «sonra» bulunduğu, bunun şu anki yaşamdan daha kötü olmadığı, hatta daha da iyi olduğu umudunu güçlendirirler. Bütün ayinler bu inancı, ölmekte olan insanın ihtiyacı olan ve olağanüstü çaresizliğinde onun için en büyük avuntuyu oluşturan bu duygusal tutumu dile getirir. Ve bu kanıt, kalabalığın ağırlığıyla ve törensel ayinlerin görkemiyle sağlanır. Çünkü gördüğümüz gibi ölüm, bütün ilkel toplumlarda, bütün topluluğu bir araya gelmeye, ölenle ilgilenmeye ve ona karşı görevleri yerine getirmeye zorlar. Bu görevler ölen kişi için duygusal bir sempati uyandırmaz elbette, bu yalnızca çözücü paniğe yol açardı. Ayinsel kurallar tam tersine, ölen kişinin düşebileceği güçlü duygu patlamalarıyla savaşır ve onları yasaklar. Grubun bütün davranışı kurtuluş ve ölümsüzlük umudunun di-

le gelişidir; yani, bireyin çelişkili duygularından yalnızca bir tanesinin ifadesi.

Baş aktörün sahneden çıkmasına karşın trajedi ölümden sonra sona ermez. Geride kalanlar oradadır ve bunlar, ister ilkel ister uygar olsunlar aynı ölçüde acı çekerler ve tehlikeli bir ruhsal kaosa düşerler. Daha önce bu durumun bir çözümlemesini yapmış ve korkuyla acıma, saygıyla dehşet, sevgiyle tiksinti arasında gidip gelen geride kalanların zihinsel bir şaşkınlığa yol açabilecek bir durum içinde bulunduklarını bulmuştuk. Bireyi bu tehlikeden, kutsal cenaze ayinlerinde zihinsel birlik diye adlandırılabilecek bir davranışla din kurtarır. Bu ayinlerde ölü karşısındaki ahlaki davranış kadar ölümden sonra yaşamın devam ettiği doğmasının da dile geldiğini gördük. Ceset -ve onunla birlikte, ölenin kişiliği- hem bir potansiyel dehşet nesnesi, hem de yumuşak bir sevgi nesnesidir. Din, ölü bedeni kutsal görev nesnesi haline getirerek bu ikili tutumun ikinci yanını öne çıkarır. Yaşamaya devam edenlerle az önce ölen arasında birleştirici bağ yaratılır; kültürün sürekliliği ve geleneğin korunması için çok büyük önem taşıyan bir olgudur bu. Görüyoruz ki bütün topluluk dini geleneğin emirlerine uyuyor, ama bunlar da yine yalnızca bireyin, yani geride kalanların yararı için çıkarılmışlardır, kişisel bir çelişkiden doğarlar ve bu çelişkiye bir çözüm oluştururlar. Bu arada, yaşamayı sürdüren kişinin böyle bir eylemde yaptıklarının onu kendi ölümüne hazırladığını da anımsatmak gerekiyor. Annesinin veya babasının ölümünde yaşayıp içine yerleştirdiği ölümsüzlük inancı, kendi gelecek yaşamını da daha açık görmesini sağlar.

Bütün bunlarda, bir yandaki inanç ve ayin etiği ile, diğer yandaki, onları gerçekleştiren araçlar, yani bireyi dini avuntu bulma durumuna getiren yöntemler arasında net bir ayrım yapmak zorundayız. Ölümden sonra ruhun yaşamaya devam ettiği biçimindeki kurtarıcı inanç bireyin imgelemindedir; toplum aracılığıyla doğmaz. Genelde «yaşama içgüdüsü» denilen doğuştan eğilimlerin tümü bu inanca temel oluşturur. Ölümsüzlüğe inanmak, gördüğümüz

gibi, kendi yokoluşunu ya da yakın ve sevilen bir insanın yokoluşunu gözönüne getirmenin güçlüğüyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. İnsani kişiliğin en sonunda ortadan kaybolacağı düşüncesi, itici, dayanılmaz ve toplumsal bakımdan yıkıcıdır. Yine de bu düşünce ve ondan korku bireyin yaşamında hep pusudadır, dinse insanı bundan ancak ayinlerde bunu olumsuzlayarak kurtarabilir.

Bu, insani gelişime doğrudan el atan bir şansla mı oluyor, yoksa içinde bir inancı ve bir ölümsüzlük ritüelini doğuran bir kültürün yaşayabildiği ve yayılabildiği doğal bir ayıklanma süreciyle mi - bu, teolojik ya da metafizik bir sorundur. Antropologlar açısından, toplumsal bütünleşme ve kültürün sürekliliği için belli bir fenomenin değerini göstermek yeterlidir. Her durumda, dinin insanda içgüdüsel eğilim olan iki seçenekten birini seçtiğini görüyoruz.

Ama seçim bir kez yapıldıktan sonra, onun emirlerinin yerine getirilmesi için toplum gereklidir. Grubun öksüz kalan üyesi, hele de korku ve üzüntü içindeyken, kendi gücüne dayanacak durumda değildir. Dogmayı yalnız kendi çabasıyla kendi durumuna uygulamayı başaramaz. Burada işin içine grup girer. Felaketten etkilenmemiş, metafizik ikilemle ruhsal bakımdan parçalanmamış olan öteki üyeler, krize dinin öngördüğü ilkeler çerçevesinde tepki gösterebilirler. Böylece, yatıştırıcı dini törenlerle, felakete uğramış kişiye avuntu getirirler. Başkasının felaketine katlanmak her zaman kolaydır, çoğunluğu korku ve dehşet işkencesinden etkilenmemiş olan bütün grup böylece, felakete uğramış azınlığa yardım eder. Geride kalan kişi, dini törenlerden geçtiğinde, ölümsüzlüğün açıklanmasıyla, sevdikleriyle bir araya gelmekle ve öteki dünyanın düzeniyle değişmiş görünür. Kült eylemlerinde din emreder, grup emri yerine getirir.

Ama gördüğümüz gibi ayindeki avuntu yapmacık değildir ve bu iş için üretilmez. O yalnızca, insanda ölüme karşı doğal heyecansal tepki olarak varolan iki zıt eğilimin sonucudur. Dini tutum yalnızca seçimde ve seçeneklerden birinin desteklenmesindedir: gelecekte bir yaşamın olması

umudu. Ve burada, toplanmış olan kalabalık, heyecanla, güçlü bir inancı dile getirir. Toplu gösteri ve törenlerin etkisi, inancın bulaştırılmasında, birlikteliğin heybetinde ve zorlayıcı kollektif davranıştadır. Bir bütün halinde ciddi ve ağırbaşlı bir tören yapan bir kalabalık, değil felakete uğramış üyeyi, en ilgisiz seyirciyi bile etkisi altına alır.

Yine de, bir inancı etkili kılmanın tek yöntemi olarak toplumsal ortak çalışma zorunluluğu ile, inancın yaratılışı ya da toplumun kendini göstermesi arasındaki ayrımı vurgulayarak belirtmek gerekiyor. Topluluk bir miktar tanımlı gerçek ilan eder ve üyelerine moral avuntu verir, ama kendi tanrılığına ilişkin belirsiz ve boş bir iddiada bulunmaz.

Dini ayinlerin bir başka tipinde, inisiasyon törenlerinde, ayinin, soy yasasının geldiği ve adaya aktarılan ahlak kurallarının sorumlusu olan bir gücün ya da kişiliğin varlığını yerleştirdiğini görüyoruz. Törenlerin gösterişiyle hazırlıkların ve sınavların katılığı, inancı etkili, güçlü ve büyük kılmaya yarıyor. Bireyin yaşamında, ona geleneksel soy kurallarını ve ahlak normlarını öğreten biricik, unutulmaz bir deney yaratılıyor. Bütün soy harekete geçiyor ve açıklanan şeylerin gücünü ve gerçekliğini kanıtlamak için tüm otoritesi seferber ediliyor.

Burada, ölümde olduğu gibi, bir ruhsal çatışmaya bağlı olarak bireysel yaşamın temel bir olayıyla karşı karşıyayız yine. Yeni yetme, cinsel olgunluğunu kanıtlamak ve soy içinde yerini almak için ergenlik çağında fiziksel gücünü denemek zorundadır. Bu onun için, beklentiler, ayrıcalıklar, deneyimler demektir ve aynı zamanda da ona yükler getirir. Çelişkinin doğru çözümü geleneğin kabul edilmesinde, soyun cinsel ahlak normlarına ve erkekliğin yüküne boyun eğilmesindedir; bu da inisiasyon törenlerinde gerçekleşir.

Bu törenlerin kamusal karakteri, gerek en üst yasa koyucunun büyüklüğünü onaylamaya, gerekse de ahlakta homojenliğe ve üniformluğa ulaşmaya hizmet eder. Böylece bunlardan dini karakterli yoğun bir eğitim doğar. Bütün eğitimlerde olduğu gibi burada da ilgili ilkeler yalnızca bi-

reysel yetenekte bulunan şeylere göre seçilir, belirlenir ve belirtilir. Burada da kamusal olay sonuçta yine bir yöntem sorunudur, öğretilen şeyin içeriği ise toplum tarafından bulunmamış, bireyde hazırlanmıştır.

Hasat şenlikleri, totem toplantıları, ilk ürüne ve törensel yiyecek sergilerine kurban verme gibi diğer kültlerde de, dinin yine bolluğu ve güvenliği kutsadığını veya iyicil doğaüstü güçlere saygı gösterilmesini talep ettiğini görüyoruz. Burada da kültün kamusallığı, yine yiyeceğin, yiyecek stoklamanın ve bolluğun değerini göstermenin tek yöntemi olarak zorunludur. Herkese gösterme, herkesin hayranlığı, iki üretici arasındaki yarışma, değer düşüncesini doğuran araçlardır. Çünkü, ister dinsel ister ekonomik olsun, her değer düşüncesinin genelgeçerliği olmak zorundadır. Ama burada da yine yalnızca, iki olası bireysel tepkiden birinin seçilmesini ve vurgulanmasını buluyoruz. Yığılmış yiyecek maddeleri ya çürümeye bırakılacak, ya korunacaktır. Ya hemen, düşüncesizce kullanımla ve geleceğe ilişkin hiçbir kaygı duyulmadan tüketilecek, ya da insan, serveti koruyup daha yüksek kültürel amaçlar için kullanmanın yolunu bulmaya zorlanacaktır Din, kültürel açıdan değerli olan tutumu dini tutum haline dönüştürür ve kamusal etki yoluyla yalnızca buna zorlar.

Böyle şenliklerin kamusal karakteri, sosyolojik açıdan önemli başka bir işlev için de gereklidir. Kültürel bir birlik oluşturan bütün grupların üyeleri zaman zaman birbirleriyle ilişkiye geçerler; ama böyle bir ilişkide, toplumsal bağ kurma olumlu işlevinin yanısıra, sürtüşme tehlikesi de vardır. Bu tehlike, insanlar büyük gerilim, pahalılık ya da kıtlık zamanlarında buluştukları, hırslarının doyurulmadığı veya cinsel isteklerinin patladığı zamanlarda daha da büyür. Bolluk dönemlerine rastlayan şenlikli bir soy toplantısı, eğer herkes doğayla ve dolayısıyla birbiriyle uyum içindeyse, ahlaki atmosferde bir buluşma karakteri taşır. Bir genel uyum ve karşılıklı iyiniyet atmosferini kastediyorum. Böyle toplantılarda, raslantısal dizginsizlik, cinsel ve diğer ilişki kurallarındaki gevşemeler büyük olasılıkla aynı nedenle

geri çekilecektir. Bütün kavga ve düşünce ayrılığı motifleri elenmek zorundadır, yoksa büyük bir soy buluşması barış içinde son bulamaz. Böylece, uyum ve iyiniyet, ahlaki açıdan, insanın ana içgüdülerini gemleyen saf olumsuz tabulardan daha değerli olarak ortaya çıkar. Özgecilikten daha yüce bir erdem yoktur, ve bu, yüksek dinlerde olduğu gibi ilkel dinlerde de birçok günahın üstünü örter, ya da daha doğrusu onları telafi eder.

Bütün diğer dini eylem tiplerinin ayrıntısına girmek herhalde gerekli değil. Totemizmde, yani bütün soyun totem hayvandan geldiğini ya da onunla özdeş olduğunu söyleyerek klanın kollektif gücünü stokların gözetilmesine yönelten ve tüm klan üyelerini ortak bir totem tabuya ve totem türlere karşı saygılı olmaya zorlayan klan dininde de, açıktır ki, kamusal törenler tepe noktasını oluşturmak ve kesin bir toplumsal karakter taşımak zorundadır. Amacı aileyi, aşireti veya soyu bir inanmışlar grubu halinde birleştirmek olan ata kültü de doğal olarak bunu kamusal törenlerle yapmak zorundadır, yoksa işlevini yerine getiremez. Yerel grupların, soy veya köylerin koruyucu ruhları, soy tanrıları ya da yerel tanrılar, hepsi, koordinasyonlarına göre, köyden, soydan, kentten, meslek sahiplerinden ya da politik meclislerden saygı görmek zorundadırlar.

Intichuma törenleri, ortak hasat ayinleri, balıkçılık ve av törenleri gibi büyüyle din arasındaki sınırda bulunan kült eylemlerinde ortak yapılmanın zorunluluğu çok açıktır; çünkü, bağlı oldukları bütün pratik faaliyetlerden net olarak ayrılan bu törenler yine de onların tamamlayıcısıdır. Pratik eylemdeki birliğe ortak tören uyar. Bunlar kültürel işlevini ancak, işçi grubu bir saygı ediminde de birleştiğinde yerine getirir.

Somut olarak bütün dini törenlere girmek yerine tezimizi soyut bir argümanla da kanıtlayabilirdik: Mademki din yaşamsal zorunluluk taşıyan eylemlere yoğunlaşıyor ve mademki bütün bunlar tüm grubun ortak ilgisini gerektiriyor, öyleyse bütün dini törenlerin de herkese açık olması ve grup tarafından yapılması gerekir. Yaşamın bütün te-

mel olayları, bütün önemli işler ilkel topluluğun ortak ilgisini uyandırır ve hepsinin, büyüsel ya da dinsel, törenleri vardır. Bir işi birlikte yapan ya da bir krize birlikte düşen aynı toplumsal insan grubu törensel edimini de yapar. Ne var ki, böyle soyut bir argüman, doğru da olsa, dini eylemlerin toplu yapılmasının mekanizmasına ilişkin olarak somut betimlemeyle kazandığımız gerçekten derin kavrayışı bize sağlayamazdı.

3. *İlkel Dinde Toplumsalın ve Bireyselin Payı*

Bunlardan şu sonuca varmak zorundayız: İlkel topluluklarda dinsel açıklamaların vazgeçilmez yöntemi açıklıktır, ama toplum dinsel gerçekliğin ne yaratıcısı, ne de daha azından kendiliğinden dışavuran nesnesidir. Dogmanın herkese açık olarak sahneye konması ve ahlaki gerçekliğin kollektif biçimde gösterilmesi zorunluluğunun farklı nedenleri vardır. Bunları toparlamak istiyoruz.

Birincisi, manevi şeylerin ve doğaüstü varlıkların açıklanmasını törensel bir ululukla donatmak için toplumsal birlik zorunludur. Kendini ayinlerin biçimini oluşturmaya veren topluluk homojen inanç atmosferi yaratır. Bu kollektif eylemlerde, o anda inancın avutuculuğuna ve gerçeğin onaylanmasına en az ihtiyaç duyanlar buna ihtiyacı olanlara yardım ederler. Böylece ruhsal felaket ve ruhsal sıkıntıda, yazgının kötü, yokedici güçleri bir karşı güvenlik sistemiyle parçalanmış olur. Acı veren bir kayıpta, ergenlik krizinde, tehdit eden tehlikede ve kapıda bekleyen bir felakette, zenginliğin iyi veya kötü kullanılabileceği zamanlarda, din düşünülecek ve uygulanacak doğru biçimi saptar, toplum da bu kararı kabul eder ve hep bir ağızdan tekrarlar.

İkincisi, dini doğmanın açık sergilenmesi ilkel topluluklarda ahlakı ayakta tutmak için vazgeçilmezdir. Gördüğümüz gibi her inanç maddesi ahlaki bir etki yapar. Ama ahlak etkili olabilmek için evrensel olmak zorundadır. Toplumsal bağın kararlılığı, görevlerle yükümlülüklerin karşılıklılığı, birlik olanağı, her toplumda, her üyenin kendisin-

den beklenenleri bilmesi olgusuna temellenir; kısaca söylenirse, bir genel davranış standardının bulunması olgusuna. Hiçbir ahlak kuralı, şart koşulmamış ve insanlar ona bağlanmamışsa etkili olamaz. Yargı hükümleri ya da cezalarla yaptırıcı kılınmış yasaların hemen hiç bulunmadığı ilkel toplumlarda, kendiliğinden işleyen ahlak kuralları, ilkel örgütlenme ve kültürün temelinin oluşması için büyük önem taşır. Bu ancak, hiçbir özel ahlakın, davranış ve namus konusunda hiçbir kişisel kuralın, hiçbir etik ekolünün, ahlaki anlayışlarda hiçbir farklılığın bulunmadığı bir toplumda mümkündür. Ahlak bilgisi herkes için ulaşılabilir, açık ve genelde biliniyor olmak zorundadır.

Üçüncüsü ve sonuncusu, manevi geleneğin aktarılması ve korunması açıklık ya da en azından kollektif yürütüm gerektirir. Her din için, dogmasının mutlak değişmez ve el uzatılmaz görülmesi ve öyle davranılması esastır. İnanmış kişi, gerçek kabul ettiği ve onayladığı şeyin gerçekten korunacağından ve aynen alındığı biçimiyle aktarılacağından, onun her türlü çarpıtma veya değiştirme olasılığının üstünde olduğundan kesinlikle emin olmak zorundadır. Her dinin, geleceğinin otantikliğini garanti edecek somut, güvenilir koruyucuları olmalıdır. Yüksek dinlerde kutsal yazıların otantikliğinin olağanüstü önemini, metinlerin orijinalliğine ve yorumların doğruluğuna gösterilen olağanüstü ilgiyi hepimiz biliriz. İlkel halklar belleklerine güvenmek zorundadırlar. Fakat, hiçbir kitapları ya da yazıları, hiçbir teoloji enstitüleri olmadığı halde, metinlerinin tamlığına karşı hiç de daha az ilgili, değiştirmelere ve yanlış yorumlamalara karşı hiç de daha az korunmuş değillerdir. Manevi mirasın giderek kırılmasını engelleyebilecek bir tek faktör vardır: geleneğin güvenliğini sağlamada bir dizi insanın işbirliği. Belli soylarda mitin açık temsili, belli vesilelerle manevi öykülerin resmen anılması, manevi törenlerde tek tek inanç düşüncelerinin açıklanması, belli bir grup insana emanet edilmiş gelenek bölümlerinin korunması: gizli toplumlar, totem klanları, en yaşlılar - bütün bunlar aracılığıyla ilkel dinlerin doktrini güvenle korunmaktadır. Görü-

yoruz ki, bunların soy içinde tamamen açık olmadığı yerlerde, amacı doktrini korumak olan özel bir toplumsal örgütlenme tipi var.

Bu düşünceler ilkel dinlerin ortodoksluğunu da açıklıyor ve hoşgörüsüzlüğünü mazur gösteriyor. İlkel bir toplulukta yalnız ahlak bilgileri değil, dogmalar da bütün üyeler için aynı olmak zorundadır. İlkel halkların inanışı boş bir inanç olarak, kurgu olarak, çocukça ya da hastalıklı fanteziler olarak, veya en iyi durumda, olgunlaşmamış felsefi spekülasyonlar olarak değerlendirildiği sürece, ilkelin ona neden bu denli inatla ve sadıkça bağlandığını anlamak zordu. Ama, inancının her kuralının ilkel için canlı bir güç anlamına geldiğini, doktrinin toplumsal bünyenin gerçekten macunu olduğunu bir kez kavradığımızda -çünkü ahlakı, tüm toplumsal birliği ve zihinsel tutumu ondan geliyor-, ilkelin hoşgörülü olmayı neden başaramayacağını kolayca kavrayabiliriz. «Kör inancı» bir kez gülünçleştirilmeye başlanırsa bütün ahlakı yıkılır, buna karşılık ona bir başkasını verme olasılığı da pek azdır.

Böylece dini eylemlerin kamuya açıklığının ve kolektifliğinin, ahlak ilkelerinin evrenselliğinin zorunluluğunu ve büyük önemini net bir biçimde görüyoruz, ve bunun ilkel dinlerde uygar dinlere göre neden çok daha anlamlı olduğunu da anlıyoruz. Dini olaylara ortak katılım ve toplumsal ilgi, böyle açık, somut ve ampirik nedenlerle açıklanabilir, ustaca maskesiyle kendini tapınanlarına gösterecek ve bu göstermeyle onları etkileyip yanıltacak bir varlığa yer yoktur. Dini gösterideki toplumsal payın zorunlu ama yetersiz bir koşul olduğu, bireysel bakış açısını çözümlemeksizin dinleri kavramada tek adım atamayacağımız bir gerçekliktir.

Bölüm III'de dini fenomenlere bakmaya başlarken büyüyle din arasında bir ayrım yaptık, ama daha sonraki araştırmada büyü ayinlerini bir yana bıraktık, şimdi yeniden ilkel yaşamın bu önemli alanına dönmemiz gerekiyor.

V

BÜYÜ SANATI VE İNANCIN GÜCÜ

Büyü - salt sözü bile, mistik ve mucizevi olanaklardan oluşan bir dünyayı açığa çıkarıyor sanki! Gizliliğe, «gizemli gerçek» içindeki yolculuğa bu düşkünlüğü paylaşmayan; yarı anlaşılmış yarı anlaşılamamış eski inanç öğretilerinin ve kültlerin kabak tadı verilerek yeniden diriltilmesiyle bugünlerde açıkça müptelası olunan ve teozofi, ispitizma, spiritüalizm gibi oloji'li, izm'li çeşitli uydurma adlar altında bilim diye sunulan bu hastalıklı ilgiyi paylaşmayan kişiler için bile, hatta aydınlık, bilimsel bir mantık için bile, büyünün özel bir çekim gücü var. Bu herhalde kısmen, büyüde ilkel insanın özlemleriyle bilgeliğinin özünü bulacağımızı ve bunun nasıl olursa olsun öğrenmeye değer olduğunu umduğumuz için. Kısmen de, «büyü» herkeste, gizli manevi güçleri, mucizeye beslenen bilinç dışı umutları, insanın gizemli olanaklarına duyulan gizli güveni uyandırıyor gibi göründüğü için. Bunun kanıtı, *büyü, sihir, tılsım, afsunlamak* ve *büyülemek* sözcüklerinin şiirdeki gücüdür, sözcüklerin iç değeri ve yarattıkları heyecansal güçler en uzun burada yaşar ve en belirgin biçimde burada açığa çıkar.

Ne ki, sosyoloji büyünün araştırılmasıyla uğraştığında, onun hâlâ egemen olduğu yerlerde, hatta bugün tam olgun biçimiyle bulunabileceği yerlerde bile -bugünün taş devri halkları arasında olduğu gibi-, büyük bir düşkırıklığıyla, saf pratik nedenlerden ötürü yapılan, olgunlaşmamış yüzeysel bir inanç tarafından yönlendirilen ve basit, monoton bir teknikle uygulanan, çok kuru, yavan, hatta hantal bir sanat bulur. Buna, dinden ayrımını yapmak için büyüyü bir amacın aracı olarak yapılan bir dizi saf pratik eylem

olarak tariflediğimizde işaret edilmişti zaten. Aynı şeyi, onu bilimden ve pratik sanatlardan ayırmayı denediğimizde de bulduk; bunlara öylesine bağlı ve yüzeysel bir bakışta öylesine benzerdir ki, özdeki farklı anlayışı ve eylemlerin özel ayin karakterini çıkarabilmek belli bir çaba gerektirir. İlkel büyü -her alan antropologu bunu deneyimiyle bilir- son derece monoton ve cansıkıcıdır, hareket olanakları bakımından aşırı sınırlı, inancı bakımından aşırı kısıtlı ve temel koşulları bakımından acınasıdır. İnsan özel bir ayini izlediğinde, özel bir büyü işlemini araştırdığında, özel bir durumda büyü inancının, sanatı ve sosyolojisinin temel kavramlarını çözümlediğinde, yalnız soyun bütün eylemlerini tanımakla kalmaz, aynı zamanda, birkaç değişiklikle, bu rağbet gören sanata yeterince ihtiyaç duyulan dünyanın her yerine yetişmiş büyücü olarak yerleşebilecek durumda da olur.

1. Ayin ve Tılsım

Tipik bir büyü sahnesini incelemek, bunun için de gerçekçilikle standart gösteri olarak kabul edilen çok ünlü bir sahneyi seçmek istiyoruz - bir kara büyü sahnesini. İlkellerde rastladığımız çeşitli kötü büyü türleri içinde belki de en yaygını büyülü kargı yapmaktır. Sivri bir kemik veya sopa, bir ok veya bir hayvanın dikeni, ayinsel mim hareketleriyle, büyü aracılığıyla öldürülecek insana doğru fırlatılır, tutulur veya saplanır. Doğunun eski büyü ktiaplarında ve gezginlerin etnografik anlatı ve yazılarında bu ayinin yapılışına ilişkin sayısız kural bulduk. Fakat heyecansal arka plan, büyücünün uygulama sırasındaki jestleri ve üslubu pek az betimlenmişti, oysa bunların büyük anlamı vardır. Birdenbire Melanezyalıların herhangi bir bölümü içine getirilen ve ne gördüğünü tam bilmeden büyücüyü işi üstünde gören bir izleyici, ya adamın kafasından zoru olduğunu düşünecek, ya da burada bir insanın dizginlenemez bir öfkenin pençesi altında olduğunu sanacaktır. Çünkü büyücü -ayinsel gösterinin önemli bir bölümü- yalnız oku kurbanına doğrultmak zorunda değildir, aynı zamanda onu

şiddetli bir öfke ve nefret ifadesiyle havaya daldırmak, sanki yarayı kanırtıyormuşçasına çevirip döndürmek ve nihayet ani bir hareketle geri çekmek zorundadır. Böylece yalnız saldırı ya da öldürme olayı temsil edilmiş olmakla kalmaz, aynı zamanda iktidar hırsı da dile getirilmiş olur.

Yani bu sahnenin özünün heyecanın dramatik biçimde anlatılması olduğunu görüyoruz. Burada başka ne anlatılabilir ki? Hedef değil, çünkü bu durumda büyücünün kurbanın ölümünü taklit etmesi gerekirdi; oysa uygulayıcının bir heyecan hali anlatılıyor, verili duruma büyük ölçüde uyan ve mimiklerle ifade edilmesi gereken bir hal.

Kendi deneyimlerimden ve elbette daha başka birçok çalışmadan, benzeri sayısız ayin ekleyebilirim. Kara büyünün başka biçimlerinde, büyücü kurbanı simgeleyen bir nesneyi ayinsel biçimde aşağıladığı, yaraladığı veya parçaladığı zaman, bu ayin her şeyden önce açık bir nefret ve öfke ifadesidir. Ya da aşk büyüsünde, büyüyü yapan kişi sevilen kişiyi ya da onu temsil eden bir nesneyi gerçekten ya da simgesel olarak kucaklayıp okşadığında veya ona sevgi gösterisinde bulunduğunda, «sağlıklı insani mantığını» yitirmiş ve tutkunun esiri olmuş esrik bir âşığın hareketlerini taklit eder. Savaş büyüsünde çoğunlukla, hiddet, saldırma isteği, tutku biçimini almış savaşma arzusuna ait heyecanlar canlandırılır. Kara ve kötü güçlere yönelmiş korkutma büyüsünde -kötü ruhları kovma büyüsü- büyücü, kendisi bizzat bir korku duygusu içine düşmüş gibi yapar, ya da en azından buna karşı şiddetle savaşıyormuş gibi. Çığlıklar, silah sallamalar ve yanan meşaleler çoğunlukla bu ayinin esasıdır. Karanlığın kötü güçlerine karşı bir savunma sahnesinde, bir erkek ayine uygun olarak sürekli titremek, ya da korkudan tutulmuş gibi çok yavaş olarak büyülü bir sözü mırıldanmak zorundadır. Bu korku ona yaklaşan büyücüyé de bulaşır ve onu uzakta tutar.

Genellikle mantıklı bir biçimde ve herhangi bir büyü ilkesiyle açıklanabilen bütün bu eylemler, heyecanların *prima facie* ifade biçimleridir. Yanısıra kullanılan maddeler ve eklentiler de çoğu zaman aynı anlamı taşır. Kara büyüde siv-

ri uçlu, tehlikeli nesneler, kötü kokan zehirli maddeler, aşk büyüsünde güzel kokular, çiçekler, heyecan veren uyarıcılar kullanılır; ekonomik amaçlı büyüde ise değerli şeyler. Bütün bunlar her şeyden önce heyecanlarla uyum içindedir, ilgili büyünün amacının canlandırılmasıyla değil.

Ancak, baskın bir unsurun bir heyecanı ifade etmeye yaradığı böyle büyülerin yanısıra başkaları da vardır, bunlarda eylem kendi sonucunu önceden yaratır, ya da Sir James Frazer'in ifadesini kullanırsak, ayin kendi hedefinin taklididir. Melanezyalıların bizzat kaydettiğim kara büyüsünde böyledir, tılsımın tamamlanması için büyücünün sesini alçaltması, can çekişme hırıltıları çıkarması ve ölüm katılaşması içinde yere düşmesi tipiktir. Daha fazla örnek vermek gerekli değil, büyünün bu yanı ve bulaşıcı büyünün buna bağlı görünümleri Frazer tarafından en mükemmel biçimde anlatılmış ve enine boyuna ortaya konmuştur. Sir James Frazer büyü maddelerinden özel bir öğreti oluştuğunu da göstermiştir; bu, özdeşliklere, ilişkilere, uygunluk düşüncesine dayanır ve böylece büyüyle ilgili yalancı bir bilim gelişir.

Ama, içinde ne taklit ne kehanetin, ne de özel bir düşünce ya da heyecanın bulunmadığı ayinsel olaylar da vardır. Kimi ayinler o kadar basittir ki bunlar büyü gücünün dolaysız kullanımı olarak nitelenebilir, sözgelimi büyücü ayağa kalkıp tılsımla rüzgârı esmeye teşvik ettiğinde. Ya da bir adam büyücüyü, sonradan bir nesneye ya da büyünün etkileyeceği kişiye uygulanacak bir maddeye götürdüğünde. Böyle ayinlerde kullanılan maddi nesneler de tümüyle amaca göredir: büyülü etkiyi almaya, korumaya ve aktarmaya en uygun maddeler, bunları sarmaya ve bir sonraki olayda kullanılıncaya kadar saklamaya mahsus kılıflar.

Peki, yalnız son anılan olayda değil, her büyü ayininde ortaya çıkan sihirli güç ne? Çünkü, ister belli heyecanların canlandırıldığı bir sahne olsun, ister taklit ya da kehanet ayini, veya basit bir tılsım olsun, bir özellik hepsinde her zaman ortak: Büyü gücü, onun etkililiği, her zaman nesne üzerine aktarılmak zorunda. Bu nerede bulunuyor?

Kısaca söylersek, her zaman tılsımın içinde bulunan bir güçtür bu, çünkü -bu hiçbir zaman yeterince vurgulanmamıştır- büyünün en önemli öğesi tılsımdır. Tılsım, büyünün gizli, büyüsel verasetle aktarılan ve yalnızca büyücünün bildiği bölümüdür. İlkel halklar için büyü bilgisi tılsım bilgisi anlamına gelir. Ve her büyü olayının çözümlenmesinde, hep, merkezinde tılsımın bulunduğu saptanacaktır. Büyülü formül her zaman büyü eyleminin çekirdeğidir.

İlkel büyünün tılsım metin ve formüllerinin araştırılması, büyüsel etkililiğe inançla üç tipik öğenin birleşmiş olduğunu gösterir. Birinci olarak fonetik effektler bulunur, rüzgâr ıslığı, gök gürlemesi, deniz kabarması ve türlü hayvan sesleri gibi doğal seslerin taklididir bu. Bu sesler belli olguları simgeler ve o olguyu sihirli bir biçimde yarattıklarına inanılır. Ya da, istenen ve büyüyle gerçekleştirilecek hedefe uygun belli heyecansal durumları ifade ederler.

İlkel tılsımda çok çarpıcı olan ikinci öğe, istenen şeyi çağıran, düzenleyen ya da ona emreden sözcükler kullanılmasıdır. Böylece büyücü «çağırdığı» hastalığın bütün belirtilerini anar, ya da ölümü getirecek söz içinde kurbanının sonunu betimler. İyileştirici büyüde büyücü sözleriyle sağlık ve bedensel güç tabloları çizer. Ekonomik amaçlı büyüde, somut bir biçimde, bitkinin büyümesi, hayvanların ortaya çıkması ve balık sürülerinin sökün etmesi anlatılır. Ya da büyücü, onun baskısı altında büyüsünü yaptığı heyecanı ve bu heyecana anlam veren eylemi belirten söz ve cümleler kullanır. Kötü büyüde büyücü, kullandığı ifadelerin her biriyle kurbanının iç organlarını ve vücudunun çeşitli parçalarını göstererek, «kırıyorum - burkuyorum - yakıyorum - parçalıyorum» gibi sözleri gazaplı tonlarda tekrarlamak zorundadır. Bu bize, tılsımların hemen hemen tümüyle ayinlerin biçimine göre düzenlendiğini ve sözcüklerin büyü maddeleriyle aynı temelde seçildiğini gösteriyor.

Üçüncü olarak, hemen her tılsımda, ayinde karşılığı olmayan bir öğe vardır. Mitolojik anıştırmaları, ilgili kül-

türün bu büyünün devralındığı atalarına ve kahramanlarına yapılan atıfları kastediyorum. Bu da bizi konunun belki de en önemli noktasına, büyünün geleneksel arka planına götürüyor.

2. Büyü Geleneği

Gelenek, birkaç kez vurguladığımız gibi, ilkel uygarlıklarda olağanüstü bir rol oynar ve büyü ayinleriyle kültte yoğunlaşır. Her önemli büyü olayında, kaçınılmaz bir biçimde, varoluşunu temellendiren öyküyü buluyoruz. Böyle bir öyküde, büyünün ne zaman ve nerede insanın tasarrufuna geçtiği, bir yerel gruba, bir aileye ya da bir klana nasıl mal olduğu anlatılır. Ama böyle bir öykü büyünün doğuş öyküsü değildir. Büyü hiçbir zaman «doğmaz», hiçbir zaman oluşturulmaz ya da keşfedilmez. Her büyü başlangıçtan beri, insan için yaşamsal çıkar konusu olan, fakat insanın normal ussal çabaları dışında kalan bütün şey ve olayların başlıca bir «tamamlayıcısıydı». Tılsım, ayin ve bunların hükmettiği nesne aynı yaştadırlar.

Böylece Merkezi Avustralya'da bütün büyü Alcheringalar çağında varoldu, başka her şey gibi o da o zaman ortaya çıktı. Melanezya'da bütün büyü insanlığın yeraltında yaşadığı bir çağdan gelir, bu çağda büyü ilk insanın doğal bir bilgisidir. Daha gelişmiş toplumlarda büyü çoğunlukla ruhlardan ve kötü ruhlardan gelir, ama bunlar da onu kural olarak- başlangıçta almışlar, bulmamışlardır. Kısacası büyünün tarih öncesi varlığına inanma evrenseldir. Buna karşılık çoğu zaman, büyünün yalnızca çarpıtılmadan, yanlışsız aktarılması halinde etkililiğini koruduğu kanısına rastlıyoruz. Asıl biçimden en ufak bir sapma vahim olurdu. Şu halde, nesneyle büyüsü arasında temel bir bağ bulunduğu düşüncesi var. Büyü şeyin niteliğidir, ya da daha çok, insanla şey arasındaki ilişkinin niteliği; çünkü hiçbir zaman insan tarafından yaratılmış olmasa da, her zaman onun için yapılmıştır. Her mitolojide, her gelenekte, büyü her zaman insanın tasarrufundadır, her zaman insanın bilgisinden ya da insan benzeri bir varlı-

ğın bilgisinden gelir. Büyülenen şeyi ya da büyü aracını olduğu kadar yürütücü büyücüyü de içerir. İlk insanlığın doğal sermayesinin bir parçasıdır; Avustralya'da *Mura-mura* ya da *Alcheringa*'ların, Melanezya'nın yeraltında yaşayan insanlığının, bütün dünyadaki büyülü altın çağlar halklarının.

Büyü yalnız cisimlenişinde değil, içeriğinde de insanidir: Asıl olarak insani etkinlikler ve durumlarla, avla, toprağın işlenmesiyle, balıkçılıkla, ticaretle, aşk oyunlarıyla, hastalık ve ölümle ilgilidir. İnsanın doğayla ilişkisinden ve onu etkileyen insani etkinliklerden daha çok doğaya yönelmiş değildir. Ayrıca büyünün etkileri çoğu zaman, tılsım aracılığıyla etkilenmiş olan doğanın ürünü olarak görülmez; daha çok, doğanın değil, yalnızca tılsım gücünün ortaya çıkarabildiği, özü itibariyle büyüye özgü bir şey olarak görülür. En ciddi hastalık çeşitleri, tutkulu devrelerinde aşk, törensel karşılaşmalara istek ve diğer benzeri ruhsal ve bedensel olaylar, tılsımın ve ayinin doğrudan sonuçları olarak anlaşılır. Yani büyü doğanın gözlenmesiyle ya da yasalarının bilinmesiyle ortaya çıkmaz, o, insanın doğal bir ilk servetidir, yalnızca teslim alınarak elde edilebilir ve onun aracılığıyla insanın özerk yaratıcı gücü gerçekleşir.

Şu halde büyü gücü, her yerde hüküm süren ve istediği ya da gerektiği her yere yayılan evrensel bir güç değil. Büyü, tekil, özel bir kudret; türünde tek, yalnız insanın içinde bulunan, yalnız büyü sanatıyla serbest bırakılabilen, kendini sesiyle ifade eden ve ayinin uygulanması yoluyla aktarılan bir güç.

Burada, insan bedeninin büyünün deposu ve taşıyıcısı olduğu, bu yüzden de birtakım koşullara tabi kılınması gerektiği söylenebilir. Bu yüzden büyücü her tür tabuya uymak zorundadır, yoksa tılsım bozulabilir; özellikle de dünyanın belli bölgelerinde, sözgelimi Melanezya'da büyü gücünün yeri büyücünün karnı olduğu için. Burası hem belleğin hem de yiyeceğin yeridir. Büyü gücü, gerektiğinde zekânın yeri olan hançereye çağrılır ve oradan ses olarak,

insan aklının en önemli aracı olarak dışarıya verilir. Bu yüzden büyü yalnızca insanın başlıca servetlerinden biri olmakla kalmaz, o, sözcüğün tam anlamıyla ve gerçekten, insanın içine kapatılmıştır ve yalnız büyü halefliğinin katı kurallarına göre, inisiasyon ve eğitimle insandan insana aktarılabilir. Dolayısıyla büyü, hiçbir zaman, şeylerin içinde bulunan ve etkisi insandan bağımsız olan doğa gücü olarak tasarlanmaz; insan onu, kendisine doğaya ilişkin alışılmış bilgileri aktaran sıradan olaylar aracılığıyla keşfedip öğrenemez.

3. *Mana ve Büyü Gücü*

Buradan açıkça, büyüyü mana ve benzeri tasarımlara dayandıran bütün teorilerin yanlış bir doğrultuyu gösterdikleri sonucu çıkıyor. Çünkü büyü gücü, yalnızca insandan çıkıyorsa, yalnız onun tarafından, çok özel koşullar altında ve geleneksel olarak belirlenmiş bir biçimde uygulanabiliyorsa, Dr. Codrington'un betimlediği gibi bir güç olamaz: «Bu *mana* hiçbir şeyin içinde tutuklanmış değildir, hemen herkese aktarılabilir.» *Mana*, «her biçimde, iyilik ya da kötülük için etkili olur... fiziksel güçte veya bir insanın sahip olabileceği her tür kudrette ve kuvvette ortaya çıkar.» Codrington'un burada betimlediği gücün, mitolojide, ilkellerin davranışında ve onlar tarafından kullanılan büyülü formüllerin yapısında cisimlenmiş bulduğumuz büyü gücünün neredeyse tam tersi olduğu açıktır. Çünkü büyünün reel etkililiği, Melanezyalılardan bildiğim gibi, yalnız tılsıma ve ayinine bağlıdır ve herhangi bir şeye «geçirilemez», ancak önceden kesin olarak belirlenmiş bir yöntemle aktarılabilir. Hiçbir zaman «her biçimde» etkili olmaz, yalnız gelenekle özelleştirilmiş bir biçimde etkilidir. Hiçbir zaman fiziksel güç biçiminde kendini göstermez, tersine, insanın yetenekleri ve gücü üzerindeki etkisi kesinlikle sınırlı ve belirlidir.

Aynı biçimde, Kuzey Amerika Kızılderilileri arasında görülen benzer tasarımların da büyünün özel, somut etkinliği ile hiçbir ilişkisi yoktur. Çünkü Dakotaların *wakan*'ıy-

la ilgili olarak şunu okuyoruz: «Bütün yaşam *wakan*'dır. Böylece o, ister rüzgârlar ve gezici bulutlar gibi hareket halinde olsun, ister yolun kenarındaki kaya parçaları gibi pasif süreklilik içinde bulunsun, bir gücü olan her şeydir de. Her gizemi, her gizil gücü, her tanrıyı kucaklar.» *Orenda*'dan, Irokeselerin bir sözünden şöyle söz ediliyor: «İnsanın ilk düşüncesinde bu güç bütün nesnelere mal edilmiştir. Kayalara, sulara, gel-gitlere, bitkilere ve ağaçlara, hayvanlara ve insana, rüzgâra, fırtınalara, bulutlara, gök gürültüsüne ve yıldırıma... O, bütün fenomenlerin, çevresindeki bütün olayların etkili nedeni sayılır.»

Büyü gücünün özü üzerine saptananlardan sonra, *mana* tipi tasarımlarla büyü tılsımının ve büyü ayininin etkililiği arasında pek az ortaklık bulunduğunu vurgulamak bile gerekmez. Gördük ki, her büyü inancının özü, bir yandaki geleneksel büyü gücüyle, diğer yandaki, insanın ve doğanın donatılmış olduğu diğer güçler ve kudretler arasındaki kesin ayrımdır. Büyünün yanısıra bütün güçleri ve kudretleri kapsayan *wakan, orenda* ve *mana* türü tasarımlar, ilkellerin çeşitli başka sözcüklerinde de bulduğumuz gibi, metafizik konseptlerin ilk genellemesine bir örnektir yalnızca; bu, ilkel anlayışa ilişkin bilgimiz için olağanüstü önemlidir, ama, mevcut veriler yönlendirdikçe, bizi yalnız ilk «güç», «doğaüstü» ve «büyü etkisi» tasarımları arasındaki ilişki sorununa götürür. Elimizde bulunan bilgilerle bu karmaşık tasarımların asıl anlamının ne olduğuna karar vermek olanaksızdır; fiziksel güç mü, yoksa doğaüstü etkililik mi. Amerikan tasarımlarında vurgu birincide gibi görünür, Okyanus bölgesindeyse ikincide. Açıklamak istediğim şu: İlkellerin anlayışını anlama denemelerinin hepsinde, önce onların davranış biçimlerini araştırıp betimlemek, sözcüklerini ise bunları kullanışlarına ve yaşam alışkanlıklarına göre açıklamak gerekir. Bilim için dilden daha aldatıcı bir araç yoktur, antropolojide ise «ontolojik fikir yürütme» özellikle tehlikelidir.

Bu soruna ayrıntılarıyla girmek zorunluydu, çünkü ilkel büyünün ve dinin özü olarak *mana* teorisi öyle parlak

biçimde savunulmuş ve öyle kaygısızca kullanılmıştır ki, önce, özellikle de Melanezya'da *mana*'ya ilişkin bildiklerimizin biraz çelişkili olduğunu ve özellikle, bu tasarımın dinsel ya da büyüsel kült ve inanca nasıl girdiğini gösterecek hemen hiçbir verimizin bulunmadığını açığa çıkarmak gerekiyordu.

Bir şey kesin: Büyü soyut bir evrensel güç tasarımından doğup sonra somut durumlara uygulanmadı. Hiç kuşkusuz bir dizi güncel durum içinde kendiliğinden oluştu. Kendi özel durumundan ve bunun heyecansal geriliminden doğan her büyü türü, insanın kendiliğinden buluşuna ve kendiliğinden tepkisine dayanır. Büyüye belli genel çizgiler vermiş insan düşüncesinin ve davranışının temelini oluşturan genel tasarımlara yol açmış olan şey, her durumda, zihinsel sürecin düzgünlüğüdür. Şimdi büyüye yol açan durumların ve pratik deneyimlerin bir çözümlemesini vermek zorunlu olacak.

4. Büyü ve Deneyim

Şimdiye dek asıl olarak ilkellerin düşünceleriyle ve büyüyü kavrayışlarıyla uğraştık. Bu bizi, büyünün insana belli nesneler üzerinde güç bağışladığını ilkelin basitçe onayladığı noktasına götürdü. Şimdi bu inancı sosyolog gözlemcinin bakış açısından çözümlemek zorundayız. Bir kez daha, içinde büyüyü bulduğumuz durumları düşünelim. Bir dizi pratik etkinlikle uğraşan insan zorluklara düşer; avcı avından hoşnut kalmaz, denizcinin rüzgârı elverişli olmaz, kano yapıcısı kullanmak zorunda kaldığı malzemenin istenene cevap vereceğinden hiçbir zaman emin olmaz, ya da sağlıklı bir insan ansızın gücünün kesildiğini hisseder. Her tür büyüyü, her tür inancı ve her tür ayini dikkati dışında bıraksa, böyle durumlarda bir insan genelde ne yapar? Bilgisi tarafından yarı yolda bırakılmış, eski deneyimi tarafından aldatılmış olarak âcizliğini yaşar. Ama arzusu onu daha şiddetle sarar; korkusu, endişesi ve umutları organizmasında bir gerilim yaratır ve bu da onu herhangi bir aktiviteye götürür. İster ilkel ister uygar olsun, ister büyüye va-

kıf olsun ister onun varlığından tamamen habersiz olsun, mantığın emrettiği tek şey olan pasif faaliyetsizlik insanın razı gelebileceği son şeydir. Sinir sistemi ve bütün organizması onu herhangi bir telafi eylemine iter. Ulaşmak istediği hedefi kafasına takmış durumda, onu görür ve onu hisseder. Organizması, umutlarının önerdiği ve o şiddetli tutkusunun emrettiği eylemler üretir.

Bilinçsizce öfkenin etkisiyle ya da bastırılmış nefretin egemenliği altında, insan farkında olmadan yumruklarını sıkar ve lanetlerle, nefret sözcükleriyle, hayali öfke darbeleriyle düşmanının üstüne yürür. Acı içinde, erişilmez ya da ulaşılmaz güzelinin hasretini çeken âşık onu gözlerinin önünde görür, onunla konuşur, ilgisini rica ya da talep eder, kendini kabul edilmiş hisseder ve düşlerinde onu bağrına basar. Ateşli balıkçı ya da avcı hayalinde avın ağa takıldığını, okun hayvana rastladığını görür; onlara seslenir, büyük av düşüne sözcüklerle canlılık verir, hatta özlediği şeyi hareketlerle mim biçiminde canlandıracak kadar ileri gider. Geceleyin ormanlarda veya cengelde kaybolan insan, kör inançların yarattığı korkuyla, kendisini dört bir yandan hayaletler izlerken, onlara seslenir, onları püskürtmeye, ürkütmeye çalışır, ya da ölü taklidi yaparak kurtulmaya çalışan bir hayvan gibi korku içinde geriler.

Ezici duygular ya da dayanılmaz istekler karşısındaki bu tepkiler, evrensel bir psiko-fizyolojik mekanizmaya dayanan bir duruma insanın doğal yanıtıdır. Bunlar sözde ve eylemde, girişik duygu patlamaları denebilecek şeyler yaratırlar: tehdit jestleri ve kızgınlık küfürleri, pratik bakımdan çözümsüz bir durumda arzu edilen hedefin kendiliğinden canlandırılması, âşığın tutkulu, sevecen jestleri vs. Bütün bu kendiliğinden eylemler ve kendiliğinden sözcükler, insanı istediği sonucu düşlemeye, tutkularını zaptedilemeyen jestlerle ifade etmeye, ya da isteğini serbest bırakan, hedefinin gerçekleştiğini anlatan sözlerle tutkusunu açığa vurmaya götürür.

Peki böyle özgürce bir duygu patlaması sırasında sözlerde ve eylemlerde oluşan kanı, saf entellektüel süreç han-

gisidir? Önce, ulaşılmak istenen hedefin, nefret edilen kişinin, tehdit eden tehlike veya hayaletin açık bir resmi doğar; her resimse, bizi bu resme karşı tavır alma noktasına götüren özgül tutkusuyla birleşir. Eğer tutku insanın kendi üstündeki denetimini yitirdiği kritik noktaya erişirse, dışavurduğu sözler ve birikmiş fiziksel gerilimini dizginsizce göstermesi boşalmasını sağlar. Ama bütün bu patlamaya hedef düşüncesi egemendir; bu düşünce itici tepki gücünü yaratır ve sözlerle eylemleri açıkça, belli bir hedefe yöneltir. Tutkunun boşalabildiği ve âcizliğin neden olduğu, bunun telafi edildiği eylem, öznel olarak, duygunun engelsizce ve doğal biçimde yol açacağı gerçek bir eylem değerindedir.

Gerilim bu sözler ve jestlerle atıldıkça, azap veren görüntüler kaybolur, amaçlanan şey gerçekleşmeye yaklaşmış görünür ve yaşamla yeniden uyum sağlayarak dengemize kavuşuruz. Bize, küfürlerle öfke jestlerinin nefret edilen kişiye, yani hedeflerine ulaştığını, aşk çağrılarının, hayali kucaklamaların karşılıksız kalamayacağını, çabamızın hayali başarısının iyi bir etki yapmadan kalamayacağını bilmek kalır. Bizi çılgına çeviren korku yavaş yavaş yatışınca, tam da bu davranışın dehşeti uzaklaştırdığını hissederiz. Kısaca söylersek, saf öznel bir düşler, sözler ve davranışlar kabarmasına varan güçlü bir heyecan yaşamak, arkasında, sanki insana bağışlanmış bir güçle bir şey gerçekleşmiş gibi, gerçek ve pozitif bir işteki gibi, gerçekliğine ilişkin derin bir kanı bırakır. Zihinsel ve fiziksel bir kendini kaybetmeden doğmuş olan bu güç bize dışardan akıyor gibidir; ilkel insanlar ya da bütün zamanların safları ve cahilleri içinse, kendiliğinden tılsım, kendiliğinden ayin ve bunların etkililiğine olan inanç, dünyasal olmayan ve hiç kuşkusuz bir kişiye de ait olmayan bir kaynağın doğrudan açığa vurması olarak görünmek zorundadır.

Bu kendiliğinden ayini ve bol sözcüklü, sel gibi akan tutku ve özlemi, geleneksel olarak klişeleşmiş büyü ayinleriyle, büyü tılsımlarında ve büyü maddelerinde cisimlenen ilkelerle karşılaştırdığımızda, iki ortaya çıkış biçiminin çar-

pıcı benzerliği birbirlerinden hiç de bağımsız olmadıklarını gösterir. Büyü ayini, büyünün çoğu ilkeleri, tılsımlarının ve maddelerinin çoğu, insana, yaşamının ve pratik etkinliklerinin çözümsüz durumlarında, kendisiyle yazgısının zorlayıcı girişimleri ve tehlikeleri arasına ördüğü hiçbir zaman tamamlanmamış kültür duvarında gedikler ve çökmeler olduğunda yaşadığı o tutkulu deneyimlerde açıklanmıştır. Sanırım büyü inancının ,yalnız kaynaklarından birini değil, asıl nedenini burada görmek zorundayız.

Bu yüzden büyü ayinlerinin çoğu türüne, heyecanlar biçiminde dile gelen ya da arzulanan hedefi canlandıran kendiliğinden bir ayin denk düşer. Büyü tılsımının çoğu işaretlerine, emirlere, seslenişlere ve eğretilemelere, lanetler ve zorlayıcı ricalar, kovmalar ve doyurulmamış isteği betimleme biçiminde, doğal bir söz kalabalığı denktir. Büyüsel etkililiğe olan her inanca, öznel yanılsama deneyimlerinden bir tanesi denktir; bu yanılsamalar uygar akılcının zihninden çabucak uçar gider, ama yine de oradan hiçbir zaman eksilmezler; her kültürün sade insanı, özellikle de ilkel halkların ilkel zihni içinse güçlü ve ikna edicidirler.

Şu halde büyü inancının ve alışkanlığının temeli boş değil; tersine, insanın arzulanan hedefe ulaşmak için kendi gücünü anladığı gerçekten yaşanmış bir miktar deneyime dayanıyor. Şimdi sormamız gerekiyor: Böyle deneyimlerin içerdiği vaatlerle bunun gerçek yaşamda gerçekleşmesi arasında hangi ilişki var? Büyünün aldatıcı iddialarının ilkel insan için aslında kavranabilir olması gerekirken, nasıl oluyor da o kadar uzun zaman keşfedilmeden kalıyor?

Bunun yanıtı her şeyden önce, bilinen bir olguda, insan belleğinde olumlu bir durumun kanıtının olumsuzunkini her zaman gölgelemesindedir. Bir kazanç kolayca birçok kaybı dengeler. Büyüyü doğrulayan örnekler de onu yadsıyanlara göre her zaman çok daha belirgin olarak göze çarpar. Ama büyünün iddialarını gerçek ya da sözde bir kanıtla doğrulayan başka olgular da var. Büyü ayininin gerçek bir deneyimdeki bir açıklanmadan doğmuş olması gerektiğini gördük. Ama, böyle bir deneyimle yeni bir büyü eyleminin

çekirdeğini tasarlayan, formüle eden ve soydaşlarına aktaran insanın -anımsanacağı gibi tam bir inançla-, dâhi bir insan olması gerekir. Onun büyüsünü miras alıp uygulayan, bunu hiç kuşkusuz sürekli tamamlayıp geliştiren, fakat sadece geleneği izledikleri inancında olan insanların da, hep, zekâsı, enerjisi ve girişim gücü yüksek insanlar olması gerekir. Bunlar her durumla başa çıkabilen insanlardı belli kl. İlkellerin bütün toplumlarında büyünün ve üstün kişiliğin elden ele geçmesi ampirik bir olgudur. Böylece büyü de kişisel başarıyla, yetenekle, cesaret ve zihinsel güçle üstüste düşer. Onun başarının kaynağı olarak görülmesi şaşılacak bir şey değil.

Büyünün etkisine olan inancı güçlendirdiği için, büyücünün bu kişisel ünü önemlidir, ve bu, ilginç bir fenomenin nedenidir: Buna *bilinen büyü mitolojisi* denebilir. Her büyük büyücünün çevresinde, onun mucizevi iyileştirmelerine ve öldürmelerine, aşk konusundaki kazanımlarına, zaferlerine ve fetihlerine ilişkin öykülerden doğmuş bir *azizlik halesi* vardır. Her ilkel toplumda böyle öyküler büyü inancının omurgasını oluşturur; çünkü, büyünün mucizelerine ilişkin haberler, herkesin kendi deneyimiyle desteklenerek onun iddiasını güçlendirir ve onu her tür kuşkunun, her tür eleştirinin üstüne çıkarır. Her önemli büyücünün, geleneksel iddiası dışında, kendinden öncekilerden aldığı miras dışında, kendi kişisel mucizesini yaratma yetkisi vardır.

Şu halde mit, geçmiş zamanların yalnız değersiz masallar olarak yaşamaya devam eden ölü ürünü değildir. O, sürekli yeni fenomenler yaratan ve büyüyü sürekli yeniden doğrulayan canlı bir güçtür. Büyü geçmişin geleneğinin parıltısında hareket eder, ama hep yeni oluşan mit atmosferi yaratır. Kurallaşmış, standartlaşmış ve soyun folklorunu oluşturan bir dizi efsane bulunduğu gibi, her zaman, mitolojik çağdan gelenler gibi bir anlatı seli de vardır. Büyü eski sanatların altın çağıyla bugünün mucizevi etkili güçleri arasındaki köprüdür. Bu yüzden formüller mitolojik anıştırmalarla doludur; bunlar, söylendikleri zaman, geçmişin güçlerini çözer, bugüne getirirler.

Böylece mitolojinin rolünü ve anlamını da yeni bir ışıkta görüyoruz. Mit, ilkellerin şeylerin kökenine ilişkin bir spekülasyonu değildir, ne felsefi ilgiden doğmuştur, ne de doğayı gözlemelerinin sonucu, doğa yasalarının bir tür sembolik temsilidir. Mit, belli bir büyü biçiminin gerçekliğinin her zaman için teminatını veren olaylardan birinin tarihsel anlatısıdır. Kimi zaman bu doğrudan, dramatik bir olayda büyünün açıklandığı ilk insandan gelen gerçek bir büyü açıklanması haberidir. Sık sık da yalnızca, büyünün bir klanın, bir topluluğun ya da bir soyun tasarrufuna nasıl geçtiğinin anlatılması biçiminde ortaya çıkar. Her durumda mit, büyünün gerçekliğinin bir garantisi, doğrudan aktarımın bir kanıtı, bir geçerlilik iddiası bildirgesidir. Ve gördüğümüz gibi, insan inancının doğal sonucudur, çünkü her güç, üretkenliğinin işaretlerini vermek zorundadır, harekete geçmek zorundadır, insanlar da onun etkisine ne zaman inanacaklarını bu harekete geçme sonucunda öğrenirler. Her inanç kendi mitolojisini üretir, çünkü mucizesiz inanç yoktur, ana mitse sadece büyünün ilk mucizesini anlatır. Hemen eklemek gerekiyor ki mit yalnız büyüye bağlı olamaz, toplumsal güç veya toplumsal iddianın her türüne bağlıdır. Olağandışı ayrıcalıklar veya yükümlülükler, büyük toplumsal eşitsizlikler, çok yüksek ya da çok alçak mevkilerin ağır yükleri hep mit aracılığıyla anlatılır. Dogmalar ve dinin gücü de mitolojik anlatılar aracılığıyla kökenlerine kadar izlenir. Ama dini mit, ölüler dünyasına, yaratılışa, bir öyküde abartılmış tanrıların varlığına inanç, çok kesin bir dogmadır. Öte yandan sosyolojik mit, özellikle de ilkel kültürlerde, çoğunlukla ilk büyüsel güçlere ilişkin efsanelere yoğunlaşır. Hiçbir abartmasız söylenebilir ki, en tipik, ilkel toplumlarda en gelişmiş mitoloji büyü mitolojisidir, mitin işlevi ise anlatıları aktarmak değil, bilgi vermektir; merakları doyurmak değil, güce güven yaratmak; öyküler bulmak değil, günlük yaşamın sürekli akıntısı içinde inancın geçerliliğini kanıtlamayı başarabilen olayları saptamak ve belirginleştirmek. Mitle kült arasındaki derin bağ, mitin inanmaya zorlamaktaki faydacı işlevi, etiyolojik ya da açık-

layıcı mit teorisi yararına öyle inatla gözden kaçırılmıştır ki bu noktayı enine boyuna işlemek zorunluydu.

5. Büyü ve Bilim

Mitolojiye girmek zorundaydık, böylece mitin, tılsım gücünün gerçek ya da imajiner başarısıyla doğduğunu gördük. Peki başarısızlıklarda ne oluyor? Büyüyü kendiliğinden inançtan ve yoğun arzuların ya da bastırılmış duyguların kendiliğinden ayininden çekip çıkaran tüm güce rağmen, kişisel prestiji, toplumsal gücü ve genel başarısı aracılığıyla büyücünün kazandığı tüm etkiye rağmen, başarısızlıklar ve olumsuzluklar da olur. İlkelin bunların farkında olmadığını ve bunları hesaba katmadığını kabul edersek, zekâsını, mantığını ve deneyimden gelen bilgisini küçümsemiş oluruz.

Büyü her şeyden önce sert koşullara tabi kılınmıştır: Bir tılsımın iyice ezberlenmesi, ayinin eksiksiz yerine getirilmesi, büyücüye konmuş tabulara ve kurallara kesin uyma. Bunlardan herhangi birinin ihmal edilmesi büyüyü başarısızlığa uğratır. Hatta en mükemmel biçimde yapıldığı durumlarda bile büyünün etkisi yok edilebilir. Çünkü her büyüye karşı bir de karşı-büyü vardır. Eğer büyü gördüğümüz gibi rastlantının hesaplanamaz cilveleriyle bağlantılı olarak insanın inatçı isteği tarafından üretiliyorsa, o zaman, ister olumlu ister olumsuz olsun her dileğin bir kendi büyüsü bulunabilir, hatta bulunması gerekir. İnsan, bütün toplumsal ve dünyasal çabalarıyla, bütün başarı ve şans amaçlarıyla, bir yarışma, kıskançlık ve kötülük atmosferinde hareket eder. Çünkü şans, servet ve hatta sağlık görece kavramlardır; komşunun daha çok hayvanı, daha çok karısı, daha çok gücü varsa ve sağlığı seninkinden daha yerindeyse, insan sahip olduğu her şeyde ve bulunduğu her durumda kendini bastırılmış hisseder. İnsan doğası öyle biçimlenmiştir ki, başkasının başarısızlığında arzuları kendi başarısındaki kadar doyurulur. Bu sosyolojik, istek ve karşı istek, ihtiras ve kötülük, başarı ve kıskançlık oyunu, büyü ve karşı büyü, ya da ak ve kara büyü oyununa denk düşer.

lar, ve biz bu durumda büyüyü, Sir James Frazer'in yaptığı gibi, bir yalancı-bilim olarak niteleyebiliriz.

Bu yalancı bilimin sahte karakterini keşfetmekse zor değil. Bilim, ilkel halkların ilkel bilgisi olarak ortaya çıktığında da olduğu gibi günlük yaşamın normal deneyimine temellenir, insanın varlığını sürdürmek ve güvenliğini sağlamak için doğaya karşı verdiği savaşta edindiği bir deneyime; gözlemlere dayanır ve akılla belirlenir. Büyü ise özel duygu deneyimlerine dayanır, bu deneyimlerde insan doğayı değil, bizzat kendisini gözler; aklın yardımıyla gerçeği bulmaz, heyecanın insan organizması üzerindeki doğrudan etkisi aracılığıyla kendini keşfeder. Bilim, deneyimin, çabanın ve aklın geçerli olduğu kanısına dayanır; büyü, umudun boşa gitmeyeceği ve isteğin yanıltmayacağı inancına. Bilimin teorileri mantıkla belirlenmiştir, büyününkiler isteklerin etkisi altında oluşan düşünceler zinciriyle. Gerçekten de akılcı bilimin özü ile büyü öğretisinin özü farklı geleneklerde, farklı toplumsal çevrelerde ve farklı türden etkinliklerde cisimlenmişlerdir. Ve bütün bu farklar ilkellerce iyi bilinir. Biri maddi alanı kurar; diğeri ise, geleneklerle, mitlerle ve tabularla çevrili olarak manevi alanın bir yarısını oluşturur.

6. Büyü ve Din

Gerek büyü gerekse de din, heyecansal gerilim durumlarında doğarlar ve bu durumlarda etkilidirler: Yaşamdaki krizler, önemli projelerdeki geriye gidişler, ölüm, soy sırlarına girme, mutsuz aşk ve yatışmayan nefret. Gerek büyü gerekse de din, doğaüstünün alanına ayinler ve inanç yoluyla girmek dışında başka ampirik çıkış yolu sunmayan böyle durum ve çıkmazlardan kurtulmayı olanaklı kılarlar. Dinde bu alana ruhlara ve hayaletlere inanmak girer, yani, ilkel kısmet habercilerine ve soy sırlarının koruyucularına inanmak. Büyüde ise buna, büyünün doğal gücü ve etkisi girer. Gerek büyü gerekse de din yalnızca mitolojik geleneğe dayanırlar ve her ikisi de mucizevi güçlerinin sürekli olarak açıklandığı bir mucize atmosferinde varolurlar.

Her ikisi de, eylemlerini maddi dünyanın eylemlerinden ayıran tabular ve kurallarla çevrilidirler.

Peki büyünün dinden farkı ne? Çok belli ve kavranabilir bir farktan yola çıktık: Büyüyü manevi alanın içersinde yalnızca belli bir amaç için araçlar olan eylemlerden oluşan pratik bir sanat olarak tanımladık; buna karşılık dini, bizzat kendileri hedeflerinin yerine getirilmesi olan, kendi içine kapalı eylemler bütünü olarak. Şimdi bu ayrımı daha derin katmanlarında izleyebiliriz: Büyünün pratik kullanılışı, sınırlı, çerçevesi belli bir yönteme dayanır, bu yöntemde tılsım, ayin ve uygulayıcının durumu her zaman sıradan bir üçlü oluşturur. Karmaşık görünümleri ve amaçlarıyla dinin basit bir yöntemi yoktur, ve birliği ne eylem biçimlerinde, ne de içerik düzgünlüğünde görülür, tam tersine önce, yerine getirdiği işlevde, inancının ve ayinlerinin değerinde görülür. Büyü inancı da saf pratik doğasına uygun olarak son derece basittir. Bu her zaman, eğer belli bir tılsım ve belli bir ayin aracılığıyla belli etkileri sağlayabiliyorsa, insanın gücünün onaylanmasıdır. Buna karşılık dinde tümüyle doğaüstü bir inanç dünyamız vardır: Ruhların ve kötü ruhların tapınağı, totemin, koruyucu ruhun, soy babasının iyicil güçleri ve gelecekteki yaşamın hayali, ilkel insan için doğaüstü, ikinci bir gerçeklik oluşturur. Din mitolojisi de daha çeşitlenmiş, daha karmaşık olduğu gibi daha yaratıcıdır da. Çoğunlukla çeşitli doktrinler çevresinde yoğunlaşır ve bunları evrenin doğuşunda, kültürün kahramanlarına ilişkin efsanelerde ve tanrılarla yarı tanrıların eylemlerine ilişkin anlatılarda geliştirir. Büyüde mitoloji, ne kadar önemli olursa olsun, insanın eski kahramanlık eylemlerinin hep tekrarlanarak övülmesidir.

Büyü, özgül amaçları olan bu özgül sanat, bütün biçimleriyle bir kez insanın tasarrufuna geçmiştir ve doğrudan haleflikle kuşaktan kuşağa aktarılmak zorundadır. Bu yüzden de en eski zamanlardan beri uzmanların elinde kalmıştır, insanlığın ilk mesleği büyücünün ya da kötü büyü yapan sihirbazın mesleğidir. Buna karşılık din ilkel koşullarda herkesin işidir, herkes onu eşit ve aktif paylaşır. Soyun

her üyesi inisiasyona kendisi katlanmak zorundadır, sonra da onu bizzat başkasına uygular. Ölene herkes ağlar, herkes yas tutar, mezar kazar ve ölüyü anar, sonra da zamanı gelince herkes için yas tutulur ve herkes anılır. Ruhlar herkes için vardır ve herkes ruh olur. Dindeki tek uzmanlaşma -eski spiritüalist medyumluk- bir meslek değil, kişisel bir vergidir. Büyüyle din arasındaki bir başka fark da, ilkel aşamalarındaki dinde iyiyle kötü arasında, iyicil ve kötücül güçler arasında pek az karşıtlık varken, büyücülükteki «kara» ve «ak»ın rolüdür. Bu, doğrudan nicel sonuç amaçlayan büyünün pratik karakterinden de ileri gelir; oysa din, tam anlamıyla ahlaki olmasına karşın, önce yazgısal, değiştirilemez olaylarla, doğaüstü güç ve varlıklarla ilgilenir, öyle ki insanın yapmış olduğu işlerin yapılmamış kılınması dinde hiç söz konusu olmaz. Evrende korkunun önce tanrıları yarattığı deyişi, antropolojinin ışığında kesinlikle doğru değildir.

Dinle büyü arasındaki farkı kavramak ve büyü, din ve bilimin üçgen durumuna ilişkin açık bir fikir edinmek için, her üç olgunun kültürel işlevlerini kısaca aydınlatmak istiyoruz. İlkel bilginin işlevi ve değeri daha önce zaten belirtildi ve bunları anlamak zor değil. Bilim, ilkel bilgi, insanı çevresiyle barıştırırken, doğa güçlerini kullanmasını olanaklı kılarken, insana sonsuz bir biyolojik avantaj sağlar ve onu geri kalan varlıkların çok üstünde bir yere koyar. Dinin işlevini ve değerini ilkellerin inanç ve kültünü araştırırken gördük. Geleneğin kutsanması, çevreyle uyum, zorluklara karşı savaşmak için gereken cesaret ve iyimserlik gibi bütün değerli zihinsel tutumları dini inancın olanaklı kıldığını, yerleştirdiğini ve pekiştirdiğini gösterdik. Kült ve ayin aracılığıyla cisimlendirilen ve ayakta tutulan bu inancın büyük bir biyolojik değeri vardır ve sözcüğün tam anlamıyla ilkel insanın gerçekliğini ortaya çıkarır.

Büyünün kültürel işlevi nedir? Gördük ki bütün güdüler ve heyecanlar, bütün pratik faaliyetler insanı çıkmazlara sürüklüyor, eksik bilgileri ve yeteneklerinin sınırları gözlemde ve kavramada onu kritik anda yarı yolda bırakı-

yor. Sonra insan organizması anlık patlamalarla tepki gösteriyor, bu patlamalarda da tam oluşmamış davranış biçimleri ve bunların etkili olduğuna ilişkin tam oluşmamış inançlar üretiliyor. Büyü, bu inançlara ve oluşmamış ayinlere tutunuyor ve bunları sürekli, geleneksel biçimler halinde kurallaştırıyor. Büyü insana bir miktar, belirlenmiş ayinsel sahne ve inanç hükmü, belli bir zihinsel ve pratik yöntem sunuyor, ve bu, her önemli uğraşta, tehlikeli durumların ve kritik anların aşılmasını sağlıyor. İnsanı önemli görevlerini güvenle yürütmeye, öfke patlamalarında, nefretin, karşılıksız aşkın, düşkırıklığının ve korkunun işkencesinde dengesini ve ruhsal bütünlüğünü ayakta tutmaya yetenekli kılıyor. Büyünün işlevi insanın iyimserliğini ayinleştirmek, umudun korku üzerindeki yengisine duyulan inancı güçlendirmektir. Büyü, insan için güvenin kuşkudan, direncin kararsızlıktan ve iyimserliğin karamsarlıktan daha değerli olduğunu ifade eder.

Buna uzaktan ve tepeden üstünlükle, gelişmiş bir uygarlık içindeki kendi yüksek güvenlik durumumuzdan bakılırsa, büyünün tüm olgunlaşmamışlığını, tüm önemsizliğini görmek kolaydır. Oysa onun gücü ve yönlendirmesi olmasa ilkel insan pratik zorlukları öyle ustalıkla aşamaz, dahası insan daha yüksek kültür aşamalarına ulaşamazdı. Büyünün ilkel topluluklardaki evrensel varlığı ve muazzam etkisi buradan geliyor. Bunun için de bütün önemli faaliyetlerde büyünün değişmez bir unsur olduğunu buluyoruz. Sanırım onda, her şeye rağmen insan karakteri için en iyi okul olmuş yüce umut budalalığının cisimlenişini görmek zorundayız.

İLKELLERİN PSİKOLOJİSİNDE MİT

I. YAŞAMDA MİTİN ROLÜ

Tipik bir Melanezya kültürünü araştırarak ve bu yerlilerin düşüncelerini, geleneklerini, davranışlarını inceleyerek, manevi geleneğin, yani mitin halkın uğraşına ne kadar derin girdiğini, ahlaki ve toplumsal davranışlarında ne kadar güçlü bir egemenlik sürdüğünü göstermeyi amaçlıyorum. Başka sözcüklerle, bu çalışmanın tezi, bir soyun dili, miti ve manevi anlatıları ile ayinsel ve ahlaki eylemleri, toplumsal düzeni ve hatta pratik faaliyetleri arasında sıkı bir ilişki bulunduğu.

Melanezya olgularına ilişkin betimlememize bir arka plan kazanmak için, mitoloji biliminin şu anki durumunu kısaca ortaya koymak istiyorum. Literatüre yüzeysel bir göz gezdirme bile gösteriyor ki, düşünce ayrılıkları ya da polemiklerin sertliği konusunda tekdüzelikten yakınılamaz. Yalnızca mitleri, efsaneleri ve masalları açıklamak için ileri sürülen en yeni, en çağdaş teorileri anmak için -en azından ürüne ve ifadeye ilişkin olarak-, listeye, asıl olarak Almanya'da başarılı olan ve doğalcı mitoloji diye anılan ekolle başlamak zorundayız. Bu ekolün yazarları, ilkel insanın doğa fenomenleriyle çok yakından ilgilendiğini ve ilgisinin teorik, inceleyici ve poetik olduğunu ileri sürüyorlar. Ayın evrelerini ya da güneşin gökyüzündeki düzenli hareketini açıklama ve yorumlama denemelerinde ilkel insan, simgesel, somut rapsodiler yaratıyor. Bu ekolün yazarlarına göre, her mitte, çekirdek ya da son gerçeklik olarak herhangi bir doğal fenomen vardır; bu, bir öykü içine öyle özenle yedirilmiştir ki, bazen neredeyse tümüyle gizlenmiş ve örtülmüştür. Doğal olguların çoğu mitolojik anlatıya

dayanak oluşturduğu konusunda araştırmacılar arasında pek görüş birliği yok. Bir uçta ay mitologları var, düşünceleri bunları öyle «aycı» yapmış ki, ilkellerde yeryüzünün gece uydusundan başka bir fenomenin rapsodik bir yoruma elverişli olabileceğini itiraf etmek istemiyorlar. 1906'da Berlin'de kurulan ve yandaşları arasında Ehrehreich, Siecke, Winkler gibi ünlü bilginlerin sayıldığı Karşılaştırmalı Mit Araştırmaları Topluluğu ay sembolüyle çalışıyordu. Sözgelimi Frobenius gibi diğerleri ise, ilkel insanın sembolik öyküsünü çevresine ördüğü tek obje olarak güneşi görüyorlardı. Sonra meteorolojist yorumcular ekolü var, bunlar mitin aslı olarak rüzgârı, havayı ve gökyüzünün renklerini görüyorlardı. Eski kuşağın Max Müller ve Kuhn gibi ünlü yazarları bunlardandır. Farklı düşüncedeki bu mitologlardan bazıları, kendi gök cisimleri ya da gök ilkeleri için tutkuyla savaşıyorlar; diğerlerininse daha kapsamlı bir yaklaşımları var ve ilkel insanın, mitolojisini bütün gök cisimlerinden oluşturduğu konusunda birleşiyorlar.

Bu maddeci mit yorumu üzerine nesnel ve anlaşılır bir bilgi vermeye çalıştım, ama bu teori bana gerçekten, bir antropolog ya da hümanistin en tuhaf görüşlerinden biriymiş gibi geliyor ve bu da çok büyük anlam taşıyor. Bu teori büyük psikolog Wundt'tan kesinlikle olumsuz eleştiri aldı, Sir James Frazer'in yazıları açısından da tümüyle tutarsız görünüyor. İlkellerde hâlâ yaşayan mitlere ilişkin kendi araştırmama dayanarak da, ilkel insanın doğaya karşı saf sanatsal ya da saf bilimsel çok sınırlı bir ilgisi olduğunu söyleyebilirim; ilkelin canlandırmaları ve öyküleri içinde sembolizme pek az yer vardır; mit ise gerçekte boş bir rapsodi, budalaca düşüncelerin anlamsız bir taşması değil, tersine, çok etkili, olağandışı önemli bir kültürel güçtür. Ayrıca bu teori mitin kültürel işlevini görmezlikten geldiğinde, ilkel insana bir dizi hayali ilgiler atfediyor ve masal, efsane, menkıbe ve manevi öykü gibi açıkça ayırt edilebilen bazı anlatı tiplerine, yani mite karışıklık getiriyor.

Miti doğalcı, sembolik ve kurmaca bir şey olarak ele

alan bu teorinin tam karşısında, manevi öyküde geçmişe ilişkin gerçek bir tarihsel bilgi gören teori var. Ama, son zamanlarda Almanya ve Amerika'da Tarihçi Ekol diye adlandırılan ekol tarafından paylaşılan ve İngiltere'de Dr. Rivers'in temsil ettiği bu görüş, gerçeğin yalnızca bir parçasını barındırıyor. Tarihin bütün kültürel faaliyetlere, dolayısıyla mite de doğal çevre kadar sürekli bir etkisi olduğu yadsınamaz. Ama, bütün mitolojiyi salt bilgi olarak görmek, ona ilkel doğalcının sayıklamaları olarak bakmak kadar yanlıştır. Mit ilkel insanı bir tür bilimsel dürtü ve bilgi açlığıyla da donatır. İlkel, kendi mizacına göre gerek geçmişe gerekse de doğaya ilgi duymasına karşın, her şeyden önce bir dizi pratik faaliyetle meşguldür ve çeşitli zorluklarla savaşmak zorundadır; onun ana ilgisi bu genel, faydacı görüş açısına yönelmiştir. Mitoloji, soyun manevi öğretisi, göreceğimiz gibi, ilkel insana yardımcı olan güçlü bir araçtır ve kültürel mirasıyla başa çıkmasını olanaklı kılar. Ayrıca mitin ilkel kültüre son derece önemli hizmetinin, dini ayinle, ahlaki etkiyle ve sosyolojik ilkelerle bağlantı içinde gerçekleştirildiğini göreceğiz. Ancak din ve etik, bilime ve geçmişin öyküsüne çok sınırlı bir ilgi gösterirler, böylelikle de mit tümüyle değişik bir anlayışa temellenir.

Dinle mit arasındaki, pek çok araştırmacı tarafından gözden kaçırılmış olan sıkı bağlantı, kimileri tarafından farkedildi. Wundt gibi psikologlar, Durkheim, Hubert ve Mauss gibi sosyologlar, Miss Jane Harrison gibi klasik bilginler, Crowley gibi antropologlar, mitle ayinin, manevi gelenekle toplumsal yapının normlarının sıkı ilişkisini farkettiler. Bütün bu yazarlar az ya da çok Sir James Frazer'in çalışmasından etkilenmişlerdir. Büyük İngiliz antropologun ve çoğu ardıllarının mitin sosyolojik ve ayinsel anlamına ilişkin açık bir düşüncelerinin olmamasına rağmen, sunacağım olgular sosyolojik mit teorisinin ana kavramlarını daha kesin formüle etmemizi olanaklı kılacak.

Bilgin antropologların düşünceleri, ayrılıkları ve tartışmaları üzerine daha geniş bir özet de verebilirdim. Mitoloji biliminde bilginliğin çeşitli dalları buluşur: Klasik hü-

manist, Zeus'un ay mı, güneş mi, yoksa somut bir tarihi kişilik mi olduğuna karar vermek zorundadır; ve onun inek gözlü karısının sabah yıldızı mı, bir inek mi, yoksa bir rüzgâr kişileştirmesi mi olduğuna. Kadınların çenesi düşüklüğü meselleşmiş olduğu için. Sonra bütün bu sorular, ayrı ayrı arkeologlar, Kaldeciler ve Mısırcılar, Hintçiler ve Çinciler, Perucular ve Mayacılar tarafından mitoloji sahnesinde yeniden tartışılmak zorundadır. Tarihçi ve sosyolog, sanat tarihçisi, Latinist, Germanist ve Romanist, Kelt araştırmacısı ve Slavist, her grup kendi içinde olmak üzere tartışırlar. Mitoloji, mantıkçı ve psikolog önünde, metafizikçi ve epistemolog önünde de tam emniyette değildir - teozof, çağdaş astrolog ve Hıristiyanlık bilimi temsilcisi gibi müşterilerden hiç söz etmiyoruz. Nihayet bir de psikanalistimiz var, o da bize, mitin insanın bir gündüz düşü olduğunu anlatmak ister ve onu ancak, doğadan, tarihten ve kültürden uzaklaşıp, dibinde psikanalizin bildik eklenti ve sembolleri bulunan bilinçaltının karanlık derinliklerine dalarak açıklayabileceğimizi söyler. Öyle ki, sonunda zavallı antropolog ve folklor araştırmacısı şenliğe geldiğinde, geride onun için ancak birkaç kırıntı kalmıştır.

Eğer kaosa ve karışıklığa ilişkin bir izlenim verebildiysem ve giderek, inanılmaz mitoloji tartışmaları karşısında bir bıkkınlık yaratabildiysem, tam istediğime ulaştım demektir. Çünkü okuyucularımdan, teorisyenin kapalı araştırmasından çıkıp, kendilerini antropolojik alan-araştırmasının temiz havasına bırakmalarını isteyeceğim, ve Yeni Gine'nin bir Melanezya soyu yanında geçirdiğim yıllara yapacağım hayali yolculukta beni izlemelerini. Orada lagünlerde kürek çekecek, yakıcı güneş altında yerlileri toprak çalışmasında gözleyeceğiz, onları cengelin patikalarında, girift fiyortlarda ve kayalıklarda izleyecek, böylece yaşamlarını öğreneceğiz. Öğlesonu serinliğinde ya da akşamın gölgelerinde törenlerini de izleyecek, ateşin çevresindeki yemeklerine katılacak ve bu sırada öykülerine kulak vereceğiz.

Çünkü antropologun -mitoloji kavgasındaki birçok ka-

tılımcı arasında tek kişi olarak hem de- teorilerinin karıştığını ve fikir yürütme ırmağının kuruduğunu farkettiğinde ilkellerin arasına çekilebilme gibi eşsiz bir ayrıcalığı vardır. Antropolog, kültürün tek tük kalıntılarına, kırık tabletlere, sararmış metinlere ya da bölük pörçük yazıtlara tutuklu değildir. O, dev gedikleri, hacimli ama hipotetik yorumlarla kapatmak zorunda değildir. Antropolog mitlerin yaratıcısını elinde bulundurur. O yalnız bir metni bütün varyasyonlarıyla ve varolduğu haliyle tam olarak yazıya dökmeyi ve yeniden gözden geçirmeyi başarmaz, bir miktar otantik yorumcuya da yaslanabilir; dahası, mitin doğduğu yaşamın bereketi kendini ona sunar. Ve göreceğimiz gibi, bu canlı bağlantıdan, mit hakkında, en az anlatıdan öğrenilen kadar çok şey öğrenilir.

Mit, bir ilkel toplulukta varolduğu haliyle, yani bugünkü biçimiyle, yalnız anlatılan bir öykü değil, yaşayan bir gerçekliktir. Bugün bir romanda bulduğumuz türden bir kurgu karakteri taşımaz, tersine -öyle inanılır- eski zamanlarda geçmiş ve o zamandan beri de dünyayı ve insanın yazgısını sürekli etkileyen canlı bir gerçekliktir. Yaratılışı, ilk günahı ve İsa'nın fedakârca ölümüyle gelen kurtuluşu anlatan İncil öyküsü inanmış Hıristiyan için ne ifade edersе mit de ilkeller için onu ifade eder. Mit ilkeller için işlevi bakımından, bizim, ayinimizde ve etiğimizde yaşayan, inancımızda egemen olan ve davranışımızı yönlendiren kutsal öykülerimizle karşılaştırılabilir.

Salt metinlerin incelenmesiyle mit araştırmanın sınırlılığı onun niteliğini doğru kavramamızı engelledi. Klasik antikten, doğunun kutsal kitaplarından ve benzeri diğer kaynaklardan aktarılmış olan mit biçimleri, yaşayan inançlarla netleştirilmeden, gerçek inanmışların yorumlarını alma olanağı olmadan, sosyal düzenlerine, ahlaki davranışlarına ve genel alışkanlıklarına ilişkin bilgiler olmadan, kısacası çağdaş alan araştırmacısının kolayca elde edebileceği tam bilgilenme olmadan bize ulaştı. Ayrıca şu anki edebi biçimleriyle bu öykülerin, kopyacıların, yorumcuların, bilgin rahiplerin ve teologların elinde bir hayli değişiklik gör-

müş olduğuna da kuşku yok. Bugün henüz yaşamakta olan bir miti araştırarak varlığının sırrına varmak için -rahip kafası içinde mumyalanmış olarak ölü dinlerin zarar verilemez ama cansız raflarına gömülmeden önce- yeniden ilkel mitolojiye dönmek zorunludur.

Gördüğümüz gibi, mit bir sembol değil, nesnesinin doğrudan ifadesidir; bilimsel ilgiyi doyurmaya yönelik bir açıklama değil, uzak geçmişteki bir gerçekliğin anlatı biçiminde yeniden yaşatılmasıdır. Bu bilgi, derin dini ihtiyaçların, ahlaki amaçların, toplumsal tabiliğin karşılanması için, haklar, hatta pratik gerekler nedeniyle verilir. Mitin ilkel kültürlerde vazgeçilmez bir işlevi vardır; o, inancın ifadesidir, onu derinleştirir ve derginler; ahlakı korur ve ona güç verir; ayinin üretkenliğine kefil olur ve insan için örnek olacak pratik kurallar içerir. Böylece mit insan uygarlığının temel bir parçası olur; o, değersiz bir anlatı değil, zor elde edilen aktif bir güçtür; entellektüel bir açıklama ya da sanatsal bir canlandırma değil, ilkel inancın ve ahlaki bilgeliğin bildirgesidir.

Bütün bu savları çeşitli mitleri araştırarak kanıtlamaya çalışacağım; ama çözümlememizi inandırıcı kılmak için, her şeyden önce, yalnız mitin değil, masalın, efsanenin ve dini öykünün de bir özetini vermek gerekiyor.

Böylece zihnimizde bir Trobriand[1] lagünü kıyılarına doğru gidelim ve yerlilerin yaşamını anlamaya çalışalım:

---

1 Trobriand adaları, Yeni Gine'nin kuzeydoğusunda bir mercan takımadasıdır. Yerliler Papua-Melanezyalı ırkındandır; fizik görünümlerinde, zihinsel faaliyetlerinde ve toplumsal düzenlerinde, Yeni Gine anakarasının daha geri kalmış Papua kültürünün kimi çizgileriyle karışmış olarak, Okyanusa özgü özellikler gösterirler.
Trobriandlıların ait olduğu Kuzey Massimlere ilişkin tam bir betimleme, Prof. C.G.Seligman'ın 1910 tarihli klasik bir makalesinde bulunabilir. Bu kitap, Trobriandlıların Yeni Gine ve çevresindeki diğer ırklar ve kültürlerle ilişkilerini de göstermektedir. Ayrıca B. Malinowski'do de (1922) kısa bir bilgi bulunmaktadır.

Onları işte ve eğlencede gözleyelim, anlatılarını dinleyelim. Kasım sonunda yağışlı havalar başlıyor. Bahçelerde az iş var, balık sezonu henüz tam başlamadı, deniz yolculukları henüz gelecekte; hasat şenliğinden sonraki neşeli ruh hali henüz devam ediyor. Bir dostluk havası esiyor. Kötü hava onları sık sık eve kapattığı için eğlenceye bol zamanları var. Yaklaşan akşamın alacasında köylerden birine gidip ateşin başına oturalım, akşam çöker ve sohbet canlanırken bu alevlenen ışık gitgide daha çok insanı başına çeker. Er geç birisinden bir öykü anlatması istenir, mevsim *masal* mevsimi çünkü. Anlatan iyi bir anlatıcıysa çok geçmeden kahkahalar, bağrışlar yükselir ve öyküsü enikonu bir gösteriye dönüşür.

Bu mevsimde köylerde, *kukwanebu* denen bir tür halk masalları anlatılır. Fazla ciddiye alınmayan belirsiz bir inanca göre, bu anlatıların genç fidelikler üzerinde iyi bir etkisi vardır. Bu etkiyi sağlamak için, sonunda her zaman, özellikle verimli, arsız bitkilerden söz eden bir şarkı, bir *kasiyena* söylenir.

Her öykü, topluluğun bir üyesine «aittir.» Her öykü, çok kişinin onu bilmesine rağmen, yalnızca «sahibi» tarafından anlatılabilir; ama sahip onu birisine armağan edebilir, öyküyü ona öğretir ve anlatmasına izin verir. Ama böyle öykülerin asıl amacı olan yürekten kahkahaları ve herkesi ağzının içine baktırmayı her «sahip» başaramaz. İyi bir anlatıcı, diyaloglarda sesini değiştirmek, küçük şarkıları uygun bir ruhla söylemek, anlatıyı jestlerle süslemek, hatta effektleri yakalamaya çalışmak zorundadır. Bu öykülerden bazıları «erkek» öyküleridir, diğerlerinden birkaç örnek vermek istiyorum.

Çaresizlik içindeki bir kız ve onun kahramanca kurtarılışı üzerine bir öykü var. İki kadın kuş yumurtası ararlar. Biri bir ağacın altında bir yuva keşfeder, diğeri onu uyarır: «Bunlar yılan yumurtası, dokunma!» «Yo, hayır! Kuş yumurtası,» diye yanıtlar öbürü ve yumurtaları alır. Anne yılan dönüp de yuvasını boş bulunca yumurtaları aramak üzere yola düşer. En yakın köye gelip bir şarkı söyler:

«Yol boyunca gidiyorum,
Kuş yumurtası yemek mübahtır,
Dost yumurtası yemek günahtır.»

Bu yolculuk uzun sürer, çünkü yılan köy köy dolaşıp her yerde şarkısını söylemek zorunda kalır. Sonunda iki kadının yaşadığı köye gelir ve suçluyu yumurtaları pişirirken görür, kadına dolanıp içine girer. Kurban çaresiz ve sancılar içinde, yerde yatar kalır. Ama kahraman yakındadır; komşu köyden bir erkek düşünde bu dramatik durumu görür, hemen koşar gelir, yılanı dışarı çıkarır, parçalar ve her iki kadınla da evlenir. Böylece kahramanlığına karşılık çifte ödül almıştır.

Bir başka öyküde mutlu bir aileyi, bir babayla iki kızını dinliyoruz; bunlar evden ayrılıp kuzeydeki mercan adalarına doğru yelken açar, ama güneybatıya giderler; sonunda Gumasila kayalık adalarının dik ve vahşi kıyılarına gelirler. Baba bir düzlüğe uzanıp uyur. Cengelden bir insanyiyici gelir, babayı yer, kızlardan birini kaçırıp götürür; öbür kız kurtulmayı başarır. Bu, kızkardeşine ormandan bir parça kamış sapı götürür, insanyiyici yatıp uyuduğunda iki kız onu kesip kurtulurlar.

Okapukopu köyünde küçük bir ırmağın kaynağında beş çocuğuyla birlikte bir kadın yaşamaktadır. Muazzam büyüklükte bir uyuşturan balığı ırmak boyunca çırpına çırpına yukarı gelir, şapır şupur köyün içinden geçerek kulübeye girer ve bir şarkının ezgisi eşliğinde kadının bir parmağını koparır. Oğullardan biri canavarı öldürmeye çalışır ama başaramaz. Aynı olay her gün tekrarlanır, ta ki beşinci gün en küçük oğlan dev balığı öldürmeyi başarıncaya dek.

Bir bitle bir kelebek küçük bir hava yolculuğuna kalkışırlar, bit yolcu, kelebek uçak ve pilot olarak. Uçuşun ortasında, tam Wawel fiyorduyla Kitava adasının arasında deniz üstünde uçarlarken bit tiz bir çığlık atar, kelebek ürküp sıçrar, bit denize düşüp boğulur.

Kaynanası yamyam olan bir adam, üç çocuğunu ona bırakıp gidecek kadar düşüncesizdir. Kadın doğal olarak

çocukları yemeye kalkışır; ama tam zamanında kurtulurlar, bir palmiye ağacına tırmanır ve babaları gelip onları kurtarıncaya kadar, biraz fazla uzun bir öykü anlatarak büyükanneyi oyalarlar. Bir öykü de güneşe ziyaret üzerine var, bütün bahçeleri çöle çeviren bir insanyiyici üzerine bir öykü, bir cenaze töreninde bütün yiyeceği çalacak kadar açgözlü olan bir kadına ilişkin bir öykü ve benzerleri.

Ama şu noktada dikkatimizi anlatının sosyolojik ilişkisinden çok metni üzerine pek yoğunlaştıramayız. Metin elbette ki son derece önemlidir, ama bağlam olmadan cansız kalır. Gördüğümüz gibi, bir öykünün asıl anlamı anlatılış biçimiyle ortaya çıkar ve asıl damgasını ancak öyle alır. Canlandırmanın bütün karakteri, sesler, taklitler, uyarıcılık ve dinleyenlerin tepkisi yerliler için metnin kendisi kadar anlam taşır; sosyologsa repliğini yerlilerden almalıdır. Öte yandan canlandırma doğru zamanda yapılmış olmalıdır sürülmeyi bekleyen, filizlenen bahçelerin kulisinden önceki gün saati ve mevsim; bunlar biraz da masalların büyüsü altında durmalıdır. Kişisel sahipliğin, toplumsal işlevin ve gülünçlü kurgunun kültürel rolünün sosyolojik bağlamını da gözönünde bulundurmamız gerekiyor. Bütün bu unsurlar aynı derecede önemlidir, hepsinin metin kadar iyi incelenmesi gerekir. Öyküler ilkellerin yaşamında canlıdır, kâğıt üstünde değil; ve bir bilgin, içinde geliştikleri atmosferi belirtemeden onları yalnızca yüzeysel olarak kaydederse, bize yalnızca kopuk bir gerçek parçası aktarmış olur.

Şimdi başka bir öykü türünü ele alacağım. Bunlar hiçbir mevsime bağlı değildir, bunları anlatmak için hiçbir basmakalıp biçim yoktur, anlatım da bir canlandırma karakteri taşımaz, ne de herhangi bir etkileyici effekt vardır. Yine de bu öyküler öncekiler kadar önemlidir; çünkü bunlar gerçek kabul edilir, içerdikleri bilgi *kukwanebu*'nun içerdiğinden daha değerli ve daha önemlidir. Bir grup uzak bir yola ya da bir sefere çıktığında, genç üyeler manzaraya, yeni topluluklara, hatta belki yeni törelere heyecanla ilgi duyacak, şaşkınlıklarını dile getirecek ve araştırmalar yapacaklardır. Yaşlılar ve deneylilerse onlara bilgi verecek,

açıklamalarda bulunacaklardır, bu da her zaman somut bir anlatı biçimini alır. Yaşlı bir adam belki savaşlardaki ve seferlerdeki kendi deneyimlerinden, ünlü büyülerden ve alışılmışın dışındaki ekonomik durumlardan söz edecektir. Araya babasının anılarını, birçok kuşak aracılığıyla aktarılmış öykü ve efsaneleri de sıkıştırabilir. Böylece yıllar ötesindeki kuraklıklara, kırıp geçirici kıtlıklara ilişkin anılar korunmuş olur, çabaların, savaşların ve öfkelenmiş halkın cinayetlerinin öyküleri de.

Rotasını şaşırıp yamyamların ve düşman soyların içine düşmüş denizciler üzerine bir dizi öykü anımsanmaktadır; bunların bir kısmı şarkı olur, diğerleri tarihi menkıbelere dönüşür. Ünlü dansçıların gösterilerindeki çekicilik, çeviklik, bir şarkı ya da öykü için sevilen bir konudur. Çok uzaktaki volkanik adalarla ilgili öyküler vardır; içinde dikkatsizce yıkanmak yüzünden bir zamanlar bütün bir grubun ölüme gittiği kaynar su kaynakları üzerine, çok değişik erkek ve kadınların yaşadığı gizemli ülkeler üzerine, uzak denizlerde denizcilerin yaşadığı tuhaf serüvenler üzerine, dev balıklar ve mürekkep balıkları, zıplayan kayalar ve mumyalanmış büyücüler üzerine öyküler vardır. Öte yandan, yeni veya eskiden ölüm ülkesini görmüş, oraya gitmiş insanlar üzerine, bunların büyük ve önemli kahramanlıklarını sayıp döken öyküler anlatılır. Doğal olaylara bağlanmış öyküler de vardır; taşlaşan bir kano, bir kaya parçasına dönüşen bir adam, mercan kayalıklarındaki, çok fazla betel cevizi yemiş insanlardan kalma kırmızı bir leke.

Burada bir öykü çeşitliliğimiz var; bunları, doğrudan anlatıcının tanıklığı olan veya en azından herkesin anımsadığı birisi tarafından onaylanmış *tarihi haberler;* artık tanığı olmayan, ama soy mensuplarınca yaşanan olağan şeyler alanına giren *efsaneler;* bugünkü kültür alanının dışında kalan bir zamanda geçmiş olaylara ve uzak ülkelere ilişkin *duyulmuş öyküler* diye sınıflayabiliriz. Ama yerliler için bütün bu türler ayrımına varılmadan iç içe geçer; hepsi aynı adla, *libwogwo* diye adlandırılır; hepsi gerçek sayılır; bir temsil biçiminde sunulmazlar, ne de belli bir mev-

simde eğlence için anlatılırlar. İçerikleri öz olarak bir birlik gösterir. Hepsi yerlileri çok ilgilendiren konulara ilişkindir; hepsi, ekonomik uğraşlar, savaş, serüven, dansta ve törensel eylemlerde başarı gibi etkinliklerle bağlantılıdır. Ayrıca, özellikle bütün bu olaylardaki büyük işler hakkında bilgi verdikleri için, bir bireyin veya ardılının, veya tüm bir soyun saygınlığını arttırırlar, bu yüzden de canlı tutulurlar, bunlar ataları yüceltir. Hatta arazilerin ilginç özelliklerini açıklamak için anlatılan öykülerin bile sosyolojik bir ilintisi vardır; yani bunlar, klanları veya aileleri şanlı bir işte bu öyküye karışmış olanları anlatır. Durum bu olmasa, öyküler, üstüne apaçık tortu gibi asılıp kaldıkları doğal bir belirtinin yalıtlanmış, bölüm pörçük yorumları olurlar.

Bütün bunlarla yeniden netleşiyor ki, anlatıya yazılı olarak sahip olmakla ne metnin anlamını tam olarak anlayabiliriz, ne öykünün sosyolojik karakterini, ne de yerlilerin ona karşı tutumunu ya da ilgisini. Öyküler insanın belleğinde anlatıldıkları biçimle yaşarlar, daha çok da onu canlı tutan çok katlı ilgiyle; anlatıcıyı gururla ya da üzüntüyle anlatmaya, dinleyiciyi şevkle, özlemle, umutla ve istekle izlemeye iten şeyle. Şu halde öyküyü okumakla bir *efsane*'nin özüne bir *masal*'ınkinden daha çok varılamaz; bu, anlatının ve bunun yerlilerin toplumsal ve kültürel yaşamıyla bağlantılarının incelenmesiyle bulunabilir.

Ama her üç grubun karakteri, ancak öykülerin üçüncü ve en önemli grubuna, *kutsal öyküler*'e ya da *mit*'lere gelip onları *efsane*'lerle karşılaştırdığımızda netleşecek. Bu üçüncü grup, yerlilerce *liliu* diye anılıyor, ve ben *prima-facie* kendi sınıflamalarımı ve kendi terminolojimi verdiğimi, bunların doğruluğu üzerine birkaç sözle sınırlı kaldığımı vurgulamak istiyorum. Üçüncü grup öyküler diğer ikisinden çok farklıdır. Birinciler eğlence için, ikinciler güvenilir tanıklıkta bulunmak ve toplumsal ihtirası doyurmak için anlatılıyorsa, üçüncüler de yalnız gerçek sayılmakla kalmaz, saygıdeğer ve kutsal da sayılır ve önemli bir toplumsal rol oynarlar. *Halk masalı* bildiğimiz gibi mevsime bağlıdır ve

eğlence aracı olarak hizmet görür. Olağandışı bir gerçeklikle yüzyüze gelmekten doğmuş olan *efsane*, tarihsel panoramalar açar. *Mit* ise, ayin, tören ya da bir toplumsal veya ahlaki kural savunulma talep ettiğinde, yaşı, gerçekliği ve kutsallığı için teminat istediğinde işe karışır.

Bu kitabın ilerdeki bölümünde bir dizi miti ayrıntısıyla inceleyeceğiz, ama önce birkaç tipik mitin konusuna bakmak istiyoruz. Örnek olarak ölülerin geri geldiği yıllık şenliği alalım. Bunun için kapsamlı hazırlıklar yapılır ve her şeyden önce de büyük bir yiyecek zenginliği teşvik edilir. Bu bayram yaklaşınca, ölümün insanı nasıl alt etmeye başladığına, ebedi gençlik gücünün nasıl yitirildiğine ilişkin öyküler anlatılır. Ruhların köyü niçin terketmek zorunda oldukları, neden evdeki ocağın başında kalmadıkları, neden yılda bir kez geri döndükleri anlatılır. Öte yandan belli mevsimlerde, denizaşırı bir sefere hazırlık olarak kanolar elden geçirilir ve özel bir büyü eşliğinde yenilenir. Bu sırada söylenen tılsımların içinde mitolojik anıştırmalar bulunur; hatta kutsal eylemler, ancak uçan kanonun öyküsü, bunun ayini ve büyüsü anlatılınca anlaşılabilen unsurlar içerir. Tarihsel davranışa uygun olarak, kurallar, büyü ve hatta coğrafi güzergâhlar ilgili mitolojiyle birleştirilir. İnanç olmadan hiçbir önemli büyü, hiçbir tören, hiçbir ayin olmaz; inanç ise somut emsal durumlara ilişkin haberlerle örülür. Bağlantı çok önemlidir, çünkü mit yalnız ek bilgiler veren bir rapor olarak algılanmaz, tersine o, bağlı olduğu etkinlikler için bir meşruiyet belgesi, bir ruhsatname, hatta çoğu kez pratik bir rehberdir. Öte yandan, ayinler, törenler, töreler ve toplumsal düzen zaman zaman mite doğrudan gönderme içerirler ve mitsel olayların sonuçları olarak görülürler. Kültürel gerçeklik, içine mitin kapatılmış olduğu bir anıttır, oysa mitin, ahlâk kurallarının, sosyal düzenin, ayinin ve törenin reel nedeni olduğu varsayılır. Böylece bu öyküler kültürün temel bir parçasını oluşturur. Varlıkları ve etkileri yalnız öykünün anlattığı olaydan kaynaklanmaz, özlerini yalnız yaşamdan ve onun gereklerinden almazlar, birçok kültürel görüngüyü egemenlikleri altında tutar, dü-

zenler ve ilkel uygarlıkların dogmatik omurgasını oluştururlar.

Bu, öne sürdüğüm tezin belki de en önemli noktası: kutsal sayılan, ayinlerde, törelerde ve sosyal düzende cisimlenmiş ve ilkel kültürün temel ve aktif bir parçasını oluşturan özel bir öykü türü bulunduğunu ileri sürüyorum. Bu öyküler fazladan ilgilerle, kurmaca ya da hatta gerçek öyküler olarak yaşamıyor; bunlar yerliler için daha çok, eski, büyük ve önemli bir gerçeğin anlatılması anlamını taşıyor, bu gerçek aracılığıyla da bugünkü yaşam, insanlığın yazgısı ve etkinlikleri belirleniyor, ve bunun bilinmesi insana ayinsel ve ahlaki eylemler için motif verdiği gibi bunların yerine getirilmesi için direktifler de veriyor.

Tartışmalı noktayı aydınlatmak üzere, vargılarımızı bir kez daha çağdaş antropolojinin bugünkü görüşleriyle karşılaştıralım; yalnız diğer görüşleri eleştirmek için değil, aynı zamanda sonuçlarımızı bilimin bugünkü durumuna uydurabilmek için de; ayrıca geçerli görünenlere borcumuzu teslim etmek ve açık ve net olarak nerede ayrıldığımızı saptamak için.

Toparlayıcı ve ölçüt olacak bir özet yapmak en iyisi olacak, ve ben bu amaçla Miss C.S. Burne ve Prof. J.L.Myres' in *Notes and Queries on Anthropology*'sinden bulunabilecek bir çözümlemeyi seçmek istiyorum. «Stories, Sayings, and Songs» başlığı altında, bize «bu grubun, halkların birçok *entellektüel* çabasını içerdiği» söyleniyor, bunlar, «aklı, düşgücünü ve belleği kullanmanın en eski denemesini temsil eder.» Biraz kaygıyla soruyoruz kendimize: Heyecan, ilgi ve ihtiras nerede kaldı; bütün bu öykülerin toplumsal işlevi, başlıca kültürel değerlerle derin ilişkisi nerede kaldı? Anlatılar alışılmış biçimde kısaca sınıflandırıldıktan sonra, kutsal öyküler üzerine şunları okuyoruz: «*Mitler*, bizim için ne kadar mucizevi ve ihtimaldışı olursa olsun, tam bir inançla anlatılan öykülerdir, çünkü anlatıcı, somut ve anlaşılır bir şey aracılığıyla soyut bir fikri açıklamak ister ve açıkladığına inanır, ya da yaratılış, ölüm, ırkların farklılığı, hayvan türleri, kadının ve erkeğin farklı türde işlerle uğraş-

ması gibi bulanık ve zor kavramları; aynı biçimde, ayinlerin, törelerin veya çarpıcı doğa objelerinin, ya da tarih öncesi anıtların kökenini, insan ve yer adlarının anlamını. Böyle öyküler, amaçları bir şeyin neden var olduğunu ya da neden vuku bulduğunu açıklamak olduğu için, kimi zaman etiyolojik olarak nitelenir.»[2]

Burada birkaç sözcükle, çağdaş bilimin bu konuda söyleyebileceklerinin hepsi var. Peki bizim Melanezyalılar bu görüşü paylaşırlar mı? Herhalde hayır. Onlar, mitlerde geçen hiçbir şeyin «açıklanmasına» ya da «anlaşılır» kılınmasına ihtiyaç duymazlar - en azından soyut bir düşüncenin. Bildiğime göre ne Melanezyalılarda ne de başka herhangi bir ilkel toplulukta buna örnek bulunamaz. Yerlilerin sahip olduğu pek az sayıdaki soyut düşünce, somut yorumunu kendisini ifade eden sözcükte bulundurur. *Varolma*, bulunmak, oturmak, durmak gibi sözcüklerle betimleniyorsa; *neden ve etki*, kaynağı ve onun üzerinde yatan geçmişi anlatan sözcüklerle ifade ediliyorsa; farklı somut adıllar *mekân* kavramına temel oluyorsa, sözcük ve somut gerçeklikle ilinti, soyut tasarımı yeterince «anlaşılır» kılmaktadır. Hiçbir Trobriandlı ya da başka herhangi bir yerli, «yaratılışın, ölümün, ırkların farklılığı ya da hayvan türlerinin, veya erkek ve kadının farklı türde uğraşları olmasının», «bulanık ve çetrefil tasarımlar» olduğu görüşünü de onaylamaz. Yerli için, erkek ve kadın cinslerinin farklı türde uğraşları olmasından daha normal bir şey olamaz; bunda *açıklanacak* hiçbir şey yoktur. Ama böyle ayrımlar, biliniyor olmalarına karşın, bazen sıkıcı, sevimsiz ya da en azından engelleyici olurlar, o zaman bunların haklılığını göstermek, eskiliklerini ve gerçekliklerini kanıtlamak, geçerliliklerini desteklemek zorunlu olur. Ölüm ne yazık ki, bulanık ya da soyut, ya da insan için kavranması zor bir şey değildir. Yalnızca, onu yakın akrabalarında yaşayan veya yakınında hisseden herkes için gerçekten çok sıkıcı, çok somut, anlaşılması çok kolaydır. Eğer bulanık olsaydı ya da

---

[2] **Notes and Queries on Anthropology, s. 210 f.**

gerçek olmasaydı, insan onun sözünü bile etmek istemezdi; oysa ölüm düşüncesi korkuyla yüklüdür, onun tehdidini uzaklaştırma arzusuyla, onun açıklanamaması, tam tersine açıklanmadan önce yok edilebilmesi, gerçekdışı kılınabilmesi ve gerçekten yadsınabilmesi için bulanık bir umutla. Ölümsüzlüğe, sonsuz gençliğe, ölümden sonraki yaşama duyulan inancın teminatını veren mit, bir soruna entellektüel tepki değil, en korkunç ve en azap veren düşünceye en derindeki yoğun ve heyecansal tepkiden doğmuş açık bir inanç edimidir. «Ayinlerin ve törelerin kökenleri»ne ilişkin öyküler yalnız açıklama için anlatılmaz. Bunlar kelimenin hiçbir anlamında, hiçbir zaman açıklamazlar; her zaman emsal bir durumu anlatırlar, bu da bir ideali ve onun sürekliliğinin garantisini kurar, bazen de yapılış için yönergeler verir.

Bu yüzden, mitolojiye ilişkin bugünkü görüşün bu kısa da olsa mükemmel özetine her noktada karşı çıkmak zorundayız. Bu tanım, hayali, olmayan bir anlatı türü yaratıyor, olmayan bir açıklama isteğine uygun olarak «entellektüel çaba» biçiminde anlamsız bir varlık sürdürecek ve yerlilerin kültürünün, faydacı çıkarlarıyla birlikte sosyal düzenlerinin dışında ayakta duracak etiyolojik miti. Bütün yöntem bize yanlış görünüyor, çünkü mitler saf öyküler olarak ele alınıyor, çünkü ilkel, entellektüel bir vakit geçirme aracı olarak görülüyorlar, çünkü yaşamla bağları koparılıyor ve yaşamın içindeki etkilerine göre değil, kâğıt üstündeki görünüşlerine göre inceleniyorlar. Böyle bir tanım ne mitin özünü açıkça görmeyi olanaklı kılabilir, ne de halk masallarının doyurucu bir sınıflamasını elde etmeyi. *Notes and Queries on Anthropology* yazarlarının daha sonra verdiği efsane ve masal tanımlarına da karşı çıkmak zorundayız.

Ama bu görüş açısı her şeyden önce üretken bir alan araştırması için engelleyici oluyor, çünkü bu durumda gözlemci, öyküleri kaydetmekle yetiniyor. Bir öykünün entellektüel karakteri metniyle sınırlıdır, oysa ilkellerin her öyküsünün işlevsel, kültürel ve faydacı yanı, metinde olduğu

kadar öykünün anlatılışında, cisimlenişinde ve içeriksel bağlamında da kendini gösterir. Bir öyküyü kaydetmek, onun yaşamda ortaya çıktığı bulanık, karmaşık biçimi izlemekten, ya da içinde ortaya çıktığı diğer sosyal ve kültürel gerçeklikleri izleyerek onun işlevini araştırmaktan daha kolaydır. Bu kadar çok metne sahip olup mitin gerçek özüne ilişkin bu kadar az şey bilmemizin nedeni budur.

Bu nedenle, Trobriandlılardan çok önemli şeyler öğrenebiliriz, şimdi yeniden onlara dönmek istiyoruz. Mitlerinden birkaçını ayrıntısıyla inceleyeceğiz ki vargılarımızı tümevarım yoluyla ama tam olarak pekiştirebilelim.

II. DOĞUŞ MİTLERİ

En iyisi, bütün şeylerin başlangıcıyla başlayalım ve birkaç doğuş mitini inceliyelim. Dünyaya, der yerliler, önce toprağın içinden yerleşildi. İnsanlık o zamanlar orada, bugün yerüstündekinin bütün ilişkilerine benzeyen bir yaşam sürdürüyordu. Yeraltında insanlar, köyler, klanlar ve bölgeler halinde örgütlenmişlerdi, rütbe farklılıkları vardı, ayrıcalıkları bilirlerdi ve hakları vardı. Mülkleri vardı ve büyü sanatına vakıftılar. Bütün bunlarla donanmış olarak yeryüzüne çıktılar ve bu eylemle, toprak ve yurttaşlık haklarında, ekonomik haklarda ve büyü eylemlerinde belli ayrıcalıklar yerleşti. Onu bu dünyada sürdürmek üzere bütün kültürlerini yanlarında getirdiler.

Yerlilerce «kovuk» ya da «ev» diye adlandırılan bir dizi özel yer vardır - mağaralar, ağaç kütükleri, taş yığınları, mercan kayalıkları, kaynaklar. İlk çiftler böyle «kovuklardan» gelmişlerdir (ailenin başı olarak bir kadın ve onun koruyucusu olarak erkek kardeşi), arazide bir yere sahip çıkmışlar ve böylece doğan topluluklara totemci, mesleki, büyüsel ve sosyolojik karakterini vermişlerdir.

Sosyolojilerinde büyük rol oynayan rütbe sorunu, Obukula denen ve Laba'i köyü yakınlarında bulunan özel bir kovuktan çıkışla düzenlenmiştir. Bu olayın önemi, alışılmış sürecin tersine (yani: bir kovuk, bir soy), bu Laba'i kovu-

ğundan dört ana klanın temsilcilerinin ard arda çıkmış olmalarındadır. Ayrıca onların gelişini, görünürde sıradan, oysa mit gerçekliğinde çok önemli bir olay izlemiştir. Önce *Kaylavasi* (adi iguana), yani Lukulabuta klanının hayvanı geldi; bu, iguanaların hep yaptığı gibi kendine toprak içinde bir yol kazdı; sonra bir ağaca tırmandı ve orada yalnızca seyirci olarak oturup daha sonraki olayları izledi. Ondan az sonra köpek geldi, ilk başta en yüksek rütbeyi almış olan Lukuba soyunun totemi. Üçüncü olarak da domuz geldi, şimdi en yüksek rütbeye sahip olan Malasi soyunun temsilcisi. En sonunda da, kimi versionlarda timsahla, kiminde yılanla, kiminde de opossumla temsil edilen ve bazen de hiç adı geçmeyen Lukwasisiga totemi geldi. Köpekle domuz çevrede dolanmaya başladılar, köpek *noku* bitkisinin meyvesini gördü, kokladı ve yedi. O zaman domuz, «*Noku* yedin, pislik yedin; sen aşağı doğmuşsun, reis benim, *guya'u* benim,» dedi. O zamandan beri de, Tabalu, Malasi klanının en yüksek alt klanı, gerçek baş oldu.

Bu miti anlamak için, köpekle domuz arasındaki, anlamsız, hatta sıradan gibi görünen diyaloğu izlemek yetmez. Ancak ilkellerin sosyolojisi biraz bilinirse, rütbenin olağanüstü önemi, yiyeceğin ve ona ilişkin kısıtlamaların (rütbe ve klan tabuları) insanın sosyal statüsünün baş göstergesi olduğu ve nihayet totemle özdeşlik psikolojisi bilinirse, insan o zaman, insanlık henüz *status nascendi*' deyken (oluşma aşamasındayken) geçmiş bu olayın iki rakip klan arasındaki ilişkiyi her zaman için nasıl düzenlemiş olduğunu anlamaya başlayabilir. Bu miti anlayabilmek için, ilkellerin sosyolojisine, dinlerine, dünya görüşlerine ve törelerine ilişkin sağlam bilgilere sahip olmak gerekir. Bu öykünün yerliler için ne anlama geldiğine ve yaşamlarında nasıl canlı kalabildiğine ancak o zaman karar verilebilir. Onların arasında yaşanır ve dilleri öğrenilirse, bu öykünün, çeşitli klanların göreli üstünlüğüne ilişkin tartışma ve kavgalarda, sık sık zor, tartışmalı sorulara neden olan yiyecek tabularına ilişkin anlaşmazlıklarda etkili olduğu görülür. Her şeyden önce de, Malasi klanının

etkisinin hazırlanması tarihsel sürecinin henüz gelişme halinde olduğu topluluklarla ilişki kurulursa, aktif bir güç olarak bu mitle karşılaşılır.

İlk çıkan hayvanla son çıkanın, iguanayla Lukwasisiga totteminin baştan itibaren hiçbir rol oynamamaları dikkat çekicidir; yani mit tanıtlamasında ne nümerik ilke, ne de olayların mantığı tam izlenebiliyor.

Bütün soy içinde dört klanın göreli üstünlüğüne ilişkin olarak Laba'i ana mitine çok sık atıf yapılsa da, daha önemsiz yerel mitler de kendi toplulukları içinde hiç de daha az canlı, daha az aktif değildir. Bir grup uzaktaki bir köye gittiğinde onlara yalnız menkıbe türü tarihi öyküler anlatılmaz, tam tersine, önce, topluluğun mitolojik ayrıcalığı, büyü etkinlikleri, mesleki özelliği, totem düzenindeki rütbesi ve yeri üzerine bilgi verilir. Toprak için kavga çıkacak olursa, büyü işlerine, balıkçılık haklarına ya da diğer ayrıcalıklara saldırı olursa mitin tanıklığına başvurulur.

Yerel kökenli tipik bir mitin yerlilerin normal yaşam akışında nasıl anlatıldığına somut bir örnek göstermeme izin verin. Herhangi bir Trobriand köyüne gelmiş bir grup ziyaretçiyi gözleyelim. Köyün ana meydanında, reisin evinin önünde yere çökmüş olsunlar. Büyük olasılıkla soyun geliş yeri yakınlardadır ve bir mercan dalı ya da taş yığınıyla işaretlenmiştir. Onlara bu yer gösterilecek, erkek ve kızkardeş ataların adları anılacak ve belki de, erkeğin evini, bugün reisin evinin bulunduğu yere kurduğu anlatılacaktır. Yerli dinleyiciler kızkardeşin yakınlardaki başka bir evde oturduğunu elbette ki bilirler, çünkü asla erkek kardeşiyle aynı çatı altında yaşayamazdı.

Ek bilgi olarak, ataların malzemeyi ve yerel sanatın yöntemini yanlarında getirdikleri de anlatılabilir. Sözgelimi Yalaka köyünde midye kabuklarından kireç yapma yöntemi vardır. Okobobo'da, Obweria ve Obowada'da atalar sert taşları cilalama bilgisini ve araçlarını yanlarında getirmişlerdi. Bwoytalu'ya ilk atalar yeraltındaki mekândan odun kesme aletiyle, bir sap takılmış köpek balığı dişiyle ve odun kesme hüneriyle birlikte geldiler. Çoğu yerde eko-

nomik tekeller böylece yeryüzüne ilk çıkışa bağlanır. Rütbesi yüksek köylerde, miras alınan onur nişanları getirilir; diğerlerinde yerel alt klana ait bir hayvan piyasaya çıkar. Kimi topluluklar baştan itibaren politik kariyerlerine aralarındaki sürekli bir düşmanlıkla başlarlar. Yeraltındaki mekândan bu dünya için getirilen en önemli yetenek her zaman büyüdür; ama bu daha sonra ve daha ayrıntılı biçimde ele alınacak.

Avrupalı bir izleyici orada olsa ve yalnızca bir yerlinin diğerine verdiği bilgileri dinlese, bunlardan pek az şey çıkarabilir. Hatta bunlar onu ciddi bir yanlış anlamaya bile sürükleyebilir. Erkek ve kızkardeşin yeryüzüne birlikte çıkması ona ya enseste ilişkin mitolojik bir imayı düşündürür, ya da onu ilk evli çifti aramaya ve kızkardeşin kocasını sormaya yöneltir. İlk sanı tümüyle yanılgı olurdu ve kızla erkek kardeşi arasındaki, erkeğin vazgeçilmez koruyucu, kızın da soyun çoğalması için vazgeçilmez olduğu özel ilişkilere yanlış bir ışık düşürürdü. Yerli dinleyiciler için anlamı son derece açık olan iki ilk adın çıplak biçimde anılması yalnızca, anasoyu tasarımlar ve kuruluşlar hakkında kesin bir bilgiyle güç ve anlam kazanır. Avrupalı, kızkardeşin kocasının kim olduğunu ve kadının çocuk doğurmasının nasıl mümkün olduğunu soracak olursa, kendini bir kez daha, tümüyle yabancı bir düşünce silsilesinin karşısında görecektir - babanın sosyolojik önemsizliği, fizyolojik üremeye ilişkin herhangi bir düşüncenin bulunmaması, aynı zamanda hem anasoyu hem patrilokal olan ilginç ve karmaşık bir evlilik sistemi.[3]

Kökene ilişkin bu bilgilerin sosyolojik önemi ancak,

---

3 Akrabalığa, soy psikolojisi ve soy sosyolojisine ilişkin tam bir betimleme, «The Psychology of Sex and the Foundations of Kinship in Primitive Societies», «Psychoanalysis and Anthropology» ve «Complex and Myth in Mother Right» adlı makalelerde bulunabilir, üçü de **Psyche** dergisinde yayınlanmıştır: Kasım 1923, Nisan 1924 ve Ocak 1925. İlk makale **The Father in Primitive Psychology** adlı kitapta da vardır. (Psyche Miniature, 1926)

yurttaşlık haklarına, toprak, balık avlama yerleri ve kökleşmiş sanatlar üzerindeki miras haklarına ilişkin olarak yerlilerin hukuksal düşüncelerini bilen bir Avrupalı için açıktır. Çünkü, soy ilkelerine göre böyle hakların tümü yerel topluluğun tekelindedir ve yalnız ilk soy anasından gelen ardılların hakkıdır. Avrupalıya daha sonra, aynı köyde yeryüzüne ilk çıkış yeri dışında başka «kovuklar» da bulunduğu anlatılacak olursa kafası daha da karışacaktır, ta ki, ilkellerin birleşik köy topluluğunun -sözgelimi birçok alt klanın birbirine karışmış olduğu toplulukların- ilkelerine ve ayrıntılarına ilişkin iyi bilgiler edininceye kadar.

O zaman şu açık olacaktır: Mit yerlilere çıplak anlatının içerdiğinden çok daha fazlasını sağlar; anlatı yalnızca, gerçekten önemli, somut yerel farkları verir; asıl anlam, tamamlanmış ifade, gerçekte toplumsal düzenin geleneksel köklerindedir; ve yerli bunu, yalnız parça parça mitsel öyküler dinleyerek değil, soyunun sosyal bünyesi içinde yaşayarak öğrenir. Başka sözcüklerle, köken mitlerinin tamamlanmış ifadesini ve tam anlamını yerliye açıklayan, sosyal yaşamın yapısıdır; yerli onun aracılığıyla yavaş yavaş, kendisinden istenen her şeyi gerçekleştirir, bunların örneğini, idealini ise geçmiş zamanlarda bulur.

Bir araştırmacı için, eğer geleneksel yanlarını anlamak istiyorsa, yerlilerin sosyal düzenini iyi bilmek zorunludur. Yerel köken bilgileri türünden kısa bilgiler ancak o zaman anlam kazanır. Ayrıca her tekil bilginin, ancak yerlilerin yaşamından kavranabilecek çok daha büyük bir öykünün yalnızca bir parçası, oldukça önemsiz bir parçası olduğunu da net olarak görecektir. Böyle bir öyküde gerçekten önemli olan onun sosyolojik işlevidir. O, temel bir olguyu, yerel birliği ve aynı kadın-atadan gelmiş insan grubunun akrabalığa dayanan birliğini taşır, gösterir ve güçlendirir. Önce, yalnız ortak kökenin ve yeraltından birlikte çıkışın köken öyküsüne bütün meşruiyetini kazandırdığını kanıtlayarak, sözcüğün tam anlamıyla topluluğun geçerli belgesi haline gelir. Bu yüzden, yenilmiş bir topluluğun insanlarının toprağı, düşman bir komşu tarafından topraklarından ve

yerlerinden sürülseler de onlar için her zaman işler kalır; ve her zaman, belli bir süre geçip barış töreni tamamlanınca, ilk yerlerine dönüp köylerini yeniden kurar, bahçelerini yeniden işlemeye başlarlar.[4] Toprağa gerçek ve sıkı, geleneksel bağlılık duygusu, gerçek yeryüzüne çıkış yerlerini günlük yaşam sahnelerinin ortasında görme gerçekliği, mitolojik en ilk başlangıçlarına kadar uzanan ayrıcalıkların, uğraşıların ve tipik özelliklerin tarihsel sürekliliği, bütün bunlar, topluluk içinde açıkça, dayanışmayı, yurtseverliği, bir birlik ve akrabalık duygusunu yaratıyor. Ama, ilk ortaya çıkışın öyküsü, tarihsel geleneği, hukuk ilkelerini ve çeşitli töreleri bütünleştirse ve birleştirse de, kökene ilişkin mitin tüm geleneksel tasarımlar toplamının yalnızca bir parçası olduğunu unutmamak gerekir. Yani bir yandan mitin gerçekliği onun toplumsal işlevindedir; öte yandan da, önce mitin toplumsal işlevini araştırmakla başlayıp böylece onun tüm anlamını yeniden kurduğumuzda, yavaş yavaş, ilkel toplumsal düzene ilişkin tüm teoriyi geliştirmeyi başarıyoruz.

Geleneksel örnekler ve belgelemeler bağlamında en ilginç olgulardan biri, mitin ve mitolojik ilkenin, içinde bu mitolojinin temel ilkelerine açıkça aykırı davranılan durumlara uymasıdır. Bu aykırı eylem her zaman, bir yere ilk yerleşmiş olan klanlardan birinin, sözgelimi o yerde ilk ortaya çıkmış bir klanın yerel hakları bir başka klan tarafından gaspedildiği zaman ortaya çıkıyor. Böylece bir ilke çelişkisi doğuyor, çünkü toprağın ve yetkenin ancak ondan doğmuş olanlara ait olduğu ilkesi, yeni gelenlere hiç yer bırakmaz. Öte yandan asıl yerliler -bu sözcüğü yine tam ilkel mitolojideki anlamıyla kullanarak- yeni bir yere yerleşmek isteyen yüksek rütbeli bir alt klanın üyelerine hiçbir direnç göstermezler. Başarı, anormal durumları haklı gösteren ve açıklayan özel bir tür mitolojik öykünün doğ-

---

4 Bu olgu, «War and Weapons among the Trobriand Islanders» adlı makalede işlenmiştir: Man, Ocak 1918. Ayrıca Seligman'ın Melanesians'ında. (1910)

muş olmasıdır. Çeşitli mitolojik ve yasal ilkelerin gücü, haklı çıkarma mitlerinin, mantıksal olarak bir araya getirilmesi olanaksız uzlaşmaz olgu ve bakış açılarını da içermesinde ve bunları, açıkça *ad hoc* (bunun için) bulunmuş basit bir dengeleyici olayla törpülemeye çalışmasında kendini gösteriyor. Böyle öykülerin incelenmesi son derece ilginçtir, bize ilkel gelenek psikolojisine derinlemesine bir bakış sağlar çünkü, ayrıca bizi soyun ilk öyküsünü yeniden kurmaya iter, bu denemeye yerinde bir ihtiyat ve kuşkuyla razı olsak da.

Trobriandlılarda, totemci bir alt klanın rütbesi ne kadar yüksekse yayılma yeteneğinin de o kadar büyük olduğunu görüyoruz. Önce olguları saptayalım, sonra da bunların yorumuna geçelim. En yüksek rütbeli alt klan, yani Malasi klanının Tabalu alt klanı, bugün bir miktar köye hükmediyor: Başkenti Omarakana, başkentin ikiz yeri Kasanayi, ve Olivilevi, başkentin bir yenilgisinden sonra kurulmuş yaklaşık üç «iktidarlık» bir köy. İki köy daha, artık varolmayan Omlamwaluwa köyüyle artık Tabalu'nun egemenliği altında olmayan Dayagila da bir zamanlar ona aitmiş. Aynı adı taşıyan ve aynı kökenden olduğunu ileri süren, ama ayrıcalık tabularının hepsini kapsamayan ve bütün nişanlara hak kazanamamış olan bir alt klan, hepsi takımadanın batı kesiminde bulunan Oyweyowa, Gumilababa, Kavataria ve Kadawaga köylerinde egemen; sonuncusu küçük ada Kayleula'da anılacak. Tukwa'ukwa köyü Tabalu tarafından ancak bir süre önce, yaklaşık beş «iktidar» önce alınmış. Nihayet aynı adla bir klan -ki o da akrabalık iddiasında-, güneyin iki büyük ve güçlü komününe egemen: Sinaketa ve Vakuta'ya.

Bu köylere ve sahiplerine ilişkin ikinci önemli olgu, egemen klanın, üyelerinin toprak sahibi olduğu, yerel büyüyü sürdürdüğü ve otorite gösterdiği bu komünlerin herhangi birinde yeryüzüne çıkmış olduğunu iddia etmemesidir. Hepsi, adanın kuzeybatı kıyısında, Laba'i köyü yakınındaki Obakula'da tarihi kovuktan çıktıklarını ileri sürerler.

Oradan geleneklerine uygun olarak bütün bölgeye yayılmışlardır.[5]

Bu klanın geleneğinde, açığa çıkarılıp kaydedilmesi gereken birkaç belli olgu bulunuyor; Olivilevi köyünün üç «iktidar» önceki kuruluşu, Vakuta'nın yedi ya da sekiz «iktidar» önce devralınışı. «İktidar» sözcüğüyle, bir reisin süre olarak «iktidar»ını kastediyorum. Hiç kuşkusuz bir erkeği en genç erkek kardeşinin izlediği çoğu anasoyu toplumlarda olduğu gibi, Trobriandlılarda da ortalama «iktidar», çoğu durumda hiç de öyle olması gerekmediği halde, açık ki bir kuşağın ömründen çok daha kısa ve zaman ölçüsü olarak da çok daha az güvenilir. Alaşağı edilmenin nasıl, ne zaman, kimin tarafından ve ne biçimde gerçekleştirildiğini ayrıntılarıyla anlatan bu kesin tarihi anlatılar yalın saptamalardır. Böylece, bağımsız bilgilenmelerden, Omarakana reisi Bugwabwaga'nın, babalarının ya da büyükbabalarının zamanındaki başarısız bir savaştan sonra bütün soyuyla birlikte nasıl güneye kaçmak zorunda kaldığına ve orada nasıl geçici bir köy kurduğuna ilişkin ayrıntılı bir bilgi edinmek mümkün. Yıllar sonra, barış törenini yapmak ve Omarakana'yı yeniden kurmak üzere geri dönmüş. Fakat küçük kardeşi onunla birlikte dönmemiş, kalıcı bir köy kurmuş (Oilivilevi'yi) ve orada kalmış. Bölgedeki her yetişkin, akıllı yerlinin en ince ayrıntısıyla doğrulayabileceği bilgi, açık ki, ilkel bir toplulukta elde edilmesi olanaklı olduğu kadarıyla, güvenilir bir tarihsel belgedir. Tutwa'ukwa, Vakuta ve diğerleri hakkındaki bilgiler de benzer türdendir.

Böyle bilgilerin inanılırlığını her türlü kuşkunun üstüne çıkaran şey sosyolojik kökenleridir. Yenilgiden sonra kaçmak genel bir soy kuralıdır; diğer köylerin daha yüksek rütbeli soyların yerleşim yeri olmasının biçimi de -sözgelimi Tabalu kadınlarıyla diğer köylerin reisleri arasındaki ev-

---

[5] Bu tarihsel ve coğrafi ayrıntılara girmek isteyen okuyucu, yazarın **Argonauts of the Western Pacific** adlı kitabının 51. sayfasındaki haritaya bakabilir.

lonmeler- toplumsal yaşamları için karakteristiktir. Bu olayın yöntemi çok büyük önem taşımaktadır ve ayrıntılarıyla anlatılması gerekir. Evlenme Trobriandlılarda patrilokaldir, yani kadın her zaman erkeğin komününe geçer. Ekonomik olarak bir evlilik, erkeğin yarattığı değerli eşyalara karşılık kadının ailesi tarafından sürekli bir yiyecek değiştokuşu talep eder. Yiyecek maddeleri özellikle Kiriwina'nın merkezi yaylalarında zengindir ve burası Omarakana'nın en yüksek rütbeli reislerinin egemenliği altındadır. Reislerin rağbet ettiği midye kabuğundan değerli süs eşyaları batının ve güneyin kıyı bölgelerinde yapılır, yüksek rütbeli kadınların eğilimi bu yüzden, ekonomik amaçlarla, Gumilababa, Kavataria, Tukwa'ukwa, Sinaketa ve Vakuta gibi köylerdeki nüfuzlu reislerle evlenmektir.

Böylece her şey tam tamına soy yasasına göre gerçekleşir. Ama bir Tabalu kadını bir kez kocasının köyüne yerleşince, rütbesi ve çoğu kez de etkisiyle onu gölgede bırakır. Bir oğlu ya da oğulları olunca, bunlar, ergenliğe kadar babalarının komününün yasal üyeleridir. Orada en önemli erkek üyelerdir. Baba -olayın Trobriandlılardaki biçimiyle- kişisel sevgisinden ötürü onları ergenlikten sonra da tutmak ister; komün bu yolla bütün statüsünün yükseleceğine inanır. Çoğunluk bunu arzular; azınlıksa, reisin meşru mirasçıları, erkek ve kızkardeşlerinin oğulları yani, buna karşı çıkmayı göze alamazlar. Eğer yüksek rütbeli oğulların kendi meşru köylerine, yani annelerinin köyüne dönmek için özel bir nedenleri yoksa, babanın komününde kalıp ona egemen olurlar. Eğer kızkardeşleri varsa bunlar da köyden evlenebilir ve böylece yeni bir hanedan başlayabilir. Belki hemen olmasa da yavaş yavaş, o zamana kadar o yerin reisinin olan bütün ayrıcalıkları, onurları ve işlevleri ele geçirirler. Köyün ve «köy toprakları»nın soylu şefleridirler, resmi toplantılara başkanlık ederler, karar almayı gerektiren bütün komünal işler hakkında karar verirler, her şeyden önce de yerel *ayrıcalıkların* ve yerel büyünün kontrolunu ellerine geçirirler.

Sözünü ettiğim bütün bu olgular, kesin, ampirik göz-

lemlerdir. Şimdi, bunları onaylamak için anlatılan efsaneleri dinleyelim. Laba'i yakınındaki ilk kovuktan gelmiş iki kızkardeşin, Botabalu ile Bonumakala'nın anlatıldığı bir öykü var. Bunlar hemen Kiriwina'nın merkezi bölgesine gidip ikisi de Omarakana'ya yerleşmişler. Burada büyünün ve bütün hakların sorumluluğunu elinde bulunduran kadın tarafından karşılanmışlar, böylece ana yerdeki yetkilerinin mitolojik kabulü gerçekleşmiş (bu noktaya bir kez daha geri döneceğiz). Bir süre sonra, güzel lifleri nedeniyle giysilerde kullanılan birkaç muz yaprağı için kavgaya tutuşmuşlar. Daha sonra büyük kız, kardeşine gitmesini emretmiş, ilkellerde büyük bir hakaret olduğu biçimde şöyle demiş: «Ben burada kalıp bütün tabulara uyacağım. Sen git yaban domuzu ve *katakayluva* balığı ye.» Kıyı bölgelerdeki şeflerin, gerçekte aynı rütbeyi taşımalarına rağmen aynı tabuları tutmamalarının nedeni budur. Aynı öykü kıyı köylerindeki yerlilerce de anlatılır, yalnız bir farkla; küçük kızkardeş, kendisi batıya giderken, büyüğüne Omarakana'da kalıp bütün tabulara uymasını emretmiş.

Sinaketalıların bir versionuna göre, Tabalu klanının başlangıçta üç kadını vardı; en büyüğü Kiriwana'da kaldı, ortanca Kuboma'ya yerleşti, en küçüğü ise Sinaketa'ya geldi ve gelirken *kaloma*'ları, yani midye kabuklarını da beraberinde getirdi, bunlardan yerel sanat doğdu.

Bütün bu gözlemler Malasi klanının yalnızca bir altklanına aittir. Bu klanın diğer alt klanları, ki bunlardan birkaç düzinesini not ettim, hep daha düşük rütbelidir; hepsi yereldir, yani bugünkü topraklarına göçmemişlerdir; içlerinden bazıları da, Bwoytalu'dan olanlar, paryalar ya da değersiz insanlar denebilecek türdendir. Hepsi aynı cins adını taşımalarına, aynı ortak totemleri olmasına ve törensel işlerde yüksek rütbeli kişilerin altında dizilmelerine rağmen, yerliler tarafından tamamen başka bir sınıftan insanlar gibi görülürler.

Bu olguların yorumuna ya da tarihsel yeniden-kuruluşuna geçmeden önce, diğer klanlara ilişkin olguları da anlatmak istiyorum. Önem sırasında bir sonraki klan herhal-

de Lukuba klanı. Rütbece, Omarakana'nın Tabalu'sunu en yakından izleyen iki ya da üç alt klana giriyor. Bu alt klanın ataları Mwauri, Mulobwaima ve Tudava adını taşıyor, üçü de Laba'i'deki, dört totem hayvanın çıktığı ana kovuktan gelmişler. Daha sonra Kiriwina'daki ve komşu adalar Kitava ve Vakuta'daki önemli merkezlere gitmişler. Gördüğümüz gibi Lukuba klanı, ortaya çıkışla ilgili ana mite göre önce en yüksek rütbeye sahipti, sonra köpekle domuz olayı düzeni tersine çevirdi. Ayrıca çoğu mitolojik kişilikler ya da hayvanlar da Lukuba klanındandır. Tudava, bu addaki alt klanın atası olarak da kabul edilen bu büyük kültür kahramanı bir Lukuba'dır. Soylar arası ilişkiler ve alışverişin törensel biçimleri bakımından da mitsel kahramanların çoğu aynı klana aittir.[6] Bu soyun ekonomik amaçlı büyüsünün büyük bölümü bu klanın mensuplarına aittir. Bir süre önce Tabalu tarafından, güçten yoksun bırakılmış olmasalar da bir kenara itilmiş oldukları Vakuta'da yine de direniyorlar, büyü tekelini hâlâ ellerinde bulunduruyorlar, ve Lukubalar, mitolojik gelenekte yerlerini korudukları için, gasplara rağmen gerçek üstünlüklerini yine de savunuyorlar. Malasi'nin altındakine göre bunların altında çok daha az sayıda alt klan bulunuyor.

Üçüncü büyük totem grubu Lukwasisiga üzerine, mitolojisi ve tarihsel rolü bakımından söylenebilecek çok daha az şey var. Çoğu ortaya çıkış ana mitlerinde bunlar ya hiç gündeme gelmez, ya da hayvanlarına ve insanlarına çok önemsiz bir rol verilir. Hiçbir önemli büyüleri yoktur ve hemen hiçbir mitolojik anlatıda anılmaması dikkat çekicidir. Tek önemli rolü, insanyiyici Dokonikan'ın Lukwasisiga totemi sayıldığı büyük Tudava mitleri dizisinde oynarlar. Tilataula bölgesinin de başı olan Kabwaku köyü reisi bu klandandır. Bu bölge her zaman Kiriwina bölgesiyle potansiyel bir düşmanlık içindeydi, ve Tilataula'nın şefleri Tabalu'nun en yüksek rütbeli rakipleriydi. Zaman zaman her iki taraf da savaş çıkarıyordu. Hangi tarafın yenilip kaç-

---

[6] **Argonauts of the Western Pacific** S. 231'le karşılaştırınız.

mak zorunda kalacağı farketmiyordu, törensel bir uzlaşmayla barış her zaman yeniden kuruluyordu, böylece her iki bölge yeniden, karşılıklı aynı konumlara sahip oluyordu, Omarakana'nın şefleri her zaman rütbe üstünlüklerini ve karşı taraf galip gelse de düşman bölge üzerindeki bir tür genel denetimi geri alıyorlardı. Kabwaku'nun şefleri bir anlamda emirleri yerine getirmekle yükümlüydüler; her şeyden önce de, eski zamanlarda bir ölüm cezası verildiğinde, Omarakana'nın reisi bunun yerine getirilmesini ezeli düşmanına bırakırdı. Omarakana reisleri rütbeleri nedeniyle gerçek üstünlüğe sahiptiler. Ama güçleri ve bütün yerlilerde yarattıkları korku, büyük ölçüde, yaptıkları etkileyici güneş ve yağmur büyülerinden ileri geliyordu. Böylece Lukwasisiga alt klanının üyeleri en yüksek şeflerin potansiyel rakipleri ve faal uydularıydılar, ama savaşta eşit haklıydılar. Çünkü barış zamanlarında Tabalu'nun üstünlüğü nasıl değişmeden kalıyorsa, savaşta da Kabwaku'nun Toliwaga'ları genelde daha yetenekli ve daha korkutucu görülüyorlardı. Lukwasisiga klanının mensupları genelde de karacılar (Kulita'odila) diye anılırlardı. Bu klanın birkaç başka alt klanı oldukça yüksek rütbeliydi, bunlarla Omarakana'nın Tabalu'su arasında sık sık evlenmeler olurdu.

Dördüncü klan Lukulabuta'ya yalnızca düşük rütbeli alt klanlar girer. En küçük klan odur ve klan içinde yapılan tek büyü kötü büyüdür.

Bu mitlerin tarihsel yorumuna geldiğimizde, baştan temel bir soruyla karşılaşıyoruz: Efsanelerde ve mitte ortaya çıkan alt klanları yalnızca homojen bir kültürün yerel dallarının temsilcileri olarak mı göreceğiz, yoksa onlara daha iddialı bir anlam atfedebilir, farklı kültürlerin temsilcileri olarak bakabilir miyiz, farklı göç dalgalarının birlikleri olarak yani? İlk seçenek kabul edilirse, bütün bu mitler, tarihsel veriler ve sosyolojik olgular yalnız küçük iç hareketlere ve değişikliklere bağlanmış olur ve söylediklerimize ekleyecek hiçbir şey kalmaz.

Daha iddialı hipotezin savunulması içinse, ortaya çıkışa ilişkin ana efsanenin dört klanın kökenini çok anlamlı bir

yere dayandırdığı ileri sürülebilir. Laba'i kuzeybatı kıyısındadır, hemen her zaman etkili olan muson rüzgârları doğrultusundan gelen denizcilerin ulaşabildiği tek yerde. Dahası bütün mitlerde, göçlerin, kültürel etkilerin, kültür kahramanlarının yolculuklarının doğrultusu da kuzeyden güneye doğrudur, bir de daha az standart olmakla birlikte batıdan doğuya doğru. Büyük Tudava öyküleri dizisinde egemen olan doğrultu budur; göç mitlerinde bulduğumuz doğrultu budur; Kula efsanelerinin pek çoğunda egemen olan doğrultu budur. Böylece, takımadanın kuzey kıyılarından, doğuda Woodlark adasına ve güneyde D'Entrecasteux takımadasına kadar izlenebilen bir kültürel etkinin yayıldığı görüşü akla yakın oluyor. Bu hipotez, mitlerin bazılarındaki, köpekle domuz, Tudava ile Dokonikan, yamyamla yamyam olmayan gibi zıt unsurlar nedeniyle de akla yakın geliyor. Yani bu hipotezi şartlı olarak kabul edersek, aşağıdaki şema çıkıyor: En eskiler Lukwasisiga ve Lukulabuta klanları tarafından temsil ediliyor. Sonuncusu mitolojiye göre ilk çıkandır; öte yandan ikisi de görece yerlidir, çünkü denizci değildirler, toplulukları çoğunlukla karanın iç kısımlarında oturur ve başlıca uğraşları tarımdır. Lukwasisiga'nın ana klanı Toliwaga'nın görünürdeki en son göç edenlere, Tabalu'ya karşı genel düşmanca tutumu da bu hipoteze uymaktadır. Yenilikçilerin ve Tudava kültür kahramanlarının çarpıştığı insan-yiyen canavarın Lukwasisiga klanından olması da akla yakın geliyor.

Klanların değil, alt klanların göç birlikleri olarak görülmesi gerektiğini kesin olarak saptamış bulunuyorum. Çünkü, bir dizi alt klanı kapsayan büyük klanın, önemli kültürel farklılıklarla parçalanmış, sadece gevşek bir sosyal birlik olduğu su götürmez bir olgudur. Sözgelimi Malasi klanına, en yüksek alt klan Tabalu'yla birlikte, Bwoytalu'daki Wobu'a ve Gumsosopa klanları gibi en aşağı görülen alt klanlar da dahildir. Göç birlikleri tarihsel hipotezi, alt klanlarla klanlar arasındaki ilişkiyi de açıklıyor. Bana öyle geliyor ki en küçük alt klanlar daha önce geldi, bunların aynı totem altında asimile edilmeleri ise, Tudava ve Tabalu

tipinde en güçlü ve en etkili göçmenlerin gelmesinden sonra başlayan sosyolojik yeniden örgütlenme genel sürecinin bir yan ürünü.

Tarihsel yeniden-kurma bu yüzden bir miktar yardımcı hipotezi gerektiriyor, bunların hepsi, her kabul beraberinde önemli bir miktar kuşku da getirdiğinden, akla yakın, ama keyfi görülmek zorunda. Bütün yeniden-kurma bir zihin oyunu; alan araştırmacısının çoğu kez o anda içine doğan, ama hep gözlem alanının ve mantıklı bir çıkarımın dışında kalan çekici ve ilginç bir oyun; o da araştırmacı gözlem yeteneğini ve gerçekçiliğini denetim altında tutarsa eğer. Burada geliştirdiğim şemada, Trobriandlıların sosyolojisinin, mitinin ve törelerinin olguları hiçbir aykırılık göstermeden diziliyor. Yine de buna ciddi bir anlam yüklemiyor ve bölge hakkındaki tam bir bilginin de, bir etnografı, denenmiş, dikkatli yeniden-kurmalardan daha başka bir şeye yönelteceğini sanmıyorum. Belki böyle şemaların daha ayrıntılı karşılaştırılması, bunların değerini ya da değersizliğini kanıtlayabilirdi. Böyle şemalar belki de yalnız çalışma hipotezleri olarak değer taşıyor, efsanelere, geleneklere ve toplumsal farklılıklara ilişkin çok daha özenli ve titiz bir derlemeyi teşvik ediyorlar çünkü.

Bu efsanelere ilişkin sosyolojik teorinin yanında, tarihsel yeniden-kurma önemsiz kalıyor. Kaydedilmemiş geçmişlerinin gizli gerçeği ne olursa olsun, mitler daha çok, tarihsel olaylardaki, bu olaylar tam olarak anlatıldığında doğan belli çelişkileri gizlemeye yararlar. Mitler, güçlü alt klanın yayılmasıyla bağlantılı olarak, birleştirilemez olguları bildirerek belli noktalarda yaşamla uyum gösterirler. Bu çelişkiyi örtmese de bulandıran olaylar çoğu kez uydurmadır; gördük ki, belli mitler anlatıldıkları yere göre değişikliğe uğruyor. Başka durumlarda, adı geçen olaylar varolmayan hakları ve yetkileri destekliyor.

Bir mitin tarihsel açıdan incelenmesi ilginçtir, çünkü mitin bütün olarak yalın, cansız bir öykü olarak görülemeyeceğini gösterir, ve belli sosyolojik işlevler görmek, bir grubu yüceltmek ya da alışılmamış bir durumu haklı gös-

formak için her zaman *ad hoc* doğduğunu. Bu incelemeler bize, dolaysız öykülerin, yarı tarihsel menkıbelerin ve saf mitin ilkeller için iç içe geçtiğini, sürekliliği olan bir dizi oluşturduğunu ve gerçekten aynı toplumsal işlevi gördüğünü de gösterir.

Bu da bizi yeniden ilk düşüncemize götürüyor: mitte gerçekten önemli olan, geçmişe dönük, hep bugüne ait canlı güncelliktir. Mit ilkeller için ne kurmaca bir öykü, ne de ölü bir geçmişe ait haberdir; o, hâlâ kısmen yaşayan büyük bir gerçeğin canlandırılmasıdır. Yasasının ve ahlakının ilkellerin toplumsal yaşamında hâlâ egemen olmasıyla canlı kalır. Mitin özellikle toplumsal bir gerilimin bulunduğu yerde göreve çıktığı açıktır, rütbede ve güçteki büyük farklılıklarda, üstlük ve tabilikte ve hiç kuşkusuz derin tarihsel dönüşümlerin yaşandığı yerde. Mitten çıkarak tarihsel bir yeniden kurmayı ne derecede yapabileceğimiz hep kuşkulu kalacak olmasına rağmen, bu kadarı olgu olarak değerlendirilebilir.

Herhalde bu köken mitlerine ilişkin açıklamacı ve sembolcü yorumlardan vazgeçebiliriz. Bunlarda bulduğumuz kişiler ve varlıklar yüzeyde göründükleri gibidirler, gizli gerçeklerin sembolleri değil. Bu mitlerin açıklayıcı hiçbir işlevi yoktur, gizledikleri hiçbir sorun, doyurdukları hiçbir merak ve içerdikleri hiçbir teori yoktur.

III. ÖLÜM MİTLERİ VE YAŞAMIN KENDİLİĞİNDEN YİNELENEN DÖNGÜSÜ

Köken mitlerinin belli versionlarında, insanlığın yeraltındaki varoluşu, insan ruhunun ölümden sonra bugünkü ruhlar dünyasında varoluşuyla karşılaştırılır. Böylece tarih öncesi geçmişle her insanın bugünkü yazgısı arasında mitolojik bir yakınlaşma gerçekleşir; bizim açımızdan, mitin psikolojisini ve kültürel değerini anlamak için son derece önemli olan yaşam bağlarından biri.

Tarih öncesi ve ruhlara ait dünyalar arasındaki paralellik daha ileriye bile götürülebilmektedir. Ölenlerin ruhları

ölümden sonra Tuma adasına giderler. Orada belli bir kovuktan yeraltına girerler - ilk ortaya çıkışın bir tür aksi. Daha da önemlisi, Tuma'da yeraltı dünyasında yaşayan ruhun bir süre sonra yaşlı, kırlaşmış, buruşuk bir kişi haline dönüşmesidir; sonra da deri değiştirerek gençleşecektir. Tarih öncesi zamanlarda toprağın altında yaşarlarken insan varlıklar tam da bunu yaparlardı. Yüzeye ilk çıktıklarında bu yeteneği henüz yitirmemişlerdi; erkekler ve kadınlar sonsuza kadar genç kalabiliyorlardı.

Fakat, görünürde sıradan, ama önemli ve belirleyici bir olayla bu yeteneği yine de yitirdiler. Bir zamanlar Bwadela köyünde, kızı ve kız torunu ile birlikte yaşlı bir kadın yaşardı; gerçek ana zincirinden üç nesil. Büyükanneyle torunkız bir gün gelgitli koya yıkanmaya gittiler. Kız koyda kaldı, yaşlı kadınsa gözden uzaklaştı. Derisini çıkardı ve bu, akıntıyla sürüklenerek koy boyunca yüzüp bir çalılığa takıldı. Büyükanne genç bir kıza dönüşmüş olarak torununun yanına geri döndü. Kız onu tanıyamadı; korktu ve ona çekip gitmesini söyledi. Yaşlı kadın kırgın ve kızgın, yıkandığı yere gidip eski derisini aradı, yeniden üstüne geçirip torununun yanına döndü. Bu kez kız onu tanıdı ve şöyle karşıladı: «Bir kız vardı burda; korktum, kovdum onu.» Bunun üzerine büyükanne, «Hayır,» dedi, «sen beni tanımak istemedin. Öyle olsun, sen yaşlanacaksın, bense öleceğim.» Eve gitti; kızı yemek hazırlıyordu. Yaşlı kadın kızına şöyle dedi: «Yıkanmaya gitmiştim, akıntı derimi sürükledi; kızın beni tanımadı, kovdu beni. Artık derimi çıkarmayacağım. Hepimiz yaşlanacağız. Hepimiz öleceğiz.»

Bundan sonra insanlar deri değiştirip genç kalma yeteneklerini yitirdiler. Deri değiştirme yeteneği olan biricik hayvanlar «aşağının hayvanları»dır yılanlar, akrepler, iguanalar ve kertenkeleler: insanlar da bir zamanlar toprağın altında yaşadıkları içindir bu. Bu hayvanlar topraktan gelirler ve hâlâ derilerini değiştirebilirler. İnsanlar yerüstünde yaşasalardı, «yukarının hayvanları» da -kuşlar, yarasalar ve sinekler- derilerini değiştirebilir, gençliklerini yenileyebilirlerdi.

Çoğunlukla anlatılan biçimiyle mit burada sona eriyor. Kimi zaman yerliler buna başka yorumlar da eklerler, ruhlarla ilkel insanlık arasında paralellik kurarlar; bazen sürüngenlerin yenilenme motifini vurgular, bazen yalnızca kaybolan derinin öyküsünü anlatırlar. Anlatı aslında sıradan ve önemsiz; ve insana, ölümle ve gelecekteki yaşamla bağlantılı olarak arka planda farklı düşünceleri, töreleri ve ayinleri işlemiyormuş gibi geliyor. Mit açık ki, ilk insanların gençleşme yeteneklerine ve bunu sonradan yitirişlerine ilişkin gelişmiş ve dramatize bir inanç yalnızca.

Böylece, torunla büyükanne arasındaki çatışma yüzünden, bütün insan varlıklar bozulma sürecine ve yaşlılığın çağırdığı güçsüzleşmeye yenik düştüler. Fakat bu, amansız yazgıyı, insanın bugünkü alınyazısını tam kapsamıyor yine de; çünkü yaşlılık, bedensel çöküş ve güçten düşme, ilkeller için ölüm anlamına gelmez. Trobriand yerlisi kendi sağlık ve hastalık durumu konusunda kesinlikle iyimserdir. Güç, kuvvet ve bedensel tamlık onun için doğal bir durumdur, bu durum yalnız bir kazadan veya doğaüstü bir nedenden etkilenebilir ve zarar görebilir. Aşırı yorgunluk, güneş çarpması, fazla yemek ya da aşırı soğuk gibi küçük kötülükler, küçük ve gelip geçici rahatsızlıklara yol açabilir. İnsan savaşta bir kargıyla, zehirle, bir kayanın ya da ağacın devrilmesiyle sakat kalabilir veya ölebilir. Bunlar ve suda boğulma, bir timsahın ya da köpekbalığının kapması gibi diğer şanssızlıklar, büyücülükten tamamen bağımsız olarak, bir yerli için her zaman tartışmalı bir sorundur. Ama, bütün ciddi ve özellikle de bütün tehlikeli hastalıkların çeşitli türde ve etkide büyücülüğe dayandığına onun açısından hiçbir kuşku yoktur. Çoğunlukla, kötü büyücüler tarafından yapılan kötü büyü söz konusudur, bunlar tılsımları ve ayinleriyle bir dizi hastalığı çağırabilirler; bu da, çok hızlı seyreden hastalıklar ve salgınlar dışında hemen hemen bütün normal pataloji alanını kapsar.

Büyü gücünün kaynağı her zaman, güneyden gelen bir etkide aranır. Trobriand takımadasında kötü büyünün kaynağı olarak görülen iki yer vardır, ama bunun oralara da

D'Entrecasteaux takımadasından getirildiğine inanılır. Bu yerlerden biri Ba'u ve Bwoytalu köyleri arasındaki Lawaywa korusudur, diğeri ise güneyde Vakuta adasıdır. Bu her iki bölge hâlâ kötü büyünün en korkutucu merkezleri olarak görülüyor.

En iyi oduncular ve en deneyli ip örücüler burada oturduğu halde, Bwoytalu bölgesinin adada oldukça düşük bir sosyal konumu vardır, burada uyuşturan balığı ve yaban domuzu gibi mundar yiyecekler yenmektedir. Bu yerliler uzun zamandır yalnız kendi içlerinden evlenerek yaşamakta ve ihtimal ilkel kültürün adadaki en eski temsilcilerini oluşturmaktadır. Büyücülük bunlara güney takımadadan bir akrep tarafından getirilmiştir. Bu hayvanın ya Lawaywa korusundaki bir kovuktan çıktığı, ya da, havadan uçarak gelip aynı yere düştüğü anlatılır. Onun geldiği sırada bir adamla bir köpek görünürler. Akrep kırmızıdır, içinde büyücülüğü taşımaktadır çünkü. Köpek onu görür ve ısırmaya çalışır. Sonra akrep köpeği öldürür ve bunu yaptıktan sonra adamı da öldürmek ister. Ama yüzüne bakınca adama acır, «karnı rikkate gelir» ve adama yaşamını bağışlar. Adam sonra katiline ve kurtarıcısına büyük bir bedel, bir *pokola* önerir, kabuklu hayvan da büyüyü ona vermeyi önerir. Verir de. Adam büyüyü hemen velinimeti akrebi öldürmek için kullanır. Sonra da, bugün hâlâ uyulduğu söylenen bir kurala göre, anne tarafından yakın bir akrabasını öldürür. Bundan sonra büyü gücünün bütün sahipliği onun olur. Akrepler şimdi siyahtırlar, çünkü büyücülük onları terketmiştir; ama yine de, bir zamanlar hayatın ve ölümün efendisi oldukları için, yavaş ölürler.

Benzer tür bir mit güney adası Vakuta'da anlatılır. İnsan kılığındaki, ama insan olmayan kötü bir varlığın, Normanby adasının kuzey kıyılarında bir bambu kamışının içine girdiğini anlatırlar. Bambu kamışı, ta Yayvau ya da Vakuta burnu yakınlarında karaya değinceye kadar, kuzeye doğru uzar. Yakındaki Kwadagila köyünden bir adam bambudan gelen bir ses duyup kamışı açar. Canavar dışarı çıkar ve ona büyücülük öğretir. Güneydeki bilgi vericilere göre

kara büyünün gerçek başlangıcı budur. Bwoytalu'dakl Ba'u bölgesine doğrudan güney takımadasından değil, Vakuta'dan gelmiştir. Vakuta söylencesinin bir başka versionu, *tauva'u*'nun Vakuta'ya bambu kamışı içinde gelmediğini, bunun büyük bir olayla gerçekleştiğini söyler. Normanby adasının kuzey kıyısındaki Sewatupa'da, içinde pek çok kötü varlığın oturduğu büyük bir ağaç bulunuyordu. Ağaç devrildi ve dosdoğru denize düştü; böylelikle de, kökleri Normanby kıyısında kalırken, gövde ve dallar denizin üzerinde uzandılar ve ağacın tepesi Vakuta'ya değdi. Ondan sonra da güney takımadasmda kötü büyü aldı yürüdü; deniz orada, ağacın dallarında yaşayan balıklarla doludur; büyünün Trobriand adalarına geldiği yerse Vakuta'nın güney koyudur. Çünkü ağacın tepesinde ikisi erkek biri dişi üç kötü varlık otururdu ve bunlar ada sakinlerine büyüyü getirdiler.

Bu mitsel öykülerde, insanın kesin yazgısını sarmalayan dini tasarımlar zincirinin yalnızca bir halkasına sahip oluyoruz. Mitsel olaylar ancak, büyü gücünün kudretine ve varlığına kayıtsız şartsız inançla ve ona yönelik duygular ve korkularla bağlantı içinde anlaşılabilir ve anlamları kavranabilir. Büyücülüğün gelişine ilişkin ayrıntılı öyküler doğaüstü tehlikelerin hepsini tam açıklamıyor. Ani ve beklenmedik hastalıklar ve ölüm, yerlilerin görüşüne göre, erkek büyücüler tarafından değil, başka türlü iş gören ve hepsinin daha çok doğaüstü bir kişiliği olan uçan cadılar tarafından çağrılıyor. Bu tür büyücülüğün kökeni üzerine herhangi bir çıkış miti bulmayı başaramadım. Öte yandan, bu cadıların kişilikleri ve davranışlarına ilişkin bir dizi inanç var ve bunlar, eğer böyle söylenebilirse, sürekli ya da somut bir mit oluşturuyorlar. Bunları teker teker yinelemek istemiyorum, *Argonauts of the Western Pacific*[7] adlı kitabımda tam bir betimleme vermiştim çünkü. Ama, cadı sayılan kişileri saran doğaüstü güçler sisinin bitmez tükenmez bir öykü seyelanı yaratmasını gerçekleştirmek önemli-

[7] Bölüm X, özellikle de S. 236-248, 32 of ve 393.

dir. Böyle öyküler, doğaüstü güçlere kesin inançtan doğmuş önemsiz mitler olarak görülebilir. Benzeri öyküler, erkek büyücüler, *bwaga'u*'lar için de anlatılır.

Sonuçta salgınlar kötü ruhların, yani *tauva'u*'nun doğrudan etkisine yorulur, bunlar gördüğümüz gibi, mitolojik olarak çoğu kez, bütün kötü büyü gücünün kaynağı olarak görülür. Bu kötü varlıkların sürekli oturma yerleri güneydedir. Arasıra Trobriand takımadasına gelip sıradan insanlarca görülemeden geceleri köylerde dolaşırlar, kabaktan yapılmış şişelerini çıngırdatır, tahta kılıçlarını şakırdatırlar, ve böyle bir istilaya hep kitlesel ölümler eşlik eder. Köylerde *leria*, salgın bir hastalık egemen olur. Kötü ruhlar bazen sürüngen kılığına girerler, o zaman insan gözüyle de görülebilirler. Böyle bir sürüngeni normalinden ayırt etmek her zaman kolay değildir, ama bunu yapmak çok önemlidir, çünkü üstüne basılan ya da kötü davranılan bir *tauva'u* intikamını ölümle alır.

Burada yine bu sürekli mitin, geçmişte kalmamış, tersine bugün hâlâ yaşanan bir olaya ilişkin bu yerel anlatının çevresinde sayısız somut öykü büyür. Bunlardan bazıları ben Trobriand adalarındayken oldu; bir defasında ağır bir dizanteri ve galiba 1918'in İspanyol gribi olan bir hastalığın ilk belirtileri başgösterdi. Birçok yerli, *tauva'u*'yu duyduklarını anlatıyorlardı. Wawela'da dev bir kertenkele görülmüştü; onu öldüren adam kısa süre sonra öldü ve köyde salgın başladı. Ben Oburaku'dayken ve hastalık köye yayılırken, beni götüren bottaki insanlar gerçek bir *tauva'u* gördüler, bir mangrovenin üstünde büyük, karışık renkli bir yılan görüldü, ama yaklaştığımızda sırra kadem bastı. Ben, yalnızca miyopluğumdan ve belki de bir *tauva'u*'yu görme yeteneğimin olmamasmdan, bu mucizeyi kendim izlemeyi başaramadım. İnsan her yerdeki yerlilerden böyle ve benzeri düzinelerce öykü dinleyebilir. Bu tür bir sürüngen yüksek bir sahanlığa oturtulur ve önüne değerli eşyalar konurmuş; onu gerçekten görmüş olan yerliler, ben kendim hiç görmediğim halde, bunun sık sık olduğunu doğruladılar. Ayrıca dişi cadılara ilşkin bir dizi öykü de anlatılır, bun-

ların *tauva'u*'larla cinesl ilişkileri varmış, şu anda yaşayan cadı kadınlardan biri bunu kesinlikle doğrulamış.

Bu inanç aracılığıyla, büyük şematik anlatılardan nasıl önemsiz mitler doğduğunu görüyoruz. Böylece, hastalıkların ve ölümün bütün etkileri çevresinde, inanç, bunun bir bölümüyle uğraşan ayrıntılı anlatılar ve yerliler tarafından sürekli kaydedilen küçük somut doğaüstü olaylar organik bir bütün oluşturuyor. Bu inanç açık ki bir teori ya da açıklama değil. Bir yanda bütün kültürel alışkanlıklar kompleksi var, çünkü kötü büyünün uygulandığına yalnız inanılmıyor, bu gerçekten uygulanıyor da. En azından erkekler tarafından. Öte yandan, sahnedeki kompleks, insanın hastalık ve ölüm karşısındaki bütün faydacı tepkisini kapsıyor; duygularını ve sezgilerini ifade ediyor, davranışını etkiliyor. Mitin özü bize yine, saf entellektüel açıklamanın çok uzağmda bir şey gibi görünüyor.

Şimdi, yerlilerin, geçmişte insamn gençleşme yeteneğini elinden almış olan, şimdi de yaşamını sona erdiren etkenlere ilişkin tasarımlarına tam sahibiz. Esasen her iki kayıp arasındaki bağlantı yalnızca dolaylı bir bağlantı. Yerliler, kötü büyünün her biçiminin, yaşlılar kadar çocuğa, gence ve olgun erkeğe de rastlayabildiği halde, en kolay yaşlı kişileri etkilediğine inanırlar. Böylece, gençleşme yeteneğinin yitirilmesi en azından büyüye zemin hazırlamış oldu.

Ama, insanların yaşlandığı, öldüğü ve böylece ruha dönüştüğü bir süre olmasına karşın, yine de köylerde, yaşayanların arasında kalmışlar, tıpkı şimdi yıllık şenlik *milamala*'da köylerine döndüklerinde evlerin çevresinde dolaştıkları gibi. Ama bir gün, ailesinin yanında oturan yaşlı bir kadının ruhu yerde bir yatağın altına girmiş. Aile üyelerine yemek dağıtmakta olan kızı, bir hindistancevizi kabuğundaki sıcak sosu yanlışlıkla döküp ruhu yakmış, ruh kızıp kızını azarlamış. Öbürü şöyle karşılık vermiş: «Senin gittiğini düşünüyordum; yılda yalnız bir kez, *milamala*'da geleceğini sanıyordum.» Ruh kadın buna alınmış. Yanıtlamış: «*Tuma*'ya gidip yeraltında yaşayacağım.» Sonra bir hindistancevizi alıp ikiye bölmüş, üç gözlü olan yarıyı alıkoyup

öbürünü kızına vermiş: «Sana kör yarıyı veriyorum, böylece beni göremeyeceksin. Ben gözlü yarıyı alıyorum, öbür ruhlarla birlikte geri döndüğümde ben seni görebileceğim.» Ruhların görünmez olmasının, ama onların insanları görebilmesinin nedeni budur.

Bu mit, mevsimlik bayram *milamala*'ya, kutlamalar yapılırken ruhların köylerine döndüğü zamana ilişkin. Daha ayrıntılı bir mit de *milamala*'nın nasıl oluştuğunu anlatıyor. Kitava'da bir kadın ölür ve arkasında hamile bir kız bırakır. Bir oğlan doğar, ama annenin onu besleyecek sütü yoktur. Komşu adada bir adam ölürken, kadın ondan, torununa yiyecek getirmesi için ruhlar ülkesindeki annesine bir haber götürmesini rica eder. Ruh kadın sepetini ruh yiyecekleriyle doldurur, geri gelir ve şöyle yakınır: «Kimin yiyeceğini götürüyorum? Torunumkini, sizi ona vermek istiyorum, ona yiyeceğini vermeye gidiyorum.» Kitava adasında Bomagema koyuna gelir ve yiyeceği bırakır. Kızına şöyle der: «Yiyeceği getirdim, adam onu getirmemi söyledi. Ama gücüm yok, insanlar beni cadı sanacak diye korkuyorum.» Sonra bir yam kökünü kızartıp torununa yedirir. Çalılığa gider ve kızı için bir bahçe açar. Ama geri geldiğinde kızı korkar, çünkü ruh bir cadı gibi görünmektedir. Ona gitmesini emredip şöyle der: «Tuma'ya dön, ruhlar ülkesine. İnsanlar senin cadı olduğunu söyleyecekler.» Ruh anne yakınır: «Niye kovuyorsun beni? Senin yanında kalıp torunum için bahçeler açmayı düşünüyordum.» Kız yalnızca, «Git,» diye yanıtlar, «Tuma'ya geri dön.» Yaşlı kadın bunun üzerine bir hindistancevizi alır, ikiye böler, kör yarıyı kızına verip gözlü yarıyı alıkoyar. Ona, kendisinin ve diğer ruhların yılda bir kez *milamala*'da geri geleceklerini ve köydeki insanları göreceklerini söyler, ama kendileri onlar için görünmez kalacaklardır. Böylelikle de yıllık şenlik *milamala* bugünkü biçimini almış olur.

Bu mitolojik öyküleri anlamak için, onları yerlilerin ruhlar dünyasına ilişkin yorumlarıyla, *milamala* sırasındaki âdetlerle ve -ispritizmanın ilk biçimlerinde bulunduğu haliyle- canlılar dünyası ile ölüler dünyası arasında kuru-

lan ilişkilerle karşılaştırmak gerekir.[8] Ölümden sonra her ruh Tuma'daki ölüler dünyasına gider. Girişte Topileta'yı, ruhlar dünyasının bekçisini geçmek zorundadır. Yeni gelen, değerli bir armağan verir, ölümünde cesedinin süslendiği değerli eşyaların tinsel bölümünü. Ruhların yanına geldiğinde, kısa süre önce ölmüş olan dostları ve akrabaları tarafından karşılanır ve onlara yukardaki dünyadan yeni haberler verir. Sonra ruh olarak yaşamına başlar; dünyadaki yaşama benzer bu, ne ki betimlemeler bazen umutlar ve arzularla renklendirilmiş, bir tür cennete çevrilmiştir. Ama onu böyle anlatan yerliler bile hiçbir zaman oraya gitme arzusu göstermezler.

Ruhlarla canlılar arasındaki iletişim çeşitli biçimlerde kurulur. Birçok kişi ölmüş akraba ve dostlarının ruhlarını görmüştür, özellikle de Tuma adasında ya da yakınlarında. Ayrıca gerek şimdi gerekse de görünüşe göre çok eski zamanlardan bu yana, trans halindeyken ya da uykuda yeraltı dünyasına uzun yolculuklar yapan erkekler ve kadınlar vardır. Bunlar ruhların yaşamına katılır, her iki tarafa yeni haberler, bilgiler ve önemli mesajlar taşırlar. Özellikle de yaşayanlardan ruhlara yiyecekler ve değerli eşyalar götürmeye her zaman hazırdırlar. Bu kişiler ruhlar dünyasının gerçeğini diğer insanların yakınına getirirler. Sevgili ölmüşleri hakkında hep yeni bilgiler edinmek isteyen insanlara avuntu da verirler.

Yıllık *milamala* şenliğinde ruhlar Tuma'dan köylerine gelirler. Üzerine oturup kardeşlerinin bütün yaptıklarını izleyebilecekleri yüksek bir kürsü kurulur. Komünün yaşayan insanlarının olduğu gibi onların da gönlünü hoşnut etmek için bol yiyecek sunulur. Reisin kulübesinin ve zengin, önemli kişilerin kulübelerinin önündeki şiltelerde gün boyunca değerli eşyalar sergilenir. Göze görünmeyen ruhları

---

8 Bu olgular üzerine bir bilgi, «Baloma, the Spirits of the Dead in the Trobriand Islands» adlı makalede verilmiştir: **Journal of the Royal Antropological Institute,** 1916, S. 149. (Bu kitabın üçüncü bölümüne bakınız.)

kazadan korumak için köyde bir dizi tabuya uyulur. Ruhlar mitteki yaşlı kadın gibi yanabileceği için, sıcak sıvılar yere dökülmemelidir. Bir *baloma*'ya, bir ruha zarar veririm korkusuyla, hiçbir yerli yere oturmaz, köyde odun kesilmez, ortalıkta kargı ya da sopalarla oynanmaz ve fırlatmalı silahlar kullanılmaz. Ruhlarsa kendi açılarından dostça ya da hiç dostça olmayan işaretlerle varlıklarını belli eder, hoşnutluk ya da hoşnutsuzluklarını dile getirirler. Hafif kızgınlıklar kimi zaman hoş olmayan kokularla gösterilir, kötü ruh halleri ise kötü havayla, kazalarla ya da mülklere verilen zararlarla gösterilir. Böyle durumlarda -hele bir de gerçek bir medyum trans haline geçmiş veya birisi ölüme yaklaşmışsa- ruhlar dünyası yerlilere çok yakında ve gerçek gibi görünür. Mitin bu inançlara onların asıl parçası olarak uyduğu açıktır. İnsanın, bugünkü dini inançlarda ve deneyimlerde ifade bulduğu gibi, ruhla ilişkileriyle mitin çeşitli olayları arasında sıkı ve dolaysız bir paralellik vardır. Burada yine görülebilir ki, mit, bir bireyin kişisel çıkarlarından, korkularından ve kaygılarından -inancın olağan çerçevesi aracılığıyla, eski kuşakların kişisel deneyimleri ve anıları üzerine anlatılan birçok somut durum aracılığıyla- doğrudan, benzeri bir durumun ilk kez yaşanmış olabileceği çağa uzanan kesiksiz bir perspektif için arka planı oluşturmaktadır.

Bu olguları betimleyerek, geniş ve zincirleme bir inanç şemasının varlığını içerecek biçimde mitleri anlatmış oldum. Bu şema ilkellerin folklorunda açıkça bulunmaz elbette. Ama, kesin bir kültürel gerçekliğe uygun düşer; çünkü ilkellerin inançlarının, ölüme ve ölümden sonraki yaşama ilişkin duygu ve sezgilerinin bütün somut gösterileri bir bağlantı içindedir ve büyük bir organik birlik oluşturur. Yukarda özetlediğimiz çeşitli öykü ve düşünceler hiç farkedilmeden iç içe geçerler ve ilkeller kendiliğinden paralelliğe işaret edip bağlantıları öne çıkarırlar. Mitler, ruhlara ve doğaüstüne ilişkin dini görüş ve deneyimler, aynı temanın bütün bölümleridir gerçekten; uygun pratik tutum, yeraltı dünyasıyla ilişkiye geçme denemeleriyle ifade edilir. Mitler

organik bütünün yalnızca bir parçasıdır: ilkellerin inancındaki belli belirleyici noktalar bunların içinde anlatı biçiminde yoğuşur.

Öykülerde böyle dokunmuş temaları incelediğimizde, hepsinin, hoş olmayan ya da olumsuz gerçeklikler denebilecek bir şeyle ilgili olduğunu buluruz; gençleşme yeteneğinin yitirilmesi, hastalık, yaşamın büyüyle yitirilmesi, ruhların insanlarla sürekli ilişkiden vazgeçmeleri ve nihayet kısmen yeniden kurulan iletişim. Bu mitlerin daha dramatize olduklarını da görüyoruz, ayrıca köken mitlerindekine göre daha bağlantılı ve daha karmaşık bir anlatı oluşturuyorlar. Bu noktayı daha ayrıntılı ele almaksızın, bunun daha derin bir metafizik ilişkiye dayandığını sanıyorum, başka sözcüklerle, sosyolojik saptamaların ya da nedenlerin tam tersine, insan yazgısının söz konusu olduğu öykülerdeki güçlü heyecansal çağrıya.

Her durumda, bu temalara ilişkin mitin ortaya çıktığı noktanın büyük olağanüstülükle ya da sorunsal özellikle açıklanamayacağını görüyoruz, tersine daha çok, heyecansal renkle ya da pratik anlamlılıkla açıklanabiliyor. Mitte işlenen ve anlatılarda örülen düşüncelerin kesin olduğunu bulduk. *Milamala*'nın yerleşmesine ve ruhların periyodik geri dönüşüne ilişkin öykülerde, insanın törensel davranışı ve ruhlarla ilişkide uyulacak tabular konu edilir. Bu mitlerde geliştirilen temalar kendiliğinden yeterince açıktır; «açıklanmaya» ihtiyaçları yoktur ve mit bu işlevin bir bölümünü bile yerine getirmez. O gerçekte, duygusal, dayanılmaz bir önseziyi dönüştürür, bunun arkasında ise, ilkeller için de, kaçınılmaz, dehşet veren bir yazgının düşünülmesi gizlidir. Mit her şeyden önce bu düşüncenin açık bir gerçekleşmesini ortaya koyar. İkinci olarak, belirsiz ama güçlü bir korkuyu ev yaşamının günlük gerçekliğinin sınırları içine alma ödevi vardır. Özlenen sonsuz gençlik gücü, bozulmaya ve yaşlanmaya bağışıklık sağlayan gençleşme yeteneği, bir çocukla bir kadının engelleyebileceği küçük bir olayla yitirilmişlerdir. Sevenlerin ölümden sonra ayrılmalarının bir hindistancevizi kabuğunun dikkatsizce kullanıl-

masına ve küçük bir tartışmaya dayandığına inanılır. Giderek, hastalıkların küçük bir hayvandan geldiği, kökeninin de bir adamın bir köpek ve bir akreple rastlantısal karşılaşmasında olduğu kabul edilir. İnsani yanılgı, suç ve şanssızlık unsurları büyük bir yer tutar. Öte yandan yazgı ve kaçınılmazlık unsurları insani yanlışlar düzeyine getirilir.

Bunu anlayabilmek için bir şeyi açıklığa kavuşturmak iyi olacak galiba: İlkel, ister kendisininki ister sevdiği insanlarınki olsun, ölüm karşısındaki gerçek heyecansal davranışında yalnız inancıyla ve mitolojik tasarımları tarafından yönlendirilmez. Ölüm karşısındaki büyük korkusu, onu uzaklaştırma doğrultusundaki güçlü isteği ve sevdiği akrabalarının ölümünde duyduğu derin acı, ilkellerin törelerindeki, düşüncelerindeki ve ayinlerindeki iyimser inanca, öbür dünyanın kolayca ulaşılabilirliğine uygun düşmez. Ölüm bedene girdikten sonra ya da ölümün tehdit ettiği bir anda, istikrarsız bir inancın belirsizliği ve parçalanmışlığı görülür. Ağır hasta çeşitli yerlilerle, özellikle de veremli arkadaşım Bagido'u'yla yaptığım uzun söyleşilerde, yalnızca anıştırmalarla ve belli belirsiz dile getirilerek, ama hepsinde yadsınmaz bir biçimde, yaşamın geçiciliği ve bütün nimetleri karşısında aynı melankolik üzüntüyü farkettim, kaçınılmaz sondan aynı korkuyu ve aynı soruyu: Acaba engellenebilir mi, ya da hiç değilse bir süre daha geciktirilebilir mi? Ancak aynı insanlar inançlarının onlara verdiği umuda tutunuyorlardı. Öbür tarafta kendileri için açılan geniş, heyecan veren boşluğu, mitlerinin, öykülerinin ve ruhlar dünyasına ilişkin inançlarının canlı dokusuyla örtmeye çalışıyorlardı.

IV. BÜYÜ MİTLERİ

Bir başka tür öyküyü, yani büyüye bağlı olanları ayrıntılarıyla ele almama izin verin. Büyü, birçok bakış açısından, ilkelin gerçeklik karşısındaki faydacı tutumunun en temel ve en gizemli görünümüdür. Çağımızda antropologların en canlı ve en çelişkili biçimde ilgisini uyandıran

problemlerden biridir. Bu araştırmanın temelleri Sir James Frazer tarafından atılmış, Frazer büyüye ilişkin ünlü teorisinde bu temel üzerinde büyük bir yapı da kurmuştur.

Büyü Melanezya'nın kuzeybatısında öyle büyük bir rol oynar ki, sıradan bir gözlemci bile kısa sürede onun olağanüstü gücünü saptamak zorunda kalır. Buna rağmen varlığı ilk bakışta çok açık görülmez. Görünürde her yerde ortaya çıkmasına rağmen, içinde kesinlikle büyü bulunmayan çok önemli ve zorunlu belli faaliyetler vardır.

Hiçbir yerli bir yam ya da taro fidesini büyüsüz dikmez. Ama, hindistancevizi, muz, mango ya da ekmek ağacı meyvesi yetiştirmek gibi belli önemli kültür türlerinde büyü yoktur. Balıkçılığın, önem bakımından toprak işinden sonra hemen ikinci sırada gelen bu ekonomik faaliyetin bazı biçimlerinde çok gelişmiş bir büyü vardır. Böylece, köpekbalığı avındaki, ele avuca sığmayan *kalala'nın* ya da *to' ulam'*ın izlenmesindeki tehlikeler büyüyle uzaklaştırılmış olur. Aynı derecede zorunlu, ama basit ve emniyetli yöntemlerle, yani zehirle balık avlamada hiçbir büyü yoktur. Kano yapımında -örgütlü çalışma gerektiren ve her zaman tehlikeli bir şeye yol açan, teknik zorluklarla dolu bir iş- ayin karmaşıktır, işe sıkı sıkıya bağlıdır ve kesinlikle vazgeçilmez bir şey sayılır. Bir evin yapımında, teknik bakımdan aynı derecede zor, ama ne tehlikesi olan, ne rastlantıya bağlı olan, ne de kano yapımındaki gibi karmaşık ortak çalışma biçimleri gerektiren bir işte, çalışmaya herhangi bir biçimde bağlı hiçbir büyü yoktur. Odun kesiciliği, büyük önem taşıyan bu sanat faaliyeti, belli komünlerde çocuklukta öğrenilen ve herkesin yaptığı tek zanaattır. Bu komünlerde kesicilikle ilgili hiçbir büyü yoktur. Buna karşılık, bütün bölgede yalnız teknik uzmanlığı ve sanatsal yeteneği olan kişilerce sürdürülen başka bir tür sanatsal oymacılığın, fildişi ve sert ağaç oymacılığının, ustalık ve esin kaynağı olarak kabul edilen, kendine özgü bir büyüsü vardır. Ticarette değiştokuşun *kula* diye bilinen törensel bir biçimi önemli bir büyü ayiniyle çevrilidir; öte yandan saf ticari tabiatlı bolli önemsiz takas biçimleri tamamen büyüsüzdür. Savaş

ve aşk gibi olaylar, hastalık, rüzgâr ve hava gibi doğanın ve yazgının belli güçleri, ilkel inanışta hemen hemen tümüyle büyü güçlerinin egemenliği altındadır.

Bu kısa bakış bile, bizi, uygun çıkış noktası olacak temel bir genellemeye götürüyor. Büyüyü hep, şans ve şanssızlık unsurlarının, umutla korku arasında gidip gelen heyecansal oyunun geniş ve yayılabilir hareket alanına sahip olduğu yerlerde buluyoruz. Faaliyetin kesin, güvenli olduğu, ussal yöntemlerin ve teknik süreçlerin kontrolu altında bulunduğu yerlerde hiçbir büyüye rastlamıyoruz. Giderek, tehlike unsurunun görülebildiği her yerde büyü buluyoruz. Kesin güvenliğin bütün önsezi unsurlarını yok ettiği hiçbir yerde büyüye rastlamıyoruz. Bu, psikolojik etkendir. Ama büyü büyük önemde başka bir sosyal işlev de görür. Başka yerlerde kanıtlamaya çalıştığım gibi, büyü işin oluşumunda ve sistematik biçimde dağılımında aktif bir unsurdur. Vahşi hayvanların izlenmesinde de etkili bir güç verir. Bu yüzden de asıl işlevi, insanın henüz tümüyle egemen olamadığı büyük önemdeki faaliyetlerde gedikleri ve aşılamazlıkları aşmasındadır. Bu amaca ulaşmak için, büyü ilkel insanı başarı gücüne ilişkin kesin bir inançla donatır; alışılmış araçları yetmediği zaman onu belli bir ruhsal ve faydacı yetenekle de donatır. Böylece insanı, yaşamsal önem taşıyan ödevlerini güvenle yerine getirebilmeye yetenekli kılar, büyünün yardımı olmasa düşkırıklığı ve korku yüzünden, dehşet ve iğrenme yüzünden, karşılıksız sevgi ve çılgınca nefret yüzünden onu demoralize edebilecek koşullarda dengesini ve ruhsal bütünlüğünü korumasını sağlar.

Büyü, her zaman insani içgüdülere, ihtiyaçlara ve faaliyetlere sıkı sıkıya bağlı belli bir amacı olması bakımından bilime akrabadır. Büyü sanatı pratik hedeflere ulaşabilmeye yönelmiştir; bütün diğer sanatlar ve beceriler gibi o da teoriyle ve etkili olabilmesi için eylemde kullanılması gereken biçimleri belirleyen bir ilkeler sistemiyle yönlendirilir. Böylece büyüyle bilim bir dizi benzerlik gösterirler, ve biz, Sir James Frazer'le birlikte, büyüyü uygun bir biçimde, yalancı bilim diye niteleyebiliriz.

Büyü sanatının özüne daha yakından bakmak istiyoruz. Büyü bütün biçimlerinde üç temel bileşenden oluşmuştur. Yapılması sırasında her zaman belli sözcükler ortaya çıkar, bunlar konuşma tonunda ya da şarkı biçiminde söylenir; her zaman belli törensel eylemler yapılır; ve her zaman işin başında bir tören şefi vardır. Buradan büyünün özünü çözümlediğimizde, her zaman, formülü, ayini ve yapıcının ruh halini ayırt etmek zorunda kalırız. Hemen söylemek gerekir ki, Melanezyalıların ilgilendiğimiz bölümünde tılsım giderek büyünün en önemli unsurudur. Yerliler için büyü bilgisi tılsım bilgisi anlamına gelir; ve her büyü ediminde ayin tılsımın açığa çıkmasına yoğunlaşır. Ayin ve uygulayıcının ehliyeti, tılsımın korunması ve gelişmesi için kılavuz etkenlerdir yalnızca. Bugünkü tartışmamızın bakış açısı için bu çok önemlidir, çünkü büyü tılsımı, gelenekle ve özellikle de mitolojiyle sıkı bağlantı içindedir.[9]

Hemen hemen bütün büyü türlerinde, varoluşunu açıklayan bir öykü buluyoruz. Böyle bir öykü, bu belli büyü formülünün insanın tasarrufuna ne zaman ve nerede geçtiğini, nasıl yerel grubun malı olduğunu ve birinden diğerlerine nasıl aktarıldığını anlatır. Ama böyle bir öykü büyünün köken öyküsü değildir; büyünün «kökeni» yokur, hiçbir zaman yaratılmamış ya da keşfedilmemiştir. Her büyü baştan beri sadece, insan için yaşamsal zorunluluk taşıyan, fakat normal ussal çabalarla üstesinden gelinemeyen bütün şey ve olaylarda temel bir ek olarak *vardı*. Tılsım, ayin ve etkileyeceği obje aynı yaştadırlar.

Şu halde bütün büyülerin özü, kendi geleneksel bütünlüğüdür. Büyü yalnızca, kuşaktan kuşağa eksiksiz aktarıldığında, eski zamanlardan bugünkü icracıya böyle teslim edildiğinde üretken olabilir. Bu yüzden de büyünün bir soyağacına ihtiyacı vardır, zaman içindeki yolculuğunda bir tür gelenek pasaportuna. Bunda ona mit yardımcı olur.

---

[9] **Argonauts of the Westenrn Pacific**, S. 329, 401ff. Ayrıca «Büyü, Bilim ve Din», Büyü ve Deneyim, Büyü ve Bilim bölümleri. **Science, Religion and Reality**, çeşitli yazarların denemeleri (1925).

Mitin büyünün yapılışına değerini ve geçerliliğini nasıl verdiği, büyünün etkisine inançla nasıl ilişkili olduğu en iyi somut bir örnekle açıklanabilir.

Bildiğimiz gibi, aşk ve karşı cinsin çekimi bu Melanezyalıların yaşamında önemli bir rol oynar. Güney denizinin pek çok soyu, özellikle de evlilik öncesinde, ilişkilerinde çok özgür ve bağımsızdırlar. Ancak yasak ilişki cezayı hak eden bir suçtur ve aynı totem klanı içersindeki ilişkiler kesinlikle yasaklanmıştır. Ama yerlilerin gözündeki en büyük cinayet her tür ensesttir. Erkek ve kızkardeş arasında böyle bir ilişkinin salt düşünülmesi bile onları büyük bir dehşet içinde bırakır. Bu anasoyu toplumda, birbirlerine en sıkı akrabalık bağıyla bağlanmış olan erkek ve kızkardeşler birbirleriyle özgürce konuşamazlar bile, asla şakalaşıp gülüşemezler, ve bugün birinin diğerinin adını anması son derece kötü karşılanır. Fakat klanın dışında özgürlük büyüktür, ve aşk âdetleri, ilginç, hatta ince biçimler alarak büyük bir çeşitlilik gösterir.

Her cinsel çekimin ve baştan çıkarma gücünün aşk büyüsüne dayandığına inanılır. Bu büyü, yerlilerin kanısına göre, geçmişteki dramatik bir olaydan doğmuştur; burada yalnız kısaca değineceğim bu olay, erkek ve kızkardeşler arasındaki bir ensestle ilgili tuhaf, trajik bir mitte anlatılmaktadır.[10] İki genç insan anneleriyle birlikte bir köyde yaşıyorlarmış, ve kız bir rastlantı sonucu, erkek kardeşinin bir başka kız için hazırladığı güçlü bir aşk iksirini içmiş. Tutkudan çılgına dönmüş durumda kardeşini izlemiş ve ıssız bir koyda onu baştan çıkarmış. Utanç ve pişmanlık içinde ikisi de ne yemiş ne içmişler ve bir mağarada birlikte ölmüşler. Birbirine sarılmış iskeletlerinden kokulu bir ot bitmiş; bu ot, aşk büyüsüne karıştırılan maddeler içindeki en güçlü bileşendir.

Denebilir ki büyü miti, ilkel mitlerin diğer türlerine göre, etkin olanın sosyal iddialarını çok daha fazla haklı çıka-

---

[10] Bu mitle ilgili daha ayrıntılı bilgi için, B. Malinowski, «İlkel Toplumda Cinsellik ve Baskı»ya bakınız. (Kabalcı Yayınları, 1989)

alanına fazla girmez ve bunlarda edebi değer öğeleri bulunmaz. Buna karşılık büyüsel ya da dini inanç, insanın en derindeki istekleriyle, korkuları ve umutlarıyla, tutkuları ve duygularıyla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Aşk ve ölüm mitleri, ölümsüzlüğün yitirilmesine, «altın çağ»ın bitmesine ve cennetten kovulmaya ilişkin öyküler, enseste ve büyücülüğe ilişkin mitler, tragedyanın, lirik ve romantik anlatının sanatsal biçimlerine uygun düşen öğeler kullanırlar. Teorimiz, mitin kültürel işlevine ilişkin olarak onun inançla sıkı ilişkisini açıklayan, ayin ve gelenekle sıkı bağlantısını gösteren teori, yerli öykülerindeki edebi olanakları daha derinden anlamamıza yardımcı olabilir. Ama, çok çekici de olsa, bu temaya burada daha fazla girmeyeceğim.

Başlangıçtaki açıklamalarımızda mite ilişkin iki yaygın teorinin doğruluğundan kuşkulandık ve bunları bir kenara attık: Mitin doğal olgulara ilişkin rapsodik bir betimleme olduğu görüşü ve Andrew Lang'ın, mitin asıl olarak bir açıklama, bir tür ilkel bilim olduğu doktrini. Araştırmamız, ilkel kültürde bu zihinsel tutumlardan hiçbirinin baskın olmadığını ve bunun, ilkel dini öykü türünü, onun sosyal bağlamını ya da kültürel işlevini açıklayamadığını gösterdi. Ama, mitin her şeyden önce bir sosyal düzeni yerleştirmeye yaradığını, geçmişteki ahlaki bir davranış örneğini ya da büyünün en eski, en büyük mucizesini doğrulamaya yaradığını bir kez anladıktan sonra, kutsal öykülerde, gerek doğal olayları açıklayan unsurları, gerekse de doğaya ilgi unsurunu bulmamız gerektiği açıktır. Çünkü ilk efsane sonradan geleni açıklar, bu da, neden ve etki, itki ve sonuç arasındaki bilimsel ilgiden temelli ayrılan, düşüncelerin zincirleme tepkisi ilkesine göredir. Aynı biçimde, doğaya ilgi de açıktır; eğer büyü mitolojisinin ne kadar önemli olduğunu ve büyünün insanın ekonomik çıkarlarına ne kadar sıkı bağlı olduğunu anlamışsak. Bununla birlikte mitoloji, doğa olayları üzerine amaçsız ve betimleyici bir rapsodi olmaktan çok uzaktır. Mitle doğa arasına iki bağ elemanı koymak gerekir; insanın dış dünyanın belli görünümlerine pra-

tik ilgisi ve belli olgular üzerindeki ussal ve ampirik denetimini büyüyle tamamlama ihtiyacı.

Bu kitapta uygarlığın mitinden değil, ilkellerin mitinden söz ettiğimi bir kez daha belirtmeme izin verin. Sanırım ilkel toplumlarda etkili olduğu biçimiyle mitolojinin araştırılması, yüksek uygarlıkların mitolojisinden çıkarılan sonuçları bir yana atacak. Bu malzemenin bir bölümü, bize ancak, güncel yaşamla ilintisi ve toplumsal bağlamı olmaksızın, tekil edebi metinler olarak ulaştı. Sözgelimi, eski klasik halkların ve doğunun ölmüş uygarlıklarının mitolojisi böyle. Mit araştırmasında klasik bilginlerin antropologlardan öğrenecekleri var.

Yaşayan yüksek kültürlerdeki mit bilimi -bugünkü Hint, Çin uygarlıklarındaki ve nihayet bizim uygarlığımızdaki gibi-, ilkel folklorun karşılaştırmalı biçimde incelenmesiyle esinlendirilebilir belki; uygar kültür de kendi açısından ilkellerin mitolojisine önemli katkılar ve açıklamalar getirebilir. Bu tema bu çalışmanın çerçevesi dışına çıkıyor. Yine de bir gerçeği vurgulamak istiyorum, antropoloji yalnızca, bizim anlayışımıza ve kültürümüze göre ilkellerin törelerinin incelenmesi değildir, aynı zamanda taş devri insanının uzak perspektifindekinden kendi anlayışımızın da incelenmesidir. Kendimizi bir süre, bizimkinden daha basit bir kültürü olan insanlar arasında tasarlayabilir ve orada tutarsak, kendimize uzaktan bakmayı ve kendi kurumlarımıza, inançlarımıza, törelerimize karşı yeni bir değerlendirme duygusu kazanmayı başarırız belki. Antropoloji bize bu biçimde bir değerlendirme duygusu ve ince bir mizah duygusu verebilse, o zaman haklı olarak, çok büyük bir bilim olduğunu iddia edebilir.

Böylece olgu incelemeyi ve sonuç çıkarmayı tamamlamış oldum; şimdi bir de bunların kısaca toparlanması gerekiyor. Folklorun, ilkel bir topluluk içinde aktarılan bu öykülerin, yalnız anlatıda değil, soy yaşamının kültürel bağlamında canlı olduklarını göstermeye çalıştım. Şunu kastediyorum: Belli bir öyküde bir araya gelmiş düşünceler, heyecanlar ve istekler yalnız öykünün anlatılmasıyla yaşatıl-

mazlar, belli geleneklerde, törelerde ya da ayinsel olaylarda canlandırılarak da yaşatılırlar. Ve burada değişik tipte öyküler arasında önemli bir fark saptandı. Yalnız aile içinde anlatılan *öykü*'de sosyal bağlam sınırlıyken, *efsane* soy yaşamının çok daha derinlerine giriyor, en önemli işlevse *mit*'in. Bugün hâlâ canlı olan en eski gerçeğin ifadesi olarak mit, emsal durumlar aracılığıyla haklı çıkarma biçiminde de, ahlaki değerler, toplumsal düzen ve büyü inancı için çok gerilerden örnekler gönderiyor. Bu yüzden de mit ne saf bir anlatı, ne bir bilim türü, ne bir sanat ya da öykü dalı, ne de açıklayıcı bir anlatıdır. O, geleneğin özüne ve kültürün sürekliliğine, yaşlılık ve gençlik arasındaki ilişkiye ve insanın geçmişe karşı tutumuna sıkı sıkıya bağlı *sui generis* (kendine özgü) bir işlev görür. Mitin işlevi, kısaca söylenirse, ilk olaylardaki daha yüksek, daha iyi, doğaüstü bir gerçeğe dayandırarak geleneği güçlendirmek ve onu büyük bir değer ve saygınlıkla donatmaktır.

Mit bu yüzden bütün kültürlerin vazgeçilmez bir bileşenidir. Gördüğümüz gibi kendini sürekli yeniler; her tarihsel değişiklik kendi mitolojisini yaratır; ama bu yine de tarihsel olguyla yalnızca dolaylı bir ilişki içindedir. Mit, mucizelere gereksinimi olan yaşayan inancın, bir örneğe gereksinim gösteren sosyal statünün, doğrulanma gerektiren ahlak bilgisinin sabit bir yan ürünüdür.

Yeni bir mit tanımı vermek için belki fazla hırslı bir deneme yaptık. Vargılarımız yeni bir yöntemi, folklora bilim sokmayı içeriyor; çünkü bunun ayinden, sosyolojiden ve hatta maddi kültürden bağımsız olamayacağını gösterdik. Halk masalları, efsaneler ve mitler yassı kâğıtlar olmaktan çıkarılmalı, tüm yaşamın üç boyutlu gerçekliğine oturtulmalıdır. Antropolojik alan araştırmasıyla ilgili olarak da açıkça yeni bir yöntemi, kanıt malzemesi toplamayı talep ediyoruz. Antropolog, misyon arazisindeki verandada ya da çiftçinin bungalow'unda alışmış olduğu üzere koltuğunda oturup elinde kalemi ve not defteriyle, bazen de bir viski-sodayla donanmış olarak bilgi vericilerden bilgi topladığı, öyküleri kaydettiği ve ilkellerin metinlerine ilişkin

yüzlerce sayfa kâğıt biriktirdiği rahat konumundan vazgeçmelidir. Köylerin dışına çıkmalı, yerlileri bahçelerdeki çalışmada, sahilde ve cengelde izlemelidir; onlarla birlikte en uzak kumsallara, en yabancı soyların yanına gitmeli, balıkçılıkta, ticarette ve köylerarası törensel ziyaretlerde onları gözlemelidir. Bilgi ona ilkellerin yaşamı üzerine kendi gözledikleriyle beslenerek gelmeli, gönülsüz bilgi vericilerden damla damla koparılmamalıdır. Alan araştırması dolaysız ya da dolaylı yürütülebilir. İlkeller arasında da, kazıklı yapıların ortasında, gerçek yamyamlığın ve kafa avcılığının hiç uzağında olmadan. Açık havadaki antropoloji, duyulmuş öykülerin not edilmesinin tam tersine sert bir çalışmadır, ama büyük zevk de verir. Bize ilkel insan ve ilkel kültür üzerine tam bir fikri ancak böyle bir antropoloji verebilir. Böyle bir antropoloji, bize mite ilişkin olarak da gösterir ki, o, boşuna bir zihinsel uğraşı olmanın çok uzağında, çevreyle pratik ilişkinin canlı bir bileşenidir.

Fakat bu benim başarım değil, yine Sir James Frazer' in başarısıdır. *The Golden Bough*, mitin ayinsel ve sosyolojik işlevi teorisini içermektedir; ben buna, alan araştırmamda teoriyi deneyip sınayarak ve kanıtlayarak ufak bir katkı yapabildim sadece. Bu teori Frazer'in büyüye ilişkin araştırmasında içerilmiştir; ekonomik amaçlı ayinlerin büyük önemini ustaca ortaya koyuşunda; *Adonis, Attis, Osiris* bölümlerinde ve *Spirits of the Corn and of the Wild*'da büyüme ve verimlilik kültlerinin yer aldığı merkezi yerde. Bu çalışmalarda ve bunlar gibi pek çok yazısında James Frazer, ilkellerin inancında sözle iş arasındaki ilişkiye işaret etmiştir; anlatıdaki ve tılsımdaki sözcüklerle ayindeki ve törendeki eylemlerin ilkel inancın iki yüzü olduklarını göstermiştir. Faust'un ortaya attığı derin felsefi soru, sözün mü işin mi önceliği sorusu bize yanıltıcı görünüyor. İnsanın başlangıcı, söylenen düşüncenin ve işe dönüşmüş düşüncenin başlangıcıdır. Sözsüz, bu ister kuru, akılcı bir konuşmada, ister büyü tılsımında söylensin veya yüksek tanrılara yakarıda kullanılsın, insan kültürel serüvenlerinin ve başarılarının büyük Odise'siyle yelken açma durumunda olamazdı.

BALOMA

TROBRİAND ADALARINDA ÖLÜLERİN RUHLARI

TROBRİAND ADALARINDA ÖLÜLERİN RUHLARI[1]

I. GENEL NOTLAR

Kiriwina yerlilerinde ölüm, birbirinden hemen hemen bağımsız cereyan eden iki grup olayın çıkış noktasıdır. Ölüm etkisini ölen birey üzerinde icra eder; ruhu *(baloma* veya *balom)* bedeni terkeder ve orada bir gölge-varlık sürdürmek üzere başka bir dünyaya göçer. Onun gidişi geride kalan topluluğu da etkiler. Üyeler onun için ağlar, yas tutar ve ardı arkası gelmeyen bir dizi tören yaparlar. Bu törenler kural olarak çiğ yiyeceğin dağıtılmasından ibarettir, öte yandan pişmiş yiyeceğin hemen yendiği törenler daha seyrek görülür. Cesede yoğunlaşırlar ve ölü için yas tutma ve yakınma yükümlülüğüyle karşı karşıyadırlar. Ama -söz konusu betimlemenin en önemli noktasıdır bu- bu sosyal etkinliklerin ve törenlerin ruhla hiçbir ilgisi yoktur. Bunlar *baloma*'ya (ruha) bir sevgi ya da üzüntü mesajı gönder-

---

1 Bu bölüm, İngiliz Yeni Gine'sinde, Robert Mond Travelling Studentship (Londra Üniversitesi) ve Constance Hutchinson Sholarship of the London School (Londra Üniversitesi) ile bağlantı içinde ve Melbourn'daki Commonwealt Department of External Affairs'in koruması altında yürütülen etnografik çalışmaların bir kısım sonuçlarını içermektedir.

Yazar, 1915 Mayıs'ından 1916 Mart'ına kadar yaklaşık on ay, Omarakana'da ve Kiriwana'nın (Trobriand Adaları) komşu köylerinde kaldı, yerlilerin arasında bir çadırda yaşadı. 1915 Ekim'inden itibaren, Kiriwina dilini, bir çevirmenin yardımından vazgeçecek derecede öğrenmişti.

mek ya da onu gitmekten alıkoymak için yapılmaz; bunlar onun ne esenliğini, ne de yaşayanlarla ilişkisini etkiler.

Bu yüzden, yas ve cenaze törenleri temasına dokunmadan, ilkellerin ölümden sonraki yaşama ilişkin inançlarını araştırmak mümkündür. Törenler son derece karmaşıktır ve ayrıntılı bir betimleme sosyal sisteme ilişkin derin bir bilgi gerektirir.[2] Bu çalışmada, ölülerin ruhlarına ve ölümden sonraki yaşama ilişkin inançlar betimlenecek.

Ruh bedeni terkeder etmez, onunla ilgili dikkat çekici bir şey olur. Kabaca söylenirse bu bir tür yanılma diye nitelenebilir. Aslında iki görüş var, bunlar, birleştirilemez olmalarına rağmen yan yana yaşarlar. Bunlardan biri, *baloma*'nın (ölü ruhunun en önemli biçimi) Trobriand adalarının yaklaşık 16 km. kuzeybatısında bulunan küçük bir adaya, Tuma'ya gittiği görüşüdür.[3] Bu adada canlı insanlar da oturmaktadır, bunlar kendisi de Tuma adını taşıyan büyük bir köyde yaşarlar, ve ada ana ada yerlileri tarafından sık sık ziyaret edilir. İkinci görüş, ruhun ölümden sonra köyde, ölünün sağlığında oturduğu yerin, bahçelerinin, deniz kıyısının ya da eşmenin yakınında kısa ve geçici bir yaşam sürdüğünü ileri sürer. Bu yaklaşımda ruh *kosi* diye adlandırılır (bazen de *kos* diye söylenir). *Kosi*'yle *baloma* arasındaki bağlantı çok net değildir ve yerliler bu konudaki çelişkiyi ortadan kaldırmak için hiçbir çaba harcamazlar. Daha zeki bilgi vericiler bu çelişkiyi açıklamayla yok edebiliyorlar, yine de böyle «teolojik» denemeler birbirini tutmuyor ve egemen, ortodoks bir versionun olmadığı görülüyor.[4]

---

[2] Kiriwina ssoyolojisi için, Seligman, Bölüm XLIX-LII, S. 660-707'ye ve Bölüm LIX'da cenaze törenlerine bakınız. Prof. Seligman, yerlilerin ölümden sonraki yaşama ilişkin tasarımlarını da betimlemektedir; onun bölgenin bu yöresinde toplamış olduğu bilgilere aşağıda yeniden başvurulacaktır.

[3] Seligman, S. 733.

[4] Aşağıda değişik verslonların anlatıldığı yerle karşılaştırınız. Baloma'yla kosi'nin özü ve yapıldıkları malzeme, yani gölge mi, yansıma mı, yoksa bedenli mi oldukları orada ele alınacaktır. Burada,

Buna rağmen iki version dogmatik bir katılıkta yanyana varolmaktadır; bunlar doğru kabul edilirler ve insanın eylemlerine egemen olur, davranışlarını düzenlerler; böylece insanlar *kosi* karşısında gerçek, ama çok büyük olmayan bir korku duyarlar, kimi yas eylemleri ve cenazenin defnedilmesi ise, birkaç ayrıntıyla, ruhun Tuma'ya gittiği inancını içerir.

Cenaze tüm mücevherleriyle süslenir, sahip olduğu bütün değerli eşyaları da yanına konur. Bu, servetinin «özünü» ya da «tinsel kısmını» öbür dünyaya götürebilsin diyedir. Bu süreçler Topileta'ya duyulan inancı içerir, ilkellerin ruhtan «geçiş parası» alan Charon'una. (Aşağıya bakınız.)

Kosi'yle, ölen kişinin ruhuyla, ölümden sonraki birkaç gün içinde köyün yakınlarında karşılaşılabilir, onu bahçesinde görmek ya da dost ve akrabalarının kapısını çaldığını duymak mümkündür. İnsanlar *kosi*'yle karşılaşmaktan açıkça kaçınır, ondan her zaman çekinirler, ama gerçekte ona karşı büyük bir korku duymazlar. *Kosi* her zaman, deli dolu ama zararsız bir cüce cin gibidir, küçük yaramazlıklarla insanların canını sıkar, korkutur, tıpkı bir insanın karanlıkta diğerini şakadan korkutması gibi. Akşam oturduğu yerden geçen herkese küçük taşlar ya da iri kum atar, ya da adıyla seslenir veya karanlıkta bir kahkaha duyulur. Şimdiye dek *kosi*'lerce yaralanan, hele öldürülen hiç kimse olmamıştır. Ne de *kosi*'ler, insanları korkutmak için, bizim hayalet öykülerimizde pek yaygın olan o dehşet verici, tüyler ürpertici yöntemleri kullanırlar.

Kosi'den söz edildiğini ilk duyduğum günü çok iyi anımsıyorum. Zifiri karanlık bir geceydi, öğleden sonra bir adamın öldüğü ve biz oradayken gömüldüğü komşu bir köyden üç yerlinin eşliğinde geri dönüyordum. Kol halinde yürürken yerlilerden biri ansızın durdu ve hepsi konuşmaya başladılar, açık bir ilgi ve merakla, ama hiçbir korku belirtisi

---

Baloma'nın insanla aynı görünüme sahip olduğuna kesinlikle inanıldığını söylemek yeterli.

göstermeksizin çevreye bakınıyorlardı. Çevirmenim, içinden geçtiğimiz yam bahçesinden *kosi*'nin sesini duyduklarını açıkladı. Yerlilerin bu korkunç olayı ele alış tarzlarındaki neşeye şaşırmıştım, sözümona olayın onlar için ne kadar ciddi olduğunu ve buna nasıl bir duygusal tepki gösterdiklerini çıkarmaya çalıştım. Olayın gerçekliği konusunda en ufak bir kuşkuları yok gibi görünüyordu, ve daha sonra, *kosi*'nin genelde görülmesine ve duyulmasına rağmen, sesini duydukları bahçeden karanlıkta yalnız geçmekten kimsenin korkmadığını öğrendim; hiç kimse, bizim Avrupa'da düşünüldüğü şekliyle hayaletlerden korkmayı öğrenmiş veya keşfetmiş kişilerin pek iyi bildiği o şiddetli, ezici, insanı neredeyse kötürüm bırakan korkunun birazcık bile etkisinde değildi. Önemsiz muziplikler dışında yerlilerin *kosi* hakkında anlattığı hiçbir «hayalet öyküsü» yoktur, küçük çocuklar bile ondan korkmuyor gibidir.

Genelde karanlık karşısında dikkate değer hiçbir batıl inançsal korku ve karanlıkta yalnız dolaşma konusunda hiçbir isteksizlik yoktur. Pekâlâ ertelenebilecek bir şey için on yaşından hiç büyük olmayan çocukları gece vakti oldukça uzaklara gönderirdim, gerçekten korkusuzdular ve bir parçacık tütün için gitmeye hazırdılar. Erkekler ve genç kişiler, kimseye rastlama olanağı olmadan geceleri tek başlarına bir köyden diğerine, çoğu kez de bir kilometre uzağa giderler. Böyle gezintiler çoğunlukla bir gönül macerasıyla bağlantılı olduğundan ve çoğu kez de gizli yapıldığından, bir erkek kimseye rastlamamak için çalılıklardan geçmeyi bile yeğleyebilir. Karanlıkta yolda tek başına kadınlara rastladığımı çok iyi anımsıyorum, ama yalnızca yaşlılara. Omarakana'nın (ve doğu kıyısından uzakta olmayan bir dizi başka köyün) yolu, *raiboag*'ın, yani sık ormanlı bir mercan tepesinin üzerinden kıyıya gider ve kıvrıla büküle, kaya bloklarıyla kör kayaların, yarıklarla mağaraların yanından geçer; geceleri çok ürkütücü bir bölgedir burası; ama yerliler çoğu kez de tek başlarına o yolu gidip dönerler. Kuşkusuz, bireyler farklı davranışlar gösterirler, kimisi diğerlerinden daha korkaktır, ama genel olarak, yerlilerin genel-

de sözü edilen karanlık korkusuna Kiriwinalılar arasında çok az rastlanır.[5]

Buna rağmen ölüm olaylarında köyde batıl inançsal korku çok büyür. Ancak korku *kosi*'den ötürü oluşmaz, tersine, çok daha az «doğaüstü» olan varlıklarca yaratılır, sözgelimi *mulukuausi* denen görünmez cadılarca. Bunlar aslında gündelik yaşamdan tanınan ve kendileriyle konuşulan canlı kadınlardır, ama, kendilerini görünmez yapabilme, vücutlarından bir «ışınım» yayabilme ya da havada uzun mesafeler alabilme yetenekleri olduğuna inanılır. Bu cisimsiz durumdayken son derece kötü, etkilidirler ve her yerde vardırlar.[6] Bölgelerine düşen herkes kesinlikle saldırıya uğrar.

Özellikle de deniz üstünde tehlikelidirler, eğer fırtına çıkmış ve bir kano tehlikeye düşmüşse *mulukuausi*'ler her zaman bir kurban ararlar. Bu yüzden, *kaigu'u*'yu, *mulukuausi*'leri kovmaya ve şaşırtmaya yarayan etkili büyüyü bilmeyen biri uzak yola çıkmayı asla aklına getirmez, sözgelimi güneye D'Entrecasteaux grubuna ya da doğuya Mars-

---

5 Bu konuda, Kuzay Massimlerle Yeni Gine'nin güney kıyısında yaşayan bir soy olan ve Papua'daki altı aylık ziyaretim (1914-1915) sırasında tanıdığım Mailu'lar arasındaki büyük fark beni şaşırtmıştı. Mailu insanları karanlıktan açıkça korkar. Ziyaretimin sonuna doğru Woodlark adasına gittiğimde, buranın Kiriwinalılarla aynı gruptan olan yerlileri (Seligman'ın Kuzey Massim adını verdiği bir grup) bu konuda Mailu'lardan o kadar net ayrılıyorlardı ki, bunu Dikolas köyünde geçirdiğim ilk geceden farkettim. B. Malinowski, 1915'le karşılaştırınız.

6 Seligman, Bölüm XLVII ile karşılaştırınız. Seligman bir başka bölgedeki (Güney Massim) benzer uğursuz kadınları betimliyor. Ben burada **mulukuausi**'lere ilişkin görüş'lerin ayrıntılarına girmek istemiyorum, ama edindiğim izlenime göre, yerliler cadıların bedeninden çıkan şeyin bir tür «ışın» mı, yoksa bir «dublör» mü olduğundan, ya da işlerini görünmez bir kılıkla mı sürdürdüklerinden pek emin değiller. B. Malinowvski, 1925, S. 653'le ve S. 648'deki dipnotla karşılaştırınız.

hall Bennets'e veya daha öteye Woodlark adasına gitmeyi. *Masawa* denilen büyük ve denize elverişli bir *waga* (kano) yapılırken bile, bu korkunç kadınlardan gelen tehlikeyi azaltmak için tılsımlı sözler söylenir.

Mulukuausi'ler karada da tehlikelidirler, insanlara saldırır, dillerini, gözlerini, ciğerlerini (ciğer olarak çevrilen *lopoulo* aynı zamanda genel olarak «iç» anlamına da gelir) yerler. Ama bütün bu söylenenler aslında sihirbazlık ve kötü büyü başlığına girer ve burada yalnızca anılmıştır, çünkü *mulukuausi*'lerin bizi özellikle ölümle bağlantıları ilgilendiriyor. Çünkü onlar gerçekten canavarca güdülerle donatılmışlardır. Bir insan ölünce çevresine toplanıp iç organlarını yerler. *Lopoulo*'sunu, dilini, gözlerini ve sonunda bütün bedenini yerler, bundan sonra da yaşayanlar için her zamankinden daha tehlikeli olurlar. Hep birlikte ölünün yaşamış olduğu evin çevresine toplanıp içeri girmeye çalışırlar. Cesedin yarı açık bir mezarda köyün ortasında gösterime çıkarıldığı ilk zamanlarda *mulukuausi*'ler ağaçların içinde ve köyün önünde toplanırlardı.[7] Ceset tabuta konurken *mulukuausi*'leri kovmak için büyü kullanılır.

Mulukuausi'lerle leş kokusu sıkı sıkıya bağlantılıdır; birçok yerliden, deniz üstünde tehlikedeyken kötü dişilerin varlığının bir işareti olan bu *burapuase* (leş) kokusunu duyduklarını işittim.

Mulukuausi'ler gerçek bir dehşet saçarlar. Bu yüzden, akşam olunca mezarın çevresi tamamen boşaltılır. *Mulukuausi*'lerle ilk tanışmamı gerçekte bir deneyime borçluyum. Kiriwina'da bulunuşumun çok başlarında, yeni bir mezarın başındaki yakınmaları izliyordum. Güneş battıktan sonra bütün yasçılar köylere çekildiler; bana gitme işareti yaptıklarında, yokluğumda bir tören yapmak istediklerini sandığım için, geride kalmakta ısrar ettim. Aşağı yukarı on dakika nöbet tutmuştum ki, köye dönmüş olan birkaç erkek, çevirmenimle birlikte geri geldi. Çevirmen bana durumu

---

7 Köyün ortasında gömü hazırlığı ya da gömme kısa süre önce hükümetçe yasaklandı.

açıkladı; *mulukuausi*'lerden gelecek tehlike onun için çok ciddiydi, fakat beyazları ve onların tarzını bildiği için benim için o kadar kaygılanmamıştı.[8]

Bir ölüm olayının olduğu bir köyde *mulukuausi*'ler karşısındaki büyük korku egemen olur ve yerliler geceleri köyün çevresinde dolaşmaya, ya da çevredeki ağaçlık ve bahçelere gitmeye çekinirler. Bir insanın ölümünden hemen sonra geceleri çevrede yalnız dolaşmanın neden bu kadar tehlikeli olduğunu yerlilere sık sık sordum, korkulması gereken tek varlığın *mulukuausi*'ler olduğu konusunda hiçbir zaman en ufak bir kuşkuları yoktu.

II. RUHUN YOLCULUĞU

Kosi'yi, önemsiz varlığı birkaç gün sonra sona eren hoppa ve iyi huylu ruhu ve *mulukuausi*'leri, leşle beslenen ve insanlara saldıran, canavar ruhlu tehlikeli dişileri betimledikten sonra, ruhun en önemli biçimine, *baloma*'ya geçmek istiyorum. Ben bunu asıl biçim diye niteliyorum, çünkü *baloma* Tuma'da belirli, iyice tariflenmiş bir varlık sürdürüyor, çünkü zaman zaman köyüne geri dönüyor, çünkü uyanık ve uyuyan insanlar tarafından Tuma'da ziyaret ediliyor ve görülüyor, neredeyse ölen, ama sonra yeniden dirilen insanlar tarafından da; çünkü ilkellerin büyüsünde önemli bir rol oynuyor ve hatta armağanlar ve bir tür kefaret kurbanı alıyor; ve nihayet, gerçekliğini, reenkarnasyon yoluyla yaşam yerine geri dönmesi ve böylece sürekli bir varlık sürdürmesiyle geçerli kılıyor.

---

[8] Eski zamanlarda mezarın köyün tam ortasına açıldığını ve dikkatle korunduğunu belirtmek gerekiyor, bu, diğer nedenlerin yanısıra, cesedi bu canavar dişilerden koruma amacıyla yapılırdı. Şimdi mezarlar köyün dışında bulunduğu için nöbet tutmaktan da vazgeçilmiştir, mulukuausi'ler cesedi istedikleri gibi yiyebilirler. Mulukuausi'lerle, üstüne oturma âdetinde oldukları yüksek ağaçlar arasında bir ilişki var gibi görünüyor, bu yüzden, mezarların bugün her köyü çevreleyen korunun (weika) yüksek ağaçlarının tam altında olan yeri yerlilerin hiç hoşuna gitmiyor.

Ölüm girdikten sonra *balcma* bedeni terkedip Tuma' ya gider. Yol ve oraya gidiş biçimi, köyünden Tuma'ya gidecek bir insanın gidiş biçiminin aslında tamamen aynıdır. Tuma bir adadır; bu nedenle kanoyla gitmek gerekir. Kıyı köylerinden olan bir *baloma* bir kayık alıp adaya onunla geçmek zorundadır. İç kısımlardaki köylerden gelen bir ruh, Tuma'ya geçilen kıyı köylerinden birine gelmek zorundadır. Böylece, Boiowa'nın (Trobriand grubunun ana adası) güney kesiminin hemen hemen merkezinde bulunan Omarakana köyünden olan bir ruh, kuzey kıyısındaki bir köye, Kaibuola'ya gidecektir, buradan Tuma'ya kolayca geçilebilir, özellikle de güneydoğu alize rüzgârlarının kesin bir güvenlikle elverişli estiği ve kanoyu birkaç saat içinde karşıya attığı zamanlarda. Doğu kıyısındaki büyük bir köyde, *milamala* (ruhların yıllık şenliği) sırasında ziyaret ettiğim Olivilevi'de, *baloma*'ların kanolarıyla yanaştıkları kumsalda kamp kurdukları kabul edilir; bu kanolar, böyle terimler belki de yerlilerin düşündüğünden daha çok şeyi içermesine rağmen, «tinsel» ve «maddesiz» niteliktedir. Bir şey kesin; sıradan koşullarda sıradan bir ölümlü bir *baloma*'ya ait olan böyle bir kanoyu veya herhangi bir şeyi göremez.

Başta gördüğümüz gibi, köyü terkedince, *baloma*'nın kendisi için yas tutan insanlarla bağlantısı kesilir; en azından, yakınmaları bir süre için ona ulaşmaz ve onun esenliğini hiçbir biçimde etkilemez. Yüreği acılıdır, ve geride bıraktıkları için üzülür. Tuma kumsalında Modawosi denen bir taş vardır, ruh bunun üstüne oturup ağlar ve Kiriwina kıyılarına bakar. Az sonra diğer *baloma*'lar onu duyarlar. Bütün akraba ve dostları yanına gelir; çevresine çömelip yakınmasına katılırlar. Kendi gidişlerini anımsamışlardır, evlerini ve geride bıraktıkları herkesi düşünüp hüzünlenirler. *Balcma*'lardan birkaçı ağlar, birkaçı da tıpkı bir insanın ölümünden sonra büyük cenaze nöbetinde *(iawali)* yapıldığı gibi tekdüze bir ilahi söyler. Sonra *baloma* Gilala[9] denen

[9] Bu kaynak, **raiboag'ın**, takımadanın hemen hemen bütün küçük adalarının ve büyük ada Boiowa'nın büyük bir bölümünün çevresinde

bir kaynağa gidip gözlerini yıkar, bu onu görünmez yapar.[10] Ruh buradan *raiboag*'da bir yer olan Dukupuala'ya gider, burada Dikumaio'i denen iki taş vardır. *Baloma* her iki taşı da tıklatır. Birincisi yüksek sesle *(kakupuana)* cevap verir, ama ikinciye vurulduğunda yer titrer (ioiu). *Baloma*'lar bu sesi duyup yeni gelenin çevresine toplanırlar, ona Tuma'ya hoşgeldin derler.[11]

Bu gelişin herhangi bir zamanında, ruh ölüler köyünün reisi Topileta'nın karşısına çıkmak zorundadır. Topileta'nın yabancılarla hangi aşamada karşılaştığını bilgi vericilerim kesin söyleyemediler, ama bu, ruhun Tuma'daki yaşamının başlangıcında bir zaman olmalı; çünkü Topileta'nın oturduğu yer Modasowi taşından uzakta değil, ve ruhu yeraltı dünyasına kabul ettiğine, hatta girmesini engelleyebildiğine göre, bir tür Serber ya da St. Peter rolü oynuyor. Ancak kararı herhangi bir ahlaki yargıya dayanmıyor; bu yalnızca, yeni gelenin ödediği bedelin yaratacağı hoşnutluğa bağlı. Ölümden sonra, geride kalanlar cesedi sağlığında sahip olduğu bütün mücevherleriyle süslerler. Diğer *vaigu'a*'sını da (değerli eşyalar)[12] cesedin üstüne koyarlar, ilkönce de baltalarını (beku). Ruhun bunları Tuma'ya götürdüğüne inanılır, tabii «tinsel» biçimleriyle. Yerlilerin açıklaması basit ve nettir: «İnsanın *baloma*'sı nasıl gidiyor, bedeni nasıl ge-

---

ring biçiminde dolanan, yüksek, taşlı, ormanlık mercan sırtının kıyısına çok uzakta değildir. Burada adı geçen bütün taşlar ve kaynak gerçekten vardır, bunları bütün ölümlüler görebilir.

10 Bu Gilala suyunun etkisi bilgi vericilerimden yalnızca biri tarafından açıklandı. Diğerleri bu yıkanmanın amacını bilmiyorlardı, ama hepsi bu âdeti doğruladılar.

11 Bu, **baloma**'ların yeni gelenin çevresine toplanıp ağlamasına katıldıkları iddiasına ters düşüyor. Aşağıda, böyle çelişkilerin not edildiği Bölüm VIII'e bakınız.

12 Yerliler **vaigu**'a ile (değerli eşyalar) **gugu**'a (daha az değerli süs eşyaları ve işe yarar nesneler) arasında kesin bir ayrım yaparlar. **Vaigu**'a sınıfına giren ana nesneler bu bölümün ileriki kısımlarında tek tek sayılacak.

ride kalıyorsa, süs eşyalarının ve baltaların *baloma*'ları da öyle gider, ama eşyalar geride kalır.»[13] Ruh bu değerli eşyaları küçük bir sepette taşır ve bunlardan Topileta için uygun bir armağan hazırlar.

Bu ödemenin Tuma'ya giden doğru yolu öğrenmek için yapıldığı söylenir. Topileta yeni gelene ölüm nedenini sorar. Üç biçim vardır: Kötü büyüyle ölme, zehirle ölme ve savaşta ölme. Tuma'nm da üç yolu vardır, ve Topileta ölümün biçimine göre doğru yolu gösterir. Bilgi vericilerim, savaşta ölmenin «iyi bir ölüm» olduğu, zehirle ölmenin o kadar iyi olmadığı, en kötüsünün de büyüyle ölme olduğu konusunda üst üste düşen açıklamalar yaptıkları halde, bu yollardan hiçbirine kesin bir değer biçilmiyor. Bu nitelemeler, bir insanın bir ölüm biçimini diğerine yeğ tuttuğu anlamına geliyor; ve bu biçimlerden hiçbirine ahlaki bir önem yüklememelerine rağmen, görülüyor ki, bu tercihleri, savaşta ölüme yapışmış belli bir parıltı ve büyüyle hastalık karşısındaki korku temellendiriyor.

Savaşta ölmek bir intihar biçimiyle eş tutuluyor, yani insanın bir ağaca tırmanıp kendini aşağı atmasıyla (yerliler buna *lo*'u diyor). Bu, Kiriwina'da rastlanan iki intihar biçiminden biridir ve hem erkekler hem de kadınlar tarafından uygulanır. İntihar burada sıradışı bir şey gibi görünmüyor.[14] Bir adalet edimi olarak uygulanıyor, insanın ken-

---

13 Gerçekte, gömülmesinden az önce bütün değerli eşyaları cesetten dikkatle uzaklaştırılıyor, hatta kulaklarındaki midye kabuğundan küpelerin alındığını bile gördüm, yerlilerin yarım paket sigara karşılığında hiç duraksamadan satacağı şeyler. Bir keresinde, küçük bir oğlan ben oradayken gömülüp, midye kabuğundan (kaloma) yapılmış çok küçük, acınası bir kemer yanlışlıkla cesedin üstünde kaldığında büyük bir telaş oldu, ve ciddi ciddi, mezarın açılmasının gerekip gerekmediği tartışıldı.

14 Ben oradayken komşu köyde genç bir adam lo'u biçimiyle intihar etti. Cesedi ölümden birkaç saat sonra görmeme, yasa, gömüye ve bütün cenaze törenlerine katılmama rağmen, intihar ettiğini ancak birkaç ay sonra öğrendim, intihar nedenini ise hiçbir zaman

disine karşı değil de suçu işlemiş olan yakın bir akrabaya karşı adaleti. Yani intihar bu yerlilerin en önemli adalet kurumudur. Ancak temelindeki psikoloji o kadar basit değildir, ve bu önemli olgular grubu burada ayrıntısıyla anlatılamaz.

Lo'u dışında zehirle de intihar edilmektedir, bunun için *tuva* zehiri kullanılır.[15] Böyle yapanlar, zehirli balıkların (soka) ödü yüzünden ölenlerle birlikte ikinci yoldan, zehir yolundan giderler.

Boğularak ölen insanlar da savaşta ölenlerin gittiği yoldan gider; suda boğulmanın da «iyi bir ölüm» olduğu söylenir.

Nihayet, bütün kötü büyüyle öldürülenler grubu vardır. Yerliler doğal nedenlerden ötürü hasta olunabileceğini kabul eder ve bunu kötü büyüyle büyülenmeden ayırırlar. Ama, egemen kanıya göre yalnızca ikincisi kötü sonuç doğurur. Böylece Tuma'ya giden üçüncü yol, açık bir kazaya dayanmayan ve sözcüğün bizim kullandığımız anlamıyla bütün «doğal ölüm» durumlarını kapsar. Yerlilerin görüşüne göre, böyle ölümler (kazayla ölme) kural olarak büyüye dayanır.[16] Dişi ruhlar da erkeklerin gittiği aynı üç yol-

---

öğrenemedim. Trobriand adalarındaki metodist misyonun yöneticisi E.S.Johns'un söylediğine göre, Kavataria'da (misyon yerinin çok yakınında bulunan büyük bir köy grubu) bazen haftada en az iki intihar olayı (zehirle) kaydediyormuş. Bay Johns, yerliler beyaz adamın zehire karşı koyma gücünü keşfettikleri için, intiharın yayıldığını söyledi. İntiharın amacı, geride kalanları cezalandırmaktır.

15 Bu zehir bir üzümün köklerinden elde edilir; etkisi çok hızlı değildir, eğer panzehir doğru biçimde ve zamanında uygulanırsa yaşamı kurtarmak çoğu kez olanaklıdır.

16 Ancak yerlilere, özellikle de önemsiz yaşlı erkekler ve yaşlı kadınlar söz konusuysa, ilerlemiş yaş nedeniyle ölüm de mümkün görünür. Ölüm nedenlerine ilişkin sorularıma çoğu zaman şöyle karşılıklar aldım: «Çok yaşlıydı, gücü kalmamıştı öldü.» Ama, M'tabalu'nun, Kasana'i'nin çok yaşlı ve güçten düşmüş bir adam olan reisinin yakında ölüp ölmeyeceğini sorduğumda bana şöyle söy-

dan gider. Onlara yolu Topileta'nın karısı Bomiamuia gösterir. Çeşitli ölüm biçimleri üzerine söyleyeceklerimiz bu kadar.

Yeraltı dünyasına girmek için zorunlu ücreti kapıcıya ödeyemeyen bir erkek ya da kadın çok kötü durumda kalır. Tuma'dan kovulan böyle bir ruh denize atılır ve bir *vaiaba*'ya dönüşür, kafası ve kuyruğu köpekbalığı gibi, gövdesi de uyuşturan balığı gibi olan mitsel bir balıktır bu. Ancak, *vaiaba*'ya dönüşme tehlikesi yerlilerin anlayışında çok büyük bir değer taşımıyor gibi; tam tersine, sorularım karşılığında böyle bir felaketin hiç olmasa da çok seyrek olduğunu öğrendim ve bilgi vericilerim hiçbir örnek veremediler. Böyle şeyleri nereden bildikleri sorulduğunda genellikle şu cevabı veriyorlar: «Eski öykülerden.» (Tokunabogu livala.) Yani ölümden sonra hiçbir mahkeme yok, yaşama ilişkin hiçbir hesap istenmiyor, atlatılması gereken hiçbir sınav ve genelde bu yaşamdan diğerine giden yolda hiçbir zorluk yok.

Topileta'nın özü üzerine Prof. Seligman şunları yazıyor: «Topileta, sürekli sallanan kocaman kulakları olması dışında her durumda bir erkeğe benzer; bir bilgiye göre Malasi klanındandır ve tümüyle Trobriand adalıların normal yaşamını sürüyor gibidir.» Bu bilgi bir komşu adadan, Prof. Seligman'ın Kadawaga dediği Kaileula'dan alınmış; ama Topileta üzerine Kiriwina'da anlatılanlarla tamamen örtüşüyor. Prof. Seligman şöyle devam ediyor: «O (Topileta), belli büyü güçlerine sahiptir, istediği gibi yer sarsıntısı yaratabilir, yaşlandığında da kendisine, karısına ve çocuklarına yeniden gençlik veren ilaçlar yapar. Ama Tuma'da

---

lendi: «Eğer bir **silaml** (kötü büyü) rastlamazsa ölmesi için hiçbir sebep yok.» Burada, **silaml**'nin, en iyi dostlar dışında kimseye söz edilemeyecek özel bir durum olduğunu anımsatmak gerekiyor. «Doğal ölüm tanımama»nın genel, tipik tutum olduğunu da vurgulamak gerekiyor, bu tutum, alışkanlıklarında, yasal ve ahlaki kurumlarında, her tür çelişkiyi ya da belirsizliği dışarda bırakan bir tür zorunlu iddia olarak dile gelir ve yansır.

reisler otoritelerini yine de korurlar, ve Topileta, Tuma'daki en önemli varlık olmasına rağmen,..., bütün ölü reislerden açıkça o kadar farklı görülür ki, ölüm üzerinde klasik anlamda egemen değildir. Topileta'nın öbür dünyada aslında bir iktidar yetkisinin olup olmadığını saptamak gerçekten zordur.»[17]

Topileta gerçekte Tuma'nın temel bir öğesidir, ama bütün ruhlarla başlangıçta karşılaşması dışında, onların yaptıklarına hiçbir biçimde karışmaz. Reisler, herhangi bir iktidar yetkilerinin olup olmadığı bilgi vericilerim için açık olmamasına rağmen, rütbelerini gerçekten korurlar.[18] Topileta fazladan, Tuma'daki ruhlar ülkesinin ve köylerin gerçek efendisi ve hâkimidir.[19] Yeraltında üç köy vardır, asıl Tuma, Wabuaima ve Walisiga. Topileta her üç köyün *tolivalu*'sudur (köy sahibi), ama bu yalnızca bir ünvan mı, yoksa Topileta önemli işlerde söz söyleme hakkına mı sa-

---

17 Seligman, S. 733.

18 Rütbeyle otorite arasındaki fark Kiriwina sosyolojisinde önemlidir. Malasi klanının Tabalu grubu üyeleri en yüksek rütbeye sahiptirler. Bu klanın reisi Omarakana köyünde otorite sahibidir ve ana adanın büyük bölümüyle birkaç komşu adaya hükmeder. Öldükten sonra Tuma'da bu otoriteyi koruyup koruyamayacağı, Omarakana'nın şimdiki reisi To'uluwa için kuşkuluydu. Ama, onun ve bütün diğer Tabalu'ların, başka herkes gibi, özel rütbelerini ve bir klan ya da alt klan içindeki üyeliklerini koruyacak'arı konusunda kimsenin kuşkusu yoktu. Bunu anlayabilmek için, Seligman'ın Trobriand adalarındaki sosyal düzene ilişkin mükemmel betimlemelerine bakınız (Bölüm XLIX-LIII).

19 Okuyucunun bu saptamayı anlayabilmesi için Kiriwina'nın sosyal sistemini bilmesi gerekiyor (Seligman'la karşılaştırınız). Her köyle belli bir klan grubu arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Her zaman değilse de çoğunlukla, bu grup, o yerden çıkmış ataların soyundan gelir. Her durumda, bu grubun reisi toprağın hâkimi veya sahibidir (**tolipuaipucaia**'sı. Sözcük **toli** ve **puaipuaia** hecelerinden oluşuyor, **toli**, egemenliği, sahipliği anlatır, **puaipuaia** ise yer, toprak, ülke demektir.)

hip, burası bilinmiyor. Üç köyün yeraltı dünyasma giden üç yolla bir bağlantısı var mı, o da bilinmiyor.

Ruh Topileta'yı geçmişse, bundan sonra oturacağı köye gider. Her zaman akrabalarından birkaçını bulur ve bunlar, onun için bir ev bulununcaya ya da yapılıncaya kadar onun yanında kalırlar. Yerliler bunun tıpkı, bir kişi başka bir köye yerleşmek zorunda kaldığında bu dünyada yaşandığı gibi geçtiğini düşünürler (Trobriand adalarında hiç seyrek olmayan bir olay). Yabancı bir süre çok üzüntülüdür ve ağlar. Fakat diğer *baloma*'lar, özellikle de karşı cinsten olanlar, onu yeni yaşantısında hoşnut edecek, yeni ilişkiler kurmaya teşvik edecek ve ona eskileri unutturacak enerjik girişimlerde bulunurlar. Bilgi vericilerim (hepsi erkekti), bir erkeğin Tuma'ya gittiğinde güzel ve (bu dünyadaki) çekingen cinsin yakınlaşma çabalarından düpedüz sıkıldığı konusunda birleşiyorlardı. Ruh önce geride bıraktıkları için ağlamak ister; akrabası *baloma*'lar onu korur ve şöyle derler: «Ona zaman bırakın, bırakın ağlasın.» Adamın mutlu bir evliliği olmuşsa ve arkada sevdiği bir kadın bırakmışsa doğal olarak biraz daha acısıyla baş başa kalmak isteyecektir. Ama boşuna! Öyle görünüyor ki (bu yine yalnızca erkeklerin kanısı), öbür dünyada erkekten çok kadın var ve bunlar uzun yaslar karşısında sabırsızlık gösteriyorlar. Eğer başka biçimlerde başarı sağlayamazlarsa, karşı tarafın ilgisini büyüyle, her şeye kadir araçla çekmeye çalışırlar. Tuma'daki ruh kadınlar aşk büyüsünü kullanmakta Kiriwina'daki yaşayan kadınlardan daha az deneyli ve daha az insafsız değildirler. Yabancının üzüntüsü çok kısa zamanda unutturulur ve adam, *nabuoda'u* denen armağanı kabul eder, *bu'a* (betel cevizi), *moi* (betel biberi) ve kokulu bitkiler dolu bir sepet. Bunlar «*Kam paku*» sözleriyle sunulur ona, eğer kabul ederse ikisi birbirlerinin olurlar.[20] Bir erkek dul karısıyla Tuma'da buluşmayı bekleye-

---

[20] Tuma'daki bu kur, bilgi vericilerimin bana anlattığı kadarıyla, **katuyausi** denen belli fırsatlarda insanların çiftleşme biçimine uygun düşüyor. **Katuyausi**, köyün genç kızlarının başka bir köye gidip

bilir, ama bilgi vericilerim bunu çok erkeğin yaptığına inanma yanlısı değildiler pek. Ancak bunun suçu da yine Tuma güzellerinindir; öyle etkili bir büyü kullanırlar ki en güçlü sadakat bile karşısında dayanamaz.

Ruh her durumda Tuma'da mutlu bir varoluşa teslim olur ve yeniden ölünceye dek bundan sonraki yaşamını burada geçirir.[21] Ama bu yeni ölüm de, daha sonra göreceğimiz gibi, tam bir yokoluş değildir yine.

III. BALOMA'YLA CANLILAR ARASINDAKİ İLİŞKİ

Bunlar olup bitinceye dek *baloma*'nın canlılar dünyasıyla hiçbir ilişkisi yoktur. Daha sonra zaman zaman doğum yerini ziyaret eder, hayatta kalan dostları ve akrabaları da onu ziyaret ederler. Bu sonunculardan bazılarının doğrudan ruhların gölge dünyasına ulaşma yetenekleri vardır. Kimilerine *baloma*'ların yalnızca bir parıltısını yakalamak, seslerini duymak, onları uzaktan ya da karanlıkta görmek nasip olur - tanımak ve *baloma* olduklarına kesinlikle emin olmak için yeterince net olarak ama.

Tuma -yaşayanların yeri- Kiriwina yerlilerinin zaman zaman gittikleri bir köydür. Tuma'da ve komşu adalarda bol miktarda bağa ve büyük beyaz midye kabukları *(ovalum ovum)* bulunur; küçük ada, Kiriwina'nın kuzeydeki ve güneydeki köyleri için bu önemli süs malzemesinin ana kay-

---

oradaki gençlerle seviştiği aşk maceralarıdır. Bu genç kızlardan birini beğenen her genç erkek, bir aracıyla ona küçük bir armağan gönderir (bir tarak, birkaç midye kabuğu ya da bağadan yapılmış bir bilezik), bunlar «kam paku» sözleriyle iletilir. Kız kabul ederse o gece birlikte olurlar. Böyle girişimler, kesin bir kurum olarak yerleştirilmiş olmalarına ve örflerce kabul edilmesine rağmen, **katuyausi**'nin başladığı köyün genç erkekleri tarafından hiç hoş görülmez, bu genellikle, genç erkeklerin, köylerindeki kızlara iyi bir sopa çekmesiyle sona erer.

21 «Yaşam boyu» deyimi, yerliler için hiç kuşkusuz bizim anladığımızdan çok daha belirsiz bir zaman aralığı.

nağıdır.[22] Bu nedenle Tuma ana ada halkı tarafından sık sık ziyaret edilir.

Omarakana ve civar köylerinden olan bilgi vericilerimin hepsi Tuma'yı çok iyi tanıyorlardı. Ve *baloma*'larla deneyimi olmamış hemen hiç kimse yoktu. Erkeklerden biri karanlıkta bir gölge görmüş, yaklaştığında gölge kaçmıştı; bir başkası çok iyi tanıdığı bir ses duymuştu vs. vs. Tabalu alt klanından olağanüstü zeki bir adam olan, Omarakana'nın bahçeler büyücüsü ve benim en iyi bilgi vericim Bagido'u, bir dolu ruh görmüştü ve bir süre Tuma'da kalan bir insanın ölmüş dostlarını görme konusunda hiçbir zorluk çekmeyeceğinden en ufak bir kuşku duymuyordu. Bir gün Bagido'u *raiboag*'daki (taşlı orman) bir kaynaktan su alıyormuş ki bir *baloma* sırtına vurmuş, arkasına döndüğünde de çalılığa giren bir gölge görmüş ve yerlilerin birinin dikkatini çekmek istedikleri zaman genelde dudaklarıyla çıkardıkları gibi şapırtılı bir ses duymuş. Bir gece Bagido'u Tuma'da yatakta yatıyormuş. Birden yataktan kaldırıldığını ve yere konduğunu hissetmiş.

Kalabalık bir erkek grubu Omarakana'nın reisi To'uluwa'yla birlikte Tuma'ya gelmiş. Modawosi taşından pek uzak olmayan bir yerde karaya çıktıklarında orada bir adamın durduğunu görmüşler. Gi'iopeulo'yu hemen tanımışlar, kısa süre önce Omarakana'ya en çok beş dakika uzaklıktaki bir köyde ölmüş olan büyük bir savaşçı, son derece güçlü, gözüpek bir adammış bu. Ona yaklaştıklarında kaybolmuş, ama onun, «*Bu kusisusi bala*» (siz kalıyorsunuz, ben gidiyorum) dediğini çok net duymuşlar - «hoşçakalın»ın alışılmış biçimi. Bilgi vericilerimden bir başkası, Tuma'da, *raiboag* için çok tipik olan büyük su mağaralarından birinde su içiyormuş. Buava'u Lagim adındaki bir kızın eşmeden yüksek sesle kendisine seslendiğini duymuş.

Böyle daha birçok olay dinledim. Bütün bu durumlarda *baloma*'nın *kosi*'den ayırt edilmesi dikkat çekicidir; yani yerliler, hafif deli dolu davranışları (saygın bir adamı ya-

---

22 Bir başka merkez de Kalleula adasıdır.

tağından atmak ya da sırtına vurmak gibi) aslında onu *kosi*'den ayırmadığı halde, gördükleri ya da duydukları şeyin bir *kosi* değil, bir *baloma* olduğundan emindirler. Görünüşe göre yerliler *baloma*'nın bu görünmelerini ya da dokunmalarını da herhangi bir «korku» duygusuyla karşılamıyorlar; *kosi* karşısında olduğu gibi onun karşısında da Avrupalıların hayaletler karşısında duydukları türden bir korku duymadıkları görülüyor.

Ruhlar dünyasına bu rastlantısal bakışlar dışında, yaşayanlar, özel kişiler olarak ölüler ülkesini ziyaret eden ayrıcalıklı insanlar aracılığıyla da *baloma*'larla yakın ilişki kurarlar. Prof. Seligman şunları yazıyor: «Tuma'yı ziyaret edip yukarı dünyaya döndüklerini ileri süren bazı kişiler vardır.»[23] Böyle kişiler hiç de az değildir, her iki cinstendirler ve doğal olarak çok farklı ünleri vardır. Benim yaşadığım Omarakana köyünde bu tür kişilerin en ünlüsü bir kadındı, Omarakana'nın o zamanki reisi To'uluwa'nın kardeşi ve önceli olan ölmüş reis Numakala'nın kızı Bwoilagesi. Tuma'yı ziyaret ediyor, *baloma*'ları görüyor, onlarla konuşuyordu, açık ki oraya hâlâ da *gidiyor*. Bize Tuma'dan, Omarakana kadınlarının sık sık söyledikleri bir *baloma* şarkısı da getirdi.

Arada sırada Tuma'ya gidip ruhlardan haber getiren bir de erkek vardır, Moniga'u. Bu iki kişiyi de iyi tanımama rağmen, Tuma gezileri üzerine ayrıntılı bir bilgi alamadım. İkisi de bu konuda çok çekingendiler, sorularımı gönülsüzce ve kaçamak cevaplarla yanıtlıyorlardı. Bana ayrıntılı bir bilgi veremeyecekleri, bildikleri her şeyi herkese anlattıkları ve bunun böylece ortak mal olduğu duygusuna kapıldım. Bu ortak mal da yukarda sözü edilen şarkıydı,[24] bir de çeşitli ruhların ailelerine gönderdikleri kişisel mesajlar. Bwoilagesi -bu konuda onunla bir kez konuştum, karşılaştığım en nazik, en saygılı ve en akıllı yerlilerden biri olan oğlu Tukulubakiki de yanımızdaydı- kendisine neler söylen-

---

23 Seligman, S. 734.

24 Benzer şarkıları Tuma'dan başka insanlar da getirdiler.

diğini anımsamasına rağmen ne gördüğünü hiç anımsamadığını açıkladı. Tuma'ya gitmiyordu; uyuyor ve kendini *baloma*'ların arasında buluyordu. O da oğlu da şarkıyı ona *baloma*'ların armağan ettiğinden kesinlikle emindiler. Ama açıktı ki konu Tukulubakiki için sıkıcıydı, özellikle de ayrıntılara girdiğim zaman. Soylu bilgi vericimin Tuma'daki kahramanlıklarından gerçek ekonomik yarar sağladığı bir durum bulmam mümkün olmadı, ama saygınlığı, rastlantısal fakat açık bir kuşkuya rağmen korkunç büyüdü.

Bilgi vericilerimden ikisi, bütün bu *baloma*'ları görme iddialarının kesin yalanlar olduğu kanısındaydılar. Onlardan biri, Gomaia, Sinaketa'dan genç bir erkek (adanın güney yarısındaki bir köy), Tuma'yı ziyaret eden en önemli adamlardan birinin Oburaku'dan Ditakai'io adında birisi olduğunu anlattı; ama bir şarlatanmış adam. Tuma'ya yemek yemeye gidiyorum diye övünürmüş: «Şu anda canım yemek yemek istiyor, Tuma'ya gideceğim, orada çok yiyecek var, olgun muzlar, yam kökleri, balıklar, domuzlar beni bekliyor, bol miktarda areca cevizi ve betel biberi de var. Ne zaman Tuma'ya gitsem yemek yerim.» Bu betimlemenin yerlilerin düşgücünü nasıl uyardığı, gösterişçinin kişisel saygınlığını nasıl artırdığı ve hırslılarda nasıl gıpta uyandırdığı kolaylıkla düşünülebilir. Yemekle övünme ilkel gurur ve ihtirasın en yaygın biçimidir. Eğer çok fazla yemek yer ve fazla iyi bahçesi olursa bir yerli bunu yaşamıyla ödeyebilir, özellikle de bunu övünerek gözler önüne seriyorsa.

Gomaia, Mitakai'io'nun övünmelerinden belli ki hoşlanmamış ve temeldeki gerçeğe ulaşmayı denemiş. Ona para önermiş: «Beni de Tuma'ya götürürsen sana 1 sterlin veririm.» Oysa Mitakai'io çok daha azına razıymış: «Babanla annen senin için sürekli üzülüyorlar, seni görmek istiyorlar, bana iki sap tütün ver, onları arayıp tütünü vereyim. Baban beni gördü, 'Gomaia'dan tütün getir' dedi.» Ancak Mitakai'io Gomaia'yı öbür dünyaya götürmeye pek hevesli değilmiş. Gomaia iki sap tütünü vermiş, hokkabaz ikisini de kendisi içmiş. Gomaia bunu ortaya çıkarmış ve çok öfkelonmiş; Tuma'ya gitmekte ısrar etmiş, Tuma'dan döner

dönmez parayı vereceğine de söz vermiş. Mitakai'io ona üç değişik yaprak verip bunlarla bütün vücudunu ovmasını, başka küçük bir tutamı da yutmasını söylemiş. Gomaia söylenenleri yapıp uykuya yatmış, ama Tuma'ya hiçbir zaman ulaşamamış. Bu onun güvenini sarsmış; yine de Mitakai'io, söz verilen parayı hiçbir zaman alamasa da genel saygınlığını koruyordu.

Aynı Mitakai'io, Tomuaia adında, daha az önemli bir başka Tuma ziyaretçisini de küçük düşürdü. İkisi arasında sürekli bir çekişme vardı, Mitakai'io sık sık Tomuaia hakkında aşağılayıcı açıklamalarda bulunurdu. Sonunda iş bir sınava kaldı. Tomuaia, Tuma'ya gidip ona bir anılık getireceğine söz verdi. Gerçekte ise çalılığa gidip Mourada'ya, Oburaka'nın *tokaraiwagu valu*'suna (köy başı) ait olan betel cevizlerinden çaldı. Bir miktar cevizi kendisi yedi, ama bir tanesini daha sonra kullanmak üzere sakladı. Akşam karısına şöyle dedi: «Döşeğime minder ser, *baloma*'ların şarkı söylediklerini duyuyorum, az sonra onların yanında olacağım, yatmam gerek.» Sonra evinin içinde şarkı söylemeye başladı. Bütün insanlar dışardan onu duydular ve birbirlerine şöyle dediler: «Sadece Tomuaia şarkı söylüyor, başka kimse yok.» Bunu ertesi gün ona söylediler, ama o, kendisini duymuş olamayacaklarını söyledi, birçok *baloma* şarkı söylemiş, kendisi de onlara katılmıştı.

Sabah alacasında, bu amaçla sakladığı betel cevizini ağzına attı, gün ağarırken kalktı, evden çıktı, cevizi ağzından çıkarıp bağırdı: «Tuma'daydım, oradan bir betel cevizi getirdim.» Bütün insanlar bu kanıttan çok etkilenmişlerdi, ama gündüz onu dikkatle gözlemiş olan Mourada ile Mitakai'io onun birkaç betel cevizi çalmış olduğunu biliyorlardı ve foyasını meydana çıkardılar. Ondan sonra Tomuaia bir daha Tuma'dan söz etmedi. Öyküyü tıpkı Gomaia'dan dinlediğim gibi yazdım ve aynı biçimde anlattım. Yerliler çoğu zaman anlatılarında doğru perspektifi koruyamazlar. Sözgelimi, bilgi vericim anlatısında değişik olayları karıştırdı gibi geliyor bana; ama bu nokta daha çok, yerlilerin «ispritizma» karşısındaki psikolojik konumlanışlarını ilgilendiriyor; bi-

reyin kesin kuşkuculuğunu ve çoğunluğun inatçı inancını kastediyorum. Bu öykülerden, bütün bu Tuma gezilerindeki asıl sorunun, kuşkucu dostlarım tarafından da net biçimde dile getirildiği gibi, ziyaretçiye sağladığı maddi yarar olduğu görülebilmektedir.

Ruhlarla iletişim kurmanın biraz farklı bir biçimi daha var: insanların kısa nöbetler sırasında *baloma*'larla konuşması. Yalnızca tahminen de olsa bu fenomenlerin psikolojik ya da patalojik temelini tanımlayacak durumda değilim. Ne yazık ki bunlardan ancak oradaki son günlerime doğru haberim oldu, hareketimden ancak on dört gün önce, o da yalnızca rastlantıyla. Bir sabah, köyün öbür yanından gelen keskin ve şirretçe çığlıklar işittim, ve hep bir sosyolojik «belge» peşinde olduğum için, kulübemdeki yerlilere bunun ne olduğunu sordum. Gumguya'u'nun -saygın, ağırbaşlı bir adam- *baloma*'larla konuştuğunu söylediler. Hemen oraya gittim, ama çok geç kaldığım için adamı bitkin durumda yatağında uyur buldum. Olay hiçbir heyecan yaratmadı, söylediklerine göre Gumguya'u ruhlarla konuşmaya alışkınmış çünkü. Konuşma Gumguya'u tarafından, bir küfür seli gibi çınlayan, yüksek ve tiz bir sesle sürdürülüyordu ve söylendiğine göre, iki gün önce yapılan büyük törensel kayık yarışıyla ilgiliydi. Yeni bir kano yapıldığında her zaman böyle bir yarış yapılır, bunu organize reis bu şenliklerle bağlantılı olarak büyük bir *sagali* düzenlemekle yükümlüdür (törensel yemek dağıtımı). *Baloma*'lar şenliklerle her zaman ilgilidirler ve her zaman çok yemek almak peşindedirler. İster ihmalcilikten ister organizatörün şanssızlığından olsun, yiyecekteki her eksiklik *baloma*'ları kızdırır ve suçlu olsun olmasın suç organizatöre yüklenir. Bu kez de *baloma*'lar, bir gün önce sahilde yapılan *sagali*'nin yoksulluğu nedeniyle şiddetli hoşnutsuzluklarını bildirmek için Gumguya'u'ya yaklaşmışlardı. Şenliğin organizatörü doğal olarak To'uluwa'ydı, Omarakana'nın reisi.

Rüyaların da *baloma*'ların yaşayanlarla ilişki kurmasında bir rol oynadığı görülüyor. *Baloma*'ların yaşayanlara başlıca bu yolla göründüğü durumlar galiba ölümden he-

men sonra oluyor, ruh gelip artık yaşamayan yakın bir dostun ya da akrabanın ölüm haberini getirdiğinde. *Baloma*'lar, gebe kaldıklarını söylemek için sık sık kadınların rüyalarına da giriyorlar. Yıllık şenlik *milamala*'da insanlar sık sık rüyalarında ölü akrabaları tarafından ziyaret ediliyorlar. Sözü edilen bu durumların ilkinde (artık yaşamayan bir dost ya da akrabanın ölümünden sonra ruhlar geldiğinde), bütün zamanlarda ve bütün uygarlıklarda rüyaların yorumunda benimsendiği gibi, belli bir serbestlik ve belli bir «simgesellik» var. Sözgelimi, Omarakana'nın genç insanlarının büyük bir bölümü, bir plantasyonda çalışmak üzere, ana il Yeni Gine'nin en ucundaki Milne Bay'a gitmişti. Aralarında reis To'uluwa'nın oğullarından biri olan Kalogusa ile Omarakana'nın sıradan yerlilerinden biri, Gumigawa'ia da bulunuyordu. Bir gece Kalogusa rüyasında yaşlı annesinin kendisine geldiğini gördü, o sırada Omarakana'da yaşayan To'uluwa'nın on altı karısından biriydi annesi ve öldüğünü söyledi. Kalogusa çok üzülmüştü ve üzüntüsünü yüksek sesle ağlayarak gösterdi. (Öyküyü bana gruptan biri anlattı.) Bütün diğerleri, Omarakana'da bir şeyler olduğundan emindiler. Eve dönerken, Gumigawa'ia'nın annesinin öldüğünü öğrendiler; hiç şaşırmamışlardı, bunda Kalogusa'nın rüyasının açıklamasını buldular.

Burası, *baloma*'ın karakterini ve *kosi*'yle ilişkisini tartışmanın en uygun yeri gibi görünüyor. Bunlar hangi malzemeden yapılmıştır? Aynı maddeden mi, başka bir maddeden mi? Gölge ya da ruh mu bunlar, yoksa cisimli mi düşünülmeliler? Yerlilere bütün bu sorular sorulabilir; en akıllıları sizi hiç güçlük çekmeden anlayacak, sizi etnograf sayacak ve bu yüzden bir miktar anlayış ve ilgi gösterecektir. Ama böyle tartışmalar bana açıkça şunu gösterdi: Böyle ve benzeri soruları kullanmakla insan asıl inanç alanından uzaklaşıyor ve yerlilerin çok farklı bir tarzdaki düşüncelerine dokunuyor. Burada pozitif inançtan çok yerlinin spekülasyonları söz konusu; ve o böyle spekülasyonları çok ciddiye almıyor, dahası, ortodoks olsun olmasın, bunlar onu aslında ilgilendirmiyor. Gerçekte yalnız, özellikle akıllı yer-

lilor böyle sorulara yanaşıyor, onlar da pozitif inanç öğretisinden çok kendi kişisel düşüncelerini açıklıyorlar. Olağanüstü zeki yerlilerin bile, sözlüklerinde ya da düşüncelerinde, yaklaşık olarak da olsa bizim «öz» ya da «nitelik» tasarımlarımızı karşılayan şeyler yok; yalnız, «neden» ya da «köken» kavramlarını yaklaşık olarak karşılayan *u'ula* diye bir sözcükleri var.

Sorulabilir: «*Baloma* nasıldır? Bedenî bizimki gibi midir, farklı mıdır? Ve ne biçimde farklıdır?» Dahası yerlilere, bedenin geride kalıp bedensiz *baloma*'nın gitmesi sorunu hatırlatılabilir. Bu sorulara verilecek cevap hemen hemen her zaman şu olacaktır: «*Baloma* sudaki (ya da daha modern Kiriwinalılar için aynadaki) yansı *(saribu)* gibidir, *kosi* ise gölge *(kaikuabula)* gibidir.» Bu ayrım -*baloma*'nın yansı karakteri ve *kosi*'nin gölge doğası-, yaygın, ama hiçbir biçimde kesin olmayan kanıdır. Bazen her ikisi için de hem *saribu* gibi hem *kaikuabula* gibi oldukları söylenir. Bende hep, böyle cevapların bir benzetmenin ötesine geçmediği ve pek de bir tanımlama olmadığı izlenimi uyandı. Yani yerlilerin, bir *baloma*'nın bir yansıyla aynı malzemeden oluştuğundan hiç de emin olmadıklarını söylemek istiyorum; bir yansının «hiçbir şey» olduğunu, bunun bir *sasopa* (yalan) olduğunu, içinde hiçbir *baloma*'nın bulunmadığını iyi bilirler; ama *baloma* tam da «yansı gibi bir şey» dir: *baloma makawala saribu.* Daha akıllılar, «Eğer *baloma* bir yansıysa nasıl yüksek sesle bağırabilir, nasıl yemek yiyebilir ve sevebilir; eğer *kosi* bir gölgeyse bir eve nasıl vurabilir ,nasıl taş atabilir ya da bir insana nasıl saldırabilir?» gibi sorularla metafizik olarak köşeye sıkıştırılırlarsa, aşağı yukarı şöyle yanıtlarlar: «Bak, *baloma* ve *kosi* yansı ve gölge gibidirler, ama aynı zamanda insan gibidirler, ve tıpkı insan gibi davranırlar.» Onlarla tartışmak zordu.[25] Daha az

---

[25] Yerlilerin inancındaki böyle «çelişkileri» hoşgörüyle değerlendirebilmek için, kendi ruh ve hayalet tasarımlarımızdaki aynı güçlükleri anımsamak yeterli. Ruhlara ve hayaletlere inanan hiç kimse,

akıllı ya da daha az sabırlı olan bilgi vericiler böyle sorulara omuz silkme eğilimindeydiler; kimisi de açıkça spekülasyonlara ilgi duyuyor, *ex tempore* düşünceler açıklıyor, bizim görüşümüzü soruyor ve bir tür metafizik tartışmaya girişiyordu. Ama böyle doğaçtan düşünceler de hiçbir zaman çok geniş spekülasyonlarla sonuçlanmıyordu; her zaman kısaca, yukarda sözü edilen genel görüş açıklanıyordu yine.

Bilgi vericilerimin hepsinin onayladığı belli değerler bulunduğu açıkça görülüyor olmalı. *Baloma*'nın temsil ettiği insanla benzerliğini koruduğu konusunda en ufak bir kuşku yok; böylece, *baloma*'yı gören kişi onu tanıyor, kim olduğunu anlıyor. *Baloma*'lar insan yaşamı sürüyorlar; yaşlanıyorlar, yemek yiyorlar, uyuyorlar, seviyorlar; Tuma'dayken de, köylerini ziyaret ettikleri zamanlarda da bu böyle. Bütün bunlar, yerlilerin en ufak bir kuşkusunun olmadığı ayrıntılardı. Bu düşüncelerin *baloma*'nın eylemlerine ilişkin olduğu, onun yalnız davranışını betimlediği farkedilecektir; birkaçının -*baloma*'nın yiyecek gereksinmesi olduğuna inanılması gibi- insanlar açısından belli bir davranışı kapsadığı da farkedilecektir (ilerdeki *milamala* betimlemesiyle karşılaştırınız). *Baloma* ve *kosi*'lere ilişkin hemen hemen genelleşmiş tek görüş, birincilerin yansı gibi, ikincilerin gölge gibi olduğu görüşüydü. Bu çifte benzetmenin *baloma*'nın açık, belli, sürekli varoluşuna ve *kosi*'nin belirsiz, kuşkulu, geceleri ortaya çıkan varlığına uygun olması dikkat çekicidir.

Ama, *baloma*'yla kosi arasında temeldeki ilişki bakımından bile köklü çelişkiler var - yalnız özlerine değil, varoluşlarına da ilişkin çelişkiler. En yaygın görüş, *baloma*'nın doğruca Tuma'ya gittiği, bir başka ruhun da, *kosi*'nin, kısa bir süre daha ortalarda dolaştığı görüşüdür. Bu görüş iki yoruma izin veriyor: Ya canlı insanda iki ruh var ve ölümde ikisi de bedeni terkediyor, ya da *kosi*, yalnız ölüm-

---

onların konuşabildiğinden ve hatta iş görebildiğinden kuşku duymaz; masalara ya da masa ayaklarına vurabilir, eşyaları kaldırabilirler vs.

de ortaya çıkan ve canlı bedende oturmayan bir tür ikinci sınıf ruh. Yerliler aşağıdaki biçimde sorduğumda bu soruyu anlıyorlardı: «*Baloma* ve *kosi* bedende her zaman oturuyorlar mı? Yoksa tam tersine bedende yalnız *baloma* bulunuyor da *kosi* yalnız ölümde mi ortaya çıkıyor?» Ama cevaplar hep bulanık ve çelişkiliydi, aynı kişi farklı zamanlarda değişik cevaplar veriyordu, tamamen doğaçtan spekülasyon alanında dolaşıldığının en iyi kanıtı.

Bu daha genel görüşün yanısıra, tekrar tekrar, *kosi*'nin bir gelişmenin ilk aşaması olduğu ve sonra, birkaç gün içinde *baloma*'ya dönüştüğü iddiasına rastlıyordum. Buna göre, ölümün ardından bir süre için evin çevresinde dolaşıp sonra çekip giden bir tek ruhumuz oluyordu yani. Bu inanç, bütün basitliğine ve mantıksal olanaklılığına rağmen pek az rağbet görüyordu. Ama bağımsızdı ve diğer inancın dıştalayıcı, hatta ortodoks inanç kabul edilmesini engelleyecek kadar gelişmişti.

İlk versionun (*baloma* ve *kosi*'nin paralel varolmaları) ilginç bir varyasyonu, en iyi bilgi vericilerimden biri olan Gomaia dandı. Gomaia, yalnızca yaşamı süresince kötü büyü yapan adamların (*bwoga'u*'lar) öldükten sonra bir *kosi* çıkardıklarından emindi. Ama *bwoga'u* olmak çok zor değildi. *Silami*'yi (büyülü sözler) bilen ve uygulamaya koyan herkes bir *bwoga'u*'dur. Gomaia'ya göre, ötekiler (normal insanlar) *kosi* olamazlar; onlar yalnız *baloma* olup Tuma'ya giderler. Diğer bütün özelliklerde -*baloma* ve *kosi*'nin farklı özleri, davranışları ve kuşkulu varoluşları gibi- Gomaia genel görüşlerle birleşiyordu. Versionu dikkat çekicidir, çünkü ortada çok akıllı bir yerli vardı ve babası büyük bir büyücü ve *bwoga*'u olduğu gibi dayısı da büyücüydü. Ayrıca bu version, *bwoga'u*'nun ortalıkta hep geceleri dolaştığının kabul edilmesi olgusuna da çok iyi uyuyor; gerçekten de *mulukuausi*'ler dışında geceleri ciddi korku salan tek şeydir o. Öte yandan *bwoga'u*'ların değil ama *mulukuausi*'lerin (kötü büyüde tam bilgiye sahip kötü insanların daha da kötü bir biçimi), yukarda gördüğümüz gibi, *kakuluwala* denen ve bedenini terkedip görünmez bir kılıkla dolaşan

bir «kopya»sı ya da «ışınım»ı vardır. Bu inancın yanısıra bir başkası da var, buna göre *mulukuausi*'ler cisimli de dolaşabilmektedir.

Bu notlar gösteriyor ki, *baloma* ve *kosi*'nin özlerine ve karşılıklı ilişkilerine ilişkin soru, ortodoks ve net bir öğretide çok genel olarak kristalleşmiş değil.

Baloma'nın yaşayan insan bedeniyle ilişkisi yerliler için çok daha bulanık. Aşağıdaki türden sorulara net cevaplar vermeyi başaramıyorlar: «*Baloma* bedenin herhangi bir yerine mi (baş, ciğer, karın) yerleşmiştir? Bedenden yaşam sırasında ayrılabilir mi? Rüyalarda görünen *baloma* mıdır? Tuma'ya giden, bazı insanların *baloma*'sı mıdır?» Son iki sorunun çoğunlukla «evet»le cevaplandırılmasına karşın ikna edici pek az kesinlik var ve bu spekülasyonların ortodoks bir geleneğe dayanmadığı açık. Zekâyı, belleği ve bilgeliği bedene yerleştiriyor ve bu zihin yeteneklerinin merkezini biliyorlar, ama *baloma*'yı yerleştiremiyorlar ve sanırım, değil bir ruhun yaşam sürecince bedende oturmasını, ölümde bir tür «dublör»ün bedenden çözülmesini bile düşünemiyorlar. Yine de, tasarımlarının amorf olduğuna ve formülleştirilmiş olmaktan çok bulunmuş olduğuna eminim, bu düşünceler *baloma*'nın özünü ve farklı varoluş koşullarını çözümlemekten çok onun eylemlerini anlatıyor.

Görünüşe göre net ve dogmatik bir cevap verilemeyen bir başka soru da ruhların gerçek meskenleriyle ilgili soru. Ruhlar Tuma adasında yerin üstünde mi oturuyorlar altında mı, yoksa başka bir yerde mi yaşıyorlar? Değişik görüşler var ve her görüşün yandaşları kendi fikirlerinde çok kesin ısrar ediyorlar. Böylece, çok ciddi ve güvenilir bir adam olan Bagido'u'nun da içlerinde bulunduğu bir dizi bilgi voriciden, *baloma*'ların Tuma adasında yaşadıkları, köylerinin orada bir yerde bulunduğu cevabını aldım, tıpkı *milamala*'daki yıllık dönüşlerinde Kiriwina'da bir köyün yakınına kamp kurdukları gibi. Yukarda sözü edilen üç ölü köyü, yaşayanların köyü Tuma'yla adanın üst yüzeyini paylaşır. *Baloma*'lar da, onlara ait bütün eşyalar da «görünmez»dir, köylerinin kimsenin yoluna çıkmadan orada bu

lunabilmesinin nedeni budur.

Bir başka görüş, *baloma*'ların toprağın içine, gerçek bir «yeraltı dünyası»na indikleri ve orada Tumaviaka'da (Büyük Tuma) yaşadıkları görüşü. Bu görüş iki değişik biçimde anlatılıyor; bunlardan biri bir tür iki katlı yeraltı dünyasından söz ediyor. *Baloma* birinci ruhsal varoluşunun sonunda ölünce, daha alttaki kata ya da katmana iniyor, yeryüzü dünyasına ancak oradan dönebilir (reenkarnasyon üzerine olan VI. bölümle karşılaştırınız). Çoğunluk bu teoriyi bir kenara atıyor ve Prof. Seligman'ın saptamasıyla üst üste düşerek, yeraltı dünyasının yalnız tek katmandan oluştuğunu söylüyor: «Ölülerin ruhları, yukardaki dünyada, yaşayanların yanında kalmaz; yerin altındaki öbür dünyaya iner.»[26] Bir yeraltı Tuma'sına ilişkin bu düşünce yine, Kiriwina'daki genel kanıya, ilk insan varlıkların yer deliklerinden yukarı çıktığı görüşüne uyuyor gibi. Hatta Prof. Seligman'a, «dünyaya en başta Tuma'dan yerleşildiği, kadınların ve erkeklerin, kendisi yerin altında oturan Topileta tarafından yukarı dünyaya gönderildiği» söylenir.[27] Benim bu ifadeye rastlamayışım, belli konulardaki görüşlerin (sözgelimi Tuma'nın niteliği ve canlılar dünyasıyla ilişkileri) büyük farklılığı gözönüne alındığında şaşırtıcı değil. Seligman'ın ifadesi, daha önce de söylediğimiz gibi bütün soru ilkellerin inancında her ne kadar dogmatik biçimde bağlanmış değilse de, «yeraltı Tuma'sı»nın ortodoks version olduğu kanısını güçlendiriyor.

IV. RUHLARIN DÖNÜŞÜ

Yeniden, yaşayan insanlarla ruhlar arasındaki ilişkiye dönmek istiyoruz. Şimdiye dek bu konuda söylenenlerin hepsi, düşlerdeki ve hayallerdeki olaylara, ya da insanların uyanıkken ve normal ruh halindeyken yaşadığı türden, ruhları kaçamak, kısaca görme izlenimlerine dayanıyor.

---

[26] Seligman, S. 733.

[27] Age, S. 679.

Ruhlarla bu ilişki özel ve rastlantısal bir ilişki olarak nitelenebilir. Doğal olarak belli bir ruh haline bağlı olmasına ve belli bir inanca uygun olmasına rağmen, alışılmış hükümlerle kurallaştırılmıyor. Herkese açık değil: Topluluk bunda kollektif yer almıyor, buna bağlı hiçbir tören yok. Ancak, *baloma*'ların köyü ziyaret ettiği ya da belli kamusal toplantılarda yer aldığı etkinlikler var. Bu etkinliklerde topluluk tarafından kollektif biçimde karşılanıyor, törelerle saptanmış ve kesinlikle resmi belli bir kabul görüyor ve harekete geçip büyü eylemlerinde rollerini oynuyorlar.

Her yıl, ürün toplanıp da yeni dikimlere henüz ciddi biçimde el atılamayacağı için toprak çalışmasında net bir kesinti olduğunda, yerliler için, *milamala* denen bir dans, şenlik ve genel olarak eğlence zamanı kalır.

Milamala'da ruhlar da köydedirler. Kapalı bir grup halinde Tuma'dan köylerine gelirler, buralarda onları karşılamak üzere hazırlıklar yapılmış, rahat etmeleri için kürsüler kurulmuştur, kendilerine klasik armağanlar sunulacak ve dolunay bitince törenlerle, ama resmiyet olmadan geri gönderileceklerdir.

Ayrıca *baloma*'lar büyüde önemli bir rol oynarlar. Ata ruhlarının adları büyü tılsımlarında bir bir sayılır; hatta belki de bu seslenmeler büyü tılsımlarının en göze çarpan, en değişmez özelliği. Ayrıca kimi eylemlerde *baloma*'lara kurbanlar da verilir. Ata ruhlarının büyü eylemlerinin başarısını olumlu etkilediğine inanmak için işaretler var; bu kurbanlar büyü eylemlerinde keşfedebildiğim tek törensel unsur gerçekten (dar anlamda).[28]

Bu noktada, ölü insanın *baloma*'sıyla, bedeninden artakalan ve akrabaları tarafından taşınıp tencere, tasma ya da mala olarak kullanılan şeyler arasında -kafatası, dizkapağı, kol bacak kemikleri ve saç gibi- hiçbir ilişki bulunmadığını eklemek isterim, Yeni Gine'nin kimi başka soylarında

---

[28] Tılsımın belli bir obje üzerine dümdüz okunmasının tersine, «dar anlamda törensel».

olduğu gibi bir ilişkiyi kastediyorum.[29]

Şimdi, *milamala*'ya ve ruhların büyüdeki rolüne bağlı olguların ayrıntılarıyla incelenmesi gerekiyor.

Yıllık şenlik *milamala*, çok karmaşık bir sosyal ve büyüsel-dinsel fenomendir. Yamlar toplandıktan ve depolara doldurulduktan sonra yapıldığı için bir «hasat şenliği» denebilir buna. Ancak *milamala*'da tarla çalışmasıyla dolaysız ya da hatta dolaylı hiçbir ilişkinin bulunmaması dikkat çekicidir. Hasatla tarlaların yeniden sürülmesi arasındaki bu şenlikte, geçmiş yılın tarla çalışmasına dönük bir değerlendirmeyi veya geleceğe bakışı dile getiren hiçbir şey yoktur. *Milamala* dans etme zamanıdır. Danslar çoğunlukla *milamala*'nın ay evresi kadar sürer, ama bir, hatta iki evre daha uzatılabilir. Böyle bir uzatma *usigula* diye adlandırılır. Yılın başka hiçbir zamanında gerçek dans olmaz. *Milamala* belli törensel eylemlerle, dansla ve davulların ilk vuruşuyla açılır. Bu yıllık dans ve eğlence zamanı, doğaldır ki tam anlamıyla yükselen cinsel yaşamla da bağlantılıdır. Sonra, armağanları ve dans alım-satımı gibi mali işleriyle birlikte, bir köy topluluğunun diğerine yaptığı törensel ziyaretler ve karşı ziyaretler de vardır.

Şimdiki bölümün asıl temasına geçmeden önce -*baloma*'ların *milamala*'da oynadıkları rolün betimlenmesine-, bu şenlik döneminin genel görünümünün bir resmini vermek zorunlu görünüyor, yoksa *baloma*'larla ilgili ayrıntılar çok net belirmeyecek.

Milamala hasat çalışmalarından hemen sonra gelir, Kiriwinahlarda bunun temel eğlence öğesi eksik olmakla birlikte hasatın kendisi de tam anlamıyla bir şenlik karakteri taşır. Ürünün toplanması yerlide büyük sevinç ve neşe yaratır. Bahçesini sever ve ürünüyle gerçekten gururlanır. Ürünün özel depolarda, köyün en çarpıcı ve en süslü binalarında istiflenmesinden önce, onu göstermek için çeşitli vesileler yaratır. Böylece, *taitu* yumruları topraktan çıkarılın-

[29] Sözgelimi güney kıyısındaki Mailu'larda. B.Malinowski, 1915, S. 696'ya bakınız.

ca (bir tür yam, dünyanın bu bölümünün en önemli ürünü), üstündeki topraklar iyice temizlenir, sakalları bir midyeyle kesilir ve yumrular büyük konik yığınlar halinde istiflenir. *Taitu*'ları güneşten korumak için bahçelerde özel kulübeler veya sundurmalar kurulur ve yumrular bu sundurmaların içine yayılır - ortada en seçme ürünlerden oluşan büyük, konik bir yığın, onun çevresinde de daha düşük kaliteli *taitu*'larla diğer yumruların istiflendiği çok sayıda küçük yığın. Yumruları temizlemek, sanatlı bir biçimde yığınlar halinde dizmek için günler ve haftalar harcanır, böylece geometrik biçim olabildiğince mükemmelleştirilir ve üst sırada yalnız en iyi yumrular görünür. Çalışma bahçe sahibi ve eğer varsa karısı tarafından yapılır; köyden gruplar bahçelerde gezer, birbirlerini sık sık ziyaret eder, yam köklerine hayranlıklarını belirtirler. Konuşmaların konusu karşılaştırma ve övgüdür.

Böylece yam kökleri birkaç hafta kadar bahçelerde kalır; bundan sonra köye getirilir. Bu süreçler tam anlamıyla şenlik karakterindedir, taşıyıcılar yapraklar ve kokulu otlarla süslenip yüzlerini boyarlar, ancak dans zamanındaki kadar tam «bayram süsü» yapmamışlardır. *Taitu*'lar köye getirilince grup karşılıklı bir şarkı söyler, birisi metni söyler, öbürleri tek bir keskin çığlıkla cevap verir. Köylere çoğunlukla koşarak gelirler, sonra bütün grup *taitu*'ları tıpkı bahçelerdekine benzeyen konik yığınlara dizme işine girişir. Bu yığınlar, yumruların sonunda depolanacağı yam evinin önünde büyük bir çember halinde oluşturulur.

Ama, bu depolama yapılmadan önce, yam köklerinin 14 gün daha yerde kalması, yeniden sayılması ve hayranlıkla seyredilmesi gerekir. Güneşten korumak için palmiye yapraklarıyla örtülürler. Sonunda bütün yığınlar yam evine taşındığında köylerde bir şenlik günü daha vardır. Bu bir günde yapılır, buna karşılık yam köklerinin köylere taşınması günler sürer. Bu betimleme, hasat zamanında köy yaşamının *tempo*'sunun nasıl yükseldiği konusunda bir fikir verebilir, özellikle de başka köylerden sık sık *taitu* getirildiği ve hasat zamanı en uzak komünlerin bile birbirini karşı-

lıklı ziyaret ettiği bir zaman olduğu için.[30]

Yiyecek sonunda depolara konunca, yerliler için toprak çalışmasında bir boşluk olur, bu boşluk da *milamala*'yla doldurulur. Bütün şenlik sürecine eşlik eden tören aynı zamanda bir davul çalma «açılışıdır». Daha önce ortalıkta davul çalınamaz. Davullar bu törenden sonra çalınır ve dans başlar. Bu tören, Kiriwina'daki çoğu törenler gibi yiyecek bölüşümünden *(sagali)* ibarettir. Yiyecek porsiyonlar halinde bölünür, bu özel törende pişirilir ve porsiyonlar tahta tepsilere ya da sepetler içine konur. Sonra bir adam gelir ve her porsiyon için yüksek sesle bir isim söyler.[31] Adı söylenen adamın karısı veya başka bir kadın akrabası yiyeceği alır, yeneceği eve götürür. Böyle bir tören *(sagali* bölüşümü) bizim için büyük bir şenlik gibi görünmeyebilir, özellikle de doruk nokta -bir şenliğin doruk noktasından yemek yemeyi anlıyorsak eğer- hiçbir zaman toplu yapılmadığı, yalnızca aile çevresinde geçtiği için. Ama şenlik öğesi, hazırlıklarda, hazır yemeğin getirilmesinde, herkesin ortak mülkiyetinde (çünkü herkes kendi payını ortak depoya getirmek zorundadır, bu da bütün katılımcılara eşit dağıtılır) ve nihayet açık bölüşümdedir. Bu bölüştürme *milamala*'nın açılış törenidir; yerliler öğleden sonra süslenir ve ilk dansları yaparlar.

Şimdi köyde yaşam hissedilir biçimde değişmiştir. İnsanlar artık bahçelere gitmezler, ne de balık avlama ya da kano yapma gibi diğer düzenli işlerini görürler. Sabahları köy, işe gitmeyen bütün sankinleriyle ve çoğunlukla başka köylerden gelen ziyaretçilerle cıvıl cıvıldır. Ama gerçek şenlik günün daha sonraki bir zamanında başlar. Günün en sıcak saatleri geçince, aşağı yukarı öğleden sonra üçte

---

30 Hasatla ilgili bu kısa, salt betimleyici bilgide, sosyolojik ayrıntıları bilerek atladım. Bahçelerdeki karşılıklı yardımlaşmanın karmaşık sistemi, Kiriwina ekonomi-politiğinin son derece ilginç bir özelliğidir. Bu başka bir yerde anlatılacak.

31 Bunda ve diğer örneklerde, bu bölümün konusuyla doğrudan ilişkisi olmayan sosyolojik ayrıntılara girmedim.

dörtte, erkekler hotozlarını takarlar. Bu, sık siyah saçların içine sokulan birçok beyaz papağan tüyünden oluşur, bunlar oklu kirpinin okları gibi her yana uzanarak kafaların çevresinde kocaman, beyaz «kutsal hale»ler oluştururlar. Beyaz bölgeden dışarı taşan kırmızı bir sorguç bütüne belli bir vurgu ve son cilayı verir. Yeni Gine'nin diğer birçok bölgesindeki tüyden kafa süslerinin fantastik çeşitliliğinin tam tersine, Kiriwinalılarda kafa süslerinin yalnızca bu bir tek biçimi vardır, bu da değişmez bir biçimde her birey tarafından takılır ve bütün dans çeşitlerinde kullanılır. Yine de, kemere ve bileziklere sokulan kırmızı uçlu devekuşu tüyleri nedeniyle, dansçının genel görünümünün kendine özgü bir çekiciliği vardır. Dansın düzenli ritmik hareketlerinde süsler dansçıyla bütünleşmiş gibi görünür, koyu kırmızı tüyler esmer tene çok iyi uyar. Beyaz saç süsü ve esmer beden, biraz vahşice ama asla gülünçleşmeden fondaki tekdüze ve melodik mırıltının ve her şeyi bastıran davul sesinin eşliğinde hareket ederken, uyumlu ve fantastik bir biçimde kaynaşmış gibi görünür.

Bazı danslarda boyalı bir dans kalkanı kullanılır, kiminde de ellerinde pandang yapraklarından yapılmış hevenkler tutarlar. Her zaman daha ağır bir ritmi olan bu son danslara, erkeklerin elyaftan kadın eteği giymeleri yüzünden ket vurulmaktadır (Avrupalı zevki). Çoğu danslar halka danslarıdır, davulcularla şarkıcılar ortada dururken dansçılar bir çember halinde onların çevresinde oynarlar.

Tam süsle yapılan tören dansları hiçbir zaman geceleri yapılmaz. Güneş batınca erkekler dağılır ve tüylerini çıkarırlar. Davullar bir süre için susar, yerlilerin günün ana yemeğini yedikleri saattir bu. Gece bastırınca davullara yeniden vurulur ve dansçılar şimdi hiçbir süsleri olmadan çemberde yerlerini alırlar. Bazen gerçek bir dans şarkısı da söyleyip özel bir tempo tutarlar, sonra hep birlikte gerçek bir dansa başlarlar. Ama çoğunlukla, özellikle de gecenin geç saatlerinde şarkı ve dans durur ve gecede yalnız davulların susmayan sesi yankılanır. Şimdi insanlar, erkek, kadın ve çocuklar, ikişer ikişer ve üçer üçer, kadınlar kolla-

rında ya da göğüslerinde çocuklarıyla, yaşlı erkek ve kadınlar da ellerinde torunlarıyla, hep birlikte ortadaki davulcunun çevresinde hareket etmeye başlarlar, davulların ritmik vuruşuyla büyülenerek yorulmaz bir sabırla ard arda çığlıklar atar, çemberin hedefsiz, sonsuz yuvarlağında döner dururlar. Zaman zaman, sonunda sert bir vurguyla, uzatılmış bir «Aaa...a, Eee...e» sesi çıkarırlar; aynı anda davullar susar ve yorulmaz dolap bir an için büyüsünden kurtulmuş gibi görünür; ancak, hareketler çözülmeden ya da sona ermeden. Ama az sonra davulcular, dansçıların kuşku götürmez sevinçleri, önünde hüzünlü, uykusuz bir gece gören etnografınsa ümitsizliği arasında, kesilmiş müziklerine yeniden başlarlar. Bu *karibom*, böyle denir, küçük çocuklara, oynama ve büyüklerin ağır hareketli zinciri içinde zıplama imkânı verir; yaşlı kişilerle kadınların da aktif biçimde, en azından oynar gibi yaparak dansa katılmalarını sağlar; genç insanların aşk serüvenleri için de en uygun zamandır.

Dans ve *karibom* günlerce ve gecelerce tekrarlanır. Ay büyüdükçe şenlik de canlanır, süslü danslar sıklaşır, daha özenli olur ve süreleri uzar; danslar daha erken başlar, *karibom* neredeyse bütün gece boyu sürer. Köylerde bütün yaşam değişmiş, yoğunlaşmıştır. Her iki cinsten gençler büyük gruplar halinde komşu köyleri ziyarete giderler. Uzaklardan yiyecek maddeleri biçiminde armağanlar getirilir ve yollarda, muzlar, hindistancevizleri, areka cevizi demetleri ve tarolar yüklenmiş insanlara rastlanır. Önemli törensel ziyaretler yapılır; bir köy reisin yönetiminde başka bir köye resmi ziyaret yapar. Böyle ziyaretler bazen dans satışı gibi önemli mali işlerle ilgilidir, çünkü danslar her zaman tekelleşmiştir ve yüksek bir fiyat karşılığı satılır. Böyle bir mali işlem, yerlilerin tarihinin bir parçasıdır ve daha yıllarca, kuşaklar boyu bundan söz edilir. Böyle bir mali işleme bağlı bir ziyarete rastlantı eseri ben de katıldım, bunlar her zaman birçok ziyaretten oluşur; her ziyarette, ziyaret eden grup (her zaman satıcılardır bunlar) resmi bir

dans gösterisi yapar, izleyiciler böylelikle dansı öğrenir ve içlerinden birkaçı gösteride yer alır.

Bütün büyük resmi ziyaretler, her zaman ev sahipleri tarafından konuklara sunulan armağanlarla kutlanır. Sonra da öbürleri ilk konukları kendi yerlerinde ziyaret edip karşı armağanlarını alırlar.

Milamala'nın sonuna doğru hemen her gün çok uzak köylerden ziyaretçiler gelir. Böyle ziyaretlerin eskiden çok karmaşık bir karakteri varmış. Hiç kuşkusuz dostça ziyaretlermiş ve öyle de olmaları gerekiyormuş, ama resmi dostluğun gerisinde her zaman bir tehlike pusuda beklermiş. Ziyarete gelen gruplar her zaman silahlı olurlarmış ve böyle fırsatlarda tören silahları toptan gösteriye çıkarılırmış. Bugün de silah taşımak tamamen bırakılmış değil; ancak bunlar şimdi, beyazların etkisiyle, süs ve gösteri silahlarından başka bir şey değil. Büyük tahta kılıçlar, ki bir kısmı sert ağaçtan çok güzel kesilmiştir, kesilmiş sopalar ve müzelerdeki Yeni Gine koleksiyonlarından çok iyi tanıdığımız kısa, süslü kamalar bu tür silahlardandır. Bunlar gururlanmaya ve ticarete aynı ölçüde hizmet eder. Gururlanma, zenginliğin, değerli ve süslü eşyaların gösterilmesi Kiriwinalıların en büyük tutkularından biridir. Korkutucu görünüşlü, ama güzel kesilmiş, kırmızı ve beyaza boyanmış büyük bir tahta kılıçla, iyice siyahlatılmış bir yüzden fırlayan beyaz burnu, «mavi» gözü ya da bütün yüzü boyunca uzanan birkaç dolaşık çizgiyle bayram boyası yapmış genç bir Kiriwinalı erkeğe en temel haz unsuru «verilmiş» olur. Eski zamanlarda çoğu zaman, bu erkekten böyle silahları kullanması istenirmiş, bugün de tutkunun ateşiyle onlara el atabilir. Bir kızı sevebilir, ya da kız onu sever, ama çok ustaca yapılmayınca yakınlaşma çabaları geri çevrilebilir. Kadınlar ve büyü pratiklerinden kuşkulanmalar köyde çekişme ve kavgaların baş nedenidir, bunlar soy yaşamının *milamala*'daki genel canlılığına uygun olarak bu zamanlarda sık sık gündemde olur.

Dolunay zamanı yaklaşıp heyecan doruk noktasına ula-

şınca, köyler olabildiğince büyük ve zengin bir yiyecek gösterisine girişirler. *Taitu*'lar yam evlerinden getirilmez, ama, depoların yapıldığı kirişler arasındaki boşluklar nedeniyle yerlerinden görülebilirler. Muzlar, taro'lar, hindistancevizleri vs. ise bir biçimde sergilenirler; bu daha sonra ayrıntılarıyla anlatılacak. Ayrıca yerlilerin değerli eşyaları *vaigu'a*'lardan oluşan bir sergi de vardır.

Milamala dolunay gecesi sona erer. Davullar hemen susmaz, ama asıl dans sona erer, *milamala usigula* denen belli bir ek dans zamanı için uzatılmışsa eğer. Çoğu kez, tekdüze ve sıkıcı *karibom milamala*'dan sonra aylarca her gece sürdürülür.

Milamala zamanını iki kez yaşadım: bir kez Luba'nın «başköy»ü Olivilevi'de, adanın güney kesimdeki, *milamala*'nın asıl Kiriwina'dan iki ay önce kutlandığı bir bölgesinde. Burada *milamala*'nın yalnız son beş gününü gördüm, ama Kiriwina'nın başköyü Omarakana'da başından sonuna dek bütün süreçleri izledim. Orada, diğer olayların arasında, To'uluwa'nın Omarakana'nın bütün erkekleriyle birlikte Liluta köyünü ziyaret edişine ve bu fırsatta köyün *rogaiewo* dansını kazanışına da tanık oldum.

Artık *milamala*'nın bu bölümde ele alınan konuya ilişkin yanına gelmek istiyoruz, yani bu sırada köylerine düzenli yıllık ziyaretlerini yapan *baloma*'ların şenliklerde oynadığı role.

Baloma'lar şenliğin yaklaştığını bilirler, çünkü hep yılın aynı zamanında, ayın büyümesinde kutlanır, buna da *milamala* denir. Tarih -genelde takvim gibi- yıldızların yerine göre belirlenir. Asıl Kiriwina'da *milamala* dolunayı, ağustosun ikinci yarısına ya da eylülün ilk yarısına rastlar.[32]

---

[32] Trobriand adalarında takvim bölünmesi, her biri yılın başlangıcını başka bir zamana koyan dört bölge bulunması yüzünden karmaşıklaşmıştır. Böylece sözgelimi Kitava'da (ana adanın doğusundaki bir ada), milamala haziranda ya da temmuzda kutlanır. Bunu temmuz ve ağustosta, ana ada Bwolowa'nın güney ve batı bölgeleriyle batıda-

Vakit yaklaşınca *baloma*'lar elverişli rüzgârlardan yararlanarak Tuma'dan köylerine doğru yola çıkarlar. *Baloma*'ların *milamala* sırasında nerede konakladıkları yerliler için tam açık değil. İhtimal *veiola*'larının evlerinde kalıyorlar, bunlar ana tarafından akrabalarıdır. Bazen de *baloma*'lar -ya da içlerinden bazıları-, sahil fazla uzak değilse orada kanolarının yanında kamp kuruyorlar; tıpkı başka bir köyden ya da başka bir adadan gelen bir yakın akraba grubunun yapacağı gibi.

Her durumda köyde onlar için hazırlıklar yapılır. Böylece, reislere ait olan köylerde, *guya'u*'ların (reislerin) ruhları için, *tokaikaya* denen özel, oldukça yüksek, ama dar kürsüler kurulur. Reis her zaman sıradan yerlilerden fiziksel olarak daha yüksekte olmalıdır. *Guya*'u ruhları için yapılan kürsülerin neden bu kadar yüksek olduğunu saptaya-

---

ki birkaç ada Izler (Kaileula ve diğerleri). Sonra da ağustos ve eylülde, yerlilerin Kiriwina dedikleri kesimdeki, ana adanın doğu ve merkez bölgelerindeki **milamala** kutlamaları gelir, ve nihayet, **milamala**'nın eylül ve ekimde kutlandığı Vakuta geliyor, Bwoiowa'nın güneyindeki ada. Böylece bölgede şenlik ve bunun tarihi dört ayı kapsıyor. Bahçelerdeki çalışma zamanlarının da farklı olduğu ve bunun takvim zamanıyla üst üste düştüğü görülüyor. Bu, yerlilerce çok vurgulanıyordu, ama ben Bwoiowa'da bulunduğum bir yıllık süre içinde, fidelerin batı bölgesindekine göre çok daha hızlı geliştiğini gördüm, oysa batıdakiler oradakinden bir ay öndeydiler. Ay tarihleri de yıldızlara göre saptanır; bu astronomi sanatında, ana adanın güney kıyısındaki bir köyün, Wawela'nın yerlileri çok öne çıkmışlardır. Denetçi M.K.Gilmour, Vakuta yakınındaki resiflerde **palolo**'nun, deniz kurdu **Eunis Viridis**'in görünmesinin yerlilerin takvim düzeni için çok önemli bir faktör olduğunu söyledi; gerçekten de kuşkulu durumlarda işler buna göre ayarlanıyordu. Bu kurt, kasım başı ya da ekim sonunda, dolunaydan hemen önceki belli günlerde görünür, ve bu, Vakuta'da **milamala** zamanıdır. Kiriwina'da ise yerliler bana, kendilerini tamamen Wawela erkeklerinin astronomi ibigisine teslim ettiklerini anlattılar.

madım (beş ila yedi metre yüksekliktedirler).[33] Bu kürsülerin kurlması dışında ruhlar için başka hazırlıklar da yapılır, bunlar, sözümona *baloma*'ları sevindirmek amacıyla yapılan, değerli eşya ve erzak sergileriyle ilgilidir.[34]

Değerli eşyaların sergilenmesine *ioiova* denir. Her köyün başının ya da başlarının, çünkü bazen birden fazla baş vardır, çoğunlukla da evlerinin yakınında, üstü örtülü küçük bir kürsüsü vardır. Buna *buneiova* denir ve burada erkeğin *vaigu'a* kapsamına giren değerli eşyaları sergilenir. Büyük cilalı baltalar, kırmızı midye kabuklarından yapılmış ipler, konik midyelerden büyük bilezikler, yuvarlak domuz dişleri ya da taklitleri; asıl *vaigu'a*'yı yalnızca bunlar oluşturur. Hepsi kürsünün üstüne konur, *kaloma*'dan midye kabuğu) yapılmış ipler kolay görünmeleri için *buneiova*'nın çatısına asılır. *Buneiova*'nın bulunmadığı yerde, köyde derme çatma ve üstü kapalı sahanlıklar gördüm, değerli eşyalar bunların üstünde sergileniyordu. Bu sergileme dolunayın son üç gününde yapılır; eşyalar sabahları dizilir, akşamları kaldırılır. *İoiova* sırasında bir köye gidilirse, eşyaların seyredilmesi, hatta ele alınması, adlarının sorulması *(vaigu' a*'nın her parçasının kendine ait bir adı vardır) ve tabii büyük hayranlık gösterilmesi gerekir.

Değerli eşyaların sergilenmesi dışında, köylere çok daha «gösterişli» ve çok daha şenliksi bir hava veren büyük bir erzak sergisi de vardır. Bunun için, *lalogua* denen uzun tahta iskeleler kurulur, bunlar toprağa çakılan yaklaşık iki üç metre yükseklikte düşey sırıklardan oluşur, bunlar bir ya da iki sıra yatay sırıkla bağlanırlar. Yatay olanlara

---

33 Omarakana ve Olivilevi'de izlediğim **milamala**'larda **tokaikaya** kurulmadı. Bu âdet yavaş yavaş kayboluyor, **tokaikaya** kurulması büyük çaba ve çalışma gerektiriyor. En yüksek rütbelilerden bir reisin yaşadığı Gumilababa köyünde bir **tokaikaya** gördüm (Mitakata, Tabalu rütbesinden bir **guya'u**).

34 Bu sözümona amacın dışında, süs düşkünlüğü ve estetik motifin böyle sergilere ne dereceye kadar neden olduğu burada açıklanamaz.

muz hevenkleri, taro'lar, özellikle büyük yam kökleri ve hindistancevizleri bağlanır. Böyle yapılar, her köyde dans alanı ve bütün törensel, şenliksel yaşamın merkezi olan ana meydanın baku) çevresindedir. Benim Bwoiowa'da olduğum yıl ürün oldukça kötüydü, *lalogua*'lar yalnız 30-60 metre uzunluktaydı ve bir *baku*'nun yalnız üçte birini, hatta daha da az kısmını çevirebiliyordu. Birkaç bilgi verici, iyi bir yılda *lalogua*'ların yalnız ana meydanı değil, *baku*'nun çevresinden geçen ana caddeyi de kuşattığını, hatta köyün dışındaki, diğer bir köye giden «şose»ye kadar uzandığını söylediler. *Lalogua*'lar *baloma*'ların hoşuna gitmelidir, az erzak sergilenirse kızarlar.

Bütün bunlar, *baloma*'lara salt estetik haz vermek için yapılan bir gösteridir sadece. Ama kendilerine doğrudan yemek sunula daha maddi sevgi kanıtları da alırlar. Aldıkları ilk yemek *katukuala* sırasındadır, *milamala*'nın açılış şenliğinde. Şenlik zamanının gerçek başlangıcıdır bu. *Katukuala*, hazırlanmış yemeğin bölüşülmesinden ibarettir, *baku*'da yapılır, bunun için köyün bütün üyeleri tarafından yemek gönderilir ve bu yeniden paylaşılır.[35] Bu yemek ruhlar için *baku*'da sergilenir. Bunlar yemeğin «tinsel öz»ünü alırlar, bu tıpkı, ölümde insanı süsledikleri değerli eşyaların *baloma*'sını alıp Tuma'ya götürmeleri gibidir. Katukuala'yla *baloma*'lar için de şenlik başlamış olur. Kürsüleri *baku*'da kurulmuştur ve varlıkları aslında pek az hissedildiği halde, dansa hayran kaldıkları, sevindikleri söylenir.

---

35 Bu, Trobriand adalarının sosyal yaşamında hemen her zaman önemli bir unsur olan sayısız yiyecek bölüşümünden (genel adı **sagali**) biridir. Çoğunlukla bir klan (ya da iki klan) **sagali**'yi düzenler, diğerleri yiyeceği alır. Böylece **katukuala**'da önce Malasi klanı yemek dağıtır, Lukulabuta'lar, Lukwasisiga'lar ve Lukuba'larsa alırlar. Birkaç gün sonra, değişik bir gruplaşmayla başka bir **katukuala** düzenlenir. Klanları birleşme biçimi bölgeye göre değişir. Omarakana'da Malasi klanı o kadar ağır basar ki, tek başına bir yarıyı oluşturur, geri kalanlar da diğer yarıyı oluştururlar. **Sagali**'nin sosyal mekanizmasını ve diğer özelliklerini burada ayrıntısıyla incelemek mümkün değil.

Yemek her gün sabah erkenden pişirilir ve herkesin kendi evinde, büyük, şık tahta kaplarda *(kaboma) baloma*'lar için sergilenir. Aşağı yukarı bir saat sonra geri alınıp bir dost ya da akrabaya verilir, o da karşılığında vericiye aynı değerde bir yemek sunar. Reislerin *tokay*'lara (sıradan yerlilere) betel cevizi ve domuz eti verip karşılığında balık ve meyve alma ayrıcalığı vardır.[36] *Baloma*'ya sunulup sonra da bir dosta verilen bu yiyeceklere *bubualu*'a denir. Çoğunlukla evdeki yatma yerlerine konurlar ve *kaboma*'yı uzatan adam, «*Balom'a bubualu'a* geldi,» der. Kiriwina'da armağan ve ikramlara sözlü açıklamaların eşlik etmesi genel olarak âdet halini almıştır.

Öğütülmüş hindistancevizinden yapılan ve *silakutuva* adını taşıyan bir yiyecek de, «*Balom'a silakutuva* geldi,» sözleriyle sunulur, sonra bu da yine bir insan verilir.

Baloma yemeklerinin onu sunan insan tarafından hiçbir zaman yenmemesi karakteristiktir, *baloma* işini bitirince bu her zaman armağan edilir.

Sonunda öğleden sonra, *baloma*'lar gitmeden önce yemek hazırlanır, birkaç hindistancevizi, muz, taro ve yam kökü hazırlanır ve *vaigu*'a (değerli eşya) bir sepete konur. Adam, ruhların gidişini başlatan tipik davul vuruşu *ioba*'yı duyunca bazen bu şeyleri dışarı çıkarır, buradaki düşünce, ruhu veda armağanı *(taloi)* olarak bunların *baloma*'sını almasıdır. Bu töreye *katubukoni* denir. Armağanları evin önüne koymak *(okaukueda)* çok önemli değildir, çünkü *baloma* onları evin içinden de alabilir. Evlerin önünde *baloma* armağanı arayıp yalnız bir yerde (reisin evinin önünde) taştan birkaç savaş baltası bulduğumda bana bu açıklama yapıldı.

Yukarda da söylediğimiz gibi, *milamala*'da büyük yo-

---

[36] Elbette reisler, tokay'lara vermeden önce kendileri istedikleri kadar domuz eti alabilirler. Ama, reislerin ayrıcalıklarının tüketim özgürlüğünden çok verme özgürlüğü getirmesi karakteristiktir. Bu düşünce bütün gerçeği dile getirmese de, gurur hırstan daha güçlü bir tutkudur.

günlukla süren dan sve cinsel özgürlük şenlikleri gibi çekici ve büyüleyici şeylerle karşılaştırıldığında, *baloma*'ların köyde olması yerliler için büyük bir önem taşımaz. Ama varlıklarına tümüyle ilgisiz de kalınmaz, ve rolleri hiç de salt pasif bir rol değildir, olan bitene hayran kalmaktan ve aldıkları yemeğe sevinmekten ibaret değildir bu. *Baloma*' lar varlıklarını çok çeşitli biçimlerde gösterirler. Onlar oradayken köyde birçok hindistancevizinin ağaçtan kendiliğinden değil, *baloma*'larca koparılarak düşmesi dikkat çekicidir. Omarakana'daki *milamala*'da çadırımın çok yakınına iki dev hindistancevizi düştü. Böyle cevizlerin ortak mal sayılması bu ruh eylemlerinin çok hoş bir yanıdır, böylece *baloma*'lar sayesinde bedava hindistancevizi sütü içmiş oldum.

Hatta küçük, olgunlaşmamış hindistancevizleri de *milamala*'da zamanından önce çok daha sık düşerler. Baloma' ların hoşnutsuzluklarını açıklama biçimlerinden biridir bu, bu hoşnutsuzluk her zaman yiyecek maddelerinin azlığından kaynaklanır. Baloma'lar acıkır (*kosi nolu*, açlıkları) ve bunu dile getirirler. *Milamala*'da gökgürültüsü, yağmur, kötü hava, dansı ve şenliği engeller, bunlar da ruhların huzursuzluklarını göstermelerinin bir başka ve daha etkili biçimidir. Gerçekten de ben oradayken, gerek ağustosta gerekse de eylülde dolunay ıslak, yağmurlu ve fırtınalı günlere rastladı. Ve bilgi vericilerim, bana bu olguya dayanarak, bir yandaki yiyecek maddesi azlığı ve kötü *milamala* ile, öbür yandaki, ruhların kızgınlığı ve kötü hava arasındaki bağlantıyı kanıtladılar. Ruhlar daha da ileri gidip kuraklık çağırabilir, böylece ertesi yılın ürününü telef edebilirler. Birçok kötü yılın birbirini çok sık izlemesinin nedeni budur, çünkü kötü bir yıl ve yetersiz ürün insanların iyi bir *milamala* düzenlemesini olanaksız kılar, bu da *baloma*'ları yeniden kızdırır ve ertesi yılın ürününü de telef ederler, ve bu bir *circulus vitiocus* halinde sürer gider.

Öte yandan *baloma*'lar *milamala* zamanında insanlara rüyalarda da görünürler. Akrabalar, özellikle de kısa süre önce ölmüş olanlar yakınlarının rüyasına çok sık girerler.

Çoğunlukla yiyecek isterler, istekleri *babualu'a* veya *silakutuva* verilerek karşılanır. Bazen de iletilecek bir mesajları vardır. Kiriwina'nın güney bölgesindeki Luba'nın başköyü Olivilevi'de, *milamala* (benim katıldığım) çok yoksuldu, neredeyse hiç yiyecek maddesi sergilenmedi. Reis Vanoi Kiriwina bir rüya gördü. Sahile gitmiş (aşağı yukarı köyden yarım saatlik mesafeye) ve Tuma'dan gelen bir kano dolusu ruh görmüştü. Ruhlar kızgındılar ve ona şunları söylediler: «Olivilevi'de ne yapıyorsun sen? Niye bize yiyecek şeyler, içecek hindistancevizi sütü vermiyorsun? Çok kızdık, onun için bu sürekli yağmuru gönderiyoruz. Sabaha çok yemek hazırla. Onu yiyeceğiz ve hava düzelecek, siz de dans edeceksiniz» Bu rüya gerçekti. Ertesi sabah herkes Vanoi'nin *lisiga*'sının (reis evi) kapı eşiğindeki *(okaukueda)* bir avuç beyaz kumu görebiliyordu. Bu kumun rüyayla ne ilişkisinin olduğu, oraya ruhlar tarafından mı, yoksa rüyada Vanoi'nin kendisi tarafından mı konduğu gibi ayrıntılar, aralarında Vanoi'nin kendisinin de bulunduğu bilgi vericilerim için açık değildi. Ama kum kesinlikle *baloma*'ların kızgınlığının ve rüyanın gerçekliğinin kanıtıydı. Ne yazık ki iyi havaya ilişkin kehânet eksikti, o gün bardaktan boşanırcasına yağmur yağdığı için hiçbir dans olmadı. Belki de ruhlar sabah sunulan yiyeceğin miktarından tam hoşnut kalmamışlardı.

Ama *baloma*'lar yalnız maddeci değildirler. Yalnız yiyeceklerin azlığına ve yoksul armağanlara kızmazlar; törelerin yerine getirilmesini de sıkı bir biçimde denetler ve *milamala* zamanında uyulması gereken ahlak kurallarında ki her zedelenmeyi hoşnutsuzluklarıyla cezalandırırlar. Ruhların *milamala* kutlamalarındaki bugünkü genel gevşekliği çok ayıpladıklarını anlattılar bana. Eskiden şenlik zamanı kimse tarlalarda çalışamaz ya da başka bir iş tutamazmış. Herkes, *baloma*'ların hoşuna gitmek için kendini eğlenceye, dansa ve cisel özgürlüğe vermek zorundaymış. Bugünlerde insanlar bahçelerine gidip işe koyuluyor, ya da ev veya kano yapmak için odun topluyorlarmış, bu da ruhların hoşuna gitmiyormuş. Bu yüzden, sonunda yağmur ve fırtına bulu-

nan kızgınlıkları *milamala*'ya engel oluyormuş. Olivilevi'deki, daha sonra da Omarakana'daki durum buydu. Omarakana'da ruhların kızması için başka bir neden daha vardı, bu yerdeki etnografın varlığıyla ilgiliydi bu ve ben yaşlı kişilerden ve bizzat reis To'uluwa'nın kendisinden çeşitli biçimlerde acı sitemler ve uyarılar duymak zorunda kaldım. Mesele şuydu, çeşitli köylerden yaklaşık yirmi tane dans kalkanı *(Kaidebu)* satın almıştım, *kaidebu* danslarının nasıl yapıldığını görmek istiyordum. O zaman Omarakana'da yalnız bir tek dans, *rogaiewo* revaçtaydı, *bisila*'larla (pandang hevenkleri) yapılan bir dans. *Kaidebu*'ları Omarakana'nın *jeunesse d'orée*'si arasında paylaştırdım, yeninin çekiciliği öylesine güçlüydü ki (en azından son beş yıldır dansta kullanacak yeterince *kaidebu*'ları olmamıştı), hemen, kalkanlarla oynanan *gumagabayu* dansını yapmaya başladılar Alışılmış törede ciddi bir yaraydı bu (o zamanlar bunu bilmiyordum), çünkü her yeni dans törenle girmeliydi.[37] Bu gevşekliğe *baloma*'lar çok içerlediler, ardından kötü hava geldi, hindistancevizleri yere düştü vs. Bu benim birçok kez kafama kakıldı.

Baloma'lar iki ya da dört hafta ağırlanmaya sevindikten osnra *(milamala*'nın sonu bellidir, dolunaydan sonraki ikinci gün; ama bir önceki dolunayla yeni ay arasındaki herhangi bir zamanda başlayabilir), köylerinden ayrılıp Tuma'ya dönmek zorundadırlar.[38] Bu dönüş zorunludur ve *ioba* ile, yani ruhların törensel kovulmasıyla gerçekleştirilir. Dolunaydan sonraki ikinci gece, güneş doğmadan yaklaşık bir saat önce, «meşin kafa» *(saka'u)* ötüp sabah yıldızı *(kubuana)* gökte görününce, bütün gece sürmüş olan dans sona erer ve davullar özel bir vuruşu, *ioba*'yı seslendirir.[39]

---

37 Dans genel olarak davulların açılışıyla başlar (**katuvivisa kasausa'u**); bu da **katukuala**'yla bağlantılıdır. **Kaidebu** bundan, bir **Katuvivisa ka'debu**'yla açılmak suretiyle ayrılır.

38 Dolunaydan hemen önceki ve sonraki her günün bir adı vardır. Dolunay günü ve gecesi **Yapila** ya da **Kaitaulo** diye adlandırılır. Bir önceki gün **Yamkevila**, iki gün öncesi **Ulakaiwa**'dır. Dolunaydan son-

Ruhlar bu vuruşu tanıyıp dönüş yolculuğuna hazırlanırlar. Bu vuruşun gücü öylesine büyüktür ki, birisi bunu birkaç gece önceden yapacak olsa, bütün *baloma*'lar köyü terkedip yeraltı dünyasındaki meskenlerine dönerler. Bu yüzden ruhların köyde bulunduğu sırada *ioba* vuruşu kesin tabudur; *milamala* sırasında Olivilevi'deki genlçeri bu vuruşun bana bir provasını yapmaya ikna edemedim, ama ruhların köyde olmadıkları bir zamanda (*milamala*'dan birkaç ay önce) Omarakana'da usulüne uygun bir *ioba* gösterisi yaptırmayı başarabildim. Davullar *ioba*'yı vurduğunda *baloma*'lara seslenilir, acele gitmeleri istenir ve kendilerine güle güle denir:

«Baloma, O!
Bukulousi, O!
Bakalousi ga
Yuhuhuhu...»

«Ah ruhlar, siz gidiyorsunuz, biz gitmiyoruz (kalıyoruz).» Son tonlama, *baloma*'ların uyuşukluklarını açmak ve onları gitmeye teşvik etmek için bir tür çığlık gibidir.

Yukarda da belirtildiği gibi gece güneş doğmadan yapılan bu *ioba* asıl *ioba*'dır. Yürüyebilen güçlü ruhları kovalıyormuş bu. Ertesi gün öğleden önce bir *ioba* daha vardır, *pem ioba* ya da güçsüzlerin kovulması. Bu da köyü, kadınların ve çocukların, güçten düşmüşlerle sakatların ruhlarından temizliyormuş. Bu da aynı vuruşlar ve aynı biçimde yürütülür.

Her iki durumda da yürüyüş köyün ucundan başlar, burası Tuma yolunun köy ormanına (*weika'ya*) kavuştuğu

---

rakl gün **Valaita**, ondan sonrakl **Woulo**'dur. **Ioba, Woulo** gecesl yapılır.

39 Kiriwinalıların davulları şunlardan oluşur: 1) Büyük davul (Yeni Gine davullarının normal büyüklüğü); buna **kasausa'u** veya **kupi** denir (sonuncu sözcük **glans penis** sözcüğünün müstehcen bir eş anlamlısıdır). 2) Küçük davul. Bu diğerinin aşağı yukarı üçte biri kadardır ve **katunenia** adını taşır. Bütün davulları, her birinin kendine özgü bir sesi olan bu iki davulun kombinasyonundan oluşur.

yere en uzak noktadır, böylece köyün «süpürülmemiş» hiçbir yeri kalmaz. Köyün içinden geçer, bir süre *baku*'da (ana meydanda) durur, sonra meydanın aşağısına, köyden Tuma yolunun ayrıldığı yere yürürler. Orada *ioba*'yı bitirirler, bu da her zaman özel bir dans biçiminin, *kasawaga*'nın davul vuruşlarıyla olur.[40] Bu, *milamala*'yı sona erdirir.

Bu bilgi, buradaki biçimiyle, Olivilevi'de *ioba*'yı yaşama fırsatım olmadan önce toplandı ve yazıldı. Bütün noktaları doğrudur, tam ve ayrıntılıdır. Hatta bilgi vericilerim, davulları yalnızca gençlerin çaldığını, daha yaşlı erkeklerin *ioba*'ya pek katılmadıklarını anlattılar. Yine de, olayları bizzat yaşama zorunluluğu için, bu töreni görme uğruna sabahın üçünde kalkmayı göze aldığım zamanki kadar ikna edici bir tutamağım alan-araştırmamın hiçbir durumunda olmadı herhalde. Yıllık olayların bütün klasik döngüsü içinde en önemli ve en ciddi anları yaşamaya hazırlanmıştım, ve hiç kuşkusuz, yerlilerin ruhlara yaklaşımlarına, korkularına, saygılarına ilişkin bir düşüncede taşıyordum. Böylece, belirleyici bir anın, tamamen belli bir inançla bağlantılı olarak, kendini şu veya bu biçimde göstereceğini, köyü önemli bir «moment»in sıyırıp geçeceğini sanıyordum. Güneş doğmadan yarım saat önce *baku*'ya (ana meydan) geldiğimde davullar henüz çalıyor ve birkaç dansçı davulların çevresinde uykulu uykulu hâlâ oynuyordu, normal bir dans

---

40 Bolowa'da iki ana tip dans vardır. Orkestranın (davullarla şarkıcıların) ortada durduğu ve diğerlerinin onların çevresinde hep akrep yönünde dönerek oynadığı halka danslar. Bu danslar da kendi aralarında şöyle ayrılır: 1) **bisila** (pandang hevenkleri), ağır hareketli danslar; 2) **kitatuva** (iki yaprak demeti), hızlı danslar; 3) **kaidebu** (tahtadan, boyalı kalkanlar), yine hızlı danslar. **Bisila** danslarında çok seyrek olarak kadınlar da yer alır, ve bütün dansçılar kadın elbisesi giyerler. İkinci grup danslar **kasawaga**'lardır, bunlarda sadece üç erkek dans eder ve sürekli, çok beylik ve gerçeklikten uzak da olsa hayvan hareketlerini taklit ederler. Bunlar halka dansı değildir, dansa eşlik eden hiçbir şarkı yoktur, orkestra beş **kupi**'yle bir **katunenia**'dan oluşur.

ederek değil de ritmik *karibom* adımlarıyla. *Saka*'u ötünce hepsi sessizce gititler - gençler çiftler halinde. Ve *baloma*'lara güle güle demek için davullarla birlikte yalnızca beş altı küçük oğlan, bir de bilgi vericimle ben kaldık. *Kadumalagala valu*'ya, yani en yakın köyün yolunun ayrıldığı noktaya gidip *baloma*'ları kovmaya başladık. Ruhlara seslenileceği beklentisi içinde hiçbir saygısızca davranış düşünemiyordum. *İoba*'yı etkilememek için belli bir mesafede durdum; ama bir etnografın varlığından etkilenebilecek ya da rahatsız olabilecek pek az şey vardı! Altı, on iki yaşlarındaki oğlanlar davul çalıyorlardı, sonra ufaklıklar bilgi vericimden daha önceden öğrenmiş olduğum sözcüklerle ruhlara seslenmeye başladılar. Küstahlık ve utangaçlık karışımı tipik bir edayla konuşuyorlardı, aynı konuşma tonunu, tütün dilenecekleri ya da şaklabanlık yapacakları zaman bana karşı da kullanırlardı: *Guy Fawkes* gününde ve benzeri olaylarda, uygunsuzluklarının hoşgörüleceğini bilen sokak çocuklarının tipik tavrı. Böylece köyün içinden geçtiler; ortalıkta hiçbir yetişkin görünmüyordu. *İoba*'nın diğer tek belirtisi, kısa süre önce bir ölüm olayı olan bir evdeki ağlamalardı. *İoba* sırasında, akrabaların ruhları tam köyü terkederken ağalmanın iyi olduğunu söylediler bana. Ertesi gün *pem ioba* vardı, daha da acması bir olay: Gençler rollerini gülerek ve şakalaşarak oynuyor, yaşlı kişiler gülümseyerek bakıyor, topallaya topallaya gidiyor olması gereken zavallı sakat ruhlarla alay ediyorlardı. Ancak, *ioba*'nın bir olay, soyun yaşamındaki önemli bir an olarak anlamlı bir iş olduğna hiç kuşku yok. Bu hiçbir biçimde ihmal edilemez.[41] Daha önce de belirttiğimiz gibi, yalnızca doğru anda yapılabilir ve *ioba* vuruşuyla oyun yapılamaz. Ama, yapılışında dindarlığın, en azından ciddiliğin tek bir izi görünmez.

Bu noktada *ioba*'yla bağlantılı olarak anılması gereken bir olgu var; bu yazının başında ileri sürdüğümüz, cenaze

---

41 Bir köy yastaysa (**bola**) ve davul çalmak yasaksa, **ioba** mıdye kabuklarıyla (**ta'ulo**) yapılır, böyle koşullarda bile ihmal edilmez.

törenleriyle çekip giden ruhun yazgısı arasında hiçbir bağlantı olmadığı genel iddiası biraz sınırlanmış gibi görünüyor çünkü. Gerçekte, bir *milamala*'dan sonra her zaman, *ioba*'dan sonraki gün, yastan kesin çıkış yapılır: «Tenin yıkanması», *iwini wowoula*. Söylenişi şöyle: «O, tenini yıkadı.» Bunun temelindeki düşünce de, ruh orada bulunduğu ve bunu göreceği için *milamala* sırasında da yas tutmak gerektiği düşüncesi herhalde; ruh gider gitmez «ten yıkanır». Ama tuhaftır ki yerlilerin bu açıklamayı kendiliklerinden yaptıklarına ya da hiç değilse onayladıklarına hiç tanık olmadım. Tabii, «Neden tam da *ioba*'dan sonra ten yıkıyorsunuz?» diye sorulursa hep aynı cevap alınır: «*Tokma bogwa bubunemasi* - eski bir âdetimiz.» Bundan sonra uzun uzun ağız yoklamak ve sonunda canahcı soruyu yöneltmek gerekir. Ve bu, gerçekdışı ya da kuşkulu bir ifade taşıyan bütün canalıcı sorular gibi, yerlilerce her zaman hayır'la yanıtlanır, ya da, görüşümüzün bu soruna yeni bir ışık tuttuğunu söylerler; ama böyle bir düşünce belirtme ya da aynı kanıda olma, ifadenin doğrudan onaylanmasından kolayca ayırt edilebilir. Görüşün yerlilerin alışılmış kesin kanılarından biri mi, yoksa ilkel beyin için yeni bir tasarım mı olduğuna karar vermek için hiçbir zaman en ufak bir zorluk yoktur.[42]

---

42 Bütün etnografik alan araştırması yönergelerinde tekrar tekrar dile getirilen «amaçlı sorular»dan korkma ilkesi, benim görüşüme göre en yanıltıcı önyargılardan biri. «Amaçlı sorular», yeni bir bilgi vericiyle çalışırken ilk yarım saat içinde, en çok birkaç saat içinde zararlı olur. Ama, yeni ve dolayısıyla şaşkın bir bilgi vericinin verdiği bilgiler aktarılmaz zaten. Bilgi verici, kendisinden olgu hakkında kesin ve ayrıntılı bilgiler istendiğini bilmelidir. İyi bir bilgi verici birkaç gün sonra itiraz etmeye, hatta lapsus linguae'leri düzeltmeye başlayacaktır, böyle bir durumda amaçlı soruların tehlike yaratacağını düşünmek tamamen temelsizdir. Gerçek etnografik çalışma daha çok eldeki ayrıntıların canlandırılması etrafında döner, bunlar da çoğu kez gözlemle kontrol edilebilir; bu durumda da amaçlı sorulardan ötürü yine hiçbir tehlike doğmaz. Eğer bir

Bu ayrıntı anlatımını, yerlilerin *milamala* sırasında *baloma*'lara karşı tutumlarına ilişkin birkaç genel düşünce izleyebilir. Bu tutum, yerlilerin bunun üstüne konuşmalarının ya da törensel eylemlerdeki davranışlarının tarz ve biçimiyle karakterize oluyor betimlenmesi olağan durumların betimlenmesinden daha az somut ve daha zor; ama bu bir olgu ve öyle anlatılması gerekiyor.

Baloma'lar köyde bulundukları sürece yerlileri asla kutmazlar, yerliler de kendi açılarından en ufak bir huzursuzluk duymazlar. Kızgınlıklarını göstermek için (yukarıya bakınız) oynadıkları ufak oyunlar gün ışığında yapılır ve bunlardan hiçbir «korkunçluk» yoktur.

Bir insanın ölümünden sonra bunu yapmaktan bir sü-

---

törenin yorumunu ya da bir durum hakkında bilgi vericisinin görüşünü öğrenmek istiyorsa, etnograf için zorunlu ve tek araç, doğrudan sorudur; bu durumda amaçlı sorudan vazgeçilebilir. Bir yerliye, «Şu tören hakkında senin yorumun nedir?» diye sorulup bir cevap almak için yıllarca beklenebilir (yerlilerin dilinde kendinizi ifade edebilseniz bile). Etnograf yerliler tarafından şöyle ya da böyle, kendi konumunu almaya ve şeylere etnografik perspektifle bakmaya zorlanacaktır. Dolaysız gözlemin dışında bulunan bir olay söz konusu olduğunda, sözgelimi savaş ya da eskimiş zanaat alışkanlıkları gibi, önemli özellikler gözden kaçırılmak istenmiyorsa, yönlendirici sorular kullanmadan çalışmak kesinlikle olanaksızdır, ve zaten bu tür sorudan kaçınmanın hiçbir akla yakın nedeni yoktur, yönlendirici soruları karalamak çok yanlıştır. Etnolojik araştırma ile adli soruşturma arasında temelli bir fark vardır, bu da ikincisinde tanığın çoğunlukla kendi kişisel görüşünü açıklamak ya da izlenimlerini aktarmak zorunda olmasıdır; bunların ikisi de etkiyle şekillendirilebilir; etnolojik bir araştırmada bilgi vericiden beklenense, bildiklerinin çok açık ve temelli ayrıntılarını vermesidir, bu da belli bir etkinlik ya da inanç veya geleneksel bir görüş üzerine bir fikir edinmek içindir. Böyle durumlarda amaçlı bir soru ancak tembel, bilgisiz ya da ürkek bir bilgi vericiyle tehlikeli olabilir, o zaman da onu göndermek en iyisidir zaten.

re açıkça kaçındıkları halde, yerliler *milamala* sırasında geceleri yalnız başlarına köy köy dolaşmaktan en ufak bir bir korku duymazlar. Yalnız ve ikili gezintilere neden olan aşk zamanıdır bu. *Milamala*'nın en canlı dönemi dolunay zamanına rastlar, gece karşısındaki batıl inançsal korku doğal olarak en aza inmiştir. Her yer ay ışığında pırıl pırıldır, her yanda davulların tok sesi ve şarkıları yankılanır. Bir insan köyün çevresinden ayrıldığında bir sonraki köyden gelen müziği duyar. Ortada hiçbir hayalet atmosferi, hiçbir hayalet yoktur, tam tersine. Yerlilerin ruh hali neşeli ve oldukça taşkındır, bulundukları ortam dostça ve aydınlıktır.

Yaşayanlarla ruhlar arasında rüyalar aracılığıyla belli bir bağlantı bulunmasına karşın, ruhların soy işlerinin gidişi üzerinde ciddi bir etkileri olduğu hiçbir zaman düşünülmez, bunu bir kez daha belirtmek gerekiyor. Önemli işlerde, ruhlara danışma, kehânet gibi ilişkilerin hiçbir izine rastlanmaz.

Batıl inançsal korkunun yokluğu bir yana, yaşayanların ruhlara davranışıyla ilgili hiçbir tabu da yoktur. Hatta onlara çok da fazla saygı gösterilmediği rahatlıkla söylenebilir. Yerlilerin *baloma*'lar hakkında konuşmak ya da köyde bulunduğu sanılanların adlarını anmak konusunda da hiçbir çekinceleri yoktur. Yukarda belirtildiği gibi, yerliler kötürüm ruhlarla alay eder, hatta *baloma*'lar ve davranışları üzerine çeşitli şakalar yaparlar.

Dahası, üstünden kısa süre geçmiş ölümler dışında, ruhlara karşı pek az kişisel duygu vardır. Tek tek *baloma*'ları kayırmak ya da onlara özel bir karşılama hazırlamak gibi hiçbir kaygı yoktur, tek tek *baloma*'ların rüyalarda istediği yiyecekleri vermek dışında belki.

Toparlarsak: *Baloma*'lar, başka bir yerden gelen ziyaretçiler gibi, köylerine geri dönerler. Büyük ölçüde kendi hallerine bırakılırlar. Kendilerine değerli eşyalar ve yiyecek sunulur. Orada bulunmaları yerlilerin her an aklında değildir ve *milamala*'yla ilgili tasarımlarında da ön planda bulunmaz. En uygar yerlilerde bile, *baloma*'ların *milamala* sırasında gerçekten köyde oldukları konusunda on zayıf bir

kuşku bulmak olanaksızdır. Ancak varlıklarına pek az heyecansal tepki gösterilir.

Baloma'ların *milamala* sırasındaki yıllık ziyaretlerine ilişkin söyleyeceklerimiz bu kadar. Soy yaşamı üzerinde etkili oldukları diğer biçimi, büyüde oynadıkları rolde buluyoruz.

V. BÜYÜDE RUHLARIN ROLÜ

Büyü Kriwinalıların yaşamında çok büyük bir rol oynar (hiç kuşkusuz çoğu ilkel halklarda olduğu gibi). Bütün önemli ekonomik faaliyetlere büyü eşlik eder, özellikle de raslantı, riziko ve tehlike gibi belli unsurları barındıranlara. Toprak çalışması tamamen büyüyle sarılmıştır; az yapılan bir iş olan avcılığın kendi tılsım düzeni vardır; balıkçılık ,özellikle de şans sonuçlarına bağlı ve çok emin olunamayan rizikolar taşıdığında, ustaca bir büyü sistemiyle donatılmıştır. Kano yapımında, çeşitli iş aşamalarında uygulanması gereken bir dizi tılsım vardır: ağacın kesilmesinde, gövdenin oyulmasında ve nihayet boyamada, süslemede ve botun suya indirilmesinde. Ama bu büyü yalnız büyük ve denize açılablien kanolar için kullanılır. Sakin lagünlerde ya da hiçbir tehlikenin bulunmadığı kıyılarda kullanılan küçük kanolar büyüden tamamen kurtulmuştur. Hava -yağmur, güneş ve rüzgâr- birçok tılsım ister ve bu özellikle, sanatı miras yoluyla icra eden birkaç ünlü uzmanın ya da uzman ailelerin çağrısına bağlıdır. Savaş zamanlarında -beyazların egemenliğinden önce henüz savaşların olduğu zamanlarda- Kiriwinalılar, savaş büyüsünü öncellerinden miras almış belli büyücü ailelerin sanatından yararlanırlardı. Ve tabii, bedenin esenliği -sağlık- her zaman, diplomasız hekimler olan sihirbazların büyü gücüyle bozulabilir ya da onarılabilir. Bir insanın yaşamı yukarda sözü edilen *mulukuausi*'lerden birinin saldırısıyla tehlikeye düşmüşse, bu etkiyi yok eden tılsımlar vardır, ama tehlike kesin olarak atlatılmak isteniyorsa, yalnız kendisi *mulukuausi* olan bir kadına başvurulabilir. Pek de uzak olmayan bir köyde böyle bir kadın her zaman vardır.

Büyü öylesine yayılmıştır ki, yerliler arasında yaşadığım sırada, törende bulunmayı önceden kararlaştırdığım durumlar dışında da sık sık, hiç beklemediğim anlarda büyü eylemlerinin içine düştüm. Omarakana'nın toprak işi büyücüsü Bagido'u'nun kulübesi çadırımdan ancak elli metre ötedeydi ve gelişimden sonraki ilk günlerden birinde, henüz toprak çalışmasında büyünün varlığından bile habersizken, onun ilahisini duyduğumu anımsıyorum. Sonradan onun büyülü otları okumasında hazır bulunabildim; istediğim zaman ayrıcalık sağlayabiliyordum ve bunu birçok kez istedim. Birçok toprak işi töreninde malzemenin bir kısmı köylerde, büyücünün kendi evinde okunur, bir kez de bahçelerde, kullanılmadan önce okunur. Böyle bir günün sabahında büyücü tek başına çalılığa gider, gerekli otları bulmak için bazen iyice uzaklaşması gerekir. Bir tılsım için kullanılacak malzeme -gerçekte hepsi ottur- on çeşitten az değildir. Kimisi yalnız deniz kıyısında bulunur, kimisinin *raiboag*'dan (taşlı mercan ormanı) getirilmesi gerekir, kimisi de *odila*'da, bodur çalılıklarda bulunur. Büyücü gün başlamadan kalkıp bütün malzemesini güneş doğmadan toplamak zorundadır. Otlar evde kalır ve öğlene doğru onları okumaya başlar. Yatma yerine bir şilte serilir ve üstüne bir şilte daha konur. Otlar ikinci şiltenin yarısına yayılıp diğer yarı üstlerine kapatılır. Büyücü bu aralığa tılsımını okur. Ağzı, sesinin hiçbir parçasının ziyan olmaması için şiltenin kenarına çok yakındır; bütün sesi, üstünde tılsımın işlemesini bekleyen otların durduğu şilteye geçer. Tılsımı taşıyan sesin bu biçimde tutulması bütün büyük okumalarında aynıdır. Küçük bir nesnenin afsunlanması gerektiğinde, bir yaprak huni biçiminde katlanıp dar açıklığa nesne konur, büyücü de geniş açıklıktan içeri tılsımı okur. Bagido'u'ya ve onun bahçe büyüsüne geri dönelim. Büyülü ilahisini bir yarım saat kadar, hatta daha fazla okuyup tekrar tekrar tılsımı söyler, bunu çeşitli doğrultulara tekrarlar ve her doğrultuda çeşitli önemli sözler söyler. Tılsım alçak sesle, özel, yarı melodik bir zikir tonunda okunur; çeşitli büyü

biçimlerinde bu biraz değişir. Sözcüklerin tekrarlanmasıyla, kullanılacak madde büyüyü içmiş olur.

Bahçeler büyücüsü tılsımını bitirdikten sonra yaprakları şilteye sarıp bir kenara koyar; kısa süre sonra, çoğunlukla da ertesi sabah tarlada kullanılacaklardır. Bütün gerçek bahçe büyüsü töreni tarlada yapılır. Bahçe büyüsünün, bir dizi karmaşık ve dallı budaklı ayinden oluşan ve her birine bir tılsım eşlik eden tam bir sistemi vardır. Bahçelerdeki her işten önce özgün bir ayin gelir. Yani bahçelerdeki her çalışmadan önce genel bir giriş ayini vardır, bu ayin her bahçede kendi içersinde yapılır. Çalılıkların kesilmesine başka bir ayinle başalnır. Kesilmiş ve kurutulmuş çalıların yakılması başlıbaşına bir büyü törenidir ve ardından her toprak parçası için, önemsiz büyü ayinlerini getirir; bütün uygulama dört gün sürer. Dikim başladığı zaman da birkaç gün süren başka büyü eylemelri olur. Yabani otları ayıklamaya ve bel bellemeye de büyü eylemleriyle başlanır. Bütün bu ayinler, birlikte, bahçe çalışmalarını içine alan bir çerçeve oluşturur. Uyulması gereken paydos zamanlarını büyücü söyler, topluluğun çalışmasını onun etkisi düzenler ve bütün köy sakinlerini belli çalışmaları aynı anda yürütmeye, birbirinin gerisinde kalmaya ya da diğerlerinden çok öne geçmemeye zorlar.

Büyücünün rolüne toplulukça yüksek değer biçilir; *to'wosi*'nin (bahçe büyücüsünün) yardımı olmaksızın bahçelerde hiçbir çalışma düşünülemez.[43]

---

43 Bu ifadeyi açıklayacak karakteristik bir olgu, yıllarca tüccar ve inci alıcısı olarak yerlilerin arasında yaşamış bir İskoçyalı tarafından eklendi. Beyaz adam olma «kast»ını ve saygınlığını hiçbir biçimde yitirmedi, son derece güleryüzlü ve nazik bir centilmendir; buna rağmen yerlilerden belli özellikler, areka cevizi çiğnemek gibi beyazlarda seyrek görülen bazı alışkanlıklar aldı. Karısı da Kirlwinalı bir kadındı. Bahçesi için komşu köyden yerli bir **towosi**'yi (bahçe büyücüsü) yardımcı alıyordu ve bu yüzden, bilgi vericilerim böyle söyledi, fideleri her zaman diğer beyaz adamlarınkine göre çok daha iyi gelişiyordu.

Bahçelerin yönetilmesinde *towosi*'nin söyleyecek çok sözü vardır ve öğütlerine büyük saygı gösterilir, gerçekte salt biçimsel bir saygıdır bu, çünkü toprağın işlenmesinde tartışmalı ya da kuşkulu pek az soru vardır. Buna rağmen, böyle biçimsel bir tabiliğe ve otorite tanımaya yerliler şaşırtıcı bir değer biçerler. Bahçeler büyücüsü yaptığı işin karşılığını da alır; bu, köy topluluğu üyelerinin getirdiği balık türünden uygun armağanlardır. Köy büyücüsünün saygınlığının, her zaman kural olmasa da çoğu zaman, köy reisininkini aştığını da söylemek gerekiyor. Ama ancak, doğumundan beri belli bir köye ait olan ve anne tarafından ataları bu köyde her zaman egemen olmuş bir erkek«toprağı etkileyebilir» *(iwoie buigau)*.

Kiriwina'da bahçe büyüsü, büyük önemine rağmen, kesin tabuları olan ve yerlilerin olanakları ölçüsünde büyük şatafatla yürütülen belli manevi törenlerden oluşmaz. Tam tersine, Kiriwina büyüsünün özüne vakıf olmayan birisi, önemli bir şeyin olup bittiğinin hiç farkına varmadan en önemli törene tanık olabilir. Bir adama rastlayabilir, adam bir sopayla toprağı eşeliyor, kuru dal ve sopalardan küçük bir yığın yapıyor ya da bir taro yumrusu gömüyor ve ihtimal bir şeyler mırıldanıyordur. Ya da bizim hayali ziyaretçi Kiriwina'da, toprağı yeni bellenip tamizlenmiş bir tarladan geçebilir. Gövdelerden ve *taitu*'lar için toprağa sokulmuş sopalardan oluşan küçük ormanıyla bu tarla, kısa süre sonra bir şerbetçiotu bahçesi gibi görünecektir. İşte bu yürüyüşte ziyaretçi, şurada burada durmuş, bir şeyleri düzene sokmaya çalışan grup grup erkeklerle karşılaşabilir. Ziyaretçinin dikkatinin eylemdeki büyü gerçekliğine çekilebilmesi için, tılsımların terlalar üzerine yüksek sesle okunuyor olması gerekir. Böyle durumlarda, başka zaman hiçbir şey ifade etmeyen bütün eylem, heybetli ve etkileyici olur. Arkasında küçük bir grupla ortada tek başına duran ve yüksek sesle görünmez bir güce seslenen bir adama rastlanabilir; daha doğrusu adam, Kiriwinalıların görüşüne göre, bu görünmez gücü tarlalara yaymaktadır. Kuşakların bilgeliği ve inançlılığı sayesinde tılsımda yoğuşturulmuş olan

bir gücü. Ya da bütün tarlaya aynı tılsımlı sözleri okuyan sesler duyulabilir, çünkü *towosi* sık sık çıraklarından yardım ister, bunlar da her zaman, erkek kardeşleri veya anne tarafından başka ardıllarıdır.

Açıklayıcı olarak böyle bir töreni incelemek istiyoruz: kesilen ve kurutulan çalılığın yakılmasını. Daha önceden okunmuş birkaç ot, bir muz yaprağıyla birlikte, küçük bir kuru hindistancevizi yaprağının ucuna sarılır. Böyle hazırlanan yapraklar, tarlayı tutuşturmak için meşale olarak kullanılır. Öğleden önce (Omarakana'da hazır bulunduğum tören sabah 11'de yapıldı) bu köyün *towosi*'si Bagido'u, yanında dayısı ve köyün reisi olan To'uluwa ve başka birkaç kişi olduğu halde bahçelere gitti, reisin karılarından biri de yanlarındaydı, Bokuioba. Gün sıcaktı ve hafif bir meltem esiyordu; tarla kuruydu, kolay tutuşacaktı. Bokuioba da dahil herkes eline bir meşale aldı. Meşaleler hiçbir tören yapılmadan tutuşturuldu (etnografın hiçbir korku duymadan getirmiş olduğu şamalı kibritlerle), sonra hepsi rüzgâr yönünde tarlayı bir baştan bir başa katettiler, az sonra her yer alevler içindeydi. Birkaç çocuk yangını seyrediyordu, hiçbir tabu yoktu. Köyde de olaydan ötürü hiçbir heyecan esmedi; birkaç delikanlı ile çocuk köyde kalmışlardı, oyun oynadılar ve tarlaların yanışını seyretmek için hiçbir ilgi göstermediler. Birkaç başka ayinsel eylemde daha bulundum, birisinin bakmasını engelleyen hiçbir tabu olmadığı halde Bagido'u ve ben yalnızdık. Birisinin bulunması doğal olarak görünüşü biraz kurtarıyordu. Esasen tabular köyden köye değişmektedir, her köyün kendine özgü bir bahçe büyüsü vardır. Komşu bir köyde başka bir bahçe yakılmasında da bulundum (her yerde birkaç otla küçük bir döküntü yığınının yakıldığı büyük yangından sonraki gün); orada *towosi* çok kızmıştı, birkaç genç kız yangını belli bir uzaklıktan seyretmişti çünkü ve bana bu köyde törenlerin kadınlara tabu olduğunu söyledi. Kimi törenler *towosi* tarafından yalnız yapılırken diğerlerinde çoğunlukla birçok kişi hazır bulunur, bir de bütün köy halkının katılmak zorunda olduğu törenler vardır. Bu türden bir tören, özel ola-

rak *baloma*'ların büyüdeki etkisi sorusuna ilişkin olduğu için, aşağıda ayrıntısıyla betimlenecek.

Burada, Kiriwina büyüsünün genel karakterini ortaya çıkarmak için bahçe büyüsünden söz ettim. Bahçe büyüsü bütün büyü etkinlikleri içinde en dikkate değer olanıdır ve burada yapılan kapsamlı betimlemeler bütün diğer büyü türleri için de aynı biçimde geçerlidir. Bütün bunlar, büyüde *baloma*'ların rolü konusunda söyleyeceklerimin doğru perspektifte görülebilmesi için bellekte tutulması gereken genel resim olarak hizmet etmeli.[44]

Kiriwina büyüsünün temel unsurunu tılsımlar oluşturur. Bütün büyünün asıl etkisi tılsımdadır. Ayin yalnızca, tılsımı harekete geçirip aktarmanın uygun mekanizması olarak hizmet etmek içindir. Bütün Kiriwinalıların, büyüye vakıf olanlar gibi olmayanların da genel görüşü budur, büyü ayininin dikkatlice incelenmesi de bu görüşü doğrular. Bu yüzden, büyü düşüncesinin anahtarı büyülü formülde aranmalıdır. Ve formüllerde sık sık, ata adlarının anıldığını buluyoruz. Birçok formül, sözde tılsım görevi yapan böyle adlardan oluşan uzun listelerle başlar.

Böyle listeler gelip büyüyü etkilemesi gereken ata baloma'larına seslenilen gerçek dualar mı, yoksa formüllerde ata adları yalnız geleneksel özellik olarak mı bulunuyor -yalnızca geleneksel karakter nedeniyle kutsal ve tam büyü etkisi-; bu soru kesin bir karar vermeye izin vermiyor gibi görünüyor. Gerçekte hiç kuşkusuz her iki unsur da var: *Baloma*'lara doğrudan seslenme ve ata adlarının yalnızca geleneksel değeri. Aşağıda verilecek bilgiler daha kesin bir belirlemeye olanak tanıyacak. Geleneksel unsur büyü formüllerinin veraset biçimiyle bağlantılı olduğu için son noktadan başlamak istiyoruz.

Büyü formülleri kuşaktan kuşağa geçer, baba zincirin-

---

44 Bahçe büyüsü üzerine kapsamlı genellemeler bu büyüye genel bakış olarak görülmemeli elbette; bu umarım başka bir çalışmada verilecek.

de babadan oğula, ilkellerin görüşüne göre gerçek akrabalık *(veiola)* zinciri olan ana zincirinde de *kadala*'dan (dayıdan) yeğenlere. İki veraset biçimi tam aynı değerde değildir. Belli bir yere bağlı olduğu için yerel denebilecek bir büyü türü vardır. Bütün bahçe büyüsü sistemleri[45] bu türdendir, büyü özelliği bağışlanmış belli yerlere bağlı bütün böyle büyü tılsımları da. Kasana'i adasındaki çok etkili yağmur büyüsü bu türdendi; Kasana'i *weika*'sındaki (Kasana'i korusu) belli bir kaynakta yapılıyordu. Kiriwina'nın resmi savaş büyüsü de bu türdendi, Kuaibuaga köyünden erkeklerce yapılıyordu ve bu köyün yakınlarındaki bir *kaboma*'yla (kutsal bir kaynakla) bağlantılıydı. Köpekbalığı ve *kalala* avında gerekli olan ustaca büyü sistemleri de Kaibuola köyünden ya da Laba'i'den bir erkek tarafından yapılmak zorundaydı. Bütün bu formüller kadın soyundan miras kalıyordu.[46]

Bir yerelliği olmayan ve babadan oğula da bırakılabilen, hatta uygun bir fiyata bir yabancıya bile satılabilen büyü grubu çok daha küçüktür. Buna her şeyden önce ilkellerin ilaç formüleri girer, bunlar her zaman çift çift bulunur. Bir *silami*, yani hastalıklara yol açması gereken bir kötü büyü formülü, her zaman bir *vivisa* ile, sözkonusu *silami*'yi ortadan kaldırması ve böyelce hastalığı iyileştirmesi gereken bir formülle birliktedir. Bir adamın kesme sanatında kullandığı büyü de, *tokabitam* kesici büyüsü, bu türdendir. Kano yapımında kullanılan büyü de. Daha az önemli, ya da en azından daha az gizli bir dizi büyü formülü bu türdendir, aşk büyüsü, sinek sokmasına karşı büyü, *mulukuausi*'lere karşı büyü (bu sonuncusu gerçekten önemlidir), ensestin kötü sonuçlarını yok eden büyü vs. gibi. Ama, bu formüllerin ille de bir yerin insanları tarafından uygulanması gerekmediği halde, yine de çoğunlukla bir yere bağ-

---

[45] Her köyün kendi bahçe büyüsünün olduğunu anımsatmak gerekiyor; bu, köye sıkıca bağlıdır ve anne zincirinden miras kalır. Bir köy topluluğuna aitlik de yine ana soyundan miras alınır.

lıdırlar. Belli bir büyü sisteminin temelinde çok sık olarak bir mit bulunur, mitse her zaman yereldir.[47]

Yani, daha sık rastlanan örnekler -ve kesinlikle büyünün daha önemli türü («anasoyu» büyü)- karakteri ve aktarılışı bakımından yerel; buna karşılık diğer türün yalnızca bir bölümünün kesin yerel karakteri var. Yerellik Kiriwinalıların düşüncesinde ve geleneğinde belli bir aileyle ya da bir alt klanla çok sıkı bağlantılıdır.[48] Her yerde doğal olarak, hükmeden olarak birbirini izlemiş ve her defasında büyünün gelişmesi için temel eylemleri yürütmüş olan (bahçe büyüsü gibi) bir dizi erkeğin yerlilerin düşüncesinde büyük önemi vardır. Bu herhalde olgularla kanıtlanıyor,

---

46 Açık ki birçok istisnası bulunan bu kuralı ayrıntısıyla ele alamıyorum. Bu başka bir yerde yapılacak. Ancak metindeki ifadenin, «son tahlilde ana zincirinden geçme» biçiminde düzeltilmesi gerekiyor. Sözgelimi çok sık olarak, bir baba da yaşadığı sürece uyguladığı bir büyüğü oğluna verebiliyor, ama bu oğul onu kendi oğluna bırakamıyor, meğer ki babasının klanından bir kızla evlensin ve oğlu yeniden ilk klana ait olsun. Böyle ve benzeri nedenlerin yol açtığı kuzenlerarası evlenme çok sıktır ve iyi bir şey sayılır.

47 Sözgelimi, en etkili **silami**'lerden (kötü büyü) biri olan **kainagola,** Ba'u ve Buoitalu köylerinde yerleşmiş bir mite bağlıdır. **Wa'lugo** denen belli bir kano büyüsü, yeri Kitava adası olan bir mite göndermeler içerir. Daha birçok örnek verilebilir.

48 Yerliler alt klana **dala** derler; Seligman S. 678'le karşılaştırınız. Burada **dadela** biçimi, üçüncü şahıs zamir ekiyle **dala**'ya eşittir, «onun ailesi». Yazar burada, dört klana ait olan **dala** adlarını anıyor, bunlar en önemli **dala**'lardır, ama başkaları da var. Prof. Seligman'ın söylediğine göre, her klanın üyeleri kökenlerini aynı ataya dayandırıyor. Böyle bir ata belli bir yerdeki yer deliğinden yeryüzüne ilk çıkandır. Ve **dala** çoğunlukla, bu yerde ya da yakınında yaşar, çok sık olarak da «delik», köyü çevreleyen çalılıkta ya da köyün içindedir. Bu deliklere «evler» (buala) denir, bugün ya su kaynakları, taş yığınları, ya da küçük, basık mağaralardır. Prof. Seligman'ın S. 679'da söz ettiği delikten birçok soylu **dala** çıkmış. Ama bu bir istisna; kural şudur: bir **buala,** bir **dala.**

çünkü yukarda değindiğimiz gibi ana tarafından öncüllerin adları büyüde büyük bir rol oynuyor.

Bu iddiayı desteklemek üzere birkaç örnekten söz etmek istiyorum, ancak bu temanın enine boyuna tartışılmasının başka bir zamana ertelenmesi gerekiyor; çünkü bu niteliğin büyüde tekrarlanan başka unsurlarla karşılaştırılması gerekli, bunun için de bütün formüllerin tam olarak verilmesi gerekir. Bahçe büyüsüyle başlayalım. Bu büyünün iki sisteminden söz ettim, Omarakana köyünün *kailuebila* denen ve genelde en etkilisi olarak görülen sistemi ve dört küçük köye, Kupuakopula, Tilakaiva, Iourawotu ve Wakailuva'ya bağlı olan *momtilakaiva* sistemi.

Omarakana bahçe büyüsü sisteminde, her biri özel bir eyleme bağlı olan on tane büyülü formül vardır. Birisi yeni fidelerin dikileceği toprak hazırlanırken okunur, bir diğeri çalılığın kesilmesini başlatan törende söylenir, bir başkası da kesilmiş ve kurumuş çalıların yakılması sırasında. Bu on tılsımdan üçü ataların ruhlarıyla ilgilidir. Bu üçlüden biri içlerinde en önemlisidir ve çeşitli ayinlerde tekrarlanır, kesme töreninde, dikim töreninde vs. Başlangıcı şöyledir:

«Vatuvi, vatuvi; (birçok kez tekrarlanıyor)
Vitumaga, imaga;
Vatuvi, vatuvi; (birçok kez)
Vitulola, ilola;
Tubugu Polu, tubugu Koleko, tubugu Takikila,
Tubugu Mulabuoita, tubugu Kuaiudila,
Tubugu Katupuala, tubugu Buguabuagua, tubugu Numakala;
Bilumava'u bilumam;
Tabugu Muakenwa, tamagu Iowana...»

Bunu formülün geri kalanı izler, bu çok uzundur ve asıl olarak, formülün etkilemesi gereken şeylerin durumunu betimler; fidenin büyümesini, bütün bitkilerin hastalıktan ve zarardan kurtulmasını vs.

Böyle büyük formüllerinin tam çevirisi belli zorluklar taşıyor. İçinde yerlilerin ancak kısmen anlayabildiği arkaik

deyimler var, bu yüzden de anlamını çağdaş Kiriwina diline tam olarak çevirmek onlar için de çok zor. Tipik bir tılsım üç bölümden oluşuyor: 1) Giriş. (Buna *u'ula* deniyor: bir sapın en alt kısmı. Bizim neden kavramımıza yakın bir şeyi anlatmak için de kullanılıyor.) 2) Tılsımın ana bölümü. (*Tapuala* deniyor: sırt, böğür, gövde.) 3) Son bölüm. (*Dogina:* uç, son, tepe. Etimolojik olarak *doga*'yla ilintili: sivri kazma, keskin uzun diş.) *Tapula*'yı anlamak ve çevirmek diğer bölümlere göre çoğunlukla daha kolay. Atalara seslenme ya da belki adlarının tam listesi her zaman *u'ula*'da bulunuyor.

Az önce anılan *u'ula*'daki ilk sözcük *vatuvi*'yi, Omarakana'nın *towosi*'si (bahçe büyücüsü) bilgi vericim Bagido'u da bilmiyordu, ya da en azından bana çevirecek durumda değildi. Etimolojik nedenlerle, bunu «neden olmak» ya da «yapmak» diye çevirebilirim sanıyorum.[49]

Vitumaga imaga sözcükleri, *vitu* ve *i* önhecelerinden (*vitu:* neden olmak, *i:* üçüncü tekil şahıs fiil öneki) ve *maga* kökünden oluşmuştur. *Maga* ise, «gelme»nin kökü *ma*'dan ve sıkça kullanılan, yalnızca vurgu görevi yapan bir sonekten, *ga*'dan oluşmuştur. *Vitulola, ilola* sözcükleri de bir öncekine uymaktadır, yalnız burada «gelme»nin *ma*'sı yerine «gitme»nin *la* kökü bulunuyor (*lola* biçiminde çiftlenerek).

Ataların listesinde iki noktanın belirtilmesi gerekiyor: İlk adlar *tubugu* sözcüğüne bağlı; buna karşılık sondan bir önceki, *tabugu* ile kullanılıyor. *Tubugu* çoğuldur ve «büyükbabalarım» anlamına gelir (*gu,* birinci şahsın zamir takısı); *tabugu* «büyükbabam» demek (tekil). İlk grupta çoğul kullanılması, her alt klanda bu klanın malı olan adlar bulunması olgusuna dayanıyor, bu alt klanın her üyesi bu ata

---

[49] Bir ön heceyle, vitu'yla bağlantılı olarak nedenselliği ifade eden arkaik bir biçimin varolduğundan oldukça eminim. «Yol göstermek» «açıklamak» böyledir, **vitu loki: vitu**'dan (neden olmak) ve **loki**'den (oraya gitmek) oluşuyor. Kiriwina'da böyle bir dizi geçişli önheco vardır, her birinin de biraz değişik bir anlamı vardır. Bunları elbette ki burada açıklayamayız.

adlarından birini taşımak zorundadır; ama, genelde daha çok onunla tanındığı ve miras alınmamış bir adı daha olabilir. Yani tılsımın ilk bölümünde Polu adında bir tek ataya seslenilmiyor, tersine, büyücü büyüsünü, «Polu adındaki bütün atalarım, Koleko adındaki bütün atalarım» diye yapıyor.

Bütün böyle listelerin ikinci karakteristik özelliği de, son adlardan önce «*bilumava'u bilumam*» sözcüklerinin gelmesi; bu aşağı yukarı (dil çözümlemesine girmeden) «Sen, yeni *baloma*,» anlamına geliyor ve ardından son birkaç atanın adı sayılıyor. Yani Bagido'u, büyükbabası Muakenwa ile babası Iowana'yı anıyor.[50] Bir *baloma*'ya doğrudan seslenme olduğu için önemli bu: «Ah, sen *baloma*» (*bilumam*'daki m ikinci şahıs ekidir). Bu olgu açısından, ataların adları basit bir sayma olmaktan çok ata *baloma*'larına seslenme gibi görünüyor, bunların temel, aktif ve büyüsel bir etkinlikleri olsa da.

Parçanın serbest çeviriyle anlamı şöyle:

«Etkile! Yap! Etkile!
Gelmelerini sağla!
Gitmelerini sağla!
Polu adındaki büyükbabalarım... vs.
Ve siz, yeni *baloma*'lar,
Büyükbabam Muakenwa ve Babam Iowana...»

Bu serbest çeviri büyük bir bölümü hâlâ karanlıkta bırakıyor, ama bu belirsizliğin formülü en iyi bilen adamın düşüncesinde olduğunu vurgulamak gerekiyor. Neyin gelip neyin gittiği sorusuna Bagido'u yalnız tahminlerini açıklardı. Bir defasında, bunun toprağa işlemesi gereken fideleri kastettiğini söyledi, başka bir kez de gitmesi gerekenin bit-

---

50 Bu, belli büyü formüllerinin anasoyu kökenden istisna durumuna bir örnektir. Bagido'u'nun babası Iowana bir Tabalu çocuğuymuş (yani Omarakana'nın «ait olduğu» ailelerin birinden). Büyüyü ona babası Puraiasi vermiş, Iowana ise bir Tabalu kadınıyla, kuzini Kadu Bulami'yle evlendiği için büyüyü kendi oğlu Bagido'u'ya aktarabilmiş, böylece towosi'lik görevi (bahçe büyücülüğü) Tabalu klanına geri gelmiş.

ki zararlıları olduğunu söyledi. «Gelme» ve «gitme»nin karşıtlar olarak kavranıp kavranmadığı da açık değil. Sanırım doğru yorumun, yalnızca bir tür seslenme olan *u'ula*'nın çok bulanık anlamını vurgulaması gerekiyor. Sözcüklerin gizli bir gücü cisimlendirdiğine inanılıyor ve onların asıl işlevleri bu. Tılsımın tam amacını, hiçbir belirsizlik taşımayan *tapuala* açıklıyor.

U'ula'nın, dört söz grubunun yerleştiği simetri içinde ritmik unsurlar da içermesi dikkat çekicidir. *Vatuvi* sözcüğünün tekrarlanma sıklığının değişmesine rağmen (formülün gerçek okunuşunu birçok kez duydum), iki periyotta aynı sıklıkta tekrarlanıyor. Bu formüldeki aliterasyon da, bunu birçok başka tılsımda da bulabildiğimize göre, rastlantı değil herhalde.

Bu formülü biraz ayrıntılı inceledim ve diğerleri için örnek olarak aldım, bundan sonrakiler ayrıntılı çözümleme yapılmadan sadece sayılacak.

Ata adlarının anıldığı ikinci formül, birbirini izleyen törenler dizisinin en başında, *iowata*'da, *towosi* fidelerin dikileceği toprağı düzlerken söylenir. Bu formül şöyle başlar:

«Tudava, Tu-Tudava,
Malita, Ma-Malita...» vs.

Burada ise, üzerlerine mitolojik bir dizi bulunan iki kahraman atanın adları anılıyor. Tudava Lukuba klanındandır, buna hiçbir kuşku olmadığı halde ve Tabalu Malasi klanına aitken, Tudava'nın bir ölçüde de Tabalu'nun bir atası olduğu ileri sürülür (Omarakana'da egemen olan en saygıdeğer klan).

Aynı iki ada, belli otlara okunan ve bahçe büyüsü ile yalnız büyü amacıyla yapılan ahşap konstrüksiyonlarda kullanılan başka bir formülde de seslenilir. Bu şöyle başlar:

«Kailola, lola; Kailola, lola;
Kaigulugulu; Kaigulugulu;
Kailalola Tudava,
Kaigulugulu Malita,
Bisipela Tudava; bisila'i otokaikaya...» *vs.*

Serbest çeviriyle anlamı şu:

«İnin aşağı! (Ah siz kökler!); oyun (toprağı, ah siz kökler); (yardım et) insinler, ah Tudava; (yardım et) oysunlar (toprağı) ah Malita; Tudava yukarı tırmanıyor (sözcüğü sözcüğüne: yer değiştiriyor); (Tudava) kendini Tokaikaya'ya bırakıyor *(baloma*'lar için yapılan kürsüye yani).»

Omarakana bahçe büyüsünde, köyün yakınındaki kutsal bir yerle özel bir ilişki yoktur.[51] Tören sırasında *baloma*'larla bağlantılı olarak yapılan tek ayinsel eylem çok önemsizdir. Büyücü doğru tılsımı bir *baleko*'ya, yani bahçede ekonomik ve büyüsel birimi oluşturan parsele dikilen ilk taro fidesi üstüne okuduktan sonra, küçük bir kulübe kurar, kuru dallardan da bir çit yapar, buna *si buala baloma* denir *(«Baloma*'lar, işte eviniz!»). Buna hiçbir tılsım okunmaz; burada hiçbir gelenek keşfedemediğim gibi bu tuhaf eyleme ilişkin daha geniş bir açıklama da elde edemedim.

Bir yörenle bağlantılı olmasa da *baloma*'lara başka ve çok daha önemli bir anıştırma, *ula'ula*'nın, yani büyüye karşılık olarak ruhlara ödenen ücretin sergilenmesi ya da sunulmasıdır. *Ula'ula towosi*'ye (bahçe büyücüsüne) topluluk üyeleri tarafından getirilir ve çoğunlukla balıktan oluşur, ama betel cevizi, hindistancevizi ya da bugünlerde tütün de olabilmektedir. Evlerde hazırlanır; bütün armağanın yalnızca küçük bir bölümü balık olarak ve bildiğim kadarıyla pişirilerek. Büyücü evinde tılsımlı yaprakları ve diğer eklentileri okurken, bunlar bahçelere götürülmeden *ula'ula*'nın *baloma*'lara sunulması, afsunlanan maddenin yakınında bir yere konması gerekir. Bu *ula'ula* sunusu, Omarakana bahçe büyüsüne özgü bir nitelik değildir, bütün diğer sistemlerde de vardır.

Sözü edilen diğer sistemde *(momtilakaiva)*, içinde *baloma* listesi bulunan bir tek formül vardır. Bu yukarda sözü edilene benzediği için -yalnız adlar değişiktir- burada

---

[51] Gerçekte bu sistem kuzey kıyısına başka bir köyden, Luebila'dan ithal edilmiştir. Bu yüzden adı da Kalluebila'dır. Köyün yakınındaki birkaç yere yalnızca bir ya da iki gönderme içerir, ama bu yerlerin kutsal olup olmadığı Omarakana'da bilinmiyor.

üstünde durmuyorum. Fakat bu büyü sisteminde *baloma*'ların oynadığı rol çok daha belirgindir, çünkü ana törenlerden birinde, *kamkokola*'da, *baloma*'lara bir armağan sunulur. *Kamkokola*'lar, üç ila altı metre yükseklikte dikey çubuklardan oluşan ve aynı uzunlukta eğik çubuklarla desteklenmiş büyük ve hacimli yapılardır. *Kamkokola*'nın her iki yandaki çubukları dikey çubuğun yan çatalına oturur, bu ise çıkıntı yapan bir dalın kütüğünden oluşturulmuştur. Yukardan bakılırsa konstrüksiyon bir dik açı, ya da köşesindeki dikey çubukla bir L oluşturur. Yandan görünüşü aşağı yukarı Yunan alfabesindeki λ gibidir. Ama bu yapıların pratik hiçbir amacı yoktur, yalnızca büyüsel bir işlevi vardır. Sözde, *taitu* kütüklerine destek olması için toprağa sokulan çubuklara büyülü bir prototip oluşturmaktadırlar. *Kamkokola*'lar yalnızca büyüsel bir şeyi canlandırdığı halde, yapımı büyük emek gerektirir. Ağır sırıklar çoğunlukla çok uzaklardan getirilir, köylerin yakınlarındaki her dört beş yılda bir kesilen çalılıklarda pek az bulunurlar çünkü. Erkekler haftalarca, *kamkokola* için malzeme aramak, kesmek ve bahçelerine getirmekle uğraşırlar, sırıklar çalındığı için sık sık kavgalar da olur.

Kamkokola ayini bütün sistemlerde birkaç gün sürer; ayrıca büyü eylemi öncesindeki tarla çalışmasının zorunlu dinlenmesi için de dört gün yada daha fazlası gerekir. *Momtilakaiva* sisteminde büyünün ilk günü tarlaların okunmasına ayrılmıştır. Büyücü, bir iki erkekle birlikte bütün bahçeleri adımlar -benim tanık olduğumda bu aşağı yukarı 1,5 km. topraktı- ve her toprak parçasında *kamkokola*'nın eğik çubuklarından birine yaslanarak tılsımı okur. Toprağa bakarak, her yerden iyi işitilebilen yüksek bir sesle okur bunu. Böyle aşağı yukarı 30-40 ilahi söylemek zorundadır.

İkinci gün bu bağlamda gerçekten ilginçtir, çünkü bahçelerde bütün köyün katıldığı ve *baloma*'ların da hazır bulunduğu bir tören yapılır. Bu törenin amacı, *kamkokola*'nın ayağına, düşey ve eğik çubukların kesim noktasında yere konan birtakım yaprakları afsunlamaktır. Bu günün sabahında bütün köy hazırlıklarla uğraşır. Şenliksel işlerde yo

meğin pişirilmesi için kullanılan büyük toprak tencereler taşlar üstüne oturtulur, kadınlar ortalıkta dolanıp yemeğe nezaret ederken bunlar fokurdayarak buharlar çıkarırlar. Birkaç kadın kızmış iki taş tabakası arasında *taitu* fırınlar. Pişirilmiş ve fırınlanmış bütün *taitu* daha sonra tarlaya getirilir ve törenle bölüşülür.

Bu arada, büyü için kullanılacak otları getirmek üzere, birkaç erkek çalılığa, birkaçı da aşağıya sahile gitmiştir, daha başkaları da *raiboag*'a (kaylık ve ormnlık dağ sırtı) giderler. Afsunlanan otlar törenden sonra bütün erkeklere dağıtılacağı için çok miktarda toplanmalıdır; her biri payını alıp kendi bahçesinde kullanır.

Aşağı yukarı sabah 10'da, Tilakaiva'nın *towosi*'si Nasibowai'nin eşliğinde tarlaya gittim. Omzuna taştan, büyük bir tören baltası asmıştı, bunu bazı törenlerde gerçekten kullanıyordu, Omarakanalı Bagido'u bu aleti hiç kullanmazdı oysa. Geldikten az sonra yere oturup herkesin gelmesini beklemeye başladık, kadınlar birer birer geliyorlardı. Her biri başının üstünde tahtadan bir *taitu* tepsisi taşıyordu, çoğunlukla elinde de bir çocuğu götürüyor, bir diğerini de belinde taşıyordu. Törenin yapılacağı alan. Omarakana yolunun Tilakaiva bahçelerine açıldığı yerdeydi. Çitin beri yanında, alçak, sık, birkaç yıldır kesilmemiş bir çalılık vardı, öbür yanda bahçeler çıplak, toprak çoraktı ve uzakta, *taitu* kütüklerine destek olacak ve oldukça sık dikilmiş birçok sırığın arasından *raiboag*'ın ormanlık yamacı ile birkaç ağaçlık görünüyordu. Özellikle güzel iki sıra sırık, yolun kenarını çeviriyor ve önümüzde hoş bir ispalya oluşturuyordu. Ucunu beri tarafta çok güzel iki *kamkokola* oluşturmaktaydı. Tören bunların ayağında yapılacak ve büyücü bunları bizzat otlarla donatacaktı.

Kadınlar yol boyunca her iki tarafta tarlalara oturdular. Toplanmaları yarım saat sürdü; sonra, getirilen yiyecek porsiyonlar halinde bölüştürüldü, orada bulunan her erkek için bir porsiyon olmak üzere ve her katkı bütün porsiyonlara dağıtılarak. Bu arada bütün erkekler, delikanlılar, genç kızlar ve çocuklar gelmişti, bütün köy toplanınca ey-

lem başladı. Töreni normal *sagali* (bölüştürme) açtı; bir adam yemek porsiyonları boyunca yürüyor ve her porsiyonun başında oradakilerden birinin adını çağırıyordu. Sonra porsiyon (bir tahta tepsiye konmuş olarak) bir kadın (adı söylenen erkeğin akrabalarından biri) tarafıdan alınıp köye götürülüyordu. Kadınlar böylece köye geri döndüler, meme çocuklarıyla diğer küçük çocukları da yanlarında götürdüler. Törenin bu bölümünün *baloma*'ların onuruna yapıldığı söylendi. Böyle dağıtılan yiyecek *baloma kasi* (*baloma* yiyeceği) adını taşıyor ve ruhların olaya katıldığı, orada bulundukları ve yiyeceğe sevindikleri söyleniyor. Ama bu genellemenin dışında, Nasibowai'nin kendisi de dahil yerlilerin hiçbirinden daha kesin ya da daha ayrıntılı bir açıklama almak mümkün olmadı.

Kadınlar gittikten sonra, asıl tören başlayacağı için, geride kalan küçük oğlanlar da köye gönderildiler. Ben ve «oğullarım» da çitin öbür tarafına geçmek zorunda kaldık. Tören hepsi hepsi, yaprakların üstüne bir büyülü formülü okumaktan ibaretti. Yerdeki bir şiltenin üzerine büyük yaprak hevenkleri kondu ve Nasibowa'i önlerinde çömelip tılsımını doğrudan otların içine okudu. İşini bitirir bitirmez erkekler yaprakların başına üşüştüler, her biri bir avuç dolusu alıp bahçesine koştu ve yaprakları *kamkokola*'nın altına ve üstüne koydu. Bu, bekleme süresiyle birlikte bir saatten fazla sürmüş olan töreni sona erdirdi.

Momtilakaiva büyüsünde tılsımlardan biri Ovavavile adındaki «kutsal bir koru»ya (*kaboma*'ya) dayanır. Bu yer (belli ki birçok kuşaktan beri hiç kesilmemiş büyük bir ağaç grubu) Omarakana ve Tilakaiva köylerinin çok yakınındadır. Tabudur ve yasağa uymamanın cezası cinsel organın büyümesidir (fil hastalığı?). Koruluğun içini hiçbir zaman araştıramadım, tabu korkusundan çok gerçek bir bela olan küçük kırmızı kenelerden korktuğum için (çalılık uyuzu). Tilakaiva'nın *towosi*'si büyü ayinlerinden birini yapmak için bu kutsal ormana gider ve *baloma*'lara kurban olarak bir taşın üstüne kasi-iena denen yam türü büyük bir yumru bırakır. Tılsım şöyledir:

U'ula: «*Avaitau ikavakavala Ovavavala?*
Iaegula'i Nasibowa'l,
Akavakavala Ovavavalal»
Tapuala: «*Bala baise akavakavala, Ovavavala Iaegula'i Nasbowa'i akavakalava Ovavavala; bala baise*
Akabinaiguadi olopoulo Ovavavala.»
Bu formülde *dogina* (bitiş dizesi) yok. Çevirisi şöyle:
«Ovavavile'de kim yere eğilir?[52] Ben, Nasibowa'i (şu anki *towosi*'nin adı) Ovavavile'de yere eğilirim! Oraya gideceğim; ve Ovavavile'de yere eğileceğim; ben, Nasibowa'i, Ovavavile'de yere eğileceğim; oraya gideceğim ve yükü (büyücü kendini burada üstüne *kasi-iena*'yı koyacağı taşla özdeşleştirir) Ovavavile kaboma'sına götüreceğim. Oraya gideceğim ve Ovavavile korusunda filiz süreceğim (burada da dikilen yumru adına konuşur).»

Bu törende *baloma*'larla büyü arasındaki bağlantı çok sınırlıdır, ama vardır, ve yerle ilişki dolayısıyla ataların geleneğiyle büyü arasında bir bağlantı parçası daha oluşur. Bahçe büyüsü üzerine söyleyeceklerimiz bu kadar.

Kiriwina balıkçılık büyüsünün iki önemli sisteminde de ruhlar belli bir rol oynar, örneğin Kaibuola köyünün köpekbalığı büyüsünde ve Laba'i köyünün *kalala* (kefal) büyüsünde. Her iki sistemde de törenlerden biri *baloma*'lara bir kurban vermekten oluşur, bu yine büyücünün köy insanlarından aldığı *ula'ula* ücretinden kesilir. Köpekbalığı büyüsünde ayinlerden biri büyücünün evinde yapılır. Büyücü, bir ateş yakma yerine konmuş olan ve büyük tencereleri oturtmaya yarayan üç taştan *(kailagila)* birinin üzerine, *ula'ula* olarak aldığı küçük bir pişmiş balık parçası ve biraz betel cevizi koyar. Burada aşağıdaki formülü söyler:

U'ula: «*Kamkuamsi kami ula'ula kubukuabuia, inene.i Ibuaigana l'iovalu, Vi'iamoulo, Ulopoulo, Bowasa'i,*
Bomuagueda.»

---

52 Ovavala, Ovavavile adının arkaik bir biçimidir.

Tapuala ve dogina: «*Kukuavilasi poulo, kuminum kuvapuagise okawala Vilaita'u; okawala Obuwabu; Kulousi kuvapuagise wadola kua'u obuarita, kulousi kuluvabuodasi kua'u obuarita kuiaioiuvasi kukapuagegasi kumaise kuluvabodasi matami pualalala okotelela Vinaki.*»

U'ula şöyle verilebilir:

«*Ula'ula*'nızı (armağanı, büyü ücretini) yiyin, ey evlenmemiş kadınlar, İnene'i... (bunların hepsi dişi baloma'ların kişisel adlarıdır)»

Tapuala'da çeviremediğim bazı sözcükler var, ancak genel anlamı açık:

«Avımızı sonuçsuz bırakın, avımıza şanssızlık getirin (bu kadarında tılsım olumsuz; emir kipinde, engellenecek şeyi işaret ediyor); ...(?); ...(?); gidin, denizdeki köpekbalığının ağzını açın; gidin, bizi denizde köpekbalığıyla karşılaştırın; açık kalsın (açık ağızla); gelsin, onları balıkla karşılaştırın; gözleriniz (?)dir; Vinaki kıyısında.»

Bu bölük pörçük çeviri en azından şunu gösteriyor: Şanslı bir balık avı için, doğrudan, evlenmemiş kadınların *bili baloma*'sına sesleniliyor (*bili baloma: baloma*'nın bir çoğul biçimi; büyüde gerçek etkileyen oldukları zaman kullanılıyor).

Bilgi vericim, bu büyüde neden dişi ruhların etkili olup da erkeklerin olmadığını söyleyemedi, bu soru karşısında en az benim kadar şaşkındı. Ama yalnız büyücü değil, herkes biliyordu ki, dişi *bloma*'lar *tolipua*'dırlar, «balık avının ustaları». Büyücü ve akıl danışılan birkaç erkek, tereddütle şuna işaret ettiler: Erkek *baloma*'lar erkeklerle birlikte balığa çıkıyor, kadın *baloma*'lar geride kalıyorlardı, kızmamaları için de büyücünün onlara yiyecek sağlaması gerekiyordu. Başka bir adam, Kaibuola'da köpekbalığı avının varlığını açıklayan mitte bir kadının önemli bir rol oynadığına işaret etti. Ama bir şey açıktı, kadınların *tolipoula* olmaları

bütün bilgi vericilerim için o kadar doğaldı ki bundan kuşkulanmak daha önce hiç akıllardan geçmemişti.

Laba'i köyündeki *kalala* avı, özellikle bu köye bağlı olan ve belli ölçüde Laba'i'nin bugünkü hâkimlerinin atası kabul edilen mitolojik kahraman Tudava ile ilintilidir. Bu ava ait büyü, Tudava'nın mitolojik eylemleriyle temel bir bağlantı içindedir. Tudava, balık avının yapıldığı ve en önemli büyü formüllerinin okunduğu sahilde yaşardı. Sahilden köye giden yola da çıkardı, orada bu yoldaki eylemleriyle ilgili birkaç geleneksel yer vardır. Kahramanın «geleneksel varlığı» -böyle söylenebilirse eğer- bütün balık avlama yerlerinde hissedilebilir. Ayrıca bütün çevre, balık avı sırasında özellikle uyulması gereken tabularla doludur. Av dönemseldir, her ay aşağı yukarı altı gün sürer ve *yapila*'da (dolunay gününde) başlar, balıkların sürüler halinde kayalıklarla sahil arasındaki sığ sulara geldikleri zamandır bu. Yerlilerin söylediğine göre, Tudava *kalala* balıklarına, D'Entrecasteaux takımadasındaki «büyük ırmaklarda» yaşamalarını, ayda bir kez Laba'i sahiline gelmelerini emretmiş. Yine de büyü tılsımları -ki bunları da Tudava düzenlemiştir- önemlidir, bunlar unutulursa balıklar gelmez çünkü. Tudava'nın adı, avın başında, *bomlikuliku*[53] denen büyük bir tabu taşın yanında okunan uzun bir tılsımda, diğer ata adlarıyla birlikte görünür. Tılsım şöyle başlar:

«Tudava kulu Tudava;
Ibu'a kulu, Wa'ibua;
Kuluvidaga, Kulubaiwoie, Kulubetoto,
Muaga'i, Karibuiuwa...» **vs.**

Tudav ve Wa'ibua, ikisi de Laba'i köyüne ait mitsel atalardır; birincisi bildiğimiz gibi adanın büyük «kültür kahrmanı»dır. Belli ki ritm nedeniyle Wa'ibua adıyla yapılan oyun dikkat çekicidir. İlk iki adın arasına sıkışmış (Tudava ve Ibu'a'nın arasındaki, üçüncü adın önündeki) *kulu* söz-

---

[53] Bom, tabu anlamına gelen **boma**'nın kısaltılmışıdır. Likulliku **deprem** demek; büyü sözlüğünde **önemli bir sözcük.**

cüğünü bilgi vericilerim de çeviremediler, sorunun etimolojik bir çözümünü de göremiyorum. Yukarda sayılan kişi adlarından sonra, akrabalık belirtilmeden sekiz ad ve her adın önünde *tubugu* (büyükbabam) nitelemesiyle on altı ad gelir. Bunları bugünkü büyücünün dolaysız öncelinin adı izler. Bilgi vericilerim, niçin bazı adlarda akrabalık belirtildiğini, buna karşılık diğerlerinde niçin belirtilmediğini açıklayamadılar. Ama, bunların eşdeğer ya da değştirilebilir olmadıklarından kesinlikle emindiler.

Baloma'lar altı günlük balık avı sırasında her gün kurban alırlar. Pişmiş, küçük bir balık parçası (ceviz büyüklüğünde) ve biraz betel cevizi (bugün tütün de) büyücü tarafından aşağıdaki sözlerle Bomlikuliku taşı üstüne konur.

«Kamkuamsi kami ula'ula, nunumuaia;
Ilikilaluva, Ilibualita;
Kulisasisama.»[54]

Bu şu demektir:

«*Ula'ula*'nızı yiyin (büyü için armağan), ah yaşlı kadınlar, Ilikilaluva (kişi adı), Ilibualita (kişi adı), açın onu.»

Bu köpekbalığı tılsımı ya da duası, her gün her kurbanda tekrarlanır. Bir başka büyülü ilahi *guvagova*, altı gün boyunca her gün birtakım yapraklara okunur; bunun *kalala* balıklarını çekme gücü vardır. Tılsım, hepsi «ata» ya da «büyübaba» diye nitelenen ataların bir listesiyle başlar.

Balık avının başlangıcında, Laba'i köyünden sahile giden yolda yalnız bir kez söylenen bir tılsım vardır. Kökleriyle birlikte topraktan çıkarılıp yolun üstüne konan bir bitkiye okunur *(libu)*. Bu tılsımda şu formül vardır:

---

[54] **Kamkuam**, ye; **kami**, ikinci çoğul şahıs önekl, yiyecekle kullanılıyor; **nunumuaia, numuaia**'nın, yaşlı kadın'ın çoğulu. Yaşlı kadınların **baloma**'larına alt her iki adın da **ili** ile başlaması dikkat çekici, büyük ihtimalle **ilia**'dan (balık) geliyor. **Bualita** deniz demek. Gelenekleri yitip gitmiş mit kişilerinin balıkçılıkla ilgili olmaları mümkün. Ama yazarın görüşüne göre böyle tahminlerin pek çekiciliği yok, değeri ise daha az.

«Ilamuana iaegulo, Umnalibu
Tai'ioko, Kubugu, Taigala, Likiba.»[55]

Bu da yine, hepsi bugünkü büyücünün atalarına ait olan adların sayılmasıdır.

Ata adlarının ortaya çıktığı bir başka formül, avın başında, büyücü evini süpürürken söylenir. Bu tılsım şöyle başlar:

«Boki'u, Kalu Boki'u; Tamala, Kuri Tamala;
Taguelo, Kuritaguelo.»

Hepsi, büyücünün alt klanından ataların adlarıdır. Adların bir önhece eklenerek tekrarlanması tipiktir, Boki'u, Kalu Boki'u gibi. Adamın adını yalnız ilk sözcük ifade ediyor da ikincisi süsleyici bir tekrar mı, yoksa birinci sadece, asıl adın kısaltılmış ikinci hecesi mi; bunlar bilgi vericilerim için çok açık değildi.

Az önce sözü edilen *kala* balıkçılık büyüsünde beş ya da yedi formülde adlar sayılır, bu büyük bir orandır.

Not edilen bütün geri kalan büyü formüllerini tek tek vermek çok yer alır. Az çok bir fikir vermek için sinoptik bir tablo yeterli.[56]

---

55 İlk ad bir kadın adıdır; **iaegula** «ben» demek. Imanuana, Umnalibu'nun annesi olmalı. Adlar burada da, **libu** bitkisine okunan tılsımla bir bağlantı gösteriyor. Sondan bir önceki Taigala adının sözcük anlamı «onun kulağı», ama burada herhalde bir **baloma** adı yerine geçiyor.

56 Bu formüllerden bazılarının çevirisinin yetersiz olduğunu belirtmek gerekiyor. Tılsımı okuyan adamın yardımını sağlamak çoğu kez olanaksızdı. Bazı tılsımlar uzak köylere kısa ziyaretler sırasında toplandı. Kimi durumda adam, yerlilerin görüşüne göre son derece zor ve karışık olan ödevde yardımcı olmak, arkaik ve kısa formülleri çevirip bütün belirsizliklerini yorumlamak için fazla yaşlı ya da fazla aptal oluyordu. Çoğu zaman da, ilk sahip dışında birisinden formülü çevirmesini ya da yorumlamasını istemenin hiçbir anlamı yoktur. Yine de, «gündelik dil»i bilmem sayesinde, hemen hemen bütün formüllerin genel anlamını çıkarabildim.

Büyünün Tarifi	Not edilen formüllerin toplam sayısı	Ata ad'arının anıldığı formül sayısı	Hiçbir ata adı geçmeyen formül sayısı
1. Hava büyüleme tılsımları	12	6	6
2. Savaş büyüsü	5	—	5
3. *Kaitubutabu* (hindistancevizi)	2	1	1
4. Gökgürültüsü	2	1	1
5. Kötü büyü ve tedavi	19	4	15
6. Kano	8	—	8
7. *Muasila* (ticaret, mal değiştokuşu)	11	—	11
8. Aşk	7	—	7
9. *Kaiga'u (mulukuausi* büyüsü)	3	—	3
10. *Kabitam* (kesicilik büyüsü)	1	—	1
11. Balıkçılık büyüsü	3	2	1
12. Uyuşturan balığı avı	1	—	1
13. *Wageva* (güzellik büyüsü)	2	—	2
14. Areka cevizi	1	—	1
15. *Saikeulo* (çocuk büyüsü)	1	—	1

Yukarda değinildiği gibi, iki tür büyü vardır, «anasoyu» büyü ve «babasoyu» büyü; birincisi bir yere bağlıdır, ikincisi bir yerden başka yere aktarılabilir. Kiriwina büyüsünde, bir sistem oluşturan büyüyle, bağlantısız formüllerden oluşan büyü arasında da ayrım yapmak gerekir. «Sistem» ifadesi, için bir miktar formülün organik ve bağlantılı bir bütün oluşturduğu büyüyü tanımlamak için kullanılabilir. Bu bütün çoğunlukla, kendileri de büyük, organik bir bütünün parçaları olan etkinliklerle bağlantılıdır. Hepsi aynı amaca yönelik etkinliklerdir bunlar. Böylece bahçe büyüsünün bir sistem oluşturduğu çok açıktır. Her formül bir faaliyete bağlıdır ve hepsi birlikte, birbirine bağlı, bir tek amaca götüren bir dizi oluştururlar. Aynı şey balık avının çeşitli aşamalarında uygulanan büyü için de geçerlidir; ya

da bir ticaret sergisinin çeşitli evrelerinde okunan büyülü formüller için de. Böyle bir sistemin bir formülü tek başına hiçbir işe yaramaz. Hepsinin ard arda okunması gerekir, hepsi aynı sisteme ait olmalıdır ve her biri ilgili etkinliğin bir evresini nitelemelidir. Öte yandan aşk büyüsü, her biri bağımsız bir birim oluşturan birçok tılsımdan oluşur, Kiriwina'da sayısız aşk tılsımı vardır.

Savaş büyüsü de bir sistem oluşturur (no 2). Bütün tılsımların, bir sonraki büyü etkinliğiyle bağlantılı olarak, ard arda söylenmesi gerekir. Bu sistem belli bir yere bağlıdır ve bu yere (başka yerlere de) anıştırma yapılır, ama hiçbir ata adı anılmaz.

Hava büyüsü (no 1), başlıcası yağmur büyüsü ve daha az önemli olan güzel hava büyüsü yereldir ve bir mite bağlıdır. 12 tılsımın hepsi bir yere bağlıdır, adadaki en güçlü yağmur büyüsünü temsil ederler. Bunlar Kasana'i köyü reisinin tekelindedirler (pratikte Omarakana köyüyle bir birlik oluşturan küçük bir köy); kuraklık zamanlarında büyücüye kurbanlar yoluyla yüklü bir gelir getiren bir tekeldir bu.

Kaitubutabu büyüsünde de iki formül bir sistemin parçalarıdır (no 3), ikisi de hindistancevizinin tabu olduğu bir dönemin iki farklı evresinde söylenmek zorundadır, bütün töre ve ayinler dizisinin amacı, hindistancevizinin büyümesidir.

Gökgürültüsü büyüsü (no 4), mitsel bir atanın ortaya çıktığı bir geleneğe bağlıdır ve tılsımda bu atanın adı geçer.

Kano büyüsü (no 6) ve *kula* denen değerli eşyaların ilginç değiştokuş sistemine bağlı olan *muasila* büyüsü (no 7), ayrı ayrı, son derece önemli büyü sistemleri oluştururlar. Geleneksel formülerde hiçbir ata adı geçmez. Ne yazık ki *muasila*'nın tam sistemini kaybedemedim, bir kano büyüsü sistemi aktarılsa bile tam çevrilemez. Her iki tür büyüde de belli yerlere anıştırma vardır, ancak atalara anıştırma yoktur

Balık avı büyüsünün (no 11) üç tılsımı bir sistem içindodir.

Diğer tılsımlar (no 12-15) hiçbir sistem oluşturmazlar. Aşk büyüsünde doğaldır ki hiçbir ata adı anılmaz. Böyle adların görüldüğü tek formüller, bir insana hastalık getirmek ya da hastalığı kovmak için belirlenmiş olanlardır. Bu büyülü sözlerin kimisi mitlerle bağlantılıdır.

Ataların büyüdeki rollerine ilişkin olarak burada verilen bilgiler, kendilerini kendileri kanıtlamak zorunda. Yerlilerden bu konuda daha çok bilgi almak mümkün değildi. *Baloma*'lara anıştırmalar, ortaya çıktıkları tılsımların temel ve çok önemli parçasını oluşturur. Yerlilere, «*Baloma*'lara seslenmeyi unutsanız ne olur?» diye sormak yararsızdır (ilkellerin düşüncesini belli bir törenin yaptırımından ve güdümünden zaman zaman kurtarabilen bir soru biçimi); çünkü bir büyü sözü, geleneğin zedelenemeyecek, temel bir noktasıdır. İyi bilinmek zorundadır ve öğrenilinceye kadar tekrarlanır. Herhangi bir ayrıntısı yanlış olan bir tılsım ya da bir büyü töresi bütün etkisini yitirir. Bu yüzden, ata adlarının sayılması da doğaldır ki unutulamaz. «Bu adları neden anıyorsunuz?» biçiminde doğrudan bir soru basmakalıp bir yanıt alır: «*Tokunabogu bubunemasi*» «Eski âdetimiz.» Bu konuyu en zeki yerlilerle tartışmanın bile bana pek yararı olmadı.

Ata adlarının salt saymanın ötesinde bir şey olduğu, iyice incelenen bütün önemli sistemlerde *ula'ula* sunulması olgusunun bulunmasıyla doğrulanıyor, ayrıca kurbanlarla ve yukarda betimlenen *sagali*'yle de. Ama, bu armağanlar ve hiç kuşkusuz *baloma*'ların orada bulunduğu anlamına gelen *sagali*'ye katılma, yine de, ruhların büyünün amacına ulaşmasını kolaylaştırdıkları anlamına gelmiyor; ruhların, onlar seslenen veya tılsımı içinde onlara egemen olan, sonra da önlerine konan görevi yerine getirmelerini sağlayan büyücü için etkileyici güç oldukları düşüncesini de içermiyor.

Yerliler bazen söz arasında, ruhların lütfunun balıkçılık ve toprak işi için çok yararlı olduğu görüşünü dile getirirler, ruhların kızgın olmasının da zarar getirdiği görüşünü. Bu son görüş hiç kuşkusuz kesindir. *Baloma*'lar törenlerde

bir biçimde yer alırlar, kendilerine sevgi gösterilir, onlarla iyi geçinmek en iyisidir; ama bu görüş hiçbir biçimde, *baloma*'ların bu eylemlerde baş aktörler olduğu anlamına gelmez, hatta figüran olduklarını bile göstermez.[57] Büyü etkisi tılsımın kendisindedir.

Yerlilerin *baloma*'lara karşı zihinsel tutumları, *milamala* sırasındaki davranışları incelendiğinde herhalde daha açılacaktır. *Baloma*'lar *milamala*'da katılımcı ve seyircidirler, lütufları kazanılmalıdır, isteklerine doğaldır ki saygı gösterilir, dahası hoşnutsuzluklarını açığa vurmaktan çekinmezler, öfkeleri ilkel ya da uygar alışılmış doğaüstü yaratıkların öfkeleri kadar korkunç olmasa da, doğru davranılmazsa cansıkıcı olurlar. *Baloma*'lar *milamala* sırasında olan biten her şeyin gerçek itici gücü değildirler. Rolleri pasiftir. Bu pasiflikten de yalnızca kızdırılarak çıkarabilirler, varlıklarını bir bakıma olumsuz biçimde gösterdikleri zaman.

Burada, büyüdeki ata adları listesinin bir başka yanı daha olduğunu anımsatmak gerekiyor. Bütün Kiriwina büyüsünde, belli bir büyü sistemine temel oluşturan mitler ve genelde gelenek büyük bir rol oynar. Bu geleneğin ne dereceye kadar yerel olduğu ve dolayısıyla belli bir alt klanın aile geleneğine ne dereceye kadar bağlı olduğu yukarda belirtildi. Bu yüzden, kimi formüllerde anılan ata adları genelde çok çarpıcı bir geleneksel unsurdur. Çoğu kez büyücü ile mitsel bir öncü ya da kurucu arasında bağlantı parçası olan bu adların tek başına kutsallığı bile, yerlilerin gözünde, onları anmak için *prima-facie* bir neden olarak yeterlidir. Şundan gerçekten eminim; her yerli bunu her şeyden önce böyle görüyor ve hiçbir zaman ruhlara bir seslen-

---

57 Bu tema başka bir yerde enine boyuna işlenmeli. Belli bir tür **silami**'de (kötü büyü), gelip kötülüğü yapması için **tokuay** diye bir varlığa doğrudan seslenilmesi ilginçtir (ağaçlarda yaşayan bir odun ruhu). Ve hepsi, **Tokuay'ın silami**'nin **u'ula**'sı olmasıyla (temeli, nedeni), bedenlere girip içerde korkunç zararlar vermesiyle üst üste düşüyor.

me, gelip iş görmeleri için *baloma*'lara bir çağrı olarak anlamıyor; *ula'ula* bölüşümü sırasındaki tılsımlar istisna olarak belki. Ama bu istisna da yerlinin öncelikle ve her şeyden önce aklında değildir, bu onun büyü karşısındaki tavrını da etkilemez.[58]

VI. REENKARNASYON İNANCI

(Ruhun Yeniden Beden Bulması)

Yaşayanlarla *baloma*'lar arasındaki ilişkiyle ilgili olarak bütün bu söylenenler, *baloma*'ların ölümden sonra Tuma'daki yaşamlarının öyküsünden belli ölçüde şaşıyor, şimdi buna geri dönmek istiyoruz.

Baloma'yı yeraltı dünyasındaki yeni yaşamında bırakmıştık; geride bıraktıkları konusunda az çok avutulmuştur, belki de yeniden evlenmiş, yeni bağlantılar, yeni ilişkiler kurmuştur. İnsan genç ölmüşse *baloma*'sı da gençtir, ama zamanla yaşlanır, sonunda Tuma'daki yaşamı da sona erer. İnsan ölümünde yaşlıysa *baloma*'sı da yaşlıdır, bir süre sonra da Tuma'daki yaşamı son bulur.[59] Her durumda, *baloma*'nın Tuma'daki yaşamının sonu, onun yaşam dolaşımında önemli bir dönüm noktasıdır. *Baloma*'nın sonunu anlatmak için ölüm ifadesini kullanmaktan kaçınmamın nedeni budur.

Bu olayın kısa bir özetini verecek, ayrıntıları daha sonra inceleyeceğim. *Baloma* yaşlanınca dişleri dökülür, cildi pörsüyüp buruşur; sahile gidip tuzlu suda yıkanır, böylece tıpkı yılanların yaptığı gibi deri değiştirip küçük bir çocuğa dönüşür, daha doğrusu bir embriyona, *waiwaia*'ya - uterustaki çocuk için ve yeni doğmuş bebek için kullanılan bir terim. Bir *baloma* kadın bu *waiwaia*'yı görür; yerden alır, bir sepete ya da katlanmış bir hindistancevizi yaprağına koyar *(puatai)*. Küçük varlığı Kiriwina'ya götürüp vajina

---

58 Bütün bu ifadeler geçici ifadeler olarak görülmeli; uygun yerde kesin belgelere dayandırılacak.

yoluyla bir kadının karnına sokar. Böylece kadın gebe kalır *(nasusuma)*.[60]

Yanımda bu konuya değinen ilk bilgi vericimin anlattığı öykü bu. Bu, iki önemli psikolojik olguyu içeriyor: reenkarnasyona inanma ve gebeliğin fizyolojik nedenlerinin bilinmemesi. Şimdi, daha ileri araştırmalardan elde ettiğim ayrıntıları kullanarak, bu her iki temayı inceleyeceğim.

Her şeyden önce, Kiriwina'daki herkes aşağıdaki iddiaları bilir ve bu konuda en zayıf bir kuşku taşımaz. Bir gebeliğin gerçek nedeni her zaman, bir kadının içine sokulan ya da giren bir *baloma*'dır, o olmadan bir kadın asla gebe kalamaz; bütün bebekler Tuma'ya getirilir ya da orada dünyaya gelir *(ibubulisi)*. Bu düşünceler, popüler ya da genel inanç denebilecek inancın asıl katmanını oluşturur. Bu bilgiyi herhangi bir erkek veya kadın, hatta akıllı bir çocuk bile verebilir. Fakat diğer ayrıntılar çok daha az bilinir; şuradan bir olgu, oradan bir ayrıntı öğrenilir, bunların bir kısmı birbiriyle çelişir ve hiçbirinin yerlilerin kafasında net olmadığı görülür, oysa bu inançlardan bazılarının davranışları etkilediği ve bazı törelerle bağlantılı olduğu az çok açıktır.

Önce şu «ruh-çocuk» *waiwaia*'ya eğilelim.[61] Dogmatik

---

59 Bu bilgileri, yukarda anlatılan «doğal ölümün bilinmemesi» ile karşılaştırınız. Şunların ayırt edilmesi gerekiyor: 1) Ölümün, yaşamın sona erme zorunluluğunun bilinmemesi; 2) Bizim düşündüğümüz anlamda, hastalıkların doğal nedenlerinin bilinmemesi. Bilmemenin yalnız ikinci türü çok yaygın görünüyor, çünkü bu hep kötü büyülerin etkisine yoruluyor, çok yaşlıların ve önemsiz kişilerin yukarda anılan durumları dışında belki.

60 **Suma** «gebelik» sözcüğünün kökü dür; **nasusuma**, gebe kadın; **Isume**, gebe kalacak. Gebe kalma ve gebelik için bir tek terim var, **Suma**'nın genel anlamı «al»dır, «ondan mal al.»

61 Burada «ruh-çocuk» ifadesini bir **terminus technicus** olarak kullanıyorum. Bu ifade, Spencer ve Gillen tarafından, reenkarnasyonun bu türünün ilk kez keşfedildiği Avustralya'daki benzer varlıklar için kullanıldı. Kiriwina olguları Spencer ve Gillen'in anlattıklarıyla et-

savlarda çoğu zaman olduğu gibi, yerlilerin birçok şeyi kendiliğinden anlaşılır kabul ettiklerini, açık tanımlar vermek ya da somut ve canlı ayrıntılar düşünmek için kendilerini yormadıklarını unutmamak gerekiyor. En doğal kabule -«ruh-çocuk»un küçük, gelişmemiş bir çocuk, bir embriyon olması- en sık rastlanır. Ana karnındaki çocuğu ve doğumdan hemen sonraki meme çocuğunu anlatan *waiwaia* (embriyon) ifadesi, yer bulmamış «ruh-çocuk» için de kullanılır. Bu konu üzerinde pek çok erkeğin katıldığı bir tartışmada, kimileri, insanın Tuma'daki başkalaşımdan sonra bir tür «kan»a, *buia'i*'ye dönüştüğünü söylediler. Bu akışkan durumdayken sonra nasıl gönderildiği bilinmiyordu. Ama *buia*'i deyiminin, görülüyor ki, akışkan bir şeyin, kan'ın ötesinde daha geniş bir anlamı var. Bu durumda et gibi bir şeyi anlatıyor olabilir.

Reenkarnasyona ilişkin başka bir görüş ve düşünceler dizisi, denizle ruh-çocuklar arasında kesin bir ilinti içeriyor. Kimi bilgi vericiler, ruhun *waiwaia*'ya dönüştükten sonra denize indiğini söylediler. Yukarda sözü edilen ilk version, ruhun deniz kıyısında yıkanıp gençleştikten sonra hemen bir dişi *baloma* tarafından alınıp Kiriwana'ya getirilmesini öngörüyordu. Başka bilgilerde ise, ruhun dönüştükten sonra denize indiği ve orada bir süre kaldığı anlatılıyor. Bu versionu tamamlayan birçok öykü var. Bu bilgiyi aldığım batı kıyılarındaki bütün köylerde, yetişkin kızlar, yıkanırken belli güvenlik önlemleri alıyor. «Ruh-çocuk»ların *popewo*'da, deniz köpüğünde saklandığı kabul ediliyor; veya *dukupi* denen bazı taşların içinde. Büyük ağaç gövdeleri üstünde dolaşıyor *(kaibilabala)* ve belki de su sütünde yüzen ince yapraklara tutunuyorlar *(libulibu)*. Bu yüzden genç kızlar, rüzgârın ve akıntının bu türden birçok nesneyi sahile getirdiği belli zamanlarda, özellikle de met zamanında denize girmekten kaçınıyorlar. Evli bir kadınsa, gebe kalmak istediği zaman, saklı bir *waiwaia*'nın bedenine girmo-

nografik ya da psikolojik bakımdan bağlantılı olduğu süroco burada açıklanmayacak.

sini sağlamak için, bir *dukupi* taşını kırabiliyor. Ama bu törensel bir eylem değil.[62]

Gebe kalmayla yıkanma arasındaki bağlantı ülkenin iç kısımlarındaki köylerde de biliniyor. *Waiwaia*'yı suda almak, gebe kalmanın en yaygın biçimi gibi görünüyor. Yıkanan bir kadın çoğu kez bedenine bir şeyin değdiğini, hatta yaralandığını hisseder. Kadın şöyle der: «Balık ısırdı.» Oysa aslında, içine giren ya da sokulan *waiwaia*'dır bu.

Denizdeki *waiwaia* ile gebe kalma arasındaki diğer bir bağıntı, gebeliğe bağlı tek önemli törende dile gelir. Gebeliğin ilk belirtilerinden dört beş ay sonra kadın belli tabulara uymaya başlar ve aynı sıralarda, öadının doğumdan sonra giyeceği, *saikuelo* denen uzun bir *dobe* (ot etek) hazırlanır. Bu, belli kadın akrabalar tarafından hazırlanır ve bu sırada, çocuğun sağlıklı olması için büyü eylemleri de yapılır. Aynı gün kadın denize götürülür ve *saikuelo*'yu hazırlayanlarla aynı rütbeden olan akrabaları onu tuzlu suda yıkarlar. Bu süreçleri bir *sagali* izler (törensel yiyecek bölüşümü).

Bu törenin *u'ula'sı* (nedeni) olarak genellikle, «kadının tenini beyazlattığı» ve çocuğun doğumunu kolaylaştırdığı açıklaması yapılır.[63] Ama kıyıdaki Kavataria köyünde, *kokowa* töreninin ruh-çocukların beden bulmasıyla bağlantılı

---

62 Bu bilgileri batı kıyısında bir kadından aldım. Sanırım Kavatarla köyündendi. Bay G. Auerbach, Sinaketa'da, adanın güney yarısındaki bir kıyı köyünde oturan bir inci alıcısı, orada birtakım taşların bulunduğunu anlattı, gebe kalmak isteyen kadınlar bunlara başvurabilirmiş. Bilgi vericim bu olayın törensel olup olmadığını söyleyemedi.

63 Doğumdan sonra cildinin parlak kalması için kadını olmadık âdetlere zorlayan dikkate değer bir kural var; evden dışarı çıkmıyor, omuzlarında sürekli (saikuelo'yu taşıması gerekiyor, sıcak suyla yıkanıyor ve cildini hindistancevizi sütüyle sık sık ovuyor. Cildin böyle ulaşılan parlaklık derecesi dikkat çekicidir. Yukarda anlatılan tören, cildini parlak tutmak zorunda olduğu zaman dilliminin bir tür büyüsel açılışı.

olduğu biçiminde kesin iddialar ileri sürüldü. Bilgi vericilerimden birinin görüşüne göre, gebeliğin ilk evresinde *waiwaia* kadının bedenine gerçekte girmemiştir, yalnızca onun kabulü için bir tür hazırlık gerçekleşmiştir. Ruh-çocuk kadının bedenine sonradan, bu törensel yıkanmada girer. Kendiliğinden verilen bu bilgi onun kişisel görüşü müydü, yoksa kıyı köylerindeki genel inancı mı dile getiriyordu bilmiyorum, ama bunun kıyı yerlilerinin inancını temsil ettiğine inanmak istiyorum. Ancak, bu açıklamanın ülkenin iç köylerindeki bilgi vericilerim tarafından küçümsenerek reddedildiğini açıklıkla belirtmeliyim; bunlar, bu törenin gebeliğin ilerlemiş bir döneminde yapılması ile, bu arada *waiwaia*'nın ana karnında uzun zamandır oturuyor olması arasındaki çelişkiye de işaret ettiler. Bilgi vericinin, kendi kuramındaki benzer çelişkileri çoğu zaman sessizce geçiştirirken, kendi bakış açısına uymayan bir görüşteki her tutarsızlığa dikkat çekmesi tipiktir. Yeterince açık ki, yerliler bu konuda uygar insandan daha tutarlı değiller, düşünceleri de daha namusluca değil.

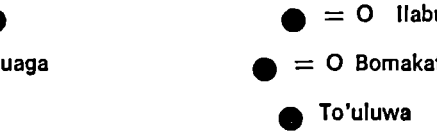
Deniz etkisi yoluyla reenkarnasyon inancının yanısıra, *waiwaia*'nın içeri bir *baloma* tarafından sokulduğu görüşü de yaşıyor. Bu iki düşünce, *waiwaia*'yı içeri iten *baloma*'nın bunu su altında yaptığı versionunda birleşiyor. *Baloma* çoğu kez müstakbel annenin rüyasına girer ve kadın kocasına şöyle der: «Rüyamda annemi gördüm (veya teyzemi, ablamı, anneannemi), içime bir çocuk soktu. Göğüslerim şişiyor.» Rüyaya girip *waiwaia*'yı getiren *baloma*, erkek de olabilmesine rağmen çoğunlukla dişi bir *baloma*'dır, ama bu mutlaka kadının bir *veiola*'sı olmalıdır (ana tarafından akrabası). Çoğunluk kendisini annesine kimi getirdiğini bilir. Omarakana'nın reisi To'uluwa'yı annesine (Bomokata'ya), *tabula*'lalarından birisi olan Buguabuaga getirmiş (büyükbabalarndan biri - bu olayda, anneannesinin erkek kardeşi).[64] Bwoilagesi -S. 146'da sözü edilen kadın, Tuma'ya giden- oğlu Tutulubakiki'yi *kadala*'sı (dayısı) Tomnavubu'

64 Bir soyağacı akrabalığı hemen gösteriyor:

ya borçlu. Tukulubakiki'nin karısı kendisine annesinin gelip bebeğini getirdiğini biliyor, şu anda aşağı yukarı on iki aylık olan kız çocuğunu. Böyle bir bilme ancak, *baloma* kadına rüyada görünüp içine bir *waiwaia* koyacağını söylediği zaman mümkündür. Doğaldır ki böyle bilgilendirmeler her zaman olmaz; gerçekte insanların çoğunluğu yaşamlarını kime borçlu olduklarını bilmezler.

Reenkarnasyon inancında son derece önemli bir özellik daha var; diğer ayrıntılara ilişkin görüşler birbirinden ayrıldığı halde, bu bütün bilgi vericiler tarafından belirtiliyor ve doğrulanıyor: sosyal katmanlaşmanın, bireyin klanının ve alt klanının, onun bütün dönüşümlerinde aynı kalması. *Baloma* yeraltı dünyasında, ölümden önceki insanla aynı alt klandandır; reenkarnasyon da kesinlikle alt klanın sınırları içinde olur. *Waiwaia*, önceden anlatıldığı gibi, kadınla aynı alt klandan olan bir *baloma* tarafından getirilir; ve bu getirici kural olarak yakın bir *veiola*'dır. Bu kurala herhangi bir istisna gösterilebilmesi, ya da bireyin reenkarnasyon döngüsü içinde alt klanını değiştirebilmesi olanaksız sayılır.[65]

Reenkarnasyon inancı üzerine bu kadar. Bu, genel ve popüler bir inanç olmasına ve herkesçe bilinmesine rağmen, toplumsal yaşamda önemli bir rol oynamıyor. Akrabalık



Siyah yuvarlaklar erkekleri, boş daireler kadınları gösteriyor.

65 Bilgi vericilerimden çoğu, çocuğu bir **veiola baloma**'sının getirmesi gerektiği kuralına olumlu yaklaşıyorlardı. Ama, çocuğu babanın annesinin de getirebileceği biçiminde birkaç farklı görüşe de rastladım. Bir adam, eğer anneye benziyorsa çocuğu onun **veiola**'larından birinin, babaya benziyorsa onun annesinin getirmiş olacağını söyledi. Ama bu görüş bilgi vericinin özel spekülasyonu olabilir.

bağlarının devamı üzerine en son anılan ayrıntı, hiç kuşkusuz, bütün dizi içinde, sosyal katmanlaşmanın gücünü, belli bir gruptan olmanın kesinliğini açıklayan bir inanç. Ve tersine olarak, bu inanç o bağları güçlendiriyor olmalı.

VII. ÜREME FİZYOLOJİSİNİN BİLİNMEMESİ

Reenkarnasyon inancının ve anne karnına sokulan ya da oraya kendisi giren ruh-çocuk görüşlerinin, fizyolojik döllenme bilgisini dışladığı herhalde kesinlikle söylenebilir. Ama, ister ilkel ister uygar olsun, inanç alanında sonuçlar çıkarmak, ya da mantıksal çelişme yasası içinde fikir yürütmek kesinlikle yararsızdır. Çok belli bir düşüncede tamamen akla yakın bir sonuç gözden kaçırılabilirken, mantık temelinde birbiriyle çelişen iki görüş yan yana varolabiliyor. Bu yüzden bir etnolog için tek emin yol, yerlilerin inancındaki her ayrıntıyı incelemek ve yalnız mantıksal sonuç çıkarma yoluyla elde edilmiş her vargıya kuşkuyla bakmaktır.

Yerlilerin fizyolojik döllenmeye ilişkin hiçbir şey bilmedikleri büyük iddiası herhalde doğru temellenmiştir. Yine de, hiç kuşkusuz zor bir tema olmasına rağmen, ağır hatalardan kaçınmak için ayrıntıya girmek kesinlikle zorunlu.

Baştan bir ayrım yapmak gerekiyor: bir yandaki döllenme, yani babanın çocuğun bedensel oluşumuna katıldığı düşüncesi; öte yandaki, saf fiziksel cinsel ilişki edimi. Yerlilerin ikinciye ilişkin görüşleri şöyle formüle edilebilir: Kadının çocuk doğurabilmesi için önce cinsel deneyim sahibi olması gerekir.

Yukardaki ayrımı yapmaya, araştırmaların akışı içinde su yüzüne çıkan belli çelişkileri açıklamak isterken, topladığım bilgilerin baskısı altında zorlandım. Bu nedenle, bunun, yerlilerin bakış açısına uyan ve bunu dile getiren «doğal» bir ayrım olarak ele alınması gerekiyor. Yerlilerin bu olaya nasıl baktıklarını ve olgulara ilişkin kesin bilgilerine ne taraftan yaklaştıklarını kestirmek gerçekten olanaksızdı. Bunula birlikte, bir kez yapılmış ayrımın teorik anlamı açık

tır. Açık ki, ilk olgu bilinse (döllenmede babanın katılımı), bu her şeyden önce yerlilerin arkabalıkla ilgili düşüncelerini etkilerdi. Bir halkın zihninde baba çocuğun bedensel oluşumu için hiçbir şey yapmadığı sürece, baba tarafından hiçbir kan akrabalığı olamaz. Çocuğun bedene girmesi ve çıkması için yol açmaktan ibaret salt mekanik bir katkının temel bir önemi yoktur. Kiriwina'daki bilgi durumu tam da, cinsel ilişkiyle gebelik arasındaki bir *nexus*'a (bağıntı) ilişkin bulanık bir düşünceye erişildiği noktadaydı; öte yandan, annenin bedeninde yeni yaşamın oluşmasında erkeğin etkisine ilişkin hiçbir düşünce yoktu.

Beni bu saptamaya götüren verileri özetlemek istiyorum. Babanın payının bilinmemesi ile başlayarak, bir çocuğun meydana geliş nedeni (*u'ula*'sı), ya da bir kadının gebeliği üzerine doğrudan sorulara hep aynı cevabı aldım: «*Baloma boge isaika.*» - «Onu *baloma* getirdi.»[66]

U'ula'ya ilişkin bütün sorular gibi bunun da elbette sabırla ve dikkatle sorulması gerekir, bazen cevapsız da kalabilir. Ama bu soruyu kısaca ve doğrudan yönelttiğim pek çok durumda, eğer soru anlaşılmışsa yukardaki cevabı aldım, ancak burada şunu hemen eklemem gerekiyor, cevap bazen, cinsel birleşmeye ilişkin anıştırmalarla çok şaşırtıcı bir biçimde karmaşıklaşıyordu. Bu nokta zihnimi kurcaladığı ve bunu açıklığa kavuşturmayı istediğim için, başarabildiğim her zaman tartıştım bunu, hem soyut olarak, hem de çoğu kez, geçmişteki ya da bugünkü özel bir gebelik durumunun söz konusu olduğu her zaman somut örnekler üzerinde.

Evlenmemiş gebe kadınların durumu özellikle ilginç ve önemliydi.[67]

---

66 Bu arada şunu da unutmamalı: Yerliler, çocuğu «veren» **baloma** deyince, ya çocuğa dönüşen ilk **baloma**'yı, ya da **waiwaia**'yı getiren **baloma**'yı kastediyorlar.

67 Evlenmemiş kızların cinsel yaşamı tam anlamıyla özgürdür. Çok küçükten, daha altı, sekiz yaşlarındayken cinsel ilişki kurarlar. Canları istediği gibi sevgili değiştirirler, ta ki evlenmeyi isteyinceye kadar.

Gayrimeşru çocuğun babasını sorduğumda cevap tekti: «Kız evli olmadığı için baba da yok.» Sonra çok net ifadelerle babanın kimliğini sorduğumda soru anlaşılmıyordu; tartışmayı sürdürüp, «Birçok evlenmemiş kız var, niye bu kızın çocuğu oldu da öbürlerinin olmadı?» sorusunu sorduğumda ise cevap şöyle oluyordu: «Bir *baloma* ona çocuk getirdi.» Bu arada da çoğu kez, çok serbest yaşayan bir kızın *baloma*'ların ona yaklaşması tehlikesine özellikle açık olduğu görüşünü anıştıran birtakım ifadelerle şaşkına dönüyordum yine. Oysa kızlar korkuyla iffetlerini düşünerek ihtiyatlı davranmayı yeğliyor, tehlikeden dolayı biçimde kaçmak yerine doğrudan *baloma*'yla karşılaşmaktan kaçıyor ve denizin yüksek zamanlarında yıkanmıyorlardı.

Gayrimeşru ya da Kiriwina'daki düşünceye göre babasız çocuklara ve annelerine pek iyi gözle bakılmıyordu. Evlilikdışı çocuk doğurdukları için kızların dışlanıp «iyi değil» damgasını yedikleri pek çok örnek anımsıyorum. Böyle bir şeyin neden kötü olduğu sorusuna tek tip yanıt alınır: «Ortada çocuğu kollarına alacak bir baba olmadığı için *(Gala taitala cikopo'i)*.» Çevirmenin Gomaia'nın da, evlilikten önce yaygın olduğu üzere, komşu köyden Ilamuena diye bir kızla ilişkisi vardı. Başlangıçta onunla evlenmek istiyordu. Daha sonra kızın bir çocuğu oldu ve Gomaia başka bir kadınla evlendi. Neden ilk sevgilisiyle evlenmediği sorusuna şöyle cevap verdi: «Bir çocuğu oldu, bu kötüdür.» Oysa kızın «sözlü» oldukları sürece onu hiç aldatmadığından emindi (Kiriwina'da gençlik çoğu kez böyle yanılsamaların kurbanıdır). Kendisinin çocuğun babası olabileceği hiç aklın-

---

o zaman genç kız, çoğunlukla da bir süre sonra kocası olan belli bir erkekle, uzatmalı ve az çok kapalı bir aşk yaşamına girer. Evlilikdışı çocuklar hiç seyrek değildir, Seligman, Bölüm XXXVIII, S. 499'a bakınız, Massimlerdeki bu mükemmel betimlenmiş cinsel yaşam ve evlilik, bu açıdan Kiriwinalılarınkine benzer; ayrıca Bölüm LIII, S. 708'de, aynı temanın Kuzey Massimlere ilişkin olarak kısa ama tam açıklaması var (Trobriand adaları sakinleri do dahil olmak üzere).

dan geçmiyordu. Bir kadınla evli olsaydı çocuğu kendi çocuğu olarak tanırdı, çünkü anne üzerinde cinsel tekeli olacaktı. Ama, çocuğun yanlış zamanda gelmesi onu etkilemeye yetmişti. Bu hiçbir biçimde, çocuk doğuran bir kızın daha sonra evlenme konusunda ciddi zorluklarla karşılaşacağı anlamına gelmez. Omarakana'da bulunduğum sırada, bu konuda hiçbir söz edilmeden, böyle kızlardan iki tanesi evlendi. «Evlenme yaşı» (25-45 yaş arası) diye nitelenebilecek bir çağda olup da evlenmemiş hiçbir kadın yoktur. Bir kızın çocuk doğurdu diye bekâr mı kalacağını sorduğumda da şiddetle hayır deniyordu. Çocukları getiren *baloma*'lara ilişkin olarak yukarda söylenenlerin hepsi ve örneklenen somut durumlar bu bağlamda da değerlendirilmeli.

Gebeliğin *u'ula*'sını sormak yerine doğrudan işin embriyolojik yanını gündeme getirdiğimde, yerlilerin işaret edilen süreçten kesinlikle habersiz olduklarını saptıyordum. Toprağa attıkları tohumlarla ve tohumlardan büyüyen bitkilerle karşılaştırmaya hiç mi hiç akıl erdiremiyorlardı. Gerçekten meraklanıyorlar ve «beyaz adamın tarzının böyle mi olduğunu» soruyorlardı, ancak Kiriwina «âdet»inin bu olmadığından kesinlikle emindiler. Meni akıtmak *(momona)* yalnızca eğlenmeye ve zevklenmeye yarar, *momona* sözcüğünün hem erkek hem dişi orgazmını nitelemesi de karakteristiktir. Bu sürecin diğer özelliklerine ilişkin hiçbir fikirleri yoktur. Kısacası, babayla çocuk arasındaki bedensel ilişki biçiminde baba tarafından kan akrabalığı düşüncesi yerlilere tamamen yabancıdır.

Evlenmemiş bir kadının çocuğunun babasına ilişkin soruyu anlamayan erkeğin yukarda anlatılan durumu, evli kadınlarla ilgili iki örnekle tamamlanabilir. Bilgi vericilerime, bir kadını kocasının yokluğunda gebe kalması durumunda neler olacağını sorduğumda sakince, böyle durumların olası olduğunu ve hiçbir sorun çıkmayacağını itiraf ettiler. İçlerinden biri (adını yazmadım, sonra da unuttum) örnek olarak kendi durumunu anlattı. Beyaz adamıyla birlikte Samarai'ye[68] gitmiş ve söylediğine göre bir yıl orada

[68] Beyazların Yeni Gine'nin doğusundaki bir yerleşme yeri.

kalmış; bu süre içersinde karısı gebe kalıp bir çocuk doğurmuş. Adam Samarai'den dönünce karşısında bir çocuk bulmuş ve her şey yoluna girmiş. Soruşturmayı genişlettiğimde, adamın dışarda sekiz on ay kadar kaldığı sonucuna vardım, bu durumda ille de karısının namusundan kuşkulanmak gerekmiyordu, ama kocanın kaç ay evinde olmadığını saymak için en ufak bir eğilim göstermemesi ve en ufak bir huzursuzluk duymadan yaklaşık bir yıllık uzun bir süreden söz etmesi karakteristiktir. Söz konusu yerli akıllı bir insandı; uzun zaman beyazların yanında çalışmıştı ve asla pısırık ya da kılıbık birine benzemiyordu.

Bir defasında, Trobriand adalarında yaşayan beyazların önünde bu öyküden söz ettiğimde, Kitavalı çiftlik sahibi Bay Cameron, yerlilerin döllenme konusundaki bilgisizlikleri hakkında hiçbir fikri olmadığı halde vaktiyle dikkatini çeken bir olayı anlattı. Kitavalı bir yerli, Woodlark adasındaki bir beyazın hizmetinde iki yıllığına dışarıya gitmiş. Geri döndüğünde, dönüşünden bir kaç ay önce doğmuş bir çocukla karşılaşmış. Bebeği sevinçle kendi çocuğu olarak kabullenmiş; karısını kovup kovmayacağını, ya da en azından ona bir güzel sopa çekip çekmeyeceğini soran birtakım beyazların alaylarını ve imalarını ise anlamamış. Gitmesinden yaklaşık bir yıl sonra karısının gebe kalmasında kuşkulu ya da ahlaksızca bir yan bulmuyormuş. Bunlar, notlarımda bulduğum iki uygun örnek; ama, kaynağı daha az açık durumlar ve muğlak örnekler olan ve etki altında kalmamış bilgi vericilerle tartıştığım, çok miktarda başka kanıtım da vardı.

Sonuçta, yerlilerin babayla çocuk arasındaki akrabalığa ilişkin düşünceleri bu temaya dayanıyor. Akrabalık için bir tek terimleri var, o da veiola. Bu sözcük anne tarafından akrabalığı anlatıyor, ne babayla çocuklar arasındaki akrabalığı, ne de baba tarafından akraba insanlar arasındaki ilişkiyi kapsıyor. Törelerini ve bunun toplumsal temelini araştırırken sık sık şu yanıtı alıyordum: «Yo, baba bunu yapamaz, çünkü çocuklarla *veiola* değil.» Akrabalığın ana zincirine dayanması düşüncesi maddi birliktir. Sosyal

işlerde (yasal, ekonomik, törensel) erkek kardeşler arasındaki akrabalık en sıkı akrabalıktır, «çünkü onlar aynı bedenden gelmektedirler, çünkü onları aynı anne doğurmuştur.» Böylece, genel kavram ve terim olarak yerliler için varolmayan baba tarafından akrabalıkla anne tarafından akrabalık veiola arasındaki ayrım, aynı bedenden gelen insanlarla (hiç kuşku yok bizim kan akrabalığımızın tam benzeri) aynı bedenden gelmeyenler arasındaki ayrıma uyuyor.

Bununla birlikte, gündelik yaşamın bütün küçük şeyleri ve çeşitli haklarla ayrıcalıklar söz konusu olduğunda, baba çocukla çok sıkı bir ilişki içindedir. Çocuklar, asıl köyleri annelerinin köyü olduğu halde, babanın köy topluluğunun üyeleridirler. Miras konusunda da babanın bağışladığı çeşitli ayrıcalıkları oluyor. En önemlisi de, bütün servetlerin en değerlisi olan büyünün miras kalmasıyla ilgili. Böylece baba çoğu kez, özellikle de yukarda anılanlar gibi durumlarda (Bölüm V), bunu yasal olarak yapabildiği zaman büyüyü erkek kardeşi ya da yeğeni yerine oğluna bırakıyor. Dikkat çekici olan şu ki, baba duygusal olarak hep, bunu mümkün olduğunca çocuklarına bırakmaya eğilim gösteriyor, ve mümkün olduğu her zaman öyle yapıyor.

Ancak babadan oğula bu tür büyü veraseti bir özellik gösteriyor: büyü armağan ediliyor, satılmıyor. Gerek formülün gerekse de yapılışının öğretilmesi gerektiği için büyünün doğal olarak erkeğin sağlığında aktarılması gerekir. Adam bunu bir *veiola*'sına, erkek kardeşine ya da anne tarafından yeğenine bıraktığında *pokola* denen bir ücret alır ve bunun çok yüklü olması gerekir. Büyü oğula bırakıldığında hiçbir ücret istenmez. Bu, yerlilerin pek çok geleneğinde olduğu gibi son derece şaşırtıcıdır, çünkü ana tarafından akrabaları büyüde zaten hakları vardır, oğlunsa aslında hiçbir hakkı yoktur ve büyüde hakkı olanlar duruma göre onun ayrıcalığına el koyabilirler; buna rağmen oğul büyüyü karşılıksız alıyor, diğerleri bunun için yüklü ücretler ödemek zorundalar.

Başka açıklamalardan kaçınıp bu şaşırtıcı soruna yerlilerin verdiği cevabı yinelemekle yetiniyorum (bilgi verici-

lerim çelişkiyi çok iyi biliyor ve neden şaşırdığımı çok iyi anlıyorlardı). Şöyle diyorlardı: «Adam büyüyü karısının çocuklarına veriyor. Onunla yaşıyor çünkü, kadının sahibi; kadın da onun için, bir kadının bir erkek için yapması gereken her şeyi yapıyor. Erkeğin çocuk için yaptığı her şey, kadından aldıklarının karşılığıdır, *mapula*'sı.» Bu cevap hiç de bir tek kişinin görüşü değildi. Bu konuyu tartıştığımda her zaman aldığım tek tip yanıtları özetliyor. Yerlilerin gözünde babanın çocuklar için yaptığı her şeyin temeli, bulanık bir fiziksel babalık düşüncesi değil, erkekle kadın arasındaki sıkı ilişkidir. Şunun net olarak konması gerekiyor: sosyal ve psikolojik açıdan babalık (bütün duygusal, yasal ve ekonomik bağlar kapsamında) erkeğin karısına karşı yükümlülüklerinin sonucudur, yerliler için fizyolojik babalık yoktur.

İkinci noktayı açıklamak üzere, daha önce yaptığımız ayrımı ele alalım: cinsel ilişkiyle gebelik arasındaki ilintiye ilişkin bulanık düşünceyi. Gebeliğin nedenine ilişkin cevaplarda çocukların doğması için cinsel ilişkinin de bir etken olduğu iddiasının beni şaşırttığına yukarda değinmiştim, gerçek nedenlerin *baloma*'lar ya da *waiwaia*'nın reenkarnasyonu olduğu biçimindeki temel görüşe deyim yerindeyse koşut bir iddia bu.

Bu iddia çok daha az belirgindi, asıl görüş tarafından öyle gölgede bırakılmıştı ki önceleri yalnızca sonuncuyu dikkate aldım ve bana, bu bilgiyi çok zahmetsiz edinmişim ve artık açıklanacak hiçbir sorun kalmamış gibi göründü. Ve işi kesin olarak tamamladığıma, daha ileri araştırmaları salt müşkülpesentlikten yaptığıma kesin kanaat getirdiğim sırada, konstrüksiyonumun en temelinde bir yanlışlık olduğunu ve tam bir yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğunu keşfedip şiddetli bir şoka uğradım. Iakalusa diye bilinen Kasana'ili çok hoppa bir genç kadın hakkında anlatılanları anımsadım: «*Sene nakakaita, coge ivalulu guadi* (çok fingirdek, bir çocuğu oldu.» Bu şaşırtıcı ifadeyi daha yakından inceleyince keşfettim ki, yerlilerin görüşüne göre çok fingirdek olan bir kız hiç kuşkusuz daha kolay çocuk

sahibi oluyor, hiç cinsel ilişkide bulunmamış bir kızsa kesinlikle çocuk sahibi olamıyordu. Buradaki «bilme» daha önceki «bilmeme» kadar kusursuz görünüyordu, ve aynı erkekler iki karşıt bakış açısını sırayla temsil edebiliyor gibiydiler. Konuyu içine girebildiğimce tartıştım ve bana, yerliler bilme ya da bilmeme durumuna göre «evet» ya da «hayır» diyorlarmış gibi geldi. İnatçılığımdan ve (utançla itiraf ediyorum) sabırsızlığımdan şaşkına dönüyorlardı, ve ben, kendimce çelişkiyi gösterdiğim halde sıkıntılarımı onlara açıklayamıyordum.

Onları hayvanlarla insanları karşılaştırmaya yönelttim ve bu durumda da yavru domuzu annesine getiren bir *baloma* olup olmadığını sordum. Domuzlarla ilgili olarak bana anlatılanlar şunlardı: «*İkaitasi ikaitasi makateki bivalulu minana* (Onlar çiftleşir çiftleşir, kısa süre sonra da anne domuz yavruyu dışarı atar).» Yani burada gebeliğin *u'ula*'sı çiftleşme oluyordu. Bir süre, bilgideki çelişkiler ve belirsizlik bana umutsuz göründü, çıkmaz bir sokağa sapmıştım, yerlilerin güvenilmez olduklarından, kasıtlı olarak masal uydurduklarından, ya da bir tanesi beyazların etkisi altında tahrif edilmiş iki tür bilgiyle karşı karşıya olunduğundan kuşkulanıldığında etnografik alan araştırmasında sık sık düşülen bir çıkmazdır bu. Çoğu durumda olduğu gibi burada da zorluklarımın gerçek nedeni bundan başka bir şey değildi.

«Yerlilerin cahilliği» üzerine iyimserce kurulmuş görüşlerimin kökünden sarsılması kaosa da düzen getirdi. Kahraman Tudava üzerine tarafımdan derlenmiş olan mitolojik dizide öykü onun doğumuyla başlar. Annesi Mitigis ya da Bulutukua, Laba'i köyünün sakinlerinden adada kalan tek kişidir. Bütün diğerleri, insan yiyen ve neredeyse bütün Kiriwina halkını yok etmiş olan canavar Dokonikan'dan kaçmışlardır. Erkek kardeşleri tarafından geride bırakılan Bulutukua, Laba'i *raiboag*'ındaki bir mağarada tek başına yaşamaktadır. Bir gün mağarada uyuyakalır ve sarkıtlardan damlayan su vulvasına düşüp yolu açar. Bunun üzerine gebe kalır ve birbiri ardınca, *bologu* denen bir balığı, bir do-

muzu, *kuebila* denen bir çalı bitkisini (kokulu yaprakları olan ve yerlilerce süs olarak büyük değer verilen bir bitki), bir başka balığı (V. Bölümde anılan *kalala)*, kakatuvayı *(katakela)*, papağanı *(karaga)*, *sikuaikua* kuşunu, köpeği *(ka'ukua)* ve nihayet Tudava'yı doğurur. Bu öyküde en şaşırtıcı olan şey, «yapay döllenme» motifiydi. Hâlâ kusursuz bir cahillik içinde oldukları görülen insanlarda bu cahilliğin kalıntısı gibi bir şey bulmak nasıl mümkün oluyordu? Ve mitteki kadının damlayan sarkıtın altına yalnız bir kere yatıp birbiri ardınca birçok çocuk edinmesi nasıl mümkün oluyordu? Bütün bunlar benim için şaşırtıcı sorulardı ve açıklayabilme konusunda zayıf bir umutla, doğrusu başarı konusunda pek az ümitle, soruları bir biçimde yerlilere yönelttim.

Ama, sorunlarımın açık ve kesin biçimde çözülmesiyle ödüllendirildim, daha sonraki son derece titiz bir dizi denemeden başarıyla çıkan bir çözümle. En iyi bilgi vericilerime birbiri ardınca sorular sordum; bu onların görüşü: Bakire bir kadın *(nakapatu: na,* dişil önek; *kapatu:* kapalı) vajinasına hiçbir şey giremeyeceği için çocuk doğuramaz, ne de çocuk alabilir. Kadının açılması ya da içine girilmesi gerekir *(ibasi:* bu sözcük Bulutukua olayında su damlasının etkisini anlatmak için kullanılıyor). Böylece, sık cinsel ilişkide bulunan bir kadının vajinası daha açıktır ve ona bir «ruh-çocuk»un girmesi daha kolaydır. Bir ölçüde iffetli kalan kadınınsa gebe kalma şansı daha düşüktür. Ama birleşme, mekanik etkisi dolayısıyla kesinlikle zorunludur. Geçişin genişletilmesi için onun yerine başka bir nesne de kullanılabilir, ve *baloma waiwaia*'yı yerleştirmek istediğinde ya da bir *waiwaia* içeri girmek istediğinde kadın gebe kalır.

Bunun böyle olduğunu bilgi vericilerim Tilapo'i olayıyla kanıtlıyorlardı, Omarakana yakınlarındaki bir köyde, Kubululo'da yaşayan bir kadının durumuyla. Kadın hemen hemen kör ve neredeyse yarım akıllıydı, öyle de çirkindi ki ona cinsel amaçla yaklaşmayı kimse aklından geçirmezdi. Gerçekte belli bir tür şakanın sevilen konusudur, birisinin onunla cinsel ilişkisinin olup olmadığı konusu çevresinde

dönen bu şakalar her zaman çok eğlendiricidir ve ikide bir tekrarlanır, öyle ki, «*kuoi* Tilapoi» (Tilapoi'yle cinsel ilişkide bulunmak) bir tür şaka yollu küfür halini almıştır. Ama, onun hiç cinsel ilişkide bulunmadığı düşünüldüğü halde, kadının bir çocuğu oldu, çocuk kısa süre sonra öldü. Benzer, hatta daha uygun bir örnek, Sinaketa'daki bir başka kadının örneğiydi, anlatıldığına göre kadın öyle çirkinmiş ki, onunla herhangi bir cinsel bağı olduğundan kuşkulanılan her erkek intihar edermiş. Buna rağmen kadının çocuklarını sayısı beşten az değildi. Her ki olayda da, gebeliğin vulvanın parmakla genişletilmesi yoluyla olanaklı kılınabileceği açıklaması yapılıyordu. Bilgi vericilerim çok eğlenerek bu konu üzerinde uzun uzun duruyor ve işaretlerle canlandırarak bana olayın bütün ayrıntılarını anlatıyorlardı. Anlattıkları, kadınların cinsel ilişkisiz de gebe kalmaları olasılığına duyulan kesin inançla ilgili en ufak bir kuşku gizlemiyordu.

Böylece, yerlilerin gebeliğin doğal koşullarına ilişkin bütün bildikleri olan «cinsel ilişkinin mekanik etkisi» düşüncesi ile, en ufak bir bilgiye sahip olmadıkları olgu, yani döllenme, anne karnında yeni yaşamın yaratılmasında erkeğin katkısı arasında temel bir ayrım yapmayı öğrendim. Bu ayrım Bulutukua mitindeki kafa karıştıran şeyi açıklıyordu; buna göre kadının açılması gerekirdi, bu bir kez gerçekleşince de yeni bir fizyolojik olaya gerek olmadan kadın birbiri ardınca bir dizi çocuk doğurabilirdi. Bu ayrım hayvanların döllenmesi konusundaki «bilgi»yi de açıklıyordu. Hayvalara ilişkin olarak yerlilerin ölümden sonraki yaşam ya da ruhların varlığı konusunda hiçbir bilgileri yoktur. Birisine doğrudan hayvan- *baloma*'ların varlığını sorduğumda «evet» ya da «hayır» diye yanıt verir, ama bu onun o anlık kişisel görüşüdür, folklor değil. Yani hayvanlarda reenkarnasyon sorunu ve yeni yaşamın oluşumu dikkate alınmaz. Öte yandan fizyolojik yan iyi bilinmektedir. Böylece hayvanlarla ilgili sorulara, fizyolojik koşulların zorunlu olduğu cevabı alınır; ama diğer yan, asıl sorun, anne karnında yaşamın nasıl oluştuğu sorusu kısaca geçiştirilir. Bu ko-

nuda heyecanlanmak boşunadır, çünkü yerliler inançlarını kendi görüşlerine göre ilgili olmayan alanlara mantıklı bir biçimde taşımaya hiç hevesli değildirler. Hayvanların ölümden sonraki yaşamlarına ilişkin sorulara kafa yormazlar ve onların dünyaya nasıl geldikleri konusunda hiçbir görüşleri yoktur. Bu sorunlar insanlarla ilgili olarak çözülmüştür, orada ise, tecavüz edilmemesi gereken asıl alanları bulunur. Daha yüksek gelişme aşamalarındaki teolojilerde de böyle sorular (hayvanın ruhu ve ölümsüzlüğü gibi) problemlidir ve cevaplar çoğunlukla Papua'larınkinden daha tutarlı değildir.

Buna göre, yerlilerin bu konulara ilişkin bilgilerinin sosyolojik bakımdan hiçbir anlamı olmadığının tekrarlanması gerekiyor, bu bilgiler yerlilerin ne akrabalıkla ilgili düşüncelerini, ne de cinsel konulardaki davranışlarını etkiler.

Kiriwina malzemesini inceledikten sonra, bu temayı biraz daha genelde ele almak zorunlu görünüyor. Fiziksel babalığın bilinmediği önce Sir Baldwin Spencer ve Bay F.Gillen tarafından merkezi Avustralya'daki Arunta soyunda ortaya çıkarıldı. Daha sonra aynı durum, ilk kâşifler ve birkaç başka araştırmacı tarafından çok sayıda başka Avustralya soyu arasında da saptandı; bölge, etnolojik araştırma için pratik olarak girilebildiği ölçüde, Avustralya kıtasının bütün merkezi ve kuzey bölümünü kapsamaktadır.

Bu keşifler çerçevesinde en önemli tartışma soruları şunlardı: Birincisi, bu *bilmeme* Avustralya kültürünün, ya da hatta yalnız Arunta kültürünün özgün bir bir özelliği mi, yoksa birçok ya da bütün ilkel ırkların genel bir gerçekliği mi? İkincisi, bu bilmeme durumu ilkel mi; yani yalnızca yetersiz gözleme ve bundan çıkarılmış yanlış sonuçlara dayanan bir bilgi eksikliği anlamma mı geliyor; yoksa, birbirine girmiş animist düşünceler yüzünden ilkellerdeki bir kavram kargaşasına dayanan ikincil bir olgu mu?[69]

---

[69] Bu probleme ilişkin birtakım verileri ekleyerek özel görüşleri eleştirmek istemediğim gibi, düşünceleri bana çürük görünen yazarlar hakkında da bilgi vermek istemiyorum. «İlk zamanlarda baba ile ço-

Kısmen Kiriwina dışındaki bir araştırma çalışmasından çıkan, kısmen de alan araştırmasında kendi yaptığım ve doğrudan bu sorunla ilgili olan genel gözlemlerden oluşan bazı ek olgular hakkında bilgi vermeyi arzu etmeseydim bu tartışmaya katılmazdım. Bu yüzden, konudan bu sapmamın bağışlanacağını umuyorum, tartışmalı noktalara pek girmemesi, yalnız bu sorulara ilişkin ek malzemeyi söz konusu etmesi özrüyle.

Öncelikle, Kiriwina'yla bağlantılı olmayan bazı gözlemleri bildirmek istiyorum, bunlar, Trobriand'da Yeni Gine'nin Papua-Melanezyalıları arasında birçok bölgede egemen olana benzeyen «bilmeme durumu»nu netleştiriyor. Prof. Seligman Koita'lar üzerine şunları yazıyor: «Gebeliğe neden olmak için bir tek cinsel edimin yeterli olmadığı ileri sürülür; güvenli gitmek için cinsel ilişki bir ay boyunca her gün sürdürülmelidir.»[70] Benzer bir durumu Yeni Gine'nin güney kıyısındaki Mailu'larda ben buldum: «... cinsel ilişkiyle gebe kalma arasındaki bağıntı Mailu'larda biliniyor gibi; ancak gebeliğin nedeni sorusuna net bir cevap alamadım. Yerliler -bundan eminim- iki olgu arasındaki bağlantıyı anlamıyorlar... Prof. Seligman'ın Koita'larda rastladığı gibi, ben de, ancak bir ay boyunca ya da daha uzun süre sürdürülen cinsel ilişkinin gebeliğe yol açabileceği, gebelik için tek bir cinsel edimin yeterli olmadığı biçiminde kesin bir inanca rastladım.»[71]

Bu saptamalardan hiçbiri çok net değil; gerçekte fiziksel babalıkla ilgili tam bir bilisizliği ifade etmedikleri gö-

---

cuk arasındaki fiziksel akrabalığın bilinmemesi» önce E.S. Hartland tarafından olası görüldü (**The Legend of Perseus**, 1894-1896), ve Spencer'le Gille'in araştırmaları onun görüşlerini tamamen doğruladı. Hartland daha sonra bu probleme ilişkin tam bir araştırma yaptı (**Primitive Paternity**). Sir J.G.Frazer de aynı biçimde, parlak fikirleriyle, ilk insanlıkta fiziksel babalığın bilinmemesinin genel bir olgu olduğu görüşünü güçlendirdi. (**Totemism and Exogamy**, 1919)

70 Seligman, 1910, S. 84.

71 B. Malinowski, 1915, S. 562.

rülüyor. Ancak, araştırmacılardan hiçbirinin ayrıntıya girmediği görüldüğüne göre, saptamaların daha geniş bir araştırmayı gerekli kıldığı *apriori* söylenebilir. Gerçekten de Yeni Gine'ye ikinci gidişimde sorulu durumları daha yakından inceleyebildim, ve Mailu'lar hakkındaki saptamalarımın eksik olduğunu biliyorum. Mailu'ların yanındaki konukluğum sırasında, Kiriwina'da düştüğüm zorluklarla karşılaştım. Kiriwina'da, Mailu'ların bölgesine komşu bir bölgeden iki genç insanı eşlikçi aldım, bunlar bana Kiriwina'da topladığım bilginin aynını verdiler; örneğin gebelikten önce cinsel ilişkinin zorunluluğunu onayladılar, ama döllenme konusunda kesinlikle bilgisizdiler. 1914 yazında Mailu'lar ve Sinaugholo'lar arasında (Koita'lara akraba olan bir soy) aldığım notları yeniden gözden geçirdiğimde, yerlilerin ifadesinin, gerçekten de yalnızca, bir kadının gebelikten önce cinsel deneyiminin olması gerektiği olgusunun bilinmesine dayandığını saptıyorum. Bir cinsel ilişkide gebeliğe neden olan bir şey olup olmadığı biçimindeki doğrudan sorulara ise olumsuz cevaplar almışım. Ne yazık ki hiçbir yerde doğruca, «gebeliğin doğaüstü nedenleri»ne ilişkin bir inancın var olup olmadığını sormadım. Gadogado'a'dan genç insanlar (Mailu'lara yakın bölgeden) onlarda böyle bir inanç olmadığını söylediler. Ama ifadeleri güvenilir kabul edilemez, çünkü uzun zamandır beyazların hizmetindeydiler ve soylarının geleneksel bilgilerine ilişkin fazla bir şey bilmiyorlardı. Yine de, gerek Prof. Seligman'ın ifadesinin gerekse de benim Mailu'lardan aldığım bilgilerin, bunlar yerli bilgi vericilerin sözlerine dayandığı sürece, gebelik konusundaki bilisizliğe ilişkin Kiriwina kökenli verilere benzer sonuçlar vereceğine hiçbir kuşku olamaz.

Bütün bu yerliler, Kotia'lar, Gadogado'a'dan Güney Massimler ve Kiriwina'dan Kuzey Massimler, Papua-Melanezya soyunun temsilcileridirler,[72] Kiriwinalılar bu soyun

---

72 Prof. Seligman'ın Papua'ları sınıflandırırken kullandığı terminolojiyi kullanıyorum. S. 1-8.

çok ilerlemiş bir dalıdır; bugünkü bilgilerimizin uzanabildiği kadarıyla aslında en ilerlemiş olanlardır.[73]

Spencer ve Gillen'in en ileri Papua-Melanazyalılarda bulduğu tam bilisizlik ve bunun belki de bütün Papua-Melanezyalılarda varolması, bugüne dek kabul edilenden çok daha uzun bir sürece işaret ediyor gibi; ve daha yüksek gelişme aşamalarındaki çok daha güçlü bir yaygınlığa. Ancak, araştırma detaylandırılmadığında, özellikle de yukarda rastlanan ayrım dikkate alınmadığında, her zaman hatalar ve yanıltıcı sapmalar olabileceğini vurgulayarak tekrarlamak gerekiyor.[74]

---

73 Sligman, giriş bölümü, ayrıca Bölüm XLIX.

74 Mailu'lar arasında aldığım bazı notlar ve onlardan çıkardığım sonuçlar bu tür hataların tipik örneğidir. Başka bir örnek olarak da, Spencer'le Gillen'in bulgularının Strehlow ve Leonhardi tarafından tanınmaması verilebilir; Leonhardi'nin argümanları dikkatle incelenir ve Stehlow'un verileri taranırsa, yetersiz öncüllere dayanan yararsız tartışmalardan doğmuş ve gerçekte Spencer'le Gillen'in ilk bulgularını onaylayan bir tanımamadır bu. Bunun açıklaması, gözlemcinin yetersiz zihinsel eğitimindedir (Strehlow). Zihinsel eğitimi yetersiz bir gözlemciden iyi, genel bir etnografik çalışma beklenemez, bir dağcıdan iyi bir coğrafi betimleme ya da bir dalgıçtan hidrodinamik betimleme nasıl beklenemezse. Olguların gözler önünde olması yeterli değildir, insanda onlarla başa çıkabilme yeteneğinin de olması gerekir. Ama, eğitim ve zihinsel yetenek eksikliği yanlışların tek nedeni değildir. Denetçi H. Newton'un (şimdiki Carpentaria piskoposu; yerlilerin ruhunu anlamak ve âdetlerini kavramak için bundan daha iyi donanamazdı) Yeni Gine yerlilerine (kuzey kıyısındaki Goodenough Bay'a) ilişkin kitabında şu betimlemeleri okuyoruz: «Varsayıldığı kadar (Spencer ve Gillen'de) bilisiz ırklar olabilir (cinsel ilişkiyle gebelik arasındaki nedensel bağıntının bilinmemesi); ama, evlilikte sadakatsizliğin her yerde böyle ağır cezaandırıldığını görünce ve babanın çocuğa karşı sorumluluklarını bilince, çok küçük ölçüde de olsa buna hak verebilmek zor.» (**In Far New Ginea**, S. 194) Yani, yıllarca yerlilerin arasında yaşamış ve dillerine hâkim olan seçkin bir gözlemci (kl. Carpentaria piskoposu-

Yukarda sözü edilen ikinci tartışmalı noktaya gelelim: sorulu bilisizliğin yalnızca devralınmış animist düşüncelerin ikincil bir sonucu olup olamayacağına. Kiriwinalıların temel zihinsel tutumu düşünülürse, bunun kesinlikle reddedilmesi gerekir. Yukarıda verilen bilgi bu açıdan değerlendirilince belki yeterince ikna edicidir, ama başka birtakım düşünceler ifadeye ek ağırlık kazandırabilir. Bu tema yerliler için aslında yoktur, reenkarnasyon üzerine, belirsiz kavramlara koşut hiçbir net düşünce de yoktur. Reenkarnasyona ilişkin düşünce ve inançlar, varolduklarına kuşku olmasa da, özel bir toplumsal anlam taşımaz ve yerlilerde hiçbir biçimde dogmatik düşüncenin ön planında bulunmaz. Kaldı ki, bilindiği üzere, fizyolojik sürece ve *baloma*'nın rolüne ilişkin düşünceler yan yana varolabiliyor, tıpkı, vulvanın mekanik biçimde genişletilmesi zorunluluğuna ilişkin düşünceyle ruhun eylemine ilişkin düşüncenin yan yana bulunması gibi; tıpkı, yerlinin sayısız konuda, olayların doğal ve ussal sonucunun (bizim bildiğimiz anlamda ussal) bilincinde olması ve bunların nedensel bağlantısını bilmesi

---

nun öyle olduğuna hiç kuşku yok), kendi içinde tutarlı bir dünya tasarlıyor. Ve bu durumu reddetmek için kullandığı argüman, evlilikte kıskançlıkla, babalığın tanınmasının birlikte varolması olgusundan başka bir şey değil (babalığın bu tanınması, ilgili soyda bunun fiziksel temelinin bilinmediği bir tanıma). Sanki kıskançlıkla (saf içgüdüsel bir şey) gebe kalma tasarımı arasında en ufak bir mantıklı bağıntı olabilirmiş gibi; ya da bu sonuncusuyla ailenin sosyal bağları arasında bir bağıntı! Bu ifadeyi, Güney Denizi'nin yerlilerine ilişkin en iyi etnografik kitaplardan birisinde bulunduğu için seçtim. Ama, eleştirimin biraz uygunsuz olduğunu da eklemek isterim, çünkü Bay Newton bir misyoner olarak bu sorunun bütün ayrıntılarını yerlilerle tartışamazdı, ayrıca bu sorunu doğrudan araştırmadığını ve kuşkuları için gerekçeler ileri sürdüğünü okuyucuya açıkça belirtmiştir. Buna rağmen, bu konuda daha kesin bilgiler edinilmek istendiğinde su yüzüne çıkan teknik güçlükleri ve iradi yanılgılarla düştüğümüz birçok boşluğu göstermek için, bunu yine de kullandım.

gibi; bu, büyüsel bir sonuçla ve büyüsel bir bağlantıyla paralel olsa da.

Döllenmenin bilinmemesi sorunu inanç psikolojisini değil, gözleme dayanan bilgi psikolojisini ilgilendirir. Bir inanç ancak başka bir inançla gölgede bırakılabilir. Bir yerli fiziksel bir gözlem yaptığında, nedensel bir bağıntı yakaladığında, bilgiyi, onunla paralel olabilse de hiçbir inanç ya da «kör inanç» gölgeleyemez. Bahçe büyüsü, yerlilerin çalılığın iyice temizlenmesi ile toprağın külle gübrelenmesi, sulama vs. arasındaki nedensel bağıntıyı bilmelerini hiçbir biçimde gölgelemez. Her iki olgular kompleksi yerlilerin düşüncesinde paralel yol alır ve biri öbürünü hiçbir biçimde gölgelemez.

Fizyolojik babalığın bilinmemesinde pozitif bir zihinsel durumla, uygulamalara, ayinlere ya da törelere yol açan bir dogmayla değil, yalnızca negatif bir olguyla, bilgi eksikliğiyle karşı karşıyayız. Bu eksiklik pozitif bir inanç tarafından doğrulmuş olamaz. Yerlilerde bilgide bulduğumuz her gedik, bilgilenmedeki her genel eksiklik, tamamlanmamış her gözlem, karşı kanıt bulununcaya dek ilkel olarak görülmelidir. Bununla, insanların bir zamanlar ilkel bir kibrit tasarımları olduğu, ama bunun daha sonra ateş çubuğu ve diğer sürtünme mekanizmalarının çok daha karmaşık ve çok daha somut kullanımı ile gölgede bırakıldığı biçiminde bir fikir de yürütebiliriz.

Bu bilisizliği, yerlilerin «bunu bilmediklerine bizi inandırdıkları» kabulüyle açıklamak, şeylerin temeline inecek ciddi bir denemeden çok parlak bir *jeu de mots* (kelime oyunu) olarak görünüyor. Yine de, bir an için duran herkes için şeyler basittir, eğer bu kişi, embriyolojiye ilişkin bizim bilgilerimize yaklaşabilmek için yerli bir «doğa araştırmacısı»nın üstesinden gelmek zorunda olduğu güçlüklerin ne kadar içinden çıkılmaz olduğunu anlamak üzere durmuşsa. Bu bilgilerin ne kadar karmaşık olduğu ve bizim bunları ne kadar geç kazandığımız düşünülürse, yerlilerde bunun en ufak bir parıltısını bile ummak saçma görünür. Hatta bütün bunlar, konuya yalnız teorik açıdan yaklaşan

ve yerlilerin görüş açısından fikir yürüten birine akla yakın bile görünebilirdi. Ve işte, yerlilerdeki bu bilinç durumunu gerçekten saptadıktan sonra, bunu yine de şüpheyle karşılayan ve yerlilerin bilinç durumunu en yanlış biçimlerde açıklamaya çalışan yazarlar var. Mutlak bilisizlikten kesin bilgiye giden yol uzundur ve ancak yavaş yavaş yürünebilir. Hiç kuşkusuz, cinsel ilişkinin zorunluluğunu gebelik için koşul olarak tanıyarak Kiriwinalılar bu yolda bir adım atmışlardır; bunu, belki daha az net biçimde ama, merkezi Avustralya'da Arunta'ların da yaptığı gibi; Spencer ve Gillen bunlarda, cinsel ilişkinin kadını bir «ruh-çocuk»u almaya hazırladığı düşüncesini buldular.

Daha önce birkaç yazar tarafından öne sürülen bir diğer düşünce bana çok isabetli görünüyor, ve asıl önemlisi, bunlar yerli bilgi vericilerden pek çoğuna da öyle göründü. Çoğu ilkel halklarda cinsel yaşamın çok erken başlaması ve çok yoğun olması olgusunu kastediyorum, öyle ki cinsel ilişki onlar için, fevkaladeliği nedeniyle göze çarpacak ve dolayısıyla onları sonuçlar çıkarmaya zorlayacak olağandışı ya da ender bir şey değil; tam tersine, cinsel aktivite onlar için normal bir durum. Kiriwina'da genel olarak, evlenmemiş kızların altı *(sic)* yaşından itibaren hemen her gece cinsel ilişkide bulundukları kabul edilir. Bunun böyle olup olmaması önemli değil; önemli olan, cinsel ilişkinin Kiriwina yerlileri için yemek yemek, su içmek ya da uyumak kadar sıradan bir şey olması. Yerliyi ne uyaracak ki, dikkati, bir yandaki tamamen normal, sıradan bir olayla, öbür yandaki sıradışı, özel olay arasındaki bağlantıya çekilsin? Bir kadının yemek yemek ve su içmek kadar sık yaptığı bir işin, hayatında bir, iki, bilemedin üç kez gebeliğe neden olması yerliye nasıl anlatılır?

Kuşkusuz, bir bağlantı göze çarpan iki tekil olay aracılığıyla da açığa çıkarılır. Tamamen sıradan bir olayın sonucunun olağandışı bir şey olup olmadığını bulmak, bilimsel beyin ve bilimsel yöntemin yanısıra, olguları inceleme ve yalıtlama, önemsizi ayıklama ve verilerle deneme yapma yeteneğini de gerektirir. Böyle koşullarda herhalde yerliler

de nedensel bağıntıyı keşfederlerdi, çünkü yerlinin aklı da aynı bizimkinin kurallarıyla çalışır: ilgilendiğinde gözlem yeteneği büyüktür, neden ve etki kavramlarını da hiç bilmez değildir.[75] Ama, neden ve etki bilimsel konseptler olarak düzenli, yasal ve sıradan kategorisine girseler de, psikolojik kökenleriyle hiç kuşkusuz iradi, düzensiz, sıradışı ve tek kategorisine girerler.

Birkaç kez, gebeliğe neden olan şeyin *baloma* olmadığını, buna toprağa atılan tohum gibi bir şeyin neden olduğunu ileri sürdüm, yerli bilgi vericilerim hemen fikir yürütmemdeki tutarsızlığa işaret ettiler. Benden doğrudan, her gün ya da hemen hemen her gün tekrarlanan bir şeyin, etkisini bu kadar seyrek göstermesindeki tutarsızlığı açıklamam istendi.

Kısacası, belli «ilkel» zihinsel durumlardan söz etmeye yetkiliysek eğer, sorulu bilisizliğin böyle ilkel bir durum olduğuna hiç kuşku yok; ve bunun Yeni Gine Melanezyalılarındaki geniş yaygınlığı, bu bilisizliğin, yalnız Avustralya malzemesi temelinde öngörülenden çok daha yüksek gelişme aşamalarında da henüz varolduğunu gösteriyor. Yerlinin zihin mekanizmalarına ve bu konudaki gözlemlerini yapmak zorunda olduğu koşullara ilişkin biraz bilgi, olayın başka türlü olamayacağına ve başka hiçbir açıklama ya da teorinin gerekli olmadığına herkesi ikna edecektir.

VIII. BİRKAÇ GENEL SAPTAMA

Yerlilerin inançlarına ilişkin yukarda verilen somut bilgiler dışında, bu konu bitirilmeden önce tartışılması gereken ve önemi daha az olmayan bir dizi faktör daha var. Gözlem-

---

75 Alan araştırmasındaki deneyimim, yerlilere başka bir ruh ve başka mantık yetenekleri yükleyen teorilerin sakatlığına beni ikna etti. Yerli, inancında «prelojik» edğildir, alojiktir, çünkü inanç ya da dogmatik düşünce, mantığın yasalarına boyun eğmez, bu onda da bizde de aynıdır.

cinin karışık ve belirsiz gözlem malzemesinin anlaşılabilir ve bilimsel olarak kullanılabilir bir biçime getirilebilmesi için alan araştırmasında bilinmesi ve yorumlanması gereken genel sosyolojik yasaları kastediyorum. Yerlilerin kurumlarına ilişkin ilk gözlem ve betimleme denemelerimde, büyük bir kusur olarak, etnolojik ve sosyolojik alan araştırmasıyla bağlantılı konularda felsefi berraklık eksikliği hissettim; ve çalışmalarımda karşılaştığım güçlüklerle, bunları aşabilmek için denediğim biçim ve yolları ortaya koymayı çok önemli görüyorum.

Alan araştırmamda dikkat gösterdiğim ana kurallardan biri, «saf olgular toplamak, olgularla yorumları birbirinden ayırmak»tı. Eğer «yorum»dan, nedenlere ilişkin bütün felsefi spekülasyonlar ve bütün peşin genellemeler anlaşılırsa bu kural tamamen doğrudur. Ama, olgu yorumlarının, hiçbir bilimsel gözlem olmadan yapılabilen bir türü vardır, olguların sonsuz çeşitliliği içinde genel bir yasallık gören yorumları kastediyorum; bunlar temel olanı önemsizden ayırır, fenomenleri sınıflayıp düzenler ve karşılıklı ilişkiye oturtur. Böyle yorumlar olmadan her bilimsel alan araştırması salt «veri toplama»ya indirgenmiş olur; en iyi durumda, çeşitli ama iç bağlantıdan yoksun bilgiler verir. Ama hiçbir zaman bir halkın toplumsal yapısını ortaya çıkaramayacak. inançlarına ilişkin organik bir bilgi veremeyecek ya da yerlilerin perspektifinden bir dünya resmi çizemeyecektir. Bugünkü etnolojik malzemenin çoğu kez parçalı, bağlantısız, inorganik olan karakteri «saf olgu» kültünün sonucudur. Sanki, belli sayıda olgu, «bulundukları haliyle» bir örtüye sarılıp, bunlardan teorik bir konstrüksiyon üretip kurması için araştırmacının evine getirilebilirmiş gibi.

Böyle bir yöntem gerçekte olanaksızdır. İnsan bir bölgenin bütün maddi nesnelerini kullanım amaçlarının ayrıntılı bir betimlemesiyle uğraşmadan kapıp eve getirse bile -Pasifikte İngiliz olmayan belli bölgelerde sistematik biçimde başvurulan yöntem- böyle bir koleksiyonun bilimsel açıdan pek az değeri olur, çünkü yerlilerin sosyal yaşamının organik bütününe ilişkin düzenleme, sınıflama ve yorumlar

yerinde yapılmak zorundadır. Çoğu «billurlaşmış» olan fenomenler -maddi nesneler- için olanaksız olan şey, yerlilerin davranışlarının üst yüzeyinde yüzen, ruhlarının derinliklerinde yatan, ya da kurumlarmda ve törenlerinde ancak kısmen ortaya çıkan fenomenler için çok daha az mümkündür. Bir olgular kaosuyla yerinde baş etmek gerekir, bunlardan bazıları öylesine ufaktır ki insana önemsiz görünürler; kimisi ise bir bakışta kavranamayacak kadar önemli görünür. Ama bu işlenmemiş biçimdeyken hiçbir biçimde bilimsel olgular değildirler; gerçekte zor kavranabilirler ve yalnızca, *sub specie aeternitatis* olarak bakılarak ve temel yanları ile bunu kurallaştıran şey kavranarak yorumla tespit edilebilirler. *Yalnızca yasalar ve genellemeler bilimsel olgulardır* ve alan araştırması, yalnızca ve yalnızca, kaos halindeki sosyal gerçekliğin yorumlanması ve genel kurallar içinde düzenlenmesidir.

Bütün istatistikler, bir köye ya da bir bölgeye ait her plan, her jenealoji, bir törene ilişkin her betimleme, gerçekte her etnolojik doküman, tek başına bir genellemedir, bazen de enikonu zor bir genelleme; çünkü her durumda, kuralların ortaya çıkarılması ve neyin nasıl sıralanacağının formüle edilmesi gerekir; her planın, belli ekonomik ya da sosyal düzenleri anlatabilmesi için tasarlanması gerekir; her jenealoji insanlar arasındaki ilişkileri dile getirmelidir, bunun da ancak, bu insanlara ilişkin bütün önemli veriler de toplandığında bir anlamı olur. Her törende, temel olmayan temel olandan, önemsizler önemli özelliklerden, her uygulamada değişenler her zaman aynı olanlardan ayırt edilmek zorundadır. Bütün bunlar neredeyse, yadsınamaz gerçek gibi görünebilir, ama ne yazık ki, «yalnızca olgulara dayanma» ilkesi, alan araştırması için bütün yönergelerde temel ilke olarak hâlâ kullanılıyor.

Bu sapmadan sonra asıl temaya dönmek ve bazı genel sosyolojik kurallar eklemek istiyorum, bunları, bilgilerdeki belli güçlükleri ve çelişkileri aşmak için, olguların karmaşıklığını düzene sokmak ve aynı zamanda basitleştirmek için, açık bir fikir verebilmek için formülleştirmek zorunda

kaldım. Bu noktada söylenenler Kiriwina için geçerlidir, başka her bölge ya da daha büyük bölge için mutlaka geçerli değil. Ve yalnızca, doğrudan doğruya inançlara, daha doğrusu bu makalede betimlenen inanç anlayışlarına ilişkin olan sosyolojik genellemeler söz konusu edilecek.

Yaygın inançla ilgili ve alan araştırmamın akışı içinde değer vermeye ve düşünmeye zorlandığım en önemli genel ilke şu: Her inanç ya da her folklorik durum, basitçe, rasgele bir kaynaktan, rasgele bir bilgi vericiden alınan ve sonradan aksiyom olarak vazedilip çerçevesi çizilen bir bilgi parçası değildir. Tam tersine, her inanç belli bir toplumun bütün kafalarında yansır ve birçok sosyal fenomende dile gelir. Bu yüzden de karmaşıktır ve gerçekte, sosyal gerçeklikte heybetli bir çeşitlilikle bulunur, çoğu kez şaşırtıcıdır, kaotiktir ve zor kavranabilir. Başka sözcüklerle, inancın «sosyal boyut»u vardır ve bu özenle incelenmelidir; inanç tasarımları sosyal ilişkilerin paralel görünüşleri olarak incelenmelidir; zihinsel tutumların çeşitli temel tipleri açısından incelenmelidirler, içinde ispat edilebilecekleri çeşitli kurumlar açısından da. Bu sosyal boyutu görmezlikten gelmek ve bir toplumsal grup içinde belli bir folklorik ayrıntının çeşitliliğini gözardı etmek bilimdışıdır. Bu zorlukları bilip bunları çeşitlilikleri önemsiz görerek çözmek de aynı derecede bilimdışıdır, çünkü bilimde yalnız, genel yasalar içinde formüle edilemeyen şey önemsizdir.

Etnolojik bilgi genellikle şöyle formülleştirilir: «Yerliler yedi ruhun varlığına inanırlar,» ya da, «Bu soyda kötü ruhların insanları çalılıkta öldürdüğünü saptadık,» vs. Oysa böyle saptamalar hiç kuşkusuz yanlış, ya da en azından eksiktir, çünkü «yerlilerin» (çoğul) hiçbir zaman herhangi bir inancı ya da herhangi bir düşüncesi yoktur; her birinin kendi düşünceleri ve kendi inancı vardır. Ayrıca, inanç ve düşünceler yalnız, bir topluluğun üyelerinin bilinçli ve formülleştirilmiş görüşlerinde bulunmaz. Bunlar sosyal kurumlarda cisimlenir ve yerlilerin davranışlarında dile gelir; her ikisinden de âdeta çekilip çıkarılmaları gerekir. Her durumda açıkça görülüyor ki, sorun, «tek boyutlu» bilgilerin

etnolojik kullanımının umdurduğu kadar basit değil. Etnograf bir bilgi vericiyle konuşup yerlinin görüşünü formülleştirilebilir, diyelim ölümden sonraki yaşama ilişkin görüşünü. Bu görüş yazıyla saptanır, cümlenin öznesi çoğul konur ve biz, «yerlilerin inancı şöyle şöyledir» diye bir şeyler öğreniriz. Buna «tek boyutlu bilgi» diyorum, çünkü inancın sosyal yapıya paralel araştırılması gerekirken bilgi sosyal boyutları dışarda bırakıyor, inancın önemli karmaşıklığını ve çeşitliliğini de gözardı ediyor.[76]

Doğaldır ki bu çeşitlilik, belki her zaman değil ama çok sık gözden kaçabiliyor, bir inancın bütün temel ve başlıca özelliklerinin birliğine göre bireydeki sapmalar önemsiz görülebiliyor. Oysa olayın üzerine gidilmeli, olguların çeşitliliğini basitleştirecek yöntemsel ölçütler konmalı. Her rastlantısal yöntem kesin bilimdışı olarak terkedilmeli. Ama bildiğim kadarıyla, bugüne değin en ünlüleri de dahil hiçbir araştırmacı böyle yöntemsel kurallar bulma ve koyma denemesine girişmedi. Bu yüzden aşağıdaki notlar, yalnızca belli temel bağlantıları ortaya çıkarmaya yönelik bir deneme olarak hoşgörüyle ele alınmalı. Aynı nedenle, eğer yukardaki inanç öğretileri betimlemelerinde birlik ve uyum bakımından belli bir eksiklik varsa o da bağışlanmalı; ayrıca gözlemcinin kendi sorunları fazla öne çıkmışsa. İnancın «sosyal boyut»unu olabildiğice basit biçimde göstermeye, yerlilerin düşüncelerinin çeşitliliğinden doğan güçlükleri geçiştirmemeye çalıştım, yerlilerin gerek kurumlarını, ge-

---

[76] Bu sosyolojik ilkeyi kendi uygarlığımızdan örneklerle deneyelim; eğer, «Katolikler Papa'nın yanılmazlığına inanırlar,» dersek, ancak, bunun bu Kilise'nin bütün mensuplarına yükümlülükler getiren ortodoks inanç olduğunu kastettiğimiz sürece doğru söylemiş oluruz. Katolik Polonyalı köylü, sonsuzluk hesaplarını ne kadar biliyorsa bu dogmayı da o kadar bilir. Hıristiyan dinini doktrin olarak değil, sosyal gerçeklik olarak incelediğimizde ise (bildiğim kadarıyla henüz hiç yapılmamış bir inceleme), bu bölümdeki bütün düşünceler, Kiriwina «vahşileri» için olduğu kadar bütün uygar topluluklar için de ikna edici geçerlilikte olacaktır.

rek yorumlarını, gerekse de davranışlarını gözönünde tutma zorunluluğundan kaynaklanan güçlükleri de: sosyal bir olguyu psikolojik verilerle incelemek ve tersi.

Şimdi, inanç görünümlerinin çeşitliliğini basit verilere indirgememize izin veren kuralları koyalım. Saf verilerin çeşitlilik ve çokluk bakımından neredeyse bir kaos oluşturdukları biçimindeki çok karşılaşılan saptamayla başlayalım. Bu bölümün malzemesinde, açık ve somut fikir yürütmeye temel olabilecek örnekler kolayca bulunabilir. Böylece, şu soruya ilişkin inanç anlayışlarını inceleyelim: «Yerliler *baloma*'ların dönüşünü nasıl düşünürler?» Bu soruyu, uygun biçimde formüle ederek birçok bilgi vericiye yönelttim. Cevaplar her zaman bölük pörçüktü. Bir yerli yalnız bir yanı söyler, çoğunlukla da sorulan sorunun o anda bilincine çağırdığı düşünceye uygun olarak önemsiz bir yanı. Acemi bir «uygar insan» da aynen böyle yapacaktır. Bölük pörçük olmaları bir yana, cevaplar bazen umutsuz biçimde yetersiz ve çelişkiliydi de; boşluklar, soru yinelenerek ve her bilgi vericiden bilgi istenerek kısmen doldurulabiliyordu. Cevaplar yetersizdi, çünkü bazı bilgi vericiler soruyu anlamaktan bile âcizdiler, bunlar her durumda, kendi zihinsel tutumları gibi böyle karmaşık bir olguyu açıklamaktan âcizdiler, diğerleri ise şaşırtıcı bir biçimde akıllıydılar ve etnologun ne çıkarmak istediğini hemen hemen anlayabiliyorlardı.

Ne yapmalıydım? Bir tür «ortalama görüş» mü uydurmalıydım? Keyfiliğin derecesi çok büyük görünüyordu. Ayrıca görüşlerin mevcut bilginin ancak küçük bir bölümünü oluşturduğu da açıktı. Bütün soru yöneltilenler, hatta geri dönen *baloma*'lara ilişkin olarak ne düşündüklerini ve ne hissettiklerini anlatmaktan âciz olanlar bile, bu *baloma* karşısında, heyecansal tepkinin belli bildik kurallarına ve ilkelerine göre davranıyorlardı.

Böylece, yukardaki soruya cevap ararken -ya da inanç ve davranışa ilişkin diğer sorulara-, cevabı uygun töreler içinde aramaya yönlendirildim. Birinci olarak, özel görüşle, yani biligi vericilere soru yöneltmek yoluyla elde edilen

bilgiyle, herkese açık törensel âdetler arasındaki ayrımın iyi yapılması gerekiyordu. Okuyucunun anımsayacağı gibi, yukarda yöresel, geleneksel eylemlerde dile gelen bir dizi dogmatik öğreti sayıldı. Yani, *baloma*'ların dönüşüne ilişkin genel inanç *milamala* olgusunun kendisinde cisimlenir. Değerli eşyaların sergilenmesi *(ioiova)*, özel platformlar kurulması *(takaikaya)*, yiyeceklerin *lalogua*'da sergilenmesi, bütün bunlar, *baloma*'ların köydeki varlığını, takdirlerini kazanmak amacıyla onlar için bir şeyler yapma çabasını dile getirir. Yiyecek armağanları da *(silakutuva* ve *bubualu'a) baloma*'ların köy yaşamına yakından bir katılımını daha kanıtlar.

Çoğu kez böyle kurbanlar öncesindeki rüyalar da genel özelliklerdir, çünkü rüya tam da bu kurbanlara eşlik eder ve gücünü onlardan alır. Rüyalar, yaşayanlarla *baloma*'lar arasındaki ilişkiyi özel bir biçimde, kişisel ve güvenli olarak netleştirirler. Okuyucu bu örnekleri kolaylıkla çoğaltabilir. (Topileta'ya inançla, onun ödüllendirilmesi ve defnedilmeden önce cenazenin yanına konan değerli eşyalar arasındaki bağıntı; *ioba*'da dile gelen inançlar vs.)

Geleneksel törenlerde dile gelen inançların yanısıra, büyü formülerinde cisimlenenler de vardır. Bu formüller, töreler gibi, aktarılarak belirlenmiştir. Hiçbir değişikliğe izin vermedikleri için belge olarak törelerden daha kesindirler. Yukarda büyü formüllerinden yalnızca küçük parçalar verdim, ama bunlar bile, inanç öğretilerinin, içinde tespit edilmiş oldukları tılsımlar aracılığıyla açık bir biçimde dile getirilebildiği olgusunu kanıtlamaya yeterli. Bir ayinin eşlik ettiği her formül, belli, somut, ayrıntılı, özel bir inancı dile getirir. Yukarda anlatılan bahçe ayinlerinden birinde büyücü meyvenin büyümesini istemek için bir yumruyu taşın üstüne koyduğunda ve okuduğu formül bu büyüme eylemini açıklayıp betimlediğinde, bu yolla belli inançlar apaçık belgelenmiş olur; özel korunun kutsallığına inanılması (burada bilgimiz bu koruyu çevreleyen tabularla doğrulanıyor); kutsal taşın üstündeki yumruyla bahçelerdeki yumrular arasındaki bağlantı vs. Yukarda anılan formüllerin bazıla-

rında, daha genel başka inançlar da dile gelir. Ata *baloma*'larının yardımına ilişkin genel inanç, *baloma*'lara seslenilen tılsımlarda ve *ula'ula*'larını aldıkları ayinlerde kurallaşmıştır.

Yukarda değinildiği gibi, bazı tılsımlar belli mitlere dayanır, formüllerde bunlara ilişkin ayrıntılar görülür. Böyle mitler ve genelde mit, inancın aktarılmış, bağlanmış ifade biçimleri olarak büyü tılsımlarının yanına konmalıdır. Bir mit ampirik olarak belirlenirse (yine yalnız Kiriwina malzemesi için geçerli olmak üzere) aşağıdaki ölçüt geçerli olabilir: Mit, temel sosyal özellikleri açıklayan bir gelenektir (sözgelimi klanlar ve alt klanlar biçimindeki bölünmeye ilişkin mitler), dikkate değer eylemler yapmış ve geçmişte varolduklarına kesin inanılan kişilere ilişkindir. Böyle varoluşların izleri çeşitli anıtlarda hâlâ görülür: taşlaşmış bir köpek, taşa dönüşmüş yiyecek, insanyiyici Dokonikan'ın yaşamış olduğu iskeletli bir mağara vs. Mitolojik kişiliklerin ve mitsel olayların gerçekliği, yüzlercesi anlatılan sıradan masalların gerçekdışılığıyla taban tabana zıttır.

Mitolojik gelenekte cisimlenmiş inanç öğretilerinin hepsi, büyü formüllerinde cisimlenmiş olanlar kadar değişmez kabul edilebilir. Gerçekten de mitlerin aktarılması son derece iyi yapılmıştır, ve Kiriwina'nın çeşitli yerlerinden olan yerlilerin aktardıkları -Luba'dan ve Sinaketa'dan yerliler- bütün ayrıntılarda üst üste düşer. Ayrıca, Trobriand'ın yaklaşık altmış mil doğusunda bulunan, ama Prof Seligman'ın Kuzey Massimler dediği etnolojik gruba ait olan Woodlark adasına yaptığım kısa bir ziyaret sırasında, Tudava dizisinin belli mitleriyle ilgili bir bilgi edindim; bu bilgi, bütün önemli özelliklerde Kiriwina olgularıyla çakışıyor.

Bütün bu düşünceler toparlanırsa, yerlilerin törelerde ve gelenekte içleşmiş bütün inanç öğretilerinin, değişmez, sabit durumlar olarak ele alınması gerektiği söylenebilir. Hepsi bunlara inanır ve bunlara göre davranırlar, ve bunlar klasik eylemler olarak hiçbir kişisel değişikliğe izin vermezler; bu tür inanma sosyal ifade biçimleriyle standartlaşır. Bunlar, ilkel inancın dogması olarak, ya da bireysel

düşüncelerin tam tersine, bir topluluğun sosyal düşünceleri olarak nitelenebilir.[77] Ancak bu saptamayı tamamlamak için önemli bir şeyi eklemek gerekiyor: Bir inancın «sosyal düşünce» diye nitelenbilmesi için, kurumlarda cisimlenmiş olması yetmez, aynı zamanda yerliler tarafından da açıkça böyle formüle ediliyor ve biliniyor olmalıdır, ancak böyle inançlar «sosyal düşünceler» olarak görülebilir. Sözgelimi *baloma*'ların *milamala* sırasında köyde olduklarını ve *ioba*'da gönderildiklerini bütün yerliler bilir. Ve büyü ayinlerini bütün «ilgililer» aynı biçimde yorumlar. Öte yandan gözlemci, yerlilerin törelerini kendiliğinden güvenle yorumlayamaz. Sözgelimi yukarda anlatılan, *ioba*'dan hemen sonra yasın kesin olarak bırakılması olgusunda, açıkça, yası bırakmadan önce ölenin *baloma*'sının gitmesi gerektiği inancı dile gelir. Oysa bu yorumu yerliler bilmez, o yüzden de bu, sosyal düşünce ya da sabit inanç olarak görülemez. Bu inancın kökensel olarak törenin nedeni olup olmadığı sorusu bambaşka türden bir sorudur ve iki şeyin birbirine karış-

---

77 Prof. Durkheim ve ekolünce yerleştirilmiş olan ve onlarda, özellikle de Hubert'le Mauss'un yazılarında çok verimli görünen bir konsepti anlatan «kollektif düşünce» ifadesini bilerek kullanmadım. Her şeyden önce, yukardki çözümlemenin, bu ekolün «kollektif düşünce» ile tarifledığı şeyle örtüşüp örtüşmediğine karar veremiyorum. «Kollektif düşünce» ile kastedilen şeye ilişkin görünürde açık ve net bir ifadenin, hatta yaklaşık bir tanımın bile olmaması dikkat çekicidir. Bu tartışmaya ve çok genel olarak bu yazarlara çok şey borçluyum. Ama korkarım Prof. Durkheim'ın sosyolojisinin felsefi temeliyle hiç ortak noktam yok. Bana, bu felsefe metafizik bir «kollektif ruh» postülası içeriyormuş gibi geliyor, bu ise benim kabullenemeyeceğim bir şey. Ayrıca, bu «kollektif ruh» konseptine ne kadar teorik değer biçilirse biçilsin, bu insanı bütün pratik sosyolojik araştırmalarda umutsuz biçimde yarı yolda bırakacaktır. Alan araştırmasında, ilkel ya da uygar bir topluluk incelenirken bütün agregasıyla bireysel ruh söz konusudur, ve yöntemlerle teorik konseptler yalnızca bu çeşitliliğe göre biçimlendirilmelidir. Bir kollektif bilinç postülasının etnolog gözlemciye hiç yararı yoktur.

tırılmaması gerektiği açıktır; birinde, kurumlarda cisimlenmesi dışında inanç toplum içinde de genel olarak formüle ediliyor; diğerinde ise bir kurumda açıkça dile geldiği halde toplumda gözden kaçırılıyor.

Bu bizim bir «sosyal düşünce» tanımı formüle etmemize izin veriyor: *Sosyal düşünce, kurumlarda ya da aktarılmış metinlerde cisimlenmiş ve bütün işinin ehli bilgi vericilerin ortak yorumunda dile getirilen bir inanç öğretisidir.* «İşinin ehli» sözcüğü, yalnızca küçük çocukları ve umutsuz biçimde akılsız bireyleri dışarda bırakıyor. Böyle toplumsal düşünceler yerlilerin inancındaki «değişmezler» olarak görülebilir.

İnancı cisimlendiren kurumlar ve töreler dışında, inançla benzer bir ilişkisi olan önemli bir faktör daha var; yerlilerin inanç nesnesi karşısındaki genel davranışını kastediyorum. Bu davranış yukarda, yerlilerin *baloma*'lara, *kosi*'lere ve *mulukuausi*'lere duydukları inancın önemli yanları açıklanırken, bunlar karşısındaki heyecansal tavırlarının ifadesi olarak anlatıldı. Sorunun bu yanı hiç kuşkusuz büyük önem taşıyor. Yerlilerin bir ruh ya da «hayalet»e ilişkin düşüncelerini anlatmak yeterli değildir. Böyle inanç nesneleri mutlaka heyecansal tepki doğurur, ve öncelikle, bu heyecansal tepkilere uyan nesnel olguları araştırmak gerekir. Yukarda verilen bilgiler ilkel inancın bu yanlarına ilişkindir, bunlar bu eksik durumlarında da açıkça gösteriyor ki, yöntemde daha çok deneyimle, inancın heyecansal yanına ilişkin sistemli bir araştırma yürütülebilir, etnolojik gözlemlerin izin verdiğince kesin olan yönergelere göre.

Davranış, yerliler, ruhlar karşısındaki korkuları ya da ruhlar önündeki saygıları vs. ile ilgili belli testlere tabi tutulduklarında betimlenebilir. İtiraf etmeliyim ki, önemini bilmeme rağmen, bu güçlükle ve yeni temayla nasıl baş etmem gerektiğini alan araştırmam sırasında göremedim. Ama şimdi net olarak görüyorum ki, eğer daha yoğun arasaydım daha ikna edici ve nesnel olarak daha değerli bilgiler sunabilirdim. Kısacası korku sorununa ilişkin testlerim yeterince işlenmiş değildi ve notlarımda da yeterince

etraflı kaydedilmemişti. *Baloma*'lardan söz edişlerindeki tonu anımsadığım gibi -oldukça saygısız bir ton-, o zamanlar birkaç karakteristik ifadenin gözüme çarptığını da anımsıyorum, bunları hemen kaydetmem gerekirdi ama etmedim. Bir büyü töreninde icracının ve izleyicilerin davranışları gözlendiğinde, yerlilerin tutumunun genel «ton»unu karakterize eden belli küçük şeyler saptamr. Böyle şeyleri rastlantı sonucu gözledim, ama sanırım yetersiz biçimde. (Bunlara bu bölümde yalnız, *komkokola* töreninden söz ettiğim yerde değindim, o da gerçekten ruhlar ve ölümden sonraki yaşam temasına ilişkin oldukları için.) Ama bu yan genelde dikkate alınmadıkça ve ortada karşılaştırmalı malzeme bulunmadıkça, gözlem yönteminin tam bir gelişimi gerçekten çok zordur.

Davranışta dile gelen ve bir inancı karakterize eden heyecansal tutum değişmez bir unsur değildir: Bireylere göre değişir ve nesnel bir «oturma yeri» yoktur (Kurumlarda cisimlenmiş inanç gibi). Ama nesnel olgularla dile getirilirler, bu olgularsa, bir yerlinin korkutucu koşullarda kalkıştığı bir hareketin gerekli dürtüsündeki ve devamındaki gösterişten vazgeçilerek, ancak nicelik olarak verilebilir Daha cesur ve daha korkak bireyler, duygulular ve duygusuzlar her toplumda bulunur. Ama farklı toplumlar için farklı davranış tipleri karakteristiktir, bütün toplumlardaki varyasyonlar az çok birbirine benzediği için de tipi saptamak yeterli görünür. Tabii ki, olanak varsa tekil varyasyonları saptamak daha iyidir.

Konuyu en basit örnekle, korku örneğiyle somut olarak açıklamak için, Papua'daki başka bir bölgede -güney kıyısındaki Mailu'da- denemeler yaptım ve saptadım ki, geceleyin tek başına köyün görüş ve duyuş mesafesinin dışına çıkmak için bir yerliyi hiçbir normal teşvik, hatta yüklü miktarda tütün bile harekete geçiremez. Ama bunda da varyasyonlar vardı; kimi erkek ve gençler alacakaranlığa dalma riskine bile hazır değildiler, kimileriyse bir paket tütün için gece kısa bir yol gitmeye razı oluyorlardı. Kiriwina'da davranış biçimi daha önce anlatıldığı gibi tamamen farklı-

dır. Ama orada da kimi insanlar diğerlerinden daha korkaktır. Belki bu farklılıklar daha iyi de anlatılabilir, ama ne yazık ki ben bunu yapacak durumda değilim. Her durumda, davranış biçimi, sözgelimi Mailu tipine kıyasla, benzer inançları karakterize ediyor.

Bu yüzden, sistemleştirme için ilk deneme olarak, davranışta dile gelen inanç unsurlarını tip olarak ele almak, yani bireysel varyasyonları bir yana bırakmak olanaklı görünüyor. Gerçekten de tek tek toplumlardaki davranış tiplerinin önemli ölçüde değiştiği görülüyor, oysa bireysel çeşitlilikler ihtimal aynı düzeylerde. Bu onların ihmal edileceği anlamına gelmiyor; ama ilk denemede dikkat dışında bırakılabilirler, eksiklik yüzünden bilgi yanlış olmaz.

Şimdi, ortak belli bir yanı olan inanç öğretilerini kavramak için araştırılması gereken geri kalan malzemeye dönelim - bireysel düşünceler ya da olgularla ilgili yorumlar. Bunlar değişmez kabul edilemez; ne de «tip»lerinin karakteristliğiyle yeterince betimlenebilirler. İnancın heyecansal yanına ilişkin davranış, tipinin gösterilmesiyle betimelnebilir; çünkü varyasyonlar belli, iyi tariflenmiş sınırlar içinde hareket eder, çünkü insanın heyecansal ve içgüdüsel doğası, değerlendirilebildiği kadarıyla büyük ölçüde üniformdur ve her insan toplumunda bireysel varyasyonlar pratikte aynı kalır. İnancın salt entellektüel yanına ilişkin alanda, inancı açıklayan düşünce ve görüşlerde ise, en geniş varyasyon olasılıklarına yer vardır. İnanç elbette ki mantığın yasalarını izlemez, ve inançtaki çelişkiler, tutarsızlıklar ve genel kaos, temel olgular olarak görülmek zorundadır.

Eğer bireysel görüşlerin çeşitliliği sosyal yapıyla ilişkiye oturtulabilirse, bu kaosta temel bir basitleştirmeye ulaşılmış olur. Hemen hemen bütün inanç alanlarında, sosyal konumları onları ilgili inanç öğretisinin özel bir bilgisinde hak sahibi yapan insanlar vardır. Bunlar belli bir toplulukta genel olarak ve resmen ortodoks doktrinin temsilcileri olarak görülürler, görüşleri doğru görüş sayılır. Ayrıca görüşleri büyük bölümüyle, atalarından devraldıkları geleneksel bir anlayışa dayanır.

Böyle durumlar Kiriwina'da büyünün aktarılmasında ve buna bağlı mitlerde çok iyi gösterilebilir. Kendi deneyimlerimden ya da literatürden bildiğim bütün ilkel topluluklardaki gibi, orada da pek az gizli öğreti ve gelenek, pek az tabu ve gizlilik vardır; bununla birlikte insanın kendi alanındaki haklarına büyük bir saygı gösterilir. Bir köyde bahçelerdeki büyü eylemlerinin ayrıntılarına ilişkin bir soru sorarsanız, konuşma arkadaşınız size hemen *towosi*'yi (bahçe büyücüsünü) gösterir. Oysa daha yakından incelediğinizde, çoğu kez, ilk bilgi vericinizin bütün olguları çok iyi bildiğini saptarsınız, hatta uzmanından daha iyi bile açıklayabilir. Ama, yerli alışkanlığı ve kusur işlememe duygusu onu size «doğru kişi»yi göstermeye zorlar. Bu doğru kişi orada değilse, uzman görüşü dinlemek istemediğinizi söyleseniz bile, hiç kimseyi konu üzerinde konuşmaya ikna edemezsiniz. Ben de çoğu kez bir bilgiyi sıradan bilgi vericilerden alırdım, sonra «uzman» bunun doğru olmadığını söylerdi. Sonra bu düzeltmeyi ilk bilgi vericime bildirdiğimde, çoğu zaman kendi görüşünü geri çekip şöyle derdi: «Elbette, o böyle söylüyorsa doğrudur.» Eğer uzman yalan söyleme eğilimindeyse -ki sihirbazlarda durum çoğu kez budur (insanları büyüyle öldürme gücü olanlarda)- insan özel olarak dikkatli davranmak zorundadır.

Aynı ketumluk ve çekingenlik, büyünün ve ilgili geleneğin başka bir köye ait olması durumunda da korunur. İnsana bilgi için ilgili köye gitmesini önerirler. Eğer yerli dostlarınızı zorlarsanız konuya ilişkin bildiklerini herhalde söyleyeceklerdir, ama sözlerini her zaman şunu söyleyerek bitireceklerdir: «Oraya gidip doğru bilgiyi doğru kaynaktan almalısın.» Büyü formülleri söz konusu olduğunda bu kesinlikle zorunludur. Bu yüzden, *kalala* balığı büyüsünü elde etmek için Laba'i'ye, köpekbalığı tılsımını almak için de Kuaibola'ya gitmek zorunda kaldım. Kano büyüsünü Luebilalı erkeklerden aldım, *toginivaiu*'nun, sihirbazlığın bu en etkili biçiminin tılsım ve geleneğini elde edebilmek için de Buaitalu'ya gittim, buna rağmen *silami*'yi, yani kötü tılsımı ele geçirmem mümkün olmadı, iyi tılsımı öğrenmeyi ise an-

cak kısmen başarabildim. İnsan tılsımın kendisini değil, yalnızca aktarılan öğretiyi öğrenebilse bile, çoğu kez düşkırıklığına uğrar. Sözgelimi Tudava mitinin asıl yeri Laba'i böyledir. Oraya gitmeden önce Omarakana'da bilgi vericilerimin söyleyebildiği her şeyi toplamıştım ve ek bilgiden büyük bir yarar bekliyordum; oysa gerçekte, tanıyıp doğru olduğunu onayladıkları, ama belleklerinden uçmuş ayrıntıları göstererek, Laba'i yerlilerini etkileyen ben oldum. Gerçekte orada hiç kimsenin, Tudava dizisi üzerine Omarakanalı arkadaşım Bagidou'nun bildiklerinin yarısı kadar bile bilgisi yoktur. Ialaka köyü tarihi bir yerdir, bir zamanlar orada göğe kadar çıkan bir ağaç büyütülmüş. Ve böylece gökgürültüsü doğmuş. Eğer gökgürültüsünün nedenini sorarsanız size hemen şöyle söylenecektir: «Ialaka'ya gidip *tolivalu*'ya sor (reise)», oysa gökgürültüsünün nedenini ve özünü herkes anlatabilir size; Ialaka'ya taban tepmenizse, eğer bunu göze alırsanız, büyük bir düşkırıklığı olacaktır.

Yine de bu olgular şunu gösteriyor: Geleneksel öğretide uzmanlaşma düşüncesi çok gelişkin; yerliler inancın birçok noktasında ve inançla ilgili birçok görüşte belli uzmanlaşmalar kabul ediyor. Bunlardan bazıları belli yerlere bağlı; böyle durumlarda ortodoks doktrini her zaman köyün reisi ya da onun *veiola*'larının (ana tarafından akrabaları) en akıllısı temsil ediyor. Diğer durumlarda uzmanlaşma, köy topluluğu içinde oluyor. Burada uzmanlaşma, büyü formülleri üstündeki hakları ya da belli mitlerin doğru okunuşunu belirlediği sürece, bizi ilgilendirmiyor, ancak böyle formüllerle ya da mitlerle bağlantılı olan bütün inanç düşüncelerinin yorumuna ilişkin uzmanlaşma bizi ilgilendiriyor. «Uzmanlar» yalnız geleneksel metinlerin sahipliğini ellerinde bulundurmaz; aynı zamanda geleneksel yorum ya da açımlamaların da sahibidirler. Böyle bir uzmanla konuşurken giderek daha açık cevap ve görüşler alınması karakteristiktir. Adamın spekülasyon yapmadığını ya da size kendi kanısını anlatmadığını net biçimde görürsünüz, tersine, ortodoks görüşün, geleneksel yorumların sorulduğunu çok iyi bilir. «*Si buala baloma*»nın, yani bahçe ayini sırasında

ince dallarla kurulan kulübenin (Bölüm V'e bakınız) anlamını sorduğumda, belli bilgi vericiler kendi özel görüşleri olduğunu hemen anladığım açıklamalar yaptılar. Bagido'ya, *towosi*'nin (bahçe büyücüsü) kendisine sorduğumda ise, herhangi bir açıklama yapmayı kısaca reddetti ve şöyle dedi: «Bu eski bir gelenek sadece, anlamını kimse bilmez.»

Şu halde değişik görüşler arasına önemli bir sınır çizgisi çekilebilir: Ehliyetli uzmanların görüşleri ile çoğunluğun düşünceleri arasına. Uzman görüşlerinin geleneksel bir temeli vardır: Açık ve net formüle edilmişlerdir ve yerlilerin gözünde inancın ortodoks doktrinini temsil ederler. Ve her konu için küçük bir grup insan, sonuçta da bir adam söz konusu olduğu için, inancın en önemli yorumlarının büyük güçlükler çıkarmadığı kolayca görülebilir.

Ama bu en önemli yorumlar bütün düşünceleri temsil etmezler, hatta tipik bile görülemezler. Bu yüzden sözgelimi sihirbazlıkta (kötü, öldürücü büyü) ihtisas kazanmış olanın görüşleriyle dışardakilerin görüşleri arasında ayrım yapmak kesinlikle zorunludur, çünkü ikisi aynı sorunun eşit önemde, ama elbette farklı yüzlerini ortaya koyar. Bir uzman aramanın boşuna olduğu belli inanç biçimleri vardır. *Baloma*'ların özü ve *kosi*'yle ilişkisi üzerine bazı saptamalar böyleydi, diğerlerinden daha güvenilir ve daha ayrıntılıydılar ama bu alanda otorite diye bilinen hiç kimse yoktu.

Bir uzmanın bulunmadığı bütün konularda ve uzman olmayanların görüşünün temel önemde olduğu işlerde, topluluğun kararsız görüşlerini sabitleştirecek belli kurallara ihtiyaç vardır. Burada açık ve önemli bir tek ayrım görüyorum: Genel görüş denebilecek görüşle, daha doğrusu -genel görüş özel bir anlam taşıdığı için- belli bir topluluğun genel görüşüyle, bireylerin düşünceleri arasındaki ayrım. Görebildiğim kadarıyla bu ayrım yeterli.

Bir topluluğun kadınlar ve çocuklar da içinde olmak üzere «geniş çoğunluğu»nu sorguya çekerseniz (dile hâkimseniz ve bir köyde birkaç aydır yaşıyorsanız oldukça basit bir yöntemdir bu, aksi halde mümkün değildir), soruyu anladıkları sürece cevaplar farklı olmayacaktır. Soru soru-

lanlar hiçbir zaman kişisel spekülasyonlar ileri sürmeyeceklerdir. Çeşitli noktalarda, yedi on iki yaşları arasındaki çocuklardan çok değerli bilgiler aldım. Öğleden sonraları yaptığım uzun gezintilerde çoğu kez köyün çocukları bana eşlik ederdi; zorlama olmaksızın ilgiyle otururlar, gevezelik ederler ve soy konuları üzerinde şaşırtıcı bir netlik ve bilgiyle açıklamalar yaparlardı. Çoğu kez, yaşlı kişilerin anlayamadığı sosyolojik sorunları çocukların yardımıyla çözdüm. Zihinsel kıvraklıkları, her tür kuşkuculuk ve her tür bilgiçlikten uzak olmaları ve ihtimal misyoner okulunda edindikleri belli bir alışkanlık, onları birçok konuda eşi bulunmaz bilgi vericiler yapıyordu. Düşüncelerinin misyoner öğretisinden etkilenip etkilenmediği sorusu için, yerlilerin yabancı etkisinden mutlak etkilenmzeliği karşısında şaşırdığımı söyleyebilirim sadece. Bizim inanç ilkelerimizden ve düşüncelerimizden aldıkları pek az sayıdaki şey, kafalarında tamamen yalıtlanmış durumdadır. Böylelikle, pratikte içinde hiçbir ayrım taşımayan gelen soy görüşü, düşük düzeyli bilgi vericilerden de edinilebilir.

Akıllı ve yetişkin bilgi vericilerle durum tamamen farklıdır. Etnograf çalışması sırasında onlarla sık sık ilişkide olduğu için, eğer araştırmacı her temanın bir tek versionuyla yetinmeyip sapmaların ardını bırakmazsa, farklı görüşleri çok net biçimde ortaya çıkar. Akıllı ve kıvrak zekâlı bilgi vericilerin böyle görüşleri, görebildiğim kadarıyla, ilkelere indirgenemez ya da basitleştirilemez. Bunlar bir topluluğun zihinsel yeteneğini belgeler. Ayrıca çok sık olarak da, bir inancı kavramak ya da güçlükleri aşmak için belli tipik biçimler açıklarlar. Ama, böyle düşüncelerin yukarda sözü edilen dogmalardan ya da sosyal düşüncelerden sosyolojik bakımdan biraz farklı olduğu açık olmalı. Genelden bilinen ya da popüler düşüncelerden de ayrılırlar. Bunlar, bizim özgür inanç kavrayışımıza bir hayli yaklaşan bir tür inanç yorumu oluştururlar. Çeşitlilikleriyle karakterize olurlar, töresel ya da geleneksel formüllerle ifade edilemez ve ne uzmanların ortodoks görüşünü ne de yaygın görüşü temsil ederler.

İnancın sosyolojisi üzerine teorik düşünceler aşağıdaki tabloda toplanabilir, burada doğal benzerlikleri ve hükümleri ifade edilebilir gibi görünen farklı inanç grupları bir biçimde sınıflandırılmıştır, en azından Kiriwina malzemesinin gerektirdiği ölçüde.

1. *Sosyal düşünceler ,ya da dogmalar:* Kurumlarda, törelerde, büyüsel-dinsel formüllerde ve ayinlerle mitlerde cisimlenmiş inanç ilkeleri. Başlıca, davranışta dile gelen heyecansal unsurlara bağlıdırlar ve bunlarla karakterize olurlar.

2. *Teoloji, ya da dogmaların yorumu:*

a. Ortodoks açıklamalar, uzman görüşleri.

b. Bir topluluk üyelerinin çoğunluğu tarafından dile getirilen genel kanılar.

c. Bireysel düşünceler.

Tek tek bütün inanç ilkelerinin sosyal anlamını, «sosyal boyut»unun derece ve niteliğini en azından yaklaşık olarak verdiğimiz bu bölümde her grup için koylaca örnek bulunabilir. Şunun hatırlatılması gerekiyor, bu teorik şema, başlangıçta hemen hiç bilinmeden ancak biraz uygulanmıştır, çünkü alan araştırmasında uygulama tekniğinin pratik deneyimle yavaş yavaş kazanılması gerekiyordu. Bu yüzden Kiriwina malzememe ilişkin olarak, başlangıçta benimsenen ve çalışma süresince sistemli bir biçimde uygulanan temel bir yöntemden çok *ex post facto* (olgudan çıkarılmış) bir sonuç var.

Dogmalar ya da sosyal düşünceler için örnekler, *milamala* törelerinde ve büyü ayinleriyle formüllerinde cisimlenmiş bütün inanç ilkelerinde bulunabilir. Ayrıca ölümden sonraki yaşama ilişkin mitolojik gelenekte ve akraba mitlerde. Heyecansal yan, bilgilerimin elverdiği kadarıyla, *milamala* sırasında yerlilerin *baloma, kosi* ve *mulukuausi*'lere davranışları betimlenirken ele alındı.

Birkaç ortodoks yorum (teorik açıdan), bir büyücünün kendi büyüsü üzerine verdiği açıklamalarda var. Popüler görüşlere örnek olarak da (aynı zamanda dogma olanların dışındakiler) ispritizmaya ilişkin inancı anmak isterim. Ço-

cuklar da dahil bütün insanlar, belli kişilerin Tuma'ya gittiğini ve yaşayanlara şarkılar ve mesajlar getirdiğini çok iyi biliyordu. Ama bu hiçbir biçimde dogma değildi, çünkü birkaç sofist bilgi vericinin kuşkuculuğu buna izin vermiyordu, ayrıca bu, bilinen hiçbir kuruma da bağlı değildi.

Baloma'nın özüne ilişkin düşünceler, kişisel kanılardan oluşan saf bireysel teoloji türüne en iyi örneklerdir.

Yerel farklılıkların, yani ilgili bölgede inancın çeşitlenmesinin bu teorik bölümde hiç dikkate alınmamış olduğunu anımsatmak istiyorum. Bunlar sosyolojiden çok antropocoğrafya alanına girer. Ayrıca, benim bütün malzemem pratikte yerel farklılıkların pek bulunmadığı küçük bir bölge içersinde toplandı, o yüzden de bu yazıdaki bilgilerle en ufak bir ilgileri yok. Ancak reenkarnasyonla ilgili yerel farklılıklar, inançtaki bazı çelişkiler açıklanabilir (Bölüm VI'ya bakınız).

Böyle bölgeye bağlı çeşitlenmeler, belli bir bölgedeki yerel uzmanlaşmadan özenle ayrılmalıdır (Ialaka'daki gökgürültüsü, Kuaibuola'daki köpekbalığı vs.); çünkü bu, toplumun yapısıyla ilgili bir faktördür, yeryüzünde dolaştığımızda her şeyin değişmesi biçimindeki genel antropolojik olguya bir örnek değil sadece.

Bütün bu teorik notlar doğal olarak alan araştırmasının sonucudur, ve burada, bilinen verilerle bağlantı içinde örülmeleri gözetilmiştir; yalnız, ortada etnolojik olgular da bulunduğu için çok daha genel biçimde. Ama bu onları, töre ve inancın ayrıntılarından daha önemli gösteriyor. Gerçekten eksiksiz bilgiyi ancak her iki yan, genel yasallık ve ayrıntılı belgeleme birlikte aktarır; bu mümkün olduğu sürece elbette.

İÇİNDEKİLER

BÜYÜ, BİLİM VE DİN 5

I. İlkel İnsan ve Dini 7

II. Çevrenin İnsan Tarafından Ussal Bilinmesi 15

III. İlkellerin İnanç ve Kültünde Yaşam, Ölüm ve Yazgı 26

1. Dinin Yaratıcı Gücü 27

2. İlkellerin Yaşamında Kısmet 31

3. İnsanın Doğaya Seçmeci İlgisi 33

4. Ölüm ve Grubun Yeniden Bütünleşmesi 38

IV. İlkel Kültün Kamusal ve Soy Karakteri 44

1. Tanrının Özü Olarak Toplum 45

2. İlkel Halkların İnancının Ahlaki Üretkenliği 49

3. İlkel Dinde Toplumsalın ve Bireyselin Payı 56

V. Büyü Sanatı ve İnancın Gücü 59

1. Ayin ve Tılsım 60

2. Büyü Geleneği 64

3. Mana ve Büyü Gücü 66

4. Büyü ve Deneyim 68

5. Büyü ve Bilim 74

6. Büyü ve Din 76

İLKELLERİN PSİKOLOJİSİNDE MİT 81

I. Yaşamda Mitin Rolü 83

II. Doğuş Mitleri 98

III. Ölüm Mitleri ve Yaşamın Kendiliğinden Yinelenen Döngüsü 112

IV. Büyü Mitleri 123

V. Sonuç 128

BALOMA

TROBRİAND ADALARINDA ÖLÜLERİN RUHLARI 133

I. Genel Notlar 135

II. Ruhun Yolculuğu 141

III. Baloma'yla Canlılar Arasındaki İlişki 149

IV. Ruhların Dönüşü 160

V. Büyüde Ruhların Rolü 182

VI. Reenkarnasyon İnancı (Ruhun Yeniden Beden Bulması) 207

VII. Üreme Fizyolojisinin Bilinmemesi 213

VIII. Birkaç Genel Saptama 230

"Büyü, Bilim ve Din"
"İlkellerin Psikolojisinde Mit"
"Baloma-Trobriand Adalarında Ölülerin Ruhları"

Malinowski'nin yapıtları, yıllar süren araştırma gezilerinin sonuçları, haklı olarak "Somutun Zaferi" diye anılır ve çağdaşı olan başka hiçbir yazarın başaramadığı şeyi, yaşayan insan gerçeğiyle bilimsel soyutlamayı birleştirmeyi başardığı söylenir.

"Fonksiyonalizm" diye anılan kültür teorisinin kurucusu, ampirik ve sistematik yönteme dayanan kültür antropolojisinin öncüsü olan Malinowski, bu üç çalışmada, sözde "ilkel"lerin dinini, mitini, büyüsünü ve ussal düşünme tarzını çözümlüyor. Okuyucuyu ilkel halkların büyüleyici dünyasına götürerek, bu perspektiften kendi kültürünü daha iyi tanımasını sağlıyor.