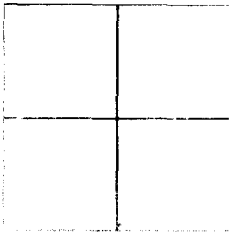
AFA 21. Yüzyıla Doğru Dizisi 15

Cemal Bali Akal

Yasa ve Kılıç



CEMAL BALİ AKAL

Yasa ve Kılıç

AFA
YAYINLARI

AFA - 21. Yüzyıla Doğru Dizisi: 15
AFA - Yayınları: 172

Eylül, 1991

©AFA Yayınları, 1991
Bu kitabın tüm hakları AFA Yayıncılık A.Ş.'ye aittir.

Dizgi: AFA Yayıncılık A.Ş.
Baskı: Gülen Ofset
Kapak: Reyo Basımevi

AFA Yayıncılık A.Ş., Babıali Cad. Sıhhiye Apt. 19/8 Cağaloğlu - İSTANBUL

☎526 39 80

İçindekiler

Başlangıç 7

I. Devletsiz Toplumdan Devletli Topluma Nasıl Geçildi? 21

1. Devletin Rastlantısallığı 21
2. Spor Olsun Diye Kafaavcılığı 23
3. Yamyamlarda Sofra Adabı 28
4. Toplum Kurucu Kurbanlar 31
5. Ölüm İlkel Sisteme Dışarıdan Gelir 35

II. Siyasi İktidar Nedir? 40

1. Siyasi İktidarın Binbir Suratı 40
2. İnsanlığın İç yüzü 47
3. Ete Kazınan Yasa 54
4. Lanetlemeyle Kafa Uçurma Arasındaki Fark 57

III. Dinsel İşbölümünden Siyasi İşbölümüne 62

1. Kutsal/Kutsal Olmayan 62
2. Hayatın Karşısındaki Ayna 68
3. Mikro–Kozmoslar ve Kozmos 73
4. Mekanik Vahşilerde Dayanışma 75
5. Zehirci Önderlerden Büyücü Öndere 80

IV. Kutsallaşmış Siyasi İktidar 85

1. Bölünmek Merkezileşmektir 85
2. Serçe Kovalayan Kral 89
3. Kutsal Canavar ya da Bir Günah Keçisi 96
4. İktidarın İktidarsızlığı 98
5. En İyi Başkan Ölü Başkandır 100
6. Kaos ve Zaman Yaratıcıları 104

V. Kurumsallaşmış Siyasi İktidar 107

1. Yağmur Yağdırıcıları, Hekimler, Gözbağcılar 107
2. Savaşçımın Düşmanı Dostumdur 111
3. Yöneticiliğin Soyağacı 115
4. Dinsel Bir İdeoloji Olarak Laiklik 117
5. Modern Krallık = Kuvvetler Birliği 122

Sonuç 128

Notlar 132

Bibliyografya 143

Başlangıç

Devlet ya da değil, bir meşruiyet kaynağı aramayan, düzenleyici ya da uygulayıcı gücünü bir Yasa'ya bağlı kılmayan siyasi iktidar tipi yoktur. Siyasi iktidarın bir bütün olarak toplumun elinde kaldığı sosyal yapılanma türlerinde de, toplumdan farklılaşarak kutsallaştığı ya da kurumsallaştığı sosyal yapılanma türlerinde de, bir ilkeye ya da Yasa'ya gönderme yapılmadan, siyasi iktidarın kullanılması mümkün değildir. Toplum kendini yönettiği zaman da, onu ondan farklılaşmış bir odak yönettiği zaman da, yöneten ne adına yönettiğini söylemek, meşrulaşmak zorundadır.

Hiçbir topluluk da, saygı duyduğu bir ilke adına siyasi iktidara rıza göstermeden, kendisini yönettirmez. Gönüllü kulluk diye adlandırılan budur. Yönetmek için zorlayıcı güç gereklidir. Ama zorlayıcı güç, siyasi iktidar ilişkisinin yalnızca bir yüzüdür. Yönetilenlerin, yönetenin otoritesini de kabul etmeleri, onu yönetici olarak meşru saymaları gerekir. Otoritenin beslemediği bir güç ilişkisine siyasi iktidar adı verilmez.

Kaba güç, toplumu, bu tür bir ilişkiden sözedilmesine engel olacak bir yokoluşa sürükler. Otoritesiz güç, Yasa'sız uygulama, ilkesiz kullanım her türlü sosyal düzenlenmeyi imkânsız kılan bir kaos demektir: İspanyol sömürgeciliği, en azından kendisine işgücü aradığına göre, tarımsal alanlarda ya da madenlerde çalıştırabileceği yetmiş milyon Güney Amerikalı'nın yüzelli yılda yokolmasını isteyemezdi. Kraliçe Isa-

bel, Cristobal Colon'un ilk seferinden, satılmak üzere kölelerle döndüğünü öğrenince çok kızmıştı. O, Yeni Dünya'da, köleler değil, yönetebileceği uyruklar arıyordu.

Yerliler kendi ülkelerinde yönetilmeyi reddettiler ve yokoldular. Fatihlerin zorlayıcı gücüne, onu meşru kılacak otoriteyi eklemediler. Rıza gösterilmeyen güç, kaba güç olarak kaldı.

Güney Amerika yerlilerini neredeyse üç yüzyıl sonra, üstelik sömürgeciliğin daha deneyimli olduğu, bir işgücü olarak yerlinin değerini daha iyi bildiği bir dönemde, Kuzey Amerika yerlileri izlediler. Yerli kalmak için *yerleşmeye* karşı direndiler; kültürlerini korumak için öldüler. Oysa bir başka dünyadan getirilen Afrikalılar, ölmek için değil, yaşamak için direndiler. Onlar kültürlerinden koparılmışlardı ve yabancı bir dünyada karşı çıkmalarını sağlayacak dayanakları kalmamıştı. Amerika'nın yerlileri, kendi ormanlarında ya da ovalarında yaşıyorlardı. Oysa Afrikalılar artık yerli değillerdi.

Otorite ve güç, Yasa ve uygulama, ilke ve kullanım, asa ve kılıç, en azından bir ilk kuralla belirlenmiş en basit toplumdan en karmaşık topluma kadar, her sosyal bütünün vazgeçilmez bir biçimde kurmak zorunda olduğu bir siyasi iktidar ilişkisinin iki unsurudur. Toplum adını hakeden her bütün de, bu ilişkiyi kurduğu için siyasi ve hukukidir.

İlişkinin bir diğer adı *kutsal/kutsal olmayan*dır. Toplumların, zorunlu olarak bir ilkeye ya da Yasa'ya göre düzenlenmeleri, uygulamanın karşısına, onu belirleyecek bir kutsallık odağı oturtmaları demektir. Tanrı, kral, ulus, halk, devlet... ona ne ad verilirse verilsin, insanların kurallarla yönetilmeyi kabul etmeleri için, o kuralları söyleyen aşkın bir güce rıza göstermeleri gerekir.

Kutsallaştırmanın özü: İnsanın sosyal düzenlenmeye boyun eğmesi, sosyal buyruklara uyması, kişisel varlığına üstün bir gücü kabul etmesi demektir. Boyun eğmek tapınmak olmasa, boyun eğmenin bir anlamı kalmaz.

Yasa yasaklar; tabii olmayanı değil, tabii olanı... Kurallara göre davranmak, en tabii eğilimleri ve içgüdüleri de bastırmaktır. İnsanoğlu yapmak istemediği şeyler için değil, yapmak istediği şeyler için karşısına duvarlar çeken bir buyruğa uyuyorsa, bu, kendi ötesindeki bir gücün, kendi doğrularını söylediğine inandığını gösterir. Kurallara, başka bir yerden geldikleri kabul edildiği için, saygı gösterilir. Çünkü, "kuralların yaratıcısı benim" demek, "o kurallara uymayabilirim" demektir.

Hiçbir toplum, kişisel varlığı aşan ve Yasa'yı söyleyen bir kutsallık odağı yaratmadan varolamaz; her toplum kişisel varlığı aştığı için... Kuralların belirleyicisi tek tek insanlar olamaz. Sosyal bütünün kuralları, kişisel olana karşıdır.

İnsan toplumunun ayırıcı özelliği budur: İnsan, tabii davranışları sınırlayan bir üstün mantığa uymaya başladığı anda, sürü aşamasından toplum aşamasına geçilmiştir. İnsanı, su içinde yaşayan balıktan ayıran şey, kendi tabiatının ve içinde yaşadığı tabiatın karşısına, davranışlarını belirleyici bir düzenleyici dışsallık odağı oturtmasıdır. Yasa yalnızca bu yüzden, insanı aşan bir bütünün Yasa'sı olduğu için, kutsallıkla çakışır. Kutsal olmayan alanın düzenlenebilmesi için, kutsal bir alanda söylenir.

İlkel diye adlandırılan toplumlar da, toplum o toplumu oluşturan üyelerin üstüne çıktığı ölçüde, dünyevi olan her şeyin üstüne çıkan bir kutsallık odağına ve onun Yasa'sına göre düzenlenirler. Dünyadışı bir Yasa'yla Yasa'nın dünyevi düzende uygulanması arasındaki zorunlu bağı kurarlar.

Ancak onlar, modern toplumlardan farklı olarak, kutsallığın ya da Yasa'nın temsilcisinin eline kılıcı vermekten sistemli bir biçimde kaçınırlar. İki unsur ya da Yasa'yla uygulama arasında, son derece güçlü bir bağ kurmalarına rağmen, bunları birbirlerinden ayrı tutarlar. Otoriteyi güçten, ilkeyi kullanımdan, kutsalı/kutsal olmayandan kesin bir biçimde soyutlarlar. Yarattıkları kutsallık odağına, kendilerini yönetme gücü vermezler. Ona bakarak, kendi kendilerine düzenlenirler. Yasa toplumun kendi karşısına oturttuğu bir dış odakta yazılır, onu uygulama gücü bu toplumun elinde kalır.

Bu ilişki, modern toplumlarda temelden farklı bir biçimde kurulmuştur: Eski toplumlar Yasa'yla uygulama arasına bir duvar çekerken, modern toplumlar Yasa'yla uygulamayı birleştirmişlerdir. Bu son toplum tipi, siyasi iktidarın, *otoriteye de sahip olduğu için meşrulaşmış zorlayıcı gücüyle,* zorlayıcı gücün otoriteden ayrı ve topluma yaygın olduğu birinci tipten kesinlikle farklıdır.

Toplum tipleri arasındaki temel farklılığın, Yasa'yla uygulama arasındaki bu belirleyici ilişkinin farklılığından kaynaklandığı kabul edilirse, eski tip toplumların örgütlenme biçimlerinin incelenmesi önem kazanır. Siyasi iktidarın ilkesiyle kullanımını biraraya getiren kurumsallaşmış siyasi iktidarlı modern toplumu anlamanın yolu, Yasa ve uygulama ilişkisini, onda ve siyasi iktidarı kurumsallaştırmamış olan toplumlarda, farklı biçimleriyle incelemekten geçer. Bu da, iki toplum tipi arasında karşılaştırma yapmak ve "siyasi iktidar neydi, ne oldu?" sorusunu sormaktır.

Her karmaşık toplum gözlemlenmiş daha basit toplumların gelişmiş bir uzantısı olsaydı, insanlık tarihi evrimci bir çizgi izleyip bütün toplumları benzer bir biçimde ilerletseydi,

böyle bir soru anlamsız olurdu. Her toplum kaçınılmaz biçimde bölünmemiş toplumdan bölünmüş topluma geçseydi, kader toplumlar için ağlarını hep aynı biçimde örseydi, ilerlemeye mahkûm eski toplumların yapılanma mantığı, tabii bir süreç izlediği varsayılan devletli toplumun yapılanma biçimi incelenerek kavranabilirdi. Bu yaklaşımla da, en basit toplumun en karmaşık toplumların protoplazması olduğu ileri sürülebilirdi.

Evrimci yaklaşım ilkel diye adlandırdığı yapılanma biçimlerinin sosyal mantığını bir çocukluk mantığıyla özdeşleştirebilir. O zaman, bu mantığın zorunlu bir gelişme sonucunda, toplumların yetişkin olmasıyla ortadan kalkacağı ileri sürülebilecektir. Eğer modern toplumda hâlâ arkaik bir mantığın kalıntılarına rastlanıyorsa, bunlar da yokolması gerekli sosyal anomalilerden başka bir şey değildir.

Ne var ki, bu yaklaşıma karşı, Yasa'yla uygulama arasındaki ilişkiyi çok farklı bir biçimde kuran iki toplum tipi arasında, bu yüzden, *niteliksel* bir kopukluk bulunduğu ileri sürülebilir. O zaman, evrimci yaklaşımın, ileri toplumlara uygunsuz biçimde miras kalan anlamsız davranış türleri diye sunduğu sosyal olgulara farklı bir yorum getirmek gerekecektir.

Temelden farklı iki toplum tipi arasında bir kesinti varsa, her iki tipte de ortaya çıkan benzer davranış türleri, evrimci yaklaşımın kalıtımsal mantığıyla açıklanamaz. Bu davranış türleri ardında, ve aradaki kesintiye rağmen, tüm toplumlarda ortak olan bir özelliğin aranması gerekebilir. Zaten temelden farklı iki toplum tipi arasında böyle gizli bir akrabalık olmasaydı, yukarıda önerilen karşılaştırmalı incelemenin yapılmasına gerek kalmaz, birini ötekine göre anlamak mümkün olmazdı.

Öyleyse, karmaşık toplumu basit topluma bakarak tanıyabilmek için, her şeyden önce, aradaki duvarı ve arkasındaki farklı toplumu görmek, ve toplumların basit bir biçimde benzeştirilmesini engelleyen genel belirsizlik ve çeşitlilik ortamında, her topluma özgü iki unsuru belirlemek gerekecektir: Temel iki tipte kutsalla/kutsal olmayan arasındaki ilişki farklı kurulur: Birinde ayrı tutulur, ötekinde birleştirilir.

Bu çalışmada, kutsal/kutsal olmayan ya da Yasa ve uygulama bağının çeşitli toplumlarda nasıl oluşturulduğunu gösteren örneklere yer verilecektir.

Tabii, toplum tiplerini ikiye bölen bir kesintiden sözedildiğinde, "siyasi iktidar neydi, ne oldu?" sorusuna hemen eklenen bir önsoru şu olacaktır: Toplumlar Yasa'yı uygulamadan kesin olarak ayırırken ne oldu da bu ayrım ortadan kalktı?

"Bir toplum tipinden ötekine nasıl geçildi?" sorusuna cevap arayanlar, iki toplum tipini birbirinden ayıran çeşitli özellikler üstünde dururlar: Bir sava göre, bölünmemiş toplumlar, sosyal yoğunluğun ve işbölümünün yol açacağı bir yöneten/yönetilen farklılaşmasını engellemek için, başka toplumlarla olası bir birleşmeye karşı direnirler. Bu yüzden, çevrelerindeki diğer toplumlarla kaynaşmalarına neden olmayacak bir dış siyaset uygularlar. Onlarla sürekli savaşırlar. Ancak bu savaşları, kendilerini ve düşmanlarını yokedebilecek genel bir savaşa dönüştürmezler. Yarı sürekli çarpışarak özerkliklerini korurlar.

Ayrıca, bu toplumların, yine kapalı kalabilmek, toplumu bölecek bir sosyal yoğunluğa ve nüfus artışına engel olabilmek için, bir tür nüfus planlaması yaptıkları da ileri sürülmüştür: Bu yüzden, sistemli olarak çocuklarını, özellikle de kız çocuklarını yokederler.

Böyle yaşayan birçok toplum gözlemlenmiştir. Ancak bu sosyal gerçekliğin sınırı, sözü edilen toplumların da sınırıdır. Araştırıcı, incelediği her toplumun farklı bir dünya olduğunu, gözlemlenmiş başka toplumlara bütünüyle benzeyemeyeceğini kabul etmek zorundadır. Yarı sürekli savaşan toplumlar da, çocuklarını yokeden toplumlar da vardır. Ama kapalı yapılarını korudukları halde, bu iki sosyal tekniğe başvurmayan toplumlar da gözlemlenmiştir. Ne yarı sürekli savaş, ne de çocuk öldürme, her bölünmemiş toplumu açıklayabilecek genel yöntemlerdir.

Ancak savaşmak için savaşan ve yoketmek için yokeden topluluklarda kendini gösteren sınırsız şiddetin, bir kurban etme olgusuyla bağıntılı olduğu da açıktır. Ve aralarındaki farklar ne olursa olsun, kurban töreni yapmayan toplum yoktur. Yüzeysel benzerlikler ya da farklılıklar ardında ortak bir özellik aranması gerekiyorsa, bu özellik böyle genel bir sosyal olguda bulunabilir.

Tutsaklar, çocuklar, hayvanlar, hatta nesneler kurban edilebilir. Kurban gerçek ya da simgesel olabilir; ama yokolmaz. Modern teknolojinin yaratıcısı Batı dünyası, kudas ayininde, hâlâ, simgesel olarak Hz. İsa'nın etini yiyip kanını içmektedir. İlkel diye adlandırılan toplumla modern toplum arasındaki niteliksel farklılık ne olursa olsun, ikisi de şu ya da bu biçimde kurban veren toplumlardır. Aztek önderi Montezuma, herhalde bu nedenle, ülkesinde yapılan ve insanların kurban edildiği törenler yüzünden kendisini kınayan Katolik Cortes'in bu tavrına hiçbir anlam verememiştir.

Her toplumda, gerçek ya da simgesel, kurban adı verilen bir aracı, kutsal/kutsal olmayan bağının kurulmasını sağlar. Arkaik ya da değil, şu ya da bu biçimde, bu temel ilişki üstü-

ne oturmayan toplum yoktur. Üzerinde durulması gereken de budur; toplumdan topluma değişen ve kökleri daha derinlerde aranması gereken davranış biçimleri değil...

"Siyasi iktidar nedir?" sorusu sorulurken, kafaavcılığı ya da yamyamlık gibi genelleştirilemeyecek sosyal alışkanlıklar ardında, onları belirleyen bir kaynağın bulunduğunu unutmamak şarttır.

Siyasi iktidarı mümkün olduğu kadar geniş bir çerçevede, gözlemlenmiş bütün siyasi yapılanmaları ayrıntılı biçimde sınıflandırarak, açıklamak isteyen bir çalışmada, kaç tür siyasi iktidar varolduğu söylenirse söylensin, böyle bir sınıflandırmanın asla sonu gelmez. Gözlemlenmiş ne kadar toplum varsa, o kadar da siyasi yapılanma çeşidi vardır. Her biri, genel değerlendirmeleri her an çürütebilecek farklılıklar sunar.

Ancak Yasa ve uygulama sorununa toplumların getirdikleri çözümler açısından, iki ana toplum tipinin ortaya çıktığı görülmektedir. Yukarıda da söylendiği gibi, toplumlar, her şeyden önce, a) Yasa'yı uygulamadan ayırıp kendi kendine düzenlenen, b) Yasa'yı uygulamayla birleştirip farklılaşmış bir odağa düzenleme işlevini terkeden toplumlar diye ikiye bölünebilir.

Yasa'yı uygulamadan ayrı tutan toplumlar da, kendi içlerinde ikiye ayrılırlar: Bu toplumlardan bir bölümü, toplum içinde farklı bir konuma kimseyi ya da hiçbir kümeyi oturtmadan, kendi kendilerini *öndersiz* yönetirler. Oysa diğerleri, dinsel bir işlevle toplum içinden sıyrılan birine ya da bir kümeye, kutsallığın temsilcisi ya da simgesi rolünü verirler. Yine de, bu kutsal önderli ya da siyasi iktidarı kutsallaştırmış olan toplumlar, tıpkı birinciler gibi, sosyal denetimi ellerinde tutar ve önderlerine Yasa'yı söyletirken, ona uygulama gücünü vermezler.

Bu doğrultuda, birinciyle ikinciyi, bir kesintiyle üçüncüden ayırmak koşuluyla, üç toplum tipinden sözedilebilir: *Öndersiz toplumlar*; Yasa'yı söyleyen ama uygulamayan *kutsal önderli toplumlar*; Önderin Yasa'yı hem söylediği hem de uyguladığı *kurumsallaşmış siyasi iktidarlı toplumlar.*

Önder ikinci toplumda, adı üstünde, kutsal bir nitelik taşır. Bu kutsallık onun bedensel varlığına ilişkindir. Bedensel kutsallık önderi dokunulmaz, ama aynı zamanda dokunamaz yapar ve onu dünyevi her şeyden soyutlar. Önder Yasa'yı söyler, ama onun uygulanmasına karışamaz.

Oysa, siyasi iktidarın kurumsallaştığı üçüncü tipte, önderin bedensel varlığı, ilk farklılaşmayla kazandığı kutsallıktan arınırken, işlevi kutsal bir nitelik kazanır. Bu, onun, Yasa'nın uygulanmasında belirleyici bir rol oynamaya başladığının işaretidir.

Siyasi iktidarın kutsallaştığı toplumla, siyasi iktidarın kurumsallaştığı toplum arasındaki kesintiye rağmen, iki ayrı tipe özgü bu önderler arasında toplumlarından farklılaşma açısından bir benzerlik bulunduğuna göre, onları birbirinden ayıran niteliksel farklılığı gözden geçirmeden önce, bu benzerliğin nereden kaynaklandığına bakmak gerekecektir: Kaynak, öndersiz başlangıç toplumlarının kutsal/kutsal olmayan ilişkisidir.

Üyeler arasındaki eşdeğerliliği gösteren mekanik dayanışmanın hüküm sürdüğü en basit toplumlar da, kutsalı/kutsal olmayandan ayırırlar. Bunlardan totemik topluluk, evrensel bir gücün, o toplumu çevreleyen varlık ya da nesnelerden birinde maddileşmesi demek olan totemik bir simgeye bağlıdır. Bir totem hayvan, bitki ya da nesnenin korunmasına yönelik dinsel törenler sayesinde, toplum, tabiatla o tabiatı den-

gede tuttuğu varsayılan aşkın bir güç arasındaki ya da kutsal olmayanla/kutsal arasındaki bağı sağlamlaştırır. Her totemik varlık ya da nesnenin bir klana bağlı olduğu bu sistemde, törenleri topluluğun dinsel önderi düzenler. Tören düzenleme işlevinden başka bir sosyal rol üstlenmemiş olan bu ilk önder taslağı, geleceğin kutsal ya da gerçek iktidarlı tüm önderlerinin atasıdır.

Sözkonusu küçük ve kapalı toplulukların, global bir kabile sistemi içinde biraraya gelmeleriyle, tabiatın, bu topluluklar tarafından temsil edilen farklı unsurları da biraraya gelir. Küçük toplulukların ve önderlerinin bu birliği, ilk düzlemde ayrı ayrı duran parçaların kabile düzleminde kaynaşması demek olacak ve evreni karşılayacaktır.

Önderler arasında en etkili olan da, böylece, global bir gücün ya da evrenin temsilcisi olarak, diğer önderlerin ve topluluklarının üstüne çıkar. Bu, ilk önderin, başlangıçta kutsal/kutsal olmayan ilişkisinde aracı rolü oynadığını, sonra da bir merkezileşme ve farklılaşma süreci ertesinde gerçek bir öndere dönüştüğünü gösterir.

Bölünmemiş toplumdan bölünmüş topluma geçilmiştir. Kaynağı ilk dinsel işbölümü olan bir siyasi işbölümü gerçekleşmiş, siyasi iktidar, global bir önderle farklılaşmıştır.

Ancak bu, siyasi iktidarın yalnızca farklılaşarak kutsallaştığı ikinci toplum tipine özgü aşamadır. Bedeni kutsallaştırılarak bir tür puta dönüştürülen önderin rolü yalnızca dinseldir. Yasa'yı söyler, uygulamaz. Yasa'yı, özellikle *kan davası* ve *aracılarla uzlaşma* mekanizmalarına başvurarak doğrudan uygulayan toplum, sosyal denetimi elinde tutmaktadır.

Önderse, yalnızca kutsal/kutsal olmayan ilişkisinde bir aracı olarak, tabiatla tabiatüstü güçler arasında kurulmuş

dengenin simgesidir. Bedensel varlığıyla, tabii güçlerin eksiksiz işlemesini sağlar.

Bedensel kutsallık, tabii dengeyi simgeleyen öndere çok ağır yükümlülükler getirir. Kutsal önder, toplumunun onu kuşattığı tabular ve dolayısıyla toplumunun denetimi altında ezilir.

Toplum onun dünyevi bir iktidara el atmasını engellemek için her türlü önlemi alır: Bir yandan, maddi açıdan, sıradan insanın kaldıramayacağı kadar ağır yükleri sırtına yükler, hayatını bir işkenceye dönüştüren somut görevlerle onu bunaltır. Önderini dünyevi her şeyden uzak tutup, yemesinden içmesine, yatmasından kalkmasına, cinselliğine varana kadar sınırlar. Öte yandan da önderi, hem kutsanmış hem lanetlenmiş bir varlığa, bir kutsal canavara dönüştürerek kendi dışına iter.

Toplumunun hizmetinde ve karşılığı olmayan sürekli bir borç altındaki kutsal önder için, hayat hiç de kolay değildir. Uzun da değildir... Siyasi iktidarı kutsallaştırmış birçok toplum, önderini yaşayan bir ölüye dönüştürmekle yetinmez, onu belli bir süre sonunda gerçekten öldürerek, kutsal krallığın asıl kurucusu olduğunu kanıtlar.

Kutsal önderli toplumlarda geçerli bir gizli sosyal mantıktan sözedilebilirse, bunlar, önderlerini Yasa'nın söylendiği, dünyadan soyutlanmış bir kutsallık alanında hapsederler. Önderlerinin uygulama gücünü ya da kılıcı eline geçirmemesi için, toplumdan topluma değişen, ama hedefi hiç değişmeyen sosyal teknikler kullanır, oyunlar oynarlar. Kutsal önder, bu toplumlarda *yönetici* olamaz. Tam tersine kendi kendini yöneten toplum, önderini de sıkı bir denetim altında tutar ve yönetir.

Yasa'yı uygulamadan ayırma zorunluluğu, savaşçıların da denetim altında tutulmasını ve yönetilmesini gerektirecektir: Önderin yanında, toplumdan farklılaşarak, özerk bir siyasi iktidar odağı oluşturabilecek kesim, savaşçılar kesimidir. Yasa'nın uygulanması, zorlayıcı güç ya da elinde silah tutup, güvenliği sağlayan adam gerektirir. Toplum, eline verdiği kılıçla, kendisini de tehdit edebilecek, boyunduruğu altına alabilecek savaşçıyı, tıpkı kutsal önderi gibi, çeşitli tekniklerle güçsüz bırakır.

Her şeyden önce, savaşçı, kendi alanında, önderlik diye adlandırılabilecek bir saygınlık kazanmış olsa da, özerk bir konumda değildir. Yalnızca kutsal olmayan bir alanda dünyevi etkinlik gösterirken, kutsal bir alanda söylenmiş, dünyevi olmayan Yasa'ya bağımlı kalır. İkinci tipin savaşçıya karşı toplumu, Yasa'yı söyleyen kutsal önder karşısında, savaşçı öndere ikincil bir görev verir. Ona siyasi iktidarın gölgesi rolünü oynatır. Silahı elinde tutanın, güvenliği sağlayanın ya da uygulayıcının söyleyebileceği bir şey yoktur. Tartışmadan, kendisini aşan buyruklara uyar. Eylemlerini kutsal önderin Söz'ü ya da Yasa belirler. O da savaşçının ulaşamayacağı bir yerde söylenir.

Yine de güce sahip olmak, toplum için potansiyel bir tehlike işaretidir. Savaşçı kılıcını keskin kılan Yasa'ya ulaşmak, toplumunu, gücüne eklenmiş bir meşruiyet kaynağına ya da otoriteye dayanarak, yönetmek isteyebilir.

Kutsal önderin güce erişmesini, kılıç tutmasını engelleyen toplumlar, aynı biçimde, savaşçının Yasa kitabını ele geçirmesini, otoriteye sahip olmasını engellerler. Onu savaşmak için savaştırırlar. Savaşla yalnızca saygınlık kazanılabileceğini, saygınlığı korumanın yolunun da hep yeniden savaş-

mak olduğunu ona öğretirler. Eski toplumun savaşı güç kazanmaya, fethetmeye yönelik olmadığı için, savaşçının böyle sürekli savaşarak ulaşabileceği hiçbir yer yoktur; ölüler ülkesinden başka...

Farklılaşmamış ya da farklılaşarak kutsallaşmış siyasi iktidarlı toplumlar, savaşçılarını, toplumlarının hizmetindeki bir ikinci kurbana dönüştürürler. Geleneksel dengeyi bozmaya, toplumunu güdümü altına almaya yeltenen savaşçıyı da, eğer sürekli savaşırken ölmemekte direnirse, ataların ruhlarının yanına kendi elleriyle yollarlar.

Bu toplumlarda yarı sürekli savaşçıdan önder çıkmaz. Kutsal önderliğin kaynağı da yalnızca dinsel olabilir.

Ne var ki, bazı toplumlar, şu ya da bu biçimde, çok geç ya da çok erken bir dönemde, kesintinin bir yanından öteki yanına sıçrarlar. Nasıl gerçekleştiği kesin bir biçimde söylenemeyecek olan niteliksel bir değişimle, kutsallaşmış siyasi iktidarlı toplumdan, kurumsallaşmış siyasi iktidarlı topluma atlanır. Sosyal denetim eski yaygın niteliğini kaybeder, toplumun elinden çıkar. Farklılaşmış, özerkleşmiş, toplumdan kopmuş, Yasa'yı hem söyleyen hem uygulayan bir siyasi iktidar odağı, onu yönetmeye başlar. İlke ve kullanım, otorite ve güç, toplumdan soyutlanmış bir alanda biraraya gelir. Kutsal alanda önderlik yapanla, kutsal olmayan alanda önderin söylediklerini uygulayan farklı kişilerin yerine, bir tek kişi iki ayrı alana da *egemen* olur. Kurumsallaşmış siyasi iktidar tipinin ayırıcı özelliği Egemenlik budur.

Böyle bir farklılaşma ve kurumsallaşma süreci sonunda siyasi iktidarın başına geçen yeni konuğun, kılıcı eline geçirmiş eski bir kutsal önder mi, yoksa Yasa'yı sahiplenmiş eski bir savaşçı mı olduğu sorulabilir. İkinci toplum tipinden üçüncü toplum tipine doğru gerçekleşen bir niteliksel değişimin

belirsizliği, yeni önderin soyağacının saptanabilmesini ve bu sorunun cevaplandırılabilmesini engelleyecektir.

Ancak, genelde, savaşçıların Yasa'yı söyleyen kutsal önderleri altedip, onların otoritelerine el koyduklarını ve bu otoriteyi ellerindeki güçle birleştirip, yeni sosyal yapılanmanın öncüleri oldukları söylenebilir.

Batıda, kralların Papalık'a karşı verdikleri ve üstün çıktıkları mücadele, bu tür bir değişimin anlamlı örneklerindendir: Laikleşme diye adlandırılan bir süreçte, ve sözcüğe verilen anlamla çelişen bir biçimde, krallar, kutsal önderi ya da Papa'yı devredışı bırakarak, kutsalla/kutsal olmayanı, otoriteyle gücü, ilkeyle kullanımı, Yasa'yla uygulamayı biraraya getirirler. Kutsallık alanı Kilise, modern krallık içinde erir. Kralların Papa karşısında başarılı oldukları bir siyasi iktidar savaşı sonunda, Laiklik kavramıyla anlatılabilecek olan şey yalnızca, ruhani olanla cismani olanın artık ayrılmaz bir biçimde kaynaştığıdır.

Geleneksel toplumların temel aldıkları bir ayrım, modern krallıkta, izi kalmayacak biçimde yokolur. Montesquieu'nün Kuvvetler Ayrılığı kuramını ortaya attığı varsayılan bir dönemde, ikinci tip toplumların korumakta büyük bir özen gösterdikleri bir ayrılıktan sözetme imkânı artık kalmamıştır. Yasa'yı uygulamaya, onları birbirinden ayırarak bağlayan görünmez bağın ya da kutsal/kutsal olmayan eski ilişkisinin yerini, Yasa'yı uygulamayla, kutsalı/kutsal olmayanla kaynaştıran bir Birlik almıştır.

Montesquieu, *Kanunların Ruhu*'nda, ileri sürüldüğü gibi, bir Kuvvetler Ayrılığı'nı düşünmüş ve bunu önermişse bile, satır aralarında, bir Kuvvetler Birliği'nden ya da kuvvetlerarası bir yeni ilişkiden sözeder.

Leviathan'ın bir elinde *asa* , öteki elinde *kılıç* vardır...

I. Devletsiz Toplumdan Devletli Topluma Nasıl Geçildi?

1. Devletin Rastlantısallığı

Siyaset bilimi ilgi alanını devletli toplumla sınırlamadığı ve en basit toplumdan başlayarak, tüm toplumların siyasi bir yapılanma sunduklarını kabul ettiği zaman, kaçınılmaz olarak, iki soruyla karşılaşır:

1-Basit örgütlenmeli toplumlardan karmaşık örgütlenmeli toplumlara ya da devletsiz toplumlardan devletli toplumlara nasıl geçildi?

2-Her toplum siyasi bir yapılanma sunduğuna ya da her toplumda bir siyasi iktidar olgusuna rastlandığına göre, insanlık tarihi kadar eski olan bu olgu ne olabilir? Siyasi iktidar nedir?

İlk soruya verilebilecek iki cevap vardır:

Birincisi evrimcidir[1]: İnsanlığı sürüden devlete ulaştıran süreç tabii ve kaçınılmazdır. Tarihin aşkın mantığı toplumları sürekli olarak gelişmeye, karmaşıklaşmaya iter. Ya da iç dinamik, kendiliğinden ve mutlaka, onları değişmeye zorlar. Çalışmada bu savlarıyla ele alınmasalar da, araştırmalarında siyasi iktidar olgusunun kavranması açısından çok önemli engelleri aştıkları için, sık sık gönderme yapılacak iki düşünürün, Durkheim ve Hocart'ın[2] benimsedikleri cevap budur. Durkheim'e göre, bölünmemiş toplumdan devletli topluma giden süreçte, toplum sosyal yoğunluk ve nüfus artışının so-

nucu olan düzenli bir işbölümüyle sürekli merkezileşmiyorsa, o toplumda normal olmayan bir şey vardır. Ya da evrim kaçınılmazsa, evrimi engelleyen her şey rastlantısaldır.

Evrimci görüşe karşı çıkanlar, tam tersine, rastlantısal olanın evrime yol açan değişiklik olduğunu söyleyeceklerdir: Bir örnek vermek gerekirse, Terray, devlet birbirinden bağımsız iki sürecin çakışmasından doğdu, der. Ona göre, kapalı toplumların hakim sosyal yapısının içinde eriyemeyen ve bu yapının sınırlarına atılan marjinal unsurlarla, bu sınırlara dışarıdan yönelen ticaret unsuru birbirine denk düşmeseydi, sözkonusu değişiklik gerçekleşmeyecekti[3].

Bu savı tartışmadan, Terray'nin, devletin oluşumunu iç dinamiğe değil, iki sosyal olgunun rastlantısal karşılaşmasına bağladığı açıkça görülebilir. Toplumların değişimini daha karmaşık başka toplumlarla karşılaşmalarına ve onlar tarafından fethedilmelerine bağlayan geleneksel sav da aynı mantığı taşır [4]: Toplumların iç dinamiğinde onları değişmeye zorlayan bir özellik yoktur. Öyleyse bölünmemiş toplumun bölünmeye başlamasının nedeni rastlantısal bir dış dinamiktir. Ya da, Lowie'nin sözcükleriyle, uygarlıklar, rastlantısal temaslardan kazanılanlar sayesinde gelişirler[5].

Dünyanın büyük bir bölümünün, üstelik insanlık tarihinin çok yakın bir döneminde, sömürgeleştirme yoluyla sivilleştirildiği düşünülürse, farklılaşmamış siyasi iktidarlı toplumdan farklılaşmış ve kurumsallaşmış siyasi iktidarlı ya da devletli topluma geçişin kendiliğinden gerçekleştiğini söylemek en azından gerçekçi olmaz. Sosyal, siyasi ya da dinsel ilk işbölümünün nedeni sosyal yoğunluğun ve nüfusun artması da olsa, her toplumun tabii eğiliminin onu sosyal açıdan yoğunlaşmaya ve sayıca çoğalmaya yönelttiği söylenemez. İn-

sanlığın tek tip bir sosyal tarihi değil, farklı toplumların kendi tarihlerini yaşadığını düşünmek gerekebilir. Toplumlar, siyasi iktidarın yaygın olduğu bir anda ya da siyasi iktidarın belli bir derecede farklılaştığı bir başka anda donup kalabilirler. Öyleyse onları hareketlendiren ya da sosyal açıdan yoğunlaştıran, sayıca çoğaltan nedenin kaçınılmaz bir iç dinamikten değil, rastlantısal bir dış dinamikten doğduğu kabul edilebilir.

Onlar hızlı yaşayabilir, genç ölebilir, ağır ağır yürüyebilir, bunayabilir ya da hep çocuk kalabilirler...

2. Spor Olsun Diye Kafaavcılığı

Kaldı ki bazı düşünürler, dış koşullardan soyutlanıp, tabii bir ortamda korunabilen toplumların her türlü değişimi reddeden bir sosyal mantık ürettiklerini ileri sürerler: Clastres'ın üretime ya da devlete karşı toplumu gibi...[6]. Bu toplum özerk, kapalı, az nüfuslu yapısını korumak için savaşa dayalı bir dış siyaset oluşturur. Yarı sürekli savaş eğilimi denilebilecek tabii bir eğilim onu diğer topluluklarla birleşmekten uzak tutar. Siyasi açıdan bağımsız kalmak, kendi Yasa'sından başka yasaya boyun eğmemek isteyen toplumda bir merkezkaç ve vur-kaç mantığı hakimdir: Çevresindeki diğer küçük topluluklarla, onları kendisinden uzak tutmaya yarayacak, sürekli değişen düşmanlık ve dostluk ilişkileri kurar, savaştığı topluluklar karşısında yalnız kalmamak, bütünlüğünü tehlikeye atmamak için geçici ittifaklar yapar. Savaşları, bir topluluğun ötekinin boyunduruğu altına girmesine yol açmayan, kesin yenilgilerle sonuçlanmayan, her çarpışmada toplulukları bilardo topları gibi birbirlerinden uzaklaştıran genelleştirilmemiş savaşlardır.

Öyleyse hep aynı düşmanla savaşmak da söz konusu değildir. Düşmanlar ve dostlar koşullara göre değişir. Dün boğazlanan bugün dost olabilir, bugün sırtı sıvazlanan da yarın düşman...[7]

Evans-Pritchard *Nuerler* adlı kitabında Bor kabilesinden bir Fadanglı'nın "Rengyanlar'la savaşıyoruz, ama savaşan bu iki topluluktan birine bir üçüncü topluluk saldırırsa, hemen ona karşı ittifak kuruyoruz" dediğini yazar ve bu savaşçı topluluklara ilişkin son derece karmaşık bir savaş haritası çizer: Nuerler tarihinin en korkunç savaşlarından biri Lou kabilesinden Gunlar'la Morlar'ı karşı karşıya getirmişti. Bu savaşta, Rumjoklar ve Gaatballer ittifakı Gaaliekler, Jimaclar ve Jaajoahlar'ı karşısına alıyordu. Ama Gaajoklar ya da Gaawarlar'la çarpışmak gerekirse, Gunlar'la Morlar ya da onlara bağlı kümeler biraraya gelmek zorundaydılar... Lou kabilesinden Lengler'le Nyarkwaclar'ın savaşı, Nyarkwaclar'dan gelen Yollar'la Thianglar'ın arasında çıkan bir çatışmanın uzantısıydı. Thianglar yenilince Lengler'e sığınmışlar, bunun üzerine Yollar Leng-Thiang ittifakına karşı saldırıya geçmişlerdi. Ama Nyarkwaclar Rumjoklar'ın üstüne yürüyünce, Lengler bu ortak düşmana karşı Nyarkwaclar'ın safına katılabiliyorlardı... Bir başka sürtüşmede, Yollar Nyayanlar'la savaşmış, bu arada Gaagwang kabilesi de Rengler ve Kanglar'la hesaplaşmaya başlamıştı. O sırada Laanglar'la Wangkaclar da uzun sürmüş bir çatışma içindeydiler. Yollar'la Wangkaclar arasında bir başka anlaşmazlık doğunca, Yollar Gaagwang kabilesiyle birleşerek Wangkaclar'ı altetmişlerdi... Gailer de Kwothlar ve Borlar'la savaşarak, onların güneye göçmesine neden olmuşlardı. Daha sonra Rengler'le çarpışıp göçmek zorunda kalanlarsa Gailer olmuştu...

Tüm bu çarpışmalarda, anlaşmazlıkların bahanesi ne olursa olsun, ortak bir mantık sergileniyordu: Örneğin Gaajok kabilesinden Yollar'la Gaajak kabilesinden Lonyler birbirlerine karşı silaha sarılırlarsa, tarafların eşit güçte olması ve yardım istenmemesi koşuluyla, diğer topluluklar tarafsız kalıyorlardı. Ama Lonyler Yollar'la başa çıkabilecek güçte değillerse, Kaanglar ve Tarlar onların yardımına koşacak, Gaajok kabilesinden diğer topluluklarsa Yollar'a katılacaktı. Ya da Luluaalar'la Wanglar savaşırlarsa Wangkaclar iç anlaşmazlıklarına son verip, Luluaalar'ın yanına geçeceklerdi [8].

Nuerler örneğinde görüldüğü gibi, bu küçük toplulukların çoğunda, ötekilerle birleşmeye direnen ve sosyal yıkıma dönüşemeyecek sınırlı savaşlara dayanan bir siyasi yapılanma gözlemlenmektedir. Neredeyse, savaşın, basit toplumlar için vazgeçilmez bir eğlence olduğu düşünülebilir. Lapierre, İfugaolar'ın en sevdikleri sporun kafaavcılığı olduğunu yazar: Tabii önce cinayetlerin öcünü almaya yönelik olan, ama aynı zamanda kafaavcısına kişisel saygınlık sunan, kadınların gönlünü çalan, zengin kayınpederleri yumuşatan, kötü talihin yenildiğini gösteren, üzüntülerin unutulmasına yarayan bir spor... İfugao toplumunun gururu bol kafa biriktirebilen başarılı sporculara bağlıydı[9].

Lowie, Kuzey Amerika yerlilerinin savaşta ne toprak, ne de ganimet ardında koştuklarını söyler: Onlar için savaş, kurallara göre oynayana saygınlık kazandıran bir oyundu. Köy yakınında başıboş at sürüleri otlarken, bir Crow, düşmandan at çalabilmek için hayatını tehlikeye atıyorsa, bunun ekonomik bir açıklaması olamazdı. Kaldı ki aynı savaşçı, savaşta düşmanını yaraladığı ya da öldürdüğü zaman değil, ona hafifçe dokunabildiği zaman göze giriyordu[10].

Ama bu tür toplumlarda yarı sürekli savaşın, bir eğlenceden çok, düşmanların da korunmasını gerektiren bir sosyal mekanizma olduğunu anlatan en iyi örnek Yeni Gine'deki Baruya toplumudur: Baruyalar savaşı genelleştirmemek için özel bir özen gösterirlerdi. İnançlarına göre, düşmanlarının bütünüyle ortadan kalkacağı bir boşlukta, kendilerini tehdit edebilecek hastalıkları büyüyle öteki toplumların üstüne göndererek savma imkânı da kalmayacaktı. Bu dinsel açıklama dışında, her kapalı toplumun, çevresindeki diğer kapalı toplumlara duyduğu ihtiyaç ortaya çıkıyordu: Kültürel kimlik ötekiler sayesinde korunurken, onlarla gerektiğinde değiş-tokuş da yapılırdı. Bu yüzden, Baruyalar'ın, zaferle çıktıkları ciddi savaşlardan bir süre sonra, başka topluluklara sığınmak zorunda kalan düşmanlarını arayıp, onları terkettikleri topraklara kendi elleriyle yerleştirdikleri çok sık görülüyordu[11].

Yarı sürekli de olsa, genelleştirilmiş de olsa, her savaşın, gizli amacını örten bir bahanesi vardır. Bu topluluklar da birbirlerine saldırmak için, kendilerince çok haklı nedenler bulup çıkarmakta herhalde zorlanmıyorlardı: Hepsinin öldürülebilecek hayvanları vardı... Ama düşmanın bile düşman olmaktan çıktığı böylesine bir rastlantısallık ve değişkenlikte, perdenin arkasına bakılınca, orada yalnızca savaş için savaş mantığının, belki de *toplum düzenleyici bir şiddet*'in varolduğu görülebilirdi.

Ancak yarı sürekli savaşın, bütün basit toplumların dış siyaseti olduğunu söylemek de mümkün değildir: Güney Afrika'daki Mbuti Pigmeleri savaştan kaçabilmek için özel bir titizlik gösteren topluluklardandı. Bir Pigme kümesi, aynı ormanı paylaştığı başka Pigme kümelerinin avlanma alanı içinde avlanırsa, vurduğu hayvanın bir parçasını, bu kapalı av

alanının sahibi olan topluluğa gönderirdi. Bu yerliler, savaşı değil, paylaşarak uzlaşmaya dayalı bir barışı gerçekleştirebileceklerini kanıtlamaktaydılar. Godelier'ye göre, böylece, hayatın zor koşullar altında sürdürülebilmesi için gerekli dengeler korunmaktaydı[12].

Mbuti Pigmeleri, bir anlamda, Clastres'ın savaşçı toplumuyla aynı sosyal amacı gütmekte, ama onunkine taban tabana zıt bir yol izleyerek, savaşı engellemeye çalışmaktaydılar.

Güney Amerika'daki Tierra de Fuego yerlileri Yaghanlar da savaşmayı bilmeyen topluluklardandı. Yalnızca avlanabilmelerine yarayacak silahlar geliştirmişlerdi. Sömürgecilerle karşılaştıklarında, pasif bir direnişe başvurmaktan başka şey yapamadılar. Ve Yeni Dünya'nın yeni efendilerinin eski dünyalarından taşıdıkları bulaşıcı hastalıklardan kırılarak yokoldular[13].

Varlıklarını savaşarak sürdürmek zorunda olan toplum tipleri yanında ve Clastres'a rağmen, varlıklarını savaşı engelleyerek sürdürmek zorunda olan toplumlar da vardır. Yarı sürekli savaş tezi genelleştirilebilecek bir sav değildir. Mbuti Pigmeleri örneğinin de gösterdiği gibi, farklılık, özerklik savaşmadan da korunabilir. Küçük toplulukların kapalı kalmak, ötekilerle birleşmemek gibi tabii bir eğilimleri varsa, bunu kanıtlamak için hepsine mutlaka savaş çığlığı attırmak gerekmez. Yirminci yüzyılda bile gözlemlenmiş varlıkları, böyle varolabileceklerinin yeterli kanıtıdır. Aynı kıta üstünde, Guayakiler gibi savaşsalar da, Yaghanlar gibi savaşı reddetseler de, yapılanma biçimleriyle, benzer bir sosyal isteği dile getirirler: Biz olarak kalmak... Ve aynı kaderi paylaşırlar: Daha örgütlü toplumlarla karşılaştıklarında yokolmak.

3. Yamyamlarda Sofra Adabı

Bazı toplumların kapalı kalmak için gösterdikleri direnç yanında, az nüfuslu kalabilmek için de direndikleri görülmüştür: Örneğin Eskimolar, kendilerine bakamayan yaşlılara ölüm yolculuklarında yardımcı olmanın ahlaki bir görev olduğuna inandıkları gibi, kıtlık yıllarında da yeni doğan çocukları sistemli bir biçimde ölüme terkederlerdi[14]. Bu, içinde yaşadığı zor koşullar gözönüne alındığında, Eskimo toplumunun, varlığını sürdürebilmek için başvurduğu kolay anlaşılır bir çoğalmama yöntemiydi.

Ama Clastres'ın bir bolluk toplumu olarak sunduğu[15] devlete karşı toplumda, kadınların özel yöntemlerle çocuk yapmaktan neden kaçındıkları, koşulların elverişsizliğine dayanılarak açıklanamaz[16]. Verdier, yine aynı toplumda, özellikle kız çocuklara yönelik kurumsal bir erkek saldırganlığının varlığından sözeder: Gücü kuvveti yerinde bir erkek öldüğünde, kutsallığın bu anlaşılmaz darbesi karşısında dehşete kapılan toplum, ölenin çocuklarından birini, hemen her zaman da kızını kurban ederek, laneti karşılar[17].

Bu tür toplumlarda, özellikle kız çocukları yoketmeye yönelik şiddet, tabii zorunluluklar ötesinde, dinsel bir nitelik taşımakta ve toplumun büyümesini engellemeye yönelik gizli bir sosyal işlevin varolabileceğini düşündürmektedir.

Avustralya yerlileri, bazen, yeni doğmuş çocukları kız ya da erkek gözetmeden, törensel ya da törensel olmayan biçimde öldürüp yerlerdi. Hatta Yumular ve Ngaliler'de, kadınlar henüz doğmamış çocuklarını düşürür, plasentayı yakar ve onları yerlerdi. Matuntaralar, Malarataralar, Pitjentaralar'sa, iki çocuktan birini, özellikle ilk çocuğu ve sağ kalan diğer ço-

cukları güçlü kılmak için, yerlerdi. Matuntaralar'da baba yeni doğmuş çocuğun başına bir darbe indirdikten sonra oradan hemen uzaklaşır, ardından geri dönüp bir ikinci darbe daha indirirdi. Bebek öldükten sonra, baba onu anneye ve diğer çocuklarına bırakır, kendisi ziyafete katılmazdı. Murchison ve Gascoyne nehirleri doğusundaki bir yerli topluluğunda da, anneler doğurdukları bütün çocukları karşılıklı olarak kızkardeşleriyle paylaştıklarından, topluluk yıllarca çocuksuz kalmıştı. Şunu da eklemek gerekir ki, kürtajın en basit uygulayıcılarından olan bu anneler, doğumdan makul bir süre geçtikten sonra sağ kalan çocuğa bir daha asla ilişmezler ve ona herhangi bir anne kadar şefkatli davranmaktan da hiç geri kalmazlardı[18].

Batı Afrika'da Nijer deltasında, İbolar çocuklarını kurban ettikten sonra yerlerken, yine Batı Afrika'da "leopar-adamlar"ın son derece karmaşık ve katı kurallarla donatılmış dinsel törenlerinde, anneler ve babalar ya da onların törene katılan temsilcilerinin, bazı çocukları yemesi dinsel bir görevdi. Güney Amerika'da Peru'da, İnka işgali öncesinde, erkekler savaşta ele geçirilmiş kadınlardan olan ve bu amaçla oniki onüç yaşına kadar büyütülen öz çocuklarını yeme hakkına sahiptiler. Güney Amerika yerlileri Tapuyalar'da da, yalnızca kadınlar, herhangi bir tehlike ya da zorunluluk sözkonusu olduğunda, onlara içinde oluştukları bedenden daha iyi bir mezar bulamayacaklarına inanarak, çocuklarını yerlerdi[19].

Bu toplumlarda yamyamlık, genel olarak, sıkı biçimde kurallandırılmıştı. Guayakiler ölülerini yer, ama bunu yaparken, haram birleşme konusunda uydukları yasalara uyarlardı: Ana babalar çocuklarını, çocuklar ana babalarını, kardeşler de birbirlerini yemezlerdi. Tupiler yalnızca başka toplu-

lukların üyelerini yerken, bu yiyeceklerini üvey kardeş diye adlandırmayı asla unutmayacak kadar görgülü davranıyorlardı. İrokualar da yedikleri tutsakları, ancak olası müttefikleri ya da kadın değiş tokuşuyla akraba olabilecekleri arasından seçerlerdi[20]. Carpentaria körfezindeki yerlilerse, savaştan sonra, düşman ölülerini değil, yalnızca kendi ölülerini yerlerdi[21].

Malinowski, törensel nitelikli yamyamlığın, bazen, ölü yemede görülebileceği gibi, ne kadar zor bir yükümlülük de olduğunu anlatır: Gözlemlediği yerliler, bu kutsal görevi bir saygı, sevgi ve bağlılık gösterisi olarak, ama büyük bir tiksinti ve dehşetle yerine getirirlerdi. Çoğunlukla da sofradan kalkışa şiddetli kusma nöbetleri eşlik ederdi[22]. Yanomamiler'se, ölülerin kemiklerinin küllerini olgun muzlara karıştırarak yaptıkları bir bulamacı, herhalde açlıklarını gidermek için yemiyorlardı[23].

Batılının yamyamlık diye adlandırdığı eyleme bu yerlilerin aynı gözle bakmadığı açıktı. Bank adalarında, yerliler için yamyamlık, bir klan üyesinin totem hayvanını yemesiydi. Rastgele hiçbir şey yemeyen yerliler bu konuda öylesine tabularla sınırlandırılmışlardı ki, Guayakili bir avcı kendi avladığı hayvanı bile yiyemez, ancak başkalarının avladıklarıyla karnını doyurabilirdi[24].

Kaldı ki, bazı topluluklarda, bir yerliye yamyam olduğunu kabul ettirmek için, her şeyden önce, etini yediği varlığın kendi türünden bir insan olduğunu da kabul ettirmek gerekirdi. Bu da çok zor olabilirdi. Çünkü onlar için insan, genellikle, klanlarının ya da kabilelerinin üyesiydi, herhangi bir yabancı değil. Üstelik klan üyesi bile bu ayrıcalıktan yararlanamayabilirdi: Vendalar'da, bir çocuğun önce alt çene dişleri çı-

karsa, o çocuk, bir insan olmadığı için terkedilir ya da öldürülürdü[25].

Kültürel farklılıklar ötesinde de, Batılı yerlileri yamyamlar diye nasıl aşağılıyorsa, yerli de Batılıları aynı biçimde aşağılayabiliyordu. Rwandalılar ülkelerindeki Almanlar'ın çocuklarını yediklerine kesinlikle inanmışlardı. Hawai'de de, Avrupalılar'ın hem tanrı, hem de yamyam oldukları inancı yayılmıştı[26]. Üstelik bunun pek de boş bir inanç olduğu söylenemezdi: Güney Amerika'daki Tupinambalar arasında yamyamlığın kanıtlarını araştıran Catlin'e, yerliler, bölgede kendi türlerinden yaratıklarla beslenen kişilerin bulunduğu bir yerden sözetmişlerdi. Oraya giden Catlin, postlarını eldiven üreten bir firmaya satmak üzere maymunları avlayan ve bunların etiyle de beslenen birkaç Fransız ve Amerikalı'ya rastlamıştı [27]. Yerliler için gerçek yamyamlık bu olmalıydı; çünkü onlar kendi türlerinden canlıları, hayatı bir başka biçimde korumak, sürdürmek için yediklerine inanıyorlardı[28].

4. Toplum Kurucu Kurbanlar

Sahlins yamyamlığın nedeninin, her şeyden önce, protein ihtiyacı olmadığını belirttikten sonra, bazı toplumlarda çocukların yenerek ya da yenmeyerek yokedilmesini genel bir çerçevede ele almak gerektiğini söyler: Çocukları hedef alan bu uygulama da, siyasi ya da kültürel açıdan sosyal yapıyı belirleyen bir kurban sistemi içinde değerlendirilmelidir [29].

Benveniste, Latincede *sacer* (kutsal) ve *sacrificare* (kurban etmek) sözcükleri arasındaki ilişkinin, kutsallık ve kurban töreni arasındaki bağı açıkça ortaya koyduğunu anlatır: *Sacrificare*'nin ilk anlamı *kutsal bir eylemde bulunmak* ya da

kutsallaştırmaktır. Tabii, aynı sözcük "öldürme" eylemini de anlatmaktadır[30]. Ama ilk anlam, eylemin basit bir öldürme olamayacağını, kurban edilen hayvan ya da insanın, törensel bir biçimde, kutsal olmayan alandan kutsal alana geçirildiğini gösterir.

Çocukları, yetişkinleri, tutsakları, hatta bazen krallarını kurban eden topluluklar, bu dinsel törenler sayesinde kutsalla / kutsal olmayan arasında kurulması gerekli bağı kurarlar. Hayata ilişkin her şeyin ilkesi olan kutsal güçler, onlarla doğrudan ilişkiye geçenleri yokedebilecek tehlikeli güçlerdir. Ama dünya ona göre düzenlendiğinden, kutsallıktan vazgeçilemez. Sorun kutsalla/kutsal olmayan arasında, iki alanı birbirine karıştırmadan iletişim kurabilmektir. Bu yüzden aşırı bir ihtiyatla yaklaşılan kutsallıkla/dünya arasına, en önemlisi kurban edilen insan ya da hayvan olan, aracılar yerleştirilir[31]. Bu anlamda, kurban, öteki dünyayla bu dünya arasında kurulan ve kutsallıkla donatılan köprüdür. Üzerinden çok dikkatle geçilmesi gereken bu köprü sayesinde gerçekleştirilen kutsal/kutsal olmayan değiş tokuşu, dünyevi düzenin gereğince sürdürülmesini sağlar. Aztekler, su tanrısına kurban edilen soylu çocuklarının gözyaşlarına karşılık, tanrıdan istedikleri yağmuru alırlardı [32].

Aztekler tarihte rastlanmış en karmaşık kurban sistemi içinde yaşıyorlardı. Toplumlarını, varolma nedenleri olan bu törensel ilke üstünde kurmuşlardı. Kadın ya da erkek, çocuk ya da yetişkin, tutsak ya da değil, her yıl, farklı ama hepsi de törensel biçimde, yirmibin dolayında insanı kurban ediyorlardı. Üstelik, yirmibin, özel durumlar gözönüne alınmadığı zaman geçerli olabilecek ortalama bir sayıdır. Yoksa 1487'de,

yalnızca Mexico büyük tapınağının açılış töreninde yirmibin tutsağın kurban edildiği sanılmaktadır. Sanılmaktadır... çünkü Duran ve Torquemada'ya bakılırsa, bu sayı seksenbin de olabilir[33].

Aztek kurban törenlerini ayrıntılarıyla anlatmış olan Sahagun, içlerinden en önemlisini şöyle aktarır: Büyük tanrı Tezcatlipuca onuruna yapılacak tören için, onu temsil eden kusursuz güzellikte bir tutsak, bir yıl önceden seçilirdi. Bu bir yıl boyunca, tutsak, ona sürekli eşlik eden sekiz on uşak arasında, görkemli bir hayat sürerdi. Kurban tanrı, gece ya da gündüz, elinde flütleri ve üstünde olağanüstü süslü giysiler, mücevherler, çiçeklerle istediği her yerde dolaşabilirdi. Yolda onunla karşılaşanlar, yerlere kapanarak, toprağı öperlerdi. Törenden yirmi gün önce, genç adam, tanrıçalar Xochquezal, Xilonen, Atlatonan ve Huixtocihuatl'ı temsil eden dört genç kızla evlendirilirdi. Tören günü, delikanlı yalnız başına, her basamakta elindeki flütlerden birini kırarak, tapınağın merdivenini tırmanırdı. Tepedeki sunakta bekleyen rahipler kurbanı sırtüstü yatırıp, sıkıca tutar ve başrahip elindeki taş bıçağı onun göğsüne saplar, sonra açılan yaraya elini sokup, kopardığı yüreği güneşe sunardı[34].

Aztekler kurbanlarını yerlerdi; ama insan eti yemenin de bir adabı vardı: Savaşçı, savaşta ele geçirdiği tutsağı oğlu, tutsak da onu babası sayardı. Bu yüzden, tutsak kurban edildikten sonra yapılan şölende, tutsağın sahibi, onun kendi eti saydığı etinden tatmazdı[35]. Tabii son derece karmaşık bir kurban sisteminin de gösterdiği gibi, Aztekler, İmparatorluk diye adlandırılabilecek bir siyasi yapılanma içindeydiler. Ama

bu denli karmaşık olmayan toplumlarda da, kurbanın konumu farklı değildi.

İlkel diye adlandırılan toplumlarda, insan ya da hayvan, kurban eti laf olsun diye yenmez, kurban edilene, toplumun saygı ve sevgisine hedef olan kutsal ve sosyal bir işlev verilirdi: Tupinambalar savaşta ele geçirdikleri tutsakları, kurban edip yemeden önce, aylar, hatta yıllar boyu ağırlarlar, gündelik hayatlarına sokarlar, evlendirirlerdi. Tutsakların dünyevi bir biçimde aşağılandıkları da olurdu, kutsal bir varlık olarak saygı gördükleri de... Kurban töreni için belirlenmiş tarihten kısa bir süre önce, tutsağın sözde kaçmasına izin verilir, sonra yakalanıp ayak bileklerinden bağlanırdı. O andan sonra kendisine yemek verilmediği için, tutsak yiyeceğini çalmak zorunda bırakılırdı. Öç alırcasına başvurduğu saldırganlıklara da hiç karşılık verilmezdi. Kurban, toplumun gözünde bir günah keçisine dönüştürülürdü[36]; tıpkı, kutsalla/kutsal olmayan arasındaki bağı oluşturacak olan ilk kralların birer günah keçisi rolü oynamaları gibi...

Eliade, "Volhardt, yamyamlığın ilkel insanın tabii bir eğilimi olmadığını gösterdi" der: Yamyamlık, kurban törenleri, kafaavcılığı, dinsel bir hayat görüşü üstüne kurulu kültürel davranış biçimleridir. Arkaik inanca göre, beslenmeyi sağlayan bitkiler, zamanın başlangıcındaki bir ilk cinayetin ürünleridir. Yerli, bu bitkilerin yaşaması için, ilk kan dökme eylemini düzenli olarak yenilemesi gerektiğine inanır ve bunun, tabii düzenin korunması amacıyla kendisine yüklenmiş bir törensel sorumluluk olduğunu düşünür. Vahşi diye adlandırılan toplumu yargılarken, en barbar, en çizgidışı davranışla-

rın, insanüstü ve kutsal örneklere dayandırıldığını gözden kaçırmamak gerekecektir[37]. Bunu gözden kaçıran Harris, Aztekler'de et sıkıntısı kendini gösterdiği için, böyle bir Devlet Yamyamlığı örgütlenmesine gidildiğini ileri sürmüş[38], ama bu *buluş*, uzmanlar arasında pek taraftar bulamamıştır.

Kurbanın açıkça ortaya çıkan bu işlevi, sözkonusu toplumlarda çocukların yokedilmesini, bu toplumların az nüfuslu kalma gibi düz ve basit bir isteğine bağlayan açıklamaları anlamsızlaştırır. Kaldı ki bu tür toplumların tamamı da sistemli bir biçimde çocuklarını yoketmemektedirler. Öyleyse bazılarında çocukların kurban edilmesi yalnızca bir tek şeyi kanıtlar: Bu toplumlarda da, bütün diğerlerinde olduğu gibi, şu ya da bu biçimiyle kurban törenleri yapılarak, kutsalla/kutsal olmayan arasındaki vazgeçilmez bağın sağlamlaştırılmasına çalışılmaktadır. Çocuklarını ya da birbirlerini ister yesinler, ister yemesinler, toplumlar, her düzlemde, temel bir ikilemi karşılamak zorundadırlar: Kutsal/kutsal olmayan...

5. Ölüm İlkel Sisteme Dışarıdan Gelir

Her kapalı toplumun yarı sürekli savaştığı ya da çocuklarını yokettiği bir an için kabul edilse bile, bunların, büyüme ve bölünmeye karşı neredeyse bilinçli bir yöntem oldukları söylenemez. Sosyal mantık diye adlandırılabilecek karmaşık mekanizma böylesine düz neden-sonuç ilişkileri içermez. İleride, toplumların önderlerini iktidarsız bırakmak için başvurduklarını "kurnazlıklar"a değinildiğinde, sosyalliğin bu boyutunu unutmamak gerekecektir: "Toplum, sosyal denetimi elde tutmak için, siyasi iktidarın farklılaşmasını engeller" demek,

"toplumu oluşturan üyeler, kişisel düzlemde ve bilinçli biçimde kralı kuşatırlar" demek değildir. Kaldı ki, büyümemek ve bölünmemek için, ne bir savaşçı kendini, ne de bir ana çocuğunu kurban eder. Siyasi iktidarın, savaşın, kurban töreninin sosyal kökleri çok daha derine uzanır. Toplum kendisini oluşturan üyelerin sayısal toplamından farklı bir bütündür. Kendisine özgü mantığı, basit ve kesin çözümleri çürüten bir başkalık sunar. Buna, toplumların sergilediği sonsuz çeşitlilik, "ele avuca sığmazlık" da eklenince, ona yalnızca "olasılık", "yorum" sözcükleriyle yaklaşılabilir. Görünenin arkasında görünmeyen vardır: Bir tür sosyal bilinçaltı...

Savaş olgusuna bu bağlamda yaklaşan Eliade, her savaşın, evrenin yaradılışı öncesindeki bir kaosu, bir ilk çatışmayı yinelediğini ve düzeni dönemsel olarak yeni baştan kurduğunu savunur[39]. Girard da, Freud'u izleyerek, kurban törenlerinde, kurucu bir ilk kurban ediminin düzenli olarak yenilendiğini ileri sürer[40]. Kaldı ki Bataille da, savaş ve kurban olgularının birbirlerine zincirlendiklerini söyleyecektir: Bunların, anahtarı dinsellikte aranması gereken ayrılmaz bir bütün ya da ikiboyutlu bir sosyal oyun çerçevesinde düşünülmeleri şarttır. Aztekler'de savaşçı, yalnızca, kanı ve etiyle güneşi ve toprağı beslemesi için dünyaya gönderilmiş bir kurbandan başka şey değildi. Bu yüzden de savaşlarında ya da bir tür kurban töreninde, hesapsız ve katıksız bir şiddetten başka şeye rastlanmıyordu. Farklı bir örgütlenmeye özgü ve güç kazanmak, fethetmek gibi çıkarlara yönelik bir savaş mantığı onlara yabancıydı[41]. Aztekler gibi, bölgedeki diğer topluluklara da özgü bir savaş oyunu olan "çiçek açmış savaş"ta tek hedef, tanrılara kurban edilecek tutsaklar bulabilmekti. Böyle

bir savaş da ancak, düşmanların aynı amaca yönelik rızası alındığında yapılırdı[42] ya da savaşta kurbanlar değiş-tokuş edilirdi.

Tabii, çevredeki basit toplumlara hükmeden örgütlü bir toplum olduğu düşünülürse, Bataille'ın, yarı sürekli savaşan toplum mantığını tutarlı bir biçimde yansıtan bu saptaması, Aztekler'in bütün savaşlarına pek uymayabilir. Yine de birkaç yüz İspanyol *hidalgo*'nun koca bir uygarlığı akıl almaz biçimde altedebilmesinin sırrı kültürel bir farklılıkta yatar: *İşaretleri değişikti*[43] ve aynı savaşı vermiyorlardı. Dinsel bir dünya imparatorluğu ardındaki İspanyollar, savaşı genelleştirmişlerdi[44]...

Soru burada ortaya atılır: Fethetmek için savaşan bu topluma nasıl geçildi?

Bazı toplumların sosyal yoğunluğa ve nüfus artışına karşı direnmeleri, bu toplumların yalnızca dış dinamiklerle değişebileceğini, genelleştirilmiş bir savaş ve fetih olgusunun bu açıdan belirleyici olduğunu gösterebilir. Belki de ölüm ilkel sisteme hep dışarıdan gelir[45]. Tarih de daha örgütlü toplumların boyunduruğu altında farklılaşmış topluluk örnekleriyle doludur. Ama her basit toplumun mantığında başka toplumlardan kaçmak ve birleşmeye direnmek varsa, sözkonusu "daha örgütlü" toplumların nasıl olup da böyle örgütlenebildiklerini açıklamak oldukça zorlaşır. Ve ne yazık ki, toplumlar genel açıklamaları genellikle aşındıran özel bir benzeşmezlik sunarlar.

Benzeşmezlik, bir toplum tipinden ötekine nasıl geçildiğini keşfetmek isteyenleri ya da siyasi antropolojinin temel iki sorusundan birini cevaplamakta ısrarlı olanları, sosyal ger-

çekliğin zenginliğine yaraşmayan çözümlere itebilir. Ya da cevaplar bir cevap olmaktan çıkacak kadar dallanıp budaklanabilir. Belki de kategorize edilebilecek iki tip toplum olmadığı için, ideal bir tipten ötekine, devletsiz toplumdan devletli topluma nasıl geçildi? sorusu yanlış bir sorudur. Farklı iki toplum tipini birbirinden ayıran bir sıfır noktasını düşünmeye ve bunun üstünden nasıl sıçrandığını bulmaya çalışmaktansa, çeşitli toplumların farklı biçimlerde çözümlemeye çalıştıkları ortak bir sorun karşısında nasıl yapılandıklarını görmek ve farklılığı burada aramak daha işlevsel olabilir. Ya da *siyasi iktidar nedir?* sorusunu sormak...

Lapierre'in toplumları, siyasi iktidar derecelerine göre dokuza ayırdığı bir tabloyu incelerken bunu unutmamak gerekecektir. Dokuz siyasi iktidar derecesi, sosyal yapılanmaların çeşitliliği karşısında son derece yetersiz bir sayıdır. Toplumları dokuz aşamaya sığdırmak mümkün değildir. Öte yandan da, soruna sosyal yapılanmalar arasındaki temel nitelikte bir farkı bulmak için yanaşıldığında, Lapierre'in pek cömert olduğu düşünülebilir. Siyasi iktidarın ilkesiyle kullanımı arasındaki ilişkiye belirleyici bir özellik tanındığında, birinciyle ikinci arasında büyük bir benzerlik olan, üç toplum tipinden sözedilebilir. Yine de Lapierre'in toplumları derecelendirdiği tablosu, siyasi iktidar olgusunu oldukça ayrıntılı bir biçimde ele alması yanında, bu ayrıntılar ardında üç temel tipi açıkça olmasa da gösterdiği için dikkate değer niteliktedir.

Unutulmaması gereken bir diğer nokta da, sosyal gerçekliğin gözardı edilmesini zorunlu kılan bu kurgusal *derecelendirmenin* basit bir evrimci yaklaşıma yol açabilme tehlikesi-

dir. Toplumlar, siyasi iktidar biçimlerine göre dokuz dereceye ayrılabilselerdi bile, bu bir alt dereceden bir üst dereceye geçişin kaçınılmazlığını kanıtlamazdı. Yukarıda görüldüğü gibi, herhangi bir toplum, derecelerden birinde, kendi iç dinamikleriyle başbaşa kaldığı sürece, donup kalabilir. Birinci dereceden sonraki bir toplumun bir öncekinin uzantısı olduğu ya da toplumların alt derecelerdeki toplumları andıran aşamalardan geçtikleri söylenebilirse de, bunun tersini söylemek mümkün değildir. Toplumların olası geçmişleri vardır, ama olası gelecekleri olamaz.

II. Siyasi İktidar Nedir?

1. Siyasi İktidarın Binbir Suratı

Bu çalışmada, birinci bölümün başlangıcında sözü edilen iki sorudan ikincisi ya da "siyasi iktidar nedir?" sorusu, kutsal/kutsal olmayan, otorite/güç,Yasa/uygulama ilişkisi çerçevesinde ve farklı siyasi iktidar biçimleri sergileyen üç farklı toplum tipi birbirinden ayrılarak cevaplandırılacaktır. Lapierre'in, evrimci yönü üzerinde durulması pek de gerekmeyen, siyasi iktidar derecelendirmesi, üç farklı toplum tipine göre değişiklik gösteren sözkonusu ilişkiyi açık seçik ortaya koyar.

Lapierre siyasi iktidar farklılaşması sürecinde belli başlı dokuz dereceden sözedilebileceğini ileri sürer. Bunlardan ilk dördü yöneticisiz toplumlara özgü siyasi yapılanma tipleridir.

1-Yöneticisiz toplumlar arasında ilk derecede *farklılaşmamış siyasi iktidarlı olan ve aracısız düzenlenen toplumlar* vardır:

Eskimolar Amerika'da rastlanabilecek en basit sosyal örgütlenme örneğini vermişlerdi. İklimin sertliği ve zor hayat koşulları onları mevsimlere göre yer değiştiren küçük kümeler oluşturmaya itmişti. Her Eskimo kendisi ve ailesi için gerekli geçinme koşullarını yaratmak zorundaydı. Bu nedenle, karmaşık bir sosyal hayat sürmeleri sözkonusu olamazdı[46].

Eskimolar XIV.yy'a kadar bu sosyal, siyasi ya da dinsel

yapıyı korudular. Kayda değer en önemli özellikleri önderleri olmamasıydı. Yaşlı ve deneyimli avcılar, belli konularda kendilerine danışılmasına yol açan bir saygınlıktan, etkinlikten yararlanırlardı, ama yerleşmiş bir otoriteleri, onlara devredilmiş bir iktidarları yoktu. Bunlara karşılık, uzun ve yıpratıcı bir çıraklık devresinden sonra, kutsal ruhlarla özdeşleştiğine inanılan bir tür kahin, *Angekok*, Eskimo toplumunun potansiyel bir önderi en çok andıran kişisiydi. Ancak onun da yetkileri yalnızca, suçluya beslenme yasakları koymak, bunlara uymazsa toplum dışına atmak ve cinsel rekabetten doğan çatışmalarda uzlaştırıcı bir rol oynamaktı... Bu tip toplumlar, varlıklarını sürdürebilmek için kendi içlerine kapanmak ve tecrit olmak zorunda kalan toplumlardı. Siyasi açıdan daha örgütlü başka toplumlarla karşılaştıklarında hep yokoldular.

2-İkinci derecedeki yöneticisiz toplum tipi, *farklılaşmamış siyasi iktidarlı olan ve aracılı düzenlenen toplumdur:*

Filipinler'deki İfugaolar, Eskimolar'a çok benzeyen bir örgütlenme biçimi sunarlar. Onların da sürekli bir önderleri yoktu. Ancak toplum içi çatışmalarda mutlaka *Monkalun* denen bir aracıya başvurmaları gerekiyordu. Ne var ki aracılık kurumsallaşmamış, uzmanlaşmamıştı. Etkili, saygın olduğu düşünülen herhangi biri Monkalun olabilirdi. Üstelik aracının uzlaşma yolunda bulduğu çözüm benimsenmeyebilirdi. Kararlarını zorla kabul ettirebileceği kamusal bir gücü olmadığı için, Monkalun'un bir yönetici olduğunu söylemek mümkün değildir. Yine de bu toplumda örf ve adet hukukunun uygulanmasını sağlayan aracıların ortaya çıktığı düşünülürse, İfugaolar'ın asgari ölçüde uzmanlaşmaya kapıyı açmış bir siyasi örgütlenme tipi oluşturdukları söylenebilir.

3-Üçüncü derece, *parçalanmış siyasi iktidarlı olan ve kişiselleşmiş otoriteyle düzenlenen toplum* derecesidir:

Yukarı Volta'daki Lobiler'de, siyasi hayat çeşitli özerk sosyal rollerin birbirlerine eklemlenmesinden oluşmuştu. Sosyal işbirliğinin ve toplu eylemlerin düzenlenmesini, ekonomik nitelikli yasaların uygulanmasını, sosyal, siyasi, dinsel, ekonomik... ağırlıklı farklı kişiler denetliyordu. Bir tür siyasi iktidarın bunların elinde yoğunlaştığı söylenebilirse de, bu özerk siyasi iktidar parçalarını kullananlar arasında hiyerarşik bir ilişki yoktu. Bir başka deyişle, toplumun yöneten ve yönetilen diye ikiye ayrılabilmesini sağlayan özgül bir siyasi alanın sınırları çizilmemişti. Lobiler'de dinsel, sosyal olan her şey o ölçüde siyasi, siyasi olan her şey de dinsel, sosyaldi.

4-Yöneticisiz toplumlar arasında son dereceye, *farklılaşmış ama bölünmüş siyasi iktidarlı olan ve kişiselleşmiş otoriteyle düzenlenen toplum* oturur:

Bu tip toplumların en iyi gözlemlenmiş örneklerinden biri Komançiler'di. Her Komançi topluluğunda bir Barış Önderi, bir de Savaş Önderi vardı. Barış önderinin otoritesi kurallara ve geleneksel değerlere bağlılığından, bilge ve inandırıcı konuşmasından kaynaklanırdı. Dinlenen ve genel olarak son sözü söyleyendi. Ama adalet dağıtmazdı; ne yargıç, ne hakem ne de aracıydı. Otoritesi her türlü zorlayıcı güçten arınmıştı. Deyim yerindeyse, barış önderi saf, soyutlanmış Yasa'nın temsilcisiydi. Karşısında, somut hayat mücadelesinin, uygulamanın temsilcisi savaş önderi vardı.

Sürekli savaşan Komançi toplumunda, savaş önderliğini, en atak, en korkusuz, en kararlı herhangi bir savaşçı her an üstlenebilirdi. Ünlü bir savaşçı, saygınlığını korumak için başarılarını savaşarak yenilemek zorunda olduğundan, toplum bu tür önderlerin sıkıntısını çekmezdi. Savaşta bu önderin iktidarı mutlaktı: Strateji, taktik, görev dağıtımı, emir ver-

me, ganimetin paylaştırılması konularında tek yetkiliydi. Ancak savaştan kaynaklanan bu siyasi iktidar farklılaşması, savaş sona erince ortadan kalkar ve toplumun sosyal denetimi eski yaygın niteliğine kavuşurdu.

Lapierre'in, Balandier'den aktardığı cümlelerle, "iktidarın merkezileşmediği toplumların çoğunda, bu iktidar barış ve savaş zamanlarında farklı görünümler alır. Barışta iktidar zayıflamış gibidir: İktidarı kullananlar kümenin temsilcileri, birliğin simgeleri, hakem ya da uzlaştırıcıdırlar. Savaştaysa, iktidar güçlenir ve zorlayıcı olur, kümenin askeri potansiyelini dile getirir, dış tehlike karşısında küme içi kaynaşmayı doruğuna çıkarır"[47].

Dumézil'e göre, Hint-Avrupa topluluklarının ortak kültürü de, siyasi iktidarı bu tür bir ikilem biçiminde sunar: otoritenin temsilcisiyle gücün temsilcisini tam karşılamasalar da, Veda tanrıları Mitra ve Varuna ikilisiyle özdeşleştirilen iki zıt kutuplu bir siyasi iktidar düşüncesi... Mitra bilgeliği, verilen söze bağlılığı, geleneğin kutsal kurallarına saygıyı temsil eder; iyiliksever, barışçı bir tanrıdır. Varuna'ysa ürkütücü ve intikamcıdır, suçluları cezalandırır, savaşçıları korur. Bu geleneksel ikiliye birçok yerde rastlamak mümkündür. İskandinav tanrıları "Büyücü güç Odinn" ve "vurucu güç Thor", Roma tanrıları "göksel koruyucu Jupiter" ve "maddileşmiş güç Mars" da hemen hemen aynı karşıtlığı sergilerler[48].

Beşinci dereceye varıldığında artık yöneticili toplumlarla karşılaşılmaya başlanmıştır.

5-Yöneticili toplumların en basiti, *bir kurul ya da önderde yoğunlaşmış ve uzmanlaşmış siyasi iktidarlı toplum*dur:

Orta Avustralya'daki Arandalar ya da Kalahari çölündeki Boşimanlar'da uzmanlaşmış bir yönetici rolü saptanmış-

tır. Toplumun, düzenleyici ya da yönlendirici kararlarını meşru saydığı bir kişi ya da bir küme bu rolü üstlenirdi. Ancak yönetici ya da yöneticiler kuralların çiğnenmesi ya da buyruklara uyulmaması durumunda bir yaptırıma başvurabilecek güce sahip değildiler. Buna rağmen, toplumun onayını almış bir meşruiyete karşı çıkıldığında, insanüstü güçler ya da yöneticilerin dinsel güçlerince cezalandırılma korkusu yeterli zorlayıcı unsuru oluşturuyordu. Bu tam anlamıyla yönetici olmayan yöneticiler ve tam anlamıyla yönetilen olmayan yönetilenlerin ortaya çıktığı toplumlarda, bir siyasi iktidar farklılaşmasının ilk tohumlarının atıldığı söylenebilir.

6-Altıncı derecede, *hiyerarşik bir ilişki içinde sıralanmış birçok kurul ya da önderle örgütlenmiş siyasi iktidarlı toplumlar* belirir:

Trobriand adaları köy önderlerinin üstünde büyük önderler ve yerel üst önderler vardı. Diğer iki öndere göre köy önderinin ayrıcalık ve iktidarı daha sınırlıydı. Köy önderi toprağın verimliliğini, büyük önder deniz seferlerinin başarıyla tamamlanmasını, üst önder de yağmurun yağmasını sağlıyordu. Saygınlık ve ayrıcalıklarına saldırıldığında ve bazı yasaklar çiğnendiğinde başvurabilecekleri başlıca zorlayıcı güç büyü yapma yetenekleriydi. Ama kişisel çıkarları sözkonusu olmadığı zaman, anlaşmazlıkların çözümlenmesi için müdahalede bulunmazlardı. Hırsızlık gibi suçların cezasını ancak insanüstü güçler verebilirdi; cinayetin karşılığıysa yalnızca kan davasıydı. Sosyal denetim altında siyasi açıdan meşru sayılan yöntem, suçluların özel güce başvurularak cezalandırılmasıydı. Önderler hiyerarşisine dayanan siyasi örgütlenmeyi, zorlayıcı güç yokluğu dengeliyordu.

7- *Çok farklılaşmış ve kişiselleşmiş siyasi iktidarlı toplumlar* yedinci derecedeki toplumlardır:

Artık bu toplumlarda yöneticilerin siyasi iktidarı fiziksel zorlayıcılık içeren bir kamusal güç olarak yoğunlaşmıştır. Bundan önceki toplumların hiçbirinde önder ya da önderler kümesi meşru şiddet kullanımı tekeline sahip değildi. Sürekli ve uzmanlaşmış silahlı bir güçten yoksundular. Toplumda zarara uğrayan herkes şiddet kullanma hakkına sahipti. Bunun dışında da insanüstü güçler ya da önderin dinsel gücü tarafından cezalandırılma korkusu yeterli bir baskı unsuru oluşturuyordu. Ne var ki yönetici eline kılıcını almamıştı. Oysa yedinci derecedeki önderin ayırıcı özelliği artık kılıç kullanmayı öğrenmeye başlamasıdır. Bu siyasi örgütlenme tipinin en basit örneklerinden birini de Pasifik'teki Tikopia adası yerlileri vermişlerdir:

Maoriler, siyasi açıdan bağımsız olan, ama dinsel birliğin parçalarını oluşturan dört klana bölünmüşlerdi. Her klanın başında, iktidarının meşruiyetini insanüstü gücünden alan bir önder vardı. Tarımsal verimlilik ve balık avında başarı bu güce bağlıydı. Ayrıca önder, bir saldırının ya da bir gelenek ihlalinin öcünü almak için de aynı güce başvurabilirdi. Ama toplum içi anlaşmazlıkların çoğu, onun müdahalesine gerek kalmadan çözümlenirdi. Örneğin, hırsızlıktan zarar gören, herkesin önünde, ritüel bir dansla hırsızı küçük düşürüp ondan öcünü alırdı; sözkonusu dans yeterince etkili bir cezaydı. Ancak önderin oğlunu dövmek, kızını hamile bırakmak, onun yasaklarına rağmen bir toprağı ekip biçmek, balık avına çıkmak türünden suçlar, klan önderinin, Maru denen kolluk güçlerini devreye sokmasını gerektiren ağır suçlardı. Tarihin en basit güvenlik görevlilerinden Marular, bu gibi suçları işleyenleri, fizik güçlerini kullanarak, geçici bir süre için ormana sürebilirlerdi. Suç bununla yetinilemeyecek kadar büyükse, suçlu

bir kayığa bindirilir ve geri dönmemek üzere denize açılmaya zorlanırdı. Bu da, Tikopia yakınlarında ada olmadığı için, hemen hemen ölüm cezası demekti[49].

Yedinci dereceyi, uzmanlaşmış bir yönetim cihazının belirlediği topluma denk düşen siyasi iktidar derecesi izleyecektir. Marular örneğine kadar, toplumun zorlayıcı güçten titizlikle ayrı tuttuğu önderler kutsal otoritelerine fiziksel gücü ekleyeceklerdir. Mitra ve Varuna, aynı gücün soyut ve somut iki yüzünü oluşturmak üzere biraraya gelmektedir.

8-Sekizinci derecede, *bir kliyantel ilişkiler ağı içinde kullanılan kurumsallaşmış siyasi iktidarlı toplumlar* yer alır:

Kurumsallaşmış siyasi iktidar özel bir yönetim aygıtıyla tanımlanıyorsa, siyasi iktidarın bu tip toplumlarda artık kurumsallaşmaya başladığı söylenebilir. Kliyantelizmde sözkonusu aygıtın unsurları yöneticinin yandaşlarıdır. Bunlar efendilerinin onları koruması, güvenliklerini ve geçimlerini sağlaması karşılığında, bağlılık ve hizmetle yükümlüdürler. Öte yandan bu tip toplumlarda, eski sosyal dokuyu belirleyen geleneksel özerk akrabalık bağlarının yerini, bir üretim, tüketim ve siyasi bağımlılık odağı olarak "aile-kurumsallaşmaya başlayan siyasi iktidar" bağı almıştır. Buna bağlı olarak da sosyal denetimin niteliği kesin bir biçimde değişmiştir: Artık adaletin doğrudan sağlanması mümkün değildir. Silahlı yandaşları sayesinde zorlayıcı güç elde eden kral adaletin dağıtıcısıdır. Meşru şiddet tekeli belirmiştir.

Doğu Afrika'daki Rwanda krallığı 1760-1894 arasında, bu tip bir siyasi yapılanma örneği vermiştir: Kral iktidarı silahlı güçlerin başındaki önderlerin özerkliğini giderek yoketmiş, kral bir başkomutan olarak diğer komutanları atama ve görevden alma yetkisini eline geçirmiş, öte yandan da toprak-

ların ve sürülerin tek dağıtıcısı olmuştu. Bu, yandaşların ya da sadık komutanların, değerli savaşçıların, yetenekli yardımcıların, hizmetleri ve bağlılıkları karşılığında kralın bağışladığı sürülere, topraklara ve bu topraklar üzerinde kendilerine devredilmiş bir iktidara sahip olmaları demekti. Böylece, yandaşların oluşturduğu yerel otoritelerden topraklarını kullanabilmek için izin almak zorunda kalan bölge sakinleri de, yandaşların yandaşlarına dönüşmüşlerdi. İki düzlemdeki yandaşların, krala askeri ve ekonomik açıdan bağlanmalarıyla da, tavandan tabana hiyerarşik bir siyasi iktidar ilişkileri ağı oluşmuştu.

Sekizinci derecedeki kurumsallaşma başlangıcının önemli bir diğer boyutu da İnka imparatorluğunun siyasi düzenlenmesinde görülür: Kurumsallaşma Kutsallık'a da yeni bir kalıp bulunması demektir. İmparatorlukta kutsal olan, dinsel kökenli siyasi iktidarı kullanan İnka değil, işleviydi ya da siyasi iktidar İnka'nın bedensel varlığıyla değil, kutsal işleviyle meşrulaşmıştı.

Siyasi iktidarın ilkesi ve kullanımı, temsilcinin ötesinde, yepyeni bir güç odağını egemenlik diye adlandırılacak bir kavramla donatarak, biraraya gelmektedir: Lapierre'in dokuzuncu dereceye oturttuğu ve *hiyerarşik bir biçim alıp, uzmanlaştırılmış bir yürütme organıyla kullanılan kurumsallaşmış siyasi iktidarlı ya da Devlet'li toplumda...* [50].

2. İnsanlığın Üç Yüzü

Lapierre'in siyasi iktidar tiplerini derecelendirmesi tüketici olamaz. Sosyal gerçeklik böylesine katı sınıflandırmalara sığamayacak kadar zengindir. Eksiksiz bir sınıflandırma için her

bir siyasi yapılanma türüne denk düşecek derecelerin tümünden bir derleme oluşturmak gerekebilir. Yine de, Lapierre'in siyasi iktidar dereceleri, aralarındaki farklar ne olursa olsun, genel çizgileriyle, toplumların vazgeçilmez bir ilişki üstünde yükseldiklerini göstermektedir: Kutsal/kutsal olmayan ilişkisi... Bu açıdan bakıldığında yukarıdaki dokuz siyasi iktidar derecesi, aslında, üçe indirgenebilir. Çünkü, kutsal/kutsal olmayan ilişkisi yalnızca üç ana sosyal yapılanma tipinde üç farklı kılığa bürünmektedir.

Şunu da unutmamak gerekir ki, Rousseau'nun "Tabii Hal-İnsanlığın Gençlik Dönemi-Sivil Hal" sıralamasından[51], Morgan'ın "Yabanıllık-Barbarlık-Uygarlık" evrelerine[52], Sahlins'in "Sürü-Kabile-Devlet" dönemlerine[53], Deleuze ve Guattari'nin "Vahşilik-Barbarlık-Uygarlık" üçlemesine[54]... kadar, farklı ölçütlerle de olsa, toplumları üç temel tipte düşünme çabası oldukça yaygındır.

1-Birinci tipte öndersiz toplumlar yer alır. Durkheim'in totemizme ilişkin çözümlemesinde görüleceği gibi, toplum, bölünmemiş Biz olarak, yarattığı bir kutsallık odağına göre örgütlenmektedir. Kutsallık karşısında, toplumun aracısız yaygın siyasi iktidarı ya da sosyal denetimi vardır. Deyim yerindeyse, Yasa'nın üstünlüğü karşısında, toplumun kendi kendine düzenlenmesi sözkonusudur: Bir yanda Yasa, öte yanda onun bir bütün olarak uygulayıcısı olan farklılaşmamış siyasi iktidarlı ya da bölünmemiş toplum...

Lapierre'in verdiği örnekler arasında yalnızca birinci ve ikinci derecedeki toplumlar bu tip toplumlardan sayılabilirler; çünkü ne Eskimolar'ın Angekok'u[55] ne de İfugaolar'ın Monkalun'u, kutsallığın temsilcileri sayılmalarına neden olabilecek bir farklılığa, ayrıcalığa sahiptirler.

2-İkinci tipte ya da Lapierre'in üçüncü derecesinden başlayarak önderli toplumlarla karşılaşılır. Bu toplum tiplerinin belirleyici özelliği, toplum içinde bazı kişilerin Yasa'yı söyleyen olarak, kutsallığı temsil etmeleri ve bu yönleriyle toplumun geri kalan kesiminden farklılaşmalarıdır. Kutsal/kutsal olmayan ayrımı doğrultusunda, toplum bir önderi kutsallaştırarak ya da siyasi iktidarın kutsallaştırılmasıyla bölünmektedir. Sosyal yapılanma türlerine bu temel nitelikli ayrımdan bakıldığında, Lapierre'in, Clastres'ın Guayakiler'ini önderli toplumlar içine alması son derece mantıklıdır[56]. Söz'ün sahibi olmak efendi olmaktır; Guayaki önderlerinin ayrıcalığı da konuşmak... Bu bölünmüş toplumu bölen Söz'dür: Siyasi iktidarın tek silahı. Güçsüz bir silah... Clastres, bir Paraguay'lı yöneticinin denetimi altında yaşayan Guayaki kabilesinin, önderine karşı takındığı tavrı şöyle anlatır: Yönetici, topluluğu ilgilendiren herhangi bir karar aldığında, bu kararı herkesin önünde açıklardı: Ardından önder, karardan kimsenin haberi yokmuş gibi, tek tek her aileye aynı konuda bilgi verirdi. Bilgiyi alanlar da, bunu ilk kez duyuyormuşçasına, önderlerini büyük bir ciddiyetle dinlerlerdi [57]. Önderle toplumunun karşılıklı oynadığı bu oyunda, öndere düşen sınırlı rol açıkça ortaya çıkıyordu. Önderin Yasa'yı söyleme işlevi de, yalnızca, herkesin bildiği şeyi tekrarlamaktı. Elindeki tek güç Yasa'ydı, ama Yasa bile onun tekelinde değildi.

Üstelik bu Güney Amerikalı önder, herkesin bildiğini söyleme üstünlüğüne eklenen çokeşli olma ayrıcalığı sayılmazsa, toplumunun en bahtsız insanı sayılabilirdi. Sıkışık durumlarda, toplumu adına, maddi engelleri tek başına aşmak zorunda olduğu gibi, elindekini de sürekli dağıtması gerekiyordu. Cömertlikten vazgeçemeyecek önder, geçimin sağlan-

ması için günde iki, üç saat çalışmanın yeterli olduğu bir dünyada[58], herkes için, herkesten fazla çalışmak zorundaydı: Bir efendiden çok, yoksullaşma pahasına, toplumuna armağanlar yağdırmak zorunda kalan yorgun bir köle[59].

Ayrıca Guayakiler, önderli diye adlandırılabilecek toplumların hemen başlangıcında bırakılmalarını haklı çıkaracak çok basit topluluklar halinde gözlemlenmişlerdir: Savaş, avcılık ve toplayıcılıkta kullandıkları tüm araç gereç, ok ve yay, taş bir balta ve kadınların yaptığı sepetten ibaretti. Üç mitosluk bir mitolojileri vardı. İnisyasyon törenleri ve ölülerin yenmesi dışında, kayda değer törensel uygulamaları yoktu. Topluluk içinde hastalıklarla savaşan birine de rastlanmamıştı. Kaldı ki hastalarla da pek ilgilenilmez, yalnızca vücutları akbaba tüyleriyle kaplanırdı. Hamakları yoktu; ateşin yanında, çıplak, yere yatıp uyurlardı. Dansetmezlerdi. Küçük bir pan flüt dışında, müzik aleti de kullanmazlardı. Bildikleri tek boya rengi siyahtı. Başka topluluklarla değiş tokuş yapmazlardı. Savaşmazlardı da... Savaşacak düşman bile kalmamıştı. Kısacası Guayakiler, sosyal-dinsel açıdan, karşılaşılabilecek en basit örgütlenmeyi sunuyorlardı[60].

Üçüncü bölümde, Guayakiler'e çok benzeyen Nambikwaralar'a değinildiğinde görüleceği gibi, aslında öndersiz toplumlarla önderli toplumlar arasında sıkışıp kalan bu topluluklarda, önderi gerçek bir ikinci tip önderi yapacak kutsallaşma gerçekleşmemiş, deyim yerindeyse önderlik sezgisel kalmıştı.

Bu açıdan, Guayakiler bölünmemiş toplumu bölünmüş toplumdan ayıran çizginin bu yanındaysa Komançiler'in neden öteki yanda kaldıklarını anlamak mümkün değildir. Lapierre'in öndersiz toplum diye dördüncü dereceye oturttuğu Komançiler'de Yasa'yı söyleyen Barış önderinin de, adı üstün-

de, bir önder sayılması gerektiği açıktır. Topluluğun ergin yaştaki tüm erkek ve kadınlarının katıldığı açık bir oylamayla seçilen, ama topluluğun güvenini sarsacak uygunsuz davranışlarda bulunursa görevden alınabilen[61] *sachem* ya da Barış önderi, kutsallığın temsilcisi olarak, Komançi toplumunun siyasi iktidar farklılaşmasını yaşadığının kanlı canlı işaretidir ve bu açıdan, dördüncü derecedeki Komançi toplumunun altıncı derecedeki Trobriand adaları toplumundan farkı yoktur. Barış önderinin otoritesi zorlayıcı güçten ne kadar arınmışsa, Trobriandlı önderler de kararlarını zorla uygulatma imkânından o kadar yoksundurlar. Bu nedenle, gerek siyasi iktidar alanını parçalamış olan Lobiler'de, gerekse Komançiler'de, toplum içinde önder olarak sivrilmiş kişiler vardır. Üçüncü ve dördüncü derecedeki toplumlar da, Lapierre'e rağmen, önderli ya da farklılaşmış siyasi iktidarlı toplumlardır.

Siyasi iktidar farklılaşmasını nasıl yorumladığına ileride ayrıntılı olarak değinilecek olan Hocart, Fidji adaları önderlerinin konumunu şöyle anlatır: Hırsızlıkların sonu gelmiyordu, ama hırsızlıktan zarar görenler öndere başvuracaklarına, hırsızı bulması ve ruhunu ele geçirip onu öldürmesi için rahibe koşuyorlardı. Zina suçlarında da önderin yapabileceği bir şey yoktu. Bir cani asla onun önüne çıkarılmıyor, cinayetin öcü ya lanetler okunarak ya da dişe diş kuralı uygulanarak alınıyordu. Büyüye karşı da insanlar kendi imkânlarıyla mücadele ediyorlardı. Hatta önderin akrabalarıyla, ona bağlı bir köy arasında çıkan çatışma bile önderin konumunu etkilemiyordu. Bu toplumun başlıca özelliği *adaletin doğrudan uygulanmasıydı*[62].

Bölünmemiş toplumun kutsal/kutsal olmayan ayrımı, siyasi iktidarın kutsallaşıp farklılaştığı bu bölünmüş toplumda,

kutsallığın temsilcisi/kutsal olmayan biçiminde sürüyordu. Yasa'yı söyleyenin yasanın uygulanmasıyla hiçbir ilişkisi yoktu. Bölünmemiş toplumda olduğu gibi, burada da toplumun doğrudan denetimi sözkonusuydu. Ya da modern bir deyişle, farklılaşmış siyasi iktidar meşru şiddet kullanma tekeline henüz sahip değildi. Kutsallığın temsilcisi siyasi iktidarı kullanmıyordu, çünkü bunu gerçekleştirebilecek zorlayıcı güce sahip değildi. Bu yüzden, ikinci tipte siyasi iktidarın başında bulunanların yönetici diye adlandırılmaları da pek uygun olmaz: Uygulamadan soyutlanmış bu sözde yöneticiler yönetemezler.

Burada kısaca, Lipovetsky'nin, Clastres'ın yarı sürekli savaş tezini andıran bir savına da yer verilebilir: Lipovetsky'ye göre, sosyal denetimi elinde tutan toplum, kan davasına dayalı yaygın bir şiddeti körükler. Bu sayede, boyun eğme ve koruma isteğinden destek alıp meşru şiddet tekeline ya da iktidara ve öldürme hakkına sahip olabilecek, farklılaşmış bir gücün oluşumu engellenmektedir[63]. Ancak sosyal mantığın böylesine maddi amaçlar güdüp güdemeyeceği ya da siyasi iktidarın farklılaşmasına karşı çıkan bilinçsiz bir isteğe sahip olup olamayacağı bir yana[64], sözkonusu savla neredeyse, kan davası bir sosyal yapılanma tipinin kaynağına oturtulmaktadır... Tartışmaya açık bir sav.

3-Siyasi iktidarın üçüncü ve son tipinin ayırdedici unsuru zorlayıcı güç olacaktır: Meşru şiddet kullanma tekeli ya da kutsallığın kutsal olmayanla, Yasa'yı söyleyenin, dolayısıyla da Yasa'nın uygulamayla birleşmesi... Artık, kutsal önder, fiziksel bir güçle kendisini dışa vurur.

Ancak, gözlemlenebilecek en basit kolluk güçleri Marular'ın ortaya çıktığı Maori toplumunu bu başlık altına almak

oldukça aşırı bir değerlendirme sayılabilir. Genel yapılanması açısından Maoriler de ikinci tip toplumlar arasında kalmalıdır; çünkü burada da, önderin çok sınırlı bir alan içinde başvurduğu güçlü kuvvetli birkaç adam sayılmazsa, toplumun doğrudan sosyal denetimi geçerlidir.

Bunun ötesinde, ikinci tip toplumlarda kutsal olan doğrudan doğruya önderin bedenidir. Bu onu dokunulmaz, ama aynı zamanda "dokunamaz" yapar. Dünyevi her şeyden soyutlanmış bu bedensel kutsallık, kralın uygulamaya yönelik her konudaki iktidarsızlığını açıklar. Bedenin kutsallaştırılıp, kutsal olmayan alandan kutsal alana geçirilmesiyle, kral toplumdan *dışlanmış* olur. Toplum içi düzenlemeye karışamamasının, eline kılıcı alamamasının nedeni budur.

Japonya'da otorite güçten öylesine soyutlanmıştı ki, kutsal önder Mikado'nun otoritesini bir başkasına devretmesi yeterli görülmüyor, Yasa'nın uygulanabilmesi için, bu temsilci de devraldığı otoriteyi onu uygulayacak bir üçüncüye devrediyordu. Otorite ancak çifte delegasyonla güce dönüşebiliyordu ya da yalnızca temsilcinin temsilcisi gücü kullanabiliyordu. Kutsal önderi gündelik hayattan böylesine uzaklaştıran, onu bir anlamda yokeden bir sistemde, Japonlarla ilk ticari anlaşmayı imzalayan İngiliz elçisi Towsend Harris, 1858'de, anlaşma yaptığı gücün ardında bir imparatorun varolabileceğini neden sonra keşfetmişti[65]. Ama böylesine zorlanmasının bir nedeni de, herhalde, kutsal önderin artık gerçek bir kutsal önder olmaktan çıkması ve otoritenin, temsilcinin temsilcisinin ya da üçüncü tipin önderinin eline geçmiş olmasıydı. 1858'den çok önce, belki de ilk Tokugawa Shogun'u İeyasu'yla[66].

Üçüncü tipte, Rwanda toplumunda örneği verildiği gibi, silahlı güçleri kendine bağlayan, yandaşlardan oluşan bir ikti-

dar piramidi kuran kral, siyasi iktidarın kullanımını eline geçirir. Artık kutsallıkla uygulama arasında yeni bir ilişki kurulmuştur. Öyle ki, İnka imparatorluğunda, kralın bedensel varlığı kutsallığını kaybetmekte, işlevi kutsallaşmaktadır. Bu önder, bedensel, somut varlığıyla bir uygulayıcı, işlevsel, soyut varlığıyla da Yasa'yı söyleyendir. Soyut ve somut iki varlığıyla kutsal olan ve olmayan, barışı ve savaşı temsil edendir. Siyasi iktidarın kurumsallaşmasıdır bu: İlkeye özgü sürekliliğin, uygulamaya özgü geçicilikle birleşmesi... ve kutsallığın temsilcinin bedeninden temsil edilen soyut bir güce kaydırılması... Artık evren her kralla yeniden kurulmayacaktır. Krallar ölümlü, krallık sonsuzdur[67]. Beyefendilere değil, oturdukları koltuklara saygı gösterilecektir.

3. Ete Kazınan Yasa

Maffesoli, önderin, sosyal bütünü toparlayan bir simge, bir "rol" olarak kaldıkça, rastlantısal bir konumdan öteye gidemeyeceğini söyler. Ama rol, önderi aşan bir *işleve* dönüştüğünde, daha soyut ve baskıcı bir güç ortaya çıkacaktır[68].

Bedenin kutsallıktan arındırılması kralı dokunabilir kılar. O, artık elinde kılıcı, kutsal olmayan dünyayı düzenler. Yasa'yı söylemek ve O'nu çiğneyenleri lanetlemekle yetinmez, kelle ister. Toplumun kendiliğinden, yaygın sosyal denetimine boyun eğmekten vazgeçer, "siyasi iktidarı kullanan"a dönüşür. Kral, temsil ettiği güç adına, toplumda kan davası güdebilecek tek kişi olur. Ya da bir adalet tekniği olarak kan davasının yerini, meşru şiddet kullanma tekeli alır.

Yaptırımdaki bu niteliksel değişiklikle, bir sosyal denetim mekanizmasından bir başkasına, bir hukuk sisteminden

diğerine geçilir. Hukuk, siyasi açıdan örgütlenmiş bir toplumun sistematik güç kullanarak sağladığı sosyal denetimse[69], siyasi iktidarsız toplum olmadığına göre, hukuksuz toplum da yoktur. Her toplum güç kullanımıyla sosyal açıdan denetlenir. İki Y'siz toplum olamaz: Yasa ve yaptırım. Bu genel bir kuraldır.

Birinci tipe giren bir topluluk bile, Yasa'nın uygulanmasında hiçbir ödün vermez. Olsa olsa uygulama tekniği değişiktir: Hırsızlıktan zarar gören, malı tahrip edilen ya da karısı kaçırılan bir Eskimo, suçluyu, davul çalarak söylenen şarkılarla, tatsız aile sırlarının açığa çıkarıldığı, zayıflıkların abartıldığı ve gülünçleştirildiği bir tür düelloya çağırırdı. Eskimolar gibi, Avustralya ya da Kuzey Amerika yerlileri arasında da, kurallara sıkı sıkıya bağlı kalınmasını sağlayan unsurlardan biri, topluluk tarafından alaya alınma, küçümsenme, kınanma ve dışlanma korkusuydu[70].

Kaldı ki bu baskı, ağır nitelikli suçlarda, hemen maddi bir niteliğe de bürünüyordu: Merkezileşmiş bir siyasi iktidarın bulunmadığı Kuzey Amerika kabilelerinde, bufaloların avlanma dönemleri gibi, topluluğun disiplinli davranmak zorunda olduğu *olağanüstü hallerde,* kendiliğinden bir güvenlik örgütü oluşuyordu. Bu örgüt, zorlayıcı gücüyle, olağan zamanlarda sınır tanımayan kişisel özerkliği, topluma karşı işlenmiş bir suç sayıyor ve toplum yararına, ama geçici olarak yokediyordu [71].

Polinezya toplumu Samoalılar'da, suçlunun suçu saptandıktan sonra, topluluğun önde gelenleri, onun evine gidip alınan kararı kendisine bildirir, bahçesindeki ağaca da, daire biçiminde bir işaret çizerlerdi. Bu işareti alan topluluk, suçlunun hayvanlarını öldürür, tarlasını ve evini yakar, onu ve aile-

sini köyden sürerdi. Maoriler'de de, topluluğun ortak malına zarar veren suçlunun evi topluluk tarafından yağmalanır, suçluya da dayak atılırdı. Bu toplumlarda, cinayetin öcü kan davasıyla alınıyordu, ama kişisel olarak bir kan davasının izlenemeyeceği özel durumlarda, topluluk bir bütün olarak kan davası güdebiliyordu: Ölümle cezalandırılması gereken çok ağır suçlarda, Eskimo toplumundan herhangi biri, suçluyu öldürme görevini üstlenebilirdi. Yine de, asla öcü alınamayacak olan bu eylemin gerçekleştirilmesi için, görevlinin, tek tek, tüm topluluk üyelerinin onayını alması gerekiyordu[72].

İlkel diye adlandırılan toplumların sosyal denetim açısından yaptırımsız toplumlar olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Bu toplumun yaygın siyasi iktidarı karmaşık toplumlarda rastlanamayacak ezici bir güce sahiptir. Yasa, inisyasyon törenlerinde dövmelerle üyelerin etine kazınır ve unuttu-rulmaz[73]. Toplumun sosyal denetimi, üyenin içtenlikle kendi kendini denetlemesiyle özdeşleşir. Tabuyu çiğneyenin toplumca cezalandırılmasına çoğu zaman gerek bile kalmaz; o kendi kendini acımasızca cezalandırır: Ölür...

Freud'un, Brown ve Frazer'dan aktardığı gibi, yasaklanmış bir yiyeceği bilmeden yiyen Maori kadınının, kutsal önderin çakmağı olduğunu bilmeden onunla çubuklarını yakan Maori erkeklerinin, ne tür bir tabu çiğnediklerini öğrenince korkudan ölmeleri[74], bu tip toplumlar açısından hiç de şaşırtıcı değildi. Bedensel bütünlük, sosyal kişiliğin dağılmasına direnemezdi[75]. Öyle ki, Sabeler'de, kendisine asla ağıza alınmaması gereken bir adla seslenilen kişi, buna dayanamayıp ölebilirdi[76].

Toplum tipleri arasındaki belirleyici farklılık, bir yaptırımın varlığında ya da yokluğunda değil, Yasa ve yaptırım arasındaki ilişkide görülür.

1-Önder yoktur, toplum Yasa'ya göre kendi kendini denetler.

2-Önder Yasa'yı söyler, toplum Yasa'ya göre kendi kendini denetler.

3-Önder Yasa'yı söyler ve toplumu denetler.

Birinci ve ikinci toplum tiplerinde, önder unsuru gözönüne alınmazsa, sosyal denetim açısından kesin bir benzerlik ortaya çıkar: Yasa ve yaptırım, kutsal olan ve olmayan birbirinden ayrı tutulur. Son tipteyse, Yasa ve yaptırım biraraya gelir.

4. Lanetlemeyle Kafa Uçurma Arasındaki Fark

Moundanglar'da kral, Maoriler'e göre, yaptırım gücünü iyice artırmıştı. Ancak bu toplumda, siyasi iktidar kutsallaşmayla kurumsallaşma arasında bir derede kalmıştı. Genelde, toplum sosyal açıdan kendi kendini denetliyordu, ama periferiden merkeze, Lere'ye gittikçe, bu denetim yerini meşru olduğu söylenemeyecek bir şiddet tekeline bırakıyordu. Kralın Lere'de, geleneksel sistemden kaçanların bağlılığıyla yoğunlaşan zorlayıcı gücü, toplumun yaygın siyasi iktidarını sınırlıyordu. Öyle ki, bir cinayet işleyen, Lere'ye gidip krala sığınırsa, ölenin kan davası güden akrabalarından kurtulmuş oluyordu. Çevre köylerden bir kadın Lere'ye kaçırılırsa, kadının akrabaları ya da kocası bu kadını geri isteyemezlerdi. Ama Lere'den çevre köylere bir kadın kaçırılırsa, kral adamlarını yollayıp, suçlunun babasının karısını Lere'ye getirtir ve sarayına hapsederdi. Oğul kaçırdığı kadını geri vermezse, baba cezalandırılırdı. Ama Lere'nin devreye giremeyeceği çevre köylerarası anlaşmazlıklarda, sorun geleneksel sistem içinde çö-

zümleniyordu[77]. Bu açıdan Moundanglar'da, kralın, toplumun sosyal denetim mekanizmasını erozyona uğrattığı, ondan güç çaldığı söylenebilirdi. Ancak henüz bu sınırlı güçle, ona yasallık kazandıracak olan otorite kaynaşmamıştı. Hâlâ kutsal fetişleri koruyan ve yağmur yağdırdığına inanılan Lere hakimi, ikinci tip önderi üçüncü tip önderden ayıran sınırın tam üstündeydi[78]; yarı kutsal, yarı güçlü...

Ashantiler'de üçüncü tipin denetim mekanizması, Moundanglar'a kıyasla çok daha belirginleşmişti: Bu toplumda cinayet, intihar, haram birleşme, hırsızlık, öndere beddua etmek, ihanet, korkaklık, büyücülük, tabuları çiğnemek, merkezi otoritenin buyruklarına uymamak... tanrıların nefret ettiği suçlardan sayılırdı. Ashanti Yasa'sına göre bu suçları işleyenler kutsal ve insanüstü güçlere karşı gelir ve cezasız kalırlarsa toplumun huzurunu bozacaklardı. Kutsal koltukta oturan kral, suçluyu adaletin dağıtıcısı olarak yargılar ve zorlayıcı gücünü kullanarak cezalandırırdı. En ağır suçların cezası kafaların uçurulmasıydı[79].

XIX.yy. başında, Zulu önderi Chaka, yaklaşık onbeş bin kişilik düzenli bir ordu kurarak, "Güney Afrika Napoléon'u" ünvanını haketmiş ve üçüncü tipin büyük önderleri arasına girmişti: Uyruklarını, başının bir işaretiyle, ölüme yollayabilecek kadar büyümüş bir önder...[80]

Soruna, kutsalla/kutsal olmayan, siyasi iktidarın ilkesiyle kullanımı, Yasa'yla uygulama arasındaki ayrım ve birliktelik açısından bakıldığında, asıl farklılığın şu iki tip toplum arasında ortaya çıktığı görülecektir: Önderin Yasa'yı söyleyip uygulamaya karışmadığı toplum/önderin uygulama işlevini de üstlendiği toplum. Sözkonusu iki toplumda, önderlerden her

birine, toplumların ayrı yapılanma biçimlerini sergileme imkânı veren, değişik ve anlamlı konumlar verilmiştir.

Ancak, önderlerin bu konumlarının ele alınacağı bölümlerde, toplumların benzeşmezliğinin, aynı tip içinde bile, önderleri de benzeşmez kılacağını unutmamak gerekir. İkinci tipte kutsal önderlerin ortak özelliği toplumlarının denetimi altında olmalarıysa da, sosyal yapılanmanın basitliği ya da karmaşıklığına göre bu denetim değişeceğinden, önderlerin kutsallığı ve etkinliği de değişecektir. Üçüncü tipteyse, meşru şiddet tekeline sahip önderlerin zorlayıcı gücünün, toplumdan topluma farklılaştığı görülecektir.

Düşünsel şablonlar sosyal gerçekliğe uymaz. Üçüncü tipin farklılaşmış ve kurumsallaşmış siyasi iktidarının en yetkin örneği, Batı'da XVII.yy'da, Papalık'ın ruhani iktidarına son verilerek kurulan modern Devlet'tir. Ama bu yüzden ne farklılaşma ve kurumsallaşmanın XVII.yy'da başladığı, ne de farklılaşmış ve kurumsallaşmış her siyasi iktidar tipinin modern Devlet'e benzediği söylenebilir. İ.Ö 1370-1352 yıllarında hüküm süren Mısır imparatoru IV.Amenofis de, Thebes'in Amon rahiplerine karşı, tektanrıcı bir din kurarak, otoriteyi ve gücü kendi elinde toplama savaşı vermişti[81]. İ.Ö. XIV.yy'ın Yeni İmparatorluk Mısırı, XVI.yy'ın İngilteresi'ne pek benzemediği halde ve aralarındaki büyük yaş farkına rağmen, IV. Amenofis ve VIII. Henry, üçüncü tip önderler içinde, kader arkadaşları olarak yan yana gelirler.

Kaldı ki, Maffesoli'nin Leroy-Ladurie'den aktardığı gibi, aynı topluluk içinde de yapılanma açısından büyük farklılıklar belirebilir: Kathar dinsel ayrılığı sorununda, Montaillou'da, topluluğun Kathar kesimi, geleneksel yapıyı temsil eden, kliyantelizme ve akrabalık ilişkilerine dayalı Clergue

klanından destek alıp, katı kurallara bağlı olmayan, esnek bir hayat sürüyordu. Oysa, Fransız yanlısı ve merkeziyetçi Azema klanına bağlı olan kesim, ortak norm adına farklılığı ezen ve genel kurala boyun eğmeye zorlayan bir dış gücün temsilcisiydi. Sözkonusu karşıtlığı Maffesoli otorite/güç, topluluk/-devlet kavramlarıyla karşılayacaktır [82]. Toplumlar aynı zaman diliminde de sonsuz bir çeşitlilik sergilediklerinden, onları, sıraya sokma kaygısı gütmeden, bu çeşitliliği yansıtacak biçimde sunmak sakıncalı olmaz. Tabii önce üç toplum tipini, sonra da ikinci ve üçüncü toplumların başındaki iki önder tipini birbirlerinden kesinlikle ayırmak koşuluyla...

Son olarak, yukarıda değinilen çeşitliliğin, "devletsiz toplumdan devletli topluma nasıl geçildi?" sorusunu bir kez daha devredışı bıraktığını belirtmek gerekir. Lapierre'in dokuzuncu dereceye oturttuğu devlet, görüldüğü gibi, üçüncü tip içinde, bu tipin ayırıcı özelliği olan zorlayıcı güce sahip diğer kurumsallaşmış siyasi iktidarlı toplumlardan farklıdır. Bu yüzden, "devletsiz toplumdan devletli topluma nasıl geçildi?" sorusu, "sekizinci dereceden dokuzuncu dereceye nasıl geçildi?" biçiminde de yorumlanabilir. O zaman, devlet dışında, üç tipe ilişkin bütün toplumlar, "devletsiz" başlığı altında eritilmiş, aralarındaki temel nitelikteki farklılıklar gözden kaçırılmış olur. Ya da üçüncü tipe ilişkin bütün kurumsallaşmış siyasi iktidarlı toplumların *devletli* oldukları düşünülebilir. Bu durumda da devlet kavramı oldukça basit örgütlenmeli toplumları bile kapsayacak kadar genişletilmiş ve anlamsızlaştırılmış olur. Üstelik bu son yaklaşım, öndersiz birinci tip toplumlarla, önderli ikinci tip toplumları, *devletsiz* genel başlığı altında, aynı tip toplumlarmış gibi sunacaktır.

Böyle bir sorunun *mutlaka* sorulması gerekiyorsa, top-

lumların, onları diğerlerinden ayıran özelliklerini yoketmemek için, fazla kategorik olmayan bir soru seçmek gerekecektir. Üç tipe ilişkin toplumlar, siyasi iktidar biçimlerine göre, yeniden adlandırılırlarsa, şu başlıklarla birbirlerinden ayrılabilirler:

1-Farklılaşmamış siyasi iktidarlı ya da bölünmemiş toplumlar.

2-Farklılaşmış ve kutsallaşmış siyasi iktidarlı toplumlar.

3-Farklılaşmış ve kurumsallaşmış siyasi iktidarlı toplumlar.

Öyleyse, devleti de içeren tüm kurumsallaşmış ya da en azından kurumsallaşmaya başlamış siyasi iktidarlı toplumlar, kutsallaşmış siyasi iktidarlı toplumlardan ayırılarak, "ikinci tipten üçüncü tipe nasıl geçildi?" diye sormak daha uygun olacaktır.

Tabii üç tip sözkonusu olduğuna göre, bu soruya bir önsoru da eklemek gerekir: Birinci tipten ikinci tipe, farklılaşmamış siyasi iktidarlı ya da bölünmemiş toplumdan, farklılaşmış siyasi iktidarlı ya da bölünmüş topluma nasıl geçildi?

III. Dinsel İşbölümünden Siyasi İşbölümüne

1. Kutsal/Kutsal Olmayan

Nisan 1888'de Kanton'lu Mandarinler, durmak bilmeyen bir yağmura dur demesi için tanrıları Long Wong'un önünde diz çöktüler. Tanrı yakarışlarına kulak asmadı. Bu yüzden de hapse atıldı. Ceza onu yumuşatmış olacak ki, yağmur dindi, tanrı da tahliye edildi. Birkaç yıl önce, aynı tanrı, kurak bir mevsimde tapınağının avlusuna çıkarılıp, zincirlenmiş ve günlerce kızgın güneşte bekletilmişti; yağmura duyulan ihtiyacın ne büyük olduğunu deneyerek anlasın diye... Siamlılar da yağmur sıkıntısı başgösterince tanrılarını amansız bir güneşin acımasızlığına terkederlerdi. Tam tersine, ortalığı sel götürdüğünde de, yağmursuz günleri özleyip, tapınakların çatısını söker ve tanrılarını bir güzel ıslatırlardı[83].

Bu tavır ilk bakışta oldukça basit bir inanç sisteminin işareti sayılabilir. Ne var ki sorun bu kadar basit değildir. Tanrılarının tabiat olaylarından etkileneceğine inanan bu toplumlar geçmişlerindeki vazgeçilmez bir temel ayrımı, kutsal/kutsal olmayan ayrımını bir ölçüde yoketmiş, kutsallığı onu zincirleyebilecek kadar maddileştirebilmiş, ama aynı zamanda belirsizleştirmiş toplumlardır. Onlarla geçmişleri arasındaki temel farklılığı anlamanın yolu kutsal/kutsal olmayan ilişkisindeki değişikliği saptamaktan geçer; bu ilişkiyi kesin bir ay-

rım mantığı üzerine kuran ve karmaşık olmayan bir örgütlenme sergileyen toplumlardan yola çıkarak...

Durkheim, dinsel hayatın ilksel biçimlerini inceleme nedeni, bunun, insanlığın hep koruduğu özgün bir yanını açığa çıkarmasıdır, der. İnceleme araştırıcıya, her inanç sisteminin kaynağında bulunan sosyal tavırları, bunların nesnel anlamlarını ve yerine getirdikleri işlevleri saptama imkânı vererek, hayatın ortak temelini gösterir. Karmaşıklaşmamış toplumlarda gözlemlenen düşünsel ve ahlaki bütünlük, davranışlardaki benzerlik, uygulamalardaki somutluk ve basitlik, onları, inceleme açısından ayrıcalıklı kılar. Gelişmiş dinlerin bilinçaltına attığı ilk hali, yaygın bir yorumlama sisteminin tanınmaz biçime soktuğu ilk nedenleri, perdenin arkasında aslolanı yakalamanın yolu, kaynağı, ilkel bir deyimle ilkel toplumlarda aramaktır. Tabii kaynak derken, bunu mutlak bir başlangıç noktası diye anlamak doğru olmaz. Hiçbir sosyal kurum bir sıfır noktasından yola çıkmaz[84].

Bu kaynak totemizmde aranabilir. Her sosyal düzenlenmenin ilk biçimi olmasa da, bir ölçüde karmaşıklaşmış sayılabilecek, klanlara bölünmüş topluma ya da parçalı topluma özgü sosyal örgütlenmeyi karşılayan tip totemizmdir. Ancak bu örgütlenme biçimini çok andırdıkları halde, totemik diye adlandırılamayacak toplumların varolduğunu da[85] unutmamak ve totemizme çok kategorik sınırlar getirmemek doğru olacaktır. Somut bir örnek vermek gerekirse, ikinci bölümde değinilen Eskimolar totemik toplumlardan değildirler[86]. Öte yandan, totemik oldukları ileri sürülen toplumlar da, aynı başlık altında, olağanüstü farklılıklar göstermektedirler[87].

Morgan 1877'de *Eski Toplum*'da belli bir sosyal örgütlenmeye, toplumun klanlara bölünmesine denk düşen totemiz-

mi, Kuzey ve Orta Amerika yerli kabilelerinde inceledi ve bu dinin ayırıcı niteliklerini belirlemeye çalıştı[88]. On yıl sonra, Frazer, *Totemizm* adlı kitabında, totemizmi bir din ve hukuk kurumu olarak ele aldı[89]. Smith bu yöndeki araştırmaları derinleştirip, totemik inançların bağlı olduğu temel ilkelere ulaşmaya çalıştı. Spencer ve Gillen, Avustralya'da çok sayıda kabile arasında yaptıkları incelemelerde totemizmi eksiksiz bir dinsel sistem olarak sergilediler[90].

Durkheim de, *Dinsel Hayatın İlksel Biçimleri* başlıklı güncel[91] yapıtında, totemizmi, öncelikle Avustralya'da, bu dinin en yalın biçimiyle ortaya çıktığı klanlar arasında yapılan araştırmalara, sonra daha karmaşık bir sosyal örgütlenmenin temsilcileri olan Kuzey Amerika yerlileri konusundaki incelemelere dayanarak ele aldı.

Totem sözcüğü, Algonkin kabilesi Ojibwalar'da bir klana adını veren şeyleri belirtmek için kullanılan sözcüktü. *Otetaman*'dan türetilmişti ve dar anlamıyla erkeğin erkek ya da kızkardeşini, geniş anlamıyla da kan bağlarını aşan bir klan akrabalığını belirtiyordu[92]. Sözcüğü ilk kez Schoolcraft bir totemik sistemden sözetmek için kullanmıştı[93].

Totem genellikle bir hayvan, sonra bir bitki, ender olarak da bulut, yağmur, ay, güneş, rüzgâr, şimşek, ateş, su... olabiliyordu. Howitt, Güneydoğu Avustralya kabileleri arasında saptadığı beşyüzü aşkın totem arasında, topu topu kırk kadarının bir hayvan ya da bitki adı taşımadığını belirtmişti[94].

Çok genel bir tanımla, totemizmin, insanla tabiat arasında ya da toplumla kutsallık atfedilen varlık ve nesneler arasında kurulan bir dinsel ilişki olduğu söylenebilir: Genelde toplayıcılık ve avcılıkla geçinen topluluklarda, topluluk için en

önemli hayvan, bitki ya da tabii olaylar, gelenek ve mitoslarla, kutsal bir nitelik kazanıyor, çeşitli biçimlerde, değişik düzeylerde, dinsel tavırların konusunu oluşturuyorlardı [95].

Karmaşıklaşmamış toplumların da, onları ötekilerden ayıran kutsal amblemleri vardı ve totem, bir anlamda klan üyelerinin kimlik işaretiydi. Klan savaşa gittiğinde, savaşçıların kalkanlarının, başlıklarının, hatta atlarının üzerinde ait oldukları klanı gösteren resimler, işaretler bulunurdu. Bunun ötesinde, doğrudan doğruya klan üyelerinin görünümü totemlerini andırırdı: Giysiler, saç kesme biçimi, özel günlerde bedene sürülen boyalar, özellikle de dövmelerle... [96] Gencin, kutsal olmayan dünyadan/kutsal dünyaya geçişini, klanın dinsel hayatına girişini ya da yeniden doğuşunu simgeleyen inisyasyon törenlerinde, bedeninde açılan çeşitli yaralarla totemine benzetildiği düşünülürdü: Aruntalar'da yağmur ve su klanından gençlerin iki dişi sökülürdü. Geleneğe göre bu işlem, klan üyelerini yağmur müjdeleyen kara bulutlarla özdeşleştirmek için yapılıyordu. Topluluk üyesini, totemine bağlayan bağ ölüme dek uzanacak kadar güçlüydü. Bazı klanlarda ölülerin bedenleri üzerine de totemin resmi çizilirdi[97]. Ve ölüm de insanı bu dünyadan öteki dünyaya, kutsal olmayandan/kutsala götüren bir yolculuktu. Kutsallıktan doğmak ve kutsallığa dönmek: İnisyasyon törenlerinde bazen gençler simgesel olarak öldürülür, bir çukura yatırılıp üstleri yapraklarla örtülürdü. Bu çukurdan çıkarak yeniden doğan, ikinci kez, kozmik bir güçten doğmuş olurdu[98]. Kutsallık kazanarak bu güce doğru yürümek üzere...

Totemizmin dinsel niteliği her şeyin kutsal/kutsal olmayan diye ayrılarak sınıflandırılmasında ortaya çıkıyordu. Aruntalar'da üzerine totemin resmi çizilen ve böylece kutsal

nitelik kazanan *churingalar*'a inisyasyon törenlerinden geçmemiş çocukların dokunması, onlara yaklaşması ve hatta bakması bile yasaktı. Aruntalar *churingalar*'ı *ertnatulunga* dedikleri bir yerde saklarlardı. Böylece buraya yansıyan kutsallık, bu bir tür tapınağı kutsal olmayandan soyutlayarak korurdu. Saldırıdan kaçarken oraya sığınan bir adam da, bu kutsallık alanında dokunulmaz olur, canını kurtarırdı. Bir av hayvanı bile *ertnatulunga*'da av olmaktan çıkardı. Kutsal/-kutsal olmayan ayrımı, totem-hayvan ya da bitkinin rasgele tüketilememesinde de kendini gösterirdi. Bunlar dinsel törenlerde belli kurallara bağlı kalınarak tüketilse bile, bunun dışında totem-hayvanı ya da bitkiyi yoketmenin cezası ölümdü. Hatta suyun totem olduğu Kaitish ve Warramungalar'da, topluluk üyesi ancak bir başka fratriden olan kişilerden su alabilirdi[99].

Totem, özelliğini klan üyelerine de aktarırdı. Topluluk üyesi totemiyle özdeşleştiği ölçüde belli bir kutsallık kazanırdı. Mitoslarda da bu özdeşleşmeyi kolaylaştırıcı jenealojik bağ kurulmuştu. Totemle ona bağlı üye arasında bir akrabalık ilişkisi vardı[100]. Kaldı ki, totem, toplu olarak klanı belirtiyordu. Ve her klan, kan bağlarıyla olmasa bile, herkesin karşılıklı görevler içeren bir tür akrabalık ilişkisiyle birbirine bağlandığı[101], aynı adı taşıdığı bir kümeydi; totem de, bazen, bu kümenin babası ya da büyükbabası... Totemle akrabalığın en önemli göstergesi doğrudan doğruya bedenin, bazen saçların ya da kanın... kutsallaşmasıydı ki, bu da, toplumun kutsal olanla/daha az kutsal olan ya da hiç kutsal olmayan diye bölümlenmesine yol açabiliyordu. Örneğin, inisyasyon törenlerinde kan dökülürken kadınların buna bakması yasaklanabiliyor ya da bir erkek öldüğünde, kesilen saçları, kadınların ve inis-

yasyon törenlerinden geçmemiş erkek çocukların göremeyeceği bir yerde saklanıyordu. Bu açıdan erkekler, kendilerine göre bir ölçüde dindışı sayılan kadın ve çocuklardan üstündüler[102].

Erkek çocukların kutsal dünyaya geçişini sağlayan inisyasyon törenleri, aynı zamanda, onların analarından ayrılıp erkekler dünyasına geçişleri demekti. Bu yüzden, erkek çocuğun sütten kesilir kesilmez topluluğun erkeklere ayrılan kesiminde yaşamaya başladığı Samoa'da inisyasyon töreni yapılmazdı. Bu toplumlarda kutsal/kutsal olmayan ayrımının ilk göze çarptığı düzlem cinseldi ve dünya bölünürken kutsal alandan ilk dışlananlar kadınlar olmuşlardı. Moscovici'nin Douglas'dan aktardığı gibi, kutsallığın karşıtı olan *kirliliğe*, örneğin adet günlerine ilişkin çeşitli tabuların temel amacı, kadınları kollektif hayatta kendilerine ayrılan yerde kalmaya zorlamaktı. İktidar alanı olan kutsallık karşısında, kadın *negatif* bir iktidarın temsilcisiydi[103].

Lévi-Strauss, bir Bororo köyünün kuruluşundaki merkez/periferi ayrımına, kutsal/kutsal olmayan ve kadın/erkek ayrımının denk düştüğünü söyler: Merkezde erkeğe ayrılan ev ve dans alanı, bir dinsel tören merkeziydi. Periferiyse, tabiatı gereği, dinsel gizlerden uzak tutulan kadınındı... Tabii bu, erkeğin kutsallıkla kadının da kutsal olmayanla tam anlamıyla özdeşleşmesi değildi. İlk ayrımı diğerleri izleyecekti: Badujlar'da, üstün ve kutsal olan iç-Badujlar karşısında, erkek de olsalar, daha alt düzeyde ve kutsal olmayan dış-Badujlar yer alıyordu[104]. Dördüncü ve beşinci bölümlerde, kutsal/kutsal olmayan ayrımının, barış ve savaş, Yasa'yı söyleme ve uygulama işlevlerini de nasıl karşıladığı ayrıntılı olarak görülecektir.

Kutsalın/kutsal olmayandan ayrıldığı an ve yerde din ortaya çıkar. Basit ya da karmaşık, bilinen bütün inançlar ortak bir nitelik taşır, dünyayı biri kutsal olan her şeyi içeren, öteki de kutsal olmayan her şeyi içeren iki ayrı parçaya bölerler. Totemizm de hayatı kutsal/kutsal olmayan diye ayırarak sınıflandırdığına göre bir dindir; üstelik de, klanlara dayalı sosyal örgütlenmeye denk düştüğü için, gözlemlenebilmiş en eski dinlerden biri...[105]

2. Hayatın Karşısındaki Ayna

Kutsal / kutsal olmayan ayrımı açısından totemizmin bir din olduğu belirlendikten sonra sıra onun kaynağını saptamaya gelir: Bu kaynak anonim bir tür güçtür. Kişiler ölür, nesiller birbirini izler, güç kalır, o süreklidir; adsız, tarihsiz, dünyaya içkin, sayısız varlığa yaygın... Ama yerli bu gücü soyutlamayla düşünmez, onu duyumsal bir şey, bir hayvan ya da bitki... olarak algılar. Ancak bu, gücün o hayvan ya da bitkiyle basit bir biçimde özdeşleşmesi değildir. Güç, hayvan ya da bitki türünün sonsuzluğuyla özdeşleşir. Hocart, Fidjililer'in bir köpeğin bir köpek olduğunu bilmeyecek kadar saf sayılamayacaklarını söyler: Güçle herhangi bir varlık aynı ruhu içerdikleri ölçüde özdeştirler. Winnebagolar'da da kutsallıkla donatılan hayvan, örneğin bir ruh-ayı, ruh-yılandı... ya da görünen biçimi ayı ya da yılan olan bir ruh[106].

Totemizm bağrında özel totemleri aşan bir yüce güç düşüncesi taşır: Belirsiz, mutlak nitelikli bir iktidar, farklı nesnelerle kendini dışa vurur. Bu nesneler tek tek onun sayısız görünümlerinden birini oluşturur. Böylece totemizm, totemik toplum insanını çevreleyen her şeye içkin bir güce ya da kutsallaştırılmış evrene dönüşür.

Farklı toplumlarda farklı adlar alsa da, Siular'ın *Wakan*'ı, İrokualar'ın *Orenda*'sı, Soşonlar'ın *Pokunt*'u, Algonkinler'in *Manitu*'su, Kwahiutlar'ın *Naula*'sı, Tlinkitler'in *Yek*'i ve en tanınmış adıyla Melanezya yerlilerinin *Mana*'sı buydu: Maddi olmayan, ama fiziksel olarak kendini ortaya koyan güç. Totem, insanın bu enerji kaynağıyla ilişki kurmasını sağlayan araçtan başka şey değildi[107].

Mana olgusu, genel olarak dinsel düşüncenin doğuşu sorununda belirleyici bir rol oynar. Malinowski'nin İrokeseler'den aktardığı cümleyle, "insanın 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"[108]. Durkheim de, Fletcher'ın bir Dakota yerlisine Mana'yı şöyle tanımlattığını yazar: "Hareket eden her şey şurada ya da burada, şu anda ya da bu anda durur. Uçan kuş yuva yapmak için bir yerde, bir diğeri dinlenmek için başka yerde durur. Yürüyen bir adam canı istediğinde durur. Kutsal Ruh da böyle yapar. Öylesine parlak ve görkemli olan güneş onun durduğu bir yerdir. Ağaçlar, hayvanlar da. Yerli buraları düşünür ve Kutsal Ruh'un durduğu yerlere ulaşmaları için dualarını yollar...". Totemik düşüncenin özünde bu vardı: Kendiliğinden kutsal nitelik taşıyan belli nesneler ya da farklılaşmış varlıklar değil, belirsiz iktidarlar, anonim güçler...[109].

Böylece totemizmle, *otorite* ve *güç* kavramlarının ilk biçimleri aynı bütün içinde ortaya çıkar. Mana hem kutsal Yasa, hem de hayattır. Varolan her şey ve aynı zamanda onların varlık nedenidir. Kutsalla/kutsal olmayan arasındaki bu ilişki totem sayesinde kurulur, soyut bir güç belleklerde somut

bir biçim alır. Onun aracılığıyla, düzenlenmeyle düzenleyici dışsallık birarada düşünülür. Yerliye totemik kurallara neden uyduğu sorulduğunda, atalarının bunu hep yaptığını ve onları örnek almak zorunda olduğunu söyleyecektir. Ahlaki açıdan böyle davranması gerektiğine inanmakta, bir emre uyduğunu, bir görev yerine getirdiğini düşünmektedir. Hayatı maddi olmayan bir güç kaynağına bağlayan totemizmin de, giderek her inancın da ortak özelliği budur: Saygı duyulan ve çekinilen manevi bir disiplinle, insanın dünyayla güvenli bir ilişki kurmasını sağlayan teknik arasında vazgeçilmez bir bağ kurmak, somut gücün dayanağını soyut otoritede bulmak, sosyal hayatı Yasa'ya göre düzenlemek...

Kutsalla/kutsal olmayan ilişkisi bu biçimde kurulur: Otorite, boyun eğilen ezici bir üstünlük olmaktan çok, sayesinde dünyanın arşınlanabildiği bir dış odakta belirir. Güçle otorite, düzenlenmeyle Yasa birbirlerinden bir kesintiyle ayrılan bambaşka iki gerçeklik olarak, kutsal olmayan şeyler dünyası ve kutsal şeyler dünyası olarak ortaya çıksalar da, aralarındaki görünmez bağ çok sıkıdır: Toplum kendisine kutsal bir aynada bakar ve orada gördüğü yüze göre düzenlenir.

Totemizm, bu iki yönü ya da çifte yapısı sayesinde, her düzlemdeki sosyal hayatın belli başlı bütün tohumlarının atıldığı matris olabilmiştir. Gerçekliği bütünüyle kapsadığından, maddi ve manevi evren, bedenleri hareket ettiren güçler ve ruhları yönlendiren güçler, kutsal/kutsal olmayan ayrımı çerçevesinde, birlikte algılanabilmişlerdir. En farklı teknik ve uygulamalar, manevi hayatın sürmesini sağlayanlar -hukuk- kadar, maddi hayata destek olanlar da, dolaylı ya da dolaysız, bu ilk ayrımdan türemişlerdir[110].

Her türlü otorite kaynağı gibi, totemik ilke de dışsal bir

nitelik taşır. Ancak bu dışsallığın kutsallıkla donatılan varlıklar açısından bir önemi yoktur. Her şey kutsallaştırılabilir ya da kutsallaştırılmayabilir. Çünkü klan üyesini etkileyen klanının gücüdür. Totemler ve temsil ettikleri varlıklar -ya da nesneler kendiliklerinden bir güç olamazlar, yalnızca klanların simgeleri oldukları için kutsallaşırlar[111]. Ama her durumda, asıl kutsallaştırılan toplumun kendisidir. Bir inanç sistemi olarak totemizmi de, topluluğun, üyelerinde uyandırdığı duygu doğurur.

Totem, kutsal/kutsal olmayan arasında aracı olarak, hem klanın düzenleyici ilkesi, hem de bu topluluğun kimlik işaretidir: Bir yandan ilkenin, öte yandan toplumun simgesi. İlke ve klan aynı şeydir. Çünkü bir toplum, yalnızca üyeleri üzerindeki etkisiyle, onlarda bir kutsal düzenleyici düşüncesi uyandırabilecek her özelliğe sahiptir. Üyelerde sürekli bir bağımlılık duygusu yaratır. Kendine özgü bir yapısı olduğu için, kendine özgü amaçlar izler. Kişisel çıkarları gözardı ederek, sosyal düzenlenme doğrultusunda, üyelerini yoksunluklara, özverilere, itaate zorlar. Onları en temel dürtülerine, eğilimlerine ters düşen davranış ve düşünce kurallarına boyun eğmeye yöneltir. Bunu da yalnızca zorlayıcı gücüyle değil, bireylerin saygısına hedef olan bir ahlaki güçle, meşrulukla donanmış otoritesiyle yapar. Güçle kurulan sosyal baskıyı, saygı ve rıza ya da gönüllü kulluk karşılar[112].

Sosyal baskı, sıradan kişinin nereden geldiğini göremeyeceği kadar dolaylı ve karanlık yollar izler, çok karmaşık psişik mekanizmalara başvurur. Toplum üyesi sözkonusu sosyal baskıyı, ona dışarıdan kabul ettirilen ve onu bağlayan bir güce dönüştürür. Klan üyesi de, toplumunu nesnel olarak algılayamaz, onu bir dış güç olarak, dışsallık duygusunu yansıttığı

araçlarla, totemle düşünebilir. Kutsallık, klanın toplu ve anonim gücünden başka şey değilse de, bu güç ancak totem sayesinde algılanabilir. Totemik simge, toplumun ikinci yüzü sayılabilecek bu soyut gücün maddileşmesidir[113]. Ve totemik ya da değil, her düzlemde, yalnızca simgesel düşünce insana evrenini düzenli olarak yeniden biçimlendirme yeteneği sağlar[114].

Bu, her toplumun zorunlu olarak kendi kendini kutsallaştırma gereğini ortaya koyarken, dışsallığa göre düzenlenmenin vazgeçilemeyecek bir unsurunu da açığa çıkarır. Dışsallık ancak simgelerle oluşturulabilir. Sosyal hayat her yönüyle ve tarihinin her anında, yalnızca yaygın bir simgeleştirmeyle mümkündür[115]. Simgeler sosyal hayatta çok önemli bir rol oynarlar; onların aracılığıyla dünya *anlaşılabilir* ve dışsallığı *gösterebilir* olur[116]. Ya da, kutsal olmayan, simgelerle kurulan bir ilişkide, kutsallığa göre anlam kazanır.

Simgelerle oluşturulmuş dışsallık: Genel olarak her inancın, özel olarak da totemizmin mantığı. Gerçekliğin karşısına o gerçeklikten ayrılan bir başka gerçeklik, dünyanın karşısına farklı bir dünya, toplumun karşısına bir başka toplum daha oturtmak... Evreni birbirini dışlayan iki bölüme ayırmak: Yasakların koruduğu ve tecrit ettiği kutsal şeyler; bu yasakların uygulandığı ve kutsal şeylerden uzak kalması gereken kutsal olmayan şeyler... Kutsallığın belirlediği kurallar ve bu kurallar doğrultusunda davrananlar[117]. Asa ve kılıç; ruhani ve cismani olan...

Bataille, buraya kadar toplum açısından ele alınan ve dışsallaştırma zorunluluğu diye adlandırılabilecek olan bu zorunluluğu, kişisel bir düzlemde yineler: İnsan başlangıçta, "su içinde su gibi", hayvansı bir durumdadır. Bu yakınlık ya

da süreklilik, bilinç nesnelerden ayrılıp onların karşısına geçtiği anda ortadan kalkar ve kutsal olmayan dünyanın sınırlılığı ve geçiciliğiyle, kutsal dünyanın büyüleyiciliği ve sürekliliği arasındaki fark denilebilecek bir ayrım ortaya çıkar. Bataille, bu bağlamda, kendisini törensel biçimde dışa vuran dinselliği, eski ve artık imkânsızlaşmış konumunu arayan insanın, kutsalla/kutsal olmayan arasındaki karşıtlığı en aza indirgeme çabası diye değerlendirecektir[118]. İnsanoğlu, din diye adlandırılan uzun, yorucu ve kaygılı bir arayışta, kurban törenleri türünden dinsel davranışlarla, artık kaybetmiş olduğu bir bütünleşmeyi yeniden sağlamaya çabalar. Gerçek düzenden, nesnelerin yoksulluğundan koparıp aldığını, tanrısal bir düzene kazandırmaya çalışır[119].

3. Mikro-kozmoslar ve Kozmos

Kutsal/kutsal olmayan ayrımına dayanan eksiksiz bir dinsel sistem olduğuna göre, totemizmin de, diğer bütün dinler gibi, bir evren anlayışı sunması gerekir. Onun da bir kozmolojisi vardır. Bu kozmolojiyi belirleyense totemik toplumun örgütlenme biçimidir: Totemik inanç toplumun kendisini düşünerek dışsallaştırmasından ya da kutsallaştırmasından başka şey olmadığına göre, bu inancın evren anlayışı toplumunun yaşama biçimini örnek alır. Sosyal örgütlenme tipi sistematik sınıflandırmalara yol açar ve evren totemik toplumlar arasında, onların bölünmesine tıpatıp uyan bir biçimde, bu topluluklar arasında paylaştırılır. İnsanlar kümeler halinde yaşadıkları için, çevrelerindeki nesneleri de kümelendirebilmişlerdir. Bu ilk mantıksal kategoriler, sosyal yapılanma mantığını açığa vuran kategorilerden başka şey değildir.

Totemik toplum bir mikro-evrendir. Tanınan her şey, mutlaka klanlardan birine ve onun totemine bağlandığından, totemik bir niteliğe az da olsa bürünmeyen hiçbir nesne ve varlık kalmaz. Totemizmin alanı bilinen evrenin son sınırlarına kadar uzanır.

Ancak farklı totemler dünyayı aralarında bölüştürdüklerinden, totemizmi, bir sistem olarak, klan çerçevesinde değil, parçalı toplumun klanlararası düzenlenmesi çerçevesinde düşünmek gerekir. Her klanın totemi, klanlardan oluşan kabile düzleminde, bir bütünün parçasını oluşturur. Durkheim'in Fison'dan aktardığına göre, Avustralyalı bir yerli için evren, bölümlerinden birine bağlı olduğu büyük bir kabiledir. Yine de, totemik hayatın odak noktasını oluşturan klanlar arasındaki ilişkiler sınırlı kaldıkça, bu topluluklar birbirlerine karşı özelliklerini korudukça, totemik düzenlenmenin evrensel bir birlik düşüncesini eksiksiz yaratması mümkün değildir. Durkheim, tek ve evrensel bir Mana kavramı, kabile dininin, klanların özerk dinlerinin üstüne çıkması ve onları kendi bünyesinde eritmesiyle belirebilirdi, der.[120].

Klan adı verilen sosyal kümelerin oluşturduğu parçalı toplumda, her bir klanla, kutsallık odaklarından biri ya da birkaçı arasında özgül ilişkiler kurulur: Klan kendi toter ine bağlı olduğu gibi, kendisinden daha büyük bir topluluğun da totemine ya da totemlerine bağlanmış olur. Bu anlamda, totemizm, global toplumun ya da kabilenin birliğini, bu birlik içindeki klanların karşılıklı ilişkisi çerçevesinde dile getirir. Her küme, totemlerinin karşıladığı belli sayıda türün dinsel açıdan korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Bütün bu türler, kabile için de önemli olduğundan, her klanın ayrı ayrı üstlendiği törenler, kabile-içi bir işbölümüne yol açar: Geçim ola-

naklarının sağlanması ve tabii sürecin gereğince işlemesine yönelik dinsel bir işbölümü...[121]

Ne var ki bu işbölümü, kabilenin hakim kutsallık odağı lehine, hiyerarşik bir nitelik taşıyacaktır. Parçalı toplumun bütün parçalarının bağlandığı simge, global gücün simgesidir ve bu yönüyle güç, bir merkezileşme, klanların özel totemlerini yoketme, bir anlamda totemizmi aşma olasılığı içermektedir. İleride yeniden değinileceği gibi, klanların dinsel önderlerini aşan global önderleri doğuracak olan da, bu ilk hiyerarşik yapılı dinsel işbölümüdür. Bir başka deyişle, kabile düzleminde bir totemin, diğerleri aleyhine merkezi bir güç olarak ortaya çıkmasıyla, ona bağlı dinsel önder, global kutsallığı kendi bedeninde yoğunlaştırarak, bir kutsal temsilci olarak farklılaşacak, kutsal/kutsal olmayan ayrımına yeni bir boyut kazandıracaktır.

Kuzey Amerika'daki Zuniler, bu hiyerarşik işbölümünün gerçekleştiği ve topluluğun bir kesiminin, özel bir kutsallıkla donanarak, geri kalan kesimin üstüne çıktığı toplumlardandı: Kabilenin batı klanları dinsel görevlileri, kuzey klanları savaşçıları, doğu klanları dansçıları, güney klanları da tarımla uğraşanları ve hekimleri üretiyordu[122]. Bu farklılaşmış dinsel örgütlenme farklılaşmış bir siyasi örgütlenmeyle eşanlamlıydı: Batı klanlarının dinsel görevlilerinden oluşan kurul, aynı zamanda bir önderlik organıydı[123].

4. Mekanik Vahşilerde Dayanışma

Dinsel düzenlenmesi totemizm olan klan, Durkheim terminolojisinde mekanik dayanışma adını taşıyan dayanışma türünün geçerli olduğu toplumdur. Ama artık burada, genel bir

dinsel örgütlenme mantığını açığa çıkarabilmek için örnek alınan totemik toplum bir yana bırakılabilir. Totemik ya da değil, bölünmemiş her toplum, kendisini bölünmüş toplumdan ayıran bir dayanışma sergiler: Topluluk içinde herkesin birbirine benzer görevler üstlendiği sosyal hal mekanik dayanışmadır. Kişiler belli bir uzmanlaşma sonucunda farklı görevler üstlenmeye başladığı zaman da o toplumda organik dayanışma vardır. Bu iki dayanışma türünü temelden farklı iki sosyal tip karşılar: İşbölümünün gözlemlenmediği bölünmemiş toplum ve işbölümünün gözlemlendiği bölünmüş toplum.

Maffesoli, Durkheim'in bu dayanışma ayrımında kullandığı kavramlara karşı çıkarak, tam tersine, bölünmemiş toplumda organik dayanışmanın, bölünmüş toplumdaysa mekanik dayanışmanın hüküm sürdüğünü söyler: Ona göre, bireyselliğin kollektif organizma içinde eridiği, kaybolduğu oranda, o toplumda ancak organik bir dayanışma, toplumun atomlara parçalandığı karmaşık bütünlerde de mekanik bir dayanışma varolabilir[124]. Maffesoli'nin bu savı yabana atılır türden olmasa da, sonuçta o da, Durkheim de, tanımlama için hangi kavramları seçerlerse seçsinler, aynı sosyal farklılıktan sözetmektedirler. Bu nedenle, Maffesoli'nin seçimi daha tutarlı gözükse de, Durkheim'in artık yerleşmiş olan geleneksel mekanik/organik ayrımını korumakta bir sakınca yoktur.

Bölünmemiş toplumlarda kişinin bilinci bütünüyle topluluk bilinci tarafından belirlenmiştir. Bu, kendiliğinden sosyal denetimin eksiksiz biçimde işlemesini sağlayacaktır. Toplumun yaygın siyasi iktidarı altında kişilerin farksızlığı, organik dayanışmada yerini kişilerarası ilk farklılıklara bırakır. Bu açıdan, bölünmemiş toplumdan bölünmüş topluma geçil-

diğinde, bireyselleşmenin de tohumlarının atılmış olduğu söylenebilir.

Ancak, atılan yalnızca tohumlardır: İlk siyasi iktidar farklılaşmasını yaşayan ikinci tip toplumların bireyci toplumlar olduğunu söylemek mümkün değildir. Dumont, toplumları "holist" ve "bireyci" diye ikiye ayırır[125]. Holist toplumlarda, kişiler oluşturdukları bütün içinde erirler. İşbölümünün ve organik dayanışmanın gözlemlenmeye başlandığı ikinci tip toplumlar da, bu bağlamda *holist* toplumlardır. Siyasi iktidar farklılaşmış da olsa, toplum hâlâ bölünmez bir bütün olarak kendi kendisini düzenlemektedir. Bireyci diye adlandırılabilecek toplumlarsa, merkezileşmenin doruğa vardığı, farklılaşmış ve kurumsallaşmış bir siyasi iktidar karşısında, toplumun bireyler denen atomlara parçalandığı, çok farklı bir düzlemde ve yalnızca üçüncü tip içinde belirirler. Bu yüzden, ikinci tipe özgü sosyal yapılanmada, bireyin ortaya çıktığını söylemek mümkün değildir.

Bölünmemiş toplumlarda hüküm süren dayanışma türü mekanik dayanışma olduğuna göre, herhangi bir nedenle, organik dayanışmaya geçilebilmesi için, ilk sosyal tipin parçalı yapısının kırılması gerekir. Sosyal parçalar arasındaki duvarlar ortadan kalkmadıkça, bunlar özerk niteliklerini korudukça, sosyal işbölümünden sözedilemez. Toplumlar küçük birimler olarak kaldıkça ya da kalmakta direndikçe[126], siyasi iktidarın farklılaşarak kutsallaşması da mümkün değildir.

Toplumun bölünmesi için temel koşul, özerk toplumların birbirleriyle kaynaşarak, sosyal ilişkileri karmaşıklaştıran bütünler oluşturmasıdır. Durkheim'in deyimiyle, dinamik yoğunluğun artması, sosyal işbölümünün ilk nedenidir. Bu ilk nedene ikinci bir neden daha katkıda bulunur: Toplumu oluş-

turan üyelerin sayısındaki artış... Sosyal işbölümü, toplumların dinamik yoğunluğu ve nüfus artışı doğrultusunda ortaya çıkıp, sosyal karmaşıklaşma sürecinde ilerler[127].

Ancak işbölümüne yol açan dinamik yoğunluğun ve nüfus artışının bölünmemiş toplumdan bölünmüş topluma geçiş nedeni olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Bu iki unsur bir toplumdan ötekine sıçrayışın işaretiyseler de, sıçrayışın ya da dinamik yoğunlukla nüfus artışının, ilk bölümde belirtildiği gibi, henüz tam olarak kestirilemeyen, rastlantısal ya da değil, bir başka nedeni olmalıdır.

Üstelik tüm değerleri alt üst edebilen bir neden... Başlangıçta da görüldüğü gibi, kapalı toplum insanı bölünmeye genelde direnç gösteriyordu. Örneğin, toplumun yerleşerek, bir kesimin tarımla uğraşmaya başlaması işbölümünün ilk işaretlerinden biriyse de, toplayıcılık ve avcılıkla geçinen toplumların, bu uğraşı gönülden kabullendiklerini sanmamak gerekir. Bölünmemiş toplum insanını toprağı işlemeye iten, her şeyden önce, radikal bir kültürel değişiklik olmalıydı. Ekip biçmeye karşı bu toplum üyesinin gösterdiği direnç, tabiatla kurulan geleneksel bağın çok açık bir sonucuydu: *İlkel* insan ne toprağın bir sahibi olabileceğini düşünürdü, ne de onun sürülebileceğini; çünkü bu, toprak anayı yaralamak olurdu [128].

Wanapum kabilesi önderi Smohalla, toprağı *kesmeyi, tırmalamayı* reddediyordu: Toprağı işlememi mi istiyorsunuz benden?-Bir bıçak alıp annemin göğsüne mi saplayayım? Ama o zaman, öldüğümde beni kucağına almaz ki... Toprağı çapalamamı ve taşlarını ayıklamamı mı istiyorsunuz benden?-Etlerini parçalayıp, kemiklerine mi varayım? Ama o zaman, onun bedenine girip yeniden doğamam ki... Başakları kesip satarak beyazlar gibi zengin olmamı mı istiyorsunuz

benden?-Ama annemin saçlarını kesmeye nasıl içim elverir?[129].

Söylenebilecek olan yalnızca, işbölümünün özerk toplumlar arasındaki duvarların yıkılması ve bu toplumların daha büyük bir toplum bağrında kaynaşmasıyla oluşmuş bir yapılanmaya eşlik ettiğidir: Toplumların bölünmemiş toplumdan bölünmüş topluma sıçrayış *sonrasında*, dinamik yoğunluk ve sayısal artış açısından gelişmeleri, sosyal işbölümünün de gelişmesini zorunlu kılar. Hayat kavgası giderek kızışmaktadır. Sosyal yapılanma parçalı kaldığı ölçüde, her parçanın kendine özgü organları, o parçaları ayıran duvarlar ardında, benzer başka organların uzağında tutulur, korunur. Bu duvarlar ortadan kalktıkça, benzer organların birbirleriyle karşılaşması, mücadeleye girmesi ve birbirlerinin yerini almaya çalışması kaçınılmazdır. Ve organlar birbirlerinin yerini ne biçimde alırlarsa alsınlar, bunda daha fazla uzmanlaşma yolunda bir ilerleme görülmemesi mümkün değildir[130].

Parçalı yapının yokoluşuyla, küçük toplumlara özgü somut ortamdan kaynaklanan somut tabanlı toplu bilinç de değişime uğrar. Mekanik dayanışmanın hüküm sürdüğü toplumlarda kutsallık, bu kapalı toplumları çevreleyen somut nesne ve varlıklarda kendisine maddi bir kılıf bulur. Ancak toplumların dinamik yoğunlukları ve nüfusları arttıkça, bunlar zorunlu olarak daha geniş alanlara yayıldıkça, kutsallığın yerel bağları da zayıflar. Bu genelleşme ve soyutlaşma aşamasıdır. Kutsal güçler toplumdan yavaş yavaş uzaklaşmaktadır.

5. Zehirci Önderlerden Büyücü Öndere

Lévi-Strauss'un tanımladığı, Güney Amerika'daki Nambikwara topluluğu, belki de birinci tip toplumla ikinci tip toplum arasında, bölünmemişlikten ilk bölünmeye böyle bir kopuş yaşadığı için, önderinin konumu bu çalışmada izlenen mantığa ters düşen bir belirsizlik sunar. Montaigne, 1560'da, Rouen'da Brezilya'dan getirilen bir yerliye, önderin ayrıcalığının ne olduğunu sorar ve şu cevabı alır: Savaşta önde yürümek... Lévi-Strauss da, yerlilerin dört yüzyıl sonra aynı soruya aynı karşılığı verdiğini görünce, arkaik siyaset felsefesinin böylesine uzun ömürlü ve dirençli olmasına şaşırır: Nambikwara önderi de, kararlarının kabul edilmesini sağlayacak zorlayıcı güce sahip olmamasına ve üstünlüğünü yalnızca toplumunun rızasına dayandırmasına rağmen, savaşta ya da barışta önde yürüyendi. Göçe karar veren, gidilecek bölgeyi, duraklama yerlerini ve süresini saptayan, avcılık ve toplayıcılık etkinliklerini düzenleyen, başka topluluklara karşı izlenecek siyaseti belirleyen oydu. Dahası, görünürde dinsel bir özelliği de yoktu. Tabii oklara sürülecek zehiri de o hazırlamaktaydı ve bu tür topluluklarda zehir hazırlama işlevi, genelde, ayrıcalıklı kişilere özgü dinsel bir işlevdi. Ama böyle de olsa, Nambikwara önderinin dinselliği yalnızca bu işlevle sınırlı kalacaktı. Üstelik Lévi-Strauss, dinsel gücü topluluk içinden bir başka kişinin temsil ettiğini, onun da önderin buyruğunda olduğunu söyler. Nambikwaralar'ın savaşçı ya da uygulayıcı önderinin, ikinci tip toplum önderinin ayırıcı özelliği olan kutsal niteliği taşımamasının nedeni, çok basit bir örgütlenme sergileyen çok küçük bir kümede, yalnızca bir *ilk önder taslağı* sayılmasından kaynaklanabilir. Kaldı ki Lévi-Strauss da, bu kü-

çük kümeler arasındaki en etkili topluluk olan Sabane'de, önderin bir tür büyücüye dönüştüğünü, diğer küçük önderler gibi dindışı bir konumda kalmadığını söyleyecektir: Sabane önderi, kendisini Tarunde denen diğer kümelerin ve önderlerinin üstüne çıkaran genel ve kutsal bir önem kazanmıştı[131].

Kabile düzlemindeki bir kutsallık odağının, klan üyeleri için, klan düzlemindeki kutsallıktan daha uzak, genel ve soyut olduğu kuşkusuzdur. Kabilenin dinsel önderi de, bir tür akrabalık ilişkisiyle birbirlerine bağlanan klan üyelerinin dinsel önderlerine göre, klanın oldukça uzağındadır. Kutsallık ve önderlik birlikte farklılaşırlar... ve uzaklaşırlar.

Belki de bu yüzden, bölünmemiş toplum insanı, kendini toplumuna, kendiliğinden dirençsiz verir. Kutsallaştırılan doğrudan doğruya toplum olduğuna göre, bölünmemiş toplumlar, iktidarlarının büyüklüğü ve anlaşılmazlığıyla insanı ezen ve onu katı bir disipline boyun eğdiren Leviathan türleri değildir[132].

Davranış kuralları da, mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya sıçranmasıyla genelleşmeye, soyutlaşmaya başlarlar. Başlangıçta yerel koşullara, etnik özelliklere sıkı sıkıya bağlı olan dinsel ya da ahlaki, hukuki, siyasi kurallar her türlü davranışı en ufak ayrıntılarına kadar belirlerken, merkezileşmeyle, açıklık ve kesinlikten uzaklaşmış buyruklara dönüşürler. Siyasi iktidar daha geniş bir eylem alanına kavuştukça, etkinliği altına daha çok insanı aldıkça, genel düşünceler belirir.

Bölünmüş, farklılaşmış siyasi iktidarlı toplumlarda davranış biçimlerinin daha akla uygun ve mantıklı sayılmasının nedeni budur. Özel ve somut olan, kendi koşulları dışında belli bir anlaşılmazlık sunar. İlkel diye adlandırılan toplum-

lardaki davranış biçimlerinin, o toplum içinde son derece akla uygun olmalarına rağmen, dışarıdan bakılınca saçma ya da en azından tuhaf görünmelerinin nedeni budur. Belli bir soyutluğa erişen genel düşünceler herkesi etki altına alabilecekleri için, evrensel olan akla uygun sayılır. Toplumların dinamik yoğunluk ve sayısal açıdan gelişmesiyle, ortak bilinç genelleşir, mekanik dayanışmalı toplumlarda belirleyici bir rol oynayan gelenek etkisini kaybeder ve bireysel farklılıklara daha fazla yer açılırken, sözkonusu olgunun bu yönünü unutmamak gerekir. Asıl farklılaşan toplum üyeleri üzerindeki denetimdir [133]. Somuttan soyuta, özelden genele, kendiliğinden sosyal denetimden meşru şiddet tekeline...

Mekanik dayanışmalı toplumda siyasi iktidar odağı doğrudan doğruya ya da aracısız, temsilcisiz, kutsallaştırılmış toplum olduğundan, kişi-siyasi iktidar ilişkisi yukarıda belirtilen özel, somut, yakın bir nitelik taşır. Kutsallaştırılmış siyasi iktidarlı toplum tipinde de toplum üyesiyle bedeni kutsallaştırılmış önder arasındaki ilişki oldukça dolaysızdır ya da toplum henüz bu önderi de denetimi altında tutmaktadır. Siyasi iktidarın kurumsallaşmasıyla, kutsal odak önderin de ötesine geçip belirsizleşecek, soyutlaşacaktır.

Durkheim, Waitz'in *Naturvoelker* diye adlandırdığı ve siyasi iktidar farklılaşmasını tanımayan mekanik dayanışmalı toplumları şöyle tanımladığını yazar: "Genelde aileler yanyana büyük bir bağımsızlık içinde yaşar ve küçük toplumlar oluşturacak biçimde yavaş yavaş gelişirler. Bunlar, iç kavgalar ya da savaş gibi bir dış tehlike, bir ya da birkaç adamı toplum içinden sıyrılıp başa geçmeye zorlamadıkça, özel bir siyasi yapılanma sunmazlar. Önderlerin yalnızca kişisel niteliklerinden kaynaklanan etkinlikleri, diğerlerinin güven ve sabır-

larıyla belirlenmiş sınırlar içinde geçerli olabilir ve sürebilir. Her yetişkin, böyle bir önder karşısında tam bir bağımsızlığı korur. Bundan daha gelişkin bir iç örgütlenme sunmayan bu topluluklar, yalnızca ortak yaşama alışkanlığı yüzünden ve dış koşulların etkisi sayesinde biraraya gelmiştir [134].

Siyasi iktidar tipolojisinde birinci tipe yakıştırılabilecek bu toplumu ikinci tipin bölünmüş toplumundan ayıran bir başlangıç noktasına, ister farklılaşmış siyasi iktidar tipinin doğuşu, ister çok aşırı bir yorumla devletin doğuşu adı verilsin, siyasetbilimciler iki farklı toplum tipini birbirinden ayıran özelliklerden birinin -nedenin değil- işbölümü olduğunda birleşirler. Siyasi iktidarın farklılaşması, siyasi iktidarın kullanılmadığı kutsal önderlikte de, siyasi iktidarın kullanıldığı kurumsallaşmış önderlikte de, önderlerle toplumun geri kalan kesimi arasında bir işbölümünün ortaya çıkması, bu iki unsurun birbirinden ayrılması demektir. Durkheim de, mekanik dayanışmalı toplumlarda her şeyden önce merkezileşmenin varolmadığını söyleyecek ve ilkel diye nitelendiren toplumlarda bir merkezileşme ya da bir önder görülüyorsa, orada işbölümü de kendini göstermiştir, diyecektir: Kaynağı ortak bilincin oluşumunda bulunan insanüstü bir nitelik, işbölümünün başlangıcı demek olan ilk siyasi iktidar farklılaşmasıyla dinsel öndere yansıyacak[135], onun bedenini kutsallaştıracaktır.

Bu, henüz toplum üyelerinin soyut güce bağımlılıklarının, doğrudan doğruya toplum içinde, ondan farklılaşarak ortaya çıkan bir merkezi otoriteye bağımlılıklarına dönüşmesi demek değildir. Kutsallığın temsilcisi olan öndere ya da yeni bir toteme, bir ambleme rağmen, toplum hala soyut güce ya da kutsallığa eski bağımlılığını sürdürmektedir: Kendi kendini denetleyerek ve boyunduruğu altında tuttuğu kutsal önderi bir günah keçisine dönüştürerek...

Nisan 1888'den İ.Ö 771'e, Kanton'dan Lo-Yang'a, tanrılarını hapse atan kamu yüksek görevlileri mandarinlerden Chou sülalesine dönüldüğünde, derebeyleri arasında hakemlik yapan ve Gök dinine göre, göğe verilen en yüksek kurban törenine önderlik eden hükümdarla karşılaşılır: Verilen bu kurban sayesinde gökle yer arasındaki denge korunur ve ülkede her şey yolunda giderdi. Siyasi iktidarın başındaki iktidarsız bir simgeden başka şey olmayan hükümdarın varlık nedeni buydu; tek bir hükümdarın varolmasının nedeni de göğün birkaç tane değil, bir tane olmasıydı[136].

IV. Kutsallaşmış Siyasi İktidar

1. Bölünmek Merkezileşmektir

Hassan Göktürkler'de, *khan* sıfatının kökenini bir "ilk kutsallık kategorisinde" saptar: Önce ana olarak algılanan "dağ", "orman" gibi en eski kutsallık odaklarına kan eki eklenmiş, sonra da sözcük bir *kişiselleşme* ve *erkekleşme* süreci geçirmişti. Bu süreçte belirleyici olan, kabile düzlemindeki işbölümünde, *demirciliğin* kazandığı önemdi. Başlangıçta, demircilikte uzmanlaşan topluluğu anlatan "demirci tarkhanlar" sözcükleri, bu işlevle sivrilip saygınlık kazanan etkili kişiler için kullanılmaya başlandı. Kılıç sallamayan ya da yönetmeyen ve toplumun güvenini korudukları sürece başta kalabilen ilk önderlerin[137], kutsal niteliğe sahip oldukları açıktı. Çünkü Türk boylarında ateşe, ocağa, demire ve demirciliğe özel bir kutsallık atfedildiği gibi[138], eski toplumların çoğunda da demirin, hem korkutucu hem de koruyucu özellikleriyle, insanüstü bir güç olduğuna inanılırdı[139]. Ayrıca, şunu da vurgulamak gerekir ki, bu toplumlarda önderler, kutsal *yada* taşına sahip olan yağmur yağdırıcılardı[140] ve yağmur yağdırmak, genel olarak, önderliğin ayırdedici işleviydi. İlk önderliğin dinsel bir işbölümüne dayalı bu oluşumuyla, Hocart'ın aşağıda tanımlayacağı süreç birbirine denk düşer.

Hocart yola, her türlü sosyal ya da siyasi düzenlenmenin temelinde yatan bir gereklilik olarak dinsel örgütlenmeden çı-

kar. Kurumsallaşmış siyasi iktidara uzanan süreç, toplumların dinsel yapılarındaki farklılaşmalardan oluşmuş bir süreçtir. Bu farklılaşma süreci, temel amacı hayatı sürdürmeye yönelik farklılaşmamış bir sosyal örgütlenmeden doğdu. Başlangıç toplumlarında, yaşamak için biraraya gelmiş aile kümelerinin uydukları düzen, bir önder otoritesinden kaynaklanmıyordu. Bölünmemiş toplumlarda yöneten/yönetilen ayrımı olamaz, bir azınlık çoğunluğun itaat ettiği ve saygı gösterdiği emirler veremezdi. Toplumun ortak uğraşı ve amacı, tabiat güçlerine uyum sağlanabilmesiydi ve bunu sağlayacak farklılaşmış bir yönetim aygıtına ihtiyaç yoktu. Ama yönetimsel diye adlandırılabilecek işlevlerin tümü bölünmemiş toplumun yaygın sosyal denetimi altında yerine getiriliyordu: Hırsızlığın cezalandırılması, cinayetlerin öcünün alınması, topluluk içinde huzurun sağlanması, savaş etkinliklerinin düzenlenmesi, yiyeceklerin ve zenginliklerin bölüştürülmesi gibi... bir Yerli aynı zamanda kendi kendisinin çiftçisi, yargıcı, jandarması, denizcisi, devlet adamı, rahibi, dansçısı ve şarkıcısıydı. Mekanik dayanışmanın hüküm sürdüğü böyle farklılaşmamış bir toplumda sosyal denetimin doğrudan, aracısız işlemesi "insanlararası farklılaşmaya öncel etkinliklerin sonucu"ydu[141]. Bölünmemiş bir bütün olan toplumda, herkes, kimsenin özel katkısını beklemeden aynı işi yapardı.

Bölünmemiş toplumun farklılık içermeyen yatay düzenlenmesinde göze çarpan temel iki ayrımdan biri kutsal/kutsal olmayan ayrımıydı ve bu ayrım toplumun dinsel açıdan düzenlenmiş bir toplum olduğunu gösteriyordu. Yaygın siyasi iktidarlı topluma özgü dinsel inançlar, tabiat güçleriyle doğrudan ilişkili somut bir nitelik taşırdı. Kutsallık taşıyıcısı olarak seçilen şeyler, genellikle, sosyal hayat için gerekli av hay-

vanları ya da bitkilerdi. Bu vazgeçilmez unsurların sağlanmasına yönelik dinsel törenler aynı zamanda kutsalla/kutsal olmayan arasında kurulması zorunlu bağı sağlamlaştırıyorlardı. Hayatın sürdürülmesi için gerekli farklı varlıkların korunmasına, tabiat güçlerine ayak uydurulmasına yönelik törenlerin gerçekleştirilmesinde, bir tür aileleraası işbölümüne başvuruluyordu. Törenlerin düzenlenmesini her biri ayrı bir unsurun taşıyıcısı olduğuna inanılan bir aile kümesi üstlenmişti. Kümenin başında da dinsel törenin merkezkişisi olan biri vardı. Her törende bu dinsel önder törenin hedefini oluşturan göndergeyi temsil ediyordu. Taklit sistemin özüydü ve Hocart'a göre, çağdaş siyasi düzenlenmede her görevliye düşecek olan rolün de temeliydi[142].

Farklı dinsel törenler, yaşamak için gerekli olan ve her birine bir kümenin ya da klanın sahip çıktığı farklı unsurların çoğalmasına, korunmasına yönelik bir dinsel kabile sisteminin parçalarını oluşturuyorlardı[143]. Global dinsel gönderge evrendi ve dinsel töreni düzenleyen klan önderi, evrenin bir bölümünü karşılıyordu. Tabiat ya da evren, onunla çakışacak biçimde düzenlenmiş bir toplumu oluşturan aile kümeleri arasında paylaştırılmıştı. Frazer, bu doğrultuda, kabilelerin tabiatı üyeleri arasında bölüştürdüklerini aktarır: Bunlardan bazıları ağaçlara, başkaları ovalara, yıldızlara, yağmura, rüzgâra, gökyüzüne... sahip çıkıyorlardı[144].

Bölünmemiş toplum, siyasi iktidarın yaygın olarak kullanıldığı ve işlevlerdeki tek farklılaşmanın dinsel örgütlenmede belirdiği, bu yüzden de bir tür dinsel çeşitlilik sergileyen toplumdu. Öyleyse, şu ya da bu nedenle toplumda bir farklılaşma gerçekleşecekse, sözkonusu değişiklik dayanağını bölünmemiş topluma özgü bir tür işbölümü olan dinsel paylaşımda

bulacaktı. Yaygın siyasi iktidardan farklılaşmış siyasi iktidara geçilmesi, bu iktidarın bir noktada yoğunlaşarak toplumun geri kalan kesiminden kopması ya da merkezileşmesi demek olduğundan, bir toplum tipinden ötekine geçildiğini gösteren özellik, klanlararası dinsel çeşitliliğin yerini kabile düzleminde dinsel birliğin almasıydı.

Toplumun bölünmesi, dinsel önderlerden birinin giderek önem kazanan bir tören düzenleme işlevi üstlenmesiyle eşanlamlıydı. O ana kadar eşit ilişkiler sürdüren kümeler, bir küme önderinin üstünlüğünü kabul ederlerdi. *Toplumu bölmeye başlayan bu merkezileşme,* farklı dinsel göndergelerin global bir dinsel gönderge içinde erimeleri demekti. Dinsel tören tekelinin oluşmasıyla, özerk klanlardan birinin önderi kabile önderine dönüşmüş ve hayat için gerekli unsurlardan birini değil, global gönderge olan evreni ya da yaratıcısını karşılamaya başlamıştı.

Frazer da, eski *klanlar kaleydoskopunun* yerini dinsel bir hiyerarşi alınca, en üstteki kutsallık odağının, soyut gücün çeşitli varlık ya da nesnelerde beliren farklı görünümlerini sildiğini ve insanbiçimli bir tanrıya dönüştüğünü söyler[145]. Önder, böylece, bir temsilci olarak, kendisini andırmaya başlayan tanrısıyla çakışacaktır: Önder=Evren=Tanrı.

Bu, kutsallığın, göndergesi evren ya da tanrı olan önderin bedensel varlığında toplandığı, özerk önderlerin önce önemsizleştirilmesine, sonra da yokedilmesine yol açacak bir sürecin başlangıcıdır. Artık önderden istenen, toplum içinde, tanrının ve işlevinin temsilcisi rolünü oynamasıdır. Aileleraası ilk eşitlikten, bir kişinin diğerlerine göre farklılığına ve kutsallığına inanılan örgütlenme tipine geçilmiştir[146].

2. Serçe Kovalayan Kral

Ancak farklılaşmanın yaşandığı bu ilk aşamada, önderin üstünlüğünü yalnızca kutsal açıdan vazgeçilmez olmasıyla açıklamak gerekecektir. Merkezileşme dinsel çeşitlilikten dinsel birliğe geçişse, önderin bu toplumlardaki işlevi dinsellikle sınırlanmıştır. Kutsalın kutsal olmayandan kesin bir biçimde ayrı tutulduğu toplum tiplerinde, önder kutsal olmayandan radikal bir biçimde soyutlanır; aşırı bir biçimde kutsallaştırılarak ya da kutsallaştırılan bedensel varlığı dünyevi olan her şeyden arındırılarak...

Masailer'de *ol oiboni* diye adlandırılan önder doğrudan yönetmezdi ve yürütmeye ilişkin hiçbir işlevi yoktu. Bu savaşçı toplulukta, bir tür aziz sayılan önder ve ailesi savaşlara da katılmazlardı. Verdiği büyülü ilaçlarla hastaları iyileştirdiğine inanılan önder, Masailer'e göre, çenesindeki sakal kesildiğinde tüm gücünü kaybederdi[147].

İbo krallığında, kralın ölümünden sonra, yenisi seçilene kadar en az yedi yıl beklenir ve bu süre yirmi yıla kadar uzayabilirdi. Hocart'a göre, bir toplum kralından yedi yıl vazgeçebiliyorsa, toptan vazgeçmemesi için de neden yoktu. Ancak işler bozulduğunda buna bir kral yokluğunun yol açtığı düşünülürdü. Fidjililer klan önderlerinin ortaklaşa yönettiği bir global öndersiz kabileden sözederlerdi. Bu kabile günün birinde kendisine bir kral seçmeye karar vermiş. Yönetmesi için mi? Soru anlamsızdı. Dinsel törenlerde armağanları kabul edecek biri olması için... Ya da dinsel düzenlenmenin merkez kişisi olması için[148].

Frazer, Nijer'deki Etatin önderinin bir İngiliz yetkiliye anlattıklarını şöyle aktarır: "Bütün köy önder olmam için be-

ni zorladı. Boynuma büyük fetişimizi astılar. Karşı çıksaydım, iki tutsak karşılığı bedel ödemek zorunda kalacaktım. Geleneğe göre önderler topraklarını asla terkedemezler. On yıldır buradan çıkamıyorum, ama yaşım dolayısıyla, özgürlüğümden olmak beni pek etkilemiyor. Köyün en yaşlısıyım. Fetişleri koruyor ve doğum törenleri gibi birtakım dinsel törenleri yönetiyorum. Bu törenlerin gereğince yapılmasına dikkat ediyor, çiftçilere ürün, avcılara av hayvanı, balıkçılara da balık sağlıyorum. Onlar da karşılığında bana elde ettiklerinden veriyorlar. Yağmur yağdırmak için de ağzıma su alıp, püskürtüyor ve tanrılarımıza dua ediyorum..."[149].

Dinsel düzenlenmenin merkez kişisinin rolü, yönetmesi istenmediğine göre edilgin, ama önemli ve kendisi için zor bir roldür. Dinsel önder göndergesine yaraşır bir biçimde davranmalı, toplumda diğer rolleri üstlenenlerin de "kozmik dramda kendilerine düşen rolü gereğince yerine getirip getirmediklerini" izlemelidir[150].

Jukunlar'da sosyal refah kralın doğru davranışlarıyla sağlanabilirdi. Kral evrenin düzenleyicisi güneşi taklit ve temsil ederdi. Güneş de özel olarak doğru davranışla özdeşleşirdi[151]. Önderin söylemi olarak Yasa'nın tohumu bu taklitle atılmıştı. Ve tanrıyla özdeşleşmek çok fazla ödev yüklenmek, geleneğe kesinkes uymak demekti: Jukun kralı sayısız tabunun kölesiydi ve sürekli kaygılar içinde yaşardı. O aslında krallığının ya da kutsallığının tutsağı olmuştu. Öyle ki Jukun'da bu görevi gönüllü üstlenecek aday bulmak pek zordu[152].

Kralı kutsallaştıran toplumların çoğunda kral olmak son derece korkutucuydu. Genelde mutlu bir olay olduğuna inanılan taç giyme töreni, bazen, tahttan kaçan adayla onu tahta

zorla oturtmaya çalışan toplum arasındaki acımasız bir mücadeleye dönüşebiliyordu. Pasifikte'ki Niue ve Savage Island'da krallık gibi tehlikeli bir görevi üstlenecek yiğit bulunamadığından krallıktan vazgeçilmişti. Birçok Batı Afrika toplumunda, kralın ölümünden sonra, yerine geçecek olan seçilir seçilmez, bu talihli hemen yakalanır, kıskıvrak bağlanır ve kral olmayı kabul edene kadar hapsedilirdi. Aday olabileceklerini tahmin edenlerse, ya tabana kuvvet kaçarak ya da onları bu onurlu göreve layık görenlerle çarpışmak için tepeden tırnağa silahlanarak, kendilerini korumaya çalışırlardı. Sierra Leone'deki Timmolar seçtikleri kralı taç giydiği gün dövme hakkına sahiptiler. Genelde, bu haklarını da öylesine istekli bir biçimde kullanırlardı ki, yeni kralın, krallığının tadını çıkaramadan dünyaya veda ettiği çok sık görülürdü. Bu yüzden, kralı seçme hakkına sahip kalburüstü kişiler, sevmediklerini aday göstermekte birbirleriyle yarışırlardı[153].

Clastres'ın Guayaki toplumunda örneğini verdiği gibi, Nambikwaralar'da önderin cömertliği ve çalışkanlığı, toplumunun açgözlülüğü ve tembelliğiyle çelişiyordu. Göçerken, yetersiz yiyecekler ve gereçlerle yolunu kaybeden bir Nambikwara topluluğunda, üyeler kaygısızca uzanıp dinlenirken, bu ümitsiz duruma çare bulmak için eşleriyle birlikte koşuşturan önder olurdu. Üstelik yorgun olup olmadığına bakılmaksızın, ondan toplumunu eğlendirmesi de istenirdi. Önder güzel sesli bir şarkıcı, usta bir dansçı, şen şakrak bir animatör olmalıydı. Toplumunun oyunları için çok gerekli olan kauçuk topu bile onun yapması gerekirdi. Lévi-Strauss, araştırmalarında kendisine yardımcı da olan bu çalışkan önderlere verdiği armağanları birkaç hafta sonra başkalarının ellerinde gördüğünü ve önderin birkaç hafta öncesindeki kadar yoksul dolaştığı-

nı anlatır. Bu zor konum gözönüne alındığında, Nambikwaralar'da önderliğin büyük bir rekabet konusu olmaması şaşırtıcı değildi. Kaldı ki, önderler de, çokeşli olma ayrıcalıklarına rağmen, önderliğin getirdiği sorumluluktan sürekli yakınırlardı[154].

Bazen toplum, önderlerin bonkörlük gösterisini inanılmaz bir züppeliğe, ürkütücü bir megalomaniye dönüştürebilirdi. Kuzey Amerika'daki Kwahiutl kabilesinde, bir önderin üstünlüğünü kanıtlayabilmesinin yolu, sahip olduğu zenginlikleri yoketme cüretine bağlanıyordu. Önderler arası rekabette, elindekileri yakmakta, kırmakta birinci olan önder, toplumunun saygısını hakeden gerçek önderdi[155].

Fidjili bir önder uyruklarının hayatı üzerinde sınırsız bir iktidara sahip olabilirdi.Hatta onları yalnızca "tanımak" için yiyebilirdi. Ama "kötü yerse" ya da elindekileri toplumun geri kalan kesimiyle paylaşmazsa, "başkalarının evine girerse" ya da onların karılarına sataşırsa, hayatını tehlikeye atmış olurdu. Yamyamlık kralın ayrıcalığıydı ve dinsel bir nitelik taşıyordu. Ama cimrilik ve ırz düşmanlığı bir günahtı[156] ve Yasa karşısında kralın da boynu kıldan inceydi.

Seylan ya da Siam'da, kralı boğulmaktan kurtaran adam, kutsal bedene dokunduğu için ölüme mahkûm edildiğinde, Batılı bir gözlemci kralın bir nankörlük abidesi olduğuna karar verirdi. Ne var ki kralın seçim hakkı yoktu. Kutsallığa dokunmaya ya da Yasa'yı çiğnemeye cesaret edeni cezalandıran kral değil, gelenekti[157].

Üstelik bazen önder doğrudan doğruya kutsallığın değil, yalnızca kutsal amblemlerin ya da temsilcinin temsilcisi durumuna bile düşebiliyordu. O zaman, önderin kutsallığı amblemleri iyi koruyup koruyamamasına bağlıydı. Amblemleri bir başkası eline geçirirse, o önder olurdu[158].

Hasat iyiyse, kutsal Jukun kralının belli ölçüdeki zorbalığı sineye çekilirdi. Ama bu ölçüyü aştığında, hasat iyi de olsa, kralın saklanacak bir yer bulması gerekirdi. Üstelik tabular çevresini öylesine sarmıştı ki, temsilcisi olduğu tanrıları inkâr ettiğini, dolayısıyla bunların da onu reddettiğini kanıtlayacak birkaç tabu ihlali icadetmek, sonra da onu alaşağı etmek çok kolaydı[159]. Kralın kutsal kimliği onun gücünü sınırlıyordu.

Aşağı Gine'de Kukulu denen bir önderin evinde oturması yasaktı. Yalnız başına ormanda yaşar, kimseye, özellikle de kadınlara yaklaşamazdı. Hatta doğru dürüst uyuması bile mümkün değildi. Kutsal bedeni fırtınalarla ilişkili olduğu için, yatarsa rüzgâr kesilir, yelkenliler dururdu. Japonya'da Mikado'nun yere basmaması, açık havaya çıkmaması, güneşte durmaması, saçını, sakalını, tırnaklarını kesmemesi gerekirdi. Kutsallığı onu gündelik her şeyden uzak tutardı. Tahtta otururken de bir put kadar hareketsiz kalmalıydı. Bu aşırı durgunluğun nedeni, barışın temsilcisi olmasıydı[160].

Yeni Zelanda kabilelerinde önder öylesine kutsaldı ki, yiyeceklere dokunamadığı için, tek başına yemek yiyemezdi. Başkaları ona yemek yedirirken de, kaşığı kutsal dişlerine dokundurmamalıydılar[161]. Niokalar önderlerini cinsel açıdan da iktidarsızlaştırırlardı. Kral seçilen kişi eşlerini uzaklaştırır, bir daha çıkarmamak üzere bir penis kılıfı takar ve cinselliğini körletici ilaçlar içmeye zorlanırdı[162]. Pendeler ve Leleler de, aynı amaçla böyle somut önlemler alırken, Lundalar krallarının beline, insan sinirlerinden yaptıkları ve onu kısırlaştıracağına inandıkları bir kemer takmakla yetiniyorlardı[163].

Ama bir yanlış anlamaya hemen engel olmak için, bura-

da şunun söylenmesi gerekecektir: Bir toplum kutsal önderini kısırlaştırırken, hemen yanıbaşındaki bir başka toplum onu olağandışı cinsellik gösterilerine zorlayabilirdi. Birçok Afrika toplumunda, önderlik simgeleri, aynı zamanda, güçlü bir cinselliğin de simgeleriydi: Aygır, Boğa, Koç, Aslan... gibi[164]. Eski Rus hükümdarları, Hazar hakanları, Dokuz Oğuz kağanları da, dev bir tahtta yüzlerce muhafız arasında yaşar ve onların gözü önünde eşleriyle ilişkide bulunurlardı. Bunlar, çevrelerindekilere cinsel güçlerini eylemsel olarak kanıtlarken, iktidarlarıyla bereket ve doğurganlık arasındaki zorunlu bağı kuruyorlardı. İşlevleri de buydu: Ne yönetir, ne de savaşırlardı [165].

Bu olguları, tek tek, yüzeysel biçimde ve genel olarak değerlendirip, tüm kutsal önderlerin cinsel açıdan iktidarsızlaştırıldığını söylemek de, iktidarlarının aşırı bir cinsellikle özdeşleştiğini ileri sürmek de, büyük bir yanılgıya düşmek olacaktır. Bu düzlemde, toplumların önderlerine verdikleri roller taban tabana zıt olabilir. Aslolan, bu zıtlıkların ardında, hangi sosyal mantığın yattığını görmektir. Önder kısırlaştırıldığında da, ona sınırsız bir cinsellik atfedildiğinde de, toplum aynı amacı gütmektedir: Şöyle ya da böyle, önderi sıradan insanların oluşturduğu bir bütünün dışına çıkarmak; cinsel ya da değil, onu insani olmayan yükümlülüklerle kuşatmak...

Frazer'a göre, krala hayatı işkence yapan bu yükümlülüklerin nedeni, sözkonusu toplumlardaki kutsal/kutsal olmayan ayrımıydı[166]. Kral, bedeni ne kadar kutsalsa, tabularla o ölçüde bağlanmıştı. Kutsallığı, kralı ezer, onu kutsal olmayan ya da cismani alanda iktidarsız bırakır, toplumu kişiselleşebilecek bir kral iktidarından korurdu.

Hz. İsa'dan önce III.yy'da yaşamış bir Sengal kralı tahta

çıkarken kutsandığında şu uyarıyı almıştı: "Yasalara dayan ve eşitlikçi davran. Saltanatın sözlerimize aykırı olmazsa, ne âlâ. Yoksa başın yedi parçaya bölünsün". Kralların hemen hemen hepsi, tahta çıkmadan önce, tanrılar tarafından doğruluğa çağırılırlardı. Hocart'a göre, Anayasa yeni bir icat değil, doğrudan doğruya krallığın özüydü[167]. Ve hep Yasa'yı onu uygulayandan ayırırdı.

Bu ayrım doğrultusunda, kralın yönetmek bir yana, yönetildiği, onu tahta oturtan dinsel törenlerde açıkça ortaya çıkardı. Kutsama törenleri, bu açıdan, aykırı unsurlar taşıyabilirdi. Bedenin kutsallaştırılarak dünyevi şeylerden soyutlanması, kaçınılmaz bir yüceltme yanında, bazen o bedenin canavarlaştırılmasını da içeriyordu. Kral, potansiyel olarak, toplumun nefret ettiği ve çekindiği bir gücün de temsilcisiydi. Bu özelliği onun dokunulmazlığını ve dokunamazlığını eksiksizleştirirken, toplumun ne denli karşısında olduğunu da ona hatırlatıyordu. Bu toplum kralına, daha tahta çıkarken haddini bildiriyor, onunla dünyevi düzen arasına çektiği çizgiyi aşmaması için uyarıda bulunuyordu.

Ya da çizgiyi aşmasına izin verdiği ender durumlarda, bunu, her türlü ayrıcalığı engelleyici ve oldukça aşağılayıcı biçimde yapabiliyordu: Thongalar'da önderin dünyevi görevi, tarlalardaki serçeleri ürkütüp kovalamak gibi, pek alçakgönüllü bir ek işti[168]. Kaldı ki, kutsal alanda dokunulmazlığı aşmak da zor değildi: Samoalılar, gözden düşen önderlerinin üstüne hindistan cevizi sütü fışkırtırlardı. Kutsallığından böylece arındırılan ve dokunulmaz olmaktan çıkan önderi de, canları isterse, parça parça bile edebilirlerdi[169].

3. Kutsal Canavar ya da Bir Günah Keçisi

Kralın kutsallaştırılması onun bir günah keçisine dönüştürülmesinden başka şey değildi. Kurbanı tahta oturtan törenlerde, kutsanma ve lanetlenme biraraya gelirdi. Kutsallığın temsilcisi, aynı zamanda, en iğrenç şeyleri yapabilecek, bütün tabuları çiğneyebilecek bir yaratıktı.

Kutsal krallığın adayı, törenlerde, gerçek ya da simgesel olarak, onu toplumun kuralları üstüne çıkararak dışlayan bir *kral-krallık/uyruklar-toplum* arası kesinti ve kutsallaşma edimine[170] ya da haram birleşmeye zorlanabilirdi: Lundalar ve Kubalar'da krallık, önderin kızkardeşiyle ilişkide bulunduğu bir törenle kurulurdu. Kutsal önder böylece, bir yandan evrensel düzenin sürmesi için gerekli bir tabii güce, öte yandan da dehşet verici bir yaratığa dönüşürdü[171].

Bazen ona yasaklanmış yiyecekler yedirilir, ezilmiş cinsel organlardan, kanlı artıklardan yapılmış içkiler içirilirdi. Rukubalar, önderin klanından çelimsiz bir bebeği boğar, kestikleri bir koçun etinden yaptıkları yemeğe onun etinden de bir parça koyar ve bunu önderlerine yedirirlerdi. Bu işlemle, zorla yamyamlaştırdıkları krallarına, onunla aynı kaptan yiyecek ve içecek olanları bile lanetlenmiş kılacak ve uzak durulması gereken, mistik bir güç kazandırdıklarına inanıyorlardı[172].

Kral bu törensel zorunluluklara, topluluğun hakaretleri, kötü davranışları altında katlanmak zorundaydı. Farelerin bir tabu olduğu ve herkesin onlardan kaçtığı Bushonglar'da, tahta çıkan kral, kendisine armağan edilen bir sepet dolusu fareyi kabul etmek zorundaydı. Mossiler, taç giyme törenlerinde, kralları için şu ilahiyi okurlardı: "Pisliğin birisin sen-

Bir leş yığınısın- Bizi öldürmeye geliyorsun...". Swazi krallığında, kutsanma törenleri başlangıcında da, toplumunun vahşi bir hayvanla özdeşleştirdiği kral için, halkın ondan nefret ettiğini ve onu alaşağı etmek istediğini anlatan ilahiler okunurdu. Sonra, savaşçılarla kralı koruyan akrabaları arasında simgesel bir çatışma çıkardı. Ardından, savaşçılar, azgın bir boğaya dönüştüğü varsayılan bir ineği yumruklarıyla öldürüp, krallarını yoketmiş olurlardı[173]. Bir Yao önderi tahta çıkarken, köyün yaşlıları ona işlevinin tehlikelerini anlatır, sonra da önderlerine vurup yere yıkması ve onu simgesel olarak öldürmesi için, komşu köy önderini çağırırlardı[174].

Shilluk krallığında, tahta çıkma töreninde ikiye ayrılan toplum simgesel bir çatışmaya girerdi. Kral bu savaşta yenik düşecek olan taraftandı. Düşmanlarının eline geçtiği, aşağılandığı ve öldürüleceği anda, krallığın ruhu onu eline geçirip tahta oturturdu[175]. Kutsal kral, daha tahta çıkarken, toplumu yenik düşmüş, kılıcını teslim etmiş olandı.

Ama kral belleklerde yalnızca Yasa'yı söyleyen ya da asayı tutan olarak kalmamıştır. Modern siyasi-hukuki düşünce, kralın bir eline de kılıcı vermeyi hiç unutmaz. Oysa siyasi iktidarı kutsallaştıran ikinci tip toplumların mantığına göre, Yasa ve kılıç asla bağdaşmazlar. Tanrının siyasi iktidarın başındaki temsilcisi Yasa'yı söylemekle yetinir. Yasa'yı uygulayan, güvenliği sağlayan, kötülükle mücadele edense, merkez-kişinin Söz'üne bağlı bir iktidarsızdır. Kutsalla kutsal olmayan arasına çekilmiş bir duvar, biri ruhani, diğeri cismani iki alanı ve biri dinsel, diğeri dünyevi iki önderi kesinlikle birbirinden ayırır.

Bu ayrım, güçlerden birinin hayata, diğerinin ölüme ya da güçlerden her birinin iki zıt kutba ilişkin olmasından da

kaynaklanır: Jukun kralı bir ölüye bakamazdı, çünkü kutsallığın ya da hayatın temsilcisi, onu reddeden her şeyle ilişkisini kesmek zorundaydı. Omahalar'da savaşan ya da savaşa hazırlanan bir adam evlenemezdi. Böyle bir birleşme tabiat yasalarına aykırı ve toplum için yıkıcı olurdu. Arandalar, ölümün nesnelerin tabii düzenini alt üst ettiğine inanırlardı. İçlerinden önemli bir kişi ölünce, onlar da, nedensiz bir gaddarlıkla önlerine çıkanı öldürmeye gitmek zorundaydılar. Bu sefere çıkmadan önce, olağan zamanlarda, ölümü göze almadan yaklaşamayacakları yasaklanmış kadınlarla birleşirlerdi. Savaş hali, tüm barış hali kurallarını yıkardı[176].

Barışın karşısında ölüm ve kaos vardır. Karşıtlık, Yasa'yı söyleyenle uygulayan, barışı temsil edenle düzeni yeniden kurmak için çarpışan, iyiyi gösterenle kötülüğe saldıran, düşünenle eyleme geçen, yogiyle komiser arasına neden bir duvar çekilmesi gerektiğini kanıtlar.

4. İktidarın İktidarsızlığı

Birinci ve ikinci tip toplumlarda, kutsallığı dünyevi düzenlemeye karıştırmama kaygısı öylesine aşırıydı ki, en yüce tanrılar, insanlarla hiç ilgilenmeyen, edilgin ve dünyadan uzaklaştırılmış tanrılardı: Yorubalar'da "Göğün sahibi" Olorun, dünyayı yaratmaya başladıktan sonra, bu işin tamamlanmasını bile alt düzeyde bir tanrı olan Obatala'ya bırakıp, insani olan her şeyden elini eteğini çekmişti. Hererolar'ın tanrısı Ndyambi'ye kurban bile verilmezdi. Çünkü bu tanrı, ölülerin ruhları gibi kötülük yapmadığından, gazabından korkmaya gerek yoktu. Tumbukalar'ın tanrısı da, insanların sıradan işlerine karışamayacak kadar yüceydi[177].

Yürütmenin düzenleyici işlemlerine karşı Yasa: Yasa'yı söyleyen, krallık kurucu ilk lanetlenme ve kirlenme dışında, her türlü kirlenmenin dışında kalmalı, bilgeliği ve durgunluğu ile parlamalıdır. Söz'ün sahibi eylemsizdir. Toplumun onu hizmetinde tutabilmesinin yolu da budur. Önderin tek ayrıcalığı, konuşma yeteneğinden kaynaklanan teknik bir üstünlüktür. Bu üstünlük de ona yalnızca hakem olma görevini yükler. O, toplum içinde birliğin, barışın, geleneksel değerlere saygının erdemlerini sıralayarak uzlaşmazlıkların üstesinden gelen kişidir. Kutsallığın temsilcisi olarak, herkesten önce kendisinin bağlı olduğu Yasa'yı bıkıp usanmadan tekrarlamaktan başka şey yapmaz.

Sudan'daki Nuerler'de leopar kürklü önderin toprakla mistik bir ilişkisi vardı. Bu da ona Yasa'yı çiğneyenleri lanetleyebilme ayrıcalığı veriyordu. Ancak sözkonusu kutsal gücün öndere büyük bir otorite kazandırdığı söylenemezdi. Önderin önemi daha çok kan davası kurumuyla işleyen bir siyasi sistemin dengesini korumaya yönelik işlevinden kaynaklanıyordu. Anlaşmazlıkların çatışmalarla çözümlendiği şiddetli bir toplumda, kavganın geri dönülemeyecek bir aşamaya varmadan sona erdirilmesini sağlayacak aracı oydu. Toplum savaş halinden olağan hale yalnızca onun zorlayıcı olmayan müdahalesiyle dönülebileceğini çok iyi bildiğinden, bu işleve saygı gösteriyordu. Cinayetin öcünün mutlaka kan davasıyla alındığı bir ortamda, birini öldürdükten sonra önderin yanına sığınanı, ölenin akrabaları izleyemezlerdi. Önderin kutsallığı, toprağında kan dökülmesini engelliyordu. Sorunun çözümü, ölen toprağa verildikten ve ilk öfke biraz dindikten sonra, leopar kürklü adamın başlatacağı pazarlıklara bırakılmalıydı. Ama bu saygın konum dışında, önderin kutsallığı ona

gündelik hayatta özel bir saygı gösterilmesini sağlamıyordu. İnsanlar her zaman birbirlerine nasıl davranıyorlarsa, ona da öyle davranıyorlardı. Evans-Pritchard'ın deyimiyle, bu "düzene sokulmuş anarşi" halinde, dünyevi iktidarsız kutsal kişi olan leopar kürklünün beddualarına bile kulak asılmıyordu[178].

Bu toplum kutsallığın temsilcisine yöneticilik yaptırmaz. Tam tersine önder, işlevinin masumiyetini her an topluma kanıtlamak zorundadır[179]. Sözle belirlenmiş sınırı aşıp siyasi iktidarı kullanmaya kalkışırsa terkedilir ya da öldürülür. Toplumun, önderi de güdümü altında tutan denetimi, siyasi iktidarın ilkesiyle kullanımının bir araya gelmesini engeller.

Krallığa karşı krallı toplumun denetim tekniği, kralı kutsallaştırarak tecrit etmek, onunla arasına duvarlar çekmektir. İdeal bir kralın hiçbir şey yapmaması, yönetmemesi gerektiğini bildiğinden, onu bir puta dönüştürerek, elini kolunu bağlar. Onun, kendi zorlayıcı gücüne rakip, farklı, sürekli bir güç edinmesini istemez. Kralın işlevine değil, bedenine tanıdığı kutsallığı bu amaçla kullanır. Onun geçiciliği karşısına, kendi sürekliliğini oturtur. Kral öldüğünde, bu bedenle birlikte kutsallığın da yokolduğunu ve ona bağlı, kutsal olmayan düzenin yıkıldığını gösteren gerçek ya da sahte kaoslar yaratır. Ve her yeni kralla, yeni bir kozmos kurar.

5. En İyi Başkan Ölü Başkandır

Kral bedeninin kutsallıkla donatıldığı toplumlarda, kralın ölümüyle, kutsal/kutsal olmayan bağı kopar ve toplum, yeni kral seçilene kadar, bir kargaşa içine düşerdi. Sandwich adalarında kralın öldüğünü duyan halk yangınlar çıkarır, yağmala-

maya girişir, cinayetler işlenir, kadınlar herkesin ortasında fahişeliğe zorlanırdı. Fidji adalarında, çevredeki kabilelerin krallık merkezine saldırmalarına engel olmak için kralın ölümü gizli tutulurdu. Aradan bir süre geçtikten sonra kuşkuya kapılan kabileler gelip kralın durumunu sorduklarında da, onlara cesedin bile çürüdüğü söylenirdi. Bunun üzerine, kabileler, iyi bir yağma fırsatını kaçırdıkları için üzgün, ama uysal çekilip giderlerdi[180].

Bu tür gerçek kaosların yanında, kral ölümünün yol açtığı sahte kaosların da yaratıldığı olurdu: Fildişi Sahili'ndeki Agniler, kral öldüğünde, tutsaklardan birini, kral olmanın getireceği bütün nimetlerden yararlanabileceği biçimde, tahta oturturlardı. Tutsak-kral görkemli giysiler giyer, yer içer, hak ve saygınlık iddialarında bulunur, en kutsal buyrukları çiğner, krallığı bir karikatüre dönüştürürdü. Ölmüş olan kralın toprağa verildiği gün bu sahte iktidar alaşağı edilir, tutsak-kral öldürülür, gerçek yeni kralla, düzen yeniden kurulurdu[181].

Kutsal kralın ölümünden sonra yaşanan bu sahte kral dönemlerini, yerliler, eski kralın kutsal gücüne bağlayarak açıklıyorlardı. Sahte kral, ölü kralın gazabını üstüne çeken bir ikinci günah keçisiydi. Asıl kral ne kadar güçlüyse, tahtında ne kadar uzun süre kalmışsa, ölüsü o kadar korkutucu olurdu. Agniler otuz yıl krallık yapmış birini izleyen kralın üç yıldan fazla yaşamayacağına inanıyorlardı. Bu yüzden toplum, uygunsuz davranışlarda bulunan bir kral karikatürüyle ölü kralını aldatıyor, onun asıl krala yönelebilecek öfkesini bir paratoner görevi yapan sahte kralın üstüne yöneltiyordu[182]. Sahte kralın öldürüldüğü durumlarda, paratoner kusursuzca işe yaramış sayılabilirdi.

Ama bu yerel yorum ötesinde, kutsal krala ilişkin bütün sosyal davranış türleri gibi, kaos ve sahte kral dönemleri de çeşitli biçimlerde açıklanabilir. İktidarsız kralla toplumu arasındaki ilişki değerlendirilirken farklı sosyal mekanizmalar devreye sokulabilir. Bunların hepsi de belli ölçüde geçerli olabilir. Maffesoli, basit ya da karmaşık her toplumun, türlü taşkınlıklar ve aşırılıklarla, mistik kaosu yenileyen şölenler yaptığını ve bu şölenlerde, kollektif kurucu şiddetin, toplumu atomlara ayırıcı merkezi bir *iktidara karşı, sosyalliğin* direnişi olarak ortaya çıktığını savunacaktır[183]. Soruna yalnızca kutsal önderli toplumlar açısından yaklaşıldığında da, toplumun kralın kutsallığına bir *süreklilik* kazandırmamak için bu yolu izlediği söylenebilecek, en azından böyle gizli bir sosyal mantığın, ya da sosyal gerçekliğin altında yatan karanlık bir psikolojinin[184] varlığı ileri sürülebilecektir.

Kutsal bedenin her yokoluşunda, siyasi iktidarın *sürekliliği* kesilir ve denetimin toplumun elinde kaldığı ortaya çıkar. Sine-i millete gerçek anlamda ancak bu toplumlarda dönülebilir. Çünkü kurumsallaşmış siyasi iktidarın özelliği, yalnızca işlevi kutsal olan temsilcinin ötesine kayan kutsallığın sürekliliğidir; oysa kutsallaştırılmış siyasi iktidar sürekli değildir. Toplum, böyle bir sürekliliği, kurumsallaşmayı engellemek için, kaos ve sahte kral oyunları oynar. Her kralın ardından mutlak yokluk ya da zıtlık gelir. Deyim yerindeyse, siyasi iktidar süreci bilinçli biçimde kesilir: Kral ölür, evren de ölür. Ardından, erginlik çağındaki çocuklar inisyasyon törenleriyle kutsal dünyada yeniden nasıl doğuyorlarsa, kral da bir tür inisyasyon töreni olan kutsanma töreniyle doğar ve yeni kralla, yeni bir krallık kurulur.

Bu kesinti, kralı iktidarsız bırakan toplum için öylesine

önemlidir ki, kralının hayatıyla bile oynar; onu da keser: Uganda'da tahta çıkan kral, dünyaya tabii bir ölümle veda edemeyeceğini bilir ve bunu kabul ederdi. Dinkalar'daysa, önder, sonunun yaklaştığını sezince, diri diri gömülme kararını kendisi vermek zorundaydı[185]. Kral katili toplumlar, kutsal bedenin yaşlanmasına engel olmak ve böylece krallık ruhunun çökmemesini sağlamak zorunda olduklarını ileri sürebilirlerdi. Ama bunun bir bahane olduğu çok açıktı: Frazer'ın Kingsley'den aktardığına göre, Batı Kongo'daki bir kabilede, kralın saltanatı ve hayatı, pervane misali, yirmi dört saatte sona erdiriliyordu[186].

Bu kabilenin her yirmi dört saatte yeni bir kralı nasıl bulduğu konusunda kuşkular uyanabilir. Ama Moundanglar sekiz yılda bir yeni kral bulmakta zorlanmıyorlardı: Her kral en çok sekiz yıl hüküm sürdükten sonra ölmeliydi. Sorun çıkarmadan kendi kendine ölemiyorsa, dayısı, eski kralın beyaz bir ineğin derisine sarılı kafatasını bir ipe bağlayıp kralın önünde sürükleyerek ona yardımcı oluyordu. Bunu gören kral ertesi gece mutlaka ölüyordu... Tabii sözkonusu büyünün etkisinden kimse kuşkulanmıyordu, ama büyüye ek olarak kralın yemeğine biraz zehir katmayı da unutmuyorlardı... Young'a göre, "insanlar, tabiatı onun üstündeki gücüyle, toplumu da onu temsil etme yükümlülüğüyle aşan kralı dönemsel olarak öldürüp, tabiat üstündeki egemenliklerini ve sonuçta toplumun denetleyicisi olduklarını kanıtlıyorlardı[187]. Bunun en iyi örneklerinden birini de Shilluklar veriyor ve iyi ürün almalarını sağlayan kutsal önderlerini, cinsel gücünü kaybetmeye başlayınca boğarak öldürüyorlardı: Kralın güçsüzlüğü tabiatın dengesini tehdit edebilir, iyi ürün alınmasını engelleyebilirdi[188].

6. Kaos ve Zaman Yaratıcıları

Bazen, kaos dönemlerinin yaşanması için kralın ölmesi ya da öldürülmesi bile gerekmeyebilirdi: Dönemsel kaos törenlerinde, bir "karnaval kralı" seçilir, gerçek kral aşağılanır, düzen altüst edilirdi[189]. Tabii, özellikle cinselliğe ve şiddete getirilen sınırlamaların ortadan kalkmasıyla yaşanan her kaos, topluma düzenlenmenin, kurallara göre davranmanın gerekliliğini anlatan bir dersti. Kutsal olmayandan/kutsala, kaosdan kozmosa, periferiden merkeze giden yolda, kutsalla/kutsal olmayan arasındaki ilişkiyi kuracak bir kurbana ihtiyaç vardı ve tahta oturtulan, oradan indirilen, sonra yeniden oturtulan kral, gerekli düzenin bir simgesiydi. Ama bunun da ötesinde, toplum, bir kaos yaratıcısı olarak, tarihi sistemli biçimde yokediyor, saati yeniden kuruyordu. Bu düzlemde, kutsallık temsilcisi kralın belirleyici işlevi, tabiatın hep yeniden işlediğini göstermekti.

Moundang kralı kozmik bir güç ve sarayı bir mikro-kozmostu. Eşlerinin yaşadığı kutsal alanın çevresinde dolaşırken, güneşin hareketini tekrarlamış olurdu[190]. Dogonlar'da kutsal önder giysileriyle dünyayı temsil eder, evinde güneşin doğuşuna, yükselişine ve batışına göre düzenli bir biçimde yer değiştirerek nesnelerin evrensel ritmine uyar, kendisini göksel cisimlerin, özellikle de ayın hareketine bağlayan bağlarla takvimi belirlerdi: Şafakta yüzü doğuya dönük otururdu, gün batarken de batıya...[191].

Siyasi iktidara sahip olmak zamanı belirlemektir. Siyasi iktidarın, temsilci ötesinde, kurumsallaşarak süreklilik kazanması da, kesintisiz bir tarihin başlangıcı demektir. Bu kurumsallaşmaya ya da tarihe karşı direnen toplumsa, zamanla

oynayarak, hep geriye dönüp dünyanın ve düzenin yaratılışını sürekli yenileyerek, tarihdışı kalır. İlkel ya da tarihsiz diye adlandırılan toplum, sanılanın tam tersine, *kendi zamanını kendisi tayin eden* toplumdur. Dizginleri elden kaçmış bir tarih ve dolayısıyla siyasi iktidar tarafından belirlenemez.

Göktürkler ve Hazarlar, tahta çıkma töreninde, önderin boğazını ipek bir kuşakla sıkar ve ona, boğulmak üzereyken, kaç yıl önderlik yapacağını sorarlardı. Yeni önderin, bilincini kaybettiği bir sırada geveledıklerine göre de, kaç yıl tahtta kalması gerektiğini saptarlardı[192].

İpler bu toplumun elindedir; kral da amansızca hizmetinde... Ne sevildiği, ne sayıldığı, ne de nefret edildiği belli olan kutsal bir hilkat garibesi, bazen bir yarı-hayvan... Toplumun, elinden çıkarmaya hiç de niyetli görünmediği denetim yetkisi altında, belki de toplumun en çok ezilen üyesi... Ölüye bakamayan, çeliğe dokunamayan, yalnızca konuşan bir iktidarsız; bazen ne söylediği bile önemli olmayan bir kutsal kukla. Sahte kralla, kutsal kral arasındaki fark, yalnızca, birincinin ikinciye göre çok daha kısa süre iktidarda kalmasıydı.

İlk krallıklar bu denge üstüne kuruldu. Kral hüküm sürmez, toplumun kendisine zorla verdiği ve istediği zaman geri alabileceği, neredeyse traji-komik bir sosyal rol üstlenirdi. Krallık yapmaz, kralı oynardı; toplum da, kendi kendini yönetmiyormuş gibi, krallığı oynarken... Oyun bir oyun olmaktan çıkana, kralın eline savaşçının kılıcı ya da savaşçının eline kralın kılıcı geçene, Yasa'yı söyleyenle, onu uygulayan toplum arasındaki ilişki çerçevesinde kurulmuş gerçek bir kuvvetler ayrılığı sona erene, bu ayrılık üzerine oturmuş düzeni çiğneyen tiranlar boy gösterene kadar...

Roller değişir: Artık, astığı astık kestiği kestik kralın,

hem sevdiği hem hırpaladığı bir soytarısı vardır. O krallığı alaya alır. Efendisine, kimsenin söylemeye cesaret edemediği şeyleri söyler. Ona nereden geldiğini hatırlatır. Kralın soytarısı, kralını soytarı yapmayı bilmiş eski bir toplumun soytarılaşmış yeni temsilcisidir. Modern Krallığın negatifi...

Oysa eskiden, Thongalar'da, bir tür saray görevlisi her sabah kutsal kralın kapısına dikilir ve onun atalarını övdükten sonra, önderini en sert sözcüklerle kıyasıya eleştirirdi[193]. Bu eski tip görevli karşısında, kutsal kral toplumunun negatifiydi.

V. Kurumsallaşmış Siyasi İktidar

1. Yağmur Yağdırıcılar, Hekimler, Gözbağcılar

İlkel diye adlandırılanların Yasa'yla uygulama arasına koydukları aşılmaz engellerin en iyi örneğini Avustralya'daki Kaitishler vermişlerdir: Bir fratride yiyecek tabusunu çiğnemiş olanı, ancak bir başka fratrinin üyeleri cezalandırabilirdi [194].

Bu sınır bazen düpedüz bir düşmanlık sınırıydı: Trobriand adaları yerlilerinden Tabalular Lukwasisigalar'la yarı sürekli bir savaş içindeydiler. Ancak, savaşlar kimin yenilgisiyle biterse bitsin, ardından mutlaka törensel bir uzlaşmayla barış kuruluyor ve önderler savaş öncesi konumlarını koruyorlardı. Tabalular, savaştıkları klanın da bölgesi dahil olmak üzere, hiçbir çatışmanın değiştiremeyeceği genel denetim yetkisine sahiptiler. Tabalular'ın bu sarsılmaz üstünlüğü, önderlerinin güneş ve yağmur büyüsü yapma yeteneklerinden kaynaklanıyordu. Oysa alt düzeydeki Lukwasisigalar, savaşta daha etkili ve korkutucuydular. İki klan arasında kutsallığa ve savaşa ilişkin bu işbölümünü dikkat çekici kılan özellik, Lukwasisigalar'ın, düşmanları Tabalular'ın buyruklarını uygulama işlevini üstlenmiş olmalarıydı. Tabalu önderinin verdiği ölüm cezasını ezeli düşmanı Lukwasisiga önderi yerine getirirdi [195].

Öndersiz ve *önderli ama yöneticisiz* toplumlarda meşruiyet alanı, gücün kullanıldığı alandan koparılmıştı. Toplum,

düzenlenme nedenini ya da düzenleyici bir ilkeyi kendi dışında tutuyordu. Yöneticili toplumların ortaya çıkışı, bu iki alanın birleşmesi, toplum içinden bir kesimin, düzenleyici dışsallığı sahiplenerek, eski insanüstü gücü toplum içinde maddileştirmesi demek olacaktır.

Kuşkusuz, bir toplum tipinden ötekine nasıl geçildiğini, toplumla düzenleyici dışsallık arasındaki ilk ayrımın nasıl ortadan kalktığını, insanların ötesinde ve üstündeki gücün insani bir biçime nasıl bürünebildiğini kesin olarak söylemek mümkün değildir. Ama, en azından yöneticilerin, kutsal/kutsal olmayan ayrımı sayesinde ortaya çıktıkları ileri sürülebilir. Siyasi iktidarın önce yalnızca kutsallaşmasına, sonra da kurumsallaşmasına ortamı hazırlayan bu ayrımdır. Gauchet'nin deyimiyle, sorunun anahtarını dinsel olgunun derin köklerinde aramak gerekecektir[196].

Kutsallık arayışı, toplumun varolma ilkesiyle kendisi arasındaki bir farklılaşmaya yol açar ve böyle bir farklılaşmayı yaşamayan, kutsal olmayanı/kutsala bağlamayan toplum yoktur. Her toplum, tarihin her anında, kendini, kendi dışına yerleştirdiği bir üstün güce göre anlamlandırmak zorundadır: İnsanların önce dünyadışı bir güç tarafından, sonra da bu gücü temsil edenlerce yönetilmesini mümkün kılan bir *anlam borcu.* Toplumlar kaçınılmaz olarak, varlık nedenleri ve güvenceleri saydıkları şeyden farklılaşmaya yönelirler[197].

Siyasi iktidar farklılaşmış ve kutsallaşmış, sonra da kurumsallaşmışsa, bunun nedeni, farklılaşma, kutsallaşma ve kurumsallaşma olasılığının, potansiyel olarak, baştan beri kutsal/kutsal olmayan ikileminde varolmasıdır: Toplumun kendi kendisini anlamlandırma zorunluluğu, ona bir kutsallık odağı yarattırdığı için, bu odak sonradan, kutsallıktan ku-

rumsallığa nitelik değiştirebilmiştir: Toplumla, kendi dışında yarattığı güç arasında bir ilk farklılaşma olduğu için, sonradan toplum içi bir farklılaşma ortaya çıkabilmiştir. Toplum, yaygın sosyal denetimini, anlamını borçlu olduğu bir güce bağlı kıldığı için, sonradan o gücün kendi içindeki uzantısına sosyal denetim yetkisini terkedebilmiştir. Başlangıçta Yasa, ona göre düzenlenen toplumdan koparılmış olduğu için, sonradan Yasa'yı söyleyenler ve uygulayanlar toplumdan soyutlanabilmişlerdir. *Toplumun kendisini düşünenden kendisini ayırarak kendisini düşünmesini sağlayan bir ilk kesinti*[198] olduğu için, toplum sonradan kendisini bölebilmiştir.

Siyasi iktidar farklılaşmasının kökenini kutsal/kutsal olmayan ayrımında bulmak, kralların soyağacını da kutsallaştırmaktır. Siyasi iktidarın uzmanlaşma ve merkezileşmesinin kaynağı sosyal işlevlerdeki ilk farklılaşmayı yaratan dinsel törenler olduğuna göre, ilk krallar yalnızca dinsel önderler olabilirlerdi.

Afrika'da, kutsal bir krallığın çoğunlukla, yağmur yağdırma işlevinden başka dayanağı olmayan bir önder otoritesiyle belirdiği saptanmıştır. Tabii yağmur yağdırma yeteneğinin büyüyle bağlantılı olduğu açıktır. Ancak bu toplumlarda din ve büyü, bugün sahip oldukları özerklikten ve hatta karşıtlıktan uzaktılar. Kutsal önderlikle büyücülüğün tam olarak çakıştığı söylenemezse de, ilk önderlerin bir anlamda büyücü de oldukları ileri sürülebilir. Frazer, Kic kabilesi önderinin, karnından konuşma yeteneğiyle, vahşi hayvan sesleri çıkararak saygınlık kazandığını söyler ve ilk önderlerin, sözcüğün tam anlamıyla bir gözbağcı olduklarını vurgular[199]. Roheim'sa, Yumalar'da önderlerin her şeyden önce hastalıklarla mücadele ettiklerini saptadıktan sonra, önderliğin kay-

nağını bu ilk mesleğe bağlar[200]. Ancak hastalıklara karşı savaşın, büyünün ve dinin birbirine karıştığı bir alanda, önderin yağmur yağdırması, karnından konuşması ya da bir hastayı iyi etmeye çalışması arasında pek de fark yoktur[201]. Büyüyü ve büyücülüğü bütünüyle içermese bile, kaynak yine de dinseldir. Adler bu kutsal otoritenin çerçevesini, Frazer'a dayanarak, şöyle çizer:

1-Kutsal kral, isteyerek ya da istemeyerek, iyi ya da kötü amaçlarla kullanabileceği bir güçle tabiatı etkiler.

2-Kralın evrenin dinamik merkezi olduğuna inanılır ve bu nedenle, eylemleri, hatta yaşantısıyla dünyanın düzenini değiştirebilir. Öyleyse eylemleri ve yaşantısı sıkı bir denetim altında tutulmalıdır.

3-Kral, şu ya da bu biçimde güçlerini kaybederse, dayanağı olduğu dünyanın onun çöküşünden etkilenmemesi için, yokedilmelidir[202].

Önderlik, Yasa ve düzen bekçiliği olarak, kutsal bir kaynaktan doğar ve savaşçı niteliklerle asla bağdaşmaz: Winnebagolar'da toplum "yukarıdakiler" ve "yerdekiler" diye bölünmüştü. Yukarıdakiler dünyanın yaradılışıyla bağıntılıydılar ve barışla düşüncenin temsilcisiydiler; yerdekiler savaşıyor ve güvenliği sağlıyorlardı[203]. Siu kabilelerinden Osageler de, aynı yapılanmayı göstererek, biri barışı öteki savaşı temsil eden iki fratriye ayrılmışlardı[204]. Dinkalar toplumlarını balık oltasına sahip klanla, mızrağa sahip klan arasında bölüştürmüşlerdi. Dinsel törenleri düzenleme işlevi birinci klanın, savaş işlevi ikinci klanındı. İki işlevi birbirinden ayıran bu örgütlenmede üstün durumda olan ve önderleri üreten, birinci klandı[205]. Yeni Gine'deki birçok kabilede bir *sağ* önder, bir

de *sol* önder vardı. Sol önder, yürütmenin başı olarak sağ önderin önerilerini uygulamaya geçirirdi; savaş da onun yetki alanına girerdi. Sağ önderse, barışı temsil edendi; toplum içi çatışmaları engellemesi için, bir *dracaena* yaprağını sallayarak çatışanların arasına girmesi yeterliydi. Yorumbalar'da da açıkça göksel önder/dünyevi önder ayrımı saptanmıştı: Göksel önder yalnızca Yasa'yı söylerdi[206].

İlk önderler silah tutmazlardı ya da tuttuklarında önder olmaktan çıkarlardı: Lere Moundangları'nın kralı, her yıl bir kez yapılan ve en gencinden en yaşlısına kadar bütün erkeklerin katıldığı törensel bir avda bulunmak zorundaydı. Kral görkemli giysiler içinde, ardında eşleri ve silahlı savaşçıları, avcıların onu beklediği yere giderdi. Orada eşleri, halkının önünde, kralın giysilerini üzerinden çıkarır ve ayaklarına, onu *kutsallığından arındırıcı* bir su dökerlerdi. Kral ancak o zaman, halkının arasına karışıp ava çıkabilirdi. Ve avda krallık etmenin gereği yoktu: Avcılar onu alaya alabilir, el şakaları yapabilirlerdi[207].

Afrika'da Gordioiler, aralarındaki en şişman adamı kral seçerlerdi[208]. Şişmanlıktan kıpırdayamamak iktidara yaraşan bir zenginlik ve rahatlık işaretiyse de, savaş etkinlikleri açısından pek de övülebilecek bir özellik sayılmazdı. Bu şişman krallardan iyi savaşçı çıkamazdı. İyi savaşçılarsa, çeşitli tekniklerle pasifize edilmesi gereken tehlikeli yaratıklardı.

2. Savaşçımın Düşmanı Dostumdur

Baruyalar'da *aoulatta* denen büyük savaşçıların, saygınlıklarını borçlu oldukları kişisel güçlerini, toplumun huzurunu kaçıracak biçimde kullandıkları olurdu. Bu zorbalıklar, olsa ol-

sa, komşuların domuzlarını öldürmek, eşlerine sarkıntılık etmek, karşı koyarlarsa onları dövmek ve kocalarını alaya alıp küçük düşürmek türünden eylemlerdi. Baruyalar, böyle bir tiranlığa heves eden savaşçılardan kurtulmak için, son çare olarak, düşmanlarıyla işbirliği yapıyorlardı. Onlara, nerede ve ne zaman kendi savaşçılarını pusuya düşürebilecekleri konusunda bilgi sızdırıyorlardı[209]. Düşmanlar törensel savaşlar için ne kadar gerekliyse, toplum için tehlikeli bir savaşçı iktidarına son verebilecek aykırı müttefikler olarak da o kadar gerekliydi.

Önderin iktidarsız bırakılmasını sağlayan sosyal mantık açısından, savaşçı da sürekli dizginlenmesi gereken potansiyel bir iktidarlıydı. Savaşçının saygınlığından doğan üstünlüğün bir siyasi iktidar hiyerarşisine dönüşmesine izin verilmeyecekti.

Kenya'da Gikuyular, savaştan dönenleri düşmanlarının lanetinden koruyacak arındırma törenlerinde, savaşçıların uzun saçlarını keserken, onları kadınların giydiği türden uzun giysilerle de dolaştırırlardı[210]. Kutsal kral kutsanma törenleri sonrasında toplumdan dışlanırken, savaşçı ancak arındırma törenlerinden geçip savaşçı niteliklerinden sıyrıldıktan sonra toplumun içine sokulabiliyordu.

Bir Fidji atasözü şöyle der: "Bu krallık bir yıkıma doğru gidiyor. Çünkü bütün dişleri hâlâ ağzında olan bir insan tarafından yönetiliyor"[211]. Toplumun çıkarı, gençliğin ateşinin ve yıkıcılığının, yaşlılığın tecrübe, sabır ve sükûnetiyle dengelenmesini gerektiriyordu. Uygulamanın karşısında onu belirleyen, ama ondan ayrı tutulan Yasa, savaş önderinin karşısında sözü dinlenen, ama toprağına silahlı girilemeyen barış önderi vardı.

Kaldı ki yarı sürekli savaşan toplumlar, genelde, gücünü kaybetmemiş bütün erkeklerin savaştığı ya da savaşmanın özel bir beceri gerektirmediği toplumlardı. Ancak bazı toplumlarda, her erkeğin savaşa katılmasını gerektiren durumlar dışında, savaşmayı kişisel ve sürekli bir uğraşa dönüştüren bir kesim oluşabilirdi. Bu, geleneksel sınırları zorlayan bir uzmanlaşmanın, bölünmenin, merkezileşme tehlikesinin işareti demekti. Toplum içinde ayrıcalık kazanmış bir savaşçı küme, kutsallığın temsilciliğine soyunarak, eline yasa kitabını da alarak, ilkeyle kullanımı biraraya getirerek, farklılığını bir sürekliliğe dönüştürebilir ya da kurumsallaşabilirdi.

Kurumsallaşmış siyasi iktidara karşı toplum, bu tehlikeyi savaşçının kişisel saygınlık isteğini kullanarak önlemeye çalışacaktı. Savaşçı, bir özel girişimci olarak, farklılık ardında koşardı. Özel bir ada, özel bir görünüme sahip olup sivrilmek, kendisini toplumdan ayıran bir saygınlık edinmek, göze girmek, özellikle de kadınların beğenisini kazanmak isterdi. Toplum kurumsal bir farklılaşmaya dönüşebilecek bu farklı olma isteğine, savaşçıyı yalnız bırakarak cevap verirdi. Saygınlık çabuk unutulacak tek bir başarıyla korunamazdı; savaşçı bir anlamda kışkırtılır, hep tek başına en iyi, en tehlikeli savaşı vermeye zorlanırdı. Amansız bir rekabete itilerek, yalnız başına ölüme gönderilirdi. Savaşçıyı iktidarsız bırakmanın yolu, onu sürekli savaştırarak yoketmekti[212].

Her şeyden önce, saygınlık kolay kazanılmazdı. Crow-lar'da iyi bir savaşçı olabilmek için, dört zor işin üstesinden gelmek gerekiyordu: Düşmandan at çalmak; vücut vücuda bir çarpışmada düşmanın silahını elinden almak; savaşta silahla ya da elle düşmana dokunmak; bir saldırıyı başarıyla yönetmek. Bunları pek az savaşçı becerebilirdi; birçoğu çılgınca

yokolurken... Kabilenin en cesuru olmak isteyen gözükaralar, anlamsız yiğitlik gösterileriyle, ölümün kucağına atılırlardı. Bir tek savaşçının, bir düşman topluluğuna saldırdığı çok görülmüştü[213].

Üstelik savaşçı olmak, yalnızca düşman karşısında değil, her an, hayatla kumar oynamaktı. Zulular'da, her savaştan sonra, yüksek rütbeliler, komuta ettikleri arasından, öldürülmesi gereken korkakları seçmek zorundaydılar; savaşta kimse korkakça davranmış olmasa bile[214].

Kahraman her kahramanlıkta yeniden yaratılır, savaşçı her savaşta yeniden doğar ve savaş bittiğinde, belleklerde ya da gerçek hayatta yokolurdu. Hafıza-i beşer nisyan ile maluldu ya da arkaik kollektif hafıza tarihdışıydı. Orada gerçek olaylara ve kişilere yer yoktu. Kişisel anılar önemsiz, savaşçı da yalnızca öteki dünyada yararlıydı. Arkaik zihniyet *bireysel* olanı reddeder, *örneksel* olanı korurdu[215].

Kaşgarlı Mahmut, *Divanü Lugati't-Türk*'de, Türkler'in savaşta ruhları da çarpıştırdıklarını anlatır: Ruhlararası savaşı hangi topluluk kazanırsa, gerçek savaştan da, o topluluğun zaferle çıkacağına inanılırdı[216]. Toradjalar'daysa, kafaavcıları avlarına çıktıklarında, kadınlar ruhlar evi *lobo*'nun kapılarını sıkıca kapatırlardı. Çünkü atalarının ruhları da savaşçıları korumak için onlarla birlikte sefere çıkarlardı ve evlerine bir yabancı girerse öfkelenip geri dönebilirlerdi[217].

Savaşın kaderini bile belirleyecek olanlar, gündelik ve ölümlü savaşçılar değil, gerçek kahramanlar olan ataların kafaavcısı ruhlarıydı... Bu toplum, tıpkı kral gibi, savaşçıyı da yaşayan bir ölüye dönüştürerek denetimi altında tutuyordu.

3. Yöneticiliğin Soyağacı

Önderli ilk toplumlarda, siyasi iktidarın başındakiler tuttuğunu koparan genç ve atak savaşçılar değildi. Toplumlar silahlı önderlere boyun eğmeyi çok sonra öğrendiler. Savaşçılar kutsal önderlerin önünde diz çökerlerdi ve mareşal sözcüğü eski töton dilinde yalnızca seyis anlamına geliyordu[218].

Tabii, siyasi iktidarın ilkesiyle kullanımını ilk kez birarayа kimlerin getirdiği sorusunu, kutsal önderin önceliğiyle açıklamak mümkün değildir. Hocart, Seylan'da, başarılı başkomutanların kendilerini kral ilan ettirip dinsel önderi devreden çıkardıklarını söylerken[219], eli kılıçlı seyislerin, efendilerinin kutsal kitaplarını ele geçirdiklerini düşünmektedir.

Zulu kralı Chaka'nın ölümünden sonra, komutası altındaki örgütlü savaşçılar topluluğu, iktidarı ellerine geçirmişlerdi[220]. Ama ya eski önderleri? O kutsal kökenli bir kral mıydı, yoksa krallaşmış bir savaşçı mı?

Bu konuda ne söylenebilir ki? Savaşçının kutsal kralı altedip bir siyasi iktidar tipi yerine bir başka siyasi iktidar tipi oturttuğunu daha mantıklı bulan kuramcılar bile, bunun nerede, ne zaman, nasıl gerçekleştiği konusunda haklı olarak suskunluklarını korurlar. Onların yerine, mitoslar ve masallar gevezelik eder: Gözünü budaktan sakınmayan genç avcı ya da savaşçı, kutsal önderin kızını kapar[221] ve yeni bir saltanat başlar.

Morgan, yerli kabilelerinde barış önderleri *sachem*'lerden birinin bazen başönder sayıldığını, kimi yazarların onu bir krala benzettiğini, ancak başönderin olsa olsa bir kral karikatürü olabileceğini ve ona yürütmenin başı denilemeyeceğini yazar. İleride, yürütmenin, kral, imparator ya da başkan di-

ye anılacak olan başı, yerli kabilelerinde tüm savaşçı önderlerin başı ya da başkomutanı olan kişiydi[222].

Aztekler'in önderi Montezuma'nın asıl görevi *Teuctli* diye adlandırılan başkomutanlık göreviydi. Ama kendisinden Barış önderinin görevlerini de yerine getirmesi bekleniyordu. Askeri bir görevli bu tür işlevleri de yüklenince, Yasa'yı söyleyen ve uygulayan bir kraldan farksızlaşıyordu. Morgan'a göre, iki alana ilişkin iktidarı tek elde toplayan bu siyasi konum, "barbarlığın aşağı döneminden bugüne dek" insanlığın tüm geçmişindeki en tehlikeli konum olmuştur[223].

Kutsal krallığın bir kurban konumundan bu tehlikeli konuma, genel olarak, nasıl sıçradığı söylenemezse de, en azından niteliksel bir değişikliğin saptanabildiği yerler vardır: Malabar kıyısındaki Kalikut krallığında, kral oniki yıl hüküm sürdükten sonra *Maha Makkam* ya da Büyük Kurban töreninde, halkının önünde boğazını kesmek zorundaydı. Ama XVII.yy sonlarında kesin bir değişiklik oldu. Yeni uygulamaya göre, artık kral kendini öldürmeyecek, ama onun yerini almak isteyen herhangi biri, tören günü, belki de kutsal yükünden kurtulmuş olan krala saldırabilecekti. Ne var ki bu saldırının başarılı olması mümkün değildi. Çünkü kral zorlayıcı gücünü hayatını korumak için kullanabiliyordu. Muhafızları, çevresinde, aşılması imkânsız bir duvar oluşturuyordu. Yine de krala ulaşamayacaklarını bile bile, mutlak bir ölüme yalın kılıç giden kahramanlar ya da yeni kurbanlar çıkıyordu[224]. Kralın artık kendi yerine kurban edebileceği ve kurban olmak isteyen uyrukları vardı. Önderlerinin yaşamasına ya da ölmesine onlar karar vermeyecek, Büyük Kurban törenini elindeki kılıcı kaldırarak açan kral onlar için karar verecekti.

Aynı değişikliği Romalılar yüzyıllar önce yaşamışlardı.

Romalı askerler IV.yy'a kadar, her yıl Satürn onuruna yapılan şenlikten bir ay önce, aralarından güzel bir delikanlıyı seçer, ona kral giysileri giydirir ve bir ay boyunca tüm tutkularını sınırsızca gerçekleştirmesine izin verirlerdi. Ama süre dolduğunda, genç adam, temsil ettiği tanrının sunağı üstünde boğazını kesmek zorundaydı[225]. Bu geleneğin, gerçek bir kutsal kralın kurban edilme töreninin uzantısı olduğu açıktı. Doğudan batıya, Malabar'dan Roma'ya, çok geç ya da çok erken bir dönemde, kurban edilmeye hiç de niyetli olmayan hırslı uygulayıcılar ya da gerçek-simgesel kurbanlıktan bıkan dinsel önderler, geleneksel kurban sistemini ve kutsal/kutsal olmayan ilişkisini değiştirmişlerdi.

4. Dinsel Bir İdeoloji Olarak Laiklik

Batı'da, Yasa'yı söyleyen Papa karşısında yalnızca birer uygulayıcı olması gereken krallar, laikleşme adı verilen bir süreçte modern devleti oluşturarak, siyasi iktidarın ilkesiyle kullanımını biraraya getirerek, uygulama işlevine kutsal bir işlev de eklemişlerdi. Ama bu, kutsal önderlerin de arada sırada kılıç dersleri almadıklarını göstermez. Haçlı seferlerinin gizli amacı Papalık'a bağlı bir silahlı güç oluşturmaksa[226], kutsal önderin ne tür bir iktidar ardında olduğu açıktır. Papa zorlayıcı güce sahip olmaya niyetlenmişse, kutsal/kutsal olmayan ayrımını da yoketmeyi göze almıştır; ruhani gücünü cismani bir güçle birleştirerek...

Laiklik kavramının aykırı yanı burada ortaya çıkar: Kavram, sözlük anlamıyla ve ruhani alanın cismani alandan ayrılması anlamında, "Devletin, dinsel iktidara, Kilise'nin de siyasi iktidara sahip olmaması" diye açıklanmaktadır. Bu, Yasa'yı

söyleyen Papa'nın otoritesiyle (*Auctoritas*) Yasa'yı uygulayan kralın gücünün (*Potestas*) birbirine karıştırılmaması gereğini ortaya koyar. *Laiklik buysa*, sözkonusu ayrım insanlık tarihi kadar eskidir. Yukarıda gözden geçirilmiş olan ve Yasa'yı uygulamadan, kutsal otoriteyle kutsal olmayan gücü birbirinden ayıran tüm toplumlar, sözcüğün tam anlamıyla laiktir. Siyasi iktidarın ilkesiyle kullanımını birleştiren modern krallıksa bu anlamda laik olamaz; Hindular olur...

Hindular'da toplum hiyerarşik bir biçimde, yukarıdan aşağıya, Brahmanlar ya da rahipler, Kshatriyalar ya da savaşçılar, Vaiçyalar ya da tacirler, Çudralar ya da ayak işlerine bakanlar ve dokunulmazlar diye adlandırılan beş kategoriye bölünmüştü. Brahmanla Kshatriya arasındaki ilişki yalnızca rahiple kral arasındaki değil, aynı zamanda rahiple diğer dört kategori arasındaki kesin bir ayrım ilişkisiydi. Kutsal otorite karşısında kutsal olmayan güç ya da Dumont'un deyimiyle *Statü* karşısında *İktidar*, bu beş kategoriyi kutsal olan/olmayan iki alanda paylaştırıyordu. Rahibin mutlak üstünlüğü altında kral, ideal olanla edimsel olan, düşünceyle olgu, Brahman bilgeliğiyle ampirik dünya arasındaki bağı kuruyordu. Rahipler Yasa'yı söylüyor, o elini kana buluyordu... İki işlev arasındaki bu zorunlu "dayanışma-ayrım-hiyerarşi" ilişkisi, *Aitareya Brahmana*'da iki çalgıcıyla anlatılır: Biri Brahman'dır, gündüz çalan; öteki Kshatriya'dır, gece çalan... "İşte sizin kralınız" der Brahmanlar topluma, Kshatriya'yı göstererek, "Bizim kralımızsa Soma'dır". Ve "Brahman, kralı kendisinden güçsüz kılar; kral düşmanlarından daha güçlü olsun diye"[227]. Bu sosyal yapılanma, aşama aşama saf olmayandan safa ya da kutsal olmayandan/kutsala giden dinsel bir hiyerarşiden başka şey değildir. Laiklik ruhani olanın cismani olandan

ayrılmasıysa, Ansart'ın deyimiyle bu *sosyal açıdan hiyerarşik dinsel ideoloji* de laiktir[228].

Papa I. Gelasius 500'e doğru, *De Anathemis Vinculo* adlı kuramsal yapıtta, Hz. İsa'nın, hem kral hem de rahip olma savındakilere karşı, farklı işlevler ve saygınlıklarla, iki iktidarı birbirinden ayırdığını belirtir. Papa'ya göre yalnızca şeytan bu iki işlevi birleştirmeye çalışabilir. Katolik Kilise'nin iktidar kuramı, tanrısal olanla dünyevi olanın kesin olarak ayrı tutulmasını savunur. *Laiklik buysa*, sözkonusu kuram da su götürmez biçimde laiktir; VIII.yy'a kadar Katolik Kilise de...

Papalık VIII.yy ortalarında bu geleneksel tavrını değiştirir: II. Stephanus, ilk kez dünyevi anlamda siyasi bir rol oynayarak, Franklar'ın kralı Kısa Pépin'le anlaşma yapar ve Papalık'a bağlı toprakların, dünyevi hakların onun tarafından tanınmasını sağlar. Tanrısal olanla dünyevi olan arasındaki eski ilişki yokolmuş, kutsallığın temsilcisi kutsal olmayan alanda da hüküm sürmeye başlamıştır. Dumont'un *hiyerarşik diyarşi* diye adlandırdığı ve kutsal olmayanı/kutsala, onları birbirinden uzak tutarak, bağlayan bağ koparken, iki alan ya da işlev bileşmektedir[229].

Papa zorlayıcı güç elde etmek için giriştiği mücadelede başarılı olsaydı, krallarla arasındaki savaşı kazansaydı, siyasi iktidarın kurumsallaşması açısından hiçbir şey değişmeyecekti. Kral kullanıma ilkeyi, uygulamaya Yasa'yı ekleyeceğine, Papa ilkeye kullanımı, Yasa'ya uygulamayı katmış olacaktı. Global olarak hayatı düzenleme savındaki krallık, kralın Yasa'yı söyleme gücüyle, aynı zamanda bir kutsal odağa dönüşeceğine, global olarak hayatı düzenleme savındaki kutsal odak, Papa'nın uygulama gücüyle, bir krallığa dönüşecekti.

Papa'nın "Yasa ve uygulama birarada olmalı" savına, kra-

lın aynı savla karşılık verdiği ortadadır. O da tıpkı Papa gibi, iki işlevi, Yasa'nın söylenmesini ve uygulanmasını biraraya getirerek tek güç olmaya çalışmaktadır. Eğer laiklik iki gücün birbirinden ayrılması değil de, Papa'yla aynı amacı güden kralın, onun kutsal gücünü ele geçirme mücadelesiyse, bu kavram, Batı siyasi tarihinde kesin bir dönüm noktası olan, amansız bir kurumsallaşmış siyasi iktidar savaşından başka şey anlatmaz. O zaman da, sözkonusu tarihi çerçeve dışında kullanılabilecek bir kavram olmaktan çıkar. Laiklik, kralın, bir başı Papa olan ikibaşlı bir yapılanmayı kırarak, uygulama gücüne Yasakoyucu gücü de ekleyerek, tek global düzenleyici konumuyla özerkleşmek için verdiği bir siyasi iktidar savaşıysa, laikliğin yukarıdaki sözlük tanımı hem düşünsel açıdan, hem de sosyal gerçeklik açısından anlamsızdır.

Tabii laiklik, devletin dünyevi etkinlik alanından bağımsızlaşmış bir dinsel alanda, kişiyi vicdanıyla başbaşa bırakan bir inanç sorunu da olamaz. Teolojik söylem de, dolaylı ya da dolaysız, sosyal hayatın her yönünü kapsar[230]. Bu iki alanın ayrılmasıyla, toplum, sözde birbirinden bağımsız, din ve dünya adlı iki parçaya bölünmek istenmektedir. Ama bu mümkün değildir, çünkü iki alan da hayata ilişkin kurallar içerir. Ve hayata ilişkin kurallardan, özerk iki kategori oluşturulamaz [231]. Ne Papa ne de kral böyle iki kategorinin varolabileceğine inanacak kadar saftı. Onlar dinsel düzenlenmenin sosyal, siyasi bir olgu olduğunu çok iyi biliyorlardı. Kullarını vicdanlarıyla başbaşa bırakmak için değil, onları yönetebilmek için birbirlerinin boğazına sarıldılar. Laikleşme süreci bu acımasız hesaplaşma sürecidir.

Papalık'la mücadele eden İngiltere kralı I. James'e karşı, 1613'te yazdığı *Defensio Fidei*'de Francisco Suarez şunu savu-

nuyordu: Kilise'ye bağlı tüm krallıklar üzerinde, Papa'ya doğrudan cismani iktidar sağlayan hiçbir şey yoktur. Kilise manevi bir bütündür, siyasi bir birlik oluşturamaz, cismani alanda doğrudan ve evrensel bir iktidarından sözedilemez... Ama Kilise'nin her yerde Kutsal Kitap'ın öğretilerini yayma hakkı varsa, bu hakkın kullanılmasını zorla engelleyen herkes Kilise'nin hakkını çiğnemiş olur ve Kilise bu hakkını koruyabilir[232]. Kralın ruhani, Papa'nın da cismani alana el atmasına karşı çıkarak, ruhani iktidar açısından kralı, cismani iktidar açısından da Papa'yı sınırlamak *laiklikse*, Papalık savunucusu cizvit din adamı bir laiklik abidesinden başka şey değildir. Ne var ki Suarez, ne için, nerede, ne zaman mücadele edildiğini biliyordu. Kilise'nin siyasi gücünü kaybetmeye başladığı bir dönemde, onun ruhani alandaki üstünlüğünü elden geldiğince korumaya, Kilise'nin krallık içinde erimesini engellemeye çabalıyordu. Umutsuz bir çaba... Tıpkı IV. Amenofis gibi, I. James de, Papa'nın elinden asasını almak, dinin belirleyicisi olmak, Yasa'yı söylemek istiyordu ve bunu başaracaktı.

Kilise'ye karşı Krallık: Kralın bu çerçevede verdiği siyasi iktidar mücadelesi olarak laiklik, kabaca din ve dünya işlerinin birbirinden ayrılmasını değil, bunun tam tersini anlatır. Toplumlar, kurumsallaşmış siyasi iktidarlı toplum dışında, kutsalı/kutsal olmayandan, dinsel önderi uygulayıcıdan, ilkeyi kullanımdan, Yasa'yı uygulamadan kesin bir biçimde soyutlamışlardır. Bu ilk ayrımı sürdürmeyen ve iki alanı teke indirgeyen kurumsallaşmış siyasi iktidarlı toplumda ya da Hobbes'un, bir eline kılıcı öteki eline asayı vererek çizdiği Leviathan'da[233], siyasi iktidarın ilkesiyle kullanımı denen iki unsur iç içe geçmiştir[234]. Laiklik dinsel alanla dünyevi alanın birbirinden uzak tutulması, bağımsızlaştırılması değil, birara-

ya getirilmesi, güçlerin birleştirilmesidir. Modern krallıkta, kendisine rıza gösterilen otoriteyle, boyun eğilen meşru şiddet tekeli adlı güç ya da *Auctoritas*'la *Potestas* kaynaşır; bunun adı da Kuvvetler Birliği'dir...

5. Modern Krallık= Kuvvetler Birliği

Merkezileşme sürecinde, yürütmenin başı kutsal önderi ya da kutsal önder yürütmenin başını devredışı bırakıp, geleneksel bir ayrımı yokeder. İnsanlığın sürüden bölünmemiş topluma sıçradığı andan beri sürdürdüğü gerçek bir Kuvvetler Ayrılığı sona erer. Kurumsallaşmış siyasi iktidarın birleştirici mantığı, ayrılığı bir özleme dönüştürür: Mitolojik bir özlem ya da somut, yaşanmış bir ayrımın kuramsal kalıntısı...

Kuvvetler Ayrılığı denilince akla Montesquieu gelir: Soylu Fransız o güne kadar kimsenin hayal bile edemeyeceği şeyi yapmış, yasama-yürütme-yargı diye adlandırılan üç gücün birbirinden ayrı tutulması gerektiğini söylemiştir. Montesquieu gerçekten böyle bir ayrımı önerdiyse, Kuvvetler Ayrılığı'nın geç kalmış mucidi olarak, kronolojik açıdan yazıyı bulan toplumdan bile daha geride olduğu söylenebilir. Ama Eisenmann'a bakılırsa, Montesquieu Montesquieu'cülere rağmen Montesquieu'dür ve okuyabilme fırsatı bulanlar için, kendisine söyletilmek istenenleri söylemediğini yazabilme fırsatı bulmuştur[235].

İran Mektupları yazarının yöntemi açık ve etkilidir: Kültürel benzeşmezliklerden yola çıkar ve toplumunun yapılanmasına, dışarıdan açılmış bir pencereden bakmaya çalışır; sözkonusu yapılanmada kendisine göre çarpık olan yanları gösterebilmek için... *Kanunların Ruhu* XI.kitap VI.bölüm, bu

tekniği açığa çıkaran iyi bir örnektir. Montesquieu'nün içinde yaşadığı yapılanma Kuvvetler Ayrılığı'na yer vermez: İki düzlemde okunması gereken kitap, ilk düzlemde, satır aralarında, Fransa'da ne olmadığını söyler.

Buraya kadar sorun yoktur. Sorun, Montesquieu, *olan* karşısında, *olması gerekeni* söylemek için, Fransa adlı krallığa çok yakın bir pencereden, İngiltere'den baktığında çıkacaktır. Çünkü Montesquieu'nün bu ülkeden önerdiği de bir Kuvvetler Ayrılığı değildir.

Burada ideal olanı gösteren örnek olarak İngiltere'nin seçilmesi üstünde durmak yersiz olur. *İran Mektupları* da ne İranlılar tarafından, ne de İran'dan yazılmıştı. Montesquieu, James I'in torunlarının "böyle bir özgürlükten yararlanıp yararlanmadıklarını incelemenin onun işi olmadığını" söylerken [236], örneğin gerçek olmaktan çok kurgusal olabileceğini sezdirmektedir. Bu açıdan, sözde Kuvvetler Ayrılığı kuramı gerçek bir ayrılığa denk düşseydi, İngiltere'de böyle bir ayrılık olmasa da hiçbir şey değişmeyecekti.

Ne var ki, bir ayrılığı temel aldığı varsayıldığı sürece, bu kuramda görmezden gelinemeyecek çatlaklar belirir:

Her şeyden önce, *Kanunların Ruhu*, yargılama gücü diye adlandırılabilecek bir üçüncü gücü düpedüz yoksayar: "Sözü edilen üç güçten, yargılama gücü bir anlamda sıfırdır. Geriye yalnızca iki güç kalır"[237]. Üç güçten birinin hemen elenmesinin nedeni açıktır: Yargılama işlevi kaçınılmaz biçimde *Yasa'ya bağlıdır*; Yasa'yı söyleyenin söylediğini yeniden söyleme işlevinden başka şey olmadığı için... Ulusun yargıçları Yasa'nın sözlerini dile getiren ağızlardan başka şey değildirler: Onun gücünü ve kesinliğini asla etkileyemeyecek *güçsüz* varlıklar[238].

Öyleyse, güç olmayan bu işlevin, "sözü edilen üç güç" arasında ne işi vardır?-Montesquieu gerçek bir soylu olarak kendi kendisiyle tutarlı, amacı da açıktır: Soyluların ve yalnızca onların, kralın keyfi yargılamalarından kurtarılması... Soyluların, ulusun sıradan mahkemeleri önünde değil, yasama organının soylulardan oluşan kesimi önünde yargılanmaları gerekir[239].

Bu yüzden Montesquieu *soylu* bir kaygıyla, yargı organlarının uzmanlaşmış ve süreklilik kazanmış organlar olmaması gerektiğini söyleyecektir: Yargılananlar soylu olmadığı zaman da, yargılama işlevi düzenli toplanan bir organın elinde bırakılmamalıdır. Halk arasından, yılın belli zamanlarında, yasanın gösterdiği biçimde ve gerekli olduğu sürece etkinlikte bulunan bir organ, seçimle oluşturulmalıdır... Yoksa aynı *corpus* içinden seçilen yargıçlarla bu güç kullanılırsa, güçler biraraya gelmiş demektir[240].

Yasa'ya bağlı kalması gereken yargının, yalnızca bir işlev olarak, soylular lehine *özelleştirilmesi.* Montesquieu'nün ünlü, yargının bağımsızlığı kuramının özü budur: Krala ya da krallığa, "ekmeğini yiyen kamu görevlileri bağımsız olamaz, önce soyluları sonra da -tabii soylular sayesinde- halkı sen yargılama", diyebilmek...

Yargının böyle özelleştirilmesinin, bir özerkleştirme olmadığını Montesquieu çok iyi bilir: Yargı organları belirsiz de olsa, yargılama öylesine bir belirginlik taşımalıdır ki, kesin bir Yasa metninden başka şey olmamalıdır[241]. Gerçekten de geriye iki güç kalır. Yargı değil, bunlara eşdeğer bir güç olmak, ikincil bir güç bile sayılmaz. Montesquieu'de yargılama işlevi, bir güçler birliği içinde eridiğinde de, yargılayanın belirsizleştirilmesiyle diğer iki güçten soyutlandığında da, özgül

bir güç olamaz. Yargı Yasa'nın kölesidir; yeter ki yargılayan kralın kölesi olmasın...

Kaldı ki, önce bir güç olmaktan çıkarılan işlev, Montesquieu'nün önerdiği belirsizlikten, özellikten de olmakta ve en azından bir bölümüyle, Yasama organının soylular kesimine bağlanmaktadır... Ve bu, hukuki değil, siyasi güvenceler arıyan soyluların korunmasına yönelik bir kuramsal çabadır[242]; krallığa karşı da, geç kalmış bir soylu savunusu... Geriye kalan iki güç paylaştırılabilecekse bile, *Kanunların Ruhu,* güç olmayan bir üçüncü güçle donatılmak istenen soyluların, bu paylaştırmadan pay alamayacaklarını çok iyi gösterir.

Aslında Kuvvetler Ayrılığı kuramında aslan payını kendine ayıran ya da iki gerçek güce el koyan kraldır. Gerçekte olduğu gibi, *Kanunların Ruhu* kitap XI'de de yasama gücü yürütme gücünü engelleyemez, onun Yasa'yı nasıl uyguladığını inceleyebilir, ama yürütmenin başını ve dolayısıyla davranışlarını yargılayamaz[243]. Oysa yürütme gücü yasama gücünün girişimlerini engelleme yetkisine sahiptir ya da kralın veto yetkisi, Montesquieu'nün sözde Kuvvetler Ayrılığı kuramında, yasama gücünü yürütme gücünün güdümü altına sokar [244].

Modern krallık, Montesquieu döneminde Fransa'da ya da İngiltere'de, ya da herhangi bir dönemde dünyanın herhangi bir köşesinde, *Kanunların Ruhu*'nda anlatıldığı biçimde, din adamlarının ve soyluların soyutlanmış olduğu bir düzlemde, güçleri bileştirmektedir; Montesquieu'nün, olması gerekeni değil, olanı söylediği satırlarla:

"Her *devlette* üç tür iktidar vardır...

Birincisiyle *hükümdar* ya da yüksek görevliler, belli bir süre ya da her zaman için, *yasalar yapar,* yapılmış yasaları dü-

zeltir ya da iptal ederler. İkincisiyle hükümdar *barış ya da savaş yapar,* elçiler gönderir, elçileri kabul eder, *güvenliği sağlar,* istilaları engeller. Üçüncüsüyle, *suçları cezalandırır* ya da özel kişiler arasındaki *anlaşmazlıkları çözümler.* Bu son güce yargılama gücü denir; ikincisine de devletin uygulama gücü...

Avrupa'da birçok krallıkta, yönetim ılımlıdır, çünkü *ilk iki iktidara sahip olan hükümdar,* sonuncunun kullanımını uyruklarına *bırakır.*"[245]

Kral Yasa'yı söyler, yargılar ve cezalandırır:

Montesquieu Paris'te 1755'de öldü. Robert François Damiens de, aynı şehirde 1757'de: Suçu baba katili olmaktı. 2 Mart günü, Grève meydanında, seyirciler önünde, çelik kıskaçlarla bacaklarından, baldırlarından, kollarından ve göğüslerinden parçalar koparıldı. Bu işlemi yapan cellat oldukça zorlanıyor ve kıskaçlarıyla, aynı yerde, ancak iki üç denemede yeterince büyük yaralar açabiliyordu. Sonra yaraların üstüne, bir kepçeyle, erimiş kurşun ve kızgın yağ döküldü. Damiens dehşet verici çığlıklar atıyor, "bağışla beni Tanrım" diye bağırıyor ve arada başını kaldırıp yaralarına bakıyordu. Dört at getirildi ve bacaklarıyla kolları halatlarla bu atlara bağlandı. Atlar kırbaçlandı; kollar ve bacaklar kırıldı, ama kopmadı. Onbeş dakika süren bu uğraştan sonra, bacaklara bağlı halatları çeken atlara, iki at daha eklendi, ama altı at da istenen sonucu vermedi. Hâlâ başını kaldırıp kendini seyredebilen Damiens, çevresindeki din adamlarına "beni öpün" dedi ve peder Marsilly onu alnından öptü. Sonra, suçlu, cellatlara, kızgın olmadığını, işlerini yapmalarını söyledi ve onlardan kendisi için dua etmelerini istedi. Saint Paul kilisesi papazına da, ilk ayin için, aynı dilekte bulundu. Atlar iki üç kez daha

kırbaçlandıktan sonra, onlardan ümidini kesen cellat Samson ve yardımcıları, ceplerinden çıkardıkları bıçaklarla, bacakları, gövdeye bağlandıkları yerden kestiler. Önce sağ bacağa koşulu iki at, sonra da sol bacağa koşulu iki at, bacaklarla birlikte serbest kaldı. Kolları da, omuzlara bağlandıkları yerden kemiğe kadar kesmek gerekti. Önce sağ kolla, sonra da sol kolla, iki at uzaklaştı. Damiens'den geriye kalan hâlâ yaşıyor ve alt çene konuşmak ister gibi oynuyordu. Onu canlı canlı ateşe attılar. Kol ve bacaklar da gövdeyi izledi[246].

İşkence, bir sorgulama ve cezalandırma yöntemi olarak, insanlık tarihi kadar eskidir. Ama bu kadar eski olmayan, tabii 1757 gibi çok geç bir tarihte de keşfedilmeyen şey, Yasa'yı söyleyen olarak ortaya çıkan önderin, otoritesine eklenmiş gücü böyle bir kurban töreninde kanıtlamasıdır: Silahlı bir güçle beliren kral iktidarında, düzene yönelik işlevle savaşçı işlev biraradaydı. Adalet kralın silahlı adaleti olmuştu. Yasa onun bedensel-siyasi gücünü içeriyor ve suçlu, Yasa'yı çiğnerken, ilkeye, kralın bedensel varlığında saldırıyordu. Babasını öldüren Damiens, siyasi iktidarın ilkesiyle kullanımının birleştiği modern krallıkta, kralın kan düşmanına dönüşmüştü. Artık her suçu kişisel bir kan davası olarak gören kral, Damiens'i halkının önünde parçalatarak ve altettiği bu bedeni teşhir ederek, uyruğun küstahlığının öcünü alıyordu[247]:

İbret'i-âlem için... ya da vücut vücuda bir mücadelede, zorlayıcı gücüyle ne denli üstün olduğunu topluma göstermek ve öğretmek için.

Sonuç

Hobbes'un devleti tanımladığı *Leviathan* başlıklı kitabın kapağında, bir elinde *asa*, öteki elinde *kılıç* tutan bir devin resmi vardır. Asa otoriteyi, kılıç da gücü temsil eder. Bu iki unsuru birarada düşünmeden, devleti düşünmek mümkün değildir. Devlet, kendisine itaat edilmesini sağlayan zorlayıcı gücünü ona meşruiyet kazandıran, yönetilenlerin rızasını sağlayan otoritesiyle birleştirir. *Potestas* artı *Auctoritas.*

Kurumsallaşmış siyasi iktidar tipi diye adlandırılan devletin bu iki unsuru, siyasi iktidarın kullanımı (güç) ve siyasi iktidarın ilkesi (otorite) diye adlandırılabilir: Devlette *ilke* ve *kullanım* biraraya gelir.

Yönetme eylemi, kaçınılmaz olarak, yönetenin şu ilk soruyu karşılamasını gerektirir: Neden ya da ne adına yönetilir? Yönetebilmek için, buyrukların, güç kullanımıyla uygulatılması gerektiğinden, bu gücü kullanma hakkı nereden alınır?

Soru, bir *meşruiyet* sorusudur. Devlet, soruyu, kullanımı ilkeye bağlayarak karşılar. Meşruiyetini güçle otorite arasında ilişki kurarak açıklar: Yönetmek için gücü kullanır, çünkü onu sahip olduğu otoriteden alır. Devlet güç ve aynı zamanda o gücün kaynağıdır.

Bu ilişki, otorite ya da ilkenin yerine *Yasa*, gücün ya da kullanımın yerine de *uygulama* sözcükleri oturtularak açıkla-

nabilir: Devlet uygular ve bu uygulamanın yasallığı tartışılamaz, çünkü devlet Yasa söyleyendir.

Hobbes'un XVII.yy ortasında ortaya attığı bu kuram, siyasi düşünce tarihi açısından çok belirleyici olmuştur: Hobbes sonrasında, devleti düşünmeye yönelik tüm kuramsal çabalar, özellikle *ulus* ve *halk* unsuruna ağırlık vererek devreye soktukları ince ayrımlara rağmen, siyasi iktidarın ilkesiyle kullanımını kaynaştıran bu kuramı aşamamış, bir Gordion düğümünü çözememişlerdir[248].

Yasa'nın yaratıcısı olarak ulus ya da halkın kendini kurallandırdığına ve devletin yalnızca bu kuralların uygulanmasını sağlayan bir aygıt olduğuna ilişkin sav, devletin böyle bir düzlemde ulustan ya da halktan uzaklaştırılarak düşünülebilmesini sağlayamamıştır.

Bunun ilk nedeni, ulusun ya da halkın, kendisini oluşturan bireylerin sayısal toplamından farklı soyut bir bütün olarak düşünülme zorunluluğudur. Ulus ya da halk, bireysel olandan koparıldığı, "Bir" olarak düşünüldüğü için, Yasa yaratıcısı olarak sunulsa da, karşısına oturtulduğu bir başka soyut bütünle çakışır. Ya da bir sözcüğün yerine, aynı şeyi anlatan bir başka sözcük bulunmuş olur.

İkinci neden nesnel gerçekliğe ilişkindir: Başka bir düzlemde yapılan Yasa'nın bağladığı devlet düşüncesi, kuramsal olarak toplumdan soyutlanarak farklılaşan ve donatıldığı otoriteyle Yasa'yı söyleyen, nesnel gerçeklikte de Yasa uygulama gücüyle toplumu güdümü altında tutan bir Leviathan yüzünden etkili olamamıştır.

Yasa'yla sınırlanmış devlet kavramının belirsizliği burada ortaya çıkar. Çok genel bir tanımla, kavram, devletin Yasa'ya bağlı olması gerektiğini anlatıyorsa, zaten devlet bun-

dan başka bir şey olamaz. Yasa'ya saygılı devlet kavramı, bir sistem karşısına bir başka sistem oturtmak isteyenlerin, birinciyi yadsımak için kullandıkları bir kavram olabilir, ama devlet hep aynı devlettir. Bir elinde kılıcı, öteki elinde Yasa kitabını tutar. Totaliter ya da liberal, her devlet, özgül Yasa'sının devletidir.

Buna karşı, Yasa'yı devletsiz düşünme çabaları gündeme getirilebilir. Elbette, kurallar doğrultusunda düzenlenmemiş, bir Yasa'ya göre sosyal denetimi gerçekleştirmemiş toplum düşünülemeyeceğine göre, Yasa devletsiz düşünülebilir. Ama Yasa'nın devletsiz düşünülebildiği toplumlar da devletsiz toplumlardır. Hedef devletin yerine bir modern kabile sistemi oturtmak ya da devletlerüstü bir Yasa odağınca belirlenen düzende özerk devletleri yoketmek değilse, devletin olduğu yerde, devletsiz Yasa da olmaz. Yasa'sız devlet olamayacağı için...

Devletin basit bir aygıt olarak görülebilmesini engelleyen budur: Yasa söyleme işlevi, onu, toplumun yaratmak zorunda olduğu kutsal bir aynaya da dönüştürür. Yasa, onu uygulayandan ayrı tutulabilseydi, devlete yalnızca başka bir düzlemde söylenen Yasa'nın belirlediği aygıt denilebilirdi. Ama devlette, Yasa ve aygıt sözcükleri biraraya gelir ve devleti düşünmek Yasa'yı, Yasa'y- düşünmek devleti düşünmek olur. Yasa koyucunun kim olduğu söylenirse söylensin, devletin olduğu yerde, insanlar için onun yasaları vardır.

Bunda da aykırı bir yan yoktur. Tabii, soyut bir bütün yasaları yapamaz, onları insanlar yapar. Ama Yasa insanları aşar. Kimse, "kurallar şu kişinin, şu kurulun, şu kümenin bağımsız buyrukları olmalıdır" diyemeyeceğine göre, Yasa ancak sosyal bütünün yaratısı olarak sunulabilir. O zaman da,

böyle soyutlaştırılması ve genelleştirilmesi gereken Yasa'yı, yaratıcısını göstererek devletten bir çizgiyle ayırmanın neyi çözümleyeceği sorulabilir.

Sorun da bu değildir: Devlete karşı düşünmeye çalışanlar, onun Leviathan diye adlandırılmasına yol açan olağanüstü gücünü, nesnel bir aygıtın, şu ya da bu biçimde, kutsallaştırılmasına bağlarlar. Oysa onu olağanüstü kılan nitelik, elindeki kılıcıdır, kutsallığı değil. Devlet, Yasa söyleyen boyutuyla, salt otoritedir ve toplumun kendisini kutsallaştırma zorunluluğunun bir ifadesidir. Bu eylemsiz konum, ona eklenen zorlayıcı güçle değişir. Gerçek anlamda toplumdan farklılaşma da o zaman başlar. Zorlayıcı güç, o gücü kullanacak insan demektir. Otoriteyle eylemsiz devleti, güçle eylemli kılan, devletin, toplumdan farklılaşmış zorlayıcı unsurlarıdır.

Yasa'ya başka yaratıcı aramak hiçbir şeyi değiştirmez, devletin adından başka... Toplum kendini denetleme gücünü terkettiği sürece, bu güce bir yaratıcı sahip çıkar ve ilkeyle kullanım yine birleşir. Belirleyici olan, bu ilişkidir: Toplum kendini ya yönetir, ya da yönettirir. Ama her durumda, yöneten kendine bir Yasa bulur.

Devlet ya da değil, bir meşruiyet kaynağı aramayan, düzenleyici ya da uygulayıcı gücünü bir Yasa'ya bağlı kılmayan siyasi iktidar tipi yoktur. Siyasi iktidarın bir bütün olarak toplumun elinde kaldığı sosyal yapılanma türlerinde de, toplumdan farklılaşarak kutsallaştığı ya da kurumsallaştığı sosyal yapılanma türlerinde de, bir ilkeye ya da Yasa'ya gönderme yapılmadan, siyasi iktidarın kullanılması mümkün değildir. Toplum kendini yönettiği zaman da, onu ondan farklılaşmış bir odak yönettiği zaman da, yöneten ne adına yönettiğini söylemek, meşrulaşmak zorundadır...

Notlar

1. Ahmet GÜNGÖREN. *Cadıların Günbatımı* S-38,43
2. Rodney NEEDHAM. "Introduction". *Rois et courtisans.* S-50
3. Emmanuel TERRAY. "L'Etat, le hasard, la nécessité". *Anthropologie:Etat des lieux.* S-239
4. Franz OPPENHEIMER. *Devlet.* S-71
5. Robert LOWIE. *Traité de sociologie primitive.* S-431.
6. Pierre CLASTRES. *Les marxistes et leur anthropologie.* S-143
7. Pierre CLASTRES. "Archéologie de la violence". *Libre 1.* S-161,169
8. E.E. EVANS-PRITCHARD. *Les Nuers.* S-169,173
9. Jean-William LAPIERRE. *Vivre sans Etat?*S-88
10. Robert LOWIE. *Traité de sociologie primitive.* S-349
11. Maurice GODELIER. *La production des grands hommes.* S-185,186
12. Maurice GODELIER. *Horizon, trajets marxistes en anthropologie I.* S-126,127
13. Jean-William LAPIERRE. *Vivre sans Etat?* S-83
14. Jean-William LAPIERRE. *Vivre sans Etat?* S-78
15. Jacques LIZOT. "Economie primivite ve subsistance". *Libre 1.* S-86
16. Pierre CLASTRES. "Malheur du guerrier sauvage". *Libre 2.* S.101
17. Yvonne VERDIER. "Prestige de l'etnographie". *L'Esprit des lois sauvages.* S-33,35
18. Géza ROHEIM. *Psychanalyse et anthropologie.* S-96,97
19. Glauco CARLONI-Daniela NOBILI. *La mauvaise mère.* S-102,105
20. Marc AUGE. *Génie du paganisme.* S-234
21. James George FRAZER. *Le totémisme.* S-113

22. Bronislaw MALINOWSKI. *Büyü, Bilim ve Din.* S-39

23. Hélène CLASTRES-Jacques LIZOT. "La part du feu". *Libre 3.* S-124

24. Gérard SOULIER. "Les institutions judiciaires et répressives". *Traité de science politique II.* S-514

25. Françoise MICHEL-JONES. "La notion de personne". *La construction du monde.* S-46

26. Marc AUGE. *Génie du paganisme.* S-235,236

27. Evelyn REED. *Kadının Evrimi I.* S-58

28. James George FRAZER. *Le totémisme.* S-114

29. Marshall SAHLINS. "Culture,protéines,profit". *Libre 5.* S-111,113

30. Emile BENVENISTE. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes.* S-188

31. Marcel MAUSS-Henri HUBERT. "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice". *Oeuvres.* S-302,303

32. Marshall SAHLINS. "Culture,protéines,profit". *Libre 5.* S-112; Toribio de Benavente MOTOLINIA. *Historia de los indios de la Nueva Espana.* S-86

33. Christian DUVERGER. *La conversion des indiens de Nouvelle Espagne.* S-117

34. Bernardino de SAHAGUN. *Historia general de las cosas de Nueva Espana.* S-116,118

35. Bernardino de SAHAGUN. *Historia general de las cosas de Nueva Espana.* S-110

36. René GIRARD. *La violence et le sacré.* S-410

37. Mircea ELIADE. *Le sacré et le profane.* S-89,90

38. Jacques LAGROYE. "La légitimation". *Traité de science politique I.* S-404

39. Mircea ELIADE. *Le mythe de l'éternel retour.*

40. René GIRARD. *Le bouc émissaire;* Sigmund FREUD. *Moise et le monothéisme.*

41. Georges BATAILLE. *La part maudite.* S-96,99

42. Paul KIRCCHOFF. "Remarques sur la convergence des structures religieuses". *Diogène 47.* S-31,32

43. Tzvetan TODOROV. *La conquête de l'Amérique*

44. C.W.CERAM. *Tanrılar, Mezarlar ve Bilginler.* S-269,287

45. Gilles DELEUZE-Félix GUATTARI. *L'Anti-Oedipe.* S-231

46. Edward SAPIR. *Anthropologie.* S-299

47. Jean-William LAPIERRE. *Vivre sans Etat?* S-75,99

48. Georges DUMEZIL. *Idées romaines.* S-196; *Tarpeia.* S-154; *Les dieux des germains.* S-24

49. Jean-William LAPIERRE. *Vivre sans Etat?* S-101,119

50. Jean-William LAPIERRE. *Vivre sans Etat?* S-135,149

51. Victor GOLDSCHMIDT. *Anthropologie et politique.* S-321; Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité*

52. Lewis Henry MORGAN. *Eski Toplum I.* S-69

53. Maurice GODELIER. *Horizon,trajets marxistes en anthropologie I.*S-204

54. Gilles DELEUZE-Félix GUATTARI. *L'Anti-Oedipe*

55. Marcel MAUSS. *Sociologie et anthropologie.*S-456

56. Jean-William LAPIERRE. *Vivre sans Etat?* S-102

57. Claude LEFORT. "L'Oeuvre de Clastres."*L'Esprit des lois sauvages.* S-186

58. Jacques LIZOT. "Population,ressources et guerre chez les Yanomami". *Libre 2.* S-136

59. Pierre CLASTRES. *La société contre l'Etat.* S-37

60. Yvonne VERDIER. "Prestige de l'etnographie". *L'Esprit des lois sauvages.* S-23

61. Lewis Henry MORGAN. *Eski Toplum I.* S-186,188

62. Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans.* S-201

63. Gilles LIPOVETSKY. *L'Ere du vide.* S-201

64. Michel DEGUY. "La passion de Pierre Clastres". *L'Esprit des lois sauvages.* S-82

65. Ruth BENEDICT. *Krizantem ve kılıç.* S-44

66. Wolfram EBERHARD. *Uzak Doğu Tarihi.* S-149

67. Ernst H. KANTOROWICZ. *Los dos cuerpos del rey.* S-297,420

68. Michel MAFFESOLI-Alain PESSIN. *La violence fondatrice.* S-76

69. A.R RADCLIFFE-BROWN. *Structure et fonction dans la société primitive.* S-317

70. Robert LOWIE. *Traité de sociologie primitive.* S-389,404

71. Robert LOWIE. *Traité de sociologie primitive.* S-376

72. Robert LOWIE. *Traité de sociologie primitive.* S-404,407

73. Philippe BRAUD. "Du pouvoir en général au pouvoir politique". *Traité de science politique I.* S-377;Marcel GAUCHET. "Pierre Clastres". *Libre 4.* S-66, *Le désenchantement du Monde.* S-33

74. Sigmund FREUD. *Totem ve tabu.* S-65,66

75. Claude LEVI-STRAUSS. *Anthropologie structurale.* S-184

76. Françoise MICHEL-JONES. "La notion de personne". *La construction du monde.* S-44

77. Alfred ADLER. *La mort est le masque du roi.* S-170,171

78. Alfred ADLER. "La guerre et l'Etat primitif". *L'Esprit des lois sauvages.* S-100

79. A.R.RADCLIFFE-BROWN. *Structure et fonction dans la société primitive.* S-318,319

80. Robert LOWIE. *Traité de sociologie primitive.* S-365,366

81. Afet İNAN. *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti.* S-232,233

82. Michel MAFFESOLI. *Essais sur la violence.* S-114

83. James George FRAZER. *Les origines magiques de la royauté.* S-103,104

84. Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* S-2,11

85. A.R. RADCLIFFE-BROWN. *Structure et fonction dans la société primitive.* S-211

86. James George FRAZER. *Le totémisme.* S-130

87. Robert LOWIE. *Traité de sociologie primitive.* S-146

88. Lewis Henry MORGAN. *Eski Toplum I,II*

89. James George FRAZER. *Le totémisme.*

90. Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* S-125,129

91. Marc AUGE. *Symbole,fonction,histoire.* S-51

92. Evelyn REED. *Kadının evrimi I.* S-60

93. Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* S-159

94. Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* S-142,145

95. A.R. RADCLIFFE-BROWN. *Structure et fonction dans la société primitive.* S-213

96. James George FRAZER. *Le totémisme.* S-39

97. Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* S-167

98. Mircea ELIADE. *Le sacré et le profane.* S-123

99. Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* S-169,185

100. James George FRAZER. *Le totémisme.* S-6

101. James George FRAZER. *Le totémisme.* S-81

102. Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* S-190,197;Marcel MAUSS. *Oeuvres.* S-119

103. Serge MOSCOVICI. *La société contre nature.* S-293

104. Claude LEVI-STRAUSS. *Anthropologie structurale* S-152,156,157

105. Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* S-50,51,238

106. Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans.* S-131

107. Emile DURKHEIM. Les formes élémentaires de la vie religieuse. S-275,278

108. Bronislaw MALINOWSKI. *Büyü, Bilim ve Din.* S-67

109. Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* S-284,285

110. Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* S-369,370

111. Marc AUGE. *Symbole,fonction,histoire.* S-52

112. Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* S-295,298

113. Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* S-316

114. Ernst CASSIRER. *Essai sur l'homme.* S-93

115. Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* S-331

116. Mircea ELIADE. *Le sacré et le profane.* S-110

117. Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* S-56

118. Marc AUGE. *Génie du paganisme.* S-92,93

119. Georges BATAILLE. *La part maudite.* S-102,103

120. Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* S-200,201,280,290

121. A.R. RADCLIFFE-BROWN. *Structure et fonction dans la société primitive. S-214,215*

122. Roger CAILLOIS. *L'Homme et le sacré.* S-113,114

123. Marcel MAUSS. *Oeuvres.* S-82

124. Michel MAFFESOLI. *La violence totalitaire.* S-210

125. Louis DUMONT. *Homo aequalis.* S-12

126. Pierre CLASTRES. *La société contre l'Etat.* S-69

127. Emile DURKHEIM. *De la division du travail social.* S-238,242

128. Eugène ENRIQUEZ. *De la horde à l'Etat.* S-205

129. Mircea ELIADE. *Le sacré et le profane.* S-118

130. Emile DURKHEIM. *De la division du travail social.* S-247,260

131. Claude LEVI-STRAUSS. *Tristes tropiques.* S-350,358

132. Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* S-272,274,321

133. Emile DURKHEIM. *De la division du travail social.* S-273,277

134. Emile DURKHEIM. *De la division du travail social.* S-152,153

135. Emile DURKHEIM. *De la division du travail social.* S-155

136. Wolfram EBERHARD. *Çin tarihi.* S-40

137. Ümit HASSAN. *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler.* S-282,306

138. Abdülkadir İNAN. *Şamanizm.* S-71,84

139. James George FRAZER. "Tabu Şeyler I". *Argos I.* S-76,77

140. Abdülkadir İNAN. *Şamanizm.* S-160; Ümit HASSAN. *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler.* S-134; Sencer DİVİTÇİOĞLU. *Kök Türkler.* S-127

141. Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans.* S-106
142. Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans.* S-121,122
143. Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans.* S-133
144. James George FRAZER. *Le totémisme.* S-123
145. James George FRAZER. *Le totémisme.* S-125,127
146. Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans.* S-158,169
147. James George FRAZER. *Les origines magiques de la royauté.* S-120,121
148. Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans.* S-206,207
149. James George FRAZER. *Les origines magiques de la royauté.* S-126,127
150. Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans.* S-208
151. Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans.* S-214
152. Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans.* S-221
153. Sigmund FREUD. *Totem ve tabu.* S-72,75
154. Claude LEVI-STRAUSS. *Tristes tropiques.* S-356,359
155. Géza ROHEIM. *Origine et fonction de la culture.* S-23
156. Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans.* S-221
157. Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans.* S-222
158. James George FRAZER. *Les origines magiques de la royauté.* S-131
159. Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans.* S-222
160. Sigmund FREUD. *Totem ve tabu.* S-68,69
161. Ruth BENEDICT. *Krizantem ve Kılıç.* S-44
162. René GIRARD. *La violence et le sacré.* S-169
163. Luc de HEUSCH. "L'Inversion de la dette". *L'Esprit des lois sauvages.* S-50,51
164. Georges BALANDIER. *Le détour.* S-67
165. Sencer DİVİTÇİOĞLU. *Kök Türkler.* S-128,130
166. Sigmund FREUD. *Totem ve tabu.* S-72
167. Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans.* S-222,223
168. Robert LOWIE. *Traité de sociologie primitive.* S-363,364
169. Robert LOWIE. *Traité de sociologie primitive.* S-357
170. Georges BALANDIER. *Le détour.* S-70

171. Luc de HEUSCH. "L'Inversion de la dette". *L'Esprit des lois sauvages.* S-49,50

172. Luc de HEUSCH. "L'Inversion de la dette". *L'Esprit des lois sauvages.* S-54

173. René GIRARD. *La violence et le sacré.* S-158,166

174. Marc AUGE. *Génie du paganisme.* S-270

175. René GIRARD. *Des choses cachées depuis la fondation du monde.* S-93

176. Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans.* S-244

177. Mircea ELIADE. *Le sacré et le profane.* S-105

178. E. E EVANS-PRITCHARD. *Les Nuers.* S-180,203

179. Georges BALANDIER. "Le politique des anthropologues". *Traité de science politique I.* S-315

180. Roger CAILLOIS. *L'Homme et le sacré.* S-153

181. Georges BALANDIER. *Anthropologie politique.* S-136,137

182. Marc AUGE. *Génie du paganisme.* S-265,266

183. Michel MAFFESOLI. *Essais sur la violence.* S-94,118

184. Claude LEVI-STRAUSS. *Anthropologie structurale II.* S-36

185. Marc AUGE. *Génie du paganisme.* S-278

186. James George FRAZER. *Les origines magiques de la royauté.* S-328,329

187. Alfred ADLER. *La mort est le masque du roi.* S-267,394

188. Luc de HEUSCH. "L'Inversion de la dette". *L'Esprit des lois sauvages.* S-44

189. Mircea ELIADE. *Le mythe de l'éternel retour.* S-93

190. Georges BALANDIER. *Le détour.* S-40

191. Alfred ADLER. *La mort est le masque du roi.* S-398

192. Ümit HASSAN. *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler.* S-308; Sencer DİVİTÇİOĞLU. *Kök Türkler.* S-132

193. Robert LOWIE. *Traité de sociologie primitive.* S-364

194. Roger CAILLOIS. *L'Homme et le sacré.* S-97

195. Bronislaw MALINOWSKI. *Büyü,Bilim ve din.* S-108,109

196. Marcel GAUCHET. "La dette du sens et les racines de l'Etat". *Libre 2.* S-5

197. Marcel GAUCHET. "La dette du sens et les racines de l'Etat". *Libre 2.* S-25

198. Marcel GAUCHET. "La dette du sens et les racines de l'Etat. *Libre 2.* S-39

199. James George FRAZER. *Les origines magiques de la royauté.* S-116,124

200. Géza ROHEIM. *Origine et fonction de la culture.* S-17,18,70

201. Marcel MAUSS. *Sociologie et anthropologie.* S-22

202. Alfred ADLER. "Faiseurs de pluie,faiseurs d'ordre". *Libre 2.* S-65,67

203. Claude LEVI-STRAUSS. *Anthropologie structurale.* S-148,170

204. Emile DURKHEIM-Marcel MAUSS. "De quelques formes primitives de classification". *Essais de sociologie.* S-206

205. Luc de HEUSCH. "L'Inversion de la dette". *L'Esprit des lois sauvages.* S-43

206. Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans.* S-234,235

207. Alfred ADLER. "Faiseurs de pluie, faiseurs d'ordre". *Libre 2.* S-61

208. James George FRAZER. *Les origines magiques de la royauté.* S-289

209. Maurice GODELIER. *La production des grands hommes.* S-174,175

210. Jomo KENYATTA. *Au pied du mont Kenya.* S-45

211. Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans.* S-245

212. Pierre CLASTRES. "Malheur du guerrier sauvage". *Libre 2.* S-71.99

213. Robert LOWIE. *Traité de sociologie primitive.* S-333,334

214. Robert LOWIE. *Traité de sociologie primitive.* S-366

215. Mircea ELIADE. *Le mythe de l'éternel retour.* S-76

216. Abdülkadir İNAN. *Şamanizm.* S-81

217. James George FRAZER. *Les origines magiques de la royauté.* S-60

218. Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans.* S-251

219. Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans.*S-251

220. Robert LOWIE. *Traité de sociologie primitive.* S-367

221. Michel IZARD. "L'Etendue, la durée". *Anthropologie: Etat des lieux.* S-259

222. Lewis Henry MORGAN. *Eski Toplum I.* S-249,251

223. Lewis Henry MORGAN. *Eski Toplum I.* S-359,366

224. James George FRAZER. *Les origines magiques de la royauté.* S-330

225. James George FRAZER. *Les origines magiques dela royauté.* S-298,299

226. Odilon CABAT. "Les croisades". *Histoire des idéologies II.* S-101,116

227. Louis DUMONT. *Homo hierarchicus.* S-93,108, 352,353

228. Pierre ANSART. *Les idéologies politiques.* S-119

229. Louis DUMONT. *Essais sur l'individualisme.* S-52,57

230. Pierre ANSART. *Idéologies, conflits et pouvoir.* S-33

231. Arthur Maurice. HOCART. *Rois et courtisans.* S-242,243

232. Francisco SUAREZ. *Vitoria et Suarez.* S-193,195

233. Thomas HOBBES. *Léviathan*

234. Gérard MAIRET. "La genèse de l'Etat laique". *Histoire des idéologies II.* S-284,312; *Le dieu mortel.* S-40

235. Louis ALTHUSSER. *Montesquieu, la politique et l'histoire.* S-98,108

236. Charles de Secondat MONTESQUIEU. *Oeuvres complètes.* S-270

237. Charles de Secondat MONTESQUIEU. *Oeuvres complètes.* S-267

238. Charles de Secondat MONTESQUIEU. *Oeuvres complètes.* S-268

239. Charles de Secondat MONTESQUIEU. *Oeuvres complètes.* S-268

240. Charles de Secondat MONTESQUIEU. *Oeuvres complètes.* S-265

241. Charles de Secondat MONTESQUIEU. *Oeuvres complètes.* S-268

242. Louis ALTHUSSER. *Montesquieu, la politique et l'histoire.* S-102

243. Charles de Secondat MONTESQUIEU. *Oeuvres complètes.* S-268

244. Louis ALTHUSSER. *Montesquieu, la politique et l'histoire.* S-168

245. Charles de Secondat MONTESQUIEU. *Oeuvres complètes.* S-265

246. Michel FOUCAULT. *Surveiller et punir.* S-10,11

247. Michel FOUCAULT. *Surveiller et punir.* S-51,61

248. Bu konuda ayrıntılı bir değerlendirme için, Mehmet Ali AĞAOĞULLARI. "Fransız Devriminde Birey - Devlet İlişkisi." *AÜSBF dergisi XLIV. 3-4.*

Bibliyografya

ADLER Alfred. *La mort est le masque du roi.* Payot.Paris 1982.

ADLER Alfred. "Faiseurs de pluie, faiseurs d'ordre." *Libre* 2.Payot.Paris 1977.

ADLER Alfred. "La guerre et l'Etat primitif". *L'Esprit des lois sauvages.* Seuil.Paris 1987.

AĞAOĞULLARI Mehmet Ali."Fransız Devriminde Birey--Devlet İlişkisi". *AÜSBF dergisi XLIV.3-4.* Ankara 1989.

ALTHUSSER Louis. *Montesquieu la politique et l'histoire.* Puf.Paris 1974.

ANSART Pierre. *Les idéologies politiques.* Puf.Paris 1974.

ANSART Pierre. *Idéologies,conflits et pouvoir.* Puf.Paris 1977.

AUGE Marc. *Symbole,fonction,histoire.* Hachette.Paris 1979.

AUGE Marc. *Génie du paganisme.* Gallimard.Paris 1982.

BALANDIER Georges. *Anthropologie politique.* Puf.Paris 1967.

BALANDIER Georges. *Le détour.* Fayard.Paris 1985.

BALANDIER Georges."Le politique des anthropologues". *Traité de science politique* I.Puf.Paris 1985.

BATAILLE Georges. *La part maudite.* Minuit.Paris 1967.

BENEDICT Ruth. *Krizantem ve kılıç.* T.İş bankası kültür yayınları.Ankara 1965.

BENVENISTE Emile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes I-II.* Minuit.Paris 1969.

BRAUD Philippe."Du pouvoir en général au pouvoir politique". *Traité de science politique I.* Puf.Paris 1985.

CABAT Odilon."Les croisades". *Histoire des idéologies II.* Hachette. Paris 1978.

CAILLOIS Roger. *L'Homme et le sacré.* Gallimard.Paris 1950.

CARLONI Glauco-NOBILI Daniela. *La mauvaise mère.* Payot. Paris 1975.

CASSIRER Ernst. *Essai sur l'homme.* Minuit.Paris 1975.

CERAM.C.W. *Tanrılar, Mezarlar ve Bilginler.* Remzi. İstanbul 1986.

CLASTRES Hélène-LIZOT Jacques."La part du feu." *Libre 3.* Payot.Paris 1978.

CLASTRES Pierre. *La société contre l'Etat.* Minuit.Paris 1974.

CLASTRES Pierre."Archéologie de la violence". *Libre 1.* Payot.Paris 1977.

CLASTRES Pierre."Malheur du guerrier sauvage". *Libre 2.* Payot.Paris 1977.

CLASTRES Pierre."Les marxistes et leur anthropologie." *Libre 3.* Payot.Paris 1978.

DEGUY Michel."La passion de Pierre Clastres". *L'Esprit des lois sauvages.* Seuil.Paris 1987.

DELEUZE Gilles-GUATTARI Félix. *L'Anti-Oedipe.* Minuit.Paris 1975.

DİVİTÇİOĞLU Sencer. *Kök Türkler.* Ada.İstanbul 1987.

DUMEZIL Georges. *Tarpeia.* Gallimard.Paris 1947.

DUMEZIL Georges. *Les dieux des germains.* Puf.Paris 1959

DUMEZIL Georges. *Idées romaines.* Gallimard.Paris 1969

DUMONT Louis. *Homo Hierarchicus.* Gallimard.Paris 1966.

DUMONT Louis. *Homo Aequalis.* Gallimard.Paris 1977.

DUMONT Louis. *Essais sur l'individualisme.* Seuil.Paris 1983.

DURKHEIM Emile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* Félix Alcan.Paris 1937.

DURKHEIM Emile. *De la division du travail social.* Puf. Paris 1973.

DURKHEIM Emile-MAUSS Marcel."De quelques formes primitives de classification". *Essais de sociologie.* Minuit.Paris 1969.

DUVERGER Christian. *La conversion des indiens de Nouvelle Espagne.* Seuil.Paris 1987.

EBERHARD Wolfram. *Uzak Doğu Tarihi.* T.Tarih kurumu yayınları.Ankara 1986.

EBERHARD Wolfram. *Çin tarihi.* T.Tarih kurumu yayınları.Ankara 1987.

ELIADE Mircea. *Le mythe de l'éternel retour.* Gallimard. Paris 1949.

ELIADE Mircea. *Le sacré et le profane.* Gallimard.Paris 1965.

ENRIQUEZ Eugène. *De la horde a l'Etat.* Gallimard.Paris 1983.

EVANS-PRITCHARD E.E. *Les Nuers.* Gallimard.Paris 1968.

FOUCAULT Michel. *Surveiller et punir.* Gallimard. Paris 1975.

FRAZER James George. *Le totémisme.* Reinwald.Paris 1898.

FRAZER James George. *Les origines magiques de la royauté.* Paul Geuthner.Paris 1920.

FRAZER James George. "Tabu Şeyler I-II". *Argos I-II.* Güneş. İstanbul 1988.

FREUD Sigmund. *Totem ve tabu.* Remzi.İstanbul 1971.

FREUD Sigmund. *Moise et le monothéisme.* Gallimard.Paris 1949.

GAUCHET Marcel. *Le désenchantement du monde.* Gallimard. Paris 1985.

GAUCHET Marcel."La dette du sens et les racines de l'Etat". *Libre 2.* Payot.Paris 1977.

GAUCHET Marcel."Pierre Clastres". *Libre 4.* Payot. Paris 1978.

GIRARD René. *La violence et le sacré.* Grasset.Paris 1972.

GIRARD René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde.* Grasset.Paris 1978.

GIRARD René. *Le bouc émissaire.* Grasset.Paris 1982.

GODELIER Maurice. *Horizon,trajets marxistes en anthropologie I-II.* Maspero.Paris 1977.

GODELIER Maurice.*La production des grands hommes.* Fayard. Paris 1982.

GOLDSCHMIDT Victor.*Anthrolopogie et politique.* Vrin.Paris 1983.

GÜNGÖREN Ahmet. *Cadıların günbatımı.* Yol.İstanbul 1988.

HASSAN Ümit.*Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler.* Verso. Ankara 1986.

HEUSCH Luc de."L'Inversion de la dette".*L'Esprit des lois sauvages.* Seuil.Paris 1987.

HOBBES Thomas.*Léviathan.* Sirey.Paris 1971.

HOCART Arthur Maurice.*Rois et courtisans.* Seuil.Paris 1978.

İNAN Abdülkadir.*Şamanizm.* T.Tarih kurumu yayınları.Ankara 1972.

İNAN Afet.*Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti.* T.Tarih kurumu yayınları.Ankara 1987.

IZARD Michel."L'Etendue, la durée". *Anthropologie:Etat des lieux.* Navarin.Paris 1986.

KANTOROWICZ Ernst H. *Los dos cuerpos del rey.* Alianza Universidad.Madrid 1985.

KENYATTA Jomo. *Au pied du mont Kenya.* Maspero.Paris 1967.

KIRCCHOFF Paul."Remarques sur la convergence des structures religieuses". *Diogène 47.* Gallimard.Paris 1964.

LAGROYE Jacques."La légitimation". *Traité de science politique I.* Puf.Paris 1985.

LAPIERRE Jean-William. *Vivre sans Etat?* Seuil.Paris 1977.

LEFORT Claude. *Essais sur le politique.* Seuil.Paris 1986.

LEFORT Claude. "L'Oeuvre de Clastres". *L'Esprit des lois sauvages.* Seuil.Paris 1987.

LEVI-STRAUSS Claude. *Anthropologie structurale.* Plon. Paris 1974.

LEVI-STRAUSS Claude. *Anthropologie structurale deux.* Plon. Paris 1973.

LEVI-STRAUSS Claude. *Tristes tropiques.* Plon.Paris 1977.

LIPOVETSKY Gilles. *L'Ere du vide.* Gallimard.Paris 1983.

LIZOT Jacques."Population, ressources et guerre chez les Yanomami". *Libre 2.* Payot.Paris 1977.

LIZOT Jacques."Economie primitive et subsistance". *Libre 4.* Payot.Paris 1978.

LOWIE Robert. *Traité de sociologie primitive.* Payot.Paris 1935.

MAFFESOLI Michel. *La violence totalitaire.* Puf.Paris 1979.

MAFFESOLI Michel. *Essais sur la violence.* Méridiens.Paris 1984.

MAFFESOLI Michel-PESSIN Alain. *La violence fondatrice.* Champ Urbain.Paris 1978.

MAIRET Gérard. *Le dieu mortel.* Puf.Paris 1987.

MAIRET Gérard."La genèse de l'Etat laique". *Histoire des idéologies II.* Hachette.Paris 1978.

MALINOWSKI Bronislaw. *Büyü,Bilim ve Din.* Kabalcı.İstanbul 1990.

MALINOWSKI Bronislaw. *Une théorie scientifique de la culture.* Maspero.Paris 1968.

MAUSS Marcel. *Oeuvres.* Minuit.Paris 1968.

MAUSS Marcel. *Sociologie et anthropologie.* Puf.Paris 1968.

MAUSS Marcel. *Essais de sociologie.* Minuit.Paris 1969.

MAUSS Marcel-HUBERT Henri."Essai sur la nature et la fonction du sacrifice". *Oeuvres.* Minuit.Paris 1968.

MICHEL-JONES Françoise." La notion de personne". *La construction du monde.* Maspero.Paris 1974.

MONTESQUIEU Charles de Secondat. *Oeuvres complètes.* Firmin-Didot.Paris 1883.

MORGAN Lewis Henry. *Eski Toplum I-II.* Payel.İstanbul 1986-1987.

MOSCOVICI Serge. *La société contre nature.* 10-18.Paris 1972.

MOTOLINIA Toribio de Benavente. *Historia de los indios de la Nueva Espàna.* Alianza Editorial.Madrid 1988.

NEEDHAM Rodney."Introduction". *Rois et courtisans.* Seuil. Paris 1978.

OPPENHEIMER Franz. *Devlet.* Kaynak.Ankara 1984.

REED Evelyn. *Kadının Evrimi I-II.* Payel.İstanbul 1982-1983.

ROHEIM Géza. *Psychanalyse et anthropologie.* Gallimard. Paris 1967.

ROHEIM Géza. *Origine et fonction de la culture.* Gallimard. Paris 1972.

ROUSSEAU Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité.* Flammarion.Paris 1934.

SAHAGUN Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva Espana I-II.* Alianza Editorial.Madrid 1988.

SAHLINS Marshall."Culture,protéines,profit". *Libre 5.* Payot.Paris 1979.

SAPIR Edward. *Anthropologie.* Minuit.Paris 1967.

SOULIER Gérard. "Les institutions judiciaires et répressives". *Traité de science politique II.* Puf.Paris 1985.

TERRAY Emmanuel."L'Etat, le hasard, la nécessité". *Anthropologie:Etat des lieux.* Navarin.Paris 1986.

TODOROV Tzvetan. *La conquête de l'Amérique.* Seuil. Paris 1982.

VERDIER Yvonne."Prestige de l'etnographie". *L'Esprit des lois sauvages.* Seuil.Paris 1987.

VITORIA de Francisco-SUAREZ Francisco. *Vitoria et Suarez. Contribution des théologiens au droit international moderne.* A. Pédone.Paris 1939.