CLAUDE LÉVI-STRAUSS

DİN VE BÜYÜ



derleyen ve çeviren: ahmet güngören

yol yayınları

Yol Yayınları : 11

Çağdaş Arayışlar Dizisi 4

Çağdaş Arayışlar Dizisi

Carlos Castaneda	*Don Juan'ın Öğretileri* Çev. Nevzat Erkmen, 1982
Carlos Castaneda	*Bir Başka Gerçeklik* Çev. Nevzat Erkmen, 1982
Tahsin Yücel	*Yazın ve Yaşam*, 2. Basım: 1983

Doğu Bilgeliği Dizisi

İlhan Güngören	**Zen Budizm, Bir Yaşama Sanatı** 2. Basım, 1982
İlhan Güngören	**Buda ve Öğretisi,** 1981
Erich Fromm	**Psikanaliz ve Zen Budizm** Çev. İlhan Güngören, 3. Basım, 1981
Jolan Chang	**Taocu Sevişme ve Seks** Çev. İlhan Güngören, 1983
Charles Humana ve Wang Wu	Ying Yang, Çinde Sevişme, Çev.: Kerem Lokman (basılacak)
D.T. Suzuki	Zen Budizm, Seçme Yazılar, Çev.: İlhan Güngören (tükendi) T.D.K. 1980 Çeviri Ödülü.

Roman Dizisi

Jack Kerouac	**Zen Kaçıkları** Çev. Nevzat Erkmen, 1982
Aldous Huxley	**Ada** Çev. Seniha Akar, 1983

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

DİN VE BÜYÜ

Derleyen ve Çeviren:
Ahmet GÜNGÖREN

yol yayınları

Yol Yayınları
P.K. 30 - Yeşilköy - İST.
Tel.: 573 08 19 - 573 85 10
Florya Otlukbeli Sok. 26

Çevirinin Yayın Hakkı © Ahmet Güngören /
Yol Yayınları 1983

Dizgi Baskı: Doğuş Matbaası
Çemberlitaş Piyerloti Cad. Peykhane Sok. Kamer Han. No. 19.
Kapak Baskı: Tem Ofset Matbaası
Tel.: 576 54 69 - 577 15 98
Topkapı. Maltepe Örnek Han 8/4.
Baskı Tarihi: Eylül 1983.

S U N U Ş

Claude Lévi-Strauss'*un çeşitli yazılarını biraraya getirip, bunlara* Godelier, Lacan *ve* Barthes'*ın birer yazısını ekleyerek,* söylensel (mythique) düşüncenin yapıları *ve günümüzdeki işleyişiyle ilgili birtakım ipuçlarını Türkiye'deki belirli bir okuyucu kesimine ulaştırmak istedim.* Din *ve* büyüyü, *ölü kültürlere ilişkin olgular olarak değil de, günümüzde de farklı biçimlerde yaşamlarını sürdüren etkinlikler olarak ele aldım. Bu konuların hem günümüz toplumbilimi hem de genel özgürleşim sorunu açısından gittikçe artan bir önem taşıdığına inanıyorum.*

Bu kitapta, Lévi-Strauss'*un* Yapısal İnsanbilim (Anthropologie Structurale-1958) *adlı yapıtından,* Din ve Büyü (Magie et Religon) *bölümündeki üç yazısı ve daha sonraki bir döneminden,* 1972'*de yaptığı bir konuşma yer alıyor. Bunlara* Godelier'*nin* «Horizon, Trajets Marxistes en Anthropologie» *adlı kitabından,* Lévi-Strauss'*a eleştirel bir bakış açısı getiren bir kesiti,* Lacan'*ın* Söylen (mythe)/kuttören (rite) *ilişkisi üstüne bir sorusunu ve* Lévi-Strauss'*un yanıtını, ve* Barthes'*ın,* Lévi-Strauss'*un budunbilimsel yaklaşımının çağcıl toplumları kapsayacak biçimde genişletilmesini öneren bir yazısını ekleyerek; yazdığım* giriş *yazısıyla da, bu farklı yaklaşımları nasıl bir bağlamda biraraya getirdiğimi açıklamaya ve bu türden* ideolojik oluşumlara *belirli yaklaşım biçimlerinin genel çizgilerini vermeye çalıştım.*

Özellikle değinmek istediğim bir nokta da dil *konusundaki tutumumu ilişkindir. Birçok kimse kullandığım kimi terimleri*

«aşırı» *bulabilir. Bu tür terimlerin çoğunun yabancı dildeki karşılıklarını, ayraç (parantez) içinde ya da dizin bölümünde verdim.* Toplumbilim, budunbilim, ruhbilim *vb. konularda* Türkçe *bir bilim dili oluşturma çabasını, şimdi her zamankinden daha zorunlu saydığım için, gerçekten kimi alışılmamış* Türkçe *kullanımlara başvurmuş olabilirim. Yine de belirli bir uzlaşmayı ve anlaşılabilirliği sağlayabildiğime inanıyorum.*

Budunbilim, dilbilim gibi konularda —az sayıda da olsa— Türkçe *yapıtların bulunmasının, yeni bir çeviriye başlamak için yüreklendirici bir etken olduğu açıktır. Böyle bir girişimin altından kalkabilmişsem, bunu* Tahsin Yücel, Berke Vardar, Mehmet Rıfat *vb. yazarlarca ve* Türk Dil Kurumu *bünyesinde gerçekleştirilen değerli çalışmalara borçluyum.* Sn. Tahsin Yücel'*e ayrıca bu çeviriyle ilgili önerileri için en içten teşekkürlerimi sunmak isterim.*

Ahmet GÜNGÖREN
İstanbul, Ağustos 1983

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ: Claude Lévi-Strauss ve Söylensel Düşüncenin Yapıları 11

CLAUDE LEVİ-STRAUSS:

Birinci Bölüm: DİN VE BÜYÜ 31
Büyücü ve Büyüsü 33
Simgesel Etkinlik ... 58
Yapı ve Eytişim 81
İkinci Bölüm: İNSAN ve SÖYLENLERİ 95
Yapısalcılık ve Çevrebilim 97

EKLER:

MAURİCE GODELİER:
Claude Lévi-Strauss, Eleştirel bir Yaklaşım ... 127
JACQUES LACAN:
Claude Lévi-Strauss'a Söylen/Kuttören İlişkisi Üstüne bir Soru 136
ROLAND BARTHES:
Toplumbilim ve Toplumsal-Mantık 143
KAYNAKÇA ve DİZİN 152

GİRİŞ

CLAUDE LEVİ-STRAUSS VE SÖYLENSEL DÜŞÜNCENİN YAPILARI

Ahmet GÜNGÖREN

Henüz yokolmamış —ya da yokedilmemiş— ilkel toplulukları inceleyip, bu incelemelerden çıkan bölük pörçük verileri karşılaştırarak sınırlı birtakım genellemelere varmaya çalışan bir bilimin, yani *budunbilim*in genel bir *iletişim kuramı* içinde yerini alması... 20. yy. ın bilimsel serüveninde Claude Lévi-Strauss'a düşen pay bu girişimiyle özetlenebilir. Bu girişim kendini daha geniş bir bilimin, toplumsal yaşamdaki göstergelerin biliminin ya da *toplumsal göstergebilim*'in oluşturulmasına katkı olarak tanımlayıp somutluk kazanır ve kendi özgül konumunu —bir süreç olarak— belirler.

Dilbilimin doğa bilimlerinin yetkinliğine ulaşmasına olanak veren yolu açan *Ferdinand de Saussure*, daha yüzyılımızın başında Cenevre Üniversitesinde verdiği *«Genel Dilbilim Dersleri»* nden birinde «demek ki göstergelerin toplum içindeki yaşamını inceleyecek bir bilim tasarlanabilir» diyerek, sözünü ettiğim girişimin kuramsal çerçevesini çizmişti; «henüz yok böyle bir bilim. Onun için *göstergebilim*'in nasıl birşey olacağını söyleyemeyiz. Ama kurulması gerekli, yeri önceden belli...»(1)

F. de Saussure'ün tartışılmaz öncüsü sayıldığı *yapısal dilbilim*, Claude Lévi-Strauss'un yapısal bir insanbilimin temellerini atmasında başlıca kaynaklardan birini oluşturur. Dildeki «her ögeyi, bağlı bulunduğu dizge içinde öbür ögelerle kurduğu karşıtlık ilişkilerine göre»(2) değerlendiren *Prag Dilbilim Çevresi* ve özellikle, sonradan kişisel dostluk kurduğu *Roman Jakobson*,

Levi-Strauss'un bu kaynakla ilişkiye geçmesinde aracı bir işlev yüklenir. Budunbilimde de ortaya atılmaya başlanan «*yapı*» kavramını dönüştürüp, kapsam ve içeriğini yeniden tanımlarken, dilbilimsel «yapı» kavramı temel dayanak noktası olacaktır.

Budunbilim büyük sömürgecilik döneminin parlak günlerinde doğmuştur ve kuşkusuz bu bir rastlantı değildir. İlk *budunbetim* yapıtlarını ortaya koyanlar, çeşitli nedenlerle sömürgelerde bulunan batılı aydınlar ya da misyonerlerdi. Bilimsel alanda da, ilkel toplumu o günkü batılı topluma dek uzanan düz bir çizginin başlangıç noktası olarak gören *evrimci* yaklaşımın, uzun süre budunbilime egemen olması bu doğuş evresinin tarihsel konumuyla açıklanabilir. *Malinowski* ve *Radcliff-Brown*'un öncülük ettikleri *işlevselci yaklaşımı* da (tarihin parantez içine alınması diye nitelenebilecek) karşı-evrimci bir tepki olarak ele almak gerekir. Yapı kavramı da bu tepkinin bir ürünü olarak ortaya atılır. Başka deyişle, bir toplumun evriminin değil yapılarının incelenmesinin budunbilim açısından temel sorun olduğu öne sürülür. Fakat bu toplumsal yapı kavramı «bir toplumdaki bağıntıların bütünü», «insanlar arasındaki gözlemlenebilir bağıntılar düzeni»(3) olarak tanımlanmakta, yani görüngünün yüzeyinde kalan bir çözümlemeyle sınırlandırılmaktadır. İşlevselcilerin yapı kavramı *görgül* (ampirik) bir yaklaşımı içerir ve gerçeğin «insan zihninin dışında kalan somut görünümüne» indirgenmiştir. Levi-Strauss, dilbilimden aldığı esinle, bu tür bir yapı kavramının gerçeğin yalnızca bir yanını yansıttığını, önemli olanın yapının derin düzeyinin incelenmesi olduğunu vurgular. Bu arayış tüm yapıtının temel eksenini oluşturacaktır.

«*Akrabalığın Temel Ögeleri*»(4) adlı yapıtında —bir bakıma yapısal insanbilimin öncülerinden biri sayılabilecek— *Marcel Mauss*'un kuramını dizgeleştirmekle işe koyulur; «*yakın akrabalarla cinsel ilişkinin yasaklanması kuralı*»nı çözümleyerek bunun, bir toplumun varolabilmesi için anakoşul niteliğindeki «*dışardan evlenme kuralı*» (exogamie) nın tersine çevrilmiş,

olumsuz biçimi olduğunu ortaya koyar. Bu aynı zamanda, *doğa/ekin* karşıtlığına denk düşmektedir. Aile doğal bir ilişki biçimi değil, ekinsel olarak belirlenen bir toplumsal bağıntıdır. *Lacan*, Lévi-Strauss'un bu saptamasını *ruhçözümleyim* açısından da temel bir olgu sayarak, «demek ki Temel Yasa, evlilik ilişkisini kurala bağlayarak, ekinin egemenliğinin, çiftleşmeye dayalı doğanın egemenliğinin üstüne eklemlenmesidir» diye yorumlar.(5)

Lévi-Strauss'un bu çalışmasında, sonuçları açısından daha da önemli sayılabilecek girişimi, evlilik ve akrabalıkla ilgili bölük pörçük kuralları dizgeleştirerek, bir toplumdaki kadın alışverişini sağlayan birkaç belli başlı tipe indirgemesidir. Daha sonra, «*Yapısal İnsanbilim*» adlı yapıtında, «nasıl ekonomi kuralları mal ve hizmet dolaşımını, dilbilimsel kurallar bildirim dolaşımını sağlıyorsa, bu kurallar da bir toplumdaki kadın dolaşımını sağlamaya yarar»(6), diyerek, toplumsal yaşamın çeşitli düzlemlerinde, yapısal dilbilimin dilyetisinde bulguladıklarıyla türdeş kurallar bulunduğunu ortaya koyar.

Totemci dizge de bu türdeş anlatıma bir örnek olarak ele alınmıştır(7). Kabaca özetlersek, Lévi-Strauss'a göre totemcilik, ilkel toplulukların kendi aralarındaki (aile dizgeleri, evlenme kuralları, birbiriyle evlenen ya da evlenmeyen toplulukların ilişkileri gibi) karşılıklılık ve bütünleyicilik bağıntılarını, hayvan ve bitki türleriyle *benzeştirerek* düşünmelerinin bir işlevidir. Burada *benzeştirim* kavramının altını çizmek gerekiyor. Bu anlamda toteme dilbilimsel bir çıkarsamayla varıldığı düşünülebilir. Söz konusu olan oldukça karmaşık bir benzeştirim sürecidir: doğadaki hayvan ve bitki türleri toplumsal yapıya benzer biçimde, *insanbiçimlileştirilerek* düşünülmekte, böylece bir ölçüde dönüştürülerek tasarlanan doğa yeniden toplumsal yapıya yansıtılmaktadır. Sonuç olarak totemci dizge de yansının yansısından oluşur. İlkel topluluğun amaçladığı şey, karmaşık ve dilegetirilmesi güç bağıntıların, somut ve duyumsanabilir nesneler aracılığıyla algılanabilir bir anlatıma ulaşmasıdır. *Roland Barthes*'ın deyişiyle, «Lévi-Strauss, klan ve hayvanı değil, klan-

lar arası ve hayvanlar arası bağıntıları karşılaştırmayı önerir; klan ve hayvan silinir, onların yerini *gösteren* ve *gösterilen* alır: (bu bağıntılardan) birinin örgenlenimi öbürünü *anlamlar* ve anlam bağıntısının kendisi de onu oluşturan somut toplulukta yansımasını bulur»(8).

Amaç, evlenme kuralları, aile biçimleri, totem dizgeleri, söylenler gibi çeşitli görünümlerini aşarak, *yabanıl düşünceye* (derin yapı) ulaşmaktır(9). Lévi-Strauss çalışmalarını söylenlerin, yabanıl (söylensel) düşüncenin bu dolaysız ürünlerinin incelenmesinde yoğunlaştıracaktır. Daha, «*Yapısal İnsanbilim*»de, bu incelemenin kurallarını şöyle belirler:

1) Bir söylen hiçbir zaman tek bir düzeyde yorumlanmamalıdır. Ayrıcalıklı açıklama diye birşey olamaz, çünkü her söylen birkaç açıklama düzeyinin bağıntıya getirilmesinden başka birşey değildir.

2) Bir söylen tek başına değil, bütün olarak ele alındıkları zaman bir dönüşüm kümesi oluşturan başka söylenlerle kurduğu bağıntı içinde yorumlanmalıdır.

3) Bir söylen kümesi kendi başına değil, a) başka söylen kümeleri, b) geldikleri toplumun budunbilimi gözönüne alınarak yorumlanmalıdır(10).

Bu incelemenin doruğunaysa «*Mythologiques*»(11) adlı yapıtıyla ulaşır. *Andre Glucksmann*'la birlikte, bu dört ciltlik dev yapıtın içeriğini ve yöntemini birkaç sözcükle özetlemeye çalışalım:

Araştırma nesnesi: Güney Amerika'da yaşayan belirli sayıda yerli topluluğun söylenleri;

Yöntemi: yapısal dilbilime koşut bir uygulayımla, karşılaştırmalı çözümleme(12).

Fakat hem araştırma nesnesi bu önceden konmuş sınırların dışına taşar (başka toplulukların, örneğin Kuzey Amerika yerlilerinin, Eskimoların vd. söylenlerinin işe karışması) hem de yöntem müzik estetiğine gönderme yapacak biçimde gelişir.

Lévi-Strauss, derleyebildiği çok sayıda söylenin tüm öge-

lerinin ve ögeler arası bağıntıların budunbilimsel ve *çevrebilimsel* koşullarının kılı kırk yararak incelenmesi ve çözümlenmesiyle oluşturduğu *söylenbilimsel bütünceyi*, kendine yeterli *anlambilimsel* bir evren (objet absolu) olarak tanımlar.

Tüm bu *olay*ların incelenmesinde görüldüğü gibi, *yapı* veri olarak doğrudan gözlemlenebilen birşey değil, budunbilimcinin *örnekçeler* (modeles) biçiminde bir kurgusudur. Yapı niteliği kazanabilmek için örnekçeler şu dört koşulu yerine getirmek zorundadırlar:(13)

1) Yapı bir dizge niteliği sunar; bu nedenle herhangi bir ögesindeki değişiklik geri kalan bütün ögelerinde de değişikliklere yol açar;

2) her örnekçe, herbiri aynı diziden bir örnekçede karşılık bulan bir değişim kümesine bağlıdır, böylece bu dönüşümlerin bütünü de bir örnekçe kümesi oluşturur;

3) belirtilen bu özellikler, ögelerden birinde bir değişiklik olduğu zaman, örnekçenin nasıl bir durum alacağını önceden kestirmemizi sağlar;

4) örnekçe gözlemlenen bütün olguları kapsayacak biçimde kurulmuş olmalıdır.

Claude Lévi-Strauss'a göre, toplum çeşitli düzeylerde bir yapılar bütününü içerir: «bireyleri çeşitli yasalara göre düzenleyen aile dizgeleri bu düzeylerden yalnızca biridir, toplumsal örgenlenim bir başkası, ekonomik katmanların farklılaşması da üçüncü bir düzeydir. Bu düzenleyici yapıların kendileri de düzenlenebilir. Bunun koşulu aralarındaki bağıntıları, birbirleri üstündeki *eşsürmeli* etkileri ortaya koymaktır»(14).

Lévi-Strauss, *yaşantı düzeyiyle, tasarım düzeyi* arasında bir ayrım yapar. Aile yapıları, toplumsal örgenlenim, vb. yaşantı düzeyinin; söylenler, din, *düşüngü* (ideoloji) tasarım düzeyinin kapsamına girerler. Lévi-Strauss'un giderek bu düzeyin incelenmesinde yoğunlaşan araştırmaları, bir *üst-yapılar kuramı*nın geliştirilmesine katkı niteliği taşır.

Yine de bir toplum, yapılarının tümüne indirgenemez. Bu,

toplumun yaşayan, devinen, değişen yanını gözardı etmek olur. *Olay/yapı* karşıtlığının vurgulanması, Lévi-Strauss'un böyle bir yanılsamaya yer bırakmadığının bir göstergesidir. Bir toplumdaki olayları özgünlüğü, tekilliği ve somutluğuyla, ayrıntılı ve nesnel biçimde betimlemek *budunbetimin* (ethnographie) görevidir. *Budunbilimse* (ethnologie) karşılaştırmalı olarak örnekçeleri ve yapıları kurmaya, nesnel olayların ardındaki anlamı araştırmaya yönelecektir. Süremsel ve uzamsal boyutuyla insanın bütüncül kavranışı *insanbilimin* (anthropologie) konusudur(15). Böylece tanımlanan bir «Genel İnsanbilim» de insana ilişkin, tümükapsayıcı bir bilimin oluşturulma sürecidir; tanımı gereği sürekli tasarı durumunda kalır.

Maurice Godelier'ye göre, bu olağanüstü, kuramsal çabanın sonunda, geriye yine de eksikliği duyulan, bir boşluk gibi duran, canalıcı bir nokta kalmıştır: «*toplumsal ilişkilerin fetişleşmesinin temellerinin ve biçimlerinin çözümlemesi*»[16]. Bu yoğun formülü açmaya, ögelerine ayırmaya çalışalım.

Godelier'ye göre Lévi-Strauss —bir bakıma işlevselciliğe tepki olarak— *biçim* ve *işlevi* birbirinden ayırıp ağırlığı *biçimselleştirme* çabasına verir[17]. Örneğin aile yapılarının üretimdeki —dolayısıyla ideoloji üretimindeki işlevi, ya da bir ideolojik yapının toplumsal işlevi, oluşturulan dizgede yerini bulamaz. *İşlevlerin değişimleri* ve bu *değişimlerin koşulları* gibi temel noktalar da dizgesel biçimde ele alınmaz. Bu boşluklarsa *toplumsal düzeylerin eklemlenmesi, toplumsal farklılaşma* gibi konuların çözümlemesinde yeni gedikler yaratır.

Buna karşın Godelier, akrabalık yapıları ve ideoloji gibi iki önemli alanda Lévi-Strauss'un köklü bir değişim yarattığını, onun bulgu ve yanılgılarını gözönüne almayan bir araştırmanın başarıya ulaşamayacağını kabul eder[18].

Bu kitapta çevirileri yer alan —birer ideolojik oluşum niteliğindeki, büyü, din, kuttören (rite), söylen (mythe) vb. konuların incelendiği— yazıların ideoloji ekseninde toplandığını gözönüne alarak tartışmayı bu alanda sürdürelim.

Lévi-Strauss söylenlerin oluşum ve değişimlerinin incelen-

mesinde iki tür gerekirciliğin (determinisme) gözönünde bulundurulmasını zorunlu sayar ve bunları şöyle tanımlar:

1) söylenleri ideolojinin birer anlatımı olarak oluşmaya ve düzenli çizgelere (schème) göre dönüşmeye zorlayan —fizik çevredekinden pek farklı olmayan—ussal yasalar;

2) çevre koşullarının, tekno-ekonomik etkinliğin, kabileler arası toplumsal-siyasal ilişkilerin, yani toplulukların toplumsal ve doğal çevresini oluşturan ögelerin bütünü.

«*Yapısalcılık ve Çevrebilim*»(19) başlıklı yazısında da izlenebileceği gibi, Lévi-Strauss bu iki noktayı kılı kırk yaran bir titizlikle inceler. Toplulukların çevre ve tekno-ekonomik koşullarıyla, söylenlerinde anlatımını bulan ideolojik oluşumlar arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışır. Kabileler arasındaki toplumsal-siyasal ilişkileri de ayrıntısıyla çözümlediği görülmektedir. Ancak Lévi-Strauss, söylenin kabile içindeki toplumsal-siyasal işlevinin, özellikle de bu işlevin değişim biçimlerinin çözümlemesine girişmez.

Godelier'yse soruna daha değişik bir açıdan yaklaşır. Söylensel, başka deyişle yabanıl düşünceyi iki ayrı görünümüyle ele alır: *Yabanıl* (ilkel) *toplulukların düşüncesi/yabanıl durumdaki düşünce*. Bunlardan ilki, belirli tekno-ekonomik koşullarda yaşayan insanın düşünce biçimini kapsamaktadır, yani toplumsal (ekinsel) bir olgudur. İkincisiyse, anlığın yapısının ve buna bağlı olarak beynin dolaysız bir anlatımıdır (yani birtakım ussal yasalardan oluşmaktadır); insan düşüncesinin doğal işleyişidir, tümüyle doğadan kaynaklanmaktadır(20).

Başka bir deyişle, «doğanın insana sunduğu, herşeyden önce insanın doğasıdır»(21); yani insanın «organik» yapısı... Doğanın bunu bütünleyen ikinci görünümü de, Godelier'nin «insanın inorganik bedeni» diye adlandırdığı dış çevredir. Bunu da ögelerine ayırır:

a) insanın varlığını sürdürebilmesi için gerekli maddeler (ürünler vb.)

b) üretim araçları (bunları üretmek için gerekli hammadde)

c) toplumsal ilişkilerin yeniden üretilmesi için gerekli araçlar[22].

İnsanın, doğaya sahip çıkmak (appropriation) için başvurduğu tüm davranış biçimleri, maddi ve somut davranışlarla, «simgesel» diye adlandırılan davranışların zorunlu bir bileşimidir. İlkel insan, maddi davranışlarının (örneğin tarım teknikleri) sonuç vermediği ya da açıklamadığı durumlarda, doğayı yönettiğine inandığı gizli güçlere yönelir. Onlaraysa ancak simgesel edimlerle ulaşılabilir. Godelier, din ve büyünün kaynağını böyle bir yetersizlik durumunda araştırmaktadır: doğal olaylar *«şeyleştirilip»* (reification) dinsel varlıklarla açıklanmakta, somut nesnelerse *«kişileştirilmektedir»* (personnification); örneğin orman insan gibi düşünen ve davranan bir dinsel kişiye, bir «Tanrı» ya dönüşür[23].

Üretim ilişkilerinin *«şeyleştirilmesi»*, nesnelerin, *«kişileştirilmesi»* diye özetlediğimiz dinsel düşüncenin kılgısal yanını da büyü edimi, yani bu gizli güçleri topluluk yararına etkileyebilme teknikleri oluşturur. Bu teknik ve bilgilere sahip olabilme konusunda bir *katmanlaşma* (hiérarchie) söz konusudur. Kadınlar için bu bilgilerin çoğu yasak ve tabudur. Onlar ancak, kendi doğurganlık büyüleriyle yetinirler. Bu ilk ve temel eşitsizliğin dışında, erkeklerin büyük bir bölümü de —üretim teknikleriyle bütünleştiği ölçüde— ancak bazı ikincil büyüleri uygulayabilirler. En önemlileriyse, büyücü/şaman ve onun bağlı olduğu toplumsal birim tarafından tekelleştirilir. Bu durum belirli bir kesimi gittikçe daha ayrıcalıklı kılmaya başlar. «Ortak gereksinimleri karşılamaya yönelik *artık-emek*, yavaş yavaş, herkes için bereketi, yaşamı, tüzeyi sağlayan (törensel ve başka türlü) uygulamaları tekelleştirmiş bulunan bir azınlığın varlığını sürdürmeye ve onları kutsamaya yönelik bir emek biçimini alır (...) Herkesin herkes için artık-emeği, herkesin birkaç kişi için artık-emeği durumuna dönüşür.»[24].

Bu durum, topluluk içi egemenlik ilişkilerinin kökeni, yöneten/yönetilen ayrılığının başlangıç noktalarından biridir. Gizli

güçleri yönetenler, giderek topluluğun yönetiminde de daha fazla söz sahibi olacaklardır. «Hizmet alışverişinin oluşturduğu dengede, egemenlerin payı gittikçe ağır basmaya başlar; çünkü dünyanın gizli yanıyla iletişim kurmak gibi temel bir işlevi yerine getirdiklerini öne sürmektedirler. Yönetilenlerin emeğiyse, görünen, maddi, somut işlere ilişkin olduğu ölçüde sıradan, önemsiz sayılmaktadır»([25]).

Sonuç olarak, toplumsal sınıfların gelişmesi de, peygamberliğin gelişmesi biçiminde ortaya çıkar, «Peygamberin bağlı bulunduğu toplumsal birim doğaüstüyle gittikçe daha ayrıntılı bir bağıntı kurmaya, dolayısıyla topluluğun yapısı üstünde kesin bir denetim sağlamaya başlar»([26]). Böylece oluşan «gönüllü boyuneğme» düzeneği, giderek açık bir sömürü biçimini alan toplumsal ilişkilerin büründüğü kutsallık görünümüyle bütünleşir. Sömürüye dayalı bir dizgenin kendini sürekli yeniden üretebilmesini sağlayan döngü tamamlanmıştır.

Godelier'ye göre Levi-Strauss'un yaklaşımında bir boşluk gibi duran şey, işte bu *«fetişleşme»* sürecidir. Buna karşılık, Lévi-Strauss'un yapıtı, dinle büyünün birey ve topluluğun ortak bilinç ve bilinçaltındaki derin köklerinin ve düzeneklerinin araştırılması açısından eşsiz bir başvuru yapıtıdır.

Bu kökleri, Lacan'ın deyişiyle, «insan adı altında varoluş serüvenine atılan özel yaratığın bağıntılarının devinim içindeki konumunda»[27] aramak gerekecek. «İnsan *'pathos'*unun bütün karmaşası ve kaygılarıyla anlamını bulduğu bu yer», bireyin bilinç ve bilinçdışı katmanlarıyla topluluğun belirli istemlerinin kesiştiği nokta, *gösteren dizgesi*dir. Büyü düzeneği, simgesel edimlerle bilinçdışına ulaşmayı ve onu yönlendirmeyi başaran büyücüyle topluluğun özlemleri arasında bir *onaşma* (consensus) ya dayanır.

Lévi-Strauss, duruma açıklık getirilmesi açısından, *bilinçdışı* ve *bilinçaltı* terimlerinin yeniden tanımlanmasını önerir. *Bilinçaltı* (subconscient) «herkesin kendi yaşamı boyunca derlediği anılar ve imgeler dağarcığı (...), belleğin bir görünümü» olarak belirir. *Bilinçdışı*ysa (inconscient) bir işlevi belirtmek için kullandığımız bir terime indirgenmektedir: *simgesel işlev*. Bilinçdışı, belleğin derinliklerindeki anılar, imgeler, itkiler gibi bölük pörçük ögeleri yapısal yasalara bağlayan, *düzgülerle işleyen bir işlem aracı* (un opérateur doté de codes) görünümündedir. Böylece, bilinçaltındaki koruyucu ruhlar, kötü cinler, doğaüstü canavarlar, büyülü hayvanlar, vb. imgeler «yerlilerin evren görüşünü oluşturan tutarlı bir dizge»[28] içinde bütünleşir. Bütün bu doğaüstü canavar ve cinlerin, baskı altındaki direnç ve çatışkılara ilişkisi, *gösteren/gösterilen* ilişkisi biçimindedir. Simgesel işlev bir gösteren dizgesi biçiminde örgenlenmiştir.

Görünen (manifeste) imgeler aracılığıyla, hastalığın *örtük* (latent), gerçek nedenine ulaşılacaktır. Sorunun bu biçimde ortaya konması, Lacan'ın deyişiyle *«gösterenin işlevinin vurgulanması»*[29], Lévi-Strauss'un yaklaşımının önemli bir niteliğidir.

Lévi-Strauss'un yaklaşımındaki başka bir önemli özellik de, ruhçözümleyim kuramının ortaya attığı *tepki yinelemesi* (abreaction) kavramına getirdiği açılımdır. Bu kavram, ruhçözümleyim kuramınca, ruhsal sorunun kökeninde yatan o *ilk olayı* (scène primaire), hastanın yeniden yoğun bir biçimde yaşayıp, bilinç düzeyine çıkararak aştığı anı belirtmek için kullanılır; Lacan'ın kendine özgü söyleyiş biçimiyle, «simgesel zincirin eksik halkasını tamamlamak için —Üst-Ben'in gerçek anlamını taşıyan— müstehcen ve yabansı görüntüyü, imgelemselin derinliklerinden çıkaran[30]» süreçle ilgili olduğu düşünülebilir. Bu *müstehcen ve yabansı görüntü*, en eski topluluklardan bu yana eril yetkeye dayalı evlilik ilişkilerini düzenleyerek, bunun temel ögesi olarak Oidipus kompleksini belirleyen Yasa'nın, somut biçimiyle Baba'nın simgesel görünümü —*Fallus*— dür. Lacan'a göre, simgesel zincirin eksik halkası, yani hastanın hatırlayıp çözmesi gereken o ilk olay, bu öge eksenindeki çelişkisine ilişkin, unutulmuş, *sansür* edilmiş kendi öyküsüdür.*

Lévi-Strauss'un konuya getirdiği açılım, şamansal sağaltmaya daha uygun düşen, *tepki özümsemesi* (adreaction) kavramını oluşturmasıyla yeni bir boyut kazanır. Büyücü/şamanın edimlerinin ruhçözümleyimle karşılaştırılarak açıklanmasını amaçlayan bu kavram, hastanın —unutulmuş bireysel öyküsünü hatırlamasını değil de— aslında herkesin paylaştığı ortak bir öyküyü, şaman aracılığıyla dış çevreden edinerek sorununu aşması varsayımını içerir. Bu varsayım, bilinçdışının —*simgesel*

(*) Lévi-Strauss'un bu kitapta yer alan yazılarındaki, zordoğum (s. 58, 64), «gebe oğlan» söyleni (s. 83, 90), «Hako» kuttöreni (s. 88, 90), vb. örneklerde de, bu ögenin dizgesel biçimde kullanıldığı görülüyor.

işlevin— herkes için aynı işleyiş biçimine sahip olduğu görüşüne dayanır. Eğer bu doğruysa şamanla ruhçözümleyicinin işlevi aslında aynıdır. Ortak bir öyküyü simgesel edimlerle sergileyerek, hastanın onu öznel sorununa göre algılamasını sağlamaya çalışmakla, hastanın kendi öznel öyküsünü anımsaması aynı noktada çakışır: ortak payda bilinçdışıdır.

Topluluğun bu ortak öyküsü söylenlerinde (mythes) dile getirilir. *Söylenler*, alabildiğine çeşitlilik göstermelerine karşın, birkaç temel sorunsalı ele alan bellibaşlı birkaç tipe indirgenebilirler. *Bireysel söylenler*in, yani her bireyin özel öyküsünün altında da, «çok sayıda tekil durumun döküldüğü birtakım kalıplar» —Oidipus, hadım edilme korkusu gibi birkaç kompleks— yatar. İster toplumsal, ister bireysel olsun, her söylen «bir çelişkiyi çözmek için mantıksal bir araç sağlamak»(21), «bir sorunsalı anlam taşıyan biçimde denklemleştirmek»(22) amacında birleşir. Söylen, böyle bir çelişkiyi çözmenin pratik açıdan olanaksızlaşması durumundan doğar, bu« olanaksızlığın göstereni» dir.

Örneğin Lévi-Strauss *Oidipus söyleni*nin anlamını, insanın topraktan oluştuğuna inanan bir toplumun, bir kadınla bir erkeğin birleşmesinin doğuma yolaçtığını sezmesinden sonra bile, ilk inanışından vazgeçip, bu gerçeği kabullenmesindeki aşılması güç bir çelişkide, bir *«olanaksızlıkta»* araştırır. Böyle bir çözümlemenin, Freud'un aynı söyleni yorumlayış biçiminden farklı olduğu açıktır. Buna karşın Freudcu yorum, doğumda ve genelde babanın işlevi sorunsalını araştırdığı ölçüde, söylenin başka bir boyutunu vurgular ve bu çözümlemeyle çelişmez. Lévi-Strauss'un, Freud'u Sofokles gibi, Oidipus söyleninin sayısız yorumcusundan biri, yeni bir değişkenin yaratıcısı olarak nitelemesi bu açıdan anlamlıdır. Amerikan yerlilerinin söylenleriyle karşılaştırılması da, Oidipus söyleninin ögelerinin evrenselliğinin ve söylenlerin evrensel yapısının araştırılabilmesi için önemli ipuçları oluşturur.

Lévi-Strauss, Oidipus söyleninin anlamının araştırılması ve

eşdeğerli başka söylenlerle karşılaştırılmasında, bilgisayar titizliği gerektiren bir çözümleme yöntemi uygular. Bu yöntemi ve evrelerini birkaç çizgiyle özetlemeye çalışalım:([23])

1) her söylen önce kendi içinde çözümlenmelidir;

2) olayların gelişimi, olabilecek en kısa tümceler biçiminde yazılmalıdır;

3) her tümce fişlenerek, anlatıdaki yerine göre numaralandırılmalıdır;

4) her fiş bir özneyle bir yüklemin *bağıntı*ya gelmesiyle oluşur (örneğin: Oidipus babası Laios'u öldürür/Oidipus annesi Jocast'la evlenir...) —sesbirim ve anlambirimden bağımsız, onlardan daha geniş bir oluşturucu birim, söylenin indirgenebileceği en küçük öge olarak tanımlanan *söylenbirim* de bu türden bir bağıntıdır—

5) böylece belirlenen bağıntılar da *çıkınlar* (paquets) biçiminde bir araya getirilir;

6) ancak bu *çıkınlar arasındaki bağıntılar* yardımıyla, oluşturucu ögeler gerçek anlamını bulur. Böylece söyleni *eşsüremli okuma*, yapısını ortaya koyma olanağı doğar.

Bu «dizileme yöntemini», sürem ve uzam içindeki çeşitlilikleriyle eldeki bütün değişkeleri, komşu toplulukların kut (sal)-törenlerini (rites), inanç ve davranışlarını, çevre koşulları tekno-ekonomik etkinlikler ve toplumsal-siyasal ilişkilerle ilgili ögeleri kapsayacak biçimde genişlettiğimizde —bu kez gerçek bilgisayar işlemleri gerektiren— *anlam üretebilecek bir bağıntılar dizgesi*, bir *corpus* oluşturabiliriz.

Roland Barthes, «Toplumbilim ve Toplumsal-Mantık» başlıklı yazısında, Lévi-Strauss'un önerdiği *toplumsal-mantığı*, (çağcıl), *kitle toplumlarını* kapsayacak biçimde genişletme olanaklarını araştırır. Böyle bir araştırmanın görevi de, «kitle toplumunun *düşünme biçimlerinin*, daha doğrusu *anlatılarının* ardında, bu anlatıların *ilettiği* ve düşünme biçimlerinin *maskelediği*, toplumsal mantığı açığa çıkarmak»([34]) olarak belirlenir.

Çağcıl toplumların ideolojik oluşumları konusunda, başka yazarların farklı yaklaşımları da, söylensel düşüncenin yeni biçimlerde süregittiği saptamasında birleşir. Godelier; «metanın ve buna bağlı olarak para, sermaye, faiz, ücret türünden toplumsal ulamların *fetişleşmesi*, söylensel bir evrenin odak noktasını oluşturur. Bu söylensel tasarımlar da bir yandan nesnelerin *büyülü* gücüne akıldışı bir inanışı besler, öbür yandan kişilerin, bu *gizli güçlerle* uzlaşabilmek için büyüsel davranış biçimlerine yönelmelerine yol açar»([35]) diye yazar. İdeolojinin işleyişinin incelenmesi için, *Althusser* birbirini bütünleyen iki sav öne sürer:

1) *ideoloji bireylerin yaşam koşullarına imgelemsel bir bağıntısıdır;* her ideoloji, kaçınılmaz bir çarpıtmayla, varolan üretim ilişkilerini değil, bireylerin üretim ilişkilerine ve bundan türeyen diğer ilişkilere imgelemsel bağıntısını yansıtır;

2 *ideolojinin maddi bir varlığı vardır;* her bireyin düşünceleri, edimlerinde ve pratiklerinde somutlaşır, bu pratikler de,

kuttörensel dizgeyi andıran kurallara bağlanarak, bir ideolojik aygıtın maddi varlığı içinde bütünleşir.(36)

Barthes'a göre de, (kentsoylu) ideoloji dünyanın gerçekliğini, dünyanın imgesel görünümüne; tarihsel olarak belirlenen olguları doğal, değişmez olgular biçimine dönüştürür.(37)

Bu savlarla, Lévi-Strauss'un ilkel topluluklarda söylen/kuttören ilişkilerini çözümleyerek vardığı sonuçların karşılaştırılması, söylensel dizgeyi oluşturan düzeneğin, aslında günümüze dek uzanan bir süreklilik içinde olduğunu düşündürmektedir. Lévi-Strauss; «topluluk, çevre ve tekno-ekonomik koşullar tarafından yoksun bırakıldığı şeyin düşünü kurmaktadır»(38) diye yazar. Bu saptama, topluluğun kendi gerçeğiyle imgelemsel ilişkisinin, çarpıtılmaya yatkın köklerini göstermesi açısından ilginçtir. Doğaya yabancılaşmanın da ötesinde, kendi doğasına ve içinde yaşadığı topluma yabancılaştırılan «çağdaş insan», büyüye, söylene, vb. belki de her zamankinden daha fazla gereksinme duymaktadır. Ya da böyle bir gereksinme, belirli kurumlar tarafından yaratılıp, şamanın işlevlerinin bir bölümü de bu kurumlarca üstlenilir. Bir yanda «*Bilinç Biçimlendirme Sanayi*»nin (TV, tecimsel sinema, büyük basın, vb.) de katkısıyla biçimlenen *gündelik söylenler*, öbür yanda *devletin ideolojik aygıtları* niteliğindeki kurumsal örgütlerin kitle gösterilerinden, futbol maçlarına dek, gerçek kuttörensel davranışlar görünümüne bürünen toplumsal olaylar... Hepsi, toplumların yapısının ve değişim kurallarının özünü *çarpıtıp söylenselleştirerek*, belirli bir toplumsal dizgenin kendini sürekli yeniden üretebilme koşullarını oluşturma işlevinde birleşirler.

Hiçbir olgu, bu *söylenselleştirilme sürecinin* dışında kalamamaktadır. Murat Belge'nin çok doğru gözlemiyle, bilim ve teknoloji bile «yeni mitler (söylenler) yaratmak için en elverişli araçlardan biri haline gelmiştir»(39). Örneğin, bilgisayar teknolojisi çevresinde, bir *Robot* söyleni oluşmuştur. Ruhçözümleyim gibi bilimsel bir yöntem de «bireylerin iyileştirilmesine yönelik gerçek sağaltmalara dayalı bir kuram olma özelliğini

yitirip yerini, topluluğa güvenlik duygusu vermekle» ya da «bireyi toplumsal çevreye uyum sağlamaya yöneltmekle yetinen» bir söylenbilime bırakma tehlikesiyle karşı karşıyadır.(40)*

Oysa batı düşüncesinin tarihi, bir bakıma akım yüceltilmesinin tarihi değil midir? Belki de bu yüceltme, «*Akıl*»ı da bir söylen nesnesine dönüştürerek, karşıtını, tümüyle bastırılmış *akıldışını*, istenilmeden egemen kılacak sürecin başlangıcıydı. Pierre Clastres'ın Michel Foucault'dan esinlenerek belirttiği gibi(41), *akıl/akıldışı* ve *uygar/yabanıl* karşıtlıkları aynı sürecin birbirini bütünleyen görünümleridir. Bu karşıtlıkların oluşturduğu söylensel eksen, bir yandan toplumdışı sayılan «yoksulların tımarhanelere kapatılması»na, öbür yandan «ilkel» kültürlerin yokedilmesine mantıksal dayanak sağlamaktadır. Bu olgulara, *kadın/erkek* karşıtlığının —ilk ve temel eşitsizliğin— farklı biçimlerde sürdürülmesi eşlik eder. Eskileri yerine yeni tabularla donatılan «Kadın», çağdaş söylenlerin «sexy» nesnesi olarak şeyleştirilmiştir. *Doğa/Ekin* karşıtlığını da *«doğayla savaşarak uygarlığı kuran insan»* söylenine dayanarak, doğaya karşı ilan edilen topyekün savaşla çözme eğilimi, doğanın somut ve dönüşsüz olarak yokedilmesi sürecini çoktan başlatmıştır.

Böylesine akıldışı bir dizgenin, ne tür bir *söylenbilime* da-

---

(*) Çağdaş söylenlerle ilgili örnekleri çoğaltmak, sanırım Levi-Strauss çevirisine yazılan bir giriş bölümünün kapsamını aşar. Çağcıl söylensel düşüncenin temellerini oluşturduğunu düşündüğüm birkaç ana karşıtlığı sıralamakla yetineceğim.

M. Belge'nin yukarda sözünü ettiğim kitabının(39) yanısıra, Ş. Mardin'in «Volk İslamı» savı(42), İ. Z. Eyüboğlu'nun, Anadolu'da binlerce yıldır yaşayan büyü ve inançları derleme çalışmaları(43), ülkemizdeki ideolojik oluşumların incelenmesi için, birbirini bütünleyen ilginç ipuçları taşımaktadır. Çağdaş dünyadan alınma ögelerle, eskiden bu yana süregiden inançların ve ileriye yönelik özlemlerin eklemleniş biçimlerinin ayrıntılı bir çözümlemesi bu ipuçlarının yeniden değerlendirilmesini ve genel bir üst-yapılar kuramı içinde dizgeleştirilmesini sağlayabilir.

yanarak, ayakta kalmayı ve kendini çoğunluk tarafından kabul-edilebilir kılmayı başardığını ortaya koymak; onu oluşturan *toplumsal göstergeleri* açığa çıkarmak... İletişim kuramları ve göstergebilimin tüm dalları için geçerli araştırma çerçevesi —böyle bir süreç olarak— belirlenmiştir. Bu sorunsalı yok sayan her kuramın, kendisinin de bir söylenbilime dönüşme tehlikesiyle karşı karşıya olduğu açıktır. Oysa «Gerçek, ancak bir çatışma sonucunda anlamını bulur. Önceden verilmiş, hiçbir gerçeklik olamaz. Başlangıçta yalnızca yanlışlar, yanılgılar vardır» (44).

NOTLAR*

(1) F. de Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri**, s. 36-37
(2) M. Rıfat, **Yazko Çeviri**, 1982 (6), s. 138
(3) Bkz. s. 128
(4) Claude Levi-Strauss, **Structures Elementaires de la Parenté**, Paris 1949
(5) J. Lacan, **Ecrits I**, s. 156
(6) Cl. Lévi-Strauss, **Anthoropologie Structurale**, Paris, 1949
(7) Cl. Levi-Strauss, **Le Totemisme Aujourd'hui**, Paris, 1962
(8) Bkz. s. 146
(9) Cl. Levi-Strauss, **La Pensée Sauvage**, Paris, 1962
(10) **Anthropologie Structurale**, s. 82-83; alıntının çevirisi. T. Yücel'in **Yapısalcılık** adlı kitabından alınmıştır, s. 63
(11) Mythologiques: **Le Cru et le Cuit** (1964); **Du Miel aux Cendres** (1967); **L'Origine des Manieres de Table** (1968); **L'Homme Nu** (1971)
(12) A. Glukesmann, «La Deduction de la Cuisine et les Cuisines de la Deduction», **Informations sur les Sciences Sociales**, Haziran 1965/4, n. 2
(13) T. Yücel, **Yapısalcılık**, s. 70
(14) **Anthropologie Structurale**, s. 347
(15) agy. s 386-388
(16) Bkz. s. 134
(17) Bkz. s. 131, 132
(18) Bkz. s. 131
(19) Bkz. s. 97

(*) Daha ayrıntılı kaynakça için bkz. s. 152

(20) Bkz. s. 134
(21) M. Godelier, «Appropriation de la Nature», **'Pensee'** dergisi sayı 198 (Mart-Nisan 1978), s. 16
(22) Aynı yer
(23) M. Godelier **Horizon, Trajets** cilt I, s. 117 ve devamında), Mbutilerde (Kongo) ormanın kutsallaştırılma sürecini ayrıntısıyla açıklar.
(24) M. Godelier, **'Pensée'**, s. 44
(25) M. Godelier, «Infrastructures, Societes, Histoire,» **'Dialectiques'** dergisi, 1977 Sonbahar, n. 21, s. 52
(26) M. Godelier, **'Pensée'**, s. 44
(27) Bkz. s. 138, 139
(28) Bkz. s. 72
(29) Bkz. s. 136
(30) J. Lacan, **Ecrits I**, s. 245
(31) **La Pensee Sauvage**, s. 72
(32) Bkz. s. 138
(33) Oidipus söyleninin çözümlemesinin ve «dizileme yönteminin» özeti, Levi-Strauss'un «Structures des Mythes» başlıklı yazısından alınmıştır, **Anthropologie Structurale**, s. 227-242. Bu konuyla ve «eşsüremli okuma» kavramıyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için, bkz. T. Yücel, **Yapısalcılık**, s. 56-66; **Yazın ve Yaşam**, s. 61-63
(34) Bkz. s. 148
(35) M. Godelier, **Horizons, Trajets...**, cilt II, s. 221
(36) Bkz. L. Althusser, **Positions**, s. 101-109
(37) R. Barthes, **Mythologies**, s. 229
(38) Bkz. s. 139, 140
(39) M. Belge, **Tarihten Güncelliğe**, s. 237
(40) Bkz. s. 55
(41) P. Clastres, «Entre Silence et Dialogue», **L'Arc** dergisi, sayı 26. 1968; M. Foucault, **L'Histoire de la Folie**
(42) Ş. Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 105-113
(43) İ. Z. Eyüboğlu, **Anadolu İnançları/Cinsel Büyüler, vd.**
(44) G. Bachelard, «İdealisme Discursif», **Recherches Philosophiques**, 1934-35, s 22

Birinci Bölüm

DİN ve BÜYÜ



BÜYÜCÜ VE BÜYÜSÜ(1)

Dünyanın birçok bölgesinde rastlanan, büyü sonucu ölüm olaylarının ne türden psiko-fizyolojik düzeneklere ilişkin olduğu, Cannon'un çalışmalarından bu yana daha açık bir biçimde görülüyor(2): bir karabüyünün kurbanı olduğunu anlayan kişi, içinde yaşadığı topluluğun en görkemli geleneklerinin etkisiyle durumunun umutsuzluğuna içtenlikle inanır. Akraba ve dostları da bu kesin kanıyı paylaşırlar. Toplumun dışına itilir; herkes ondan uzaklaşmaya, şimdiden ölmüş gibi davranmakla yetinmeyip, onu bütün çevresi için bir tehlike kaynağı olarak da görmeye başlar. Topluluk her fırsatta ve bütün davranışıyla zavallı kurbanını adım adım ölüme sürükler. O da kaçınılmaz saydığı bu yazgıdan kurtulmaya çabalamaz. Zaten kısa bir süre sonra, onu «ruhlar ülkesine» gönderecek kutsal törenler başlar. Tüm aile ve toplum bağlarından koparılmış, bireylik bilincini oluşturan tüm görev ve etkinliklerden yalıtılmış, yüce güçlerle karşı karşıya kalmıştır. Ama bu kez onlar, karabüyünün ekseninde birleşmiş olarak, onu canlılar dünyasından kovmak için çıkmışlardır karşısına. Paylaştığı tüm değer dizgelerinin dışında bırakılmıştır. Bir zamanlar hak ve ödevleriyle etkin bir birey olmasını sağlayan bu dizgeler, kesin bir dönüşüme uğramış, bu kez onu korku, yasak ve törenlerin edilgin bir nesnesi, dahası bir ölü olarak nitelemeye başlamışlardır. Tüm bunların ve duyduğu yoğun dehşetin ortak etkisine boyun eğecektir. Be-

densel bütünlüğü de toplumsal kişiliğinin bu çözülüşü karşısında direnemez.*

Bu karmaşık görüngüler fizyolojik alana nasıl yansır? Cannon, kızgınlık gibi korkunun da *sempatik* sinir dizgesinin etkinliğinde bir yoğunlaşmaya yol açtığını ortaya koydu. Bu etkinlik olağan durumlarda yararlıdır, kişinin yeni bir duruma uyum sağlamasına yarayan örgensel değişimleri yönlendirir. Fakat kişi olağanüstü ya da öyle sandığı bir duruma, içgüdüsel ya da öğrenilmiş hiçbir tepkide bulunamıyorsa *sempatik* dizge denetimsiz ve aşırı bir etkinlik gösterir; hatta bazan birkaç saat içinde, kan oylumunun ve kan basıncının düşmesine, giderek dolaşım örgenlerinde onarılmaz bozukluklara yol açabilir. Şiddetli yürek daralması çeken hastalarda da sık görülen, yeme-içmeden kesilme durumu bu gelişimi hızlandırır. Sukaybı *sempatik* dizgeye uyarıcı etki yapar ve kan oylumu, damarların artan geçirgenliği sonucu, daha da düşer. Bombalanma, savaş, hatta ameliyat sonrası ortaya çıkan, çok sayıda «*sarsıntı*» (traumatisme) olayının incelenmesiyle yukardaki varsayımlar kanıtlanmıştır: kesin nedeni otopside de saptanamamıştır ama sonuç ölümdür.

Bunlar da gösteriyor ki, kimi büyü uygulamalarının etkililiğinden kuşku duymak için bir neden yok. Ama aynı zamanda, büyünün etkili olabilmesi ona inanılmasına bağlı, bunun da birbirini bütünleyen üç ayrı görünümde ortaya çıktığı görülüyor: en önemlisi büyücünün kendi uygulayımlarına inancı, sonra iyileştirmeye ya da cezalandırmaya çalıştığı kişinin büyücünün gücüne inanması, son olarak da, büyücü-büyülenen ilişkisinin içinde yer aldığı, bir çeşit çekim alanı oluşturan kamuoyunun

(*) Bu tür bir büyüye uğrayan bir Avustralya yerlisi, 1956 yılının nisan ayında, ölüm döşeğinde Darwin Hastahanesine kaldırılır. Oksijen tüpleri ve serumlar yardımıyla iyileşmeye başlayınca, «beyaz adamın büyüsünün daha etkili olduğu» inancına kapılacaktır.

inanç ve beklentileri. Doğaldır ki, bunların hiçbiri, Cannon'un *«homeostatique»* adını verdiği bozuklukları ve *sempatik* dizgenin etkilerini tek başına açıklamaya yetmez. Büyücü, rahatsızlığın nedeni olan şeyi hastanın gövdesinden emerek çıkardığını öne sürerek, ağzında sakladığı bir taşı gösterdiğinde, bu işlemin doğruluğunu, en azından kendine nasıl kanıtlamaktadır? Büyü durumu bir *«onaşma»* (consensus) olduğuna göre, herkes tarafından büyücülükle suçlanan kişi kendini nasıl temize çıkarabilecektir? Topluluğun, doğaüstü gücüne inanarak ayrıcalıklar tanıdığı, bedelini de beklediği bu kişilere karşı tutumu ne ölçüde safça, ne ölçüde de eleştireldir? Bu son noktayı ele alarak başlayalım.

1938 yılının eylül ayıydı. Birkaç haftadır Nambikvara yerlilerinden küçük bir toplulukla, orta Brezilya'nın kederli savanlarında, Tapajoz kaynaklarına yakın bir yerde konaklamaktaydık. Yılın büyük bir bölümünde, bu bölgede, yerliler yabanıl yemiş ve otların, küçük memelilerin, böcek ve sürüngenlerin, kısacası açlıktan ölmelerini önleyecek herşeyin peşinde dolanır dururlar. İşte bunlardan otuz kadarı, aileler halinde sözünü ettiğim yerde toplanmışlar, göçebe yaşamın zoruyla, günün yakıcı güneşine, gece serinliğine, yağmur ve rüzgara karşı, dal yığınlarından çatma, acması korunaklarda barınmaya çalışıyorlardı. Yerli toplulukların çoğu gibi bunların da, bir başkanları ve av, balıkçılık, el sanatları gibi günlük etkinliklerde topluluğun öteki erkeklerinden hiçbir ayrıcalığı olmayan bir büyücüleri vardı. Bu, kırk beş yaşlarında, güçlü kuvvetli, neşeli bir adamdı.

Fakat bir akşam, kampa her zamanki saatinde dönmedi. Karanlık bastırdı, ateşler yakıldı; yerliler tedirginliklerini gizleyemiyorlardı. Savan gerçekten de sayısız tehlikelerle doluydu: çavlanlar, az da olsa yırtıcı bir hayvanla karşılaşma olasılığı, jaguar ya da et yiyen karıncalar... Ama yerlilerin kafasında, zararsız bir hayvan kılığına girmiş su ya da orman cinleriyle karşılaşma korkusu daha ağır basıyordu. Üstelik bir haftadır her gece, bize bir yaklaşıp bir uzaklaşan gizemli kamp ateşleri görüyorduk. Yerlilere göre, her bilinmeyen topluluk olası bir

düşmandı. İki saatlik bir bekleyişten sonra, yoldaşlarının bir pusuya düştüğü düşüncesi genel kanı durumuna gelmişti. İki genç karısı kocalarının, oğlu da babasının ölümüne hıçkırıklarla ağlarken, öteki yerliler bu ulu kişinin yitmesinin ölümcül sonuçlarını ve neyin bildirgesi olabileceğini tartışıyorlardı.

Kaçınılmaz felaketin bu gerilimli bekleyişi, öteki kadınların da katılmaya başladığı sızlanmalar, erkeklerin koşuşmaları dayanılmaz bir ortam yaratmaya başlamıştı ki, gecenin onuna doğru, göreceli bir soğukkanlılığı koruyabilmiş birkaç yerliyle birlikte keşfe çıkmaya karar verdik. Kamptan daha iki yüz metre uzaklaşmadan, ayağımız hareketsiz bir karaltıya takıldı: bu aradığımız kimseydi, sessizce çömelmiş gecenin ayazında titriyordu. Saçları darmadağınıktı, kemer, kolye ve bilezikleri yoktu (zaten Nambikvaralar başka giysi kullanmazlar). Kendisini kampa götürmemize karşı koymadı fakat onu konuşturabilmek için binbir rica ve karılarının bitmez yakarışları gerekecekti. Sonunda yarım yamalak söylediklerinin yardımıyla öyküsünün ayrıntılarını sökebildik: öğleden sonra mevsimin ilk fırtınası patlamıştı ve bir yıldırım onu kilometrelerce uzaklarda, belirttiği bir yere götürmüş sonra geri getirip onu bulduğumuz yere çırılçıplak bırakmıştı. Gece geç saatlerde yatmaya hazırlanıldığında olayın tartışmaları hâlâ sürüyordu. Ertesi gün, «yıldırımın kurbanı» her zamanki neşesini bulmuştu, üstelik bütün süs ve takıları da yerli yerindeydi; ama bu ayrıntı kimseyi şaşırtmışa benzemiyordu ve günlük yaşam olağan akışına döndü.

Buna karşın, birkaç gün sonra bazı yerliler bu olağanüstü olayın değişik yorumlarını yaymaya başladılar. Ama bunu açıklamadan önce önemli bir noktayı belirtmek gerekiyor: sözü geçen toplumsal birim, değişik kökenli bireylerin tam olarak bilemediğimiz koşullarda biraraya gelmesinden oluşmuştu. Bir bölümü, salgın hastalık sonucu nüfusunun büyük çoğunluğunu yitirmiş bir topluluktan arta kalanlardı ve sayıları bağımsız bir yaşantı sürdürmelerine olanak vermeyecek kadar azdı. Ötekiler

soy kabilelerinden ayrılmak zorunda kalmışlardı ve aynı güçlüklerle karşı karşıyaydılar. Ne zaman ve hangi koşullarda karşılaşıp, biri siyasal öteki dinsel önderini vererek, yeni bir güç oluşturmaya karar verdiklerini bilmiyorum; fakat benim bulunduğum sırada birleşme büyük olasılıkla yeni gerçekleşmişti çünkü bir tarafın çocuklarının ötekilere sözlü sayılmalarına karşın, henüz hiçbiri evlenmemişti. Üstelik, birarada yaşamakla birlikte, her ikisi de kendi lehçelerini koruyor, ancak iki dili de bilen birkaç kişinin aracılığıyla anlaşabiliyorlardı.

Bu zorunlu açıklamalardan sonra, kulaktan kulağa dolaşan söylentilere dönebiliriz: savanda karşılaştığımız yabancı toplulukların büyücünün eski soy-kabilesi olduğunu düşündürecek sağlam kamtlar vardı ve büyücü, büyük olasılıkla, siyasal önderin yetki ve kurallarını çiğneyerek, eski kabilesiyle ilişki kurmak istemişti: ya yuvaya dönüşü sağlamak, ya onları yeni bağlaşıklarına saldırmaya kışkırtmak ya da kendilerine bağlılığını bildirmek için; ama hangi nedenle olursa olsun, ortadan kaybolmak için bir bahaneye gereksinimi vardı ve yıldırım tarafından kaçırılma öyküsünü de, sonraki olayları da bu amaçla uydurmuştu. Kuşkusuz bunu yayanlar öbür topluluğun üyeleriydi, gizlice inandıkları bu yorumdan tedirginlik de duyuyorlardı. Yine de olayın resmi yorumu hiçbir zaman ortalıkta tartışılmadı, ama kısa süre sonra oradan ayrıldığımda genel kanı durumuna gelmişti.(3)

Buna karşın, nedenlerini kendilerinin de büyük bir ruhbilimsel derinlik ve siyasal bilinçle çözümledikleri bu üçkağıtçılığı öne sürüp, büyücülerinin dürüstlüğü ve etkinliği tartışma konusu edilse, içlerindeki en kuşkucular bile şaşardı. Kuşkusuz yıldırımın kanatlarına binip Rio de Ananaz'a kadar uçmamıştı, bu yalnızca bir oyundu. Ama böyle şeyler olabilirdi, başka koşullarda gerçekten de olmuştu, deneyim alanına giren şeylerdi bunlar. Gücünü dindışı etkinliğini gizlemek için kullandığı ileri sürülüp eleştirilebilirdi, bu özel bir durumdu, ama bir büyücünün doğaüstü güçlerle yakın ilişki kurduğu gerçeğini de-

ğiştirmezdi. Önemli olan nokta, bu iki olasılığın da birbirini dıştalamamasıydı. Bizim için, savaşın hem ulusal bağımsızlığın şahlanışı hem de silah satıcılarının oyunlarının sonucu olabilmesi gibi. Bu iki açıklama görünüşte bağdaşmaz ama duruma göre birinden birinin geçerli olduğunu düşünürüz; aynı oranda akla yakın olduklarından, farklı zaman ve koşullarda, birini ya da ötekini benimseriz. Sonuçta birçoklarının bilincinde gizlice birlikte barınırlar. Bu farklı yorumlar, bilgiçce nedenleri ne olursa olsun, nesnel çözümleme sonucunda bilincine varılmış olgular değil, daha çok hepimiz için geçerli bir deneyim niteliğinde, özümlenmemiş, belli belirsiz tutumların gerektirdiği birbirini tamamlayan verilerdir. Bu deneyimler, topluluğun kültüründe benimsenmiş davranış çizgelerinden birine katıştırılmadıkça, anlıksal açıdan biçimlenmemiş, duygusal açıdan kabul edilemez olarak kalırlar. Ancak böylece özümlendiklerinde, öznel tutumlar nesnelleşebilecek, açıklanmamış izlenimler dile gelecek, eklemlenmemiş deneyimler bir dizge içinde bütünleşecektir.

Değerli araştırmacı **M. C. Stevenson'un Yeni Meksika'da Zuni'ler üstüne gözlemleri, sözünü ettiğimiz düzeneklere daha iyi ışık tutacaktır**(4).

12 yaşlarında bir kız, ergenlik çağında bir oğlanın elini tutmasından hemen sonra bir sinir bunalımı geçirir; oğlan büyücülükle suçlanır ve ARC rahipleri mahkemesine götürülür. Bir saat boyunca, gizli bilimlerle herhangi bir ilişkisi olduğunu yadsır. Daha sonra, bu savunma biçiminin etkisiz olduğunu anlayınca —üstelik bu dönemde Zunilerde, büyücülük ölümle cezalandırıldığından— taktik değiştirmek zorunda kalır. Büyücülüğü hangi koşullarda öğrendiğini ve ustalarından, biri kızları çıldırtan, öbürü iyileştiren iki ilaç aldığını açıklayan uzun bir öykü uydurmaya başlar. Bu nokta sonraki gelişmelere karşı akıllı bir önlemdir. İlaçları göstermesi istenildiğinde, sıkı gözetim altında evine gider ve kısa süre sonra geri gelerek, bunları kuttörensel bir karmaşıklıkla kullanmaya başlar. Birini yuttuktan sonra düzmece bir kendinden geçme durumuna girer, öbürünün yardımıyla da olağan haline döner. Daha sonra, ilacı hasta kıza verir ve iyileştiğini bildirir. Oturuma, ertesi gün sürdürülmek üzere ara verilir fakat o gece sözde-büyücü kaçar. Kısa süre sonra yakalanır ve kızın ailesi davayı sürdürmek için kendisi bir mahkeme oluşturur. Yeni yargıçlarının, öyküsüne inanmamakta direnmeleri üzerine, delikanlı yeni bir öykü uydurmak zorunda kalır: bütün ataları büyücüdür ve onlardan olağanüstü güçler edinmiştir —kedi kılığına girmek, ağzına doldurduğu kaktüs dikenlerini fırlatarak kurbanlarını öldürmek (iki bebek, üç kız, iki oğlan çocuğu)— ve bütün bunlar insan

biçiminden çıkmasını sağlayan büyülü tüyler yardımıyla olmaktadır. Bu son ayrıntı taktik bir yanlıştı, çünkü şimdi de yargıçlar bu yeni yorumun doğruluğunun kanıtı olarak tüylerin gösterilmesini istiyorlardı. Kabul edilmeyen çeşitli bahanelerden sonra sanığın evine gidildi. Fakat o, bu kez de tüylerin bir bölmenin sıvası altında gizli olduğunu ve bunu yıkamayacağını öne sürmeye başladı. Yıkmak zorundaydı. Duvarın bir yanını yıkıp, her yıkıntıyı özenle inceledikten sonra, sıvanın içinde eski bir tüy buldu. Buna dörtelle sarıldı ve yargıçlarına bunu, büyülü suç aracı olarak sundu, nasıl kullanıldığını da ayrıntılı olarak açıkladı. Daha sonra köy alanına götürüldü. Öyküsünü yeni ayrıntılarla süsleyip bir kez de burada yineledi. Söylevini acıklı bir sonla noktalayarak, doğaüstü gücünü yitirdiğinden dolayı gözyaşları döktü. Böylece tüm dinleyenler, içleri rahatlamış olarak onu özgür bırakmaya razı oldular.

Ne yazık ki, kısaltmak ve tüm ruhbilimsel ayrıntılarından soyutlamak zorunda kaldığımız bu öykü birçok açıdan aydınlatıcıdır. İlk göze çarpan nokta şu: büyücülükle suçlanan, bu yüzden de ölüm cezasına çarptırılma durumunda kalan sanık, suçsuzluğunu kanıtlamaya çalışarak değil, tersine, uydurma suçuna sahip çıkarak bağışlanmayı başarıyor. Üstelik, herbiri öncekinden daha zengin, daha ayrıntılı ve dolayısıyla daha da suçlu yorumlar ileri sürerek durumu kurtarıyor. Tartışma, bizim davalarımızda olduğu gibi, suçlama ve yadsımalardan değil, sav ve savın ayrıntılı açıklamasından kaynaklanıyor. Yargıçlar sanıktan bir sava karşı çıkmasını, hele olguları yadsımasını değil, bir bölümünü çözebildikleri bir dizgenin eksik bölümlerini kendine özgü biçimde tamamlamasını ve onaylamasını bekliyorlar. M.C. Stevenson, yargılamanın bir aşamasıyla ilgili olarak şöyle yazıyor: «Savaşçılar çocuğun anlattıklarına o kadar kaptırmışlardı ki onun niçin önlerinde bulunduğunu unutmuş görünüyorlardı». Ve büyülü tüy sonunda bulunduğunda, «savaşçılar arasında bir üzüntü dalgası yayılmaya başladı ve hep bir ağızdan bağırdılar: ne bunun anlamı? Şimdi çocuğun doğruyu söyledi-

ğinden kesinlikle emindiler». Somut suç aracını bulmanın utkusu değil üzüntüsü... Çünkü yargıçlar suçu cezalandırmaktansa (nesnel temelini kendine özgü bir duygusal anlatımla geçerli kılarak) onu olası kılan dizgenin gerçekliğini sınamayı yeğlerler. Katılımla pekiştirilmiş açıklama, hatta yargıçların suçortaklığı sanığı suçlu durumundan çıkarıp, suçlayanların yandaşı durumuna getirir. Onun yardımıyla, büyücülük ve onunla ilintili düşünceler, törel bilinçteki biçimlenmemiş tasarım ve duyguların dağınık bütünlüğü durumundaki dayanılmaz varoluş biçimlerinden sıyrılarak, deneyim nesnesi durumuna gelirler. Korunan bir tanık durumuna gelen sanık, topluluğa, gerçeğe varmanın hoşnutluğunu getirir ki, bu da onu ölüme götürecek bir tüzeden alınacak hoşnutluktan çok daha yoğun ve zengindir. Sonuç olarak sanık, ustalıklı savunmasıyla, dinleyenleri sözkonusu dizgenin yaşamsal niteliği konusunda gittikçe daha bilinçli kılarak, topluluğun güvencesi karşısında bir engelken, onun ussal tutarlılığının güvencesine dönüşür (çünkü seçenekler bu dizge ya da bir başkası değil, büyülü dizge ya da dizgesizlik, yani karmaşa ve düzensizliktir).

Ama, savunmanın ustalıklı olduğunu söylemek yeterli mi? Bütün anlatılanlar gösteriyor ki sanık bir kurtuluş yolu bulmak için çabaladıktan sonra, yargıçlarıyla kendisi arasında oluşmaya başlayan gerilimli oyuna içtenlikle, hatta tutkuyla katılıyor. Büyücü olduğu öne sürülüyor; büyücülük diye birşey var olduğuna göre, niye o da öyle olmasın? Kendinde böyle bir eğilim olduğunu gösteren belirtileri önceden nasıl bilebilirdi ki? İşte belki de bu olayda, mahkemeye getirilen kızın çırpınmalarında ortaya çıkmışlardı. Dizgenin tutarlılığı ve bunu sağlamak için ona yüklenen işlev, bu serüvende tehlikeye attığı kişisel güvenliğinden daha az önemli değildir. Kendisinden beklenen kişiliği biraz açıkgözlük, biraz da iyiniyetle yavaş yavaş oluşturduğunu görüyoruz: bilgi ve anılarından yararlanarak, doğaçlayarak ve özellikle, rolüyle özdeşleşerek giriştiği edimlerle, bölük pörçük oluşturduğu kuttörensel (rituel) davranışlarla, ken-

disine yüklenen işlevi başarmaya çalışıyor, herkesin başına gelebilecek bir durum... Serüveninin sonunda, başlangıçtaki kurnazlıklardan ne kalıyor geriye? Girdiği kişiliğin oyuncağı olmaktan hangi noktaya kadar kurtulabiliyor? Daha da önemlisi, gerçekten de bir büyücü olmadığı ne ölçüde öne sürülebilir artık? Son açıklamayla ilgili yerleri okurken görüyoruz ki, «çocuk konuştukça, anlattığı şeye daha da derinden kapılıyor. Zaman zaman, kendisini dinleyenler üzerinde kurduğu egemenliğin hoşnutluğuyla yüzü aydınlanıyor». Kızın, verdiği ilaçla iyileşmesi, bu olağanüstü olay sırasında yaşanan deneyimler: topluluğun zaten inandığı doğaüstü gücünün açıkça ortaya konması için de pek başka kanıt gerekmiyor.

Burada, büyük değer taşıyan bir başka belgeye daha uzun bir yer ayıracağız. Şimdiye kadar yalnızca dilbilimsel açıdan ilgi uyandırmış bir belge bu. Söz konusu olan, Franz Boas'ın Kwakiutl dilinden (Vancouver adası, Kanada) derleyip çevirdiği, bir yerlinin özyaşam öyküsünden bir bölüm (5).

Büyücü olduktan sonraki adıyla— Quesalid, büyücülerin gücüne inanmıyordu (daha doğru bir deyişle büyücü yerine, şaman terimini kullanacağız, çünkü bu terim dünyanın bellibaşlı bölgelerinde bunların kendilerine özgü etkinliklerini vurgulamak için daha uygun düşer). Şamanların düzenbazlıklarını ortaya çıkarma kaygısının ve maskelerini düşürme isteğinin itkisiyle, Quesalid, onlarla ilişki kurmaya başlar. Sonunda, içlerinden biri onu çırak olarak kendi topluluğuna sokmayı önerir; kısa sürede onlardan biri olabilecektir. Quesalid öneriyi, hemen benimser ve anlatısında ilk derslerinin neler olduğunu ayrıntısıyla açıklayacaktır: görgül (ampirik) bilgilerin, hokkabazlığın, mim sanatının garip bir karışımıdır bu; bayılmayı ve sinir bunalımını öykünebilme sanatı, büyü şarkılarının ezberlenmesi, kendini kusturma yöntemi, nabza, yürekatışına, doğuma ilişkin kavramlar, «düşgören»lerin, yani özel konuşmaları dinleyip, şunun bunun ağrıları ya da hastalık belirtilerinin kökeni üstüne şamana gizlice bilgi ileten casusların kullanılması ve en önemlisi, kuzeybatı Pasifik kıyılarından bir şaman topluluğunun «ars magna»sı, yani, küçük bir kuştüyü tutamını ağzında gizleyip, gerekli anda dilini ısırıp ya da dişetlerini kanatıp, bunu kana bulanmış biçimde tükürerek, hasta ve izleyicilere, hastalığa neden olan nesneyi emerek çıkardığını törensel bir görkemle yutturmayı becerebilme sanatı...

Quesalid en beter kuşkularının haklı çıktığını görünce..

araştırmasını sürdürmek ister; fakat artık bağımsız değildir, şamanlar yanında çalıştığı çevrede bilinmeye başlamıştır. Ve bir gün, kendisini düşünde kurtarıcı olarak gören bir hastanın ailesi tarafından çağrılır. Bu ilk sağaltma parlak bir başarıyla sonuçlanır (kuralın gerekli kıldığı, dört yıllık uygulama süresini bitirmediğinden, bu iş için de bundan sonrakiler için de ücret almayacaktır). Artık büyük bir şaman olarak tanınmaya başlamasına karşın, Quesalid eleştirel tutumunu bırakmaz, başarısını ruhbilimsel nedenlere bağlar: «çünkü hasta, benimle ilgili gördüğü düşe sıkı sıkıya inanıyordu» diye düşünür. Kendi deyişiyle, «tedirgin ve düşünceli» olmasına yol açan şey daha karmaşık bir serüvendir. Bu serüven kendisini «yapay doğaüstünün» farklı biçimleriyle karşı karşıya getirir ve bir yandan kafasında gizlice bir dizge oluşturmaya başlarken, öte yandan da, bu biçimlerin bazılarının, özellikle kendi ilgi alanına girenlerin, ötekiler ölçüsünde yanlış olmayabileceği sonucuna varmasına neden olur.

Komşu Koskimo kabilesinde konuk olduğu bir sırada, ün salmış yabancı meslektaşlarının uyguladığı bir sağaltmaya katılır ve büyük bir şaşkınlıkla, yöntemsel bir fark gözlemler: Koskimolu şamanlar, hastalığı, ağızda gizlenen kuştüyü tutamının oluşturduğu kanlı bir kurtçuk biçiminde tükürmek yerine, ellerine birazcık balgam çıkartmakla yetinmekte ve hastalığın bundan başka birşey olmadığını ileri sürmeye kalkışmaktadırlar. Nedir bu yöntemin değeri? Hangi kuramın karşılığıdır? Bu şamanların gücünü ölçmek, bunların gerçek şaman mı, yoksa, kendi kabilesindekiler gibi, yalnızca şaman olduklarını öne süren kimseler mi olduklarını anlamak için, zaten uyguladıkları sağaltma da etkisiz kaldığından, kendi yöntemini denemek için izin ister: bu kez hasta iyileşmiştir.

Böylece kahramanımız ilk kez kararsızlığa düşmüştür. Kendi yöntemi üstüne hiçbir zaman iyimserliğe kapılmamış olmakla birlikte, şimdi karşısına çıkan yöntem daha da yanlış, yutturmaca ve dürüstlükten uzaktır. O hiç olmazsa, hastasına birşeyler

verebiliyordu, hastalığı gözle görülüp elle tutulabilir biçimde sunuyordu ona; oysa yabancı meslektaşları hiçbir şey göstermemekte, yalnızca kötülüğü elegeçirdiklerini öne sürmektedirler. Üstelik, kendi yöntemi sonuca ulaşırken, onlarınki başarısız kalmıştır. Böylece kahramanımız kendini, belki de çağcıl bilimin gelişmesinde eşine rastlanmayan bir sorunla karşı karşıya bulur: her iki sağaltma dizgesi de, eşit oranda yetersiz olmaları bilinmesine karşın, hem mantıksal, hem de deneysel açıdan, farklı değerler ortaya koymaktadırlar. Onları hangi değer dizgesine göre sınaması gerekmektedir. Ortaklaşa paylaştıkları nesnel olgulara göre mi, yoksa kuram ve uygulama açısından eşitsiz değerler edindikleri kendi özelliklerine göre mi?

Bu sırada, kendi yurttaşları önünde düştükleri durumun utancı bir yana, Koskimo şamanları da kuşkuya gömülmüşlerdir: her zaman ruhsal nitelikte saydıkları, bu yüzden de görünür kılmayı hiç düşünmedikleri hastalığı, yabancı meslektaşları özdeksel bir nesne biçiminde ortaya koymuştur. Ona bir aracı yollayarak, bir mağarada yapacakları gizli toplantıya katılmaya çağırırlar. Quesalid çağrıya uyar ve yabancı meslektaşları ona kendi dizgelerini açıklarlar: «Her hastalık bir insandır, çıbanlar ve şişmeler, kaşınma ve kabuk bağlama, sivilceler ve öksürükler, verem ve sıraca; haya kasılması ve mide ağrıları da öyle. Bir insan olan hastalığın ruhunu ele geçirmeyi başardığımız an, bir insan olan hastalık ölür ve bedenin içinde yok olur». Eğer bu kuram doğruysa, gösterecek ne vardır? Ve neden dolayı Quesalid'in uyguladığı sağaltmanın sonunda, «hastalık ellerine yapışmaktadır?» Quesalid, dört yıllık uygulama süresi bitmeden öğretmeyi yasaklayan meslek kurallarının ardına sığınır ve konuşmaya yanaşmaz. Koskimo şamanları, sözde eldeğmemiş kızlarını gönderip onu baştan çıkararak meslek sırrını elegeçirmeye kalkıştıklarında bile bu tutumunda direnir.

Bu olaydan sonra, Quesalid kendi köyüne, Fort Rupert'e döner ve komşu klanın en büyük şamanının, onun gittikçe artan ününü çekemeyerek, bütün meslektaşlarına meydan oku-

duğunu ve hepsini birçok hastanın önünde boy ölçüşmeye çağırdığını öğrenir. Quesalid toplantıya katılır ve kendinden yaşlı olan bu şamanın birçok sağaltmasında bulunur; fakat Koskimolar gibi, bunun da hastalığı gösterdiği yoktur; hastalığın görünmeyen bir nesne biçiminde, ya başlığına, ya da başlığındaki kuş biçimindeki tören süsüne girdiğini öne sürmektedir. Bunlar evin direklerini, ya da şamanın elini «ısıran hastalığın gücüyle» havada asılı kalabilmektedirler. Bu alışılmış senaryo bir kez daha yinelenir. Yaşlı şamanın umutsuz diye nitelediği hastalara bakması istenince, 'kanlı kurtçuk' yöntemiyle utkuya ulaşır.

Öykümüzün asıl acıklı bölümü burada başlar. Hem içine düştüğü durumun kendisini gözden düşürmesi, hem de sağaltma yönetminin çökmesi karşısında utanç ve umutsuzluğa kapılan yaşlı şaman, kızını Quesalid'e aracı olarak göndererek, kendisinden bir görüşme rica eder. Quesalid onu bir ağacın dibine oturmuş beklerken bulur. Yaşlı şaman şu sözlerle dile gelir: «Birbirimize söyleyeceklerimiz kötü şeyler değil dostum. Yalnızca, utançtan ölmemem için bana yardım etmeni ve hayatımı kurtarmanı istiyorum. Çünkü geçen gece yaptıkların yüzünden, herkesin alay konusu oldum. Bana acımanı ve geçen gece avucuna yapışan şeyin ne olduğunu söylemeni istiyorum. Bu gerçek hastalık mıydı, yoksa yapma birşey miydi? Çünkü bana acıman ve sana öykünebilmemi sağlaman ve nasıl yaptığını söylemen için yalvarıyorum sana. Acı bana dostum!» Quesalid bir süre suskun kalır, sonra, yaşlı şamandan, başlık ve süsüyle ilgili gösterisini açıklamasını ister. Yaşlı adam, başlıktaki, direğe asılmasını sağlayan gizli çengeli ve kuş biçimindeki süsün elini ısırdığına inandırmak için onu parmaklarının arasına nasıl sıkıştırdığını gösterir. Anlaşılan, yalan ve dolandan başka becerisi yoktur; yalnızca kazanç sağlamak için ve açgözlülüğünden dolayı şamanlık taslamaktadır. Ruhların ele geçirilemeyeceğinin bilincindedir, «çünkü hepimiz kendi ruhumuzun efendisiyiz» der, yine de içyağı kullanıp bunun, «elinde

oturan bu beyaz şeyin», bir ruh olduğunu öne sürmektedir. Bu sırada, kızı da babası adına yalvarmaya başlar: «Acı ona! Acı ki yaşamını sürdürebilsin.» Quesalid suskun durmaktadır. Bu ölümcül söyleşinin gecesinde, yaşlı şaman, tüm yakınları ve acılı yüreğiyle, ardında topluluğuna bıraktığı öc korkusu, ortadan kaybolacaktır. Bu korku boşa çıkacaktır, çünkü bir yıl sonra geri gelir. Kızı gibi o da delirmiştir. Üç yıl sonra da ölür.

Ve Quesalid, gizlerine gömülü, mesleğine karşı horgörü duygularıyla dolu, ikiyüzlülerin maskelerini düşürerek yolunda ilerler: «Yalnızca bir kez, hastalarım emmeyle iyileştiren bir şaman gördüm, bunun gerçek bir şaman mı, yoksa bir düzenbaz mı olduğunu hiçbir zaman tam anlayamadım. Ama, yalnızca şundan dolayı bir şaman olduğuna inanıyorum: iyileştirdiği kimselerin kendisine birşey ödemelerine izin vermiyordu. Ayrıca, bir kez bile güldüğünü görmedim». Görüldüğü gibi, başlangıçtaki tutum, oldukça belirgin bir biçimde değişime uğramıştır: özgür düşüncenin ödünsüz olumsuzlayıcılığı yerini daha karmaşık duygulara bırakmıştır. Gerçek şamanlar da vardır. Ya kendisi? Öykünün sonunda bunu öğrenemiyoruz. Açıkça görülen birşey varsa o da uğraşını bilinçle sürdürdüğü ve başarılarından gurur duyduğudur. Bir de, bir zamanlar, hileli niteliğini onca alaya aldığı, «kanlı tüy tutamı» yöntemini karşıt okullara karşı savunmaktan hiç geri durmadığı...

Görüldüğü gibi, büyücünün ruhsal durumu hiç de basit değil. Yaşlı şamanın, genç uğraşdaşına, gerçeği söylemesi için yakarması, avucuna yapışan kırmızı kurtçuk biçimindeki hastalığın gerçek mi, yoksa yapay mı olduğu sorusuna yanıt alamayınca da çıldırması olgusunu ele alarak bu konuyu çözümlemeye çalışacağız. Yaşlı şamanın elinde, Quesalid'le karşılaşmasından önce iki veri bulunuyordu: bir yandan, sayrıl durumların anlaşılabilir bir nedene dayandığı kanısı; öte yandan, kişisel yaratıcılığının da katkısıyla geliştirdiği bir dizge, hastalığın saptanıp iyileştirilmesine kadar olan aşamaların düzene koyulmasına yarayan bir yorumlama dizgesi. Kendi başına bilinmesi olanaksız bir gerçeğin, tasarım ve uygulamalarla oluşan bu *öyküncleştirilmesi* (ögelerinin öykü gibi kuruluşu) üçlü bir deneyime dayanmaktadır: ruhsal kökenli bedensel (psikosomatik) nitelikte, özgül durumlar yaratmayı başaran şamanın deneyimi (onun bir düzenbaz olması durumunda bile uygulamanın kendisi bu işlevi yüklenebilir); iyileştiğine inansa da inanmasa da hastanmki; iyileştirme sürecine katılan izleyicilerinki. İzleyicilerin coşkuları, olaydan aldıkları duygusal ve anlıksal doyum, toplumsal katılımı belirler. İşte yeni bir döngünün başlayabilmesine olanak veren de budur.

Şamansal bütünce diye adlandırabileceğimiz şeyin bu üç ögesi birbirinden ayrılmaz. Ama bunların iki ayrı çekim alanının ekseninde toplandığını görüyoruz: şamanın iç deneyimi ve *top-*

lumsal onaşma (consensus). Büyücülerin, hiç değilse en içtenlikli olanlarının, kendi işlevlerine inandıklarından ve bu inancın, özgün durumların deneyiminden kaynaklandığından kuşku duymak için pek neden yok. İçten ve ciddi bir yönelmenin kanıtı olarak yeterli görülmese bile, büyücülerin gönüllü olarak katlandıkları acılar ve oruçlar zaman zaman bu durumların yaratılmasına yolaçabilmektedir. Fakat, dolaylı olduklarından, daha da inandırıcı bulabileceğimiz, dilbilimsel kanıtlar da vardır: Örneğin, Wintu (Kaliforniya) lehçesinde, görme, gövdesel izlenim, çıkarsama, akıl yürütme, ve işitmeyle edinilen beş bilgi kipi bulunur. Bunlar, *'sanı' (conjecture)* ulamına karşıt olarak, bilgi ulamını oluştururlar. Şaşılacak nokta, doğaüstüyle ilişkilerin bilgi kipleriyle, özellikle, bunların arasında, bedensel izlenim (yani içlerinde en sezgisel olanı), çıkarsama ve akıl yürütme aracılığıyla gerçekleştiğinin öne sürülmesidir. Bir ruhsal bunalım sonucu şaman olan yerli, durumunu dilbilgisel bir çıkarsamayla kavrayacaktır: bu, ona göre, bir ruhun yönetimini elegeçirme olgusunun sonucudur; yani dolayısız bir deneyim olarak belirlenir. Bu olguya da şu tümdengelimle varmıştır: öbür dünyaya bir yolculuk yapmış (dolaysız deneyim), ve dönüşte kendini yine insanlar arasında bulmuştur.(6)

Bir noktayı saymazsak, hastanın deneyimi dizgenin en önemsiz bölümünü oluşturur; bu da günümüzde ruhçözümleyimde olduğu gibi, bir şaman tarafından iyileştirilen hastanın şaman olmaya elverişli konuma geçmesidir. Ne olursa olsun, şamanın yapıcı bilgi ve deneysel yöntemlerden de yoksun olmadığını unutmamak gerekir ki, bu da başarısını bir ölçüde açıklar. Bunun dışında, günümüz ruhbiliminde «*psikosomatik*» adı verilen ve kişisel güvenliğin zayıf olduğu toplumlarda sık rastlanan hastalıkların büyük bölümünü oluşturan bozukluklar, zaten ruhsal sağaltma yöntemleriyle iyileşebilmektedirler. İlkel hekimlerin de, çağdaş meslektaşları gibi, hastalarının en azından bir bölümünü iyileştirdiklerini düşünmek gerçeğe yakın olur; bu göreceli etkililik de olmasa, büyü uygulamalarının sü-

rem ve uzam içinde böylesine yaygınlık kazanmış olmalarını anlamak güçleşirdi. Yine de sorunun temelini burada aramak yanlış olur, çünkü bu öge (hastanın deneyimi) öbür ikisiyle (şamanın ve izleyicilerin deneyimleri) sıkı sıkıya bağlıdır: Quesalid hastalarını iyileştirdiği için büyük bir büyücü olmadı, büyük büyücü olduğu için hastalarını iyileştirebiliyordu. Bu saptama da bizi dizgenin öbür uçnoktasına (toplumsal çekim alanı) götürür.

Quesalid'in karşıtlarının bozguna uğramasının gerçek nedenini de, başarı ve başarısızlıklarının oranından çok, topluluğun tutumunda aramak gerekir. Herkesin alay konusu olmaktan yakınıp, açıkça toplumsal bir duygu olan utançlarını öne sürerken, onlar da bu noktayı vurgulamaktadırlar. Başarısızlık ikincildir ve bütün söylemlerinde, bunu başka bir görüngünün işlevi olarak algıladıklarını dile getirmektedirler: *toplumsal onaşma*'nın dağılması, ve onların zararına, başka bir büyücünün ve başka bir dizgenin ekseninde yeniden oluşması. Demek ki, temel sorun, bireyle topluluk arasındaki ilişkiye, daha açık bir deyişle, belirli tipte bireylerle topluluğun belirli istemleri arasındaki ilişkilere dayanmaktadır.

Şaman, hastasını iyileştirirken, izleyenlere bir gösteri sunmaktadır. Ama nasıl bir gösteri? Bazı gözlemlerimizi zamanından önce genelleştirme pahasına da olsa, şöyle diyebiliriz: bu gösteri. her seferinde şamanın «çağrı»yı yenilemesi, başka deyişle, durumunu açığa vuran o ilk bunalımı yinelemesidir. Ama, gösteri terimi bizi yanıltmasın: şaman bazı olayları yinelemekle ya da onlara öykünmekle yetinmez, onları gerçekten, bütün canlılıkları, özgünlükleri ve olanca gücüyle yeniden yaşar. Bu sürecin sonunda, olağan durumuna döndüğünde, ruhçözümleyim kuramının bir terimini ödünç alarak, onun «*tepkisini yinelediğini*» söyleyebiliriz. Hastanın, iyileşmesiyle sonuçlanacak kesin dönüşümden az önce, rahatsızlığının kökeninde yatan «*ilksel durum*»u yeniden, yoğun biçimde yaşadığı, sağaltma sürecinin o can alıcı anına, ruhçözümleme kuramında «*tepki*

yinelemesi» (abreaction) adı verildiği bilinmektedir. Şaman bu anlamda, uzman bir «tepki yineleyicisi» olmaktadır.

Her şamanın, hiç değilse her şaman okulunun, kendine özgü *«tepki yineleme»* biçiminin, simgesel olarak, hastanın da kendi rahatsızlığının bilinçdışı nedenini yinelemesine yolaçacağını ortaya koymak için gerekli kanıtları, şimdiye dek, özgül alanının dışında aradık(7). Eğer temel ilişki şaman ve topluluk arasındaysa, soruyu da başka bir açıdan, düzgülü (normal) ve sayrıl (patolojik) düşünceler arasındaki ilişkiler açısından ele almak gerekir. Her çeşit bilimdışı bakış açısına göre (hiçbir toplum da bunun dışında kaldığını öne süremez), düzgülü ve sayrıl düşünce birbiriyle çatışmaz, tersine birbirini bütünler. Anlayabilmek için yanıp tutuştuğu, fakat işleyişini kavrayamadığı evren karşısında, düzgülü düşünce varlıkların anlamını araştırır, ama yanıt alamaz; sayrıl denen düşünceyse, duygusal yorum ve çağrışımlarla dolar taşar, ve yetersiz bulduğu yalın gerçeğe her an bu tür anlamlar yüklemeye hazırdır. Bunların biri için deneysel olarak kanıtlanamayacak bir nesne, öbürü için de, nesnesiz deneyimler söz konusudur. Dilbilimcilerin terimlerini kullanarak söylersek, düzgülü düşünce herzaman bir *«gösterilen* açığının acısını» çeker, sayrıl düşünceyse (hiç değilse kimi belirimlerinde) bir *«gösteren* fazlalığı» duyar. Şamansal sağaltmaya topluluğun katılımıyla, bu birbirini tamamlayan iki durum arasında denge sağlanır. Düzgülü düşüncenin tam olarak kavrayamadığı hastalık durumunda, bu dengeyi kendi başına sağlama olanağından yoksun olan *«psikopat»* (büyücü)(8), topluluk tarafından, duygusal zenginlik üretmeye yöneltilir. Ruhsal düzlemde bir sunu-istem dengesi oluşacaktır, ama ancak iki koşulla: önce, toplumsal gelenek ve kişisel yaratıcılığın ortaklaşmasıyla, bir *yapı* oluşmalıdır, başka bir deyişle, büyücü-hasta ve izleyicilerin, tasarım ve uygulamaların herbirinin kendi yerini bulduğu bir genel durumun tüm ögelerini içeren bir bağıntılar ve karşıtlıklar dizgesi oluşmak ve kendini sürekli yenilemek zorundadır. İkinci koşul da, büyücü ve hasta gibi, izleyicilerin

de, hiç değilse belirli ölçüde, *«tepki yinelemesi»* olayına katılmaları, bu simgesel çağrışımlar evrenini kendi deneyim ve yaşantılarıyla paylaşmalarıdır. Aslında yalnızca, —içinde bulunduğu durum nedeniyle— hasta ve —*psikopat* niteliğiyle— büyücünün konumları bu deneyimi tam olarak yaşamaya elverişlidir. İzleyicilereyse, ancak bunun yansımalarını uzaktan izlemek düşecektir. Yine de önemli olan, bu somut deneyimlerin kendisi, ve her olayın özgül niteliğine uyum sağlayabilen zenginliğidir. —Deneysel bir denetime ne gerek, ne de istek duyulmaktadır—. Birçok olası dizge arasında seçim yapmaya, bir büyücü ya da büyücülük okulunu ötekilere yeğlemeye olanak veren de onun bu niteliğidir.

Öyleyse, bilimsel açıklamadan farklı olarak, belirsiz ve dağınık durumların, duygu ve tasarımların nesnel bir nedene bağlanması değil, bunların bir bütünlük ya da dizge biçiminde eklemlenmesi söz konusudur. Bu durumların birbirlerinden kopukluğu yüzünden, çözümlenmeleri ve kaynaşıp bir bütün oluşturmaları oldukça güçtür. Söz konusu dizge işte bunu başardığı oranda amacına ulaşacaktır. Bu olgu da ancak bilincin dışardan kavranamayan bir iç-deneyimiyle doğrulanır. Birbirini bütünleyen karmaşalarıyla, büyücü-hasta ikilisi, topluluğun gözünde, somut ve canlı biçimde, uzlaşmaz bir çelişkiyi ortaya koyar. Aslında her türlü düşüncede bulunmakla birlikte, olağan koşullarda anlaşılması güç ve belirsiz bir çelişkidir bu: anlatıma ulaşamama durumu nasıl düşüncenin hastalığıysa, hastalık da edilginlik ve kendine yabancılaşmadır. Ve duyarlık nasıl simgelerin besin kaynağıysa, büyücü de etkinliğin, kendini aşkınlığın ta kendisidir. Sağaltma bu iki karşıt uç noktayı ilişkiye geçirir, birinden öbürüne geçişe olanak sağlar ve bütüncül bir deneyimle, toplumsal evrenin yansımasından başka birşey olmayan ruhsal evrenin tutarlılığını ortaya koyar.

Bütün bunlar «*tepki yinelemesi*» kavramının kapsamını genişletme gereğini gösteriyor. Gerçi ruhçözümleyim kuramı bu kavramı ortaya atıp, önemini vurgulayarak büyük bir övgüye hak kazanmıştır, ama onun dışında kalan ruhbilimsel sağaltma yöntemlerinde de bunun ne anlama geldiğini araştırmak gerekir.

Ruhçözümleyimde, üç değil tek bir *«tepki yinelemesi»* (hastanınki) olduğu söylenir. Bu savın doğruluğu o kadar da kesin değil. Şamansal sağaltmada, yalnızca büyücünün konuştuğu ve suskun duran hasta için *tepki yinelemesi* gerçekleştirdiği; ruhçözümleyimdeyse, hastanın konuşup, kendisini dinleyen hekime *«tepki yinelediği»* doğrudur. Fakat hekimin tepki yinelemesi hastayla eşzamanlı olmasa bile zorunludur; çünkü ruhçözümleyici olabilmesi için çözümlemeden geçmiş olması gerekir. Her iki uygulayımın da toplumsal çevreye yükledikleri işlevi tanımlamak daha güç. Büyü, hastanın aracılığıyla, topluluğun önceden belirlenmiş sorunlara uyum sağlamasına yolaçar. Oysa ruhçözümleyimde amaç, kendisine sunulan çözümlerin yardımıyla hastanın topluluğa uyum sağlamasıdır. Fakat, ruhçözümleyim alanında bir süredir izlenen kaygı verici gelişmeler, aradaki farkın ortadan kalkması tehlikesini de birlikte getirmektedir. Böyle giderse, ruhçözümleyim kuramı, belirgin ve sınırlı durumlarda deneyle kanıtlanabilen bilimsel varsayımlar bütünü olmaktan çıkıp topluluğun bilincine sızmış belirsiz bir söylenbilime dönüşebilir. (Sözünü ettiğimiz nesnel olgunun altında, ruhbilimcinin şu öznel eğilimi yatar: sayrıl düşünceye göre tasarlanmış bir yorumlar dizgesini, sağlıklı düşünceye de uygulamak; yalnızca bireysel durumlara uygun düşen bir yöntemi, toplumsal ruhbilim olgularına da uygulamaya kalkışmak). İşte o zaman —hatta kimi ülkelerde şimdiden— ruhçözümleyim, bireylerin iyileştirilmesine yönelik, gerçek sağaltmalara dayalı bir kuram olma özelliğini yitirir. Yerini, topluluğa güvenlik duygusu vermekle yetinen bir söylenbilim alır. Onun kalıntıları üstünde de, geleneksel sağaltma yöntemleri, biçim değiştirip, yeniden egemenliğini kurar.

Ruhçözümleyimin, daha eski ve daha yaygın ruhsal sağaltma uygulayımlarıyla karşılaştırılması, kendi yöntem ve ilkeleri üstüne yeniden düşünülmesine yol açacak bir başlangıç olabilir: ruhçözümleyim ilgi alanını, belirli bir uyumsuzluk gösteren kimselerden, topluluğun sıradan bireylerine genişleterek, kendi

sağaltma yöntemini de, toplumsal katılımı sağlamaya yönelik (conversion) bir işleme dönüştürmektedir; çünkü yalnızca hasta olan bir kimse iyileştirilebilir, topluma uyum sağlayamayan bir kimseyse, olsa olsa «ikna» edilebilir. Böylece önemli bir tehlike belirir karşımızda: sağaltma, belirli bir bozukluğun çözümlenmesiyle sonuçlanmak yerine, kişinin özel evreninin, ruhçözümleyimin yorumuna uygun olarak, yeniden biçimlenmesiyle sınırlanır. Bunun sonunda da büyücülüğün toplumsal dizgesine kuramsal olanak sağlayan bir temele geri dönülmüş olur.

Eğer yaptığımız çözümleme doğruysa, büyüsel davranışları da —bilince yansıması duygusal görünümlerde ortaya çıkan, fakat asıl niteliği anlıksal— bir duruma tepki olarak görmemiz gerekir. Çünkü, yalnızca *simgesel işlev*in tarihi, insanın bu anlıksal konumunu anlamamıza olanak verir: evrenin sunduğu anlam hep yetersiz kalmaktadır, düşünceyse, nesnelere taşıyabileceklerinden daha fazla anlam yüklemeye yönelir. *Gösteren* ve *gösterilen* arasında bocalayan insan, büyüsel düşünceden, elindeki bu çelişik verileri bağdaştırabileceği yeni bir *göndergeler dizgesi* sunmasını bekler. Söz konusu iki dizgeden yalnızca birini alıkoyup derinleştirerek, öbürünü yutmasına olanak veren bu büyüsel dizgenin egemen olmasının, bilgi alanındaki ilerlemelerin sonu anlamına geleceği açıktır. İster sağlıklı olsun, isterse ruh hastası, insanlığın bu kötü serüvenini bireyin yeniden yaşamasını istemeye hiç gerek yok. Gerçi, hastanın durumunun incelenmesi, bize her bireyin çelişen dizgelere göre davrandığını ve bu çelişkiden rahatsız olduğunu göstermiştir. Yine de belirli bir bağdaştırma biçiminin olanaklı ve uygulamada etkin olması, doğruluğunu kanıtlamaya yetmez. Üstelik bu biçimde sağlanan bir uyumun, çelişki durumuna göre bir geri dönüş olmadığı hiç de kesin değildir.

Sapkın olarak nitelenen bireşimlerin kurallara uygun bireşimler tarafından yutulup genel fakat 'keyfi' bir bireşimde eritilmesi —özel bazı durumlar dışında— her açıdan bir kayıp olacaktır. Bir temel varsayımlar bütünü, hekim için yeterli bir

aygıt değeri taşıyabilir; fakat gerçeğin bütün yanlarını açıklamaya kalkışan bir kuramsal çözümlemeye, hastayla hekimi —ikisi için de anlamı olmayan— gizemli bir kaynaşma içinde birleştirmeye ne gerek var? Tüm bunlar, sağaltmanın bir söylene dönüşmesiyle sonuçlanır. Ve en uç noktaya gelindiğinde, ona, olguların resmi yorumunu getirmekten başka iş kalmaz. Gerçek nedenleriyse, —hem topluluk, hem hasta, hem de büyücü için— yeniden ulaşılmaz olur.

SİMGESEL ETKİNLİK[9]

Güney Amerika kültürlerine ilişkin ilk önemli din-büyü betiği *Wassen* ve *Holmer* tarafından yayınlanmış bulunuyor. Bu betik şaman sağaltma yöntemlerinin bazı yönlerine yepyeni bir bakış açısı getiriyor ve öylesine kuramsal sorunlar ortaya atıyor ki yayımcılarının başarılı yorumu bile bunların üstesinden tam olarak gelmeye yetmiyor. Biz bu betiği, onların incelediği gibi dilbilimci ve Amerikanbilimci gözüyle değil de, daha çok genel sonuçları açısından ele alacağız.[10]

Söz konusu betik uzun bir *büyü-duası* (incantation). Yerli dilindeki aslı 18 sayfa ve 535 dize tutuyor. Kendisi de bir *Cuna* yerlisi olan *Guillermo Haya*, kendi kabilesinden bir yaşlı kişinin ağzından derlemiş. Bildiğimiz kadarıyla, Cunalar Panama Cumhuriyetinin bir bölgesinde yaşıyorlar. Şimdi aramızdan ayrılmış bulunan *Erland Nordenskiöld* onlara özel bir ilgi göstermiş, hatta yerliler arasından kendine çalışma arkadaşları edinmişti. Bizi ilgilendirense, Nordenskiöld'ün ölümünden sonra, onun çalışmalarını sürdüren Dr. Wassen'e Haya'nın verdiği özgün yerli betik ve — Dr. Holmer'in gözden geçirilmesinde katkılarını esirgemediği — İspanyolca çevirisidir.

Bu duanın amacı bir zordoğuma yardımcı olmak. Orta ve Güney Amerika yerli kadınlarının Batılı kadınlara göre çok daha kolay doğum yaptıkları göz önüne alınınca, bu duanın da ancak bazı özel durumlarda kullanıldığı düşünülebilir. Demek ki, şamanın işe karışması sık rastlanan bir durum değil ve an-

cak başarısızlık durumunda, ebenin istemi üzerine gerçekleşiyor. Duamız işte böyle bir durum karşısında şaşkınlığa düşmüş bir ebenin portresiyle başlar: şamana gidişi, onun da doğum yapmak üzere olan kadının kulübesine doğru yola çıkışı, varışı ve ilk hazırlıkları —kakao çekirdeklerinin tütsülenmesi, yakarmalar, kutsal imgelerin *(nuchu)* yapımı— betimlenir. Etkiyi arttırması açısından belirli bazı özel maddelere işlenen bu imgelerse koruyucu cinleri yansıtırlar. Şaman işte bu cinleri kendi yardımcısı kılarak ve onların başına geçerek *Muu*'nun ülkesine ulaşmalarını sağlayacaktır. *Muu,* dölütün oluşmasından sorumlu gizligüçtür. Aslında zordoğum da Muu'nun kendi yetkilerini aşması ve *Purba*'yı, yani ana adayının ruhunu ele geçirmesiyle açıklanmaktadır. Bir bakıma dua tümüyle bir arayışa ilişkindir: yitirilen, ve araya karışan birçok olaydan sonra yeniden kazanılacak olan Purba'nın aranışı; engellerin birer birer aşılması, yırtıcı hayvanlara karşı yengi, sonunda şaman ve koruyucu cinleriyle, Muu ve kızları arasında büyük bir yarışma (turnuva). Bu yarışma, kızların ağırlığına dayanamayacakları büyülü başlıklar yardımıyla kazanılacak ve yenik düşen Muu hastanın ruhunu özgür bırakacaktır. İşte doğum bu sırada gerçekleşir ve dua Muu'nun, iyi ruhların peşine düşmemesi için alınan önlemlerin anlatımıyla sona erer. Aslında savaş Muu'nun kendisine değil bazı yolsuzluklarına karşı verilmiştir ve bunlar bir kez yola getirilince, ilişkiler yeniden dostça olur. Hatta Muu'nun şamana son sözü neredeyse bir çağrı niteliğindedir: «Dost nele, kimbilir ne zaman görüşürüz yine?»(412).

Şimdiye dek, «*nele*» terimini şaman sözcüğüyle karşılamaya çalıştık. Bu sözcüğün uygun olmadığı, çünkü sağaltmayı yöneten kişinin kendinden geçmesine ya da başka bir ruh durumuna girmesine gerek bulunmadığı ileri sürülebilir. Oysa kakao tütsüsünün asıl amacı, onun «giysilerini güçlendirmek», kendisini «güçlendirmek», «Muu ile karşılaşabilmesi için onu yürekli kılmak»tır. Üstelik, Cunaların hekim çeşitleri arasında yaptıkları ayırım nele'nin gücünün doğaüstü kökenleri oldu-

ğunu açıkça göstermektedir. Yerli hekimler *«nele»*, *«inatuledi»*, *«absogedi»* diye üçe ayrılırlar. Son iki görev. öğrenimle kazanılan ve sınavlarla denetlenebilen bir ilaç ve dua bilgisini öngörür. Oysa *nele*'nin yeteneğinin doğuştan olduğu varsayılır. Bu yetenek, hastalığın nedenini, yani özel ve genel yaşamsal güçlerin kötü ruhlar tarafından kaçırıldığı yeri aracısız bulgulayabilen bir uzgörüye dayanmaktadır. Çünkü *nele* bu ruhları kendi yardımcı ve koruyucuları kılacak şekilde yönlendirebilir.(11) Doğum sırasındaki işlevi, kendine özgü geleneksel niteliklerin tümünü kapsamasa da, söz konusu edilen kişinin bir şaman olduğu açıktır. *Nuchu*'lara, yani koruyucu cinlere gelince, bunlar şamanın çağrısıyla, onun işlediği küçük şekillerde cisim bulurlar; ondan görünmezlik ve uzgörüyle, «canlılık, direnç»(12) gibi nitelikler edinirler. Bu nitelikler onları da birer nele *(çoğul: nelegan)* kılacaktır, yani «insanların hizmetinde, insan görünümünde» fakat olağanüstü yetilerle donanmış yaratıklar.

Kısaca özetlediğimiz biçimiyle, dua oldukça beylik bir örnekçeye benziyor: hasta acı çekmektedir çünkü ruhunu yitirmiştir; daha doğrusu, biraraya geldiklerinde onun yaşamgücünü oluşturan ruhlardan birini (bu noktaya yeniden döneceğiz); şaman, koruyucu cinlerinin de yardımıyla doğaüstü evrende bir yolculuğa çıkarak, hastanın ruhunu onu esir almış olan kötü ruhun elinden kurtarır ve sahibine geri verip iyileşmesini sağlar. Betiğimizin sıradışı önemi bu biçimsel çerçeveden ileri gelmiyor. Konunun aydınlığa kavuşmasında Holmer ve Wassen'e düşen onur payını unutmadan diyebiliriz ki, bu önem *Mu-İgala*'nın yani *«Muu yolu»*nun ve Muu ülkesinin yalnızca söylensel (mythique) imgeler olmadıklarının bulgulanmasında yatmaktadır. Şaman ve Nuchu'larının açımsadıkları ve derinliklerinde utkun bir kavga verdikleri bu yerler, doğrudan doğruya gebe kadının dölyolu ve dölyatağıdır.

Bu yorumlama, herşeyden önce «purba» kavramının çözümlenmesine dayalıdır. Purba, *«niga»*dan ayırtedilmesi gereken bir tinsel ögedir. Niga, purba'dan farklı olarak, kişinin için-

den çalınıp kaçırılması olası birşey değildir. Ayrıca, yalnızca insanlar ve hayvanlar onu içlerinde barındırabilirler. Bir bitkinin ya da bir taşın purba'sı vardır ama nigası olamaz; bu cesetler için de böyledir ve çocukta niga ancak yaşla gelişebilir. Niga'yı *«yaşamsal güç»*, purba'yı da *«ruh»* kavramlarıyla karşılamak yanlış olmayacaktır sanırım. Fakat belirtmek gerekir ki, bu sözcükler canlı ve cansız varlıklar arasında bir ayırımı içermemektedirler (Cunalara göre herşey canlıdır), daha çok, nesnelerde duyumsanılabilir somutlaşmasını bulan, Platoncu *«idea»* ya da *«archetype»* kavramlarına denk düşmektedirler.

Oysa duamızda sözü edilen hasta yalnızca purba'sını yitirmekle kalmaz, ateşi olduğu da («hastalığın sıcak giysisi») belirtilir. Ayrıca görme yetisinde de bir zayıflama hatta yitme söz konusudur: «Muu Puklip'e giden yolda yitmiş, uyuyakalmış»(97). Bununla da kalmaz, onu sorgulayan şamana şöyle seslenir: «Muu Puklip geldi bana ve benim nigapurbalele'mi sonsuza dek saklayacağım söyledi»(98). Holmer, niga sözcüğünü *«fizik güç»*, purbalele'yi de *ruh* ya da *öz* sözcükleriyle karşılamayı öneriyor. Buradan çıkarak, nigapurbalele'ye de *«yaşamının ruhu»*[14] diyebiliriz. Canlı varlıklara özgü bir nitelik olan niga'nın bu varlıklardaki, tek değil de, işlevsel olarak biraraya gelmiş birçok purba'nın varlığı sonucunda ortaya çıktığını söylemek belki de fazla ileri gitmek olacak. Ama gövdenin her bölümünün kendi özel purba'sı olduğu da açıkça görülüyor. Niga'nın da *örgenlik* (organizma) kavramının tinsel alandaki karşılığı olduğu oldukça belirgin: nasıl yaşam örgenlerin uyumunun bir sonucuysa, «yaşamsal güç» de, herbiri özel bir örgenin çalışmasını yöneten purba'ların tümünün uyumlu işbirliğinden başka birşey olmamalı.

Gerçekten de, şamanın kurtardığı şey yalnızca nigapurbalele değildir. Bunu, aynı düzlemde ele alınan bir dizi örgenin purbası izler: yüreğin, kemiklerin, dişlerin, saçların, tırnakların, ayakların.,. (401-408 ve 435-442) Konuyla en yakından ilintisi olmasına karşın, üreme örgenlerini yöneten purbanın bu dizinin

arasında bulunmaması şaşırtıcı gelebilir. Bunun nedeni, betiği derleyenlerin de vurguladığı gibi, dölyatağı purbasının (Muu) olayın kurbanı değil, tersine, sayrılığın sorumlusu olarak görülmesidir. Nordenskiöld'ün deyişiyle, Muu ve kızları *(muugan)* dölütün gelişimini yöneten ve ona yeteneklerini *(kurngin)*(14) bağışlayan güçlerdir. Oysa betik onların bu olumlu niteliklerinden hiç söz etmez. Tersine, Muu'yu bir bozguncu olarak gösterir. Diğer «özel ruhlar»ı tutsak edip devinimsiz bırakmakta, böylece *«asıl gövde»* (cuerpo jefe)nin bütünlüğünü sağlayan işbirliğini bozarak niga'sını da ele geçirmektedir. Bununla birlikte, Muu'nun, yerinde kalması sağlanmalıdır, yoksa purba'ları kurtarmak için verilen savaş onu, geçici olarak açılan yoldan kaçmaya itebilir. Duanın son bölümü de zaten bu önlemlerin ayrıntılı anlatımıyla doludur: şaman yırtıcı hayvanların tanrılarını yolu kesmeleri için yardımına çağırır, yol izleri karıştırılır, altın ve gümüş ağlar gerilir ve neleganlar dört gün boyunca, sopalarını vurarak nöbet tutarlar. Muu, özünde kötü değil, yalnızca yoldan çıkmış bir güçtür. Zordoğum da, bedenin çeşitli bölgelerinde bulunan tüm diğer ruhların dölyatağı ruhu (Muu) tarafından tutsak edilmesiyle açıklanır. Bunlar bir kez özgürlüğe kavuşturulunca, Muu da yeniden işbirliğini sürdürmek zorunda kalacaktır: fizyolojik bozukluğun hastanın bilinçli olarak dile getiremediği duygusal içeriğinin, yerli ideoloji tarafından böylesine bir açıklıkla paylaşılıp yansıtılması gözden kaçırılmaması gereken bir olgudur.

Muu'ya ulaşmak için, şaman ve yardımcılarının izlemek zorunda oldukları bir yol vardır. Bu, betiğin birçok kez amıştırdığı «Muu yolu»dur. Şaman, hastanın hamağının altına çömelip, nuchu'ları yontmayı bitirdiğinde, onlar da «yolun girişi»ne (72, 83) doğru yönelirler ve şaman onları şu sözlerle uğurlar:

Hasta hamağında uzanmış yatıyor, önünüzde;
akdokusu açılmış, akdokusu tatlı tatlı kıpırdanıyor;
hastanın zayıf bedeni yayılmış;

Muu'nun yolunu aydınlattıklarında, o da oluk oluk akar,
kan gibi, kıpkızıl;
içsel akdoku iner toprağın dibine dek;
kadının akdokusunun ortasından bir insanoğlu iner. (84-90)

Çevirenler son iki cümlenin anlamının kuşkulu olduğunu belirtirler. Ayrıca, Nordenskiöld tarafından yayınlanan başka bir yerli betiğe başvurmamızı öğütlerler. Bu betik de «içsel akdoku»nun, dişilik örgeniyle özdeşliğinin saptanmasında hiçbir kuşku bırakmaz.(15)

Nuchu'ların büyülü başlık ve giysilerinden yayılan ışıkla iz bulabildikleri, zordoğum yüzünden kana bulanmış, karanlık «Muu yolu» da tartışılmaya yer bırakmayacak kadar açık bir biçimde, hastanın dölyoludur. «Muu'nun ülkesi», evinin bulunduğu «bulanık kaynak»sa dölyatağma denk düşer. Aslında, bilgiyi veren yerli de buranın adını (Amukkapiryawila) şöyle yorumlamış: «omegan purba amurrequedi», yani «kadınların bulanık aybaşısı», başka deyişle «derin karanlık kaynak» ya da «içrek karanlık yer»(32).

İşte betiğimizin, alışılmış şaman sağaltma betimlemeleri arasında özel bir yer almasına yol açan özgün niteliği buradadır. Bu betimlemeler, aslında birbirini dıştalamayan, üç tür sağaltmadan söz ederler:

1. hastalığa neden olan nesneyi bulaştığı örgenden dışarı atmak için, emerek ya da elle yapılan bir fiziksel *eyletim (manipulation)* söz konusudur. Uygun bir anda ortaya çıkartılan bu nesne de genellikle diken, kristal parçası ya da tüy türünden birşeydir (Orta Amerika, Avustralya, Alaska);

2. ya da Araucanlarda olduğu gibi, sağaltma, önce kulübede sonra açıkhavada kötü ruhlara karşı yapılan düzmece bir kavgadan oluşur;

3. başka bir örnek de, Navajolardaki gibi, sağaltmayı yönetenin, dualar okuyarak, iyileştirmesi gereken hastalıkla ne ilgisi olduğu anlaşılamayan *işlemler* (operations) yapmasıdır (örneğin, hastanın, yerde renkli çiçektozu ya da kumla çizil-

miş bir resmin çeşitli bölümlerine yerleştirilmesi). Bunların tümünde de, kullanılan sağaltma yöntemi (genellikle etkili olduğu bilinmekle birlikte) yorumlanması açısından bazı güçlükler taşır: doğrudan hastalıklı örgene yöneldiğinde, gizli bir değeri olduğu düşünülemeyecek kadar yüzeysel bir somutlukta, hatta düpedüz üçkağıtçılık gibi görünmektedir. Oldukça soyut bir *kuttörensel* (rituel) yinelenme biçimini aldığında da, hastalığa nasıl etki yapabileceği anlaşılmaz olur. Ruhbilimsel bir sağaltmanın sözkonusu olduğunu öne sürüp tüm bu zorlukların içinden böylece çıkmaya çalışmak en uygun çözüme benziyor. Fakat, belirli fizyolojik bozukluklara karşı, yine belirli ruhbilimsel tasarımlara ne şekilde başvurulabileceği açıklığa kavuşturulmadan, bu çözüm tümüyle anlamsız kalacaktır. Oysa, çözümlemeye çalıştığımız betik, sorunun çözülmesine büyük bir katkıda bulunuyor. Betimlediği bütünüyle ruhbilimsel bir sağaltmadır. Çünkü şaman hastanın bedenine dokunmuyor bile, ne de ona ilaç veriyor; buna karşılık, açık ve dolaysız bir biçimde sayrıl durumun kendisini ve yerini hedef alıyor. Duanın da, hasta örgene yönelik ruhbilimsel bir eyletime (manipulation) ilişkin olduğu söylenebilir. İyileşme de işte bu eyletimden beklenmektedir.

Bu *eyletimin* (manipulation) gerçekliğini ve niteliklerini saptamakla işe başlayalım, amacının ve etkinliğinin neler olabileceğini daha sonra araştırırız. İlk aşamada, şu çarpıcı gözlemle karşılaşıyoruz: konusu, gebe kadının ruhunun yeniden ele geçirilebilmesi uğrunda iyi ve kötü ruhlar arasında gerilimli bir savaşım olmasına karşın, söz konusu eylemin kendisi betikte son derece sınırlı bir yer tutmaktadır; 18 sayfalık betikte, Muu Puklip'le karşılaşma tam iki sayfa sürerken, yarışma (turnuva) bir sayfa bile tutmaz. Buna karşılık, giriş bölümü çok geliştirilmiş, nuchu'ların hazırlanışının, yolculuğun ve geçilen yerlerin betimlenmesi büyük bir ayrıntı bolluğuyla işlenmiştir. Örneğin, ebenin şamana gidişini anlatan bölüm; hastanın ebeyle konuşması ve onun yanıtı ikişer kez yinelenmiş: her konuşan, bir öncekinin cümlesini yanıtlamadan önce olduğu gibi yineliyor: Hasta ebeye şöyle der: *«aslında hastalığın sıcak giysisiyle giyindim»;*

ebe hastayı şöyle yanıtlar: *«sen aslında hastalığın sıcak giysisiyle giyindin, ben de böyle anladım seni»* (1-2)

Bu deyişbilimsel (stylistique) yöntemin Cunalarda yaygın olduğu ve bunun sözel gelenekle sınırlı toplumlarda, anlatılanları tam olarak anımsayabilme gereksinimiyle açıklanabileceği ileri sürülebilir.(16) Bununla birlikte, söz konusu yöntem, elimizdeki betikte, yalnızca sözcükleri değil, tutumları da kapsamaktadır:

«Ebe kulübede bir kez dolanır;
ebe incileri arar;
ebe dolanır;
ebe bir adımını diğerinin önüne atar;
ebe ayağını basar;
ebe öbür adımını atar;
ebe kulübenin kapısını açar, kulübenin kapısı çatırdar;
ebe dışarı çıkar... (7-14)»

Bir dışarı çıkma ediminin bu kılı kırk yaran betimlemesi çeşitli durumlarda hep yinelenir: ebenin şamana gelişinde, hastaya geri dönüşünde, şamanın yola çıkışında, şamanın gelişinde... Hatta bazan aynı betimleme, aynı terimlerle üst üste iki kez yinelenir (37-39 ve 45-47, 33-35'in yinelenmeleridir). Sonuç olarak sağaltma, onu önceleyen olayların zaman içinde bir sıralanmasıyla başlar. İkincil gibi görünen bazı olgular öylesine bir ayrıntı bolluğuyla işlenmiştir ki, neredeyse ağır çekimle filme alınmış gibidirler. Bu yöntem, betiğin tümü için geçerli olmakla birlikte, özellikle başlarda ve geçmiş olayları anıştıran bölümlerde dizgesel bir tutarlılıkla kullanılmıştır.

Şaman sanki, dış gerçekliğe karşı ilgisi azalmış ve çektiği acılar sonucunda duyarlılığı artmış bir hastayı, bir *«başlangıç durumu»*nu, en küçük ayrıntılarının bile ayırdına vararak, belirgin ve yoğun biçimde yeniden yaşamaya itmektedir. Bu durum, hastanın bedeninin ve iç örgenlerinin oluşturduğu düşsel bir sahnede geçen bir dizi olaya yol açar. Sonuçta, dışçevreden bedenin içine, fiziksel bir evrenden fizyolojik bir evrene, en beylik gerçeklik düzleminden söylensel bir düzleme geçilecektir. Hastanın bedeninin içinde geçtiği varsayılan bu söylen, şamanın hastalıkla savaşımda kendine özgü kararlı yöntemiyle koşullarını belirlediği deneyimsel niteliği ve canlılığı göstermek zorundadır.

Bunu izleyen on sayfa boyunca, soluk kesici bir dizemde (ritm), söylensel izleklerle (tema) fizyolojik izlekler arasında,

artarak hızlanan bir gidip-gelmeye tanık oluyoruz; sanki, hastanın bu iki düzlem arasında ayrım yapabilmesini önlemek, bunların özgül niteliklerini ayırdedebilmesini olanaksız kılmak istenmektedir. Kadını hamağına uzanmış, ya da yerlilere özgü doğurma biçiminde —dizler ayrık, doğuya dönük, inleyerek, kan yitirerek, dişilik örgeni açılmış ve devingen— betimleyen imgelerle, ruhlara yapılan çağrılar birbirini izler: esriklik verici içkilerin, yelin, suların, ormanların ruhlarına, ve hatta —söylendeki imge zenginliğini göstermesi açısından, anmadan geçemeyeceğimiz— *«beyaz adamın gümüş gemisinin»* ruhuna yapılan çağrılar. Zaman zaman izlekler belirli noktalarda buluşurlar: hasta gibi, nuchu'lardan da kan sızmaya, giderek oluk oluk akmaya başlar, sonunda hastanın acıları evrensel boyutlara ulaşır: *«İçsel akdokusu toprağın bağrına dek yayılır/toprağın bağrına dek yayılan kanları bir gölcük oluşturur, kan gibi, kıpkızıl»*(187). Aynı zamanda da her ruh, ortaya çıktığında özenle betimlenir ve şamandan aldığı büyülü donanım, ayrıntılarıyla uzun uzun anlatılır: kara inciler, ateş renkli inciler, koyu renk inciler, yuvarlak inciler, jaguar kemikleri, yuvarlak kemikler, boğaz kemikleri ve birçok başka kemik, gümüş kolyeler, tatu kemiği, kerkettoli kuşunun kemiği, ağaçkakan kemiği, kaval kemiği, gümüş renkli inciler... Daha sonra, tüm bu önlemler yetersizmişçesine, hastanın bilinen ve bilinmeyen tüm güçlerinin savaşa karşı toparlanmasını sağlamak için, bir çeşit genel seferberlik başlar.

Bu söylensel evrene daha tam alışamadan, dölyoluna girişin söylensel düzlemde de olsa, hastaya somut ve bilinen terimlerle önerildiğini gözlemleriz. Betiğin iki yerinde, Muu terimi, dölyatağını yöneten tinsel ilkeyi değil, doğrudan doğruya dölyatağının kendisini belirtmek için kullanılır *(«hastanın Muu'su»*. . 204, 453).([17]) Aşağıdaki bölümde, Neleganların Muu yoluna girmek için, uyarılmış erkeklik örgeninin biçimine ve devinimine öykündükleri görülmektedir:

Neleganların başlıkları parlıyor, neleganların başlıkları beyazlıyor;
neleganlar yassılaşıp basıklaşıyor(?), başlar gibi dimdik;
neleganlar ürkütücü olmaya başlıyor(?), neleganların tümü ürkütücü oluyor(?);
hastanın nigapurbalelesinin kurtuluşu için... (230-233)

Birkaç dize ötedeyse:

Neleganlar salınarak hamağın tepesine çıkıyorlar, tepeye doğru çıkıyorlar, nusupane gibi (239)([18])

Anlatının tekniği gerçek bir deneyimi yeniden kurmayı amaçlamaktadır: söylenin, gerçek kişilerin yerine kendi ögelerini geçirmekle yetindiği bir işlem. Bu söylensel kişiler dişilik örgeninden içeri girerler ve tüm bu ruhsal hazırlıklardan sonra hastanın, onların gerçekten girdiğini duyumsayacağı çıkarsanabilir. Üstelik yalnızca duyumsamakla kalmaz, onların geçecekleri yolu aydınlattıklarını da görür. Bunu yalnızca kendileri ya da yollarını bulmak için değil, onun iyiliği için de yapmaktadırlar: anlatılması güç acılı duyguların kaynağı olan yeri, bilinçli düşünce için ulaşılabilir ve «aydınlık» kılmaya çalışmaktadırlar:

Neleganlar hastaya iyi bir görüş sağlarlar, neleganlar hastada ışıklı gözler açarlar... (238).

Ve bu «aydınlatıcı görüş» onların karışık bir yolun ayrıntıları içinden çıkabilmelerini sağlar. Bu tam anlamıyla söylensel bir örgenbilimdir (anatomi) ve cinsel örgenlerin gerçek yapısından çok, sancı ve direnç noktalarını belirleyen bir duyumlar coğrafyasına denk düşer:

Neleganlar yola koyulurlar, neleganlar Muu yolu boyunca sıra sıra yürürler, ta basık dağa kadar;
neleganlar, vd... *ta kısa dağa kadar*

neleganlar vd... *ta uzun dağa kadar;*
neleganlar vd... *ta Yala Pokuna Yala'ya kadar;*
neleganlar vd... *ta Yala Akkwatellekun Yala'ya kadar;*
neleganlar vd... *ta Yala Ilamisuikun Yala'ya kadar;*
neleganlar vd... *yassı dağın merkezine kadar;*
neleganlar yola koyulurlar, Neleganlar Muu yolu boyunca sıra sıra yürürler (241-248)

Düşsel canavarların ve yırtıcı hayvanların kaynaştığı döl-yatağı dünyasının betimlenmesi de aynı biçimde yorumlanabilir. Bilgiyi veren yerli de bu yorumu onaylar ve ekler: «kadının ağrılarını arttıran, bu hayvanlar», yani kişileştirilmiş acılardır. Bu durumda da hastaya, acılarının bir betimlemesini yapmak, onları adlandırmak duanın temel amacı gibidir; başka deyişle, bu acıları bilinci ya da bilinçdışıyla kavrayabileceği biçimde sunmak: patlak gözleri, yılansı ve benekli gövdesiyle, büzülen ya da kuyruğunu oynatan, şurda burda kıpırdanan Timsah Amca; parlak gövdeli, parlak yüzgeçlerini oynatan, yüzgeçleriyle heryeri kaplayan, herşeyi itip sürükleyen, Timsah Tiikwalele Amca; yapışkan dokunaçlarını sokup çıkartan, Ahtapot Nele Kikirpanele; ve daha birçokları: başlığı-yumuşak-olan, başlığı-kırmızı-olan, başlığı-rengarenk-olan, vd.; ve koruyucu hayvanlar: kara-kaplan, kızıl-hayvan, ikirenkli-hayvan, bozrenkli-hayvan; bunların herbiri demir zincirlerle bağlı, dışarı sarkan, salyalı, köpüren dilleri, ateş saçan kuyrukları, korkutucu ve herşeyi yırtıp parçalayan dişleriyle, «tam kan gibi, kıpkızıl»dırlar.

Jerome Bosch'un tablolarını anımsatan bu cehenneme girebilmek ve efendisine ulaşabilmek için, neleganların aşmaları gereken daha somut engeller de vardır: lifler, yüzen halatlar; gergin sicimler ve birbirini izleyen perdeler: ebemkuşağı renkli, altın ya da gümüş kaplı, kırmızı, kara, kahverengi, mavi, ak, solucan biçimli, «kravata benzeyen», sarı, büzülmüş, kalın, çeşit çeşit perdeler (305-330); ve şaman bunları aşabilmek için yardım isteminde bulunur: Ormanlarda-tünel-açan-hayvanların-

Ruhları gelip, hepsini «kesip, toplayıp, kümeleyip, ortadan kaldıracaktır». Tüm bu halat, ip ve liflerin, dölyatağının salgılarına ilişkin olduğu Holmer ve Wassen tarafından ortaya konmuştur.

Bu son engellerin de yenilmesini, ulaşılan bölgelerin ele geçirilme savaşımı izler. «Başlıklar yarışması» da işte bu sırada olur (incelemenin asıl amacından bizi uzaklaştıracağı için, bunun ayrıntısına girmiyoruz). Nigapurbalele'nin kurtarılmasından sonra inişe geçilir. Bu da en az çıkış kadar tehlikeli bir yolculuk olacaktır. Aslında, tüm girişimin amacı da bu güçlüklerle dolu inişi gerçekleştirmek, yani doğuma yol açmaktır. Şaman adamlarını sayar ve ordusunu yüreklendirir, ama yine yardımcı güçlere gereksinimi olacaktır: «yol-açıcıları», kazıcı-hayvanların-ruhlarını çağırır. Niga da çıkış deliğine doğru, şu sözlerle uğurlanır:

Bedenin, önünde uzanıyor, hamakta;
akdokusu yayılmış;
içsel akdokusu tatlı tatlı kıpırdanıyor;
hastan önünde yatıyor, görme yetisini yitirdiğini düşünüp;
bedeninde nigapurbalele'sini yeniden yerine yerleştiriyorlar
(430-435)

Bunu izleyen bölümde bazı anlaşılma güçlükleri var; hastanın iyileştiği de pek kesin değil. Şaman, köy halkıyla birlikte, şifalı bitkiler toplamak için dağa çıkıyor. Dönüşte, girişimini yeni bir biçimde yineliyor: bu kez, erkeklik örgenine öykünüp, «Muu girişi»nden giren ve «nusupane gibi... iç bölgeleri temizleyip kurutarak» (453-454) devinen, şamanın kendisidir. Oysa, pekiştirici ilaçların kullanımı, doğumun gerçekleşmiş olduğunu düşündürüyor. Son bölümde, Muu'nun kaçmasına karşı alınan önlemlerin anlatımından önce, okçular topluluğuna bir çağrı yer alıyor. Bunların görevi, bir tozbulutu kaldırarak «Muu'nun yolunu karartmak» ve, ister dolambaçlı, isterse kestirme olsun, Muu'nun geçebileceği tüm yollarda nöbet tutmaktır. Okçuların

anlatıya katılmasının da sonuç bölümüne ilişkin olduğu varsayılabilir.

Belki de bu *oluntu* (episode), örgenlere yönelik *eyletim* ve ilaç kullanımıyla, başka bir sağaltma yöntemine ilişkindir. Ya da tersine, eğretilemeli bir biçimde «ilk yolculuk»tan söz etmektedir. Sonuç olarak, hastaya yardım etmek için iki tür girişim söz konusudur: biri psiko-fizyolojik bir söylenbilime dayanmaktadır, öbürüyse, köy halkına yapılan çağrıyla değinilen, fakat taslak durumunda kalan ruhsal-toplumsal (psiko-sosyal) bir söylenbilime... Ne olursa olsun, dua sağaltmadan önce başladığı gibi, doğumdan sonra da sona erer. Bu kapsama giren olgular özenle belirtilmiştir. Söz konusu olan dizgesel bir bütün oluşturmaktır. Eğer sağaltma kılı kırk yaran yöntemlerle «kilitlenmiş»se, bu yalnızca Muu'nun kararsız yönelişlerine karşı değildir: etkisini koruyabilmek için, sonucu beklemeden hastaya bir çözüm sunmak gerekmektedir; başka bir deyişle, tüm söylen kişilerinin kendi yerini bulduğu, tüm dış çekincelerden arınmış bir düzen...

Aslında duyular düzeyinde beliren bir durumun, düşünceyle kavranabilmesini sağlamak, bedenin dayanamadığı acıları ussal açıdan kabul edilebilir kılmak: özetlersek, sağaltmanın içeriği işte bu. Şamansal söyleńbilimin nesnel bir gerçekliği yansıtıp yansıtmamasının fazla önemi yok; önemli olan, hastanın buna inanması ve buna inanan bir topluluğun üyesi olmasıdır. Koruyucu ruhlar, kötü cinler, doğaüstü canavarlar, büyülü hayvanlar, hepsi yerlilerin evren görüşünü oluşturan tutarlı bir dizgeye ilişkindirler. Hasta bunları benimser, daha doğrusu bunlardan kuşkulanmayı aklına bile getirmez. Benimseyemeyeceği şey, kafasındaki dizgeye yabancı ögeler, tutarsız ve nedensiz acılardır. Fakat şaman, söylene başvurarak tüm bunları, herbirinin kendi yerini bulduğu bir bütüne dönüştürecektir.

Hasta, durumu benimseyip ona uyum sağlamakla kalmaz, iyileşir de. Bizim toplumlarımızda, hastalara rahatsızlık nedenleri olarak salgılar, mikrop ve virüsler öne sürülse benzer bir sonuca ulaşılamayacağı açıktır. Buna neden olarak, mikropların gerçekten varolduğunu, canavarlarınsa gerçek olmadığını söylersek bir aykırı-sav (paradoks) ileri sürmekle suçlanabiliriz. Ama aslında, hastalık ve mikrop arasındaki ilişki, hastanın düşünsel yapısının dışında bir öge, bir neden-sonuç ilişkisidir. Oysa hastalık-canavar ilişkisi, bilinçli ya da bilinçdışı olarak, bu yapının kendi ürünü, yani simgenin simgelenen şeye, ya da dilbilimcilerin terimleriyle söylersek, *gösteren*in *gösterilen*e ilişkisidir. Şaman hastasına, dilegetiremediği ve başka hiçbir biçimde

dilegetiremeyeceği durumları belirtebilmesi için özel bir dilyetisi sunar. Böyle bir sözel belirtme düzeyine geçiş fizyolojik sürecin de çözüme ulaşmasına, başka deyişle, hastanın kafasındaki karmaşık kesitin yeniden düzene girmesine yol açar. (Onsuz, bir kargaşadan başka birşey olamayacak bir deneyimin, düzenli ve ussal biçimde yaşanabilmesine olanak verir.)

Bu açıdan bakıldığında şamansal sağaltma, çağdaş örgensel hekimlikle ruhçözümleyim türünden ruhbilimsel sağaltmalar arasında ortayolda yeralır. Örgensel bir bozukluğun iyileştirilmesinde, sözünü ettiğimiz ruhbilimsel sağaltmalara çok yakın bir yöntem uygulaması onun özgünlüğünün göstergesidir. Bunu nasıl olası kılabilmektedir? Şamanlık ve ruhçözümleyim arasında daha ayrıntılı bir karşılaştırma bu noktayı somutlaştırmamıza yardımcı olabilir. (Bu kıyaslamanın şamanlığa karşı hiçbir küçümseyici eğilim taşımadığı açıktır.)

Her iki yöntemle de amaçlanan, o zamana dek bilinçdışında kalmış *direnç* ve *çatışkıları* bilinç düzeyine çıkarmaktır. Bunların bilinçdışı kalmalarının öbür ruhsal güçler tarafından bastırılmalarından kaynaklanması, ya da —doğumda olduğu gibi— ruhsal olmayan, daha çok örgensel hatta «mekanik» nitelikteki kendi öz-doğalarından kaynaklanması durumu değiştirmez. Her iki yöntemde de direnç ve çatışkıların çözülmesine yolaçan, hastanın kendi durumu üstüne edindiği gerçek ya da düzmece bilgiler değildir. Asıl önemli olan, bu bilgilerin özgül bir deneyimi olası kılmasıdır: çatışkıların özgürce gelişmelerine ve çözüme ulaşmalarına olanak veren bir süreç... İşte yaşanan bu deneyim ruhçözümleyimde *«tepki yinelemesi»* (abreaction) adını alır. Bunun başlıca koşulu da, ruhçözümleyicinin hastanın çatışkılarına, *geçişim* (transfert)in ikili düzeneğiyle katılımıdır: sağaltmada yeralan somut bir kişi; ya da hastanın, o zamana dek bilinçaltında saklı kalmış bir *başlangıç durumunu* (hastalığına yolaçan o ilk *olayı*) yeniden kurarak dışavurduğunda, tepkilerini yönelttiği bir hedef olarak.

Tüm bu nitelikler şamansal sağaltmada da bulunmaktadır.

Onda da temel erek bir deneyime yolaçmaktır. Bu deneyimin örgenlendiği ölçüde de, öznenin denetiminin dışında yeralan düzenekler kendilerini ayarlayarak düzenli bir işleyişe ulaşırlar. Ruhçözümleyicinin ikili işlevi şaman için de geçerlidir: ilk işlev —ruhçözümleyici için dinleme, şaman için konuşma işlevi— hastanın bilinciyle dolaysız (ve bilinçdışıyla dolaylı) bir ilişki kurmaktır. İşte duanın işlevi de budur. Fakat şaman duayı okumakla kalmaz, onun kahramanı da kendisidir. Esir ruhu kurtarmak için doğaüstü cinler taburunun başına geçip, çekinceli örgenlerden içeri giren o değil midir? İşte bu anlamda, ruhçözümleyici gibi, o da bir *geçişim* (transfert) nesnesi olur; hastanın, kafasındaki tasarımlar sonucunda örgensel ve ruhsal evren arasında bocalayarak yaşadığı bir çatışkının gerçek kişisi biçimine dönüşür. Nevrozlu hasta, gerçek bir ruhçözümleyiciyle çatışarak bireysel söylenini çözmeye çalışmakta, doğum yapan yerli kadın da, söylensel olarak biçim değiştirmiş bir şamanla özdeşleşerek gerçek bir örgensel bozukluğun üstesinden gelmektedir.

Bu koşutluk iki durum arasında hiçbir ayrım kalmadığı anlamına gelmez. İyileştirilmesi amaçlanan bozukluğun, birinde örgensel öbüründe ruhsal nitelikte olması bizi şaşırtmamalıdır. Aslında şamansal sağaltma, ruhçözümlemesiyle tam olarak eşdeğerli gibi gözüküyor, fakat tüm ögelerin tersine çevrilmesi koşuluyla. Her ikisinin de ereği bir deneyime yolaçmaktır; her ikisi de hastanın yaşaması ya da yeniden yaşaması gereken bir söyleni yeniden kurgulayarak başarıya ulaşırlar. Fakat, birinde hastanın geçmişinden aldığı bireysel bir söylen söz konusudur, diğerindeyse hastanın dışçevreden aldığı toplumsal bir söylen. Ruhçözümleyicinin dinlemeyle yetinerek, şamanınsa konuşmayı yeğleyerek hazırladıkları *«tepki yinelemesi»* de, bu durumda bir *«tepki özümsemesi»* (adreaction)ne dönüşür. Bundan da öte, hasta düzmece eğilim ve duygular yakıştırdığı ruhçözümleyiciyi konuşturur; duadaysa şaman hastası için konuşur. Ona sorular sorar ve anlaması gereken durumunu yorumlayan hazır yanıtlar sunar:

Görme yetim kayboldu, Muu Puklip'in yolunda uyuyakalmış; Bana gelen Muu Puklip'ti, nigapurbalele'mi almak istiyor; Muu Nauryati bana geldi, nigapurbalele'mi sonsuza dek ele geçirmek istiyor... vd. (97-101)

Bununla birlikte, şamansal yöntemle, ruhçözümleyim kuramını benimseyen bazı yeni sağaltma yöntemleri karşılaştırıldığında, benzerlik daha da somut bir biçime bürünüyor. Zaten, M. *Desoille*'ın de *«uyanık düş»* üstüne çalışmasında belirttiği gibi, *ruhsal-sayrıl* (psiko-patolojik) bozukluklara ancak simgelerin dili ulaşabilmektedir. M. Desoille, hastalarıyla simgeler aracılığıyla konuşmayı yeğlemektedir, ama yine de bunlar birer *sözel eğretileme* olmaktan öteye geçmez. Ben bu araştırmaya başladığım sıralarda, inceleme olanağı bulamamış olduğum daha yeni bir çalışmada, Mme *Sechaye* bu savı daha da öteye götürür(20). İyileştirilemez denen bir şizofrene uyguladığı sağaltmanın sonuçları da, ruhçözümleyim ve şamanlık ilişkisi üstüne görüşlerimizi büyük ölçüde doğrular. Bu sava göre *söylem,* ne denli simgesel olursa olsun, bilincin sınırına takılır ve bilinçdışının derinliklerine gömülü karmaşalara (komplekslere) ancak edimlerle ulaşılabilir. Böylece, bir memeden kesilme karmaşasını çözmek için, ruhçözümleyici, düzmece bir analık durumunu benimsemek, yani bu tutuma açıkça öykünmek yerine, herbiri bu tutumun simgesel birer ögesi olan edimlere başvurmak durumundadır: örneğin hastanın yanağını ruhçözümleyicinin göğsüne dayaması gibi. Bu türden edimlerin simgesel yükü bir dilyetisi oluşturmalarına olanak verir: aslında hekim, hastasıyla söz aracılığıyla değil somut *işlemler* (operations) yoluyla iletişim kurar, yani bildirilerini bilinçdışına ulaştırabilmek için, bilinci hiçbir engelle karşılaşmadan aşan gerçek *kuttörenlerle* (rituels).

Şamansal sağaltmanın anlaşılabilmesi için temel bir olgu olarak gördüğümüz *«eyletim»* (manipulation) kavramı burda yeniden karşımıza çıkıyor. Fakat, geleneksel tanımının da geniş-

letilmesi gerekiyor: bu, ister düşüncelere isterse örgenlere yönelik bir eyletim olsun, ana koşul simgeler aracılığıyla oluşması, yani gösterenle eşdeğerli ama farklı bir gerçeklik düzlemine ilişkin, anlamlı ögeler yardımıyla işlevini yerine getirmesidir. Mme Sechaye'in edimleri, şizofren olan hastasının bilinçdışı düşüncelerinde yankılanır, şamanın ortaya koyduğu tasarımlarsa doğum yapan kadının örgensel işlevlerindeki değişimi belirler. Duanın ilk bölümünde anlatıldığı gibi, bu süreç başlangıçta tıkalıdır. Kurtuluş sonlarda gerçekleşir ve doğumdaki gelişmeler söylenin birbirini izleyen evrelerinde yansımalarını bulur. Neleganların dölyolundan ilk girişleri tek sıra biçiminde olur ve tırmanış da, geçiti aydınlatan görkemli başlıkların yardımıyla gerçekleşir. Sıra dönüşe geldiğinde (bu, söylenin ikinci fakat fizyolojik sürecin ilk evresine denk düşer, çünkü bebeğin dışarı çıkarılması söz konusudur), ilgi alanı başlıklardan ayaklara kayar: neleganların ayakkabıları olduğu belirtilir (494-496). Muu' nun evini elegeçirdiklerinde, artık tek sıra biçiminde değil «dörder dörder» (388) yürümektedirler ve açık havaya çıkmak için hepsi «saf düzenine geçerler» (248). Kuşkusuz, söylenin ayrıntılarındaki bu dönüşümlerin amacı eşdeğerli örgensel tepkilere yolaçmak, fakat bunları hastanın bir deneyim biçiminde özümseyebilmesi için de dölyolunun genişlemesindeki gerçek gelişmelere denk düşmeleri gerekmektedir. İşte, söylen ve *işlemler* arasındaki bu uyumu sağlayan *simgesel etkinlik*tir. Ayrıca, söylen ve *işlemler,* hekim ve hastanın buluştuğu bir çift oluşturur. Şizofreniye yönelik sağaltmada, hekim gerekli *işlemleri* yerine getirir, hasta kendi söylenini üretir; şamansal sağaltmadaysa söyleni sunan hekim, *işlemleri* uygulayan hastadır.

Freud'un iki ayrı yazısında([21]) yinelediği öneri benimsendiğinde, iki yöntem arasındaki benzerlik daha da eksiksiz olacaktır. Psikoz ve nevrozların yapısının ruhbilimsel terimlerle tanımlanması, yerini yakın bir gelecekte fizyolojik hatta *biokimyasal* bir kavrayışa bırakmalıdır. Ruhhastası ve sağlıklı insanın sinir hücrelerindeki «*polinükleotid*»ler arasında niceliksel bir farklılaşma olduğunu ortaya koyan İsveçli bilimadamlarının araştırmaları gözönüne alınırsa([22]), Freud'un önerisinin sanıldığından da yakın bir geleceğe ilişkin olduğu düşünülebilir. Bu türden varsayımlara göre, ruhbilimsel ve şamansal sağaltmalar çok daha kesin bir benzerlik kazanacaklardır. Her iki yöntemde de, hasta kendi yarattığı ya da dış çevreden edindiği bir söyleni yoğun biçimde yaşamaya itilmekte ve yapısal bir *yeniden-örgenlenime* dayalı örgensel bir değişim süreci başlatılmak istenmektedir. Söz konusu söylenin bilinçaltı ruhsallık katmanındaki yapısı, bedensel katmanda oluşturulmak istenen yapıya denk düşmelidir. Örgensel süreçler, bilinçdışı ruhsallık ve bilinçli düşünce gibi farklı katmanlarda, farklı gereçlerle oluşturulan türdeş yapıların birbiri üstündeki bu «*başlatım etkisi*» *simgesel etkinlik* dediğimiz olgudan başka birşey değildir. Şiirsel eğretileme, bu *başlatım* yöntemine, daha iyi tanınan bir örnektir; oysa onun alışılagelen kullanımı ruhsal alanın sınırlarını aşmaz. Şiirin dünyayı değiştirmeye de yarayabileceğini söyleyen

Rimbaud'nun sezgi gücünü bu açıdan bir kez daha değerlendirmek gerekiyor.

Görüldüğü gibi, ruhçözümleyimle kıyaslanması, şamansal sağaltmanın bazı yönlerinin daha iyi aydınlanmasına olanak verdi. Ruhçözümleyimin gölgede kalmış yanlarının aydınlatılması için de, şamanlığın incelenmesine başvurulmaması için bir neden yok. Bunu söylerken, özellikle *söylen* ve *bilinçdışı* kavramlarını gözönüne alıyoruz.

Kısacası iki yöntem arasında, nevrozların fizyolojik dayanağının bulgulanmasından sonra, hâlâ bir ayrım noktası kalmışsa bu da söylenin kökenine, yani bireyin kendi dağarcığında bulunması ya da toplumsal bir gelenekten alınması seçeneğine ilişkindir. Aslında birçok ruhçözümleyici, hastanın bilincine yansıyan ruhsal dizilerin bir söylen oluşturduğunu onaylamayı yadsır. Bunların, söylensel değil gerçek olaylar olduğunu, hastanın yaşamında ortaya çıktıkları anın saptanabileceğini ve doğruluklarının hastanın yakınları ve bakıcılarına yönelik bir soruşturmayla sınanabileceğini ileri sürerler(23). Bu olguların doğruluğundan biz de kuşku duymuyoruz ama, yine de kendimize sormamız gereken şudur: sağaltmanın iyileştirici değeri yalnızca anımsanan durumların gerçeklik niteliğine mi bağlıdır? Yoksa, bu durumların *sarsıcı* (traumatisant) gücü, ortaya çıktıklarında kişinin onları doğrudan doğruya söylen biçiminde yaşayıp böyle algılamasından mı gelir? Bir durumun *sarsıcı* gücünün yalnızca kendi özünde bulunan *özünlü* (intrenseque) niteliklerinin sonucu olamayacağı anlaşılıyor. Asıl neden özümlenmiş bir ruhsal, süremsel ve toplumsal bağlamda ortaya çıkan bazı olguların, önceden varolan bir yapı kalıbı içinde, duyusal bir *kristalleşme* başlatma eğilimidir. Olaya ya da olguya oranla, bu yapılar —daha doğru bir deyişle, yapı yasaları— gerçekten süredışıdırlar. Ruh hastasında, tüm ruhsal yaşam ve bunu izleyen tüm deneyimler, başlangıç söyleninin kaynaştırıcı etkisi altında ve tekelci ya da egemen bir yapının işlevsel ekseninde örgenlenir. Aslında bu yapı da, ruh hastasında bağımlı

ve ikincil bir konuma itilen öbür yapılar da ilkel ya da uygar her sağlıklı insanda bulunur. İşte bu yapıların bütünü *bilinçdışı* dediğimiz şeyi oluşturur. Böylece şamanlık ve ruhçözümleyim arasındaki son ayrılık noktasının da silindiğini görürüz. *Bilinçdışı*, bireysel özelliklerin kargaşa içindeki sığınağı ya da herbirimizi biricik kılan tekil bir öykünün dağarcığı olmaktan çıkar ve bir işlevi belirtmek için kullandığımız bir terime indirgenir: kuşkusuz bütünüyle insana özgü, fakat tüm insanlar için geçerli aynı yasalarla işleyen ve aslında bu yasaların bütününden başka birşey olmayan *simgesel işlev*.

Bu bakış açısı benimsendiğinde, *bilinçdışı*yla *bilinçaltı* arasında da çağdaş ruhbilimin bize öğrettiğinden daha belirgin bir ayrım yapma gereği ortaya çıkar. *Bilinçaltı* herkesin kendi yaşamı boyunca derlediği anılar ve imgeler dağarcığı*, belleğin bir görünümü olarak belirir, ve onun sürekliliğini paylaştığı oranda sınırlamalarını da içerir, çünkü *bilinçaltı* terimi, anıların saklı kalmalarına karşın herzaman açığa çıkamamaları olgusunu kapsar. Oysa *bilinçdışı* herzaman boştur, daha doğrusu mideyle yiyecekler arasında ne tür bir ilişki varsa, o da imgelere o denli yabancıdır. Özel bir işlevin örgeni olarak, *itkiler* (pulsions), duygular, tasarımlar, anılar gibi eklemlenmemiş ögeleri yapısal yasalara bağlamakla yetinir. *Bilinçaltını*, herkesin kendi kişisel geçmişinin sözcük dağarcığını biriktirdiği bir *sözlüğe* (lexique) benzetebiliriz. Bu durumda bu sözcük dağarcığı, kendimiz için de başkaları için de ancak bilinçdışı onu kendi yasalarına göre örgenlediği ve bir söyleme (discours) dönüştürdüğü oranda anlam kazanır. Bu yasalar etkinlik gösterdikleri tüm koşullarda ve tüm bireyler için özdeş olduklarına göre de, önceki paragrafta ortaya koyduğumuz sorun kolayca çözülebilir. Sözcük dağarcığı yapıya göre ikincildir. Söylen, ister kişinin kendisi

---

(*) Birçok eleştiriye hedef olan bu tanım, **bilinçaltı** ve **bilinçdışı** terimleri arasında yaptığımız kesin ayrımla yeni bir anlam kazanır.

tarafından üretilsin, isterse topluluğun geleneğinden alınmış olsun sonuç değişmez; kökenleri bireysel de olsa toplumsal da olsa (zaten her ikisi içiçe geçmiştir ve aralarında karşılıklı değişim vardır), ona işleyeceği imgesel gereçlerden başka birşey sunamaz. Oysa yapı değişmeden kalır, *simgesel işlevi* oluşturan da odur.

Bu yapılar herkes için ve *simgesel işlevin* uygulandığı tüm içerikler için aynı oldukları gibi, sayıca da sınırlıdırlar. Bu da simgesellik evreninin içerik açısından alabildiğine çeşitli, fakat yasaları açısından sınırlı olmasının nedenini anlamamıza yardım eder. Birçok dil vardır ama bütün diller için geçerli *sesbilim* yasaları çok az sayıdadır. Bilinen söylen ve masalların derlenmesi ciltlere sığmaz, oysa öykü kişilerinin çeşitliliği ardında, herbiri birkaç temel işlevi yerine getiren az sayıda basit tipe indirgenebilirler. *Karmaşalara* (komplekslere) gelince, bu *bireysel söylenler* de birkaç basit tipe, çok sayıda tekil durumun döküldüğü birtakım kalıplara indirgenmiştir.

Şamanın hastasına ruhçözümleyim uygulamadığı savından çıkılarak şöyle bir sonuca varılabilir: bazılarınca ruhçözümsel sağaltmanın anahtarı olarak nitelenen, yitik zamanın aranışı, söylenin bireysel ya da toplumsal kökeninden bağımsızca tanımlanabilecek daha temel bir yöntemin (değeri ve sonuçları küçümsenmemesi gereken) bir *kipliğ*inden başka birşey değildir. Çünkü söylensel *biçim* anlatının *içeriğ*inden önce gelir. Hiç değilse bir yerli betiğin çözümlenmesinin bize gösterdiği budur. Fakat başka bir anlamda, her söylenin bir yitik zaman arayışı olduğu da açıktır. Şamansal yöntemin bu çağdaş biçimi yani ruhçözümleyim de özel niteliklerini, makine uygarlığında söylensel zamana bireyin dışında yer kalmamış olması olgusundan alır. Ruhçözümleyim bu saptamada hem kendi geçerliliğinin kanıtını, hem de kuramsal temellerinin derinleştirilmesi umudunu bulabilir; ve de kendi etkinliğinin düzeneğini daha iyi anlamak için yöntem ve amaçlarını karşılaştırabileceği büyük öncülerini: şamanlar, büyücüler...

YAPI ve EYTİŞİM[24]

Lang'dan *Malinowski*'ye kadar, —arada *Durkheim, Lévy-Bruhl* ve *Van der Leeuw*'ü de sayarsak— söylen ve *kuttörensel dizge* (rituel) arasındaki ilişkilerle ilgilenen birçok toplumbilimci ve budunbilimci bu ilişkileri *artık-bilgi* (redondance) olarak tasarladılar. Bazıları, her söylende onun temelini oluşturan bir kuttörenin *düşüngüsel* (ideolojik) yansımasını gördüler. Daha başkaları, ilişkiyi tersine çevirip, *kuttöreni* söylenin hareketli sahneler biçiminde görüntülenmesi olarak ele aldılar. Her iki durumda da söylen ve kuttören arasında düzenli bir ilinti, başka deyişle bir *türdeşlik* varsayıldı: asıl ya da kopya niteliği içlerinden hangisine verilirse verilsin, söylen ve kuttören, biri eylem alanında, öbürü kavram alanında birbirlerini yeniden üretirler. Yine de yanıt bekleyen bir sorun kalıyor: neden her söylen bir kuttörene, her kuttören bir söylene denk düşmüyor? Neden bu türdeşlik ancak çok sınırlı birkaç durumda kanıtlanabiliyor? Sonuç olarak, bu garip, *iki katlı niteliğin* (duplication) anlamı nedir?

Bu yazıda, söz konusu türdeşliğin herzaman bulunmadığını; bulunduğu zaman da, söylenle kuttören arasında ve kuttörenlerin kendi aralarında daha genel bir bağıntının özel bir görünümü olarak nitelenebileceğini, somut bir örneğe dayanarak göstermeye çalışacağım. Bu bağıntı, görünüşte farklı kuttörenler, ya da belirli bir söylenle belirli bir kuttörenin ögeleri arasında terim terime bir ilintiyi içerir; ama bu ilinti bir türdeşlik

olarak ele alınamaz. Tartıştığımız örnekte, bu ilintiyi kurabilmek için bir dizi öncül işlem gerekli olacaktır: belki de, yukarda değindiğimiz *ikilemenin* (duplication) nedeni sayılabilecek değişimler ya da *değiştirimler* (permutations)... Eğer bu varsayım doğruysa, söylenle kuttören arasındaki ilişkiyi bir çeşit *'mekanik'* nedensellikte aramayı bırakıp, bağıntıyı *eytişim* düzeyinde kurmak gerekecektir. Bunun önkoşulu da herbirini yapısal ögelerine indirgemektir.

Böyle bir kanıtlama tasarımının, Roman Jakobson'un yöntemine ve yapıtlarına saygı niteliği taşıyacağına inanıyorum. Kendisi de, birçok çalışmasında söylenbilim ve halkbilimle ilgilenmiştir([25]). Ayrıca, izlediğim yöntemin, başka bir alana, yine Jakobson'un adını çağrıştıran, yapısal dilbilim alanına bir açılımı içerdiği de açıktır. Üstelik, o da yapısal çözümlemeyle eytişimsel yöntem arasındaki yakın ilişkiye özel bir önem verir. «Tarihsel Sesbilim İlkeleri» adlı tanınmış yapıtını şöyle sonuçlandırır: «*Dural* (statique) ve *devingen* (dynamique) arasındaki bağ, dil düşüncesini belirleyen en temel eytişimsel karşıtlıklardan biridir». Yapı ve eytişimsel düşünce arasındaki karşılıklı bağlaşımı derinleştirmeye çalışarak, ben de onun çizmiş olduğu yollardan birini izlemekten başka birşey yapmış olmuyorum.

Toy bir oğlan(20), hastaları iyileştirebilmesine olanak veren büyülü bir güce sahip olduğunu farkeder. Onun artan ününü kıskanan yaşlı bir büyücü, karısıyla birlikte ona birçok kez konuk gider. Kendi öğrettiklerine karşılık hiçbir giz elde edemeyince, öfkelenerek oğlana büyülü otlarla doldurduğu piposunu armağan eder. Böylece büyülenen çocuk, gebe kaldığını anlar. Utanç içinde köyünü terkederek, yırtıcı hayvanlar arasında ölümü beklemeye koyulur. Ama bunlar, mutsuzluğuna acıyarak onu iyileştirmeye karar verirler; bedeninden dölütü çıkarırlar ve ona büyülü güçlerini aşılarlar. Bu gücün yardımıyla, köyüne dönerek kötü büyücüyü öldürür ve kendisi de ünlü ve saygın bir sağaltıcı olur.

Bu söylenin metnini özenle çözümlediğimizde, birçok karşıtlıktan oluşan bir dizinin ekseninde kurulu olduğunu görürüz:

1 *erişkin* (initie) *şaman/erişkin olmayan şaman;* ya da doğuştan veya sonradan edinilmiş güç arasındaki karşıtlık;

2) *çocuk/yaşlı;* çünkü söylen, kişilerin yaşlı ya da genç olmaları üstüne vurgulama yapmaktadır;

3) *cinsiyetlerin karışımı/cinsiyetlerin ayırımı;* Pawneelerin fizikötesi düşüncesi tümüyle şu noktaya dayanmaktadır: evrenin kökeninde karşıt ögeler birbirine karışmış olarak bulunuyordu ve tanrıların başlıca işi bunları ayırmak oldu. Yukardaki söylende anlatılan çocuk da cinsiyetsizdir, daha doğrusu dişilik

ve erillik onda birbirine karışmıştır. Yaşlı adamdaysa ayırım dönüşsüz biçimdedir; bu nokta, söylende şu karşıtlığın ortaya konmasıyla açıkça belirtilmiştir: büyücü ve karısının oluşturduğu çift, ve buna karşıt olarak, dişiliği ve erilliği kendinde barındıran (gebe adam imgesi) genç oğlanın yalnızlığı;

4) *çocuğun doğurtkanlığı* (erdenliğine karşın)/*yaşlı adamın kısırlığı* (evliliğinin sürekli olarak vurgulanmasına karşın);

5) oğulun baba tarafından döllenmesinin tersine çevrilemez ilintisi, aynı biçimdeki bir başka bağıntıya karşıt olarak verilmiştir: babanın, kendi öğretilerine karşılık hiçbir gizini açıklamayan (aslında açıklanacak bir gizi de yoktur) oğluna karşı öc alma isteği;

6) *bitkisel büyü (gerçek büyü:* bunun aracılığıyla yaşlı adam çocuğu *döller* —fakat bu büyü *iyileştirilebilir)*/*hayvansal kökenli büyü (simgesel:* kafatasına yönelik işlemler; bunun aracılığıyla çocuk yaşlı büyücüyü öldürür —*hiçbir dirilme olasılığı yoktur)* arasındaki üçlü karşıtlık.

7) bu iki tür büyüden biri *sokma* diğeri *çıkarmayla* işgörür.

Karşıtlıklardan oluşan bu kurgu, söylenin ayrıntılarına da yansır. Hayvanların, oğlana karşı acıma duygularına kapılmalarının metinde açıklanan iki nedeni vardır: çocuk, erkek ve kadın niteliklerini birarada barındırmaktadır; bu bileşim de bedeninin zayıflığıyla (günlerdir birşey yememiştir) karnının, şişkinliği (gebelik) arasındaki karşıtlıkta somutlaşır. Ona düşük yaptırabilmek için, *otyiyenler* kemikleri *kusarlar, etyiyenler* de etleri çıkarırlar (üçlü karşıtlık). Sonuç olarak, oğlan karnındaki şişlikten ölme tehlikesi geçirirse de (89 numaralı değişkede dölütün yerini kilden yapılma bir top alır, bu top şişerek, karnına girdiği kimseyi çatlatıp öldürecektir), büyücü, karın kasılması sonucu gerçekten ölür.(27)

Asıl vurgulamak istediğim, sorunun başka bir yönü: *gebe oğlan* söyleni hangi Pawnee kuttörenine denk düşmektedir? İlk bakışta hiçbirine... Söylenin, nesiller arası karşıtlığı vurgulama-

sına karşın, Pawneelerde yaş gruplarına dayalı şamansal dernekler bulunmaz. Bu derneklere girebilme koşulları da sınama ve ödentilere bağlı değildir. *Murie*'nin tanıklığına göre, onlarda, «büyücü olmanın geleneksel yolu, büyücünün ölümünden sonra yerini öğrencisine bırakmasıdır.»[28]* Fakat ele aldığımız söylen, buna karşıt olarak, *«doğuştan edinilmiş güç»* kavramına dayanmaktadır: yaşlı büyücü, kendi yerini almasını istemediği bu çocukta, kendi öğretisinden bağımsız olarak varolan bu *«doğuştan»* güce karşı koymaktadır.

Pawnee söyleninin, aynı topluluğun *kuttörensel dizgesine* bağıntılı ya da karşıt bir dizgeyi yansıttığını söyleyebilir miyiz? Böyle bir sav ancak bir ölçüde doğru olabilir, çünkü karşıtlık ayırıcı bir nitelik taşımamaktadır; daha açık olarak söylersek, burda karşıtlık kavramı bulgulamaya katkıda bulunmamaktadır: ancak söylen ve kuttören arasındaki bazı farklılıkları ortaya koyabilmekte, fakat öbür ögeleri açıklanmadan bırakmaktadır; özellikle de, ele aldığımız söylenler kümesinde başat bir konumda olduğunu kabul ettiğimiz *gebe oğlan* söylenini gözardı etmektedir.

Buna karşılık, Pawneelerinkiyle değil de, A.B.D. yaylalarında yaşayan başka kabilelerin, bakışık ve karşıt kuttörensel dizgeleriyle karşılaştırdığımızda söylenin tüm ögeleri yerini bulur. Bu kabileler, şamansal derneklerini ve bunlara katılma kurallarını Pawneelere ters orantılı biçimde tasarlamaktadırlar. *Lowie*'nin deyişiyle «Pawneeler, yaş dizileri dışındaki en gelişkin dernekler dizgesini kurmuş olmalarıyla öbür kabilelerden ayrılırlar»[29]*. Bu açıdan, hem *Blackfoot*lara, hem de öbür tipin en aşırı örneklerini ortaya koyan Mandan ve Hidatsa kabilelerine karşıt düşmektedirler. *Mandan* ve *Hidatsa*ların bu kurallara bağlılığı yalnızca ekinsel değil, *Arikara*lar aracılığıyla, coğrafya ve tarih bağlarına da dayanmaktadır. *Arikara*larınsa,

(*) Fransızca metinde, alıntı İngilizce olarak bırakılmıştır.

(söz konusu söylenlerin `derlendiği) *Skidi Pawnee*lerden ayrılması XVIII. yy.ın ilk yarısından daha eskiye gitmez.

Bu kabilelerde, dernekler yaş gruplarına göre oluşur. Bu grupların birinden öbürüne geçiş, bir *«satınalma»* işlemiyle gerçekleşir. Satıcı ve alıcı arasındaki bağıntı, *«baba-oğul»* bağıntısı gibi tasarlanmıştır. Ayrıca, aday başvurduğunda karısı da ona eşlik eder ve sözleşmenin temel ögesi, *«oğul»*un *«baba»*ya kadın sunmasıdır. Bu sunuyu da, herzaman bir *«dölleme edimi»* olarak tasarlanan gerçek ya da simgesel bir cinsel birleşme izler. Görüldüğü gibi, söylen açısından daha önce, çözümlediğimiz karşıtlıkların tümünü burda da buluyoruz; fakat herbirine biçilen değer tersyüz edilmiş olarak: *erişkin/erişkin olmayan, gençlik/yaşlılık, cinsiyetlerin karışımı/cinsiyetlerin ayırımı,* vd... Gerçekten de, Mandan-Hidatsa ve Blackfoot kuttörenlerinde, «oğul»a karısı eşlik eder, tıpkı Pawnee söyleninde «baba»ya karısının eşlik etmesi gibi. Fakat kadın, söylende sıradan bir oyuncuyken, bu kuttörenlerde başroldedir: «baba» tarafından döllenip «oğul»u doğurarak, söylenin oğlana yüklediği çifte cinsiyetlilik niteliğini kendinde özümler. Başka bir deyişle, anlambilimsel değerler aynı kalmakla birlikte, dayandıkları simgelere oranla bir basamaklık bir değiştirime uğrarlar. Her iki dizgede de, «dölleyici» işlevinin hangi terimleri yüklendiğini bu açıdan karşılaştırmak ilginç olacaktır: Pawnee söyleninde, «baba ve karısı» tarafından «oğul»a verilen pipo, blackfoot kuttörenindeyse, babanın «oğul»unun karısına verdiği, bunun da «oğul»a aktardığı yaban şalgamı. Oysa, içi boş bir tüp biçimindeki pipo gökle dünyanın orta katmanı arasında bir «aracı» işlevi görür; yani Yaylaların söylenbiliminde yaban şalgamına yüklenen işlevin tersyüz edilmiş ve bakışık biçimi. *«Star husband»* adı verilen söylen demetinin birçok değişkesinde, şalgam her iki dünya arasında kilit işlevi gören içidolu bir yumak biçiminde tasarlanır. Konumları tersyüz edildiğinde, ögelerin göstergeleri de değişmektedir. (Bildiğim kadarıyla, eski Çin söylenbilimindeki benzerlerine hiç değinilmemiş olan) olağan-

üstü ilginçlikteki *Hidatsa kuttöreni* de Pawnee söyleniyle uyuşum içindedir. Bu kuttörende, kadınlar, üstü kapak yerine kurutulmuş etle kapatılmış bir fıçı içinde sunulur: et sunusu büyülü gücü ellerinde bulunduran, *«dölleyici»* babalara yapılmaktadır, oysa Pawnee söyleninde, sunu, «baba»ya karşıt bir işlev gören (dölleme yerine «düşük» yaptırma) büyülü hayvanlara yapılır. Fakat ilk durumda et, bir *«kap»* olarak (üstü etle kapatılmış fıçı) sunulurken, diğerinde, *«kapsam» olarak* (torbaya doldurulmuş et) sunulduğu belirtilir. Bu koşutlukları incelemeyi sürdürürsek, hepsinin bizi aynı sonuca götürdüğünü görürüz: Pawnee söyleni, kendi kabilesinde geçerli olanla değil de, orada uygulanmayan, kendininkine tümüyle karşıt bir kuttörensel örgenlenimi olan komşu kabilelerinkiyle ters orantılı bir kuttörensel dizge ortaya koyar. Ayrıca, iki dizge arasındaki bağıntı iki ezginin çakışmasını andırır: birinin yükseldiği noktada diğeri alçalmaya başlar.

Bir Pawnee söylenini başka bir kabilenin kuttörensel dizgesiyle karşıtlık ve bağıntılarıyla ele aldık. Aynı tipte fakat daha karmaşık düzeyde bir ilişkinin, aynı söylenle —yalnızca Pawneelere özgü olmasa bile onlar arasında ayrıntılı biçimde araştırılmış— bir kuttören *(hako)* arasındaki ilişkinin ortaya konması özellikle ilgi çekicidir(30).

Hako iki topluluk arasında bir bağlaşma kuttörenidir. Toplumsal yapı içindeki konumu durağan olan Pawnee derneklerinden farklı olarak, söz konusu topluluklar birbirlerini özgürce seçebilmektedirler. Yine de böyle davranarak, köy kabilelerindeki ardışık yaş sınıfları arasındaki bağıntıyı belirleyen *baba/oğul* bağıntısına bağımlı kalmaktadırlar. *Hocart*'ın açıklıkla gösterdiği gibi, Hako'nun dayandığı baba-oğul bağıntısı *babasoyu* ve *anasoyu* arasındaki evlilik bağıntısının bir *değiştirimi* olarak kabul edilebilir. Başka deyişle, gebe oğlan söyleni, bir üst yaş sınıfına yükselmeyle ilgili Mandan ve Hidatsa kuttörenseli ve Hako, ortak yasaları *baba/oğul* ve *kadın/erkek* karşıtlıklarının eşdeğerliliği olan *değiştirim kümelerini* yansıtırlar. Ben de bu denklemin *crow-omaha* denen akrabalık dizgesini belirleyen niteliklere dayalı olduğunu benimsemeye hazırım. Bu dizgede bağlaşık topluluklar arasındaki bağıntılar, yaşlı ve genç kuşaklar arasındaki bağıntılar olarak biçimselleştirilmiştir. Fakat sorunun bu yanını daha fazla geliştirmeye yazımızın kapsamı elverişli değil.

Yalnızca kuttörenin son evrelerini incelemekle yetineceğim(31). Bunlar kuttörenin en kutsal niteliğe bürünmüş evreleridir ve gebe oğlan söyleniyle ilgi çekici bir dizi benzeşim ortaya koyarlar. Babanın topluluğu oğulun köyüne gelir; simgesel olarak küçük bir çocuğu kaçırır (Bunun kız ya da oğlan olması önemli değildir, yani cinsiyetsizdir, daha doğrusu cinsiyeti belirtilmemiştir); onu, göksel evrenin en yüce tanrısı Tirawa'yla özdeşleştirmek için yağla ovarak kutsar. Daha sonra çocuk, bacakları önden dışarı çıkacak biçimde, bir örtüye sarılıp kaldırılır ve bu durumda dünyayla simgesel bir cinsel birleşme için erkeklik örgenini (fallus) andıracak biçimde kıpırdatılır. Dünya, yere çizilen bir daireyle simgeleştirilmektedir ve bu dairenin içine, bir yumurta gibi, sarıasma kuşunun düşeceği varsayılmaktadır. Bilgiyi veren yerli, «çocuğun ayaklarının dairenin içine sokulması, yeni bir canlıya hayat vermek anlamını taşır» diye yorumlar(32).* Sonunda daire silinir, çocuk da yağlarından temizlenir ve arkadaşlarıyla oynamaya gönderilir.

Bu işlemlerin, gebe oğlan söyleninin ögelerinin bir değiştirimi olarak ele alınabileceği açıktır. Her iki durumda da üç öykü-kişisiyle karşı karşıyayız:

söylen dizisi:	oğul	baba (koca)	babanın karısı
kuttören dizisi:	oğul	baba	çocuk
	(karının değiştirimi)	(kocanın değiştirimi)	(oğulun değiştirimi)

Her iki dizide de cinsiyetleri açısından iki öykü-kişisi belirli, biri belirsizdir (oğul ya da çocuk)

Söylen dizisinde, oğula ilişkin belirti yokluğu, onun yarı kadın yarı erkek olmasına olanak verir; kuttören dizisinde, bütünüyle erkek (simgesel cinsel birleşmenin öznesi) ve bütünüyle

(*) Fransızca metinde, alıntı İngilizce olarak bırakılmıştır.

kadındır (—bir yuvayı simgeleyen— bir dairenin içinde —bir yumurtayı simgeleyen— bir yuva doğurur).

Hako'nun tüm simgeselliği çocuk teriminin çifte görünümlü işlevi aracılığıyla babanın oğulu döllemesini içerir, söylende büyücü ve karısı çiftinin iki görünümlü işlevi çocuğu döller; köy kabilelerinin kuttörenselinde, baba oğulu, oğulun karısının iki görünümlü işlevi aracılığıyla döller. Öykü-kişisinin cinsiyetine ilişkin bu anlam belirsizliği, bağlamı içinde sürekli vurgulanır; bu açıdan, şu karşılaştırmalar yapılabilir: *ayakları örtünün dışına çıkan çocuk* (Hako), *karnı şişen erkek çocuk* (Pawnee söyleni), *ağzında köpüren bir şalgamı tutan kadın* (Blackfoot söyleni).

Başka bir çalışmada(23), söylenin cinsel örnekçesinin (yani ona yapısını vererek ortaya çıkmasına olanak veren örnekçenin), üçer simgeli dört işlevin uygulanmasını kapsadığım göstermeye çalışmıştım; burdaysa, *yaşlı/genç, eril/dişi,* çifte karşıtlığı, söz konusu dört işlevi belirler: *baba, ana, oğul, kız.* Gebe oğlan söyleninde, baba ve ana ayrı simgelerle belirlenmişlerdir ve oğul/kız işlevleri üçüncü simgede (çocuk) birbirlerine karışmıştır. Mandan-Hidatsa kuttörenselinde baba ve oğul ayrı simgelerle belirlenmişlerdir, oğulun karısıysa, *ana/kız* işlevlerine dayanak görevi görür. Hako'nun durumuysa daha da karmaşıktır; yine üç simgeyle sınırlı kalınmakla birlikte, yeni bir kişi devreye girer: oğulun çocuğu (oğlan ya da kız); fakat bu işlevlerin simgelere uygulanması, simgelerin kusursuz biçimde iki ögeye bölünmesini zorunlu kılar. Daha önce gördüğümüz gibi, baba aynı zamanda baba ve anadır, oğul aynı zamanda oğul ve kızdır, ve çocuk diğer iki simge aracılığıyla, şu iki işlevden birini alır: *dölleyen özne* (baba), *döllenen nesne* (kız). Simgeler arası işlevlerin bu karmaşık denklemi bir dizgeyi niteler, bu da evliliğe ilişkin üç dizge içinde karşılıklılığı çağrıştıran tek dizgedir: her üç durumda da amaç evlenmedir, fakat birincisinde bu yadsınır, ikincisinde istenmektedir, ancak üçüncü dizgede uzlaşma sağlanır.

Söylen ve kuttörensel arasındaki *eytişimsel* bağıntı, bu yazıda girişmemize olanak bulunmayan yapısal incelemeleri gerekli kılar; bu konuda okuyucuya daha önce sözünü ettiğimiz çalışmayı önermekle yetiniyoruz(33). Fakat, bu bağıntıyı anlayabilmek için, söylen ve kuttöreni, yalnızca aynı toplum içinde değil komşu toplumların inanç ve davranışlarıyla karşılaştırmalı olarak ele almak gerektiğini gösterebilmiş olduğumuzu umut ediyoruz. Eğer belirli bir Pawnee söylen kümesi, yalnızca aynı kabileye değil, diğer topluluklara ilişkin kuttörensel ögelerin de *değiştirimi* niteliğini taşıyorsa, bu biçimsel bir çözümlemeyle yetinilemeyeceğinin göstergesidir. Biçimsel çözümleme araştırmanın başlangıç evresini oluşturur; coğrafya özellikleriyle ilgili ya da tarihsel sorunların, alışılagelenden daha kesin terimlerle ortaya konmasına olanak verdiği ölçüde de verimli olabilir. *Yapısal eytişim* tarihsel gerekircilikle çelişmez, tersine onu gerekli kılar ve ona yeni bir gereç sunar. Coğrafi konumları açısından komşu dilbilimsel alanlar arasındaki karşılıklı etkileşim olaylarının yapısal çözümleme kapsamının dışında bırakılamayacağı, *Meillet* ve *Troubetskoy*'la birlikte Jakobson tarafından da birçok çalışmada kanıtlanmıştır: bu, ünlü «*dilbilimsel yakınlıklar*» kuramıdır. Ben de bu kuramı başka bir alana uygulayarak ona alçakgönüllü bir katkıda bulunmaya çalıştım; yakınlığın yalnızca, yapısal özelliklerin kendi kök-alanlarının dışına yayılmaları ya da bu yayılmaya karşı direnç olgusuyla sınırlanamayacağını vurguladım. Yakınlık, *karşısav* (antitez) yoluyla da ortaya çıkabilir ve *tepki, çare, özür* hatta *pişmanlık* nitelikleri gösteren yapılar doğurabilir. Görülüyor ki dilbilimde olduğu gibi söylenbilimde de, biçimsel çözümleme kaçınılmaz olarak «anlam» sorununu gündeme getirir.

NOTLAR*

(1) «Le sorcier et sa Magie» başlığıyla, ilk kez «Les Temps Modernes» dergisinin 41. sayısında (1949) yayınlanmıştır; **Anthropologie Structurale** de s. 183-203

(2) W. B. Cannon, «Voodoo Death», **American Anthropologist**, cilt 44

(3) C. Lévi-Strauss, **Tristes Tropiques**, XXIX. kesit

(4) M. C. Stevenson, «The Zuni Indians»

(5) Franz Boas, «The Religion of Kwakiutl,» **Columbia University Contributions to Anthropology**, cilt X, bölüm II, s. 1-41

(6) D. Demetracopoulou, «Some Indian Texts Dealing with the Supernatural»

(7) «Simgesel Etkinlik,» bkz. bu kitapta, s. 58

(8) Büyücü ve psikopat arasında kurduğum yakınlığın, çok basite indirgenmiş bir olgu olduğunu vurgulayan Michel Leiris'in eleştirileri üstüne düşüncemi, Marcel Mauss'un yapıtına yazdığım giriş yazısında somutlaştırdım: (Marcel Mauss, **Sociologie et Anthropologie**, s. XVIII. den XXIII'e kadar olan bölüm.)

(9) Raymond de Saussure'e ithaf edilen bu yazı, «L'Efficacite Symbolique» başlığıyla, **Revue de l'Historie des Religions** adlı derginin 135. cilt, sayı 1.'de (1949) yayınlanmıştır (s. 5-27)

(10) M. Hollmer ve H. Wassen, **Mu-Igala or the Way of Muu, A Medicine Song from the Cunas of Panama.**

(11) E. Nordenskiöld, «An Historical and Ethnological Survey of

(*) Daha ayrıntılı kaynakça için bkz. s. 152

the Cuna Indians» (yayımlayan H. Wassen, **Comparative Ethnographical Studies**, X, s. 80)

(12) Agy. s. 360; Hollmer-Wassen, s. 78-79

(13) Hollmer-Wassen, s. 38

(14) E. Nordenskiöld, s. 364

(15) Claude Levi-Strauss yerli dilindeki bu dizeleri metnin içinde verir. Çeviride, bunları dipnot olarak vermeyi daha uygun gördüm (Ç.N.)

sibigua molul arkaali
blanca tela abriendo
sibugua molul akinnali
blanca tela extendiendo
.....
sibugua molul abalese tuapurua ekuanali
blanca tela centro feto cear haciendo

E. Nordenskiöld, s. 607-608; Hollmer-Wassen, s. 38).

(16) Hollmer-Wassen, s. 65-66

(17) Agy. s. 45, n. 219; s. 57, n. 539

(18) Soru işaretleri betiği fransızcaya çeviren tarafından konmuştur; nusupane sözcüğü, genellikle erkeklik örgeni (penis) anlamında kullanılır (bkz. agy. s. 47, 57, 82)

(19) Agy. s. 85

(20) M. A. Sechaye, «La Realisation Symbolique.»

(21) S. Freud, **Au-delà du Principe de Plaisir**, s. 79 ve **Nouvelles Conférences**, s. 198

(22) De Casperson ve Hyden, Karolinska Enstitüsü, Stokholm

(23) Marie Bonaparte, «Notes on the Analytical Discovery of a Primal Scene.» cilt I

(24) «Structure et Dialectique» başlığıyla, ilk kez, **For Roman Jakobson, Essays on the Occasion of his Sixtieth Brithday** adlı kitapta yayımlanmıştır (Lahey, 1956), s. 289-294; **Anthropologie Structurale**, s. 257-266

(25) Burada, **Standard Dictionnary of Folklore**, cilt I de yayınlanan Slav Folkloru üstüne yazılarını ve Rus Peri Masalları üstüne değerli yorumlarını hatırlatmakla yetineceğim.

(26) G. A. Dorsey'in, Kuzey Amerika yaylalarında yaşıyan Pawnee yerlilerinin söylenbilimiyle ilgili yapıtında, şamansal gücün kökenini açıklayan, 77 den 116 ya kadar numaralanmış bir dizi söylen bulunmaktadır. Bu söylenlerde, bir izleğin sık sık yinelendiğini görüyoruz (77, 86, 89, vd. numaralar). Kolayca

ayırdedilebilmesi için, bu izleğe «gebe oğlan» adını vereceğim. Bu yazıda temel aldığımız 77 numaralı değişkedir.

(27) Öbür değişkeleri ele alan bu paragrafı, yazının akıcılığını kolaylaştırmak amacıyla dipnot olarak veriyorum (ÇN.): «86 numaralı değişke, bu karşıtlıkların belli başlılarını koruyup onlara yenilerini de ekler: katil, kurbanını -kartal ve ağaçkakan kemikleri toplatma gerekçesiyle- bir ipin ucunda, yeraltı dünyasına (büyülü memeli hayvanlar ülkesine) indirir. Yani söz konusu olan, biri göksel evrene öbürü fırtınaya ilişkin iki kuş türüdür. Dünyayı kavramaya yarayan dizgenin böylesine tersine çevrilişini, etyiyen/otyiyen karşıtlığının yeniden düzenlenmesi izler (77 numaralı değişkenin düz dizgesi): bu kez etyiyenler dölütün kemikleriyle, otyiyenlerse kanıyla ilgilenirler. Böylece, söylenin içeriğinin yapısal çözümlemesiyle ne elde edilebileceği görülmektedir: cebiri andıran işlemlerle bir değişkeden öbürüne geçmeyi olası kılan değişim kuralları...»

(28) J. R. Murie, «Pawnee Societies» **Arthropology Papers of the American Museum of Natural History**, cilt XI, bölüm VII, 1914, s. 603

(29) R. H. Lowie, «Plains-Indian Age-Societies» (a.y. cilt XI, bölüm XIII, 1916, s. 890)

(30) A. C. Fletcher ve J. R. Murie, «The Hako: A Pawnee Ceremony»

(31) A. M. Hocart, **Covenants, The Life Giving Myth**

(32) Fletcher'in kesitlemesine göre 16. ve 19. kesitler

(33) «Structure des Mythes», **Anthropologie Structurale**, s. 227-255 Bu yazının Fatma Akerson tarafından yapılan Türkçe çevirisi, Felsefe Arkivi, 1975 (19), s. 153-180 de yayınlanmıştır.

İkinci Bölüm

İNSAN ve SÖYLENLERİ



YAPISALCILIK ve ÇEVREBİLİM*

Otuz yıllık bir ayrılıktan sonra *Barnard College*'e dönmek ve böylece eski dekan Virginia Gildersleeve'i de yeniden anma olanağını bulmak gerçekten büyük bir mutluluk. Savaş sırasında New York'a sığındığım sırada, bana yaz dersleri vermemi önermesinden dolayı teşekkür etmek için onu görmeye gittiğim zaman, beni nasıl dostça karşıladığını hâlâ anımsıyorum. Bu beklenmedik öneriyi, yine saygıyla anmak istediğim Gladys A. Richard'ın salık vermesiyle almıştım. Aynı zamanda büyük bir budunbilimci olan bu üstün nitelikli hanım otuz yıldan fazla bir süre boyunca Barnard'da ders vermişti. *New York Dilbilim çevresi*nin kuruluş toplantılarında karşılaşmıştık. Ayrıca dostlarını ve çalışma arkadaşlarını evinde de sık sık ağırlardı. Başyapıtı sayılabilecek *Novaho Religion*'u sözünü ettiğim dönemde yazmıştı. Bu kitaptaki yapısal yaklaşımda Roman Jakobson ve benimle yaptığı dostça tartışmaların belki bir ölçüde katkısı olmuştur; o da önsözünde bu tartışmalara değinir.

Barnard'a ilk dersimi vermeye geldiğimde duyduğum ürküntüyü hiç unutmayacağım. Aslında bir süredir *New School for Social Research*'te öğretim üyeliği yapıyordum ama bu hiç de aynı şey değildi. *New School*'da dersler gece yapılıyordu,

---

(*) Claude Levi-Strauss'un 28 Mart 1972'de, Barnard College'de yaptığı konuşma (Barnard Alumnae, Spring 1972, s. 6-14) (Ç.N.)

ayrıca öğrenciler genellikle işgüç sahibi yetişkin kimselerdi ve bilgilerini tazelemek ya da uzmanlaşmak için geliyorlardı. Üstelik çoğunluğu, İngilizcesi benimkinden pek de parlak olmayan yabancıların ya da sonradan olma Amerikalıların oluşturduğunu da eklemem gerekiyor. Barnard'daysa kurumlaşmış bir Amerikan üniversitesinin bünyesine ilk kez kabul edilmiş bulunuyordum ve bunun ürkütücü önemi, *Boas*'ın burda uzun süre ders vermiş olmasıyla gözümde daha da artıyordu. Hatta Boas'ın verdiği bütün dersler içinde Barnard'da vermiş olduklarını yeğlediği söylenir. *Nambikwara* yerlilerinden söz etmek için sınıfa girdiğimde, duyduğum ürküntü tam bir panik biçimini almaya başladı: kız öğrencilerin çoğu, not tutmak yerine yün örmeye koyuldular ve söylediklerime, daha doğrusu yarım yamalak İngilizcemle söylemeye çalıştığım şeylere bütünüyle ilgisiz gözükerek dersin sonuna kadar örgülerini sürdürdüler. Anladığım kadarıyla yine de dersi izlemiş olmalıydılar, çünkü içlerinden biri (hâlâ gözümün önünde, ince, zarif, meçli kıvırcık kısa saçlıydı ve mavi bir elbise giymişti) ders bitiminde yanıma gelip anlattıklarımın çok ilginç olabileceğini fakat herşeyden önce İngilizce *desert* ve *dessert*(*) sözcüklerinin aynı biçimde vurgulanamayacağını bilmem gerektiğini söyledi; ne söyleyeceğimi şaşırmıştım. Bu anıyı anlatmamın tek nedeni Barnard'da geçmiş olması değil, başka bir olguyu da göstermesi: demek ki bu dönemde de *çevrebilimle* ilgileniyordum, fakat bunu, dilbilimsel açıdan da olsa —yıllar sonra düşüncenin işleyişinin yapısal kurallarını ortaya koymak için yararlanacağım— *yemek pişirme sanatı*yla karıştırıyordum. Bugünkü konum da «*Yapısalcılık ve Çevrebilim*» olduğuna göre, dilerseniz şöyle bağlayayım; bu eski öğrencimin unutamadığım uyarısı bizi konunun en canalıcı yerine götürüyor.

(*) **Desert**: çöl, **dessert**: yemek üstüne yenen yemiş, tatlı gibi şeyler. (Ç.N.)

Çeyrek yüzyılı aşkın bir süredir uygulayageldiğim yapısal araştırmalar, özellikle Anglo-Sakson ülkelerde, *«düşüncecilik»* (idealisme) ya da *«ussalcılık»* (mentalisme) olarak damgalandı. Hegelci olduğum bile söylendi; bana göre *ussal yapıların ekini* belirlediği hatta onunla özdeş olduğu ileri sürüldü. Bazı eleştirmenler insan düşüncesinin yapısını bulgulama savında olduğumu yazdılar ve bunu biraz da alayla *«Lévi-Straussçu Tümeller»* diye adlandırdılar. Bu varsayıma göre insan düşüncesinin ortaya çıkıp işlerlik kazandığı ekinsel bağlam ikinci planda bırakılmıştı.

Eğer bu yorum doğruysa, neden üniversite öğrenimim sonucu bulunduğum felsefeci konumunda kalmadığım ve budunbilimci olmayı seçtiğim sorulabilir; ve çalışmalarımda en ince budunbetimsel ayrıntılara neden böyle önemle eğildiğim, aynı şekilde, her ekin tarafından bilinen hayvan ve bitkilerin ayrı ayrı saptanmasıyla, bunlarla ilgili teknik kullanımların sınıflandırılmasıyla, eğer yenilebilir türdenseler *—haşlama, ateşte kızartma, közde kızartma, yağda kızartma, kurutma, isle pişirme—* gibi pişirilme biçimleriyle neden bu kadar ilgilendiğim merak edilebilir. Aslında bu son yıllarda, yerli betiklerin söz ettiği yıldızları ve yıldız kümelerini saptayabilmek için, çeşitli enlemleri ele alan birçok gök haritasıyla, yerbilim, coğrafya, meteoroloji, bitkibilim, memeli hayvanlar bilimi (mammaloji), kuşbilim kitaplarıyla kuşatılmış olarak çalıştım.

Her araştırmanın başlangıcında, bu somut verilere egemen olma zorunluluğu, sürekli yinelediğim şu nedenlere dayanır: hiç bir genel ilke, hiç bir tümden-gelimsel akılyürütme bize herhangi bir insan topluluğunun *olumsal* (contingent) tarihini önceden yargılama hakkını vermez; ne çevresinin kendine özgü ögelerini, ne de bu topluluklardan herbirinin kendi tarihsel özelliklerine. yerleşiminin sayısız ögesi arasından şu ya da bu ögeye verdiği anlam önceden kestirilemez.

İnsanbilimin herşeyden önce görgül (ampirik) bir bilim olduğu açıktır; her ekin bizi ancak somut ve ayrıntılı gözlemler sonucunda betimleyebileceğimiz yepyeni bir durumla karşı karşıya getirir. Yalnızca olayları değil, farklı ekinlerin hayvanları, bitkileri, göksel cisimleri ya da başka doğal görüngüleri hangi ilkelere göre seçip anlamlandırdığını ve sınırlı bir ögeler bütününden nasıl bir dizge oluşturduğunu bize yalnızca gözlem öğretebilir. Eğer aym ögeler birkaç yerde birden bulunuyorsa, onlara farklı anlamlar verilebileceği, aynı ya da farklı anlamlar verilen daha başka özelliklerin de seçilebileceği açıktır. Ortamın bazı özellikleri anlamlı kabul edilip ayırt edilebilir, fakat bunların hangileri olduğu ve amaçları önceden belirlenemez. Dahası, her *çevrebilimsel ortam* öylesine zengin, karmaşık ve farklılaşmış bir görünüm ortaya koyar ki, yalnızca onu oluşturan sayısız ögeden birkaçı dizge içinde yerini alır ve bu durum, hiçbiri bütün toplumlar ve bütün uygarlıklar için bir-örnek olmayan çok sayıda başka dizgenin oluşmasını engellemez.

Demek ki başlangıçta, yalnızca gözlemin çözebileceği *saymaca* bir unsurla karşılaşırız. Oysa, ne denli saymaca görünürse görünsün, ögeleri ayrı ayrı incelendiğinde, bir bütün olarak ele alınan her dizge tutarlıdır. «*Yabanıl Düşünce*»de yazmış olduğum gibi*, «bir sınıflandırmanın ilkeleri hiçbir zaman postula olarak ortaya konamaz, yalnızca *budunbilimsel soruştur-*

(*) «Pensée Sauvage» s. 79 (Ç.N.)

mayla, yani deney sonrasında ortaya çıkartılabilir.» Bir sınıflandırma dizgesinin tutarlılığını sınamak söz konusu olduğunda, başka türde bir açıklamaya başvurmak, yani insan düşüncesinin yasalarını saptamak gerekir. Bu yasalar simgelerin oluşum, birbirleriyle karşıtlık ve eklemlenme biçimlerini belirlerler. Dıştan gelen *çevrebilimsel* etkileri edilgin biçimde yansıtmakla yetinen esnek bir *anlık*, ya da her topluluğun kendine özgü tarihsel geçmiş ve oluşumuna, doğal ve toplumsal çevresinin somut özelliklerine kayıtsız, yalnızca doğuştan ve evrensel *ussal yasalarla* yönetilen bir *anlık*... Budunbilimsel gözlem, hiçbir şekilde bizi bu iki varsayım arasında seçim yapmaya zorlamaz. Aslında, gözlemlemek ve betimlemeye çalışmak zorunda olduğumuz şey, bir yandan, kendine özgü bir tarihsel geçmiş ve belirli bir ortamın kendine özgü nitelikleri arasında bir uzlaşmayı gerçekleştirebilmek için sürekli yenilenmesi gereken çabalar; öte yandan da, ele alındıkları anda, geçmiş belirlenmelerin sonucu olan ussal yasalardır. Bu karşılıklı etkileşim sonucunda, bütünüyle insana özgü bir tarih doğal ortamla eklemlenip anlamlı bir bütün oluşturur.

Olaylara böyle bir yaklaşım biçimi hiç de *Hegelci* değildir. Sözünü ettiğimiz ussal yasalar bilinmeyen bir yerden gelmemektedirler. Felsefi bir önkural sonucunda ya da birkaç yüzyıllık bölgesel bir tarihi kuşbakışı geçiştirerek elde edilmiş değildirler. Yalnızca, birbirinden çok farklı ekinsel bağlamlarda, hangi biçimlerde ve hangi ayrı yollarla işlerlik kazandıklarının ayrıntılı bir incelemesi, bu yasalara ulaşmayı olası kılar. Ruhçözümleyicilerinki gibi her durum için geçerli ve her kapıyı açan bir anahtar olarak tasarlanamazlar. Daha çok, dilbilgilerinin sunduğu ortak özelliklerden, dilyetisinin tümellerini çıkarsamayı uman dilbilimcileri örnek alarak çalışıyoruz. Dilbilimcilerse, bu tümellerin mantıksal dizgesinin herhangi bir özel dibilgisinden daha sınırlı olduğunun ve hiçbirinin yerini alamayacağının bilincindedirler. Genel olarak dilyetisinin, ayrıca, yaşayan ya da eski özel dillerin incelenmesinin, sonu belirsiz bir girişim oldu-

ğunu ve ortak özelliklerinin hiçbir zaman, değişmez bir kurallar bütünüyle sınırlanamayacağını bilmektedirler. Bir gün tümellere ulaşmak olasıysa bile, içinde yer aldıkları çerçeve, yeni belirlenmelere ya da eskilerinin düzeltilip genişletilmelerine açık kalacaktır.

Bunun sonucunda, toplumsal yaşamda iki tür *gerekirciliğin* (determinisme) birbirleri tarafından koşullandırılmaksızın birlikte bulunmasına şaşmamak gerekir. Her düşüngünün (ideoloji) ardında daha önceki düşüngülerin birikimi yatar ve zaman içinde hepsi birbirinde yankılanır; kuşkusuz sonsuza dek değil ama en azından yüzbinlerce yıl önce ya da daha eskiden, henüz ilk adımlarını atan insanlığın ilk söylenlerini düşünüp dile getirdiği o ulaşılması olanaksız ana dek uzanır bu yankılanma. Bu karmaşık sürecin her aşamasında, her *düşüngüsel* (ideolojik) *oluşumun tekno-ekonomik* koşullar tarafından yönlendirildiği, hatta *saptırıldığı* da aynı oranda doğrudur. Belirli bir toplumun tarihsel gelişiminin her aşaması için geçerli düşünüş biçimlerinin altında yatan ortak bir düzenek olsa bile, bu ussal çarklar birbirlerinin içine geçerler ve gözlem tek başına, bunların etkinliklerini ortaya koyamaz: yalnızca sağladıkları karşılıklı uyumun genel sonuçlarını saptamakla yetinir.

Söz konusu olan, gözlemden esinlenen felsefi bir görüş değil, budunbetimsel araştırmanın somut sorunlara yaklaşımda uymamızı zorunlu kıldığı bir yöntem kuralıdır. Bu konuşmamda, son yirmi yıldaki söylenbilimsel incelemelerimden vereceğim örneklerle açıklamak istediğim şey işte bu zorunluluktur.

Bella-Bella (ya da Heiltsuk) yerlileri, kendileri gibi İngiliz Kolombiyası'nın kıyılarında yaşayan güney komşuları *Kwakiutl*-lara yakın akrabalık ilişkileriyle bağlıdırlar. Her iki topluluğun anlatılarında —değişkeye göre, bir kız ya da oğlan çocuğu— doğaüstü bir dev tarafından kaçırılır. Bu, genellikle, Bella-Bella'ların *Kawaka*, Kwakiutl'ların *Dzonokwa* adını verdikleri bir devanasıdır. Kwakiutl'ların anlatısında olduğu gibi, Bella-Bella'ların genç kahramanı da kurtulmayı başarır ve devanası ya ölür ya da kaçmak zorunda kalır. Bunun sonucunda, çocuğun babası devanasının bütün varlığına el koyar ve çevresindekilere paylaştırır. Bunun *Potlach*'ın kökeni olduğu da öne sürülmektedir.

Bununla birlikte, Bella-Bella değişkesi, Kwakiutl değişkesinden ve başka komşu topluluklarınkilerden —bunlarda rastlanmayan bir ögeyle—farklılaşır.

Bella-Bella'lara göre, doğaüstü bir koruyucu, çocuğa devanasından kurtulması için yardım eder, ve Kawaka'nın biriktirdiği *deniz taraklarının hortumlarını*, yani devanasının yemeyip attığı parçaları toplamasını öğütler. Genç kahraman bu hortumları parmağına geçirip gözdağı verircesine salladığında, devanası öylesine korkar ki, gerisin geriye kaçarken sarp bir dağın tepesinden tepetaklak düşer ve ölür.

Sıradan bir insanoğluna göre iki kez daha büyük ve güçlü bir devanası, deniz tarağı hortumu gibi anlamsız ve zararsız

bir şeyden niçin böylesine korkmaktadır? Deniz suyunu alıp yeniden dışarı atmaya yarayan ve deniz kabuklarının belirli türlerinde oldukça ilginç bir görünümü olan, bu boru biçimindeki yumuşak tüplerin korkulacak nesi vardır? Bella-Bella söylenleri bu noktayı açıklamıyor. Yanıt bulabilmek için, yapısal çözümlemenin temel bir kuralından esinlenmek gerekiyor: bir söylen değişkesinde, diğer değişkelerle «uyuşmayan» bir ayrıntı ortaya çıktığında, bu *«sapkın değişke»*nin, çevredeki başka bir toplulukta rastlanabilecek *«düzgülü değişke»*ye ters düşen birşeyi belirtmeye çalıştığı varsayılabilir.

Bu konuda bir açıklama yapmam gerekiyor: *«sapkın»* ve *«düzgülü»* terimlerine mutlak bir anlam vermiyorum. Ancak bir değişke kaynak olarak kabul ediliyorsa diğer bir değişkenin buna oranla sapkın olduğundan söz edilebilir. Söylenbilimle ilgili çalışmalarım arasında bu türden örnekler bulunmaktadır. Ama, değişimin tek yönlü olarak ele alınabileceği bu ayrıksı durumun dışında kalan değişkeler arasındaki ilişki ters yöne çevrilebilir. Elimizdeki örnekteyse «düzgülü değişke»yi saptamak kolaydır. Kıyı boyunca uzanan sıradağların kara tarafındaki doğu yamaçlarında yaşayan *Chilcotin*lerin anlatılarında rastlanmaktadır. Bella-Bella'ları, sık sık ilişkide bulundukları Chilcotinlerden, girdisini çıktısını bildikleri bu sıradağlar ayırır. *Athapaskan dil* ailesinden olan Chilcotinlerin, dilleri ayrı olmasına karşın, kıyı kabileleriyle ekinsel yakınlıkları vardır ve toplumsal örgütlenmeleriyle ilgili birçok ögeyi bu kabilelerden almışlardır.

Şimdi de *Chilcotin* söylenini özetleyelim. (Bella-Bella değişkesindeki küçük kız gibi) sulugözlü, küçük bir oğlan çocuğu güçlü büyücü *Baykuş* tarafından kaçırılır. Fakat kendisine iyi davranan büyücünün yanında mutlu bir yaşam sürmeye başlar. Yıllar sonra akrabaları ve dostları gizlendiği yeri bulurlar. Bu sırada serpilip büyümüş olan çocuk onlarla gitmek istemez. Sonunda kaçmaya ikna ederler ve Baykuş da onların peşine düşer. Genç kahraman, parmaklarına *dağkeçisi boynuzları* geçi-

rip, pençe gibi sallayarak onu korkutmayı başarır. O zamana dek yalnızca Baykuş'un elinde bulunan ve *Dentalia* adı verilen (küçük fildişlerine benzer) deniz kabuklarının tümünü de yanında götürmüştür. İşte, en değerli varlıkları olarak benimsedikleri bu deniz kabukları, bu zamandan beri yerlilerin malı olmuştur.

Chilcotin söylenini burada kesiyorum, çünkü anlatının gerisi bizi konumuzdan uzaklaştıracak. Hem Bella-Bella'lara hem de Chilcotinlere komşu olan *Bella- Coola*ların değişkelerini de söz etmeden geçiyorum. Yalnızca bir noktayı belirtmek gerekiyor. Bu değişkelerde, keçi boynuzlarıyla ilgili ayrıntı korunmakla birlikte, değiştirim *Sninik* adını verdikleri insan yiyen devin kişiliğine kaydırılmıştır. Bu devin nitelikleri Bella-Bella ve Kwakiutl devanalarıyla hem benzerlik hem de karşıtlıklar taşımaktadır. Öyle ki, söylende yapılan değişiklik bu ögede yoğunlaşır ve bu açıdan çözümlenmesi gerekir.

Bella-Bella ve Chilcotin söylenleri karşılaştırıldığında, birbirlerine koşut biçimde örgenlendikleri açıklıkla görülür. Her ikisinin öyküsü de aynı akışı izler, fakat onları oluşturan birimler arasında karşıtlıklar vardır. Chilcotinlerde sulugözlü bir oğlan, en gelişmiş Bella-Bella değişkesinde sulugözlü bir kız çocuğu, doğaüstü bir yaratık tarafından kaçırılır: bu, birinde insan görünümlü bir devanası, diğerinde kuş biçiminde iyi yürekli bir büyücüdür. Kurtulmak için her iki kahraman da aynı hileye başvururlar: yapay pençeler kullanarak ellerine ürkütücü bir görünüm verirler. Bu pençeler ya *keçi boynuzlarından* ya da *deniztarağı hortumlarından* oluşur, yani birinde *kara*ya ilişkin sert ve tehlikeli birşey, diğerindeyse *deniz*e ilişkin yumuşak ve zararsız birşey söz konusudur. Bunun sonucunda, Chilcotin söyleninde, Baykuş suya düşer fakat boğulmaz, oysa Bella-Bella devanası kayaların üstüne düşer ve ölür. Demek ki boynuzların ve hortumların belirli bir *amaca* ulaşmak için birer *araç* oldukları söylenebilir. Bu amaç her iki söylende de tam olarak neyi kapsamaktadır? Oğlan ya da kız, Dentalia deniz

kabuklarını ya da devanasının definesini ele geçiren ilk insanlar olurlar. Tüm söylen ve kuttörenlerin Kawaka ya da Dzonokwa adı verilen devanasına ilişkin belirttiği şey, definesinin karaya ilişkin bir kökeni olduğu, yani bakır tabakalardan, kürklerden, derilerden ve kurutulmuş etten oluştuğudur. Aynı devanasının yerlilerden somon balığı çalışını anlatan başka Bella-Bella ve Kwakiutl söylenleri de vardır: ormanlarda ve dağlarda dolaşan, yani karada yaşayan bir yaratık olan devanası deniz ürünlerinden yoksundur.

Demek ki her söylen, bazı *araç*ların belirli bir *amaca* ulaşmaya nasıl olanak verdiğini açıklar. Ve biz de iki söylenle karşı karşıya olduğumuza göre, bunların seçtikleri araç ve amaçların niteliklerine göre birbirlerinden ayrıldığını görürüz. İlginç olan nokta, araçlardan birinin *suyla* (deniztarağı hortumları) diğerinin *karayla* (keçiboynuzları) ilintili olmasına karşın, bunlardan birincisi karayla (devanasının definesi) ikincisi suyla (Dentalia deniz kabukları) ilintili birer amaca ulaşırlar. Sonuç olarak, *«suya ilişkin»* bir araç *«karaya ilişkin»* bir amaç içermekte, ve buna ters orantılı biçimde, *«karaya ilişkin»* bir araç da *«suya ilişkin»* bir amaç taşımaktadır. Hepsi bu değil: bir söylenin aracıyla başka bir söylenin amacı ya da sonucu arasında iki bağıntı daha belirir. Bella-Bella söyleninin aracı olan deniztarağı hortumlarıyla, Chilcotin söyleninin amacı olan Dentalia kabukları arasında bir ortak nokta olduğu hemen göze batar: her ikisi de deniz ürünleridir, yani suya ilişkindirler. Oysa ekinsel bağlamlarında ele alındıkları zaman karşıt nitelikler ortaya koydukları görülür. Dentalia kabukları denizden elde edilen en değerli ürün olarak benimsenir, deniz tarağı hortumlarınınsa hiçbir değeri yoktur, beslenmeye bile yaramazlar: söylende devanasının da onları yemediği özenle belirtilir. Şimdi de, Chilcotin söyleninde bir araç niteliğindeki keçi boynuzlarıyla, ele geçirilmesi Bella-Bella söyleninin sonucunu oluşturan, devanasının «karaya ilişkin» definesini karşılaştıralım: bunlar da kendi aralarında aynı tipte bir bakışıklık ortaya

koyarlar. Deniz kabuklarının tersine, tüm bu nesneler karada bulunur. Fakat başka bir açıdan birbirlerinden ayrılırlar. Keçi boynuzları yenmeye elverişli değilse de, işlenildiğinde müzelerde hayranlıkla gördüğümüz tören kaşık ve kepçelerinin hammaddesini oluştururlar; yani definenin bir parçası olabilirler, ve yenilmemelerine karşın, deniz tarağının (yenilebilir bölümünü tutup ağıza atmak için çok işe yarayan) hortumları gibi (fakat *doğal* değil de *ekinsel)* kullanışlı bir araç olarak besinin tabaktan tüketicinin ağzına taşınmasına yararlar.

İki komşu kabilenin söylenleri arasındaki *eytişimsel* (dialektik) ilişkinin bir taslağını çizerken, yalnızca en belirgin özellikleri ortaya koymakla yetindim. Vermiş olduğum bu sınırlı bilgiler yararlı biçimde geliştirilebilir ve tamamlanabilir. Yine de bu kadarı bile, bir söyleni başka bir söylene dönüştürmeye olanak veren bir kurallar bütününün bulunduğunu ve bu kuralların hassas ve tutarlı nitelikleri olduğunu göstermeye yeter. Peki bu kurallar nereden çıkmaktadır? Söylenleri çözümlerken onları biz mi uyduruyoruz? Çözümlemenin ortaya çıkardığı şey, bunların, komşu kabilenin söylenini dinleyen yerlilerin algılama biçimini yönlendiren iç yasaların belirli görünümleri olduğudur. Yerliler, komşu kabilenin söylenini çeşitli yollarla, bilinçli ya da bilinçsizce değiştirerek benimserler. Komşularından daha aşağı gözükmemek için onu özümserler ve aynı zamanda yeniden biçimlendirerek onu kendi malları durumuna getirirler.

Amerikan söylenbiliminin dökümünü yapmak için yıllardan beri kendimi adadığım sabırlı çalışmanın gösterdiği şudur: yukarda açıkladığım türde değişimler aracılığıyla, söylenler birbirine dönüşebilir ve bu karşılıklı değişimler söylenlerin belirli bir eksene göre birbirlerini yansıtacakları biçimde, bakışık ve ters orantılı olarak birbirlerini üretirler. Bu da bizi, fizik çevredekinden pek de farklı olmayan birtakım *ussal yasa*ların, söylenleri düşüngünün (ideoloji) birer anlatımı olarak oluşmaya, ve düzenli çizgelere (şema) göre dönüşmeye zorladığı so-

nucuna götürür. İşte az önce sözünü ettiğim *birinci tür gerekirciliği* örnekleyen bu yasalardır.

Ama böylelikle sorunun ancak yarısını yanıtlamış oluyoruz ve geriye daha bir sürü soru kalıyor. Daha uygun olduğundan, Chilcotin söylenini kaynak olarak alalım. Neden yerliler Dentalia kabuklarının kökenini böylesine saptırarak, denizle değil de toprakla ilintili biçimde açıklamaktadırlar? Ve Bella-Bellalar pençe olarak kullanılan keçi boynuzu imgesini herhangi bir nedenle tersyüz etme gereğini duymuş olsalar bile, doğal ortamlarının sunduğu aynı işlevi görebilecek birçok somut nesne arasında deniz tarağı hortumunu seçmeleri nasıl açıklanabilir? Ayrıca Bella-Bellalarm, Dentalia kabuklarına değil de başka definelere ilgi göstermelerinin nedeni nedir? Tüm bu soruları yanıtlayabilmek için, bir yandan *çevre koşullarının*, diğer yandan *tekno-ekonomik etkinliğin* ve kıyıda yaşayan kabilelerle iç bölgelerde yaşayan kabileler arasındaki *toplumsal - siyasal ilişkilerin* oluşturduğu *ikinci tür gerekirciliğe* başvurmak gerekecek; yani sözü edilen toplulukların toplumsal ve doğal çevrelerini oluşturan ögelerin bütününe.

İç bölgelerde, Chilcotinlerin doğusunda yaşayan, *Salish* dilini konuşan kabilelerin gözünde, Dentalia kabukları büyük değer taşıyordu. Bunları Chilcotinlerden elde ediyorlardı ve bu olgu doğu komşularının neden Chilcotinlere —Dentalia'lı adamlar anlamına gelen— bu adı verdiklerini açıklar. Deniz kabukları tekelini korumak ve değerini yabancıların gözünde daha da arttırmak için Chilcotinlerin, tükenmez Dentalia kaynaklarının doğaüstü olaylar sonucu kendi topraklarında bulunduğunu anlatan bir kurmacayı benimsemekte büyük yararları olduğu da açıktır.

Oysa kolayca anlaşılabileceği gibi, gizlenmek istenen gerçek tümüyle farklıdır: Chilcotinler Dentalia kabuklarını, dağın öbür tarafında yaşayan kıyı kabilelerinden *mal değişimi* (troc) yoluyla alıyorlardı. Yalnızca bu kabileler, deniz ürünlerini do-

laysızca elde edebiliyorlardı. Bu kıyı kabilelerinin Chilcotinlerle iyi ilişkiler içinde olduğu ve onlara hiç saldırmadıkları Batılı araştırmacılar tarafından belirtilmektedir: «Deniz kıyısında ya da ırmak ağızlarında kurulu köylerinden pek uzaklaşmazlar, sanki, tanımadıkları ve bu nedenle de onlara yasaklanmış olduğunu düşündükleri dağlık bölgede tehlikeye atılmaktan korku duyarlardı». İç bölgelerde yaşayan, *Thompson*lar ve *Coeur d'Alen*ler gibi Dentalia kabuklarının gerçek kökenini bilmeyen kabilelerin de Chilcotinlerinkiyle bakışık ve ters orantılı bir dizi söyleni vardı: sözde, bir zamanlar onların topraklarında da bu deniz kabuklarından bol bol bulunuyordu, ve söylenleri bu değerli şeylerin nasıl ve neden ortadan kaybolduklarını, yerlilerin artık bunları yalnızca mal değişimi (troc) yoluyla elde edebildiklerini açıklamaktaydı.

Kıyı kabilelerinin deniz ve toprak ürünleri karşısındaki tutumuysa bunun tam karşıtıydı. Onlara göre deniz ürünleri tekno-ekonomik etkinliğin kapsamına giriyordu. Gerçekten de, bunları toplayarak ya da oltayla tutarak geçiniyorlar, besleniyorlar ve kabuklarını da Chilcotinlere satıyorlardı. *Neo-Marksist* meslekdaşlarımın deyişiyle, bu ürünler *praxis*ten kaynaklanıyordu. Dolaşmaktan kaçındıkları ürkütücü dağlık bölgelerden gelen toprak ürünleri içinse durum bunun tam tersiydi. Bu ters orantılı bağıntı bu konuyla ilgili diğer söylenlerden ideoloji düzeyinde çıkardığımız benzer bağıntıları da anlamamıza yardımcı olabilir; önce toprakla ilgili bir araç denizle ilgili bir sonuç doğururken, sonra bağıntının nasıl ters yönde oluştuğunu açıklar. Aynı zamanda, kıyı kabilelerinde, *praxis*ten kaynaklanan deniz kabuklarının —böyle bir sözcük uydurmam bağışlanırsa— *«söylenselleştirilmesine»* neden gerek bulunmadığını ve söylensel dönüşümün neden bir *çapraz-terim* (chiasme) niteliğine büründüğünü anlayabiliriz. Denize ilişkin ögenin sonuç ulamından (kategori) araç ulamına kaydırılması, Dentalia kabukları yerine deniz tarağı hortumlarının geçirilmesiyle doyurucu biçimde gerçekleşebilmektedir. Her ikisinin arasında da, sözünü

ettiğimiz doğal ortamlarınkiyle aynı çift-ters orantılı bağıntı vardır. Önce keçi boynuzlarını ele alalım: *sivri* ve *dışbükey* uçları sayesinde tehlikeli bir silah biçimini alabilmektedirler, buna karşılık, *oyuk* ve *içbükey* tabanları sayesinde de kaşık yapılabilmeye ve dolayısıyla bir defineye katılmaya elverişli olabilmektedirler. Aynı şekilde, Dentalia kabuklarının da, *sert ve dışbükey* olan, yenilmeye elverişsiz dışyüzeyleri bir define oluşturmakta, oysa deniz taraklarının *yumuşak* ve *içioyuk* hortumları hayvanın, kıyıda yaşayan toplulukların başlıca gıdası olan iç bölümünü çağrıştırmaktadır. Buna karşılık hortumların hiçbir besin değeri yoktur, gözalıcı fakat gereksiz, şaşırtıcı bir uzantı olarak görünürler. Sonuç olarak bunlar da *söylenselleştirilmeye»* yatkındırlar, fakat Dentalia kabuklarının iç bölge toplulukları için taşıdığı anlambilimsel değere bütünüyle ters, yine de bağıntılı bir nedenden dolayı, deniz tarağı hortumları da *«söylenselleştirilmeye»* elverişlidir: iç bölge toplulukları Dentalia kabuklarına değer verirler fakat sahip olamazlar, kıyıdaki topluluklarsa deniz taraklarına sahiptirler fakat hortumlarına değer vermezler.

Demek ki *anlık* (esprit), çevrebilimsel ve tekno-ekonomik bir durumla karşı karşıya geldiğinde etkisiz kalmamaktadır. Bu durumu bir ayna gibi yansıtmak yerine, tepki gösterir ve durumu özümler. Üstelik anlık, yalnızca algıladığı somut bir çevreye tepki göstermekle yetinmez. Dolaysız bir ilişki kuramadığı başka çevrelerin varlığından ve başka toplulukların bu çevrelere tepkime biçiminden de haberlidir. Dolaysız ilişki içinde bulunulan ve bulunulmayan tüm bu çevreler, sürekli olarak aynı ilkelere göre işleyen birtakım *ussal yasalar* gereğince ve doğal ortamları, yaşama biçimleri kullanılan teknikler arasında gözlemlenebilen farklılıklardan bağımsız olarak, düşüngüsel (ideolojik) bir dizge içinde bütünleşirler. Birini yine bu Pasifik kıyılarından aldığım iki örnekle, şimdi açıklamaya çalışacağım işte bu varsayımdır.

Fraser ırmağı deltasının kuzeyinde yaşayan, *Salish* dil ailesinden *Seechelt* yerlileri, Columbia ve Fraser havzaları arasındaki Kayalık dağların batısında yaygın olan bir söyleni ilginç bir biçimde değiştirmişlerdir. Söylenin aslı şöyledir: bir *Yalancı-kahraman*, oğlunu —ya da torununu— orada yuva yapmış kuşların tüylerini yolmak için bir ağaca tırmanmaya razı eder, sonra da büyüyle ağacı büyütür. Ağaca tırmanmış bulunan zavallı adam da inemez ve sonunda *göksel dünya*ya ulaşır. Birçok serüvenden sonra dünyaya geri dönmeyi başarır fakat *yalancı-kahraman*, karılarını baştan çıkarabilmek için onun kılığına girmiştir. Kahramanımız öcünü almak için, kötü ruhlu babasını ırmağa iter, akıntı da onu doğaüstü ve bencil kadınların somon balıklarına çobanlık ettiği okyanusa sürükler. *Yalancı-kahraman*, bunların bentlerini yıkıp balıkları kurtarır; işte bu zamandan beri somon balıkları akıntının ters yönünde yüzüp şimdi bulundukları yere gelirler ve yerliler de böylece onları avlayıp beslenme olanağı bulurlar.

Somon balığı avının, bu balıkların tatlı suda üreyebilmek için ırmaklara geri geldiği sırada yapıldığı, deneye dayanan bir olgudur. Bu açıdan bakılırsa, söylen, bazı görünümlerini açıklamaya çalıştığı doğal çevreyle bir noktaya kadar uyuşmaktadır. Fakat Seecheltler bu öyküyü bambaşka bir biçimde anlatırlar. Onların anlatısında baba, belli olmayan bir nedenden, daha öykünün başında boğulur. Ama bir kadın onu kurtarır

ve geri yollar. O da olayın sorumlusu olarak gördüğü oğlundan öc almak için onu, öbür değişkelerdekiyle aynı büyülü yöntemlerle *göksel dünyaya* gönderir. Kahramanımız orada, iki yaşlı kadına rastlar ve onlara, bulundukları yerin yakınında somon balıklarının bol olduğu bir yer gördüğünü söyler. Daha önceden bilmedikleri bu habere karşılık, kadınlar da onun dünyaya geri dönmesine yardım ederler.

Seechelt değişkesindeki ikinci kesit, —yalancı-kahramanın boğuluşunu ve akıntı aşağısında oturan bir kadının yardımıyla kurtuluşunu— anlatan ilk kesitin yerini alır ve bu nedenle de gerekçesini yitirir. Buna bakışık olarak, öbür kesitin temel *oluntusu* (episode) yani somonların kurtarılışı da, diğer değişkenin ilk kesitine —*göksel dünya*daki serüvenler— denk düşer ve burada ikinci sıraya geçer. Demek ki, somonlarla ilgili oluntu, denizle kara arasında değil de, bu kez gökte geçmektedir ve balıkların kurtarılışı da yalnızca yerlerinin bulunmasına indirgenmiştir.

Budanıp güdükleştirildiği belli olan bu değişke iki biçimde açıklanabilir. İlk bakışta, Seecheltlerin yakın komşuları Thompsonlardan işittikleri bir öyküyü anlamadan yinelemeye çalıştıkları sanılabilir. (Thompson değişkesi oldukça ayrıntılı ve eksiksizdir). Oysa böyle bir yorum, Seecheltlerin doğal çevresiyle, daha içerde yaşayan komşularınki arasında bulunan özlü farklılığı görmezlikten gelmek olacaktır: anlaşıldığına göre, Seecheltlerin bölgesinde somon bulunmamasının nedeni, akıntının yeterince güçlü olmamasından kaynaklanmaktadır. Seecheltler ve kıyı komşuları somon avlayabilmek için, Harrison ırmağının orta yatağındaki, *Stseelis*lerin bölgesini ele geçirmek zorunda kalıyorlar ve bu da kanlı çatışmalara neden oluyordu. Seecheltlerde somon bulunmadığına göre, balıkların kurtarılışı öyküsünü de kendi kahramanlarından birine yakıştırmaları akılcı bir çözüm olmayacaktı, ya da öyküyü *dünya*dan *gökyüzü*ne, yani deneyimin geçerliliğini yitirdiği *imgelemsel* bir evrene kaydırmak gerekecekti. Anlatının bir bölümünde, bu değişimi do-

ğal çevrenin zorunlu kıldığı kabul edilse bile, birtakım ussal gerekliliklerin, başka bölümleri de *eşanlı* biçimde değişmeye zorladığı görülmektedir.

Örneğin, oğulun, öc almadan önceki durumu değişime uğradığında gerekçesini yitirmiştir. Baba açık denizde yaşayan kadınların bulunduğu yere gitmesine karşın balıkları kurtarmaz. Buna karşılık oğul da somonların bulunduğu yeri bulur fakat onları kurtarmaz, vb.

Bu örneğin bize gösterdiği birşey daha var: eğer *tekno-ekonomik koşullar*la *ideoloji* arasında basit ve tek-anlamlı bir *bağıntı* geçerli olsaydı ve bu bağıntı yalnızca *nedenselliğe* dayansaydı, Seecheltlerin, bölgelerinde niçin somon bulunmadığını, ya da daha önceden bulunuyorsa bile niçin yitirdiklerini açıklayan söylenleri olması; hiç olmazsa, somonla ilgili söylenlerden yoksun kalmaları gerekirdi. Oysa durum oldukça farklıdır: bulunmayan somon söylenle var kılınmıştır; fakat başka yerde bulunan somonun, tam olması gerektiği yerde bulunmadığını vurgulayan bir biçimde... Deneyimin yalanladığı bir söylensel örnekçe, görüldüğü gibi, yine de silinip gitmez. Hatta dış gerçekle daha iyi uyum sağlamak için dönüşüme de uğramaz: kendine özgü bir biçimde yaşamını sürdürür; değişirse bile, *görgül gerekliliklerden* değil, bunlardan bağımsız *ussal gerekliliklerden* dolayı değişir. Bizi ilgilendiren örnekte, tekno-ekonomik ve çevrebilimsel açıdan doğru bulunabilecek tek eksen, uçları kara ve deniz olan eksendir. Fakat bu da yatay durumdan dikey bir duruma kaymakta, denizi gösteren uç, göğe yönelmekte, toprağı gösteren uç «yakın» yerine «aşağı»yı çağrıştırmaktadır. Bu değişim, benzer başka değişimlere de yol açar. *Deneyim*le açıklanmaya çalışılsa da, tüm bunlar, herşeyden önce kendi iç tutarlılıklarını sağlayan *biçimsel zorunluluk*ların sonucudur.

Seechelt örneğinde gördüğümüz bu iki etkileşim biçimini daha birçok söylenbilimsel dizgede bulmak olasıdır, fakat şimdilik yalnızca bir örnek daha vermekle yetineceğim. Burada da önceki örneğimizdekiyle aynı çifte değişimin açıkça gözlemlenebilmesi oldukça ilginçtir. Kanada çevrebilimsel kuşağı denen bölgede yaşayan *Algonkinler* için, kirpi yararlı ve somut bir hayvandı. Onu, pek düşkün oldukları eti için avlıyorlar ve dikenlerini iğne olarak kullanıyorlardı. Bellibaşlı söylenlerinde de kirpi önemli bir rol oynuyordu. Örneğin bunlardan birinde, iki genç kız uzak bir köye doğru yola çıkarlar, yolda devrilmiş bir ağacın içine gizlenmiş bir kirpi bulurlar. Kızlardan biri zavallı hayvanın dikenlerini yolup atar. Acı içindeki kirpi gazaba gelip bir kar fırtınası koparır ve kızlar soğuktan ölürler. Başka bir anlatı da, dünyada bir başlarına kalmış iki kızkardeşten söz eder. Birgün kulübelerinden uzakta dolaşırken devrilmiş bir ağaca yuvalanmış bir kirpi bulurlar ve kızlardan biri hayvanın dikenli sırtına oturma aptallığında bulunur, bütün dikenler de kaba etlerine saplanıp kalır ve bunlardan kurtulup iyileşmesi uzun zaman alır.

Buna karşılık, yine Algonkin dil ailesinden, *Arapho*lar kirpiyi bambaşka bir öykünün kahramanı yaparlar. Bunların öyküsünde, gökteki iki kardeş *(güneş* ve *ay)* insanla mı yoksa bir kurbağayla mı evlenmenin daha doğru olacağını tartışmaktadırlar. Ay ilk çözümü seçer ve kirpi kılığına girip bir yerli

kızı aldatarak kendisini izlemesini sağlar. Genç kız, yaptığı el işlemeleri için kirpinin dikenlerini öylesine istemektedir ki, kaçarmış gibi yapan hayvanın peşinden ağacın en tepesine doğru farkına varmadan tırmanır. Sonunda *göksel dünya*ya ulaştığında, ay yeniden eski insan görünümünü alır ve onunla evlenir.

Kirpiden başka hiçbir ortak noktası yokmuş gibi görünen bu anlatılar arasındaki farklılıkları nasıl yorumlamak gerekiyor? Kanada biolojik bölgesinde çok yaygın olan kirpi, Araphoların birkaç yüzyıl önce yerleştikleri yaylalarda, hiç yok değilse de oldukça az rastlanan bir hayvandır. İçinde bulundukları çevre koşulları, Araphoları kirpi dikenlerini ya *mal değişimi* yoluyla kuzey komşularından alma ya da düşman kabilelerin bölgelerinde avlanma seçeneğiyle karşı karşıya bırakıyordu. Bu durum, hem teknik etkinliklerini hem de söylenlerini etkileyen iki değişime yol açtı. Kirpi dikeniyle yaptıkları gergef işleri, Amerika kıtasında rastlananların en iyisi sayılan Arapholar, bu sanatlarını çeşitli gizemci uygulamalara bağımlı kılıyorlardı. İşleme sürecini başka hiçbir topluluğun boy ölçüşemeyeceği oranda, kuttörenlerle kaynaştırıyorlardı. İşlemeci kızlar, yalnızca teknik değil, aynı zamanda özel bir dinsel eğitim de görüyorlardı. İşe koyulmadan önce, zorunlu sayılan doğaüstü yardımı alabilmek için, dua etmek ve oruç tutmak zorundaydılar. Söylenbilim alanında da kirpiye yakıştırılan nitelikler köklü bir değişime uğrar. Büyülü güçlerle donanmış, karın ve soğuğun efendisi sayılan bir kara hayvanıyken, komşu kabilelerdeki gibi, gökte yaşayan insan biçimli doğaüstü bir yaratığın hayvan kılığına girmiş biçimine dönüşür. *Meteorolojik* bir süreselliğin sorumlusu sayılırken, *biolojik* bir süreselliğin sorumlusu olur. Söylenin açıkladığına göre, genç kız Ay'la evlendikten sonra, aybaşı gören ve belirli bir gebelik süresinden sonra doğuran ilk kadın olur.

Görüldüğü gibi, kuzey Algonkinlerden Arapholara geçtiğimizde, söylensel kirpi, uzakla yakın arasındaki *görgül* ve *yatay* ekseni bırakıp, toprakla gökyüzü arasında *imgelemsel* ve

dikey bir eksene geçer. Bu Salish söyleninde gözlemlediğimiz değişimin aynısıdır ve aynı koşullarda ortaya çıkar: yani, *teknoekonomik* etkinlik için önem taşıyan bir hayvan, özel bazı *çevrebilimsel* nedenlerden ötürü ortadan kaybolduğunda, Salish söylenindeki gibi dış etkenlerce değil de, içten belirlenen değişimler görülür. Fakat farklı kökenlerine karşın, tüm bu değişimlerin yapısal olarak birbirine bağlı bulunduğunu, ve bazıları *çevrebilimsel koşulların*, bazıları *ussal gerekliliklerin* sonucu da olsa, tümünün aynı bütüne ilişkin olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü ancak bu koşulla, her ikisinin de aslında tek bir öykü oluşturduğu anlaşılabilir: İkinci öykü birincinin değişiminden başka birşey değildir ve birinden diğerine, yalnızca kendi iç tutarlılıklarını etkileyen kuralların uygulanmasıyla geçilmektedir.

Bu değişkelerden birinde, sözü edilen iki kadın kardeştir, diğerlerindeyse *kurbağa* ve *insan* gibi iki ayrı türdendirler. Kızkardeşler, yakından uzağa doğru, *yatay* bir eksende ilerler, oysa diğer iki kadın alçaktan yükseğe doğru, *dikey* bir ekseni izler. İlk söylendeki kız, kirpinin dikenlerini yolup *yere* atarken; ikinci söylendeki kız, kirpinin dikenlerini elde edebilmek için köyünden uzaklaşıp *yükseklere* çıkar. Kadınlardan biri dikenleri küçümseyerek *atarken*, diğeri işleme yapmak için bu değerli şeyleri elinde bulundurmak *istemektedir*. Birinci anlatı kümesinde, kirpi *devrilmiş* bir ağaçta yuvalanmıştır, ikincisindeyse, aynı hayvan *dikili* bir ağacın tepesine doğru tırmanır; ve birincisi kızkardeşlerin yatay eksendeki ilerleyişini *yavaşlatırken*, diğeri kızın daha yükseklere ve daha *hızlı* biçimde tırmanmasına neden olur. Kadınlardan biri çömelerek kirpinin üstüne *oturur*, diğeri onu yakalamak için doğrulup *yükselir*. İlk kirpi *saldırgan*, ikincisiyse *baştan çıkarıcı* biçimde davranır: biri ona *arkadan batar*, diğeriyse kızlığını bozar, yani *önden girer*.

Çevrebilimsel açıdan herhangi bir anlam taşımasa da, tüm bu değişimler belirli bazı değişimlerin mutlaka başka değişimlere de yol açmasını zorunlu kılan içkin bir mantıktan kaynak-

lanmaktadır. Eğer kirpi gibi teknik ve ekonomik açıdan bunca değer taşıyan bir hayvan, yeni bir çevrede bulunmuyorsa, bu hayvanın taşıdığı işlevi koruyabilmesi için, başka bir dünyaya yansıtılması gerekmektedir. Bu yüzden *alçak yükseğe, yatay dikeye, iç dışa* dönüşür ve dönüşümler birbirini izler. İnsanla, yaşadığı ortam arasındaki bağıntıların, daha önceki tasarlanış biçiminin tutarlılığının korunabilmesi için, bu koşullar yerine getirilmelidir. Burada asıl önemli olan, tutarlılığın, *bağıntının tözün*den daha gerekli olmasıdır. Aslında, bağıntının değil ortamın tasarlanış biçimi değişmektedir: bu imgelemsel bir tasarıma dönüşür; eskiden somut gerçekliğe dayanan çevrebilimsel bir bağıntı, geçerliliğini yitirse bile bütünüyle bırakılmaz, yerini böyle bir tasarım alır.

Buna karşın, yukarda sözünü ettiğimiz (biri insanların çevrelcriylc kurdukları tckno-ekonomik ilişkilerin sonucu olan, diğeri durağan ussal belirlenmeleri yansıtan) *iki tür gerekirciliğin* nasıl uyum sağlayıp birbirleriyle nasıl eklemlendiklerini somut örneklerle göstermek yeterli değildir. Çünkü, *doğal çevre* ve *anlık* birbirlerini kesinlikle dıştalayan *kendilikler* (entitcs) olsaydılar, böyle bir uyumu varsaymak oldukça güç olurdu. Bu sorun bizi *ussal* belirlenmelerin doğal kökenlerini araştırmaya götürür. Bunları, dolaylı bir biçimde de olsa, örgenbilim (anatomi) ve fizyolojiden kaynaklanan bir koşullar bütününe bağlayamadıkça, bir tür felsefi *ikicil*iğe düşme tehlikesiyle karşılaşırız. Aslında, bu biolojik görünümler de, insanlığın içinde geliştiği, çalışıp düşündüğü ve yalnızca örgensel yapısı aracılığıyla algılayabildiği doğal çevrenin bir parçasıdır. Dünyayı ve anlığı ayrı *kendilikler* (entitcs) biçiminde tasarlamaya yönelik her eğilim kaçınılmaz olarak *metafiziğe* dönüş anlamı taşıyacaktır. Oysa, *doğal* (ekolojik) ortamı da içeren dış dünyaya ilişkin verileri, ancak duyularımız aracılığıyla ve beynin oluşturduğu biçimiyle kavrayabiliriz. Aralarında belirli bir uyum sağladıklarına göre, tüm bu görüngülerin buluştuğu bir ortak nokta olmalı.

Sorunu biraz daha açıklığa kavuşturabilmek için, Amerikalı dilbilimcilerin *«etiquc»* ve *«emiqtıe»* adını verdikleri olgular arasında yaptıkları, bize de oldukça uygun görünen ayrıma baş-

vurmak gerekecek. *Sesbilgisi* (phonetique) ve *sesbirimbilim* (phonemique) sözcüklerinden türetilmiş bu terimler, dilyetisinin seslerini incelemek için birbirlerini bütünleyen iki yaklaşım biçimi bulunduğunu gösterir: *kulağımızla işittiğimiz biçimiyle*, daha doğrusu işittiğimizi sandığımız biçimiyle (algılama verilerini hassaslaştırmak için ses-kayıt aygıtları da kullanılsa durum değişmez) ya da, dilbilimcinin işlenmemiş verileri doğrudan gözlemlenemeyen oluşturucu birimlerine ayırdığı *açıklama ve çözümleme evrelerinden geçmiş biçimiyle*... Bu tür bir çalışma yöntemi uygulayan dilbilimci, görgül düşüngülerin (ampirik ideolojilerin) ardında gizlenen *ikicil* (binaire) karşıtlıkları ve değişim yasalarını bulgulamaya çalışan budunbilimciyle aynı düzlemi paylaşmaktadır.

Bu ayrım, uygulama açısından ne kadar yararlı olursa olsun, ona *varlıkbilimsel* (ontologique) bir konum verecek kadar ileri gitmek tehlikeli olur. Beynin, gürültüleri ve müzik seslerini algılayış biçiminin, dilyetisinin sözde «*ses*»lerini işitme biçimimizden tümüyle farklı olduğunun; ve beynin sol şakak tarafındaki diliminin (lob) zedelenmesiyle, *sesbirim*leri (phonème) ayırdedebilme yeteneğinin yokolmasına karşın bunun müzik dinlemeyi etkilemediğinin, Luria tarafından kanıtlanmasından sonra, hâlâ dilyetisinin *ses*lerden yapılı olduğuna inanmak olası mıdır? Beynin dilyetisinde algıladığı şeyin, ses türünden birşey değil de *ayırıcı nitelikler* olduğu anlaşılmadıkça, aykırısav (paradox) gibi gözüken bu olgu nasıl açıklanabilir? Hem mantıksal hem de görgül bir gerçekliği bulunan bu ayırıcı niteliklerin, *ussalcılık* (mentalisme) ya da *düşüncecilik* (idealisme) diye yargılanamayacak biçimde, ses kayıt aygıtlarınca da saptanabildiği artık bilinmektedir. Bu da gerçek «*etique*» düzeyin «*emique*» düzey olduğu anlamına gelir.

Görme düzenekleriyle ilgili yeni araştırmalar da benzer sonuçlar ortaya koymaktadır. Göz dış dünyayı görüntülemekle yetinmez: biçimsel özelliklerini de *düzgüler* (encoder). Bu özellikler nesnelerin sözde duyumsanabilir niteliklerinden çok ara-

larındaki birlik ya da karşıtlık bağıntılarını kapsamaktadır. Beyinzarının (cortex) özel hücreleri bir tür yapısal çözümleme yapmaktadırlar. Birçok hayvan türünde de böyle bir çözümleme süreci sinir düğümlerinin ve ağtabakanın başka türde hücrelerince başlatılmakta ya da tümüyle bu aşamada çözüme ulaştırılmaktadır. Her ağtabaka ya da beyin hücresi, yalnızca kendi yapısına uygun düşen belirli tipte uyarılara tepki gösterir (örneğin, *devinim* ve *devinimsizlik*, renkli ve renksiz, dışbükey ve içbükey, dik ve eğik, soldan sağa ya da ters yönde, dikey ya da yatay devinimler, vb karşıtlıklara). *Anlık*, nesneleri beynin dizgesel biçimde işlediği bu ön-bilgilere dayanarak, hiç de önceden algılamış olmadığı bir biçimde yeniden kurar. Ağtabakanın bu çözümleyici işlevi, kurbağa türünden, beyin zarından yoksun hayvanlarda ağır basmaktadır; ama sincap gibi hayvanlarda da bulunur. Hatta gelişmiş memeli türlerinde de, çözümleme işlevini üstlenmiş beyinzarı hücreleri, eski merkezleri algılama örgenlerinde bulunan birtakım işlemleri yüklenmekten başka birşey yapmamaktadır. Dış çevrenin taşıdığı bilgileri, sinir dizgesinin özünde bulunan *ikicil düzgüler* (codes binaires) aracılığıyla kavrayan, *düzgüleme* ve *düzgü çözme* (decodage) düzeneklerinin insanda da bulunduğuna inanmamak için bir neden yok. Dolayısıyla, bize algılamanın hammaddesi ve dolaysız bir veri gibi görünen şey, «*etique*» nitelikte değildir. Bu *sözde-gerçeklik* aslında bulunmamaktadır; gerçeğin «*emique*» düzeyindeki soyutlamalarından başka birşey değildir.

Eğer «etique» ve «emique» arasındaki ayrım kesin bir değer olarak korunmak isteniyorsa, bu iki terimin yaygın kullanım biçimlerini de tersine çevirmek gerekmektedir. *Mekanik maddecilik* ve *duyumculuk* (sensualisme) tarafından oldukça uzun bir süredir doğal ve tartışılması gereksiz bir şeymiş gibi benimsenen «etique» düzey ikincil bir oluşum olarak ele alınmalıdır. Tersine, «emique» düzey duyuların yaptığı işlemlerle, anlığın daha üst düzeydeki etkinliklerinin birleştiği ve birlikte gerçeğin iç doğasına uyum sağladıkları bir düzeydir. Yapısal düzenleme-

ler ussal işlemlerin basit bir yansıması değildir, duyu örgenleri de yapısal biçimde çalışırlar ve bizim dışımızda da atomsal, molekülsel, hücresel, örgensel yapılar bulunmaktadır. Bu iç ya da dış yapılar «etique» düzeyde algılanılmadıklarına göre, nesnelerin doğası «etique» değil «emique»tir ve ancak bu açıdan ele alındıklarında daha iyi kavranılabilirler. Anlık, zaten duyu örgenlerince işlendikten sonra ona ulaşan görgül verileri işlerken, aslında başlangıcından beri yapısal olan birşeyi, yapısal biçimde oluşturmayı sürdürmekten başka birşey yapmamaktadır. Anlığın, anlığı da içeren bedenin, ve bedenle anlığın algıladıkları nesnelerin aynı gerçeklikten kaynaklanması bunu olası kılmaktadır.

Amoore'un ortaya attığı, kokularla ilgili *stereo-kimyasal kuram* doğruysa, duyular düzeyinde çözümlenmesi hatta uygun biçimde betimlenmesi bile olanaksız bir niteliksel çeşitlilik, koku hücrelerinin geometrisel özellikleri arasındaki farklılıklara indirgenmiş olacaktır. İzninizle son bir örnek daha vermek istiyorum. *Berlin ve Kay*, *Basic Color Terms* adlı önemli yapıtlarında, *siyah/beyaz* karşıtlığını *ünlü* ve *ünsüz* sesbirimlerin karşıtlığıyla karşılaştırarak, kanımca hatalı bir yaklaşımda bulunmuşlardır; çünkü koku alma ve görmeyle ilgili beyin çizelgeleri hem ünlüler hem de ünsüzler dizgeleri için geçerli bir türdeşlik ortaya koymaktadır. *Köhler* ve *Stumpf*'un çalışmalarına dayanarak, *Jakobson* koyu ve açık renkler arasındaki görsel karşıtlığın, ünsüzler dizgesindeki *P* ve *T* sesbirimlerinin *pes* ve *tiz* seslerinkiyle kıyaslanabilecek karşıtlığına denk düştüğünü göstermiştir. *Ünlüler* dizgesinde de aynı karşıtlığı dile getirmek *U* ve *İ* sesbirimlerine düşer. Berlin ve Kay'in kuramına göre, «*kırmızı*» sözcüğü, «*siyah*» ve «*beyaz*» sözcüklerince çağrıştırılarak, onların ardından gelen üçüncü terim olmaktadır. Ünlüler dizgesi de bu üçüncü terime denk düşen bir öge içermektedir. Oysa, «*kırmızı*» sözcüğü ünlüler dizgesindeki —*u* ve *i* ye karşıt durumdaki— *a* sesbiriminin karşılığıdır. Berlin ve Kay, renk kavramında üç ayrı boyut saptar: *ayırtı* (nuance), *doyma* (sa-

turation) ve *değer* (valeur). Oysa *ünlüler* ve *ünsüzler* üçgenleri gibi, siyah beyaz ve kırmızıyı içeren *renkler* üçgeninin de, içlerinde en «etique» boyut olan *«ayırtı»*ya gereksinimi yoktur. Bu boyut, ışık dalgalarının değişken uzunluğuyla, yani yalnızca fizik terimlerle tanımlanabilir. Renkler üçgenini kurmak için diğer iki boyut —*doyma* ve *değer*— yeterlidir. Çünkü bunlar fiziksel olmaktan çok mantıksal özellikleri bulunan boyutlardır, varlık ya da yokluklarıyla, yani *ikicil* (binaire) bir karşıtlıklar dizgesiyle tanımlanabilirler. Bu durumda da, algılamanın daha karmaşık yanlarının altında yatan ve zaman içinde bunlardan önce gelen yalın bir mantıksal yapının bulunduğu düşünülebilir.

İnsanbilimleri, aşılmış bir *felsefi ikiciliğe* (dualisme) karşı çıkma konusunda fizik ve doğa bilimleriyle tam bir uyum içindedir. *Düşünsel* (idéel) ve *gerçek*, *soyut* ve *somut*, *«emique»* ve *«etique»* gibi kavramları karşı karşıya getirmenin artık hiçbir anlamı yok. Dolaysız bir veri olduğunu düşündüğümüz şey, bu düzeylerden ne birinde ne de diğerinde değil, ikisinin arasında aranmalıdır: duyu örgenleri ve beyin tarafından *düzgülenmiş* (encoder) bir betiği başka betiklerin diline çevirebilmek için, herşeyden önce *düzgüsünün çözümesi* (decoder) gerekmektedir. Ayrıca, daha başlangıçta bu özgün betiği düzgülemeye olanak veren fizik ve kimyasal işlemler, anlığın bu düzgüyü çözmek için aştığı çözümleme evrelerinden özünde farklı değildir. Görüldüğü gibi *us* (entendement)un yolları ve araçları, soyutlanmış bir anlıksal etkinliğin işlevsel sınırları içinde bölünmüş durumda değildirler. Usun, kendi işleyiş biçimlerini geliştirmek için, duyu örgenlerinde zaten işlerlik kazanmış anlıksal süreçleri kendisinin yüklendiğini söylemek en doğrusu olacaktır. *Kaba maddeciliğin* ve *görgücü duyumculuğun* (sensualisme ampiriste) yaptığı gibi, insanın doğayla dolaysız bir ilişki içinde olduğu söylenemez. Çünkü gittikçe daha açık bir biçimde görünen gerçek, doğayı oluşturan yapısal özelliklerin, sinir dizgesinin onları kavramak için kullandığı yapısal düzgülerden tartışılmayacak kadar *daha* zengin olduğudur. Fakat aralarında niteliksel bir

farklılık yoktur ve anlığın oluşturduğu yapısal özellikler, onun gerçekliğin kendine özgü yapılarını kavramasını sağlar. Anlığın dış dünyayı kavrayabilmesini, onun da bu dünyanın bir parçası, bir ürünü olmasının olanaklı kıldığını kabul etmenin, düşüncecilikle ya da ussalcılıkla bir ilgisi yoktur. Anlığın dünyayı anlayabilmek için yaptığı işlemler, dünyada kendiliğinden oluşan işlemlerden niteliksel olarak farklı değildir.

Genellikle, *yapısalcılık* karmaşık beğenileri olan *entellektüel*lerin uyguladığı, gerçekle ilintisi olmayan soyut ve boş bir oyun olarak görülür. Oysa, göstermeye çalıştığım şey, yapısal çözümlemenin anlıkta oluşabilmesini, örnekçesinin bedende zaten bulunmasına borçlu olduğudur. Görsel algılama, *ikicil* (binaire) karşıtlıklarla gerçekleşir ve sinir hastalıkları uzmanları bunun, beynin işleyiş biçimi için de geçerli olduğunu kabul edeceklerdir. Yapısalcı yaklaşım —izlediği yollar aşırı *entellektüel* olmakla suçlanmasına karşın— bedende örtük biçimde bulunan derin gerçekleri bulgulamayı ve bilinç düzeyine çıkarmayı başarır. Yapısalcılık, *ruh* ve *bedeni*, *anlık* ve *çevreyi*, *düşünce* ve *dünyayı* barıştırarak, bilimsel düşüncenin işleyişine uygun düşen tek yol olan *maddecilik* yönünde ilerlemektedir. Hiçbir düşünce, *Hegel*'den de, hatta, *usçu* (rationaliste) tutumuna bağlı kalarak *ikiciliğini* (dualisme) aşmaya çalıştığımız *Descartes*'dan da böylesine uzaklaşmamıştır.

Çözmeye çalıştığım anlaşmazlığın nedenleri, belki de yalnızca yapısal çözümleme uygulayanların ne yaptıklarının tam olarak bilincinde olabilmesinden kaynaklanmaktadır: son birkaç yüzyılda bazı dar görüşlü bilimsel bakış açılarınca birbirlerini dıştaladıkları sanılan boyutları— *duyarlılık* ve *anlığı*, *nitelikle niceliği*, *somutla geometriseli*, ya da bugünkü bilimsel deyişle «*etique*» ve «*emique*»i— barıştırmak. Teknik ve çevre koşullarından, toplumsal yaşamın öbür görünümlerine oranla daha bağımsız ve deneyim düzleminden çok uzakmış gibi görünen, *düşüngüsel* (ideolojik) *oluşumlar* bile (örneğin, «söylenbilim» teriminin kapsamına girenler), çevreyle ilgili veriler ve her ekin'

in kendi doğal ortamına tepkime biçimleri titizlikle ele alınmadıkça, doyurucu biçimde incelenemez. Ancak en küçük ayrıntının, kılı kırk yaran bir dikkatle göz önünde bulundurulmasıyla, anlık ve beden çok önceden yitirilmiş bir birlikteliğe yeniden ulaşırlar.

Eğer yapısalcılık belirli bir ilgiyi hak ediyorsa, bunun tek nedeni kuramsal değil, bir ölçüde de kılgısaldır. İncelediğimiz ilkel denen toplulukların bize öğrettiklerinden çıkarttığımız ders, bu gerçeğin yalnızca bilimsel bilginin soyut düzleminde değil, duyarlılık açısından da anlam taşıdığıdır. Bu topluluklar bizi, modası geçmiş *görgücülükle* (empirisme), *mekanizm*'in zorunlu saydığı *anlıksal* ve *duyusal*ın uzun ayrılığına bir son vermeye; ve sürekli bir anlam arayışı içindeki insanla, yaşadığı dünya— biçimlerden, renklerden, dokulardan, kokulardan, tatlardan oluşan bir dünya — arasındaki uyumu yeniden sağlamaya yüreklendirir. Sonuç olarak yapısalcılık, bize doğal çevreyi sevmeyi ve ona karşı saygı göstermeyi öğretir; çünkü bitkilerden ve hayvanlardan, canlı varlıklardan oluşan doğal çevre, insanlığın yaşamını sürdürebilmesi için gerekli herşeyin *maddi* kaynağı olması dışında, en derin *estetik* coşkuların, *anlıksal* ve *törel* düzlemde de, en yüksek soyut düşüncelerinin esin kaynağı olmuştur.

EKLER :

CLAUDE LEVİ-STRAUSS: ELEŞTİREL bir YAKLAŞIM(*)

Maurice Godelier

Hem *işlevselcilik*, hem *yapısalcılık*, hem de *Marksçılık* tarafından toplumsal olguların bilimsel incelemesinin zorunlu koşulu sayılan iki yöntem ilkesi vardır. Birinci ilke, toplumsal ilişkilerin ayrı ayrı değil karşılıklı bağıntıları içinde, «dizge» oluşturan bütünlükler olarak ele alınmasını önkoşul olarak ileri sürer. İkincisiyse, bu dizgelerin doğuş ve evriminin incelenmesinden önce iç-mantıklarının çözümlenmesi gerektiğini vurgular. Belirli bir açıdan, bu iki ilke çağdaş bilimsel düşünceyi ondokuzuncu yüzyılın *evrimci*liğinden, *tarihselci*liğinden (historicisme) ve *dağılımcı*lığından ayırır. Bu öğretiler, toplumların evrimi konusundaki birbirine karşıt görüşlerine karşın; toplumsal kurum ve geleneklerin gerçek işleyişinin yüzeysel bir çözümlemesiyle yetinerek, asıl çabalarını insanlığın kökenini araştırmak ve evriminin tümüyle varsayımlara dayanan tarihini birbirini izleyen evreler biçiminde yeniden kurmak konusunda yoğunlaştırdıkları ölçüde de aynı konumu paylaşırlar. Fakat, işlevselcilik, yapısalcılık ve Marksçılık arasındaki uyum da, bu öğretilere karşı paylaştıkları yöntem ilkelerinin soyut çerçevesini aşmaz ve bu ilkelerin somut uygulamaları konusunda uyuşmazlık baş gösterir. Bir yanda işlevselcilik, öbür yanda yapısalcılık ve Marksçılık arasında «toplumsal yapı» kavramından ne anlaşılması gerektiği konusunda tam bir karşıtlık vardır. *Radcliff-Brown* ve *Nadel*'e göre toplumsal yapı insanlar arasındaki görünür bağıntıların «düzeni», bu görünür bağıntıların karşılıklı

birbirlerini bütünlemelerinin yol açtığı bir «düzenleme»dir(2). Demek ki işlevselcilere göre bir «yapı» gerçeğin bir «görünümü»dür, yani insan düşüncesinin dışında da bir gerçekliği vardır. Oysa *Leach*'a göre, yapı, düşüncenin nesnelere getirdiği, gerçeğin sayısız görünümlerinde yansıyan karmaşasını, yalınlaştırılmış tasarımlara dönüştüren ideal bir düzendir. Bu tasarımların gerçeklik üstünde belirli bir etkisi, uygulamaya yönelik bir değeri vardır ve toplumsal davranışları yönlendirebilirler(3).

Lévi-Strauss'a göreyse yapılar gerçekliğin bir parçasıdırlar, gerçektirler ve bu konuda Radcliffe-Brown'un görüşünü paylaşır, Leach'in *idealist görgücülüğü*ncyse (ampirizm) karşı çıkar. Lévi-Strauss'a göre, Marx'ta da olduğu gibi, yapılar dolaysızca görünen ve gözlemlenebilen gerçeklikler değil, insanlar arasındaki görünür bağıntıların ötesinde varolan gerçeklik düzeyleridirler ve işleyişleri toplumsal dizgenin derin mantığını oluşturur; toplumun görünür düzeni ancak bu derin düzeye dayanılarak açıklanabilir. Lévi-Strauss'un ünlü tanımının anlamını burada aramak gerekir. Leach gibi yapısalcılar ilk tümceyi vurgulayıp gerisini önemsemeyerek, bu tanımı *biçimci* ve idealist bir biçimde yorumlamaya çalışmışlardır:

«Temel ilke, toplumsal yapı kavramının *görgül* gerçekliğe değil. bu gerçekliğe dayanarak oluşturulan örnekçelere ilişkin olmasıdır. Toplumsal bağıntılar, toplumsal yapıyı *açığa vuran* örnekçelerin oluşturulması için yararlanılan hammaddelerdir.»

Lévi-Strauss, Maybury-Levis'e yanıtında bu olguyu yeniden vurgular: «molekül yapısının en açık kanıtı *gerçek* moleküller görmemize olanak veren elektronik mikroskop tarafından sağlanmıştır. Yine de bu buluş, molekülün hiçbir zaman çıplak gözle görülemeyeceği gerçeğini değiştirmez. Aynı biçimde, yapısal çözümlemenin somut toplumsal bağıntıları *algılayış biçimimizi* değiştirmesini beklemek umutsuz bir bekleyiştir. Yapısal çözümleme onları ancak biraz daha iyi açıklayabilir, o kadar.» *Mythologiques* adlı yapıtının birinci cildine yazdığı giriş

bölümünde, yapısalcılığın bu konudaki tutumunu kesin biçimde belirler. «*Yapısalcılık, idealizm* ve *biçimcilik* arasında bir kavram kargaşası yaratılıyor, oysa yapısalcılığın *gerekirci* ve *gerçekçi* bir esin taşıdığının açıkça anlaşılması için, karşısına gerçek bir idealizmin ve gerçek bir biçimciliğin çıkması yeter.»

Lévi-Strauss, insan düşüncesinin dışında ve görünebilen toplumsal bağıntıların ötesinde bir gerçeklikleri olduğunu öne sürdüğü yapıların çözümlenmesi için üç yöntem ilkesi önerir:

a) her yapı, birbirlerine değişim yasalarıyla bağlı, belirli bir bağıntılar bütünüdür.

b) her yapı kendi oluşturucu birimleri olan özgül ögelerin bir bileşimidir ve bu nedenle bir yapıyı öbürüne «indirgemek», ya da bir yapıyı başka bir yapı aracılığıyla «ortadan kaldırmak» olanaksızdır.

c) aynı dizgenin içinde yer alan farklı yapılar arasında —yasalarının araştırılması gereken— bir bağdaşım ilişkisi vardır, fakat bunun doğal çevreye uyum sağlama sürecinin başarıya ulaşması için zorunlu bir *ayıklanma düzeneğinin* sonucu olduğunu sanmak yanlıştır.

.....

Lévi-Strauss'a göre «her toplumun tarih içinde yer aldığını ve değişime uğradığını göstermek için bir sürü kanıt aramaya kalkışmak hem gereksiz hem de bıktırıcı bir iştir, çünkü bu apaçık bir gerçektir»(4). Tarih yalnızca, «yok denecek kadar az değişime yol açan ve bulunduğu evrede süresiz olarak kalma eğilimi gösteren toplumların», «soğuk» tarihi değildir(5). Aynı zamanda, «etkileri birbirine eklendiğinde ekonomik ve toplumsal bunalımlara yolaçan geri dönüşsüz bir olaylar zincirinden»(6) oluşur. Claude Lévi-Strauss, bu değişimleri açıklamak için «altyapıların tartışılmaz öncüllüğünü» «bir düzen yasası» olarak benimser(7).

«Hiçbir biçimde, ideolojik değişimlerin toplumsal değişimlere yolaçtığını ileri sürmeye kalkışmıyoruz. Yalnızca bunun tersi doğrudur. İnsanların doğa ve ekin arasındaki ilişkileri

kavrayış biçimleri kendi toplumsal ilişkilerindeki değişimler tarafından belirlenir. İncelediğimiz şey, mağaranın dibinde gözüken gölgelerden başka birşey değil.»(8)

Ve Lévi-Strauss, söylenler ve yabanıl düşünceyle ilgili çalışmalarıyla, *Marx*'ın tasarı durumunda bıraktığı *üstyapılar kuramı*na «katkıda» bulunmak istediğini belirtir(9). Bununla birlikte, bu kuramsal ilkelerin, *Mythologiques* adlı yapıtının sonuç bölümünde yazdıklarıyla ters düştüğünü görüyoruz: antik yunan toplumunda, *mitologya*'nın yerini, bilimsel düşüncenin ön koşulu olarak doğan felsefeye bırakmasına yol açan köklü tarihsel dönüşümü, yalnızca, «orda ve o anda ortaya çıkmasından başka bir anlam taşımayan bir tarihsel rastlantı»(10) olarak yorumlar. Her toplumu örgenleyen düzen yasasına boyun eğdiği söylenen tarih, yine de gerekirlilikten soyutlanmış, Batı düşüncesinin ve bilimin doğuşu basit bir kaza durumuna indirgenmiştir. «Bu geçiş orada başka yerde olduğundan daha zorunlu değildi ve tarih ön plandaki yerini koruyorsa bunu indirgenemez olumsallığa borçludur»(11). *Structures elementaires de la Parenté* adlı yapıtının başına *Taylor*'dan yaptığı alıntıyı koyarak, «Çağcıl bilimin giderek daha kesin olarak vardığı sonuç şudur: bir yerde yasalar varsa, her yerde yasalar var demektir» diye yazan Lévi-Strauss, buna karşın, tarihi rastlantısal olayların birbirini izlemesi olarak gören görgücülükle (ampirizm) aynı konuma düşmektedir.

«Budunbilime dönersek, 'evrimcilerin, ayrıntılı bir araştırmaya ve gerçek bir gözleme dayanmadan, A evresindeki bir toplum B evresindeki bir topluma dönüşüyorsa, B evresindeki tüm toplumların A evresindeki toplumların evrimleşmesiyle oluştuğunu belirtmekle yetindiklerini' yazan içimizden biri, —E. R. Leach— dir.»(12)

Böylece tam görgücü işlevselciliğin konumuna dönmüş oluyoruz: «değişimler tarihçiye, yapılar budunbilimciye» sav-sözü de, bunun nedeni olarak öne sürülen, değişimlerin, «süreçlerin *çözümleme nesnesi değil,* bir *özne*nin belirli bir *süremi* kendine

özgü yaşayış biçimi»(12) olduğu savı da, Lévi-Strauss'un Marx'tan aldığı, toplumsal yapıların ve değişimlerinin düzen yasası savıyla kesin bir karşıtlık içindedir.

Bu noktaya nasıl gelmiştir? Açık bir biçimde başvurduğu kuramsal ilkeler neden işlerlik kazanamamış ve *pratik* düzleminde *silinmiş*, yokolmuşlardır? Bu yazıda Lévi-Strauss'un yapıtını çözümlemeye ya da bilimsel bilançosunu çıkarmaya kalkışmayacağız. Yine de, yapıtının iki alanda köklü bir dönüşüme yol açtığını belirtelim: *akrabalık kuramı* ve *ideolojiler kuramı*. Bu iki alandaki ilerlemeler ancak onun vardığı sonuçların ve düştüğü yanılgıların yardımıyla sağlanabilir. *Yakın akrabaların kendi aralarında evlenme yasağı* (inceste), *topluluk dışından* ya da *içinden evlenme kuralı* (exogamie/endogamie), *amca çocuklarının kendi arasında evlenmesi* ve *ikici* (dualiste) *toplumsal örgütlenme* gibi teker teker ele alınıp bir türlü çözüme ulaştırılamamış temel sorunların arasındaki bağıntıyı kurarak tek bir olguya, evliliğin bir değişim, bir *kadın değişimi* olduğu saptamasına dayandırarak açıklamış ve akrabalık ilişkilerinin bireyler arasındaki bir ilişkiden önce topluluklar arasında bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Değişimin olanaklı iki düzeneği —*sınırlı değişim*, ve *genelleşmiş değişim*— bulunduğunu saptayarak, aralarında genellikle hiçbir tarihsel ilişki bulunmayan toplumların görünürde pek az ortak noktası olan akrabalık dizgelerinin geniş bütünlüğü içinde ortak bir düzen olduğunu bulgular. Bu bir değişimler düzenidir. Akrabalık dizgelerinin «biçimleri»nden yavaş yavaş oluşturduğu bu geniş *Mendeleiev çizelgesi*, akraba çevresini tanımlamakla yetinen *akrabalığın «karmaşık» yapılarının* eşiğinde durur. Eş seçiminin belirlenmesini ekonomik ya da ruhbilimsel türden başka düzeneklere bırakır(14).

Buna karşılık, yapısal çözümleme —tarihi yadsımamakla birlikte— ona ulaşamaz, çünkü başından beri akrabalık dizgelerinin «biçim»inin çözümlemesini «işlevlerinin» çözümlemesinden ayırır. Kuşkusuz bu işlevleri yadsıdığı ya da bilmezlikten

geldiği söylenemez, fakat onları kendi gerçeklikleri içinde açımlamaya yanaşmaz. Bu yüzden, akrabalık ilişkileriyle, tarihsel olarak belirlenmiş somut toplumları niteleyen toplumsal yapıların gerçek eklemleniş sorunu hiçbir zaman çözümlenmemiştir: Lévi-Strauss bu somut verilerin içinden akrabalık ilişkilerinin «biçimsel dizge»sini ortaya çıkarmakla yetinir; onu iç mantığı açısından inceler ve benzer ya da karşıt —fakat farklılıklarıyla birlikte aynı değişimler kümesine ilişkin— başka «biçimler»le karşılaştırır.

Bu anlamda, Lévi-Strauss'un, işlevselcilere karşıt olarak, hiçbir zaman somut toplumları incelemediği ve onları farklılıkları ve içkarmaşıklıklarıyla ele almadığı söylenebilir. Kuşkusuz bu sorunları bilmezlikten gelmez, ama yine de onları dizgesel bir biçimde incelemez. Örneğin, *Murdock*'un incelediği babaerkil kurumlarla «en yüksek ekinsel düzeyler» arasındaki bağıntı konusunda şöyle yazar: «Siyasal erkin *öne çıktığı* toplumlarda, siyasal yetkenin eril niteliğiyle soy zincirinin anaerkil niteliğinin yarattığı ikili durumun süremeyeceği doğrudur. Siyasal örgütlenme *evresine* ulaşmış toplumlar babaerkil hukuku genelleştirme eğilimi gösterirler.»(13)

«Siyasal örgütlenme evresi» kavramındaki belirsizliğe karşın, Lévi-Strauss'un, akrabalık ilişkilerinin artık belirleyici işlevi bulunmayan, bu işlevin siyasal ve ideolojik ilişkiler tarafından yüklenildiği toplumların tarih sahnesine çıkışı sorunuyla karşılaştığını görüyoruz. Bu durum neden ve hangi koşullarda ortaya çıkar? Babaerkil hukuk neden bu yeni toplumsal yapıya daha «uygun»dur? Lévi-Strauss bu soruları yanıtsız bırakır. Akrabalık dizgelerinin ve evlenme kurallarının eş seçimini hiç etkilememeye ya da çok az etkilemeye başladığı toplumların hangi koşullarda oluştuğunu da açıklamaz. Bu toplumlarda zenginliğin, paranın, çeyizin, toplumsal katmanlaşmanın (hiyerarşi) eş seçiminde belirleyici bir işlevi olduğunu belirtmekle yetinir; ama nasıl böyle olmuştur? Niçin tarih? Tarih bir Marksçı için açıklayıcı bir ulam (kategori) değil, tersine açıklanması gereken

bir ulamdır. Tarihsel maddecilik yeni bir tarih örnekçesi (modeli) ya da başka bir tarih «felsefesi» değildir. O herşeyden önce bir toplum kuramı, *toplumun içdüzeylerinin eklemlenişi, bu düzeyler arasındaki aşamalı ve özgül nedensellik* üstüne bir varsayımdır. Bu nedenselliğin ve eklemlenmenin düzenek ve biçimlerinin bulgulanmasına olanak sağladığı ölçüde, marksçılık gerçek bir tarih biliminin araştırma yöntemi olma niteliğini kanıtlamış olacaktır(16).

İncelememizi buna olanak verebilecek kadar derinleştirebilmek için, akrabalık biçimlerinin yapısal çözümlemesiyle ya da Amerika yerlilerinin söylenlerinin biçimsel *düzgü*sünün dilbilgisel araştırmasıyla yetinmemek gerekir. Bu yapısal çözümlemeler gereksiz değildir ama yetersizdir. Zaten Levi-Strauss da, bir akrabalık dizgesinin varlık nedenini, yalnızca yabancı kökenli bir etkenin dağılımında ya da tarihsel rastlantılarda arayan tutumu haklı olarak eleştirirken bu yetersizliği kabul etmektedir:

«Akrabalık dizgesi gibi *işlevsel* bir dizge hiçbir zaman dağılımcı varsayımlarla açıklanamaz. Onu uygulayan toplumunun *yapısının* bütününe bağlıdır ve dolayısıyla özelliklerini göçlerden ya da dış etkilerden değil bu toplumun *içkin* niteliklerinden alır.» (17)

Toplumsal ilişki biçimlerinin ve düşünce kiplerinin yapısal çözümlemesinin ötesine geçmek demek, insanbilimci ya da tarihçinin incelediği somut toplumlarda, toplumsal ilişkilerin ve düşünce kiplerinin ortaya çıkış ve değişim *koşulları* ve *eklemlenme kipleriyle işlev* ve *biçimleri* arasındaki iç bağların bulgulanmasına olanak verecek biçimde *morfolojik* bir çözümleme uygulanması anlamına gelir. Ancak bu yolda kararlı bir tutumla ilerleyerek, maddeci araştırmacıların yetersiz ya da başarısız yaklaşımları yüzünden boş bırakılmış bu yüzden de işlevselcilikten ya da yapısalcılıktan yana olduğunu söyleyen idealist düşüncenin ayrıcalıklı bir biçimde yerleştiği bir alanın bilimsel çözümlemesinin geliştirilebileceği umulabilir. Bu alan

ideolojiyi, buna bağlı olarak, *toplumsal ilişkilerin simgesel biçimini ve simgesel pratiği* kapsamaktadır.

Levi-Strauss'un Marx'ın ardından geliştirmek istediği ideolojiler kuramında nasıl bir ilerleme sağladığını başka bir yazımızda göstermiştik[18]. Amerikan yerlilerinin söylenleriyle ilgili olarak, toplumsal, ekonomik ve doğal çevre gerçeğinin bu söylenlerde yansıyan ve bu söylenleri, toplumsal ve maddi ilişkiler içinde yaşayan insanların düşüncesi durumuna getiren tüm ögelerini titiz bir kesinlikle ortaya koymuştur. Öte yandan, bu toplumsal düşünce biçiminin, özünde bir *biçimsel benzetişim mantığının* varlığını ve işleyişini, yani insan düşüncesinin dünya üstüne akıl yürüterek, toplum ve doğayla ilgili deneyimini *eğretileme* ve *düzdeğişmece*'nin simgesel biçimlerinde örgenleştirdiğini açıklıkla göstermiştir. Levi-Strauss —kendisi bu yoruma katılmasa da— «Yabanıl düşünce» adını verdiği tek bir terimle iki ayrı içeriği birleştirmiştir. Bunlardan ilki doğaya ilişkindir, yani düşüncenin *benzeştirim* ya da daha genel bir deyişle *eşdeğerlilik* ilkesine dayalı biçimsel olanaklarını kapsayan *«yabanıl durumdaki düşünce»*, «anlığın yapısının ve buna bağlı olarak beynin dolaysız anlatımı»dır[19]. İkincisiyse, *«yabanıl insanların düşüncesi»*ni yani, avcılık, balıkçılık, bal toplayıcılığı, mısır ya da maniok ekimi gibi etkinliklerle uğraşan, sürüler ya da kabileler biçiminde örgütlenmiş toplumlarda yaşayan insanların düşüncesini kapsamaktadır. *Biçim* ve *içeriğin, yabanıl durumdaki düşünceyle yabanıl insanların düşüncesinin eklemlenmesi*, bu *tasarımların* ve onlara eşlik eden *simgesel pratiklerin* toplumsal *işlevleri*, bu işlevlerin ve içeriğin *değişimleri*, ve bu değişimlerin *koşulları* gibi can alıcı konular, Levi-Strauss'un olağanüstü kuramsal çabasının sonunda yine de eksik kalmış, incelenmemiştir. Sonuç olarak, düşüncesinde bir boşluk gibi duran, düşüncenin dışında tutulmuş bir düşünce nesnesini andıran şey, *toplumsal ilişkilerin «fetişleşmesi»nin temellerinin ve biçimlerinin çözümlenmesi*dir. Aslında böyle bir çözümlemeye kalkışan marksçıların da sayısı pek fazla değildir. Oysa, yalnızca dinsel

ve toplumsal kurumların bilimsel açıklaması değil, herşeyden önce toplumsal tabaka, kast ve sınıfların ortaya çıkış biçimleri ve koşullarının, hatta eski sınıfsız toplumların tarihten silinişinin açıklanması bu çözümlemeye bağlıdır.

SÖYLEN/KUTTÖREN İLİŞKİSİ
konusunda
CLAUDE LEVİ-STRAUSS'A BİR SORU[20]

Dr. Jacques LACAN

M. Jean Wahl'in konuşmamı istemekle gösterdiği incelik karşısında söz almamak elimde değil.

Öncelikle belirtmek isterim ki, Claude Lévi-Strauss'un her konuşmasını izleyişimde, birşeyler öğrenmeye çalışırım. Şimdi bir soru sormaya kalkışıyorsam, bu kendi ilgi alanımca belirlenmiş bir sorunla ilgilidir.

Böyle bir soru sorma yürekliliğini, Claude Lévi-Strauss'tan öğrendiğim bir sürü şeyle ilgi alanımın beslenmiş ve genişlemiş olmasına borçluyum. Bugün de buraya yeni şeyler öğrenme beklentisiyle geldim: bu, söylenlerle ilgili bulgularından sonra yeni bir adımın beklentisiydi ve şimdi anlattıklarına karşın, geriye yine de açıklanmasını beklediğim bir nokta kalıyor.

Budunbilim ve toplumbilim alanındaki araştırmalarını yalnızca böyle bir yaklaşıma indirgemek istemediğimin anlaşılacağını umarak, konuşmasında asıl ilgimi çeken noktayı özetlemeye çalışacağım. Bu —dilbilimdeki anlamıyla— *gösterenin işlevinin vurgulanmasıdır*. Bu anlamda, *gösteren* yalnızca kendi yasalarıyla belirlenen bir terim olmakla kalmayıp, yasalarını kabul ettirdiği *gösterilene* oranla da belirli bir üstünlük kazanmaktadır.

Claude Lévi-Strauss, *simgesel yapının*, görünür bağıntıları egemenliği altına aldığı alanı birçok örnekle göstermektedir. Kolayca ve herkes tarafından anlaşılabilmek için bunu yaklaşık biçimde açıklamaya çalışacağım. Lévi-Strauss, akrabalık yapılarının, açıklamasını son çözümlemede *bileşim çizgesinin (combina-*

toire) olasılıklarında bulan bir diziye göre düzenlendiğini ortaya koydu. Bileşim çizgesinin aşağı yukarı tüm olanakları, yeryüzünde rastlanan yapıların somut bütünlüğü içinde gerçeklik kazanırlar. Bunların bazılarını, kullanımlarının yol açtığı bir tıkanma yüzünden artık bulamayabiliriz. Ayrıca, Fourier'nin çok cüretli kurgusal doğa dizgesi nasıl önceden sezme yetisine dayanıyorsa, Claude Lévi-Strauss da —dilerim bu yaptığım karşılaştırmadan alınmaz— bir sınıflama dizgesinde boşluklar varsa, bunların birgün bulunup doldurulmasını beklemek gerekeceğini kabul edecektir.

Sonuç olarak, bir yapıyı olanaklı kılan *gösterene* özgü nedenlerse, bir değişim biçimini olanaklı ya da olanaksız kılan da tümüyle *aritmetik* nedenlerdir. Aritmetik terimini yadırgamayacağınızı umuyorum.

Bugünkü konuşmadan önce atmış olduğum ikinci adımı da Lévi-Strauss'un geliştirdiği *Söylenbirim* (mythème)([21]) kavramına borçluyum. Bu terimi, *göstereni*n vurgulanmasıyla söylen kavramının bir açılımı olarak ele alıyorum. Söylenlerin çözümlenmesi (nasıl dil düzeyinde sesbirimleri ele alıyorsak), bu anlam taşıyan birimlerin araştırılmasına dayanmaktadır. Böylece genelleştirilmiş bir dilbilime ulaşırız.

Beni en çok etkileyen, Lévi-Strauss'un *söylenbirim* terimine daha ilk yaklaşımlarında son derece gelişmiş çözümler getirmesi oldu. Herşeyden önce, koşut söylenlerdeki türdeş birimleri saptamamıza olanak sağlayan *dizileme* (seriation)([21]) yöntemini geliştirdi. Bu yöntem, Yunan *Mitologya*sından artakalan bilgilerin düzenlenmesinde, örneğin kahraman soyları arasındaki ilişkilerin *artsüremli* bir incelemeyle ortaya konmasında geçerli olmaktadır: *Oidipus*'un kuşağındaki olaylarla, *Eteokles* ya da *Polinikeus*'unkiler arasında, araştırmacının kesinlikle denetleyebileceği değişim kiplerine dayanan bir türdeşlik saptanabilmekte, yani ilk kuşakta ortaya çıkan ögelerin kümelenmesinin ikinci kuşakta da değişime uğramış bir düzenlemeyle yinelendiği ortaya konabilmektedir. Demek ki söylen, *saymaca*

olmaktan uzaktır ve her iki düzeyde de, birbirine terim terime denk düşen eşit bir tutarlılıkla karşılaşırız.

Bu yaklaşımın gösterdikleri benim için büyük bir değer taşımaktadır. Lévi-Strauss'un da bildiği gibi, onun bulgularının oluşturduğu çerçeveyi *saplantı nevrozunun* belirtilerine, ve özellikle de *«Nevrozlunun Bireysel Söyleni»* adını verdiğim bir konuşmamda, Freud'un *«Fareli Adam»*(**) örneğinde yaptığı çözümlemeye uyguladım. Bu örneği, Lévi-Strauss'un şu çözümlemesine dayanarak biçimselleştirdim: *a. b.*yle; *c. d.*yle bağdaştırılırsa ikinci kuşakta bu terimlerin herbiri eşleriyle birlikte değişime uğrar, fakat dört terimden birinin hiçlenmesi biçiminde bir kalıntı varlığını sürdürür ve bu terim kümesinin değişiminin zorunlu bir bağıntısını oluşturur. Bu denklemin çözümü aslında söylen sorununun tam olarak çözülmesinde bir olanaksızlığın göstergesidir. Görüldüğü gibi, söylen bir sorunsalın anlam taşıyan biçimde *denklemleştirilmesini* gösterir. Bu sorunsal kaçınılmaz olarak bazı olguları yanıtsız bırakır; çözümsüz kalan şeyi. çözümsüzlüğü göstererek yanıtlar, olanaksızın göstereninı üretir (zaten söylenin işlevi de budur).

Bugünkü konuşmadan sonra, yine eskisi gibi bir ilerleme göstermiş olduğum umudunu koruyabilecek miyim?

Bugün de, bütünüyle aynı düzeyde bir *gösteren* değişim dizgesine tanık oluyoruz. Fakat, Claude Lévi-Strauss'un gösterdiğiyle birçok meslekdaşımın çözümleme biçimleri arasındaki karşıtlığı vurgulamadan geçemeyeceğim. Bu meslekdaşlarımın da, M. Metraux'nun Güney Amerika'da rastladığı birtakım insanların kompleksleriyle ilgili olarak anlattığı şeylere kıskançlık duymaları için bir neden yok. Yine de M. Metraux'nun bu olaylara nerede rastladığını bilmek isterim ama yalnızca merakımdan dolayı; çünkü bütün hastalarımda bu belirtileri gözlemleyebilirsiniz. Bazı durumlarda erkeklerin de gebe kalmaktan kaygı duydukları çok doğrudur, bunun için eşcinsel olmaya da gerek yok. Böyle bir kaygı duymak için pek çok neden bulunmaktadır. Söz konusu olan, insan adı altında varoluş serü-

venine atılan bu özel yaratığın bağıntılarının devinim içindeki konumundan başka birşey değil. Bütün olası kaygılar bu konuma ilişkindir. *Gösteren*lerin, bu olasılıkları *dizilemeye, örgenlemeye* ve aralarında seçim yapabilmeye yaradıklarını söyleyebilirim. Ruhçözümleyimin de budunbilimin de dayandıkları temel budur. M. Metraux burada rastlayabileceği bir duruma Güney Amerika'da rastlamıştır; demek ki böyle bir durumla karşılaşmak için o kadar uzağa gitmeye gerek yoktu. Bir erkek çocuk için gebe kalma kaygısı, bir *gösteren* dizgesinde gebelik işlevinin kullanılmasından apayrı birşeydir. O, bu dizgede bir rol almak, bir bağı gerçekleştirmek için bulunur ve başka birşeye dönüştürülebilir. Bu başka nitelikteki şey, insan '*pathos*'unun bütün karmaşası ve kaygılarıyla anlamını bulduğu yerdir.

Burada bizi ilgilendiren, *gösteren* dizgesinin bir örgütleyici ve bütün bunların iskeleti olarak *eğilimleri, temel noktaları, geri dönüşleri, katılımları* ve *borç oyunu*nu belirlemesidir.

Bugün, Lévi-Strauss'un konuşmasından sonra, şaşırtıcı bir olguyla karşılaşıyoruz. Sorumun asıl anlamı da burada yatıyor. *Journal of American Folklore* dergisindeki, söylenin yapısı(-ª) üstüne yazısında öne sürdüğü *yapılanma* ilkesine oranla bir geri dönüş gözlemlediğimi sanıyorum. Bu konuşmada örneğin, az önce söz ettiğim değişim formüllerini göremiyorum. Burada, döngüsel bir biçimde ikişer ikişer kümelendiği görülen üçlü bir bileşim söz konusu. Söylenin oluşturucu işlevinde, dış gerçekten geldiği anlaşılan yeni bir ögenin ağırlık kazandığını söyleyeceğim. Bana yeni olarak görünen bu öge —beni şaşkınlığa düşürüyor demeyeceğim ama— en azından bu soruyu sormama neden oluyor.

Başka terimlerle söylersek, bir topluluğun *söylensel yapılarını* belirleyen etkenlerin, komşularının toplumsal yapısıyla kendisininkiler arasındaki bir tür yansıma bağıntısında araştırılması görüşünü; topluluğun —ekonomik ilişkiler tarım, göçebelik gibi

olgular yüzünden— *toplumsal yapılanışında eksik kalan ögenin düşünü kurduğu* varsayımına dayandırdığınızı sanıyorum.

Burada bir tür simgesel bütünleyicilik işlevinden söz edilebilir. Aslında düş terimini, gerçek düşsellik (onirisme) anlamında kullandığınızı sanmıyorum. Bu terim daha çok, söylende dile gelen bir tür toplumsal *Bovarysme* niteliğinde. Bir topluluğun söyleninin *sapkın* niteliğini oluşturan şeyi, komşu topluluktakinin bir yansısı, imgesi ya da bir ılgın (serap) biçiminde tasarlıyorsunuz. Sizce, yapılabilecek en son açıklama bu mudur? Bütün bunların nasıl genelleştirilebileceğini merak ediyorum. Yoksa, yayla yerlilerinin oluşturduğu bu dağınık, irili ufaklı uygarlıklar bütününün —her şeyin aynı tutarlı evrenin bir parçası olduğu ve herbirinin bir eksiği gidermeye çalışırcasına bir tür uzmanlaşmaya yöneldiği— geniş bir kümeden başka bir şey olmadığını mı düşünüyorsunuz? Kısacası, size bu soruyu sormama neden olan, ilkel toplumların son derece sınırlı somut yapısıyla, açıklamış olduğunuz, *gösteren*in işlevi arasındaki bağıntı üstüne düşüncenizi anlama çabasıdır. *Simgesel* ve *imgelemsel* diye adlandırdığım şeyler arasındaki uyumu sizin nasıl sağladığınızı da öğrenmek istiyorum. İmgelemsel nedenlere yönelmeden önce, simgeselin düzleminde de ayrıntılı duracağınızı umuyordum. Bilmem sorumun anlamını iletebildim mi?

M. LEVİ - STRAUSS

Temel bir sorunu dile getirdiğiniz için size teşekkür ederim. Konuşmamın söz ettiğiniz bölümünü kısaltarak sizi düş kırıklığına uğrattığım için de özür dilerim. Fakat, sayın başkana konuşmamı yarım saatla sınırlayacağıma söz vermiştim. Yine de bana ayrılan süreyi beş on dakika geçtiğimi sanıyorum. Sorunu bütünüyle *biçimsel* olarak işlemeye kalkışsaydım, tahtaya simgeleri yazmak, anlamlarını tanımlamak, vb. için zaman yetişmeyecekti.

Bu noktayı belirttikten sonra, bugünkü sorunun başka ça-

lışmalarımdakinden biraz daha farklı olduğu konusunda sizinle aynı kanıyı paylaştığımı söyleyebilirim. Sözünü ettiğiniz yazıda, aynı söylenin değişkeleri arasındaki bağıntılar sorununu ortaya koymuş ve her değişkenin komşu değişkelerde bulunan ögelerin bir değiştirim kümesince özümsenebileceğini göstermeye çalışmıştım. Öyle ki, her söylen ögelerin bileşim olanaklarını tüketinceye kadar ilerler, gelişir ve yeni değişkeler doğurur.

Bugünkü sorun biraz farklı. Konumuz, *söylenbilim* ve *kuttörensel* arasındaki ilişkilerle ilgili; yani *söylenin* tasarım, kuttörenin *edim* düzeyinde gerçekleştiği gerekçesiyle şimdiye dek yan çizilmiş bir sorunla... Oysa insan hem düşünen hem devinen bir varlıktır. Dolayısıyla bu her iki biçimde kendini dışa vurmasından daha doğal bir şey olamayacağı söylenmektedir. Fakat bu savın doğru olabilmesi için, kuttörensel edimlerin gerçek edimler olması yani bir sonuca ulaşması gerekir.

Az önce *gösterenden* ve *olanaksızdan* söz ettiniz: eğer kuttören bir sonuç doğurmuyorsa bu, onun *yapay* edimlerden oluştuğu biçiminde yorumlanabilir. Yani somut bir sonuç doğurmayı değil de, bir *anlam dayanağı* oluşturmayı amaçlayan edimler.. Bu açıdan bakıldığında, hem söylen hem kuttören düzleminde iki ayrı *gösterge* dizgesi, iki ayrı *düzgü* söz konusu gibiyse de, aslında tek bir *düzgü*yle karşılaşıyoruz: söyleni bir *üst-dil*, kuttöreni de *koşut-dil* olarak niteledim, ama her iki durumda da söz konusu olan *dildir*. O zaman neden iki dilden söz ediyoruz? Ortaya koymaya çalıştığım sorun bu. Söylen ve kuttörenin birbirlerince özümlenmelerinin; bir toplumun *söylen* biçiminde gerçekleştirdiği *bileşim türü*nü, komşu topluluğun *kuttören* biçiminde gerçekleştirmeyi seçmesine dayandığını kanıtlayarak bu sorunun çözümüne yaklaşabileceğimize inanıyorum. Bu farklı *seçim*lerin ortaya çıkma nedenleri, simgesel yorumlamanın özüne dokunmayan *artık-nedenler*dir ve bu toplulukların kendine özgü tarihsel geçmişlerine ilişkindir. Tüm bunların, daha önceki varsayımlarla çeliştiğini ya da bir gerilemenin söz konusu olduğunu sanmıyorum. Tersine, onları daha da yaygınlaştırmak ve geliş-

tirmek olanağını da bu noktada görüyorum. Çünkü yapmaya çalıştığım şey, *simgeselin kırallığına kuttören ülkesini* de katmaktan başka birşey değil.

Dr. Jacques LACAN:

Bu da, bu simgesel dizgelerin bütünüyle göreceli olduğunu bir kez daha vurguluyor.

TOPLUMBİLİM VE TOPLUMSAL—MANTIK[24]

Roland BARTHES

Geriye yöntem sorunu kalıyor. Nedir söz konusu olan? Bir toplumun sınıflandırma dizgesini ya da dizgelerini bulmak[25]; her toplum, nesneleri kendine özgü bir biçimde sınıflandırır ve bu biçim de, o toplumda *anlıksal olarak kavranabilirliğin* (intelligible) sınırlarını çizer. Eğer toplumbilimsel çözümleme yapısal olmak zorundaysa, bu, nesnelerin «kendiliklerinden» yapılanmış olmalarından değil, toplumların onları durmaksızın yapılaştırmalarından dolayıdır[26]. *Sınıflandırma bilimi* (taxinomie) bir üstyapılar toplumbiliminin bulgu üreten örnekçesi olarak nitelenebilir. Oysa sınıflandırma biliminden genel bir bilim olarak sözedilemez. Kuşkusuz belirli alanlara özgü sınıflandırma bilimleri vardır (botanik, zoolojik, mineralojik). Fakat bu sınıflamalar süre içinde sınırlı olmalarından başka (bu da sınıflandırma biçimlerinin tarihsel ve ideolojik niteliğini açıkça gösterir, hatta oluşturulması gereken bir biçimler tarihi, bunca önemsenen, içeriğin tarihinden daha öğretici olabilir), bizim *kitle toplumu*muz düzeyinde gözlemlenebilmiş de değildirler: bir toplumun ürettiği sayısız nesneyi nasıl sınıflandırdığını, birleştirdiğini, bölüştürdüğünü ya da karşılaştırdığını bilmiyoruz, ama bu nesnelerin üretimi de dolaysız bir sınıflandırma edimidir: demek ki önemli sayıda özel alanın sınıflandırma

bilimini oluşturmak gerekiyor, fakat daha önemlisi, bu sınıflandırma bilimlerini sınıflandıracak bir bilimin kurulması: eğer gerçekten bir kitle toplumundan söz edilebilirse, ya sayısız nesneye bulaşabilecek bir *örnek sınıflandırma biçimi*nin, ya da birçok sınıflandırma biçimi arasında *türdeşlik iletişiminin* bulunduğunu varsaymak gerekecektir.

Sınıflandırmabilimi araştırmasının gün ışığına çıkarabileceği sınıflandırmalar hangileri olabilir? Bunların, sağduyunun önerdiği sınıflandırmalarla özdeş olmaları için hiçbir zorunluluk yok. (Ayrıca, sağduyunun sınıflandırmaları da kendine özgü bir anlam taşır). Günümüzdeki yiyecekleri ele aldığımızda, bu ürünleri akılcı bir tiplemeye göre sınıflandırıyoruz: bir yanda yemişler, öbür yanda içkiler, vb.(-[7]): bu sözel ve tembel bir sınıflandırmadır (kök-terimin bulunduğu heryerde kümeler belirleyen dilbilimsel bir tipleme); fakat Cl. Levi-Strauss'un gösterdiği gibi başka kümelenmeler de ortaya konabilir: belirli bir *«algılama mantığı»* da, bir yanda yaban kirazının, kanelin, vanilyanın, xeresin, öbür yanda Kanada çayının, lavantanın, muzun oluşturduğu kümeler kuracak, böylece —her kümede ortak bir öge (birinde aldehitler, öbüründe esterler)([28]) saptayan— kimyasal çözümlemeyle aynı sonuçlara ulaşacaktır. Toplumsal bir sınıflandırma biliminin somut görevi de, bir toplumun tükettiği nesnelerin oluşturduğu dizgeleri —dildeki yansımalarıyla, dilin ötesinde, hatta bazan dile karşıt biçimde oluşturdukları dizgeleri— bulgulamaktır. Şimdilik, yiyecekleri tasarlama düzenimiz konusunda birşey bilmiyorsak da([29]), renkler bazı gözlem olanakları sunar. Levi-Strauss bu konuyla budunbilimsel açıdan ilgilenmiştir([30]) ve görüşleri moda metinlerinin anlambilimsel çözümlemesiyle tam bir uyum gösterir. Günümüz modası, çok sayıda renk kullanıyormuş görünümü yaratmasına karşın, aslında anlamlı iki renk kümesine dayanmaktadır: *belirgin renkler* (bunlar günlük dilde *renkli* diye nitelenenlerdir) ve *çekimser renkler*. Bu karşıtlığa dayanarak, anlık aynı rengi de ayrıştırabilir; örneğin *parlak* ya da *soluk* bir si-

yahtan söz edebilir; anlam taşıyan da bu karşıtlıktır (örneğin *siyah/beyaz* karşıtlığı değil).

Görüldüğü gibi, anlığın kavrama yetisi bu kendine özgü ulamlara bağlı. Dolayısıyla, bu ulamların bulgulanması büyük önem taşıyor. Böyle bir açıdan bakıldığında, Cl. Lévi-Strauss'un yöntembilim alanındaki büyük katkısı —*biçimcilik* tabusu'yla çatıştığı ölçüde de en büyük direnişle karşılaşan— *«içerik»*lerin *biçimini* ortaya çıkarma çabasıdır. Yalnızca budunbilimin değil, toplumbilimin geniş bir kesimi de —bu sorunla ilgilendiği ölçüde— algılanabilen somut nesnelerle, bunların dışında kalanlar (düşünceler, duygular, inançlar vb.) arasındaki ilişkileri *simge* biçiminde tanımlar (bu, toplumbilimcilerin benimsediği bir terimdir); oysa simge, *gösteren* ve *gösterilen*in tek başlarına oluşturdukları bir bileşimdir, aralarındaki eşdeğerlilik ancak derinliğine *(dikey* biçimde) kavranılabilir: her biçim özgül bir içeriğin (örneğin bilinçdışı bir *archetype)* az çok benzeştirime dayalı bir somutlaşmasıdır. Lévi-Strauss'un çözümlemesi, üstyapı/altyapı arasındaki ilişkinin bu dikey görünümünün yerine, biçimlerin kendi aralarındaki ilişkisinin *yatay* görünümünü geçirir. Lévi-Strauss'u izleyerek, belirli bir toplumun biçimlerinin *«ayırıcı özelliklerini»* ve bu özelliklerin belirli türdeşlik evrelerine göre nasıl bir ilişki içinde olduklarını incelemek gerekir(31). Ancak böylece, toplumun bölük pörçük —hem benzeştirime dayalı hem de yeri ve zamanı belirsiz— görünümleri yerine, *biçimsel* işlevlerin *yapılanmış* bütününe ulaşılabilir ve *simgeler toplumbilimi* yerini *göstergeler toplumbilimi*ne bırakır. Simgeye karşıt olarak, *gösterge* —bir içerikle benzerliğe dayalı, hatta bir bakıma doğal ilişkisiyle değil de— bir farklılıklar dizgesindeki yeriyle tanımlanır *(dizisel* düzlemde karşıtlıklar, *dizimsel* düzlemde bağlaşımlar). Bir toplumun, gerçeğe, kendi gerçekliğine vurduğu damga bu göstergeler dizgesidir. Başka deyişle, algılanabilen somut nesnelerin *dolayımı* (mediation) da, tekil imge (simge) düzeyinde değil, genel bir *biçimler dizgesi* (göstergeler) düzeyinde gerçekleşir. Lévi-Strauss'un budunbilimi, bir

toplumsal-mantık bilimine, daha açık bir deyişle *göstergebilime* (simgeler bilimine değil) ulaşarak, *üst-yapılar toplumbilimini* herzaman tedirgin edegelmiş bir soruna cepheden saldırıya geçer: bu da, bir toplumun, gerçeklik ve kendi gerçeklik imgesi arasındaki dolayımı sorunudur. Şimdiye kadar, bu dolayım oldukça sığ bir biçimde ele alınmıştı; dialektiğe başvurmaları da, tarihsel yaklaşımlı toplumbilimlerin, toplumun kollektif imgesini gerçeğin benzeştirimine dayalı bir ürün olarak tasarlamalarını engellemedi. Bunun arkasında yatan düşünce, her içeriğin kendi biçimini dolaysızca belirlediği savıydı. Cl. Lévi-Strauss, buna karşıt olarak, toplumun oluşturduğu *dolayımsal biçimleri* bütünlüğü içinde tanımlamayı ve benzeştirime dayalı nedensellik dizilerinin yerine, türdeşliğe dayalı *anlamlayan dizgeler* geçirmeyi önerir. Herhangi bir klanın şu ya da bu hayvanı totem olarak benimsemesinin nedenlerinin (simgesel dolayısıyla benzeştirim sorunu) uzun süredir bir sonuç elde edilemeden araştırılmasına karşılık, Lévi-Strauss, klan ve hayvanı değil, klanlar arası ve hayvanlar arası bağlantıları karşılaştırmayı önerir; klan ve hayvan silinir, onların yerini *gösteren* ve *gösterilen* alır: bu bağıntılardan birinin örgenlenimi öbürünü anlamlar ve anlam bağıntısının kendisi de onu oluşturan somut toplulukta yansımasını bulur. Buna benzer biçimde (yalnızca böyle bir yöntemin çağdaş verilere uygulanabilirliğini göstermek için) Krallıkla ilgili güncel imgeler türünden bir tasarımlar dizgesi örnek olarak alınabilir. Böyle bir dizgede, her «*rol*» doğrudan doğruya ruhsal ya da toplumsal bir «archétype» (Kral-Şef-Baba) e gönderme yapmaz, ancak krallık «sosyetesi» düzeyinde (geniş aile ya da «gens») biçimsel bir roller dizgesi olarak ele alındığında anlamını bulur(72)

En az iki alanda (anlambilimsel alanların özgüllüğü ve ayırıcı özelliklerin biçimsel çözümlemesi konularında), Lévi-Strauss'un budunbilimsel araştırmalar için önerdiği *toplumsal-mantık* —gerekli değişiklikler yapılarak *(mutatis mutandis)*— toplumbilimin alanına giren kitle toplumlarını kapsayacak bi-

çimde genişletilebilir. Geriye bu mantığın biçimsel doğasını incelemek kalıyor. Claude Lévi-Strauss bu konuda dilbilimsel örnekçeyi izleyerek, özünde *ikicil* (binaire) bir mantığın geçerli olduğunu düşünmektedir(33). Bu varsayıma göre anlık, karşıt terim çiftlerini oluşturur *(belirgin/belirsiz* türünden); fakat bu karşıtlıkların tözü durağan değildir ve insanbilimsel açıdan bir değer taşımaz: bir toplum *siyah* ve *beyazı,* başka bir toplum *parlak siyahla soluk siyahı* karşı karşıya getirebilir. *İkicillik* (binarisme) çekici bir mantıksal varsayımdır; sesbilimdeki, sibernetikteki, hatta fizyolojideki başarısını biliyoruz(34). Buna karşılık, belirli açılardan da sınırlı kalmakta, bazı düzenlemelere gereksinim duyulmaktadır. Örneğin, Andre Martinet sesbilimsel karşıtlıkların ikicilliğinin evrenselliğini kabul etmez. Roman Jakobson da, *(a/b)* ikicil karşıtlığı çizgesini iki *türev-terimin* eklenmesiyle bütünler: bir *yansız terim (*ne *a* ne *b)* ve bir *karma terim* (hem *a* hem *b).* Cl. Lévi-Strauss bile, *yansız* ya da *sıfır derece*(35) adı verilen terimin önemini kabul eder. Şöyle bir soru sorulabilir (bu yalnızca bir düşüncedir, bir varsayım bile değil): *ikicil* bir mantığın egemen olduğu söylenen, budunbilimin nesnesi ilkel topluluklara karşılık, toplumbilimin nesnesi, çağcıl toplumlar —ya ana-karşıtlıktan türetilmiş terimlere başvurarak, ya da terim dizileri yani yoğun *paradigmalar* imgeleme yetenekleriyle— daha karmaşık bir mantıksal işleyiş geliştirmiş olamazlar mı? Çağcıl toplumlara uygulanacak bir *toplumsal-mantığın* temel görevi, bu toplumların kendi gerçeklerini düşünmek için başvurdukları, ikicil, karmaşık, dizisel ya da başka bir mantık türünü en biçimsel genelliğiyle ortaya koymaktır. Eğer ikicil mantık karmaşıklaşıyor ya da tümüyle terkediliyorsa, bunun birbirine karşıt iki nedeni olabilir: ya çağdaş toplumlar daha özgün bir mantığın arayışı içindedir, ya da bu, gerçek (fakat örtük) bir ikicilliği, *söylemsel* (discursive) aklın görünümü ardında bir gizleme biçiminden başka birşey değildir; bu durumda çağcıllığın mantıksal karmaşasının bütünüyle tarihsel bir *şeyleşme* (reification) süreci oluşturduğu düşünülebilir. İlkel

toplumların kendi mantıklarını *doğa*dan *ekine* geçmek için kurmaları gibi, çağcıl toplumlar da, mantıklarını «*bulandırarak*», günümüzde birçok ideolojiyi belirleyen, *ekinsel*den *doğa*la doğru söylensel bir dönüşün ardında gizlenmiş olurlar. Eğer durum böyleyse, biçimsel çözümlemenin de, toplumbilimsel araştırmanın eleştirel işlevini yerine getirememesi için bir neden yok; zaten o da kendi görevini, kitle toplumunun düşünme biçimlerinin, daha doğrusu anlatılarının ardında, bu anlatıların *ilettiği* ve bu düşünme biçimlerinin *maskelediği toplumsal-mantığı* ortaya çıkarmak olarak belirlemiştir.

Biçimcilik *tabusunun*, aydın çevrenin geniş bir kesimine egemen olduğu göz önüne alınırsa, Lévi-Strauss'un düşüncesinin (ve dolayısıyla *anlıksallığın toplumbilimi*ne katkısının), yüklendiği sorumluluğun önemi daha iyi anlaşılacaktır. Biçimsel çözümlemeyi tarihten ve toplumdan kaçış olarak niteleyen bir suçlama, biçimin *sorumsuz* olduğu önyargısını içerir. Oysa Lévi-Strauss'un bütün uğraşı, insan özgürlüğünün alanını, şimdiye dek araştırılması gereksiz, anlamsız ve kaçınılmaz olduğu düşünülen bir işlevler bütününü de kapsayacak biçimde genişletme çabasında anlamını bulur. Yalnızca sözünü ettiğimiz iki yapıtını göz önünde bulundursak bile(*6), düşüncesinin devingenliğini ve —*etik*den yoksun bir bilim düşünülemeyeceği için— yüksek niteliklerinin, birçok düzlemde kendini gösterdiğini söyleyebiliriz. Tarihsel düzlemde: Lévi-Strauss'un, totemcilik düşüncesinin tarihsel bağlamını tanımlayış biçimi, bir *tarihsel toplumbilim örnekçesi* oluşturur(*7). Toplumsal *törebilim (etik)* düzleminde: Lévi-Strauss'un gündeme getirdiği *toplumsal mantık*, anlığın, bu mantığı oluşturan insanların amaçlarına kayıtsız bir oyunu değil, insanların nesneler arasındaki kopukluğu aşma çabasıdır ve «karşıtlıkları, mantıksal bütünlüğü —engellemek yerine— üreten etkenler durumuna dönüştürme amacını taşır.»(*8). Bu açıdan, *toplumsal-mantık* (doğaya yabancılaşmanın da ötesinde) toplumsallığa yabancılaşmış ve dünyayı ancak bu yabancılaşma aracılığıyla kavrayabilen kitle toplumunun törel

düzlemdeki anlam belirsizliğini çözebilir. Lévi-Strauss'un önerdiği toplumbilim, *ekinsel* düzlemde de —anlığın edimlerine uygulanabildiği ölçüde— *«tümüyle insana özgü»* bir toplumbilim niteliğine kavuşur: insanlara, nesneleri *anlamlandırma* yetkesini sunar.

NOTLAR*

(1) Bu yazı, M. Godelier'nin «**Horizon, Trajets Marxistes en Anthropologie**» adlı kitabının Levi-Strauss'la ilgili bölümlerinden derlenmiştir, s. 104-106 ve 108-115/Ç.N.

(2) Radcliff-Brown, **African systems of Kinship and Marriage**; F. Nadel **The Theory of social Structure.**

(3) E. Leach, **Political Systems of Highland Burma**, s. 26-27 (sayfa numaraları fransızca baskıya ilişkindir, Maspero, 1972)

(4) C. Levi-Strauss, **La Pensee Sauvage**, s. 310

(5) C. Levi-Strauss, **Entretiens avec Georges Charbonnier**, s. 38.

(6) C. Levi-Strauss, **La Pensée Sauvage**, s. 311.

(7) agy. s. 173

(8) agy. s. 155.

(9) agy. s. 178.

(10) C. Levi-Strauss, **Du Miel aux Cendres**, s. 407.

(11) agy. s. 408.

(12) C. Levi-Strauss, «**Les Limites de la Notion de Structure en Ethnologie**», **Sens et Usage du Terme Structure**, s. 45.

(13) agy. s. 44.

(14) C. Lévi-Strauss, **Les Structures Elementaires de la parente**, s. IX.

(15) agy. s. 36 da, Levi-Strauss, Murdock'un «Correlations of Matrilineal and Patrilineal Institutions» başlıklı yazısına gönderme yapar.

(16) K. Marx, **Otetchestvenniye Zapisky'nin yayıncısına mektup** (1877) (Narodnik yöneticilerden Mikhailovski'ye yanıt olarak. Choukovski'ye gönderilmiştir.)

(17) C. Levi-Strauss, **Structures Elementaires de la Parenté**, s. 144.

(18) M. Godelier, «Mythe et Histoire, Reflexions sur les Fondements de la Pensee Sauvage», **Les Annales**, «Tarih ve Yapı» özel sayısı, Ağustos 1971, s. 541-568; (bu yazı ayrıca **Horizon. Trajets...** cilt II de yer almaktadır, s. 271-302/çn.)

(19) C. Levi-Strauss, **Le Totemisme Aujourd'hui**, s. 130.

(20) Bu yazı, **Societe Française de Psychanalyse**'in, 26 Mayıs 1956 tarihli toplantısında, J. Lacan'ın C. Levi-Strauss'a yönelttiği bir sorunun bazı önemli bölümlerinden ve Levi-Strauss'un yanıtından oluşmaktadır / Ç.N.

(*) Daha ayrıntılı kaynakça için bkz. s. 152

(21) **Söylenbirim** teriminin ve **dizileme** yönteminin açıklamaları için bkz. s. 24 / Ç.N.

(22) S. Freud, «L'Homme aux Rats», **Cinq Psychanalyses**, s. 199-324.

(23) C. Levi-Strauss, «The Structural Study of Myth», **Journal of American Folklore**, Ekim-Aralık, 1955, cilt 68, sayı 270, s. 428-444 (bu yazı **Anthropologie Structurale**'de yazarın kendisi tarafından, ufak eklemelerle Fransızcaya çevirilerek yayınlanmıştır, s. 227-255/ÇN.)

(24) R. Barthes, «Sociologie et Socio-Logique», **Informations sur les Sciences Sociales**, Aralık, 1962, I. 4.

(25) «Durkheim'ın öngörmüş olduğu gibi, toplumbilimin temeli bir toplumsal-mantığa dayanır». C. Lévi-Strauss, **La Pensée Sauvage**, s. 101.

(26) agy. s. 19.

(27) Bu, bakkal dükkanının özelliklerine uygun, «tecimsel» bir sınıflandırmadır. Fakat, süper-market türü mağazaların ortaya çıkışıyla, yeni bir sınıflandırma biçiminin geliştiği açıktır.

(28) **La Pensée Sauvage**, s. 20.

(29) R. Barthes, «Pour une Psycho Sociologie de l'Alimentation Contemporaine», **Annales**, Eylül-Ekim, 1961, s. 977-986.

(30) **La Pensée Sauvage**, s. 75.

(31) **Le Totémisme Aujourd'hui**, s. 111.

(32) Kral ailesinin «biçimselleştirilmesi», karizmatik rolün —rollerin biçimsel dağılımına saygı gösterilmesi koşuluyla— krala olduğu gibi kraliçeye de yüklenebileceğini gösterir: Elizabeth-Philip çifti, İran Şahı-Farah Diba çiftiyle türdeştir.

(33) C. Lévi-Strauss, **Pensée Sauvage**'da «ikicil karşıtlıklarla işleyen ve simgeselliğin ilk görünümlerine denk düşen bir mantığın ortaya çıkışından» söz eder. (s. 145).

(34) bkz. V. Belevitch, **Langage des Machines et Langage Humaine**, s. 74-75.

(35) «Manaʼnın sıfır dercce olarak nitelenen simgesel değeri konusunda, bkz. C. Lévi-Strauss, «Marcel Mauss'un yapıtına giriş», s. XLIX ve devamı.

(36) **La Pensée Sauvage** ve **Le Totemisme Aujourd'hui**.

(37) **Le Totémisme Aujourd'hui**, Giriş bölümü.

(38) agy. s. 128.

KAYNAKÇA ve DİZİN

KAYNAKÇA*

ALTHUSSER, L.
«Ideologie et Appareils Ideologiques d'Etat», **Positions**, Paris, Ed. Sociales, 1976.
BACHELARD, G:
«Idealisme Discursif», **Recherches Philosophiques**, 1934-35.
BARTHES, R:
«Le Mythe Aujourd'hui», **Mythologies**, Paris, Seuil, 1957.
«Sociologie et Socio-Logique», **Informations sur les Sciences Sociales**, Aralık 1962, I, 4.
BELEVITCH, V:
Langage des Machines et Langage Humaine, Paris, Hermann, 1956.
BELGE, M:
Tarihten Güncelliğe, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1983.
BOAS, F:
«The Religion of Kwakiutl», **Columbia University Contributions to Anthropology**, cilt X, New York, 1930.
BONAPARTE, M:
«Notes on the Analytical Discovery of a Primal Scene», **The Psychoanalytic Study of the Child**, cilt I, New York, 1945.
CANNON, W. B:
«Woodoo Death», **American Anthropologist**, cilt 44, 1942.
CLASTRES, P:
«Entre Silence et Dialogue», **L'Arc**, 1968. (26).
CHARBONNIER, G:
Entretiens avec Claude Levi-Strauss, Paris, Plon, 1961.
DEMETRACOPOULOU, D:
«Some Indian Texts Dealing with the Supernatural», **The Review of Religion**, Mayıs 1941.
DORSEY, G. A:
The Pawnee: Mythology, Washington, 1906.
EYÜBOĞLU, İ. Z:
Anadolu İnançları, İstanbul, Koza Yayınları, 1974,
Cinsel Büyüler, İstanbul, Seçme Kitaplar, 1979.
FLETCHER, A. C; MURIE, J. R:
«Hako: A Pawnee Ceremony», **22. Annual Report, Bureau of American Ethnology**, Washington, 1900-1901 (1904).

(*) Yalnızca kitapta adı geçen yapıtları kapsamaktadır.

FREUD, S:
«Au-Delá du Principe du Plaisir», **Essais de Psychanalyse**, Paris, Payot (1963).
Nouvelles Conferences sur la Psychanalyse, Paris, Gallimard, 1936.
«Remarques sur un cas de Nevrose Obsessionelle (L'Homme aux Rats)», **Cinq Psychanalyses**, Paris, PUF. 1954.
FOUCAULT, M:
L'Histoire de la Folie, Paris, Plon, 1961.
GODELIER, M:
Horizon, Tajets Marxistes en Anthropologie, cilt I, II. Paris, Maspero, 1973.
«L'Appropriation de la Nature», **Pensée**, Nisan 1978 (198).
«Infrastructures, Societes, Histoire», **Dialectiques**, sonbahar, 1977 (21)
GLUCKSMANN, A:
«La Deduction de la Cuisine et les Cuisines de la Deduction», **Informations sur les Sciences Sociales**, Haziran 1965, 4(2).
HOCART, A. M:
Covenants, The Life Giving Myth, Londra, 1952.
HOLLMER, M; WASSEN, H:
Mu-Igala or the Way of Muu, a Medicine Song from the Cunas of Panama, Göteborg, 1947.
JAKOBSON, R:
Standard Dictionary ef Folklore, New York, 1950.
Russian Folk Tales, New York, 1945.
LACAN, J:
Ecrits, I, II, Paris, Seuil, 1966, 1971.
«Intervention dans la Discussion sur l'Exposé de C. Lévi-Strauss sur les rapports entre la Mythologie et le Rituel» (Societe Française de Psychanalyse, 26 Mayıs 1956), **Travaux et Interventions**, Alençon, Arep Editions, 1977.
LEACH, E:
Political Systems of Highland Burma, Harvard University Press, 1954.
LEVI-STRAUSS, C:
«Le Sorcier et sa Magie», «L'Efficacité Symbolique», «Structure et Dialectique», **Anthropologie Structurale**, Paris, Plon, 1958, 1974.
Les Structures Elementaires de la Parente, Paris, PUF, 1949; Paris-Lahey, Mouton, 1967.
Tristes Tropiques, Paris, Plon, 1955, 1973.

La Pensée Sauvage, Paris-Plon, 1962.
Mythologiques I: **Le Cru et le Cuit**, Paris, Plon, 1964.
II: **Du Miel aux Cendres**, Paris, Plon, 1967.
III: **L'Origine des Manieres de Table**, Paris, Plon, 1968.
IV: **L'Homme Nu**, Paris, Plon, 1973.
«Structuralism and Ecology», **Barnard Alumnae**, New York, ilkbahar, 1972.
«Les Limites de la Notion de Structure en Ethnologie», **Sens et Usages du terme Structure**, Lahey, Mouton, 1962.
Entretiens avec Claude Lévi-Strauss, **Charbonnier**, G.
«Introduction à l'Oeuvre de Mauss, **Mauss**, M.

LOWIE, R. H:
«Plains-Indian Age-Societies: Historical and Comparative Summary,» **Anthropology Papers of the American Museum of Natural History**, cilt XI, 1916.

MARDİN, Ş:
Din ve İdeoloji, Ankara, SBF Yayınları, 1969; İstanbul İletişim Yayınları, 1983.

MARX, K:
Lettre à l'Editeur de Otétchesvenniyé Zapisky, 1877, **Godelier**, Horizon...

MAUSS, M:
Sociologie et Anthropologie, Paris, 1950.

MURDOCK, G. P:
Social Structure, New York, Mcmillan, 1949.

MURIE, J. R:
«Pawnee Societies», **Anthropology Papers of the American Museum of Natural History**, cilt XI, 1916.

NADEL, F:
The Theory of Social Structure, Londra, Cohen and West, 1957.

NORDENSKIÖLD, E:
«An Historical and Ethnographical Survey of the Cuna Indians, bkz. **Wassen**, H. cilt X.

RADCLIFF-BROWN, A. R.; **FORDE**, D:
African Systems of Kinship and Marriage, Oxford University Press, 1950.

RIFAT, M:
Genel Göstergebilim Sorunları, İstanbul, Alaz Yayınları, 1982.
«Prag Dilbilim Çevresi», Yazko Çeviri, 1982(6).

SAUSSURE, F de:
Cours de Linguistique Generale, Paris, Payot, 1916-1972. Türkçe çevirisi: **Genel Dilbilim Dersleri**, B. Vardar, Ankara, TDK, 1976.
SECHAYE, M. A:
«La Realisation Symbolique», **La Revue Suisse de Psychanalyse et de Psychologie Appliquee**, Berne, 1947(12)
STEVENSON, M. C:
«The Zuni Indians», 23. **Annual Report of the Bureau of American Ethnology**, Smithsonian Institution, Washington, 1905.
WASSEN, H:
Comparative Ethnographical Studies, Göteborg, 1938.
YÜCEL, T:
Yapısalcılık, İstanbul, Ada Yayınları, 1982.
Yazın ve Yaşam, İstanbul, Yol Yayınları, 1983.

DİZİN

akıl/akıldışı (raison/deraison) karşıtlığı, 27
Algonkin söyleni, 114, 115
ALTHUSSER (Louis), 25
amca çocuklarının kendi aralarında evlenmesi (mariage des cousins croises), 131
anaerkil (matriarcal), 132
anasoyu (matrilineaire), 88
anlambilim (sémantique), 15, 86, 110, 144, 146
anlambirim (semanteme), 24
anlam dayanağı (support de signification), 141
anlamlayan dizge (système signifiant), 146
anlık (esprit, intellect)/anlıksal (intelligible), 56, 101, 110, 118-124, 143, 145, 147-149
Antik Yunan, 130
Arapho söyleni, 114, 115
artık-bilgi (redondance), 81
artık-emek (surtravail), 19
artsüremli (diachronique), 137
Athapaskan dil ailesi, 104
ayırıcı nitelikler (ecarts différentiels), 119, 145, 146

babaerkil (partriarcal), 132
babasoyu (partrilineaire), 88
BARTHES (Roland), 13, 25, 26, 143-149
başlatım etkisi (propriete inductrice), 77
BELGE (Murat), 26, 27
Bella-Bella söyleni, 103-108
benzeştirim (analogie), 13, 134, 145, 146

biçim (forme)/biçimsel çözümleme (analyse formelle), 17, 80, 91, 113, 119, 131, 132, 140, 143, 145, 146, 148
biçimcilik (formalisme), 128, 129, 145, 148
biçimselleştirme (formalisation), 17, 88, 138
bileşim çizgesi (combinatoire), 136, 137
bilinçaltı (subconscient), 21, 77, 79
bilinç biçimlendirme sanayi, 26
bilinçdışı (inconscient), 21, 22, 69, 72, 76-79
bireysel söylen (mythe individuel), 23, 74, 76, 78, 80, 138
Blackfoot kuttöreni, 86, 90
BOAS (Franz), 44, 98
BOSCH (Jerome), 69
Bovarysme, 140
budunbetim (ethnographie), 12, 16, 99, 102
budunbilim (ethnologie), 11, 16, 119, 136, 139, 144, 145
budunbilimsel gözlem (observation ethnologique) 100, 101
budunbilimsel soruşturma (enquete ethnologique) 100-101, 146
büyü-duası (incantation), 58

CANNON (W.B.), 33-35
Chilcotin söyleni, 104-109
cinsil örnekçe (modele genèrique), 90
CLASTRES (Pierre), 27
Crow-Omaha akrabalık dizgesi, 88
Cuna yerlileri, 58
çağdaş söylenler, 26-28
çapraz-terim (chiasme), 109
çevrebilim, doğal çevre (ecologie), 14, 100, 101, 108, 110, 113, 116-118, 123, 124

dağılımcılık (diffusionisme), 127, 133
değiştirim (permutation) 82, 86, 88, 89, 91
DESCARTES (Rene), 123
deyişbilim (stylistique), 65
dışardan evlenme kuralı, dışevlilik (exogamie) 12, 131
dışardan evlenme yasağı, içevlilik (endogamie), 131
dilbilimsel yakınlıklar (affinités linguistiques), kuramı, 91
dizileme yöntemi (methode de seriation), 24, 137
dizimsel (syntagmatique), 145
dizisel (paradigmatique), 145, 147
doğa/ekin (nature/culture) karşıtlığı, 13, 27, 148
dolayım (mediation), 145, 146
dölüt (phoctus), 62, 83, 84
dölyatağı (uterus), 60, 62, 63, 67, 70
dölyolu (vagin), 60, 63, 67
DURKHEIM (Emile), 81
duyumculuk (sensualisme), 120, 122
düşsellik (onirisme), 140
düşüncecilik (idealisme), 99, 119, 123, 128, 129, 133
düzdeğişmece (metonymie), 134
düzgü (code) / düzgüleme (encoder) / düzgüçözme (decoder), 21, 119, 120, 122, 133, 141

DZONOKWA (Kawaka, Sninik adları da verilen devanası), kapak resmi, 103-106

eğretileme (metaphore), 75, 77, 134
sözel eğretileme (metaphore verbale), 75
şiirsel eğretileme (metaphore poetique), 77
eşsüremli (synchronique), 15
eşsüremli okuma, 24
etique/emique, 118-123
evrimcilik (evolutionnisme), 12, 127, 130
eyletim (manipulation), 63-65, 71, 75
eytişim, eytişimsel (dialectique), 81, 82, 91, 107, 146

fallüs (phallus, simgesel erkeklik örgeni), 22, 89
fetişleşme (fetichisation), 17, 20, 134
FOUCAULT (Michel), 27
FOURIER (Charles), 137
FREUD (Sigmund), 23, 77, 138

«gebe oğlan» söyleni, 83-84, 86, 89, 90
geçişim (transfert), 73, 74
genel insanbilim (anthropologie generale), 20
genelleşmiş değişim (echange generalise), 131
gerekircilik (determinisme), 18, 19, 102, 108, 113, 118, 129
GLUCKSMANN (Andre), 14
GODELIER (Maurice), 17-20, 25
göndergeler dizgesi (système de referents), 56
görgül (empirique), 12, 44, 99, 100, 113, 119, 121
görgücülük (empirisme), 122, 124, 128, 130
gösteren/gösterilen (signifiant/signifé), 14, 21, 22, 52, 56, 72, 76, 136-141, 145, 146
gösteren dizgesi (système signifiant), 21, 138, 139
gösterge (signe), 145
göstergebilim (semiotique, semiologie), 11, 28, 146
göstergeler dizgesi (système de signes), 141, 145

hadım edilme kompleksi (complexe de castration), 23
Hako kuttöreni, 88-90
halkbilim (folklore), 82
HEGEL (G. W. Friedrich), 99, 101, 123
Hidatsa kuttöreni, 86-88

ideoloji (düşüngü), 15, 17-20, 25, 26, 62, 81, 107, 109, 110, 113, 119, 129, 131, 132, 134, 143, 148
ideolojik aygıt (appareil ideologique), 26
ideolojik oluşumlar (formations ideologiques), 25-28, 102, 123
ikicilik (dualisme), 118, 122, 123, 131
ikicillik (binarisme), 119, 120, 122, 123, 147
ikileme (duplication), 81, 82
iletişim kuramı (théorie des communications), 11, 28
imgelemsel (imaginaire), 25,

tepki özümsemesi (abreaction), 21, 22, 74
tepki yinelemesi (adreaction), 21, 51-55, 73, 74
toplumsal-mantık (socio-logique), 25, 146-148
totemcilik (totemisme), 13, 14, 146
törel, törebilim, ethik (ethique), 124
TROUBETSKOY, 91
türdeşlik (homologie), 13, 81, 121, 137, 144, 145
türev-terim (terme devrive), 147

usçuluk (rationalisme), 123
ussalcılık (mentalisme), 99, 119, 123
ussal yasalar (contraintes mentales), 18, 99, 101, 107, 110, 113, 116, 118
uygar/yabanıl karşıtlığı, 27

ünlü/ünsüz sesbirim dizgeleri (systèmes vocalique/consonantique), 121
üst ben (sur-moi), 22
üst-dil (metalangage), 141
üst-yapılar kuramı (theorie des superstructures), üst- yapılar toplumbilimi (sociologie des superstructures), 15, 27, 130,

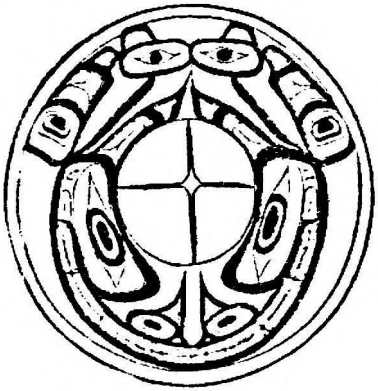
134, 143, 146

varlıkbilim (ontologie), 119
WASSEN (H), 58
Wintu lehçesi, 50

yabanıl düşünce (pensée sauvage), 14, 18, 134
yakın akrabalarla cinsel ilişkinin yasaklanması (prohibition de l'inceste), 12, 131
yalancı kahraman (decepteur), 111
yansız-terim (terme neutre), 147
yapı, yapısal çözümleme (analyse structurale), 11, 15, 52, 78-80, 120-123, 127, 128, 129, 131, 133, 137, 138
yapı/olay karşıtlığı, 16
yapısalcılık (structuralisme), 12, 123, 124, 127, 129, 133
yapısal dilbilim (linguistique structurale), 11, 13, 86
yapısal eytişim (dialectique structurale), 91
yaşantı düzeyi/tasarım düzeyi (ordre vecu/ordre conçu), 15
yemek pişirme sanatı (art culinaire), 98
Yunan Mitologyası, 130, 137

Zuni yerlileri, 40

... bir karabüyünün kurbanı olduğunu anlayan kişi, içinde yaşadığı topluluğun en görkemli geleneklerinin etkisiyle durumunun umutsuzluğuna içtenlikle inanır. Akraba ve dostları da bu kesin kanıyı paylaşırlar. Toplumun dışına itilir; herkes ondan uzaklaşmaya, şimdiden ölmüş gibi davranmakla yetinmeyip onu bütün çevresi için bir tehlike kaynağı olarak da görmeye başlar. Topluluk her fırsatta ve bütün davranışıyla zavallı kurbanını adım adım ölüme sürükler. O da kaçınılmaz saydığı bu yazgıdan kurtulmaya çabalamaz. Zaten, kısa süre sonra, onu «Ruhlar Ülkesine» gönderecek törenler başlayacaktır. .»



Ekler

M . G O D E L İ E R : Eleştirel Bir Yaklaşım

J . L A C A N : Claude Levi-Strauss'a Bir Soru

R . B A R T H E S : Toplumbilim ve Toplumsal - Mantık

Kapak : Dzonokwa Maskesi (Kwakiutl)