CLAUDE LEVI-STRAUSS

ÇEVİREN: TAHSİN YÜCEL

yaban düşünce

cogito

YAPI KREDİ YAYINLARI

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

YABAN DÜŞÜNCE

ÇEVİREN:
TAHSİN YÜCEL

YKY

YABAN DÜŞÜNCE

Claude Lévi-Strauss, 1908'de Brüksel'de doğdu. Paris Üniversitesi'nde hukuk ve felsefe eğitimi gördükten sonra, bir süre lise öğretmenliği yaptı. 1934-1937 yılları arasında Brezilya'da Sao Paulo Üniversitesi'nde toplumbilim profesörlüğünde bulundu. 1939'a değin bulunduğu Brezilya'da yaptığı alan çalışmaları doğrultusunda, ilk antropoloji makalesini 1936'da yayımladı. Daha sonra bir süre Fransa'da bulundu. 1941-1945 arası New York'ta New School for Social Research'te ders verdi. Bu dönemde Roman Jakobson'ın dilbilim çalışmalarından etkilenerek *"L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie"* (Dilbilim ve Antropolojide Yapısal Çözümleme) adlı makalesini yayımladı (1945). 1950-1979 yılları arasında Paris Üniversitesi Uygulamalı Yüksek Araştırmalar Okulu'nda sosyal antropoloji çalışmaları yöneticisi olarak görev aldı. Bunun yanı sıra 1959-1982 yılları arasında Collège de France'ta sosyal antropoloji kürsüsünde eğitim verdi.

Yapısalcılığın kurucularından biri olarak kabul edilen Lévi-Strauss, Brezilya'nın yanı sıra, bugünkü Bangladeş'te de alan çalışmaları yaptı. Antropoloji, özellikle de sosyal antropoloji dalında verdiği yapıtlar, alanının en yetkin çalışmaları arasında yer almaktadır. 1973'te Académie Française üyeliğine seçildi.

Başlıca yapıtları: *Les structures élèmentaires de la parenté* (1949; Akrabalığın Temel Yapıları), *Race et Historie* (1952; Irk ve Tarih, 1985), *Anthropologie structurale* (I. Cilt 1958; II. Cilt 1973; Yapısal Antropoloji), *La pensée sauvage* (1962; *Yaban Düşünce*, 1984), *Mythologiques* I. Cilt: *Le cru et le cuit* (1964; Çiğ ve Pişmiş), II. Cilt: *Du miel aux cendres* (1967, Baldan Küle), III. Cilt: *L'origine des manières de table* (1968, Sofra Adabının Kökenleri), IV. Cilt: *L'homme nu* (1971, Çıplak İnsan), *Le Regard éloigné* (1982, Uzaktan Bakış), *La Parole donnée* (1984, Verilmiş Söz), *Regarder, écouter, lire* (1993, Bakma, Dinleme, Okuma).

Cogito - 25
ISBN 975-363-344-0

Yaban Düşünce / Claude Lévi-Strauss
Özgün adı: La Pensée Sauvage
Çeviren: Tahsin Yücel

1. baskı, 2000 adet, İstanbul, Aralık 1994

Düzelti:Hülya Tufan
Tasarım: Mehmet Ulusel
Ofset Hazırlık: Tansel Baybara
Baskı: Altan Matbaacılık Ltd. Şti.

© Yapı Kredi Yayınları Ltd. Şti., 1993
Türkçe çevirinin tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın
hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Yayınları
Yapı Kredi Kültür Merkezi
İstiklal Caddesi, No: 285 Beyoğlu 80050 İstanbul
Telefon: (0-212) 293 08 24 Faks: (0-212) 293 07 23

İÇİNDEKİLER

Claude Lévi-Strauss ve Yaban Düşünce **9**

Önsöz **19**

BİRİNCİ BÖLÜM
Somutun Bilimi **25**

İKİNCİ BÖLÜM
Totemsel Sınıflandırmaların Mantığı **61**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Dönüşüm Dizgeleri **103**

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Totem ve Kast **139**

BEŞİNCİ BÖLÜM
Ulamlar, Ögeler, Türler, Sayılar **171**

ALTINCI BÖLÜM
Evrenselleştirme ve Özelleştirme **197**

YEDİNCİ BÖLÜM
Tür Olarak Birey **229**

SEKİZİNCİ BÖLÜM
Yeniden Bulunan Zaman **259**

DOKUZUNCU BÖLÜM
Tarih ve Eytişim **289**

Ek **313**
Kaynakça **317**
Ad Dizini **331**
Kavram Dizini **339**

Maurice Merleau-Ponty'nin anısına

Claude Lévi-Strauss ve Yaban Düşünce

İnsanı canlıların en gelişmişi olarak nitelerken nesnel bir gözlemi dile getirdiğimiz söylenebilir. Ama onu yeryüzünün en yüce yaratığı olarak gösterirken, sanki her şey insanın gereksinimlerini karşılamak, gönlünce yaşamasını sağlamak için yaratılmış gibi, "Her şey insan içindir" derken, aynı ölçüde nesnel kaldığımız söylenebilir mi? İnsanı her şeyin üstüne koyan bu görüş sanıldığı kadar "insancıl", sanıldığı kadar "doğru", daha da önemlisi, sanıldığı kadar "arı" bir görüş mü? Çoklarımız böyle bir sorunun sorulmasını bile aykırı bulabilir, "Peki, böyle olmayacak da nasıl olacaktı?" deyip çıkabiliriz işin içinden. Gerekirse, tepkimizi haklı çıkaracak kanıtlar da sıralayabiliriz. İster dinsel olsun, ister dindışı, Batı düşüncesi bu konuda tükenmez bir kaynak sağlar bize. Ama, sayıları çok az bile olsa, başka türlü düşünenler, insanı her şeyin üstüne koymanın kaynağını bencillikten alan bir önyargıdan başka bir şey olmadığını, bencillik ve önyargınınsa, bir kez el ele verdikten sonra, burada durmadığını, durdurulamadığını söyleyenler de yok değil. Örneğin ünlü budunbilimci Claude Lévi-Strauss'a sorarsanız, Batı düşüncesinin temel yanılgılarından biri bu görüş olmuştur. Batı düşüncesi, insanı yücelteceğim diye, önce doğayı "budamış", sonra da insan kavramını sınırlamaya başlamıştır: "İnsanın doğadan koparılması ve üstün, egemen varlık durumuna getirilmesiyle başlanmıştır işe; böylece en yadsınmaz özelliğinin, yani canlı varlık niteliğinin silinebileceği sanılmıştır. Bu ortak nitelik görülmezlikten gelinerek her türlü aşırılığa olanak sağlanmıştır. Batılı insan, özellikle tarihinin son dört yüzyılında, insansallıkla hayvansallığı birbirinden kesinlikle ayırmayı bir hak olarak benimsemekle, birinden aldığı her şeyi ötekine vermekle, uğursuz bir dönemi başlattığını, durmamacasına daraltılan bu sınırın insanları da birbirinden uzaklaştırmaya ve gittikçe daha sınırlı bir azınlık yararına, bir insanlık ayrıcalığı istemeye yarayacağını, bu insanlığınsa, ilkesini ve kavramını özsaygıdan aldığı için, daha doğar doğ-

maz çürüyeceğini anlayamamıştır".[1] *Çağdaş Batı düşüncesinin doruklarından biri sayılan Jean-Paul Sartre'ın insanlığı "tarihsel olan" (dolayısıyla uygar, bilinçli, düşünen) ve "tarihsel olmayan" (dolayısıyla ilkel, yabanıl, bilinçsiz, düşünme yeteneğinden yoksun) toplumlar diye iki karşıt ulama ayırarak kendi toplumuna benzemeyen toplumları nerdeyse birer hayvan sürüsü olarak değerlendirmesi de hiç kuşkusuz bu tutumdan kaynaklanır. Oysa, Lévi-Strauss'a göre, "insanın gerçeği farklılıklarının ve ortak özelliklerinin oluşturduğu dizgedeyken, bu gerçeğin tümüyle onun varlığının tarihsel ve coğrafyasal koşullarının yalnızca birine sığınmış olduğuna inanabilmek için, hem fazlasıyla benözekçi, hem de fazlasıyla bön olmak gerekir".*[2]

Ama, ister haklı olsun, ister haksız, kişi kendi ortamına, kendi ortamının düşünürlerine nasıl böyle ters düşebilir? Kişisel bir özelliğin sonucu mudur bu, yoksa belirli bir mesleğe, belirli bir yönteme bağlanmanın mı? Bu sorunun yanıtını olsa olsa Lévi-Strauss'un kendi yapıtında bulabiliriz: Hüzünlü Dönenceler*'in başlarında, hem meslekten, hem yöntemden, hem de kişilikten söz edecek gibi görünen bir bölümle çıkar karşımıza: "Nasıl budunbetimci olunur?"*

Koyduğu başlığın düşündürtebileceğinin tersine, Claude Lévi-Strauss uzmanlık dalının özelliklerinden de, kendisini bu dalın en büyüklerinden biri durumuna getiren yönteminden de pek söz etmez burada; budunbetim ve budunbilimin yerini başka mesleklere verdikten sonra, soruyu da olumludan olumsuza çevirerek "Neden felsefeci olunmaz?" ya da "Neden hukukçu olunmaz?" türünden sorulara yanıt arar gibi görünür. Ama, hemen belirtmek gerekir ki, belirli meslekler konusunda genel yargılara varmak değildir amacı; gözlemlerini tarihinin belirli bir dönemini yaşayan belirli bir toplum, 1920-1930 yıllarının Fransız toplumu ve belirli bir kişilikle, kendi kişiliğiyle sınırlar. Bu sınırlar içinde, Lévi-Strauss yalnızca felsefeye, yalnızca hukuka değil, nerdeyse hiçbir uğraş dalına ilgi duymaz. Budunbilim de hiç mi hiç ilgisini çekmeyen uğraş dalları arasındadır. Bu bilim kolu konusunda fazla bir bilgisi de yoktur. Dönemin en ünlü budunbilimcilerinden James Frazer 1928 yılında Sorbonne'da bir konferans verecektir, bunu duyar, ama gidip dinlemeyi düşünmez bile.

Bilimle, sanatla, çalışma ve araştırmayla başı hoş olmadığı için mi? Hayır, tam tersine, yaşamında her şey kendisini bu alanlara yöneltecek niteliktedir. 1908 yılında, Bruxelles'de, sanatçı bir ailenin içinde doğmuş, küçük yaşta, ailesiyle birlikte Paris'e gelmiştir; babası ressam olduğuna göre, bu kentin sanat ve düşün çevresine yabancı değildir. Ayrıca, hep çalışkan ve başarılı bir öğrenci olmuştur. Hem felsefe, hem hukuk okur, her ikisinde de başarılı olur. Fransa'da, belirli alanlarda yükselmek isteyenlerin korkulu düşü olan "agrégation" sınavını ilk girişinde, hem de ikinci

olarak kazanır. Öyleyse Lévi-Strauss'un ilgisizliği başka şeyden: ilgilenmeye çalıştığı konuların, özellikle de felsefenin öğretilme ve uygulanma biçiminden kaynaklanır.

Tristes Tropiques'te Hüzünlü Dönenceler'*de oldukça ayrıntılı bir biçimde anlattığı gibi,felsefe daha çok kavram ya da sözcük düzleminde kalan bir cambazlık, belki usu geliştiren, ama gerçek düşünceyi kurutan bir etkinlik olmaktan öteye geçmez o dönemde, istenince otobüsün tramvaydan, istenince tramvayın otobüsten daha üstün olduğunu kanıtlamayı sağlayan bir anahtar, her kapıyı aynı biçimde açan bir "maymuncuk" verir kişinin eline; göndergenin ortadan kalktığı, gösterenin hiçbir gösterilene bağlanmadığı, gerçek kaygısının yerini becerinin aldığı bir alıştırmadan öte bir şey değildir. Üstelik, her şeyi sakat bir tarih anlayışıyla ele aldığı için, daha sonrakinin daha öncekinden nasıl doğduğunu açıklamayı gerçeği yanlıştan ayırmaktan çok daha fazla önemser. Kısacası, bunca alıştırmadan, bunca araştırmadan sonra, Lévi-Strauss on beş yaşında taşıdığı kanılardan pek de farklı olmayan birkaç ilkel kanıyla baş başa kaldığını, yani felsefenin kendisine fazla bir şey kazandırmadığını söyler.*

Zaman zaman, bunca yıl felsefe öğrenimi görmüş, yaşama da bir felsefe öğretmeni olarak atılmış bir insan olması nedeniyle, "az çok felsefeci kalmamasına olanak bulunmadığını" söylediği de olur kuşkusuz, ama "az çok felsefeci" olması temel tutumunu değiştirmez; tam tersine, gittikçe daha çok sertleşir bu tutum: Lévi-Strauss "felsefe" ve "felsefeci" sözcüklerini genellikle olumsuz bir anlamda kullanmaya başlar, tartışmaları felsefe alanına aktarmanın onları kısırlaştırmaktan başka bir işe yaramayacağını ileri sürer, kendi yapıtlarının felsefe bağlamında değerlendirilmesini de hiç mi hiç istemez. "Hangi biçimde olursa olsun, felsefenin çalışmalarımdan yararlanmasına karşıyım", der, "benim çalışmalarım olsa olsa bugün felsefe diye adlandırılan şeye sırt çevrilmesine katkıda bulunur".(3) "Bugün felsefe diye adlandırılan" şeyler arasında görüngücülük, gerçeğe yaklaşma biçimiyle ters gelir Lévi-Strauss'a, varoluşçuluksa, "çağdaş insanın oldukça bön bir tutumla kendi kendisiyle başbaşa kalmak ve kendi benliği karşısında coşmak" amacıyla seçtiği bir yoldur yalnızca, "gerçek insanlıktan koparak" kurulmuş, "özel bir insanlık koşulunun dört duvarı" içinde sıkışıp kalmıştır, hep özneli öne çıkarmaya, "kişisel kaygılarını birer felsefe sorunu" düzeyine yükseltmeye çabalar durur, oysa felsefenin görevi "varlığı kendi kendime *göre değil,* kendi kendine *göre anlamaktır".(4)*

Sorun böyle temel ilkeler açısından ele alınınca, Claude Lévi-Strauss'un çağının egemen düşüncesiyle uzlaşmazlığı gittikçe derinleşecek, nerdeyse bütün bir uygarlıkla, kendi toplumunun uygarlığıyla bir hesaplaşma olup çıkacaktır. Ama, söylemek bile fazla, bu uygarlığı yadsımak, gücünü görmezlikten gelmek değil, sınırlarını, boşluklarını, hepsin-

den önce de tartışılmaz oldukları kesinlenen değerlerinin görelliğini ortaya koymak söz konusudur. Ama Lévi-Strauss bu uygarlığın içinde o kadar yalnız da bulmaz kendini; hesaplaşmalarında olsun, araştırmalarında olsun, Marx, Freud ve Rousseau her zaman yararlandığı, her zaman örnek aldığı yazarlardır. Ona göre, Freud'un yöntemi, duyarlık ve sezgi yoluyla, başlangıçta tutarsız görünen bir bütüne hiç de saymaca ve rastlantısal olmayan bir düzen getirerek fiziksel ve ruhsal evrenin kimi temel özelliklerini canlı bir tablo biçiminde zaman düzlemine yansıtmasıyla insan bilimleri alanında önemli bir adım olmuştur; daha on altı, on yedi yaşlarında okumaya başladığı Marx, "fizik bilimi duyarlığın verilerinden yola çıkılarak kurulamadığı gibi, toplumsal bilimin de olaylar düzleminde kurulmadığını" öğretmiş, önce "örnekçeler oluşturmak" gerektiğini göstermiştir; Freud da, Marx da, tıpkı yerbilim gibi, "anlamanın bir gerçeklik türünü başka bir gerçeklik türüne indirgemek olduğunu, gerçek gerçekliğin hiçbir zaman en belirgin gerçek olmadığını" kanıtlamıştır bize.[5]

Rousseau'ya gelince, Lévi-Strauss'a göre yalnızca bir felsefeci değil, insan bilimlerinin, özellikle de budunbilimin kurucusudur; üstelik, tutarlı ve soylu ilkelerden yola çıkar: Descartes, Cogito*'dan yola çıkmakla, "ben"in sözde kesinliklerinin tutsağı olarak kalır; Rousseau'ysa, işe kendi "ben"iyle başlamak şöyle dursun, "ben"e hep kuşkuyla bakmayı yeğler: "Rousseau'nun düşüncesi ikili bir ilkeden yola çıkarak gelişir: Başkasıyla, bu başkası bir hayvan bile olsa, başkalarının en başkasıyla özdeşleşme ve kendi kendisiyle özdeşleşmeyi, yani "ben"i benimsenebilir kılabilecek şeyi yadsıma ilkeleri". Çıkış noktası bu olunca, düşünce ister istemez genişlik ve nesnellik kazanır ve kendi düşüncesini böyle bir genişlik ve nesnelliğe kavuşturan Rousseau, "Kişi* insanları *incelemek istediği zaman yakınına bakmalıdır; ama* insanı *incelemek için gözlerini uzaklara çevirmesi gerekir," diyerek, yeryüzündeki nice ulusların yalnızca adlarını bildiğimizi, bir de tutup insan türü konusunda yargıya varmaya kalktığımızı söyleyerek çağdaşlarına ve gelecek kuşaklara gerçek bir nesnellik, yöntem ve insanlık dersi verir.*

Bu derslere pek de kulak verilmediğini, tam tersine, Rousseau'nun kimi çağdaşlarınca bir hasta, bir deli olarak nitelendiğini biliyoruz. Ne olursa olsun, Lévi-Strauss fazlasıyla benimser Rousseau'nun düşüncesini, hatta daha fazlasını yapar: Rousseau'nun düşüncede yaşadığını somut olarak yaşamak amacıyla budunbilimci olmayı düşlemeye başlar. Otuzlu yılların düşün ortamında epeyce bunaldıktan, bir iki lisede verdiği felsefe derslerinden ölümüne sıkıldıktan sonra, 1935 yılında, Brezilya'nın Sao Paulo Üniversitesi'nde görev alarak Fransa'dan uzaklaşır. Bu üniversitede toplumbilim dersleri verir. Ama, denilebilir ki, Lévi-Strauss'un buralara gelmekteki amacı öğretmekten çok, öğrenmektir; bunun için de yabanıl-

ların yaşamını incelemek üzere tropik bölgelere uzun, yorucu, tehlikeli geziler düzenler. Bu gezilerde, "ilkel" diye adlandırılan küçük, parçalanmış toplumların çetin yaşamını paylaşırken, hem bundan böyle geliştireceği yorum ve kuramların canlı kaynağını, hem de kendini beğenmiş Batı'nın bir tür yalanlaması olan bir insan sıcaklığını bulur. Büyük ölçüde bu gezilerin öyküsünden oluşan Hüzünlü Dönenceler*'de tanıdığı ilkel toplulukların en yoksulu, en zavallısı, başka gezginlere göreyse en kavgacı ve en acımasızı olan Nambikwara'lar konusundaki gözlemlerini şöyle noktalar: "En yalın anlatımına indirgenmiş bir toplum aramıştım. Nambikwara'ların toplumu öylesine yalındı ki, burada yalnızca insanlar buldum."*[6]

Claude Lévi-Strauss'un bu gezileri yalnızca kendi kişisel yaşamının ilginç bir evresi olarak kalmayacak, insan bilimleri için de benzerine az rastlanır bir katkının kaynağı olacaktır, ama, bu katkının gerçekleşmesi için, yeni bir yolculuğu ve yeni bir karşılaşmayı beklemek gerekecektir.

Claude Lévi-Strauss, 1939 şubatında Fransa'ya dönmüş ve askere alınmıştır. Ama, 1940 sonlarında, Vichy hükümetinin çıkardığı bir yasa uyarınca, askerlikten uzaklaştırıldığı gibi, kökeni nedeniyle, Fransa'da güven içinde yaşaması da olanaksız görünmeye başlar. Bu nedenle, bir yandan Birleşik Devletler'deki akrabalarının, bir yandan o güne dek yaptığı ufak tefek budunbilimsel yayınlarda belirli bir değer görmüş olan birkaç bilim adamının çabalarıyla New York'a çağrılır. Burada, 1942-1943 ders yılında, kendisiyle aynı kurumda ders veren ve kendisi gibi göçmen olan ünlü dilbilimci Roman Jakobson'la tanışır. İki bilim adamı, ilgilendikleri sorunların birçok ortak yanları bulunduğunu görür, karşılıklı olarak birbirlerinin derslerini izlemeye başlarlar. Bundan en çok yararlanan Lévi-Strauss olur. Kendisinin de söylediği gibi, Lévi-Strauss, Jakobson'la tanışmadan önce dilbilim konusunda nerdeyse hiçbir şey bilmez,[7] *ama Jakobson'u, Jakobson aracılığıyla da Saussure'ün, Troubetskoy'un yapıtlarını tanıdıktan sonra, o zamana değin ancak sezinlemekle kaldığı "yapı" kavramını iyiden iyiye kesinleştirerek budunbilim alanında yepyeni bir yöntemi başlatır.*

Lévi-Strauss'un dilbilimden yararlanma biçimi ve getirdiği yapı kavramı konusunda çok şey söylendi. Bir başka yerde oldukça geniş bir biçimde ele aldığımız bu tartışmaların ayrıntılarına burada yeniden girecek değiliz.[8] *Ancak ünlü budunbilimcinin toplumu dille özdeşleştirdiği gibi yanlış bir savı yineleyenlerin bugün yanılgılarını çoktan anlamış olmaları bir yana, insan bilimleri alanında yapı kavramının adına yaraşır bütün araştırmaların vazgeçilmez kavramlarından biri durumuna geldiği ve insan bilimlerine yepyeni bir nitelik kazandırdığı bir gerçek. "Geleneksel dilbilimin de, geleneksel toplumbilimin de yanlışlığı ögeler arasındaki bağıntılar üzerinde değil, yalnızca ögeler üzerinde durmak",*[9] *yani olayları*

ilk ve son araştırma nesnesi olarak görmekte dayatmak olmuştur. Oysa Saussure, dili bir bağıntılar dizgesi, yani bir yapı olarak gördüğü, varlığını ögelerinde değil, ögeleri arasında kurulan bağıntılarda aradığı için dilbilimi sağlam ve tutarlı bir temele oturtmayı başarmıştır. Her biri kendine özgü kurallara göre işlemekle birlikte, toplumsal olgu öbekleri de birer yapı, birer bağıntı dizgesi olarak nitelenebilir, hatta, bir adım daha atılarak, toplumsal olguların işlevinin de bir tür "iletişim" olduğu söylenebilir. Genel olarak, "iletişim her toplumda en azından üç düzeyde gerçekleşir: kadın iletişimi; mal ve hizmet iletişimi; bildiri iletişimi".[10] *Bunlardan birincisi akrabalık ilişkilerinin, ikincisi ekonomik ve siyasal olguların, üçüncüsüyse dilin, sanatın, söylenin alanıdır ve her üçü de benzer bir yaklaşımla, yani birer yapı; birer bağıntı dizgesi olarak ele alınabilir.*

Geleneksel yöntemlere bağlı kalanlar bu kesinlemeler karşısında ürperebilir, örneğin akrabalık ilişkilerini bir iletişim dizgesi olarak nitelemenin alabildiğine saçma bir tutum olduğunu ileri sürebilirler. Ama, Les Structures élémentaires de la parenté (Akrabalığın Temel Yapıları, *1949) adlı ilk önemli yapıtında, Claude Lévi-Strauss, evrensel bir kural olarak beliren yakın akrabalarla evlenme yasağından yola çıkarak böyle bir görüşün hiç de saçma olmadığını kesinlikle ortaya koyar: "Yakınlarla evlenme yasağı, tıpkı genişletilmiş toplumsal anlatımı olan dışardan evlenme kuralı gibi, bir karşılıklılık kuralıdır. Almayı yadsıdığınız ve size vermeyi yadsıdıkları kadın, sırf bu nedenle, sunulan bir kadın oluverir",*[11] *çünkü anneniz, kızkardeşiniz ya da kızınızla evlenmenizi yasaklayan kural, onları başkalarına vermenizi, sizin de başkalarının annesi, kızkardeşi ya da kızıyla evlenmenizi zorunlu kılarak kadınla erkeğin birleşmesini bir toplumsal iletişim durumuna getirir. Yasaklama ve serbestliklerin derecesi toplumdan topluma değiştiğine göre, bir "tutumlar dizgesi" olarak eklemlenen akrabalık ilişkilerini tek bir biçime indirgemek söz konusu olamaz kuşkusuz, ama, aynı biçimde eklemlendiklerine göre, hepsini aynı yaklaşımla, gösterdikleri benzerlik ve karşıtlıklara dayanarak çözümlemek olanaklıdır. Örneğin Çerkez'lerin akrabalık ilişkileri Trobiand'ların akrabalık ilişkilerinin tam karşıtıdır, ama dizge hep aynı biçimde eklemlenir. Bu bakımdan, bütün akrabalık ilişkilerini kapsayan, bütüncül bir çözümlemeye varılabilir. Lévi-Strauss da bunu yapar; o güne değin hiçbir budunbilimcinin gerçekleştiremediği, kapsamlı ve geçerli bir bireşime ulaşır.*

Denilebilir ki, bu yapıt yalnızca Claude Lévi-Strauss'un bilim yaşamında değil, insan bilimlerinin serüveninde de bir dönüm noktası olur; o zamana değin çözümsüz kalmış birçok sorun, dilbilimden esinlenen bir yöntem kullanılarak geçerli çözümlere kavuşturulduğuna göre, insan bilimlerinin önünde en azından denenmeye değecek nitelikte bir yol açılmış demektir. Lévi-Strauss ülkesinde bir bilim adamının ulaşabileceği en yük-

sek noktalara ulaşırken (1950'de Ecole Pratique des Hautes Etudes'de, 1959'da da ünlü Collège de France'ta görevlendirilir), değişik alanlardan birçok bilim adamı da getirdiği yöntemden yararlanmanın yollarını araştırmaya girişir. Böylece Lévi-Strauss adı "yapısalcılık"la özdeşleşmeye başlar. Bu büyük ilgi birtakım tartışma ve eleştirileri de birlikte getirir kuşkusuz: Les Structures élémentaires de la parenté *'nin getirdiği açıklama ve yorumların geçerliliğini pek tartışan çıkmaz, ama, bir yöntem sağladığı sonuçlardan bağımsız olarak değerlendirilebilirmiş gibi, yöntemini şiddetle eleştirenler birbirini izler. Artık Lévi-Strauss'un her yapıtı bir olay olacaktır.*

Bunu anlamak hiç de zor değildir: Bir kez, Lévi-Strauss'un her yapıtı yapısalcı yöntemin daha da geliştirilmiş bir örneğini sunduğu, bu örnekler başkalarınca da izlendiği için, geleneksel yöntemlere, geleneksel bakış açılarına bağlı kalanları gittikçe daha çok rahatsız eder; öte yandan, yazar, genellikle uzak ülkelerde yaşamış ya da yaşamakta olan yabanıl toplumları ele almakla birlikte, her yapıtı çağına ve çağının sorunlarına tutulan birer ayna olarak belirir. Örneğin Race et Histoire *(Irk ve Tarih, 1952), birbirinden kaynaklanan iki sakat tutumun, uygar dünyaca benimsenen yanlış tarih ve yanlış insanlık anlayışlarının yalın, ölçülü, karşı çıkılması zor bir eleştirisidir. Yabanıllar arasındaki deneyimlerini hayranlık verici bir anlatımla öyküleyen* Hüzünlü Dönenceler *(1955), başlangıçta da gördüğümüz gibi, aynı zamanda belirli bir felsefenin, belirli bir bilim ve insanlık anlayışının yargılanması olarak çıkar karşımıza. Değişik dönemlerde yazılmış, büyüklü, küçüklü inceleme ve denemelerini bir araya getiren* Anthropologie Structurale I. *(1958),* Anthropologie Structurale II. *(1973),* La Voie des Masques *(1979) ve* Le Regard éloigné *(1983), birbirinden ilginç yöntem, bilim, sanat ve düşün sorunlarının irdelenip tartışıldığı yapıtlardır.* Le Totemisme aujourd'hui *(1962) ve* La pensée sauvage *(Yaban Düşünce, 1962), bir yandan "ilkel" diye adlandırılan toplumların ilkelliğinin bir göstergesi olarak değerlendirilegelen totemcilik kavramının gerçekte boş ve yakıştırma bir kavramdan başka bir şey olmadığını, yabanılların değil, budunbilimcilerin düşüncesinde doğduğunu, öbür yandan, iki tür insanlıktan söz edenlerin düşündüğünün tersine, ne denli uzaklara, ne denli eskilere gidersek gidelim, insan düşüncesinin nesneleri hep kesinlikle karşıtlaştırıp birleştirdiğini, hep aynı tutarlılıkla ayırıp sınıflandırdığını somut bir biçimde gözler önüne serer. Dört büyük ciltten oluşan Mythologiques'e gelince (*Le Cru et le cuit, *1964;* Du Miel aux cendres, *1967;* L'Origine des manières de table, *1968;* L'Homme nu, *1971), bu dev yapıt Lévi-Strauss'un budunbilim araştırmalarının doruk noktasıdır. Öteden beri söylen konusunu ikide bir ele alan yazar, bu yapıtta çok değişik toplum-*

lardan gelen bin dolayında söyleni inceden inceye çözümleyerek ilk yapıtındakine benzer, bütüncül bir bireşime ulaşmak ister, çünkü, ona göre söylenler, "inançların, törelerin, kurumların ilk bakışta anlaşılmaz görünen varlık nedenini aydınlatır, özellikle de insan düşüncesinin kimi etkinlik biçimlerini belirlememizi sağlar".[12] *Mythologiques'te varılan sonuçlar da bunu doğrular. Son yapıtı* Regarder écouter Lire*'e (Bakmak Dinlemek Okumak,* 1993) *gelince, sanata ilişkin gözlemlerinin ilginç bir bireşimidir.*

* * *

Yaban Düşünce, *çağdaş Batı düşüncesinde önemli bir yeri bulunan Claude Lévi-Strauss'un dilimize çevrilen ilk yapıtı, daha doğrusu ilk kapsamlı yapıtı. Çok uzun sayılabilecek bir gecikmeden sonra, dilimize çevrilmek üzere ilk bu yapıtın seçilmesi de nedensiz değil. Lévi-Strauss gibi bir yazarın hepsi de çok yönlü bir nitelik taşıyan kitapları arasında değer açısından bir ayrım yapmak hem zor, hem de gereksiz; hele bütün bu yapıtların birbirlerini bütünlediği düşünülürse. Bununla birlikte,* Yaban Düşünce*'nin Lévi-Strauss'un bütün yapıtları içinde ayrıcalıklı bir yeri bulunduğu söylenebilir; bir bakıma, hepsinin kavşak noktasıdır. Bilindiği gibi, Lévi-Strauss için yöntem sorunları büyük bir önem taşır; bu sorunlar* Yaban Düşünce*'de de büyük bir yer tutar, üstelik oldukça açık bir biçimde ortaya atılıp yorumlanır. Lévi- Strauss'un tarih anlayışı, genellikle uygulandığı biçimiyle tarih bilimine yönelttiği eleştiriler bilinir; bu anlayış, bu eleştiriler,* Yaban Düşünce*'de çok ilginç bir biçimde yeniden karşımıza çıkar: Lévi-Strauss çağımızın en saygın düşünürlerinden birinin, Jean-Paul Sartre'ın görüşleriyle karşıtlaştırarak, insan düşüncesini onurlandıran bir tartışma biçiminde sunar bunları. Akrabalık ilişkileri bir bakıma Lévi-Strauss'un çıkış noktası, söylenlerse varış noktası olmuştur:* Yaban Düşünce *bu iki konuda ilginç çözümlemeler içerir. Totemcilik,* Le Totemisme aujourd'hui *ile* Yaban Düşünce*'nin ortak konusudur. Lévi-Strauss'un yabanılların, ilkel denilen insanların mantık ulamlarına, düşünme, dizgeleştirme, sınıflandırma yordamlarına verdiği değer çok tartışılmıştır, ünlü bilim adamının bu mantığı, bu düşünce biçimini Batı'nın bilimsel düşüncesiyle bir tuttuğu sanılmıştır;* Yaban Düşünce, *birtakım sınıflandırma ve adlandırma biçimlerinin ayrıntılı ve okurda hayranlık uyandıran, benzersiz çözümlemeleri aracılığıyla, bir yandan görüşlerini saptıranları yalanlarken, bir yandan da yaban düşüncenin kendi içindeki tutarlılığını, doğayı kültüre dönüştürmede gösterdiği başarıyı gözler önüne serer, verimler, sonuçlar düzleminde değil, derinlerde, temelde yer alan bir özdeşliğin altını çizer.*

Denilebilir ki, Claude Lévi-Strauss'un düşüncesini kavramak için, Yaban Düşünce, girilmesi gereken ilk kapıdır.

* * *

Bu çeviri az çok başarılı olmuşsa, Claude Lévi-Strauss'un bilim adamlığı yanında bir yazı ustası olduğunu da gösterecek demektir. Ama yazı ustalığı açık ve yalın olmayı içermez her zaman; tam tersine, yapıtının çevirisinden de anlaşılacağı gibi, Lévi-Strauss'un tümceleri genellikle uzun ve dolambaçlıdır; ayrıca, matematikten dilbilime, çok değişik alanlara göndermede bulunması, değişik bilim dallarının terimlerini kullanması, öbür kitapları gibi Yaban Düşünce*'yi de bir çırpıda anlaşılmayacak bir yapıt durumuna getirir. Bir yandan iki dil arasındaki yapı farklılığı, bir yandan aktarılan kimi terimlerin bizim kültür ortamımızda fazla yaygın olmaması, bir yandan çevirmenin yetersizliği nedeniyle, bu özellik çeviride daha da belirginleşmiş olabilir. Bunu kolay kolay önleyemezdik; ancak, dizin bölümünde, yazarın kullandığı birtakım belirleyici terimlerin kısa tanımlarını vererek bu tür konularla fazla içli dışlı olmayan okura bir ölçüde yardımcı olmaya çalıştık.*

Ne olursa olsun, Yaban Düşünce*'nin düşünce yükünün bu çeviride de kendini duyuracağını umuyoruz.*

Tahsin Yücel

Notlar:

1) C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*, s. 53.
2) C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, s. 329.
3) C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, s. 570.
4) C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, s. 63
5) *A.y.*, s. 61, 62.
6) A.y., s. 365.
7) C. Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*, s. 191.
8) Bkz. T. Yücel, *Yapısalcılık*, Ada Yayınları, 1982.
9) C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale I*, s. 57.
10) A.y., s. 326.
11) C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parénté*, s. 60.
12) C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, s. 571.

Önsöz

Bu kitap kendi başına bir bütün oluşturur, ama tartıştığı sorunlar Totémisme aujourd'hui *(P.U.F., Paris 1962) adlı son bir çalışmada kısaca gözden geçirmiş olduğumuz sorunlarla yakından ilgili. Okurdan bu kitaba başvurmasını istememekle birlikte, iki yapıt arasında bir bağ bulunduğunu belirtmek yerinde olur. Birincisi ikincisine bir tür tarihsel ve eleştirel giriş niteliği taşıyor. Bu nedenle daha önce üzerlerinde yeterince durduğumuz kavram, tanım ve olgulara burada geri dönmeyi gerekli bulmadık.*

Bununla birlikte, bu kitabı okumaya girişirken, okurun kendisinden ne beklediğimizi bilmesi gerekir: totemcilik konusunda vardığımız olumsuz sonucu göz önünde bulundurmalıdır; çünkü, eski budunbilimcilerin bir yanılsamaya kapıldıklarına inanmamızın nedenini açıkladıktan sonra, şimdi totemciliğin arka yüzünü araştırmaya girişmekteyiz.

Son sayfaları Sartre'ın bir yapıtının tartışılmasına ayrılmış olan bu kitabın ilk sayfasında Maurice Merleau-Ponty'nin adının yer almasına bakarak iki yazarı karşıtlaştırmak istediğim gibi bir sonuç çıkaramaz hiç kimse. Son yıllarda Merleau-Ponty'yle beni birbirimize yaklaştırmış olanlar, Collège de France'taki derslerimin kimi izleklerini özgürce geliştiren bu kitabın doğal olarak ona adanmasının kimi nedenlerini bilirler. Ne olursa olsun, başlangıcı 1930 yılına, "agrégation" sınavı öncesinde, Simone de Beauvoir'la birlikte, bir öğretim stajı dolayısıyla karşılaştığımız güne dek uzanan bir söyleşimin sürdürülmesi olarak, yaşasa da ona adanacaktı. Ölüm onu birdenbire elimizden aldığına göre, hiç değilse bu kitabı bağlılık, minnet ve sevgi belirtisi olarak, anısına sunalım.

İnsanbilimin felsefel temelleriyle ilgili noktalarda Sartre'la anlaşamadığımızı açıklamayı zorunlu buldum ya 1960-1961 ders yılında, Ecole des Hautes Etudes'deki izleyicilerimle birlikte birçok oturum süresince incelediğimiz yapıtını birkaç kez okuduktan sonra karar verdim buna. Di-

lerim, Sartre, kaçınılmaz ayrılıkların ötesinde, bunca özenin ürünü olan bir tartışmanın hepimizin dolaylı bir hayranlık ve saygı sunuş payı olduğunu özellikle göz önünde bulundurur.

Kimi çizimleri kendi laboratuvarında yaptırtmak inceliğini gösteren, Ecole Pratique des Hautes Etudes araştırma yönetmeni, meslektaşım Jacques Bertin'e; tuttukları ders notları çabucak unutuluveren hazırlıksız konuşmaları yeniden anımsamama yardım eden I. Chiva ve J. Pouillon'a; kitabı daktilo eden Mme Edna H. Lemay'e; belgelerin toplanmasında, kaynakça ve dizinin hazırlanmasında bana yardımcı olan Mlle Nicole Belmond'a; metni okumama ve provaları düzeltmeme yardım eden eşime gönülden teşekkür ederim.

"Yeryüzünde hiç kimse, işlerini yabanıllar, köylüler ve taşralılar kadar derinlemesine ve her yönüyle incelemez; bu nedenle, Düşünce'den İş'e geldikleri zaman, her şey tamamdır."

H. DE BALZAC

Le Cabinet des antiques.
Bibl.de la Pléiade, cilt IV, s. 400-401.

Birinci Bölüm

Somutun Bilimi

Türlerin ve alttürlerin ayrıntılı bir dökümünü yapmak için gerekli olan bütün sözcükleri içerip de ağaç ya da hayvan gibi kavramları belirtecek terimlerden yoksun bulunan şu diller uzun zaman örnek olarak anılıp durmuştur. Ama bu örneklere "ilkeller"in soyut düşünce alanındaki sözde yeteneksizlikleri savını desteklemek üzere başvurulurken, soyut sözcük açısından zenginliğin yalnız uygar dillere vergi olmadığını gösteren başka örnekler öncelikle unutulmuştur. Örneğin Kuzey Amerika'nın kuzey-batı dillerinden Chinook'ça, varlıkların ve nesnelerin pek çok özellik ya da niteliklerini belirtmek için soyut sözcükler kullanır. Boas, "bu dilde bildiğim bütün öteki dillerden daha çok başvurulur bu yola", der. Örneğin "kötü adam zavallı çocuğu öldürdü" önermesi, Chinook'çada "adamın kötülüğü çocuğun zavallılığını öldürdü" biçiminde verilir; bir kadının fazla küçük bir sepet taşıdığını anlatmak için de "bir istiridye sepetinin küçüklüğüne beşparmak otu kökleri koyuyor", denilir. (Boas 2, s. 657-658).

Ayrıca, her dilde, söylem ile sözdizimi, sözcük dağarcığının boşluklarını doldurmak konusunda vazgeçilmez olanaklar sağlar. Bunun tersi olan durumun, yani çok genel terimlerin özgül adlardan daha fazla olmasının da gene yabanılların düşünsel yoksulluğunu kesinleme yolunda kullanıldığı göz önüne alınırsa, önceki paragrafta sözünü ettiğimiz kanıtın yan tutucu niteliği iyice ortaya çıkar:

> "Bitkiler ve hayvanlar içinde, yerli ancak yararlı ve zararlı türleri adlandırır; ötekiler hiç ayrım yapılmadan kuş, kötü ot, vb. diye sınıflandırılır." (Krause, s. 104.)

Daha yeni bir gözlemci de aynı biçimde yerlilerin adlandırma ve tasarımlarının yalnızca gereksinimlerine dayandığına inanır görünür:

> "1921'de yaptığımız gezinin bitkibilimcisinin toplayıp da adlarını öğrenmek istediği adsız ("yararsız") "kötü otlar"a gösterdiği ilgi (onlara göre tam bir budalalıktı bu) karşısında... Markiz adalarındaki dostlarımın attığı kahkahaları hâlâ anımsarım." (Handy ve Pukui, s. 119, n. 21.)

Bununla birlikte, Handy bu ilgisizliği bizim uygarlığımızda uzman kişinin doğrudan kendi alanına girmeyen olgular karşısındaki ilgisizliğine benzetir. Yerli yardımcısı Hawaii'de "adlandırıldığı (ve kişileştirildiği) bilinen bitkibilimsel, hayvanbilimsel ve inorganik her biçimin... *kullanılan* bir şey olduğunu" vurguladıktan sonra, "şu ya da bu biçimde", diye eklemeyi unutmaz, arkasından da "denizin ve ormanın sayıya gelmez varlıkları, hava ve deniz olguları bir ad taşımıyorsa", bunun nedeninin "yararlı ya da... ilgiye değer" bulunmamaları olduğunu ekler. Ama biri kılgısal, öbürü kuramsal düzlemde yer aldığına göre, bu son iki terim eşdeğerli değildir. Metnin gerisi de birincisi zararına ikinci yöne ağırlık vererek doğrular bunu: "Yaşam deneyim demekti, tam ve kesin anlamla yüklü deneyim." (*A.y.*, s. 119).

Gerçekte, kavram kesitlemesi dilden dile değişir; *Encylopédie*'nin[1] "ad" maddesi yazarının, XVIII. yüzyılda, çok güzel belirttiği gibi, az ya da çok soyut terimler kullanmak, zekâ yeteneğine değil, ulusal toplum içinde özel toplulukların belirginlik ve ayrıntıları eşit olmayan ilgilerine bağlıdır: "Gözlemevine çıkın: her yıldız yalnızca bir yıldız değildir artık burada, şu yıldız oğlak burcunun β yıldızı, şu öteki boğa burcunun γ, şu da büyük ayının ξ'sidir, vb., bir at eğitim yerine girin, her atın kendi özel adı vardır, *parlak, yaramaz, atılgan*, vb." Öte yandan, ilkel denilen diller konusunda bu bölümün başında anılan görüş olduğu gibi benimsense bile, genel düşüncelerin yokluğu sonucu çıkarılamaz bundan: meşe, gürgen, kayın, vb. sözcükleri soyutlukta ağaç sözcüğünden geri kalmaz. Bu açıdan bakılınca, biri yalnızca bu sonuncu terimi içeren, öbürü bundan yoksun olan, ama türleri ve alttürleri kapsayan onlarca, yüzlerce terim içeren iki dilden ikincisi kavramca daha zengindir, birincisi değil.

1) Burada Diderot ve d'Alembert yönetiminde hazırlanıp yayımlanan (1751-1772) ünlü ansiklopedi söz konusu. (Ç.N.)

Meslek dillerinde de görüldüğü gibi, kavramların çoğalması gerçeğin özelliklerine karşı daha sürekli bir dikkatin, bunlar arasında yapılabilecek ayrımlara karşı daha canlı bir ilginin varlığına tanıklık eder. Bu nesnel bilgi düşkünlüğü "ilkel" diye adlandırdıklarımızın düşüncesinin en çok unutulan yönlerinden biridir. Çağdaş bilimin yöneldiği gerçeklere ender olarak yönelse bile, onunkine benzer düşünce yordamları, onunkine benzer gözlem yöntemleri içerir. Her iki durumda da düşüncenin konusu evrendir, en azından gereksinimleri karşılama yolu olarak.

Her uygarlık kendi düşüncesinin nesnel yönelimini fazlasıyla üstün tutma eğilimindedir, bu da ondan hiçbir zaman yoksun bulunmadığını gösterir. "Yabanıl"ı yalnızca bedensel ya da ekonomik gereksinimlerinin yönlendirdiğine inanma yanlışına düşerken, onun da bize aynı eleştiriyi yönelttiğini, kendi bilme isteğini bizimkinden üstün tuttuğunu gözden kaçırıyoruz:

> "Hawaii yerlileri ellerinde bulunan doğal kaynaklardan nerdeyse eksiksiz olarak yararlanıyorlardı; bu konuda, bugünkü tecim çağında, şimdiki durumda para getiren birkaç ürünü amansızca sömürüp de çoğu kez geride kalan her şeyi küçümseyip yok edenlerden çok daha ileydiler..." (Handy ve Pukui, s. 213)

Hiç kuşkusuz, pazar tarımıyla bitkibilimcinin bilgisini birbirine karıştırmamak gerekir. Ama, yaşlı Hawaii soylusu, bu sözleriyle, ikincisini bilmezlikten gelip de yalnız birincisini göz önüne almakla, ilkellerin totemsel bitki ve hayvanlara ilgisinin yalnızca midelerinin yakınmalarından kaynaklandığını söylerken, Malinowski'nin yaptığına benzer bir yanlışı, kendinden yana çevirmekle birlikte, bir yerli kültürün üstüne yıkmaktan başka bir şey yapmamaktadır.

* * *

Gabson'da yaşayan Fang'lardan söz ederken, bu insanların "aynı cinsin türleri arasındaki en ufak ayrımları bile kesinlikle tanıdıklarını" belirten Tessmann'ın gözlemine (s. 71), sözünü ettiğimiz iki yazarın Okyanusya konusundaki gözlemleri karşılık verir:

> "Yerlilerin bilenmiş yetileri, karada ve denizde yaşayan bütün canlı türlerin cins özellikleri yanında, yeller,

ışık, günün renkleri, dalgaların kırışıkları, dalga çatlamalarının değişimleri, su ve hava akımları gibi doğal olguların en ince değişimlerini tam olarak saptamalarını sağlıyordu." (Handy ve Pukui, s. 119.)

Filipinler'de yaşayan Hanunoo'larda, tembulun çiğnenmesi gibi çok basit bir kullanım bile, 4 çeşit felfelekle 8 yedek ürünün, 5 çeşit tembulla 5 yedek ürünün bilinmesini gerektirir (Conklin 3):

> "Hanunoo'ların nerdeyse bütün etkinlikleri yerel bitki örtüsüyle içli dışlı bir yakınlığı ve bitkibilimsel sınıflandırmaların kesinlikle bilinmesini zorunlu kılar. Bir geçim ekonomisi yaşayan toplumların yerel bitki örtüsünün ancak küçük bir bölümünü kullandığı yolundaki kanının tersine, % 93 oranında yararlanılır bu bitki örtüsünden." (Conklin *1*, s. 249.)

Bölgenin hayvan topluluğu konusunda da durum aynıdır:

> "Hanunoo'lar bölgenin kuşlarını 75 ulama ayırırlar... Yaklaşık 12 çeşit yılan... 60 balık tipi... Bir düzineden fazla deniz ve tatlı su kabuklusu, bir o kadar da örümcek ve çokayaklı ayırdederler... Binlerce böcek ayrı ayrı adlandırılmış 108 ulamda toplanmıştır, bunların 13 ü karıncalarla termitleri kapsar... 60'ı aşkın deniz yumuşakçası, 25'i aşkın kara ve tatlı su yumuşakçası... 4 tip kan emici sülük tanırlar..." Toplam olarak, 461 hayvanbilimsel tip saptamışlardır (*A.y.*, s. 67-70).

Bir dirimbilim bilgini de Filipinler'de yaşayan cücezenci topluluğu konusunda şunları söyler:

> "Negrito'ların kendilerini ovalı Hıristiyan komşularından ayıran özelliklerinden biri, hayvan ve bitki evrenlerine ilişkin tükenmez bilgileridir. Bu bilgi şaşılacak ölçüde çok sayıda bitki, kuş, memeli hayvan ve böceğin gerektiği gibi tanınmasını içermekle kalmaz, her türlü alışkanlık ve törelerinin de bilinmesini içerir..."
>
> "Negrito çevresiyle tam olarak bütünleşmiştir; daha da önemlisi, çevresindeki her şeyi durmamacasına inceler. Bir bitkinin hangi bitki olduğu konusunda kararsızlı-

ğa düşen bir Negrito'nun meyveyi tattığını, yaprakları kokladığını, sapını kırıp incelediğini, barındığı yeri gözden geçirdiğini sık sık görmüşümdür. Söz konusu bitkiyi tanıyıp tanımadığını ancak bütün bu verileri göz önüne aldıktan sonra bildirecektir."

Aynı yazar, kendilerini hayvanlara ve böceklere bağlayan anlamlı bağıntılar nedeniyle, yerlilerin kendileri için doğrudan bir yararı bulunmayan bitkilerle de ilgilendiklerini gösterdikten sonra, sözlerini şöyle sürdürür:

"Cücezencilerin yarasaların yaşayışına ilişkin tartışmaları... keskin gözlem yetilerini, bitkisel yaşamla hayvansal yaşam arasındaki ilişkiler konusundaki eksiksiz bilinçlerini çarpıcı bir biçimde ortaya koyar. *Tididin* hurma ağaçlarının kurumuş yaprakları üzerinde yaşar, *dikidik* yabanıl muz yapraklarının altında, *litlit* bambu ağaçlıklarında, *kolumboy* ağaç gövdelerinin oyuklarında, *bonanaba* sık koruluklarda, vb."

"Böylelikle cücezenci Pinatubo'lar 15 yarasa türünün yaşama biçimini tanır ve birbirlerinden ayırırlar. Şu var ki, böceklere, kuşlara, memelilere, balıklara ve bitkilere ilişkin sınıflandırmaları gibi, yarasa sınıflandırmaları da öncelikle fiziksel benzerlik ve karşıtlıklara dayanır."

"Neredeyse bütün erkekler, en az 450 bitkinin, 75 kuşun, nerdeyse bütün yılan, balık, böcek ve memelilerin, hatta 20 karınca türünün özgül ve betimsel adlarını büyük bir kolaylıkla sayarlar*... Her iki cinsten büyücü-hekimler olan ve sanatlarını yapmak için sürekli olarak bitki kullanan *manananbal*'ların bitki bilgisiyse, tam anlamıyla şaşkınlık vericidir." (R.B. Fox, s. 187-188.)

Ryukyu adalarının geri kalmış bir topluluğu konusunda şunlar yazılır:

"Çoğu kez bir çocuk bile, küçücük bir parçasına bakarak bir ağacın türünü, ayrıca, yerlilerin bitkilerin cinselliğine ilişkin görüşlerine uygun olarak, cinsini çıkarabilir; bunu da ağaç parçasıyla kabuğunun görünüşünü, koku-

* Aynı zamanda, yenilebilir 45 mantar türü (*a.g.y.*, s. 231) ve, teknoloji düzleminde, birbirinden farklı 50 ok tipi (a.y., s. 265-268).

> sunu, sertliğini ve aynı türden başka özelliklerini inceleyerek başarır. Düzinelerce balık ve kabuklu hayvan ayırıcı terimleriyle bilinir, her birinin özellikleri, yaşayışı, tip içindeki cinsel farklılıkları da öyle..." (Smith, s. 150.)

Güney Kaliforniya'nın bugün ancak pek ender birkaç beyaz ailenin yaşayabildiği çölümsü bölgelerinde, sayıları birkaç bini bulan yerli Coahuilla'lar doğal kaynakları bir türlü tüketemiyor, bolluk içinde yaşıyorlardı. Çünkü, görünüşte çok yoksul olan bu ülkede, bu insanlar en azından 60 besinsel bitkiyle 28 uyuşturucu, uyarıcı ya da şifalı nitelikte bitki tanıyorlardı (Barrows). Seminole'lerden tek bir bilgi-verici 250 bitki türü ve çeşidi tanır (Sturtevant). Yerli Hopi'lerce tanınan 350 bitki belirlenmiştir. Navaho'larda bu sayı 500'ü de aşar. Filipinler'in güneyinde yaşayan Subanun'ların bitkibilimsel sözcük dağarcığı 1000 terimi fazlasıyla aşar (Frake), Hanunoo'larınki 2000'e yaklaşır*. M. Sillans, tek bir Gabon'lu bilgi-vericiyle çalıştıktan sonra, bir süre önce, birbirine komşu, 12, 13 boyun dil ve lehçelerinde yer alan yaklaşık 8000 terimden oluşmuş bir budunbilimsel-bitkibilimsel dizelge yayımlamıştır (Walker ve Sillans). Marcel Griaule ve yardımcılarının Sudan'da elde ettikleri, büyük bir bölümü yayımlanmamış sonuçlar da aynı ölçüde şaşırtıcı olacağa benzemektedir.

Dirimsel ortamla son sınırına götürülmüş bir içlidışlılık, bu ortama gösterilen tutkulu dikkat ve ona ilişkin kesin bilgiler, yerlileri beyaz konuklarından ayıran tutum ve kaygıları belirtmeleri bakımından araştırmacıları sık sık şaşkınlığa uğratmıştır. New Mexico'daki yerli Tewa'lar:

> "En küçük farkları saptamışlar... bölgenin bütün kozalaklılar türlerine ad vermişler; oysa bu türler arasındaki farklılıklar kolaylıkla görünmez, bu konu üzerinde çalışmamış bir beyaz bunların ayrımına varamaz... Gerçekte, koca bir bitkibilim yapıtı rahatlıkla Tewa diline çevrilebilirdi." (Robbins, Harrington ve Freire-Marreco, s. 9, 12.)

Pek az romansallaştırılmış bir öyküde, E. Smith Bowen, bir Afrika boyuna gelip de işe boyun dilini öğrenmekle başlamak istediği zaman uğradığı şaşkınlığı hoş bir biçimde anlatır. Bilgivericileri, derslerinin başlangıç evresinde, çok sayıda bitki örneği toplayarak bunları kendisine gösterip adlarını söylemeyi çok doğal bulurlar,

* Bkz. İleride s. 172, 186.

ama araştırmacı bu bitkileri tanıma olanağından yoksundur, uzak bölgelere özgü bitkiler oldukları için değil, bitkisel evrenin zenginlik ve çeşitliliğine hiçbir zaman ilgi göstermemiş olduğu için. Oysa yerliler böyle bir merakın herkes için geçerli olduğu kanısındadırlar.

> "Bu insanlar tarımcıdır: bitkiler insanlar kadar önemli, insanlar kadar yakındır onlara. Bana gelince, hiçbir zaman bir çiftlikte yaşamış değilim, begonyaları yıldız çiçeklerinden ya da petunyalardan ayırt etmek konusunda bile pek güvenemem kendime. Denklemler gibi bitkilerin de aynı görünüp farklı olmak ya da farklı görünüp aynı olmak gibi kötü bir huyları vardır. Kısacası, matematikte olduğu gibi bitkibilimde de kafam karışır benim. Yaşamımda ilk kez, on yaşındaki çocukların matematikte benden üstün olmadıkları bir toplulukta bulunuyorum, ama, aynı zamanda, yabanıl ya da ekilmiş her bitkinin bir adı ve kesin bir kullanımı bulunan ve her erkek, her kadın ve her çocuğun yüzlerce tür tanıdığı bir yerdeyim. İstesem bile bunları kendileri kadar bilemeyeceğime hiçbiri inanmaya yanaşmayacak." (Smith Bowen, s. 22.)

Yapıtında kimi Kuzey Rodezya topluluklarınca kullanılan 300'e yakın şifalı ya da zehirli bitki tür ve çeşidini betimleyen bir uzmanın tepkisiyse, kesinlikle farklıdır:

> "Balovale ya da komşu bölgelerin insanlarının ilaç ve zehirlerinden söz etmeye çabucak yanaşıvermeleri her zaman şaşırtmıştır beni. Yöntemlerine gösterdiğim ilgi koltuklarını mı kabartıyordu? Konuşmalarımızı meslektaşlar arasında bir bilgi alışverişi olarak mı değerlendiriyorlardı? Yoksa bilgilerini gözler önüne sermek mi istiyorlardı? Tutumları hangi nedenden kaynaklanırsa kaynaklansın, hiçbir zaman nazlandıkları olmazdı. Luchazi adında tuhaf bir yaşlı adam anımsıyorum, kucak kucak kuru yaprak ve kök getirir, bana bunların tüm kullanımlarını anlatmak isterdi. Kökçü mü, yoksa büyücü müydü? Hiçbir zaman çözemedim gizlemi, ama Afrika ruhbilimine ilişkin bilgisine ve benzerlerinin hastalıklarını iyileştirmedeki ustalığına hiçbir zaman erişemeyeceğimi

üzüntüyle görüyorum: benim tıp bilgimle onun yetenekleri birleşseydi, çok yararlı bir bileşim çıkardı ortaya."(Gilges, s. 20).

Conklin, yol notlarından bir parça alıntılarken, yerlinin budunbilimciye hep benimsettiği şeyi, insanla çevre arasındaki yakın ilişkiyi örneklendirmek istemiştir:

> "Langba'yla ben, 06.00'da ve hafif bir yağmur altında, Parina'dan ayrılıp Binli'ye doğru yöneldik... Arasaas'ta, Langba, sülüklerden korunmamız için ***anapla kilala*** (*Albizzia procera* Roxb. Benth.) ağacından 10x50 cm. çapında birkaç parça kabuk kesmemi istedi. Daha önce üzerinden yağmurlar damlayan bitkilerden ıslanmış olan ayak bileklerimizle bacaklarımızı kabuğun iç yanıyla ovarak kusursuz bir "itici" olan, pembe bir köpük elde ettik. Aypud yakınlarında, Langba birden durdu, değneğini çabucak patikanın kıyısında bir yere sokarak küçük bir ot söktü, bu da ***tawag kûgun buladlad*** (*Buchnera urticifolia* R.Br.) otuydu, söylediğine göre, bir yaban domuzu tuzağında... yem olarak kullanacaktı. Kısa bir süre sonra, hem de hızlı yürüdüğümüz bir sırada, benzer bir biçimde durarak ***liyamliyam*** denilen (*Epipogum roseum* (D. Don.) Lindl.) ve üstünü örten bitkiler arasından seçilmesi zor olan küçük bir yer orkidesini söktü, bu bitki de büyüsel olarak ekinlere gelen asalak böcekleri kovmakta kullanılıyordu. Binli'de, Langba topladıklarının bozulmaması için hurma yapraklarından örülmüş çantasından ***apug***, sönmüş kireç ve ***tabaku*** (*Nicotiana tabacum* L.) çıkardı, çiğnenecek başka maddeler karşılığında Binli'lilere sunacaktı bunları. Tembul biberinin (*Piper betle* L.) Yerel çeşitlerinden her birinin değeri konusunda bir tartışmadan sonra, iki farklı bitki biçimine bağlanan ve ***kamuti inaswag*** ve ***kamuti lupaw*** diye ayırdedilen yerelması (*Ipomoea batatas* (L. Poir.) sürgünleri kesmek için izin kopardı... Kamot evleğinden de her türden uçları sert 25 sürgün (yaklaşık 75 cm. uzunluğunda) kestik, Langba'nın evine varışımıza dek nemliliklerini koruyabilmeleri için, büyük, taze ***saging saba*** (*Musa sapientum compressa* (Blco.) Teodoro) yapraklarına özenle sardık. Yolda, bir tür şeker kamışı (*Saccharum officinarum* L.) olan ***tubu minama*** sapları çiğnedik. Bir kez, birkaç ***bunga***,

dökülmüş felfelek (*Areca catechu* L.) toplamak, bir başka kez de birkaç *bugnay* ağacının (*Antidesma brunius* (L.) Spreng.) yaban kirazını andıran meyvalarından toplayıp yemek için mola verdik. İkindi üzeri Mararim'e vardık, bütün yol boyunca, zamanımızın en büyük bölümünü son yirmi, otuz yıl içinde bitkilerin değişimi konusunda tartışmalarla geçirmiştik." (Conklin *1*, s. 15-17.)

Bu bilgi, ve yararlandığı dilbilimsel olanaklar, biçimbilimi de kapsar. Tewa dili kuşların ve memelilerin bedenlerinin hemen her bölümü için ayrı terimler kullanır (Henderson ve Harrington, s. 9). Ağaç ya da bitki yapraklarının biçimbilimsel betimlemesi 40 terim içerir, bir mısır fidanının değişik bölümlerini belirten 15 ayrı terim vardır.

Bitkilerin oluşturucu bölümleriyle özelliklerini betimlemek için, Hanunoo'lar 150'den fazla terim kullanırlar, bu terimler, bitkileri tanımada "ve kendi aralarında onları birbirinden ayıran ve çoğu kez besinsel açıdan olduğu kadar hekimlik açısından da anlamlı özelliklerine uyan yüzlerce niteliği tartışmada" kullandıkları ulamları belirtir (Conklin 1, s. 97). 600 bitkiyi adlandırdıkları saptanan Pinatubo'lar, "bu bitkiler ve kullanım biçimleri konusunda şaşkınlık verici bir bilgileri bulunması bir yana, bunların bölümlerini ve ayırıcı yönlerini betimlemek için de 100'e yakın terim kullanırlar." (R.B. Fox, s. 179.)

Böylesine dizgesel bir biçimde geliştirilmiş bir bilginin yalnızca pratik yarardan kaynaklanamayacağı açıktır. Birleşik Devletler'in ve Kanada'nın kuzeydoğusundaki yerlileri, Montaignais, Naskapi, Micmac, Malecite ve Penobscot'ları en iyi incelemiş olan budunbilimci, bunların hayvanbilimsel ve bitkibilimsel bilgilerinin zenginlik ve kesinliğini vurguladıktan sonra, sözlerini şöyle sürdürür:

"Beslenme ve yerli endüstrisinin ana maddesini oluşturan büyük av hayvanlarının yaşama biçimi konusunda bekleyebiliriz bunu. Maine'de yaşayan Penobscot avcısının Kanada geyiğinin yaşama biçimi ve huyu konusunda en uzman hayvanbilimcininkinden daha iyi bir pratik bilgisi bulunması... şaşırtıcı değildir. Ama yerlilerin hayvan yaşamının alt biçimlerine ilişkin bilimsel olguları gözlemleyip dizgeleştirmede gösterdikleri özeni gerçek değeriyle değerlendirdiğimiz zaman, belli bir şaşkınlığa kapıl-

mamızı doğal karşılamak gerekir..."

"Tüm sürüngenler sınıfının bu yerliler için hiçbir ekonomik değeri yoktur; yılanların da etini yemezler, kurbağaların da; çok ender durumlarda, hastalık ya da büyüye karşı büyü yapma dışında, kalıntılarının da hiçbir bölümünü kullanmazlar." (Speck 1, s. 273.)

Gene de, Speck'in göstermiş olduğu gibi, kuzeydoğu yerlileri, her sürüngen cinsi ve başkaları için, türlere ve alttürlere ilişkin ayrı terimler kullanarak gerçek bir "sürüngenbilim" oluşturmuşlardır.

Sibirya halklarının hastalıkları iyileştirme amacıyla kullandıkları doğal ürünler, kesin tanımları ve bunlara verdikleri özgül değerle, bu tür toplumlarda gözlemci ve kuramcıların ortaya koydukları özen, ustalık, ayrıntı dikkati ve ayırma kaygısını çok güzel örneklendirir: yutulan akkurt ve örümcekler (Itelmène ve Iakoute'larda, kısırlık); kara pislikböceği yağı (Ossète'lerde su korkusu); ezilmiş hamamböceği, tavuk ödü (Sourgaut Ruslarında, çıban ve fıtık); emiştirilmiş kırmızı kurtlar (Iakoute'larda, romatizma); turnabalığı ödü (Bouriate'larda, göz hastalıkları); canlı canlı yutulan çopra balığı, tatlı su istakozu (Sibirya Ruslarında, sara ve bütün hastalıklar); ağaçkakan gagası, ağaçkakan kanı sürme, kurutulmuş ağaçkakanın tozunun burundan üflenmesi, *koukcha* kuşu yumurtasının yutulması (Iakoute'larda, sırasıyla, diş hastalıkları, sıracalar, at hastalıkları ve verem); keklik kanı, at teri (Oirote'larda, fıtık ve siğiller); güvercin haşlaması (Bouriate'larda, öksürük); *tilegus* kuşunun ayaklarının öğütülmesinden elde edilen toz (Kazak'larda, kuduz köpek ısırması); kurutulup boyuna asılan yarasa (Altay Ruslarında, ateş); *remiz* kuşunun yuvasına asılmış buz parçasının suyunun damlatılması (Oirote'larda, göz hastalıkları). Yalnızca Bouriate'lara göre ve konuyu yalnızca ayıyla sınırlamak koşuluyla, bu hayvanın etinin 7, kanının 5, yağının 9, beyninin 12, ödünün 17, kılının 2 iyileştirici erdemi vardır. Kalar'lar da gene ayının kış uykusu sonunda taşlaşmış dışkılarını toplayarak kabızı iyileştirmede kullanırlar. (Zelenine, s. 47-59.) Loeb'in bir incelemesinde de bir Afrika boyu için aynı ölçüde zengin bir dizelge bulabiliriz.

Dünyanın bütün bölgelerinden gösterebileceğimiz bu türlü örnekler karşısında, hayvan ve bitki türlerinin bilinmesinin yararlı olmalarından ileri gelmediği sonucunu rahatlıkla çıkarabiliriz: Yararlı ya da ilginç oldukları kararına varılmışsa, daha önceden bilindikleri içindir.

* * *

Böyle bir bilimin pratik düzlemde pek etkin olamayacağı söylenebilir. Ama önemli olan da budur işte: İlk amacı pratiğe yönelik değildir. Gereksinimleri karşılamadan önce, ya da gereksinimleri karşılamak yerine, düşünsel gereklilikleri karşılar.

Gerçek sorun, ağaçkakan gagasının sürülmesiyle diş ağrılarının geçip geçmeyeceği değil, belli bir görüş açısından, ağaçkakanın gagasıyla insanın dişinin bağdaştırılıp bağdaştırılamayacağını (iyileştirme çözümü başka birçok çözümler arasında varsayımsal bir uygulamadan başka bir şey olmayan bir uyarlık bu), nesnelerle varlıkları kümelendirme yoluyla evrene bir düzen başlangıcı getirilip getirilemeyeceğini bilmektir; çünkü sınıflandırma, nasıl olursa olsun, sınıflandırma yokluğuna göre gerçek bir erdem içerir. Çağdaş bir sınıflandırım kuramcısının yazdığı gibi:

> "Bilginler kuşkuya ve başarısızlığa katlanırlar, çünkü başka türlü yapamazlar. Ama düzensizlik hoş göremedikleri ve hoş görmemeleri gereken tek şeydir. Salt bilimin bütün amacı, en alt ve görünüşe göre bilinçdışı düzlemde, yaşamla birlikte başlamış olan bu karmakarışık algılama biçiminin en yüksek ve en bilinçli noktasında indirgenmesini gerçekleştirmektir. Kimi durumlarda, geliştirilmiş olan düzen tipinin olguların nesnel niteliğini mi taşıdığı, yoksa bilim adamının kurduğu yapay bir şey mi olduğu sorulabilir. Hayvan sınıflandırımları konusunda durmamacasına sorulur bu soru... Bununla birlikte, bilimin temel ilksavı doğanın kendisinin de düzenli olduğudur... Kuramsal bölümünde, bilim bir düzene koyma olarak özetlenir ve... dizgebilimin böyle bir düzene koyma olduğu doğruysa, dizgebilim ve kurumsal bilim terimleri eşanlamlı deyimler olarak değerlendirilebilir." (Simpson, s. 5.)

İşte bu düzen zorunluluğu ilkel dediğimiz düşüncenin temelinde yer alır, ama ancak her türlü düşüncenin temelinde yer aldığı oranda: çünkü bize çok yabancı görünen düşünce biçimlerine ortak nitelikler açısından yaklaşınca daha kolay ulaşıyoruz.

Bir yerli düşünür, derinlikle, "Her kutsal şey kendi yerinde olmalıdır," diyordu (Fletcher 2, s. 34). Onu kutsallaştıranın bu olduğu bile söylenebilir, çünkü, düşüncede bile olsa, ortadan kaldırıldığı zaman, evrenin tüm düzeni yıkılmış olur; öyleyse, kendine dü-

şen yerde kalmakla, düzeni ayakta tutmaya katkıda bulunmaktadır. Dışarıdan ve yüzeysel biçimde incelenince çok gereksiz gibi görünebilecek olan törem incelikleri bir "alt-denkleştirim" diye adlandırabileceğimiz şeyin kaygısıyla açıklanır. Kendisine bir sınıf içinde yer verebilmek için hiçbir varlığı, hiçbir nesneyi, hiçbir görünüşü gözden kaçırmamak. Bu bakımdan, yerli Pawnee'lerin Hako töreni ancak iyi çözümlenmiş olduğu için özellikle aydınlatıcıdır. Bir akarsuyun geçilmesine eşlik eden yakarı birkaç bölüme ayrılır, bunların her biri, sırasıyla, yolcuların suya ayak bastıkları, ayaklarının yerini değiştirdikleri, ayaklarını suyun tümüyle örttüğü anlara denk düşer; yele yakarı, serinliğin önce yalnızca bedenin ıslak yerlerinde, sonra şurada burada, en sonunda da bütün tende duyulduğu anları birbirinden ayırır: "Ancak o zaman güvenlik içinde ilerleyebiliriz" (*A.y.*, s. 77-78). Bilgi-vericinin belirttiği gibi, "Karşılaştığımız her şeye özel büyü sözleri yöneltmemiz gerekir, çünkü yüce ruh Tirawa her şeydedir ve yol boyunca karşılaştığımız her şey yardımımıza koşabilir... Gördüğümüz her şeye dikkat etmemiz öğretildi bizlere" (*A.y.*, s. 73, 81).

Bağıntı ve ilişkileri böyle eksiksiz bir biçimde gözlemleyip dizgesel dökümlerini yapma kaygısı, bilimsel görünüşlü sonuçlara ulaşabilir; ilkbaharın yaklaşımını avda vurulan dişi bizonların karnından çıkarılan doğmamış yavruların gelişim durumundan çıkaran yerli Blackfoot'ların tutumu buna bir örnektir. Bununla birlikte, bu başarıları, bilimin boş olduğunu söylediği başka birçok yaklaştırmalardan ayrı tutamayız. Ama büyücül düşünceyi, Hubert ile Mauss'un deyimiyle (2, s. 61), "nedenlilik ilkesi izleği üzerindeki bu şaşırtıcı çeşitleme"yi, bilimden ayıran şey, bilgisizlikten ya da gerekirciliğin küçümsenmesinden çok, bilimin fazla fazla mantıksız ve ivecen bulabileceği, daha güçlü, daha uzlaşmaz bir gerekircilik isteği değil midir?

> "Doğal felsefe dizgesi olarak ele alınınca, bu (witchcraft)[1] bir nedenler kuramı içerir: Şanssızlık doğal güçlerle iş birliği yapan büyücülükten gelir. Bir manda, adamın birini boynuzlayacak olursa, desteklerini termitlerin kemirip bitirdiği bir ambar başına yıkılırsa, ya da menenjite yakalanırsa, Azandé'ler manda, ambar ya da hastalığın adamı öldürmek için büyüyle birleşen nedenler olduğunu kesinleyeceklerdir. Mandadan, ambardan, hastalıktan büyü sorumlu değildir, çünkü kendi başlarına var

1) İngilizce "büyücülük". (Ç.N.)

olan şeylerdir bunlar; ama bunları belirli bir bireyle yıkıcı bir bağıntı içine sokan bu özel durumdan sorumludur. Ambar nasıl olsa çökecekti, ama belirli bir anda, altında belirli bir kişi dinlenirken çökmesi büyü yüzündendir. Bütün bu nedenler arasında, yalnız büyüyü düzeltmek için araya girme olanağı vardır, çünkü bir kişiden kaynaklanır. Mandaya ve ambara karşı bir şey yapılamaz. Bunlar birer neden olarak benimsenir, ama toplumsal bağıntılar düzleminde bir anlam taşımaz." (Evans-Pritchard 1, s. 418-419.)

Görüldüğü gibi, bu açıdan bakılınca, büyüyle bilim arasında beliren ilk fark, birinin toptan ve eksiksiz bir gerekirciliği öngerçek olarak benimsemesi, ötekininse, yalnızca kimileri başka düzeylere uygulanmaz sayılan gerekircilik biçimlerine uygun düşen düzeyleri birbirinden ayırarak etkinlik göstermesidir. Ama, daha da ileri gidilerek, büyücül düşünce ile törem uygulamalarının ortaya koyduğu kesinlik ve şaşmazlığın bilimsel olguların varoluş biçimi olarak gerekirciliğin gerçeğinin bilinçsizce kavranılışını dile getirdiği, böylece gerekirciliğin tanınıp sayılmadan önce topluca sezilip oynandığı düşünülemez mi? O zaman töremler ve büyüsel inançlar ileride doğacak bir bilime yönelik bir inanç ediminin birer anlatımı olarak belirecektir.

Dahası var. Bu öncelemeler, doğaları gereği, zaman zaman başarıyla taçlanmakla kalmaz; ayrıca iki yönde, hem bilimin kendisi, hem de (insanın önce en zor olana: bilimin, uzun zaman sırt çevirdikten sonra, yeni yeni göz önüne almaya başladığı "duyulur" verileri dizgeleştirme işine el attığı doğruysa) bilimin ancak gelişmesinin ileri bir aşamasında özümleyebileceği sonuç ve yöntemler karşısında gösterir kendini. Bilimsel düşüncenin tarihinde, bu önceleme birçok kez göstermiştir etkisini; Simpson'ın XIX. yüzyıl dirimbiliminden alınmış bir örnekle gösterdiği gibi (s. 84-85), bu etki -bilimsel açıklama her zaman bir "çözüm"ün bulunmasını gerektirdiğinden- bu türden her girişimin, bilimsel olmayan ilkelerden esinlenmiş bile olsa, gerçek çözümlere varabilmesinden ileri gelir. Yapıların sayısının tanım gereği sınırlı olduğu düşünülürse, önceden kestirilebilecek bir şeydir bu: bu durumda, esinlendiği ilke ve yöntemler ne olursa olsun, "yapılaştırma"nın kendi başına bir etkinliği bulunduğu düşünülebilir.

Çağdaş kimya tat ve kokuların çeşitliliğini değişik biçimlerde bileşmiş beş ögeye; karbona, hidrojene, oksijen, kükürt ve azota in-

dirgiyor. Varlık ve yokluk çizelgeleri çıkararak, ölçülemeleri ve eşikleri değerlendirerek, eskiden olsa "ikincil"dir diye alanı dışına atacağı nitelikler arasındaki ayrılık ve benzerlikleri belirlemeyi başarıyor. Ama bu yakınlık ve ayrılıkların estetik duygu için şaşırtıcı bir yanı yok: kendisinin de sezinlemiş olduğu toplaşımlar bularak zenginleştirip aydınlatıyorlar onu daha çok; sırf sezginin titiz bir çabasının bunları bulmayı niçin ve hangi koşullarda sağlamış olacağını daha iyi anlıyoruz; örneğin, bir duyu mantığı için, tütün dumanının, biri ızgara eti ve yanmış ekmek kabuğunu (her ikisi de onun gibi azot birleşikleridir), öteki diasetilin varlığı dolayısıyla peyniri, birayı ve balı kapsayan iki öbeğin kavşak noktası olabilmesi daha doğal görünüyor. Yaban kirazı, tarçın, vanilya ve Xerès şarabı yalnızca duyulur değil, aynı zamanda anlaşılır bir öbek oluşturur, çünkü hepsinde de aldehit vardır; buna karşılık, Kanada çayı ("winter green"), lavanta çiçeği ve muzun kardeş kokuları esterlerin varlığıyla açıklanır. Bitkibilim zambakgilleri turpgillerden ayırırken, soğan, sarmısak, lahana, şalgam, turp ve hardalı bir öbekte toplamaya yalnız sezgimiz yöneltmişti bizi. Ama kimya, duyarlığın tanıklığını doğrulayarak, bu yabancı familyaların bir başka düzlemde birleştiklerini kanıtlıyor: hepsinde de kükürt bulunmaktadır (K., W.). İlkel bir filozof ya da bir ozan, kimyaya, hatta her türlü bilime yabancı düşüncelerden esinlenerek gerçekleştirebilirdi bu öbeklendirmeleri: budunbetim kaynakçaları bunun bir yığın örneğini sunar, bunların deneysel ve estetik değerleri de bundan aşağı kalmaz. Bazı bazı rastlantıyla ulaşan bir çağrışım taşkınlığının sonucu değildir bu. Simpson, yukarıda andığımız ve bu yorumu öne süren parçasında olduğundan daha da esinli bir biçimde, düzenlemenin sanat ile bilimin ortak gereksinimi olduğunu, bunun sonucu olarak da "öncelikle bir düzenleme olan sınıflandırım işleminin üstün bir estetik değer taşıdığını göstermiştir (s.g.y., s. 4). Durum bu olunca, estetik duygunun, kendi kaynaklarıyla yetinerek, sınıflandırma bilimine giden yolu açabilmesine, hatta onun kimi sonuçlarına önceden ulaşabilmesine şaşmamak gerekir.

* * *

Böyle konuşmakla, büyüyü bilimin çekingen, bulanık ve beceriksiz bir biçimi sayan basit sava dönmüş olmuyoruz (yerleştiği dar açıda, benimsenebilecek bir sav da değildir bu), çünkü büyüyü teknik ve bilimsel evrimin bir anına, bir evresine indirgemeye kalksaydık, onu anlama konusunda her türlü araçtan yoksun kalırdık.

Cisminden önce gelen bir gölgedir daha çok, bir bakıma onun gibi tamdır, madde-dışılığında, yalnız kendisinin önceledığı elle tutulur varlık kadar tamamlanmış ve tutarlıdır. Büyücül düşünce bir başlangıç, bir çıkış, bir taslak, daha gerçekleşmemiş bir bütünün bir parçası değildir; iyi eklemlenen bir dizge oluşturur; bu açıdan bakılınca, onları birbirine yaklaştıran ve birincisini ikincisinin bir tür eğretilemeli anlatımı durumuna getiren biçimsel benzerlik bir yana, büyüsel düşünce bilimin oluşturacağı şu öteki dizgeden bağımsızdır. Öyleyse, büyü ile bilimi karşıtlaştırmak yerine, onları her ikisinin de içerdiği ve özlerinden çok, ele aldıkları olgular nedeniyle birbirinden ayrılan düşünsel işlemler bakımından değil, kuramsal ve pratik sonuçları bakımından eşit olmayan (çünkü, zaman zaman başarılı olması nedeniyle, büyü bilimi andırsa bile, bu konuda bilimin büyüden daha başarılı olduğu bir gerçek) iki bilgi biçimi olarak karşılaştırmak daha uygun olur.

Gerçekten de, bu bağıntılar büyüsel bilgiyle bilimsel bilginin içlerinde belirdikleri nesnel koşullardan kaynaklanır. İkincisinin tarihi oldukça kısa olduğundan, kendisine ilişkin bilgimiz yeterli değil; ama çağdaş bilimin başlangıcının topu topu birkaç yüzyıl geriye uzanması, budunbilimcilerin yeterince düşünmemiş oldukları bir sorun getirir önümüze; bu soruna *neolitik çelişki* adı çok güzel gider.

Uygarlığın büyük sanatları: çömlekçilik, dokumacılık, tarım ve hayvanların evcilleştirilmesi konusunda insanın ustalığı neolitik çağda kesinleşir. Bu büyük başarıları rastlantı sonucu gerçekleştirilmiş ya da kimi doğal olguların edilgin bir biçimde görülüp saptanmasıyla yapılmış bir dizi buluşun gelişigüzel birikmesiyle açıklamayı kimse düşünemez bugün.*

Bu tekniklerin her biri, yüzyıllar süren etkin ve yöntemli gözlemler, bıkıp usanmak bilmeden yinelenen deneyler yoluyla doğrulanacak ya da bırakılacak, atak ve denetimli varsayımlar ister. Yeni Dünya kökenli bitkileri Filipinler'de yerlilerin ortama ne çabuk uydurduklarını, benimseyip adlandırdıklarını, hatta, birçok durumlarda, bu bitkilerin ilaç olarak kullanımlarını da Meksika'daki geleneksel kullanımlarına çok yakın bir biçimde yeniden bulmuş göründüklerini vurgulayan bir dirimbilim uzmanı, bu ol-

* Bir ocağa rastlantı sonucu bakır madeni karışsa neler olurdu diye araştıranlar olmuştur: değişik biçimlerde yapılmış birçok deneye bakılırsa, hiçbir şey olmazdı. Erimiş maden elde etme konusunda ulaşılmış olan en basit yol, iyice ufalanmış bakırtaşını üstüne tersine çevrilmiş ikinci bir çömlek kapatılmış bir çömlekte iyice ısıtmaktır. Yalnızca bu sonuç bile rastlantıyı cilalı toprak uzmanı çömlekçinin fırınının duvarları arasına kapatır (Coghlan.)

guyu şöyle yorumluyor:

> "Yaprak ya da sapları acı bir tad veren bitkiler Filipinler'de genellikle mide ağrılarına karşı kullanılır. Dışarıdan getirilmiş herhangi bir bitki de aynı özelliği gösteriyorsa, çabucak denenecektir. Çünkü çoğu Filipin halkları bitkiler üzerinde sürekli olarak deneyler yapar, kendi kültürlerinin ulamlarına göre, dışarıdan getirilmiş bitkilerin nerelerde kullanılabileceğini öğrenmeye çalışırlar." (R. B. Fox, s. 212-213.)

Hiç kuşkumuz olmasın, yabanıl bir otu tarımsal bir bitkiye, yabanıl bir hayvanı evcil bir hayvana dönüştürmek, bu bitkide ya da bu hayvanda başlangıçta hiç bulunmayan ya da zar zor sezinlenen besinsel ya da teknolojik özellikler bulup çıkarmak için; çabucak ufalanıp toz olan ya da çatlayan, değişken bir kilden su sızdırmayan, sağlam bir çömlek oluşturmak için (ama uygun olanını, en uygun yakıtı, pişirmenin ısı ve süresini, etkin oksitlenme derecesini belirlemiş olmak koşuluyla); topraktan ya da sudan yoksunken bitki yetiştirmeyi, zehirli tohum ya da kökleri yiyeceğe dönüştürmeyi ya da bu zehiri avda, savaşta, töremde kullanmayı sağlayan, çoğu kez fazlasıyla uzun ve karmaşık olan birtakım teknikleri geliştirmek için, gerçekten bilimsel bir anlayış, sürekli ve her zaman uyanık bir merak, sırf bilme hazzını tatmaya yönelik bir bilme isteği gerekmiştir, çünkü bu gözlem ve deneylerin (bunları her şeyden önce bilme zevkinin esinlediğini varsaymamız gerekiyor) ancak küçük bir bölümü hemen kullanılabilecek pratik sonuçlar verebilirdi. Bronz ve demir madenciliğiyle değerli maden üretiminin, hatta madencilikten birkaç bin yıl önce ham bakırın dövme yoluyla işlenmesinin sözünü bile etmiyoruz: bu çalışmaların hepsi de çok gelişmiş bir teknik yetenek gerektirir.

Öyleyse neolotik çağın (ya da ilk-tarih çağının) insanı uzun bir bilimsel geleneğin kalıtçısıdır; bununla birlikte, bütün kendinden önce gelenler gibi kendisini de esinleyen düşünüş, çağdaşların düşünüşünün yüzde yüz aynıysa, bir yerde durmasını, neolitik devrimle çağdaş bilim arasına, birkaç bin yıllık bir durgunluk döneminin girmiş olmasını nasıl açıklamalı? Bir tek açıklaması olabilir bu çelişkinin: her ikisi de insan düşünüşünün gelişiminin birbirine eşit olmayan iki evresinin değil, doğanın bilimsel bilgiye açık kaldığı iki ayrı stratejik düzeye bağlı olan, birbirinden farklı iki düşünce biçiminin varolması: biri yaklaştırma olarak algı ve imgelem düzeyine ayarlanmış, öbürü yer değiştirmiş; her türlü bilimin -ister neo-

lotik olsun, ister çağdaş- amacı olan zorunlu bağıntılara biri duyu sezgisine çok yakın, öteki uzak olan iki ayrı yoldan ulaşılabilirmiş gibi.

Sınıflandırmanın her türlüsü karışıklıktan üstündür; duyulur, yani elle tutulur, gözle görülür özellikler düzeyinde bir sınıflandırma bile ussal bir düzen yolunda bir aşamadır. Biçimin, rengin ve tadın ağırlıkla da, oylumla da bir ilgisi yoktur; ama değişik meyvalardan oluşmuş bir toplamın görece daha ağır ve görece daha hafif meyvalara ayrılarak sınıflandırılması isteniyorsa, işe armutları elmalardan ayırmakla başlamak hiç de aykırı olmaz, çünkü büyük elmaları küçük elmalardan ayırmak, bu elmalar öteki meyvalar arasındayken daha zor, bir araya getirildikleri zaman daha kolaydır. Sınıflandırmanın estetik algılama düzeyinde bile bir erdemi bulunduğunu bu örnek şimdiden gösteriyor bize.

Öte yandan, temel özelliklerle duyulur nitelikler arasında zorunlu bağlantılar bulunmamakla birlikte, çoğu durumda olgusal bir bağıntı vardır, bu bağıntının genelleştirilmesi de, mantık açısından temellendirilmiş olmasa bile, uzun süre, hem kuramsal, hem pratik açıdan verimli bir işlem olabilir. Bütün zehirli özsular acı ve yakıcı değildir, tersi de doğru değildir bunun; bununla birlikte, doğanın yapısı sonucu, estetik duyguya doyurucu gelen bir denklik, aynı zamanda nesnel bir gerçekliğini de dile getiriyormuş gibi davranmak, hem düşünce, hem de eylem açısından daha verimlidir. Burada bunun nedenini araştırmak bizim görevimiz olmasa bile, biçim, renk, koku gibi belirgin bir özellikle donanmış türlerin gözlemciye "sıra hakkı" diye adlandırabileceğimiz bir şeyi: bu görünür özelliklerin aynı biçimde benzersiz, ama gizli niteliklerin göstergesi olduğunu varsayma hakkını verdikleri düşünülebilir. İkisi arasındaki bağıntının da duyulur olduğunu (diş biçiminde bir tohumun insanı yılan sokmalarından koruduğunu, sarı bir özsuyun safra kesesi hastalıklarına bire bir olduğunu, vb.) benimsemek, geçici olarak, her türlü bağlantıya sırt çevirmekten daha iyidir; çünkü sınıflandırma, karışık ve nedensiz bile olsa, dökümün zenginlik ve çeşitliliğini korur; her şeyi göz önüne almak gerektiğine karar vermekle bir "bellek" oluşturulmasını kolaylaştırır.

Şurası gerçek ki, bu tür yöntemler, insanın doğaya bir başka yandan el atabilmesi için zorunlu olan kimi sonuçlara götürebilirdi. Söylenler ve töremler, sık sık ileri sürüldüğü üzere, gerçeğe sırtını çevirmiş bir "uyduru işlevi"nin ürünü olmak şöyle dursun, belirli bir tipten buluşlara, yani duyulur dünyanın duyulur niteliklere göre düzenlenişinden ve kurgul açıdan kullanılmasından başlamak

üzere, doğanın olanak verdiklerine tam olarak uyan (hiç kuşkusuz bugün de öyle kalan) gözlem ve düşünce biçimlerini, bir kalıntı biçiminde, çağımıza dek saklamış olmaları bakımından büyük bir değer taşırlar. Somutun bu bilimi, özü gereği, matematik ve doğal bilimlerin ulaşacağından farklı sonuçlarla yetinecekti, ama bu böyledir diye bilimsel olmaktan geri kalmadı, sağladığı sonuçlar da daha az gerçek olmadı. Ötekilerden on bin yıl önce gerçekleştirilmişler, bugün de uygarlığımızın altkatmanı olarak kalıyorlar.

* * *

Ayrıca, yaşamımızda bugün de sürmekte olan bir etkinlik biçimi var ki, ilkel diye adlandırmaktan çok "ilk" diye adlandırmayı yeğlediğimiz bir bilimin kurgul düzlemde ne olabileceğini teknik düzlemde tasarlamamızı oldukça kolaylaştırır; genellikle *bricolage* (yaptakçılık) terimiyle belirttiğimiz etkinliktir bu.[1] Eski anlamına göre, *bricoler* eylemi top ve bilardo oyununda, avcılık ve binicilik alanında, ama hep araya karışan bir devinimi, topun geri sıçramasını, köpeğin amaçsız dolaşmasını, bir engelden sakınmak için atın düz yoldan sapmasını belirtmek için kullanılır. Günümüzde de, *bricoleur* (yaptakçı) dediğimiz kişi, meslek adamının kullandığından daha dolambaçlı araçlar kullanarak elleriyle çalışan kişi olarak kalır. Söylensel düşüncenin özelliği de anlatacağı şeyi karışık ögelerden oluşan ve geniş olmakla birlikte sınırlı kalan bir repertuvar yardımıyla anlatmaktır; amaçladığı iş ne olursa olsun, bunu kullanmak zorundadır, çünkü elinin altında başka hiçbir şey yoktur. Böylelikle, söylen bir tür düşünsel yaptakçılık olarak belirir, aralarında gözlemlediğimiz bağıntılar da bununla açıklanır.

Teknik düzlemde yaptakçılık nasıl parlak ve beklenmedik sonuçlara ulaşabilirse, söylensel düşünce de düşünsel düzlemde aynı ölçüde parlak ve beklenmedik sonuçlara ulaşabilir. Aynı biçimde, yaptakçılığın söylensel-şiirsel niteliği de sık sık vurgulanmıştır; örneğin "ilkel" ya da "naif" diye adlandırılan sanat düzleminde; örneğin postacı Cheval'in villasının masalsı mimarisinde; Georges Méliès'in dekorlarının yapısında; ya da Mr. Wemmick'in Dickens'in *Büyük Umutlar*'ında ölümsüzleştirilen, ama hiç kuşkusuz

1) *Bricolage*, işin uzmanı olmayan bir kişinin evinde onarım, düzeltme, vb. gibi belirli işleri yapması, *bricoler* aynı işi belirten eylem, *bricoleur* de bu eylemi gerçekleştiren kişidir. Bu sözcüklere dilimizde tam bir karşılık bulamadığımızdan, onu, daha iyisi bulununcaya kadar, Berke Vardar'ın esinlenmesiyle, "yaptakçılık" biçiminde çevirmek durumunda kaldık. (Ç.N.)

daha önce yapılmış bir gözlemden esinlenen, minik çekme köprüsü, saat dokuzda gümbürdeyen topu, gerekirse içerdekilerin kuşatma karşısında dayanmalarını sağlayacak salata ve hıyar evleği bile bulunan şatosu.

Karşılaştırma derinleştirilmeye değer, çünkü daha önce belirlediğimiz iki tip bilimsel bilgi arasındaki gerçek bağıntıları daha iyi kavramamızı sağlar. Yaptakçı, birbirinden farklı pek çok işi gerçekleştirebilir; ama, mühendisten farklı olarak, bunların her birini tasarısına göre düşünülüp sağlanmış hammadde ve aletlerin elde edilmesine bağlamaz: araç evreni kapalıdır, oyununun kuralı da yapacağını "elde bulunanlarla", yani her an sınırlı sayıda, üstelik ayrışık araç ve gereçlerle yapmaya çalışmaktır, çünkü elindeki bütünün bileşimi ne o dakikanın tasarısıyla bağıntılıdır, ne de herhangi bir özel tasarıyla; stoku yenilemek ya da zenginleştirmek, ya da onu daha önceki yapma ve bozmaların kalıntılarıyla sürdürmek yolunda çıkmış fırsatların rastlantısal sonucudur. Öyleyse yaptakçının araçlarının bütünü bir tasarıyla tanımlanamaz (böyle olsa, hiç değilse kuramsal açıdan, mühendislikte olduğu gibi, ne kadar tasarı türü varsa, o kadar araç bütünü gerekirdi); yalnızca araçsallığıyla tanımlanır bu bütün; çünkü ögeleri, yaptakçılık düşkünü kişinin kendi deyimiyle, "Nasıl olsa bir işe yarar" ilkesi uyarınca toplanıp saklanmıştır. Bu türlü ögeler ancak yarım olarak özgülleşmiştir öyleyse: yaptakçının donanıma ve bütün işlemleri bilmeye gereksinim duymaması için yeterli ölçüde, ama her ögeye kesin ve belirli bir görev verilmesine yetecek ölçüde değil. Her öge, aynı zamanda hem somut, hem de gücül bağıntılardan oluşmuş bir bütünü temsil eder; birer "işleç"tir, ama belirli bir tip içinde değişik işlemleri gerçekleştirmekte kullanılabilir.

Söylensel düşüncenin ögeleri de aynı biçimde kavramlar ve algılanan nesneler arasında yer alır her zaman. Nesneleri belirdikleri somut konumdan çekip almak olanaksızdır, buna karşılık, ikincilere başvurulunca, hiç değilse, geçici olarak, düşüncenin tasarılarını ayraç içine alması gerekir. Ama imge ile kavram arasında bir ara öge bulunur; bu öge de, dilsel göstergelerin oluşturduğu özel ulam konusunda Saussure'ün getirdiği tanım uyarınca, bir imge ile bir kavram arasında bir bağ olarak tanımlanabileceğine göre, göstergedir; böylece gerçekleşen birleşmede, imge ile kavram, sırasınca gösteren ve gösterilen işlevlerini yüklenir.

İmge gibi gösterge de somut bir varlıktır; ama başka bir şeye gönderebilmesi bakımından kavrama benzer: her ikisi de yalnızca kendi kendilerini karşılamakla kalmaz, kendilerinden başka bir şe-

yin yerini de tutabilirler. Ne var ki, bu bakımdan kavramın olanakları sınırsızdır, oysa göstergenin olanakları sınırlı kalır. Yaptakçı kişi örneği, aradaki farklılık ve benzerliği çok güzel çıkarır ortaya. İş başındayken inceleyelim onu: tasarısının çekimine kapılmış olmakla birlikte, uygulamaya ilişkin ilk girişimi geçmişe yöneliktir: daha önce, araç ve gereçlerden oluşmuş bir bütüne geri dönmesi, bu bütünün yeni baştan bir dökümünü yapması, sonunda da, araç ve gereçler arasında bir seçim yapmadan önce, ele aldığı soruna bütünün verebileceği yanıtları saptayabilmek için onunla bir tür söyleşime girişmesi gerekir. Her birinin neyi "belirtebileceğini" anlamak için, gömüsünü* oluşturan bu karışık nesneleri sorguya çeker. Böylece her parça yeni gerçekleştirilecek, ama araçlar bütününden ancak parçaların iç düzeniyle ayrılacak olan bir bütünü tanımlamaya yardımcı olacaktır. Şu meşe küp akçamdan bir tahtanın yetersizliğini kapatmak için bir takoz ya da bir oturtmalık olabilir, böylelikle eski ağacın pürtüğünü ya da düzlüğünü değerlendirmeye yarayabilir. Bir durumda yüzey, öbüründe malzeme olacaktır. Ama bu olanaklar her parçanın özel geçmişiyle, yapılmasını gerektirmiş olan ilk kullanımdan ya da başka işler için uğramış olduğu düzeltmelerden kaynaklanan, önceden belirlenmiş yanıyla sınırlıdır her zaman. Söylenlerin oluşturucu birimlerinin birleşimleri sınırlıdır, çünkü daha önceden belirli bir anlam taşıdıkları dilden alınırlar, bu da kullanma özgürlüğünü kısıtlar, yaptakçının biriktirip kullandığı ögeler de aynı biçimde "önceden kısıtlanmış"tır (Lévi-Strauss 5, s. 35). Öte yandan, verilecek karar bir başka ögeyi açık kalmış bir işleve geçirme olanağına bağlıdır, öyle ki her seçim yapının tümüyle yeniden düzenlenmesine yol açacak, bu yapıysa ne bulanık bir biçimde düşlenmiş olan yapıya benzeyecektir, ne de kendisine yeğ tutulabilecek bir başka yapıya.

Hiç kuşkusuz, mühendis de soru sorar, çünkü yanıt istediği biri bulunmasının nedeni, olanaklarının, gücünün ve bilgilerinin hiçbir zaman sınırsız olmamasıdır ve, bu olumsuz görünüş altında, uzlaşmak zorunda olduğu bir dirençle karşılaşır. Ama mühendisin evreni sorguya çektiği, yaptakçınınsa insan elinden çıkma işlerden oluşmuş bir toplama, yani kültürün bir alt-bütününe seslendiği söylenebilir. Öte yandan, iletişim kuramı, fizikçinin edimlerini doğayla bir söyleşime indirgemenin nasıl olanaklı, hatta çoğu kez de nasıl yararlı olduğunu gösterir bize. Bu görüşü benimsemek, altını çizmeye çalıştığımız ayrılığı hafifsemek olur; bununla birlikte, bilim adamının hiçbir zaman salt doğayla değil, doğayla kültür ara-

* Hubert ve Mauss büyüyü hayranlık verici bir biçimde "düşünceler gömüsü" diye niteler.

sında kurulan ve içinde yaşadığı tarih dönemiyle, bağlı olduğu uygarlıkla, elinde bulunan maddesel olanaklarla tanımlanan bağıntının belirli bir durumuyla söyleşime giriştiği göz önüne alındıktan sonra bile, her zaman arada bir fark kalacaktır. Belirli bir işle karşı karşıya bulunan yaptakçı aklına eseni yapamayacağı gibi, o da önceden belirlenmiş olan ve gerçekleştirilebilecek çözümleri sınırlayan bir kuramsal ve pratik bilgiler, teknik olanaklar bütününün dökümünü yapmakla başlayacaktır işe.

Demek ki, fark tasarlamak isteyebileceğimiz kadar da kesin değil; bununla birlikte, bir uygarlık durumunu özetleyen zorunluluklara göre, yaptakçı ister istemez daha *geride* kalırken, mühendisin kendine bir yol açmaya ve daha *ileride* yer almaya çalıştığı, daha değişik bir deyişle, birincisinin işini göstergeler, ikincisininse kavramlar aracılığıyla yaptığı ölçüde gerçektir bu fark. Doğa ile kültür arasındaki karşıtlık ekseni üzerinde, yararlandıkları kümeler belirgin biçimde uyarsızdır. Gerçekten de, göstergeyle kavramı karşıtlaştıran özelliklerden biri, kavramın gerçek karşısında tümüyle saydam kalmak istemesi, göstergeninse bu gerçeğe belirli bir insan derinliğinin karışmasını hoş görmesi, hatta bunu istemesidir. Peirce'in tam yerinde, ama güç çevrilir deyimiyle: "It addresses somebody."

Öyleyse bilim adamının da, yaptakçının da bildiri ardından koştuğu söylenebilir; ama yaptakçı için daha önceden alınıp biriktirilmiş bildiriler söz konusudur: mesleğin geçmiş deneyimini özetleyerek bütün yeni durumlara (ama bu yeni durumların eskilerle aynı kümeden olmaları koşuluyla) daha kolay göğüs germeyi sağlayan tecim kuralları gibidir bu bildiriler; buna karşılık, bilim adamı ister mühendis, ister fizikçi olsun, yanıtları daha önce birkaç kez yinelenmemiş sorular karşısında görüş belirtmekten çekinmesine karşın, karşısındaki kişiden koparılabilecek *öteki bildiriyi* her zaman bekler. Böylece kavram çalışmada kullanılan bütünün açıklığının işleci, anlam da onun *yeniden düzenlenişinin* işleci olarak belirir: ne genişletir, ne de yeniler onu, dönüşüm öbeğini elde etmekle yetinir.

İmge düşünce olamaz, ama gösterge görevi yapabilir, daha doğrusu, bir gösterge içinde düşünceyle bir arada bulunabilir; düşüncenin daha ortaya çıkmadığı sürece de onun gelecekte kapsayacağı yere saygı gösterebilir, daha ortada yokken, çevre çizgilerini ortaya çıkarabilir. İmge donmuş bir şeydir; kendisine eşlik eden bilinç edimine bağlı kalır hep; ama gösterge, ve belirtici nitelik kazanmış imge, şimdilik içlemsiz, yani aynı tipten başka varlıklarla

süredeş ve kuramsal olarak sınırsız bağıntılar kurmaktan (kavramın ayrıcalığıdır bu) uzak olsalar bile, *değiştirime* elverişlidirler; yani belirli bir sınırda kalmakla birlikte ve, daha önce gördüğümüz gibi, bir ögeyi etkileyen bir değişikliğin bütün ötekileri de kendiliğinden etkileyeceği bir dizge oluşturmak koşuluyla, birbiri ardından başka varlıklarla bağıntılara girebilirler. Bu düzlemde, mantıkçıların kapsam ve içlemi, birbirini bütünleyen iki ayrı görünüş olarak değil, bağımlı bir gerçeklik olarak belirir. Böylelikle, söylensel düşüncenin, imgelere "yapışmış" olmakla birlikte, genelleştirici, dolayısıyla bilimsel olabileceği anlaşılmaktadır: o da benzerlikler ve yakınlıklar kurarak gerçekleştirir işlevini, yaratımları, yaptakçılıkta olduğu gibi, hiçbir zaman ögelerin yeni bir düzenlenişi olmaktan ileri gitmese ve bu ögelerin araç kümesinde ya da son düzenleniş içinde yer almaları özlerini değiştirmese bile (iç düzenlenim bir yana, hep aynı nesne söz konusudur): "söylensel evrenler oluşur oluşmaz dağılmaya adanmıştır sanki, sanki amaç parçalardan hep yeni evrenlerin doğmasıdır." (Boas *1*, s. 18.) Bu derin gözlemde gözden kaçırılan bir şey vardır gene de: aynı gereçlerden yararlanılarak yapılan bu ardsız arasız yeniden kurmada, araç işlevini hep eski amaçların yüklenmesi: "gösteren"ler "gösterilen"lere dönüşür durmadan, "Gösterilen"ler de "gösteren"lere.

Yaptakçılığı tanımlamakta kullanabileceğimiz bu tanım, her zaman araç kümesinin yapısıyla tasarının yapısı arasında bir uzlaşma olarak kalacak bir sonucun tanımlanabilmesi bakımından, söylensel düşünce için de eldeki araçların tümünün içkin olarak dökümünün yapılması ya da kestirilmesi gerektiğini açıklar. Bir kez gerçekleştirildikten sonra, bu tasarı (basit bir taslaktır bu) ilk düşünülene göre farklı olacaktır ister istemez. Gerçeküstücülerin yerinde bir deyimle "nesnel rastlantı" diye adlandırdıkları sonuçtur bu. Ama dahası var: yaptakçılığın şiirselliği, uygulamak ya da gerçekleştirmekle yetinmemesinden gelir her şeyden önce: Daha önce gördüğümüz gibi,nesnelerle "konuşmak"la kalmaz yalnız, nesneler aracılığıyla da konuşur: sınırlı olanaklar arasında yaptığı seçimle, kişiliğini ve yaşamını anlatır. Tasarısını hiçbir zaman tam olarak gerçekleştiremez, ama ona kendinden bir şeyler katar her zaman.

Bu görüş açısından da, söylensel düşünce yaptakçılığın düşünsel bir biçimi olarak belirir. Tüm bilim olumsal ile zorunlunun ayrımı üzerine kurulmuştur, bu ayrım aynı zamanda olay ile yapının da ayrımıdır. Doğuşunda kendi nitelikleri olduklarını ileri sürdüğü nitelikler, yaşanmış deneyime girmediklerinden, olayların dışında ve bir bakıma onlara yabancı kalıyordu: ilk nitelikler kavramının

anlamı budur. Söylensel düşüncenin ayırıcı niteliği, doğrudan doğruya başka yapılaşmış kümeler kullanarak değil de olay kalıntıları, olay kırıntıları kullanarak yapılaşmış kümeler geliştirmektir, tıpkı pratik düzlemde yaptakçılık alanında yapıldığı gibi*: ingilizcede "odds and ends" denilebilirdi bunlara, fransızcada da bir bireyin ya da bir toplumun tarihinin fosilleşmiş tanıkları olan artık ve kalıntılar oldukları söylenebilir. Artsüremlilikle eşsüremlilik arasındaki bağıntı bir anlamda tersine çevrilmiştir: bir yaptakçı olarak niteleyebileceğimiz söylensel düşünce, olayları, daha doğrusu olay kalıntılarını düzenleyerek yapılar geliştirir**, oysa sırf kurulması bile "ilerleme" olan bilim, olay biçimi altında, durmamacasına ürettiği yapılar, yani varsayımları ve kuramları yardımıyla, kendi araç ve sonuçlarını yaratır. Ama buna bakıp aldanmamak gerekir: bilginin gelişiminin iki evresi ya da iki dönemi söz konusu değildir burada, çünkü iki tutum da aynı ölçüde geçerlidir. Daha şimdiden, fizik ile kimya yeniden nitel olmak, yani ikincil nitelikleri incelemek istiyor; açıklandıkları zaman, bu ikincil niteliklerin kendileri de birer açıklama olacaktır; belki dirimbilim de yaşamı açıklamak için bu gelişmeyi bekleyip durmaktadır. Söylensel düşünceye gelince, bir anlam çıkarabilmek için bıkıp usanmadan yeniden ele aldığı olay ve deneylerin tutsağı olmakla kalmaz, aynı zamanda kurtarıcıdır da, çünkü başlangıçta bilimin bile uzlaşmaya boyun eğmiş olduğu anlamsızlığa karşı çıkar.

* * *

Yukarıdaki düşünceler birçok kez sanat sorununu da şöyle bir sıyırıp geçti; bu noktada, sanatın nasıl bilimsel bilgiyle söylensel ya da büyüsel düşünce arasında yarı yolda yer aldığı da kısaca belirtilebilir belki; çünkü herkesin bildiği gibi, sanatçı hem bilgine benzer, hem de yaptakçıya: Zanaatçı olanaklarıyla, aynı zamanda bir bilgi konusu da olan, elle tutulur nesneler yapar. Bilgin ile yaptakçıyı araç ve amaç düzleminde olay ile yapıya verdikleri ters görevlerle ayırmıştık birbirinden: biri yapılar aracılığıyla olaylar oluşturuyordu (dünyayı değiştirmek), öbürü de olaylar aracılığıyla yapılar (bu kesin biçimiyle doğru bir tanım değil bu, ama gerekli ayrımları çözümlememiz getirecek). Şimdi Clouet'nin şu kadın port-

* Söylensel düşünce, dil dediğimiz yapılaşmış küme aracılığıyla yapılaşmış kümeler kurar; ama yapı düzeyinde ele almaz onu: ideolojik saraylarını eski bir toplumsal söylemin moloz-larıyla kurar.

** Yaptakçılık da "ikincil" niteliklerle çalışır; bkz. İngilizce "second hand", ikinci elden, elden düşme.

resine bakalım ve, açıklanması olanaksız bir biçimde, bir dantel yakalığın titiz bir göz aldatma sanatıyla, ipliği ipliğine yansıtılmasının uyandırdığı anlaşılan çok derin estetik coşkunun nedenlerini araştıralım. (Resim: I)

Clouet örneğini rastgele seçmedik; çünkü bu ressamın nesnelerin resimlerini doğal boyutlarından daha küçük yapmaktan hoşlandığı bilinir: tabloları, Japon bahçeleri gibi, küçültülmüş arabalar, şişeler içinde gemilerdir; yaptakçı dilinde "küçültülmüş örnekçeler" denir buna. Burada sorun, aynı zamanda işçinin de "başyapıt"ı olan küçültülmüş örnekçenin her zaman ve her yerde sanat yapıtı tipinin ta kendisini oluşturup oluşturmadığını bilmekte. Öyle görünüyor ki, küçültülmüş her örnekçede bir estetik yönelim vardır -bu değişmez niteliği boyutlarından değil de nereden alabilir?- Buna karşılık, sanat yapıtlarının çok büyük bir çoğunluğu da küçültülmüş örnekçeler. Bu özelliğin her şeyden önce araç ve gereçlere ilişkin bir tutumluluk kaygısından doğduğu düşünülebilir, bu yorumu desteklemek için de anıtsal boyutlarda olmakla birlikte, sanat değerleri tartışma götürmeyen yapıtlardan sözedilebilir. Ama tanımlar üzerinde anlaşmak gerekir. Sixtine kilisesindeki resimler, dünyanın sonu izleğini canlandırdıklarına göre, kocaman boyutlarına karşın, birer küçültülmüş örnekçedir. Aynı şeyi dinsel anıtların acunsal simgeciliği için de söyleyebiliriz. Öte yandan, örneğin doğal boyutlardan daha büyük bir atlı heykelinin yarattığı estetik etkinin uzaktan önce bir kaya gibi görünen şeyi bir insanın boyutlarına indirmesinden mi, yoksa bir insanı bir kayanın boyutlarına yükseltmesinden mi ileri geldiği sorulabilir. Son olarak, "doğal büyüklükte" bir yapıt bile küçültülmüş bir örnekçe demektir, çünkü bir nesnenin resme ya da heykele aktarılması onun kimi boyutlarından el çekmeyi gerektirir her zaman: resimde oylum, heykelde renkler, kokular, dokunma izlenimleri ve, yapıt tümüyle an içinde algılandığına göre, her ikisinde de zaman boyutu.

Ama, ister ölçekle ilgili olsun, ister özellikleri etkilesin, indirgemenin bu erdemi ne olabilir? Öyle görünüyor ki, bilgilenme sürecinin bir tür tersine çevrilişinden ileri gelir bu erdem: gerçek nesneyi tanımak için işe bölümlerinden başlayarak girişmeye eğilim gösteririz her zaman. Bize gösterdiği direnci kendisini bölerek aşarız. Ölçeğin küçültülmesi bu durumu tersine çevirir: daha küçük olunca, nesnenin tümü eskisi kadar korkutucu görünmez olur; nicel olarak küçülmüş olması nedeniyle, nitel olarak basitleşmiş gibi görünür bize. Daha doğrusu, bu nicel dönüşüm nesnenin bir benzeşiği üzerindeki gücümüzü artırıp çeşitlendirir; onun aracılığıyla,

nesne ele alınıp tartılabilir, tek bir bakışla algılanabilir. Çocuğun oyuncak bebeği bir hasım, bir karşıt değildir artık, karşısına alıp konuşacağı biri bile değildir; onda ve onun aracılığıyla, kişi özneye dönüşür. Gerçek boyutta bir nesne ya da bir varlığı tanımaya çalıştığımız zaman olanın tersine, indirgenmiş örnekçede *parçalardan önce bütünü tanırız.* Bu bir yanılsama bile olsa, yöntemin mantığı bu yanılsamayı yaratmak ya da sürdürmektir; böyle bir yanılsama us ile duyarlığı daha şimdiden "estetik" diyebileceğimiz bir hazla ödüllendirir.

Buraya kadar, yalnızca ölçeğe ilişkin düşünceler üzerinde durduk, ve bunların büyüklük -yani nicelik- ile nitelik arasında eytişimsel bir ilişki içerdiğini gördük. Ama küçültülmüş örnekçenin bir özelliği daha vardır: kurulmuştur, fazla olarak da "*man made*"dir, "elle yapılmış"tır. Öyleyse nesnenin basit bir izdüşümü, edilgen bir benzeşiği değildir: nesne üzerinde gerçek bir deney oluşturur. Örnekçe yapay olduğu oranda, nasıl yapılmış olduğunu anlamak kolaylaşır, yapım biçiminin kavranması da varlığına fazladan bir boyut katar; üstelik -yaptakçılık konusunda görmüştük bunu, ama ressamların "biçemler"i örneği bunun sanat için de doğru olduğunu göstermektedir- sorunun her zaman birkaç çözümü vardır. Belirli bir çözüm yolunun seçilmesi başka bir çözümün sağlayacağı sonuçta bir değişikliğe yol açtığı için, kendisi bilincine bile varmadan bir etkene dönüşmüş olan izleyicinin bakışına sunulan özel çözümle birlikte, bütün bu değiştirimlerin genel tablosu da gücül olarak verilmiş olur. İzleyici, sırf yapıtı incelemesi nedeniyle, aynı yapıtın gerçekleştirilmesi olanaklı başka biçimlerine de hak kazanır bir bakıma, bulanık bir biçimde, bunların yaratıcısı olduğunu sezinler, üstelik bu biçimleri yapıtına almayıp dışarıda bırakmış olan sanatçıdan da daha ileridedir bu konuda. Bu biçimlerin her biri gerçekleştirilmiş yapıta açılan birer ek görünüm oluşturur. Başka bir deyişle, küçültülmüş örnekçenin en belirgin niteliği, duyulur boyutlardan el çekmenin yarattığı boşluğu düşünsel boyutlarla doldurmasıdır.

Şimdi Clouet'nin tablosundaki dantel yakalığa gelelim. Bütün söylediklerimizi uygulayabiliriz buna, çünkü bu yakalığın duyulur boyutları nesneninkinden daha küçük ve sayıca daha düşük olan bir özellikler uzamı içinde bir izdüşümü olarak gösterilmesi için tutulan yol, görevi olduğu üzere, yalnızca bilinen bir dantel ilmiği yerine yeni bir ilmik değil, aynı zamanda bir resim dantel yerine bir gerçek dantel üretmeye -yeniden üretmeye değil- yöneldiği zaman bilimin tutacağı yola koşut ve ters bir yoldur. Gerçekten de,

bilim gerçek ölçeklerde, ama bir tezgâh yaratarak yapardı işini, sanatsa, nesnenin benzeşik bir görüntüsüne ulaşmak amacıyla, daha küçük boyutlarda çalışır. Birinci girişim düzdeğişmece niteliğindedir, bir varlığın yerini başka bir varlığa, bir sonucun yerini onun nedenine verir, ikincisiyse eğretileme niteliğindedir.

Bu kadar da değil. Bilim ile yaptakçılıkta, yapı ile olay arasındaki öncelik bağıntısının bakışımlı ve ters olarak belirdiği doğruysa, sanatın bu açıdan da bir ara konumda yer aldığı açıktır. Daha önce gösterdiğimiz gibi, bir dantel yakalığın küçültülmüş bir örnekçe olarak resme aktarılması onun yapısının ve üretim tekniğinin (bir insan ya da bir hayvan söz konusu olsaydı, anatomisinin ve duruşlarının derdik) bir iç bilgisini gerektirse bile, bir çizenek ya da teknik bir resim olarak kalmaz: bu içkin özelliklerle uzamsal ve zamansal bağlamın özelliklerinin bir bireşimini gerçekleştirir. Son sonuç, dantel yakalık, tıpkı gerçekteki biçimiyle dantel yakalıktır, ama görünüşünde belirdiği açının etkileri de varlıklarını belli eder: Kimi bölümleri öne çıkmış, kimi bölümleri gizlenmiştir, gene de kendi aklığıyla giysinin öbür parçalarının renkleri, çevrelediği sedef rengi boyun ve o gün ve o dakikadaki gökyüzünün parıltısı arasındaki karşıtlık yardımıyla geri kalan yanlar üzerindeki etkisini sürdürür; ayrıca, yeni ya da eski, ütülü ya da ütüsüz bir biçimde, bir ortam, bir toplum, dünyanın bir bölgesi, tarihin bir dönemi içindeki durumu yüzünde doğrulanan ya da yalanlanan sıradan bir kadın ya da bir kraliçe tarafından kullanılan değersiz ya da görkemli bir süs olarak taşıdığı anlam da varlığının bir parçasıdır. Hep taslak ile ayrıntı arasında yer alan ressamın dehası, bir iç bilgiyle bir dış bilgiyi, bir varlıkla bir oluşu birleştirmekte, nesne olarak varolmayan bir nesneyi tuval üzerinde fırçayla yaratabilmektedir: Ortaya koyduğu şey, yapay ve doğal bir ya da birkaç yapının, doğal ve toplumsal bir ya da birkaç olayın yüzde yüz dengeli bir bireşimidir. Estetik coşku sanatçının, gücül olarak da sanat yapıtında onun yapı düzlemiyle olay düzlemi arasında gerçekleşebilirliğini gören izleyicinin yarattığı bir nesnenin orta yerinde kurulan bu birlikten kaynaklanır.

Bu çözümleme birkaç noktanın daha belirtilmesini gerektirmekte. Bir kez, söylenlerin neden aynı zamanda hem soyut bağıntı dizgeleri, hem de gözlemlenmeleri estetik haz veren nesneler gibi göründüklerini daha iyi anlamamızı sağlar; çünkü söyleni doğuran yaratıcı edim sanatın kaynağında yer alan edime koşut ve terstir. Bu son durumda, bir ya da birkaç nesneden ya da bir ya da birkaç olaydan oluşmuş bir kümeden yola çıkılır, estetik yaratım da ortak

bir yapıyı gözler önüne sererek bu kümeye bir bütün niteliği kazandırır. Söylen de aynı yolu izler, ama ters yönden: bir olaylar kümesi görünüşü sunan (çünkü her söylen bir öykü anlatır) salt bir nesne üretmek için bir yapı kullanır. Demek ki, sanat bir kümeden (nesne + olay) yola çıkar ve kendi yapısını *bulmaya* çalışır; söylense bir yapıdan yola çıkar ve bu yapı aracılığıyla bir *küme* (nesne + olay) *kurmaya* girişir.

Bu ilk gözlem bizi yorumumuzu genelleştirmeye yöneltiyorsa da ikincisi daha çok kısıtlamaya yöneltecek nitelikte. Her sanat yapıtının yapı ile olayın bütünleşmesine dayandığı doğru mudur? Bu satırları yazdığım sırada, kitaplığımın raflarından birinde duran şu sedir ağacından yapılmış olan ve balık öldürmede kullanılan Haida topuzu konusunda hiç de böyle bir şey söylenemezmiş gibi görünüyor. (Resim: II) Bunu bir deniz canavarı biçiminde yontmuş olan sanatçı, aracın cismi hayvanın bedeniyle, sapı kuyruğuyla birleşsin, masalsı yaratığa verilen boyutlar öyle olsun ki, nesne hem insanın kolaylıkla kullanılıp etkin sonuçlar elde edebileceği, dengeli bir balıkçı silahı, hem de bu acımasız hayvan *olsun* istemiş. Aynı zamanda hayranlık verici bir sanat yapıtı da olan bu araçta her şey yapısal görünüyor: söylensel simgeciliği de öyle, pratik işlevi de. Daha doğrusu, nesne, işlevi ve simgesi birbiri üzerine kapanmış ve olayın içeri girmesine hiçbir olanak bırakmayan, kapalı bir dizge oluşturmuş gibi. Canavarın duruşu, görünüşü, anlatımı, sanatçının onu "etten kemikten" bir varlık olarak görmüş, düşlemiş ya da tasarlamış olabileceği tarihsel koşullara hiçbir şey borçlu değil. Değişmez varlığı kesinlikle yüzeyinin çok ince dokusu bütün yönlerinin dile getirilmesini sağlayan odunsu bir maddeye, bir de görgül biçiminin kendisini önceden adar göründüğü kullanıma oturtulmuş diyeceği geliyor insanın. Ama bu özel nesne konusunda bütün söylediklerimiz ilkel sanatın başka ürünleri, örneğin bir Afrika heykeli, bir Melanezya maskesi için de geçerlidir. Öyleyse estetik yaratının yalnız temel özelliklerini değil, başka yaratım biçimleriyle ancak düşünce yoluyla anlaşılan bağıntısını kuran özelliklerine de ulaştığımızı sanırken, onun yalnızca tarihsel ve bölgesel bir biçimini tanımlamakla mı kalıyoruz?

Öyle sanıyoruz ki, bu güçlüğü yenmek için yorumumuzu genişletmemiz yeter. Clouet'nin bir tablosundan söz ederken geçici olarak bir olay ya da bir olaylar kümesi biçiminde tanımladığımız şey, şimdi daha genel bir açıdan görünüyor bize: olay olumsallığın belirli bir biçiminden başka bir şey değildir, bir yapıyla (zorunluymuş gibi algılanan) bütünleşmesi de estetik coşkuyu doğurur, üste-

lik göz önüne alınan sanat hangi türden olursa olsun. Biçeme, yere ve döneme göre, bu olumsallık üç ayrı görünüş altında, ya da sanat yaratımının üç ayrı anında (bunlar bir araya da gelebilir) ortaya çıkar: durum, yapım ya da kullanım düzeyinde yer alır. Yalnız birinci durumda, olumsallık bir olay, yani yaratıcı edimin dışında ve öncesinde yer alan bir olumsallık biçiminde belirir. Sanatçı onu dışarıdan algılar: Bir duruş, bir anlatım, bir ışıklandırma, bir durumdur, bu koşullandırmaların etkiledikleri nesneyle olan "duyulur" ve "anlaşılır" bağıntıyı kavrayıp yapıtına katar. Ama olumsallık yapım sırasında içkin bir biçimde de ortaya çıkabilir: heykelcinin elinin altındaki tahta parçasının boyunda ya da biçiminde, damarlarının yönünde, dokusunun niteliğinde belirir örneğin, kullandığı araçların yetersizliğinde, madde ya da tasarının gerçekleşme yolundaki çalışmaya gösterdiği dirençte, işlem sırasında doğabilecek beklenmedik olaylarda kendini gösterir. Sonra olumsallık, ilk durumda olduğu gibi, yaratma ediminin dışında, ama (öncesinde değil) sonrasında da görülebilir: sanatçı yapıtını ilerideki kullanımının biçimlerini ve gücül evrelerini göz önüne alarak (dolayısıyla, bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde, kendini kullanıcının yerine koyarak) hazırlayacağına göre, bu yapıtın belirli bir kullanıma ayrıldığı her seferde görülen de budur.

Bunun sonucu olarak, sanatta yaratım süreci, yapı ile rastlantının oluşturduğu değişmez çerçeve içinde, çalışmakta olan sanatçının berikinin ya da ötekinin bildirisini öne almasına göre, *örnekçe*, *malzeme* ya da *kullanıcı* ile bir söyleşim arama çabası olacaktır. Özet olarak, her olasılık saptanması kolay bir sanat tipine denk düşer: birincisi Batı'nın plastik sanatlarına, ikincisi ilkel denilen sanatlara, üçüncüsü de uygulamalı sanatlara. Ama bu belirlemeleri noktası noktasına benimsersek, konuyu aşırı ölçüde basitleştirmiş oluruz. Her türlü sanat bu üç yönün üçünü de içerir, ötekilerden görece "dosaj"ıyla ayrılır yalnız. Örneğin en akademik ressamın bile yapım sorunlarıyla karşılaştığı, ilkel denilen sanatların da çift yönden uygulamalı sanat niteliği taşıdığı kesindir: Hem ürettiklerinin çoğu teknik nesnelerdir, hem de pratik kaygılardan en uzak görünen üretimlerinin bile kesin bir kullanım amacı vardır. Sonra, bizde bile, kap kacağın yarar düşüncesinden uzak gözlemlere elverişli olduğu bilinir.

Bu nokta belirtildikten sonra, her üç yönün birbirine işlevsel bir biçimde bağlı olduğu ve birinin ağır basmasının ötekilere bırakılan yeri kısıtladığı ya da tümüyle ortadan kaldırdığı kanıtlanabilir. Seçkin denilen resim, hem yapım, hem de kullanım açısından

özgürdür, ya da özgür olduğunu sanır. En iyi örneklerinde, teknik güçlüklere tümüyle egemen olduğunu gösterir (Van der Weyden'den bu yana bu güçlüklerin kesinlikle aşıldığı, ondan sonra ressamları uğraştıran sorunların yalnızca eğlenceli fizik kapsamına girdiği söylenebilir). Son kertede, ressam tuvali, boyaları ve fırçalarıyla canının istediğini yapabilirmiş gibi olup biter her şey. Öte yandan, ressam yapıtını hiçbir olumsallığa bağlanmayan, kendi başına ve kendi adına değer taşıyan bir nesne yapmaya yönelir; "şövale" tablosu deyiminin içerdiği anlam da budur. Seçkin resim, hem yapım, hem de kullanım bakımından olumsallıktan tümüyle sıyrılınca, onu tümüyle duruma yönetebilir; yorumumuz doğruysa, bundan kendini bağışık tutmakta özgür bile değildir. Deyimin anlamını büyük ölçüde genişletmek koşuluyla, bir "tür" resmi olarak tanımlanır. Çünkü burada benimsediğimiz çok geniş açıdan bakılınca, modelini en belirtici anlatımına, en gizli düşüncelerine dek tuvaline aktarmak isteyen bir portre ressamının çabası -bu ressam bir Rembrandt bile olsa- tablolarında savaşın saatini ve düzenini, her sınıfın üniformalarının tanınmasına yardımcı olan düğmelerin sayısını ve yerini olduğu gibi vermeye özen gösteren bir Détaille'ın çabasıyla aynı "tür"e girer.[1] Biraz kaba bir deyim kullanmamıza izin verilirse, her iki durumda da, "kişiyi koşullar hırsız yapar". Uygulamalı sanatlarda, bu üç yön arasındaki oranlar tersine çevrilir; bu sanatlar baş yeri kullanımla yapıma verirler; durumu konu dışında bırakarak daha "arı" bulduğumuz örneklerde, olumsallıkları oldukça dengelidir; pratik değerleri zamandışı olarak belirdiği, yani çağları ya da uygarlıkları bakımından farklı insanlar için işlevlerini tam olarak karşıladıkları zaman, bir kupayı, bir maşrapayı, bir hasır eşya ya da bir kumaşı kusursuz bulmamız da bunu gösterir. Yapım zorlukları tümüyle yenilmişse (yapım makinalara bırakıldığı zaman durum budur), kullanım gittikçe kesinleşip özelleşebilir ve uygulamalı sanat endüstri sanatına dönüşür; bunun tersine de kırsal sanat ya da köylü sanatı deriz. Son olarak, ilkel sanat seçkin ya da akademik sanatın karşısında yer alır. Bu sonuncu, yapımı (ona egemendir ya da egemen olduğunu sanır) ve kullanımı (çünkü, "sanat için sanat" ilkesi de kendi başına bir amaçtır) içselleştirir. Bunun sonucu olarak, durumu (bunu kendisine örnekçenin sunmasını ister) dışsallaştırır, böylelikle durum "gösterilen" in bir parçası olur. Buna karşılık ilkel sanat, durumu içkinleştirip (çünkü yansıtmaktan hoşlandığı doğaüstü varlıkların

1) Edouard Détaille (1848-1912), daha çok askerliğe ilişkin resimler yapmış bir Fransız ressamı, (Ç.N.)

dış koşullardan bağımsız, zaman-dışı bir gerçeklikleri vardır) yapımla kullanımı dışsallaştırır; böylece bunlar "gösteren"in bir parçası olur.

Böylece, yaptakçılığı tanımlamakta kullandığımız şeyi, malzeme ile yapım yolları arasındaki şu söyleşimi bir başka düzlemde yeniden buluyoruz. Sanat felsefesi için temel sorun, sanatçının bunların "söyleşilecek varlık" niteliğini benimseyip benimsemediğini bilmektir. Kuşkusuz, her zaman benimsenir bu nitelikleri, ama, fazla seçkin sanatta en alt, yaptakçılığa benzeyen "ilkel" ya da "naif" sanatta en üst düzeyde ve her iki durumda da yapı zararına. Bununla birlikte, ister durum, ister kullanım düzeyinde olsun, tümüyle dış olumsallıklara kapılan hiçbir sanat sanat adına hak kazanamazdı; çünkü yapıt "görüntüsel gösterge (örnekçeye eklenen bir öge) ya da araç (işlenen malzemeyi bütünleyen bir öge) derecesine düşerdi o zaman. En seçkin sanat bile, bizi coşturuyorsa, ancak olumsallığın bahaneyi öne çıkaran başıboşluğunu zamanında durdurmak ve onu bir yapıta katıp bu yapıta bir salt nesne yüceliği vermek koşuluyla ulaşabilir bu sonuca. Eskil sanatlar, ilkel sanatlar ve seçkin sanatın "ilkel" dönemleri eskimeyen tek sanat biçimleriyse, bunu yapıma yardımcı olan rastlantıyı önemle benimsemelerine, dolayısıyla ham veriyi görgül bir anlamlama malzemesi olarak ve elden geldiğince eksiksiz bir biçimde kullanmalarına borçludurlar.*

Son olarak şurasını da belirtmek gerekir ki, yapı ile olay, zorunluluk ile olumsallık, içsellik ile dışsallık arasındaki denge eğreti bir dengedir; modanın, biçemin, genel toplum koşullarının dalgalanmalarına göre, şu ya da bu yöne çekilmek tehlikesindedir her zaman. Bu açıdan bakılınca, izlenimcilikle kübizm, aynı anda doğmamış olmakla birlikte, resim sanatının gelişiminin birbirini izleyen iki evresinden çok, yaşamı bile büyük tehlikelerle karşı karşıya bulunan (bugün bunu daha iyi anlıyoruz) bir anlatım biçimini birbirini bütünleyen bozmalarla sürdürmek için işbirliği yapan iki suç ortağı girişim olarak belirir. El sanatlarının can çekiştiği bir dönem-

Bu çözümleme sürdürülecek olursa, soyut resim iki özellikle tanımlanabilir: Şövale resmiyle ortak yanını oluşturan birinci özelliği, kullanım olumsallığının tüm olarak yadsınmasına dayanır, tablo özel bir kullanım için yapılmamıştır. Soyut resmin kendine özgü olan öbür özellik, tablonun bahane ya da dış durumu yapılmak istenen yapım olumsallığının yöntemli bir biçimde araştırılmasıdır. Soyut resim "konu" yerine "tarzlar"ı benimser; her türlü resmin biçimsel koşullarının somut bir betimini vermek savındadır. Bunun sonucu olarak, alışılmışa aykırı biçimde, soyut resim, kendi sandığı gibi, gerçek dünyanın nesneleri kadar gerçek –hatta onlardan daha gerçek yapıtlar değil, var olmayan örnekçelerin gerçekçi öykünülerini yaratır. Akademik bir resim okuludur bu, bu okula bağlanan her ressam, bir gün resim yapmaya kalkacak olsa, tablolarını hangi tarzda yapardı, bunu göstermeye çalışır.

de doğmuş olan ve bir belirip bir silinen "yapıştırma resim" modası da, yaptakçılığın plastik sanatlar alanına aktarılmasından başka bir şey olmayabilir. Son olarak, olaysal yöne verilen ağırlık da dönemlere göre değişik biçimlere ayrılabilir; hep yapı zararına olmak üzere (ama burada aynı düzlemde yer alan yapı söz konusudur; çünkü yapısal yönün başka yerde ve yeni bir düzlemde yeniden kurulması olmayacak bir şey değildir), kimi zaman toplumsal zamansallığı (XVIII. Yüzyılda Greuze'de ya da toplumsal gerçekçilikte olduğu gibi), kimi zaman da doğal, hatta "meteorolojik" zamansallığı (izlenimcilikte olduğu gibi) öne çıkarabilir.

* * *

Kurgul düzlemdeki söylensel düşünceyle pratik düzlemdeki yaptakçılık arasında kimi benzerlikler bulunduğu, sanatsal yaratım bu iki etkinlikle bilim arasında, her ikisine de aynı uzaklıkta bulunan bir noktada yer aldığı gibi, oyun ile törem de kendi aralarında aynı türden benzerlikler gösterirler.

Her oyun içerdiği kurallar kümesiyle tanımlanır. Bu kurallar pratikte sonsuz sayıda "parti" çevirmeye olanak verir; törem de "oynanır", ama oynanabilecek bütün öbür partiler arasından seçilmiş, ayrıcalıklı bir partiye benzer, bu ayrıcalıklı partinin seçilmesi de iki taraf arasında belirli bir denge sağlayan tek parti olmasından ileri gelir. Yeni Gine'de yaşayan Gahuku-Gama'ların sunduğu örneğe dayanılarak kolaylıkla kanıtlanabilir bu değişim: bu insanlar futbol oynamayı öğrenmişlerdir, ama birkaç gün üst üste, iki tarafın kazandığı oyunlarla kaybettiği oyunların denkleşmesi için kaç parti gerekiyorsa o kadar oynarlar (Read, s. 429), bu da oyunu bir törem gibi ele almaktan başka bir şey değildir.

Yerli Fox'ların ölmüş bir akrabanın yerini bir canlıya vermeyi, böylece ölünün ruhunun kesinlikle gitmesini sağlamayı amaçlayan "benimseme" törenlerinde oynanan oyunlar için de aynı şeyi söyleyebiliriz*. Gerçekten de, Fox'ların cenaze töremleri öncelikle ölülerden kurtulma, ölülerin artık kendileri arasında bulunmamanın yarattığı acı ve kederin etkisiyle canlılardan öç almalarını önleme kaygısından esinlenmiş gibidir. Böylece yerli felsefesi kesinlikle canlılardan yana çıkar: "Ölüm zordur. Ama üzüntü daha da zordur."

Ölümün başlangıcı, bütün Algonkin'lerde kültürel kahraman işlevi gören iki söylensel kardeşten en gencinin doğaüstü güçlerce

* Bkz. ileride s. 235 n.

yok edilişine dek uzanır. Ama o zaman kesinleşmiş değildir daha, ölümü kesinleştiren, çok üzülmekle birlikte, canlılar arasında yer alan hayaletin isteğini geri çevirmiş olan büyük kardeştir. Bu örneğe uygun olarak canlıların ölülere sert davranmaları gerekir. Canlılar bunlara ölmekle hiçbir şey yitirmediklerini, çünkü tütün ve besin sungularını düzenli olarak alacaklarını anlatacaklardır; buna karşılık, ölülerden de gerçekliğini anımsattıkları bu ölümün ve bu ölümle neden oldukları üzüntünün ödünü olarak, canlılara uzun bir yaşam, yiyecek ve giyecek sağlamaları beklenir: "Bundan böyle, bolluğu ölüler getirir", diye yorumlar bir yerli bilgi-verici, "onların (yerlilerin) da bu amaçla ölülerin yüzlerine gülmeleri ("coax them") gerekir." (Michelson *1*, s. 369, 407.)

Ölünün ruhunu koruyucu ruh işlevini yüklenmek üzere kesinlikle öbür dünyaya gitmeye razı etmek için kaçınılmaz olan benimseme töremlerine genel olarak spor yarışları, beceri ya da rastlantı oyunları eşlik eder, bu yarış ve oyunlar da uygun biçimde iki yarıya ayrılmış taraflar arasında geçer; bir yanda Tokan, öbür yanda Kicho vardır; ve, sanki kendisinden kesin bir biçimde kurtulmadan önce, canlılar ölüye son bir karşılaşma avuntusu sunuyorlarmış gibi, birçok kez, hem de açık açık, oyunun canlılarla ölüleri karşı karşıya getirdiği söylenir. Ne var ki, iki taraf arasındaki bu temel bakışımsızlık, sonucun önceden belirlenmiş olduğunu kendiliğinden ortaya koyar:

> "Top oynadıkları zaman şöyle olur: Kendisi için benimseme töremi yapılan adam (ölü) eskiden bir Tokana ise, karşılaşmayı Tokanagi'ler kazanır. Kickoagi'ler kazanamaz. Şenlik bir Kicko kadını için yapılıyorsa, Kickoagi'ler kazanır, Tokanagi'lerse kazanamaz." (Michelson *1*, s. 385.)

Peki, gerçek neresidir? Canlılarla ölüler arasında durmamacasına sürüp giden bu büyük dirimsel ve toplumsal oyunda, kazanan tek tarafın canlılar olduğu kesin. Ama -bütün Kuzey Amerika söylenleri de bunu doğrulamaktadır- simgesel olarak (nice söylenler bunu gerçek biçiminde betimler) oyunda kazanmak, karşıtını "öldürmek"tir. Öyleyse hep ölüler tarafının yengisi istenmekle, ölülerde, gerçek canlıların kendileri olduğu, kendileri onları "öldürdüklerine" göre, karşıtlarının ölü oldukları yanılsaması yaratılmak istenir. Ölülerle oynama görünüşü altında, ölüler "oynanır", ölüler bağlanır. İlk bakışta bir spor yarışması gibi görünen şeyin biçimsel

yapısı, her bakımdan arı bir töremin biçimsel yapısına benzer, aynı Algonkin topluluklarının Mitawit ya da Midewiwin'leri gibidir: Bu töremlerde, yalandan uğranılan bir ölüm karşılığında, ek olarak bir gerçek yaşam elde etmek amacıyla, topluluğa yeni alınacak olan gençler, erişkinlerin *oynadıkları* ölülere simgesel olarak öldürtürler kendilerini.

Böylece oyun *ayrıştırıcı* olarak belirir: başlangıçta hiçbir şeyin birbirine eşit değilmiş gibi göstermediği bireysel oyuncular ya da takımlar arasında, ayrımsal bir sapma yaratımıyla sonuçlanır. Karşılaşmanın sonunda, kazananlar ve kaybedenler olarak ayrılacaklardır birbirlerinden. Töreme gelince, bakışımlı ve ters biçimde, bağlaştırıcı bir nitelik taşır, çünkü başlangıçta birbirinden ayrı olan iki topluluk (son kertede, bunlardan biri töreni yönetenin kişiliğiyle, öbürü inanmışlar topluluğuyla özdeşleşir) arasında bir birlik (burada bir inançta kaynaşma deyimi de kullanılabilir), ne olursa olsun, örgensel bir bağıntı kurar. Oyunda, bakışımlılık önceden verilmiştir; kuralların iki taraf için de aynı olduğu ilkesinden kaynaklandığına göre, yapısaldır da. Bakışımsızlıksa, sonradan doğar; bunlar ister niyete, ister rastlantıya, ister yeteneğe bağlansın, zorunlu olarak olayların olumsallığından gelir. Töremde tam tersidir: dindışıyla kutsal, inananlarla törem yöneticisi, ölülerle canlılar, erişkinlerle erişkin olmayanlar, vb. arasında önceden tasarlanıp öngerçek olarak benimsenmiş bir bakışımsızlık öne sürülür ve "oyun", doğaları ve düzenlenişleri gerçekten yapısal nitelikte olan olaylar aracılığıyla, katılanların tümünü kazanan tarafa geçirmekten başka bir şey değildir. Bilim gibi (burada da ya kurgusal, ya pratik düzlemde olmakla birlikte), oyun da bir yapıdan yola çıkarak olaylar üretir. Böylece, bizim sanayi toplumlarımızda yarışa dayanan oyunların neden bunca geliştiği daha iyi anlaşılmaktadır; buna karşılık, töremlerle söylenler, yaptakçılık gibi (aynı sanayi toplumları, bir "hobby" ya da bir oyalanma yolu olmadıkça, bunu da hoşgörmüyorlar artık), olay kümelerini dağıtır dağıtır, yeniden düzenler (ruhsal, toplumsal-tarihsel ya da teknik düzlemde) ve, art arda araç ve amaç yeri tutan yapısal düzenlemelere ulaşmak üzere, bunları bozulması olanaksız parçalar olarak kullanırlar.

İkinci Bölüm

Totemsel Sınıflandırmaların Mantığı

Hiç kuşkusuz, öğeleri ruhbilimsel ya da tarihsel süreçlerin kalıntılarından oluşan, bu nitelikleriyle de zorunlulukla hiçbir ilişkileri bulunmayan döküntü ve kırıntılara dayalı bir mantık düşüncesinde aykırı bir şeyler var. Mantık demek zorunlu bağıntılar kurmak demektir; hiçbir şeyin böyle bir işlevi yerine getirmek üzere hazırlamadığı öğeler arasında böyle bağıntılar nasıl kurulur? Ancak terimler önceden kesinlikle tanımlanmış olduğu zaman önermeler birbirlerine sağlam bir biçimde bağlanabilir. Yukarıdaki sayfalarda, bir sonradan olma zorunluluğun koşullarının bulgulanması gibi olanaksız bir işe girişilmiştir.

Ama, önce şurasını belirtmek gerekir ki, bu döküntü ve kırıntılar, hizmet ettikleri mantık açısından değil, kendilerini üretmiş olan tarih bakımından böyle bir özellik gösterir. Yalnızca içeriğe göre karışık oldukları söylenebilir; çünkü, biçim düzleminde, aralarında bir benzeşim vardır; yaptakçılık örneği de bu benzeşimi tanımlamamızı sağlamıştır. Bu benzeşim, hepsi için aşağı yukarı eşit olan, belirli bir içerik "doz"unun onların biçimlerine katılmasıdır. Söylenin anlamlı imgeleri de, yaptakçının gerekleri de bir çifte ölçütle tanımlanabilecek öğelerdir: söylensel düşüncenin eski, sökük bir saatin çarklarını düzelten bir yaptakçı gibi "söktüğü" bir söylemin sözcükleri olarak kullanılmışlardır; ama *gene kullanılabilirler*, aynı işte, ya da ilk işlevlerinden uzaklaştırılarak bir başka işte.

İkinci olarak, söylenin imgeleri de, yaptakçının gereçleri de salt oluşumdan gelmez. Yeni kullanımları sırasında eksik bulduğumuz kesinlik, bir zamanlar başka tutarlı bütünlerin parçaları oldukları sıralarda vardı kendilerinde; üstelik, kaba gereçler değil, daha önceden işlenmiş ürünler oldukları ölçüde, gene de vardır: söylende dilin, yaptakçılıkta teknolojik bir dizgenin öğeleri, dolayı-

sıyla kuralları, yankısını kullanım basamaklarının her birinde değişik biçimlerde çınlatan, zorunlu bağıntıların yoğun anlatımlarıdır. Zorunlulukları basit ve tek yönlü değildir; gene de anlambilimsel ya da estetik türden bir değişimsizlik olarak vardır, katıldıkları ve sınırsız olmadıklarını gördüğümüz dönüşümler öbeğini de bu değişimsizlik belirler.

Bu mantık bir "kaleideskop" gibi işler biraz: yapısal düzenlemelerin gerçekleştirilmesinde yardımcı olan döküntü ve kırıntıları da kapsayan bir araçtır. Parçalar kendi başına ele alınınca olumsal olan, ama ürünleri kendi aralarında boyut, renk canlılığı, saydamlık gibi birtakım benzeşiklikler sunan bir kırma ve bozma işleminden geçmiştir. Şimdi tanımlanması olanaksız kalıntıları durumuna geldikleri bir "dil" konuşan, işlenmiş nesnelere göre kendilerine özgü bir varlıkları yoktur; ama, bir başka bakımdan, yeni tip bir varlık oluşmasına yararlı biçimde katılabilmeleri için yeterli bir varlıkları olması gerekir. Bu varlık da, bir aynalar oyunuyla, yansımaların nesnelere denk olduğu, yani göstergelerin belirtilen nesnelerin yerini aldığı birtakım düzenlemelerdir; bu düzenlemeler, sınırlı sayıda cisimler arasında gerçekleştirilebilecek düzen ve dengelerin sonucu olduklarından, sayıları çok yüksek de olsa sınırsız olmayan birtakım olabilirlikleri gerçekleştirir; her şeyden önce de, olumsal olaylarla (gözlemcinin kaleideskopu döndürmesi) bir yasanın (az önce sözünü ettiğimiz kuralların değişmez öğesinin karşılığı olan kaleideskopun yapımını yönlendiren yasa) karşılaşmasının ürünü olan bu düzenlemeler geçici denilebilecek birtakım anlaşılırlık örnekçeleri yansıtır; çünkü her düzenleme kendi bölümleri arasında güçlü bağıntılar biçiminde tanımlanabilir, ama, gözlemcinin deneyiminde, bu bağıntıların tek bir içeriği varsa, o da söz konusu düzenlemenin kendisidir; bu düzenlemeyse, (bu yoldan, bunları daha hiç görmemiş gözlemciye, örneğin kar kristalleri ya da kimi ışınlı ve diyatome tiplerinin yapıları gibi nesnel yapıları görgül dayanaklarından önce göstermeleri olanağı bulunsa bile) hiçbir nesnenin karşılığı değildir.

* * *

Kısacası, böyle somut bir mantığın olanaklı olduğunu anlıyoruz. Şimdi özelliklerini tanımlamak ve budunbetimsel gözlem sırasında nasıl ortaya çıktıklarını göstermek kalıyor geriye. Biri duygusal, biri düşünsel olmak üzere iki görünüş altında kavrarız bunları.

Yerli düşüncenin anlam yüklediği varlıklar, insanla belirli bir

yakınlığı bulunan varlıklar olarak algılanır. Ojibwa'lar bir doğaüstü varlıklar evrenine inanırlar:

> "... ama bu varlıkları doğaüstü olarak nitelerken, yerlilerin düşüncesini biraz çarpıtmış oluruz. Onlar da insanlar kadar evrenin doğal düzeninin malıdırlar; çünkü duyma ve düşünme yetenekleriyle insana benzerler. Gene insanlar gibi, erkekleri ve dişileri vardır, kimilerinin bir ailesi de olabilir. Kimileri belirli yerlere bağlıdır, kimileri özgürce dolaşır; yerlilere karşı ya dostça, ya düşmanca bir tutumları vardır." (Jenness 2, s. 29.)

Başka gözlemler, bu özdeşlik duygusunun farklılık kavramından daha derin olduğunu vurgular:

> "Hawaii'linin yerli olguların canlı yönü, yani ruhsal varlıklar, tanrılar ve birer ruh niteliğindeki kişiler karşısındaki birlik duygusu bir bağıntı olarak betimlenemez, duygudaşlık, sezgi, sapma, doğal-ötesi, sinir gibi terimlerle hiç betimlenemez; gizem ya da büyü terimleriyle de betimlenemez. "Duyu-dışı" değildir, çünkü bir ölçüde duyarlık düzlemindedir, bir ölçüde de ona yabancı kalır. Doğal bilinç alanına girer..." (Handy ve Pukui, s. 117.)

Kimi zaman yerlilerin kendileri de bilgilerinin "somut" niteliğini keskin bir biçimde sezer, bu bilgiyi belirgin bir biçimde Beyazların bilgisiyle karşıtlaştırırlar:

> "Hayvanların ne yaptıklarını, kunduzun, ayının, sombalığının ve öbür yaratıkların nelere gereksinim duyduklarını biliriz, çünkü eskiden insanlar onlarla evlenirlerdi, bu bilgiyi hayvan karılarından edindiler... Beyazlar bu ülkede kısa bir süre yaşadılar, hayvanlar konusunda pek bir şey bilmezler; biz binlerce yıldır buradayız, hayvanlar bizi eğiteli çok oldu. Beyazlar unutmayalım diye her şeyi bir kitaba yazıyorlar; ama bizim atalarımız hayvanlarla evlendiler, onların bütün göreneklerini öğrendiler ve bilgilerini kuşaktan kuşağa geçirdiler." (Jenness 3, s. 540.)

Bir karı-koca, baba-oğul iklimi içinde edinilip aktarılan bu dikkatli ve çıkardan uzak, sevecen ve candan bilgi burada öyle soylu

bir yalınlıkla anlatılıyor ki, bu konuda filozofların insan bilgisinin gelişimine ilişkin fazla kuramsal görüşlerden esinlenerek oluşturdukları tuhaf varsayımlardan sözetmek gereksiz görünüyor. Hiçbir şey bir sözde "katılım ilkesi"nin araya sokulmasını gerektirmiyor burada, artık ancak kurumlaşmış dinlerin görüntüleri bozan camı ardından gördüğümüz, doğaötesele batmış bir gizemciliği de gerektirmiyor.

Bu somut bilginin pratik koşulları, araçları, yöntemleri, kendisini derinden derine etkileyen duygusal etkenler, çok yakınımızda bulunur ve, beğeni ya da meslekleri nedeniyle hayvanlar karşısındaki durumları, gerekli değişiklikleri yapmak koşuluyla, uygarlığımızın elverdiği ölçüde bütün avcı topluluklarının alışılmış durumuna yaklaşan çağdaşlarımızda, yani sirk ve hayvanat bahçesi çalışanlarında gene çok yakından gözlemlenebilir. Bu açıdan bakılınca, andığımız yerli tanıklıklarından sonra, Zurich hayvanat bahçeleri müdürünün bir yunusla –deyim yerindeyse– ilk "başbaşalığına" ilişkin öyküsünden daha aydınlatıcı bir örnek bulunamaz. Yazar, "aşırı ölçüde insansı bakış, garip soluma deliği, cildin kaygan dokusu ve balmumu katılığı, gaga biçimi ağızdaki dört sıra sivri diş" üzerinde şöyle bir durduktan sonra, heyecanını şöyle anlatır:

> "*Flippy*'nin balığa benzer hiçbir yanı yoktu; bir metreyi bulmayan bir uzaklıktan, ışıltılı bakışını üzerinize dikti mi gerçekten bir hayvan olup olmadığını düşünmemek elde değildi. Bu yaratık öyle beklenmedik, öyle tuhaf, öyle tepeden tırnağa gizlemliydi ki, kendisini büyülenmiş bir varlık olarak görmeye yöneliyordu insan. Yazık ki, hayvanbilimcinin beyni şu soğuk, hele bu durumda acılı kesinlikten ayıramazdı onu. Bilimsel deyimiyle, bir *Tursiops truncatus*'tan öte bir şey değildi..." (Hediger, s. 138.)

Buna gerek olsaydı, bir bilim adımının kaleminde bu türlü sözler, kuramsal bilginin duyguyla uzlaşmaz bir şey olmadığını, bilginin aynı zamanda hem nesnel, hem öznel olabileceğini, sonra, özellikle bilimin tümüyle "doğal" olduğu uygarlıklarda, insanla canlı varlıklar arasındaki somut bağıntıların bazı bazı bütün bilimsel bilgi evrenini duyusal renklerle renklendirdiğini (bu duygusal renkler Rousseau'nun her türlü düşüncenin ve her türlü toplumun birbirine bağlı koşulu olarak gördüğü şu ilkel özdeşleşmenin türümüdür) göstermeye yeterdi. Ama, bir hayvanbilimcinin bilincinde, sınıflandırım bilimi ve sevecen dostluk bir arada barınabiliyorsa, ilkel denilen halkların düşüncesinde bu iki tutumun bir araya geldi-

ğini açıklamak için ayrı ilkelere başvurmaya gerek yok demektir.

* * *

Griaule'den sonra, Dieterlen ile Zahan, Sudan'da yerli sınıflandırmalarının enginliğini ve dizgesel niteliğini ortaya koymuşlardır. Dogon'lar bitkileri başlıca 22 familyaya ayırırlar, bunların kimileri de 11 alt-öbeğe ayrılır. Uygun sırayla sayılan 22 familya, iki bileşik diziye bölünür, bunlardan biri tek sıra familyaların dizisidir, öbürü çift sıra familyaların. Tek doğumları simgeleyen birincisinde, erkek ve dişi denilen bitkiler sırasıyla yağmur mevsimi ve kurak mevsimle birleştirilir; ikiz doğumları simgeleyen ikincisinde de aynı bağıntılar vardır, ama tersine çevrilmiş olarak. Ayrıca her familya şu üç ulamdan birine bağlanır: ağaç, ağaççık, ot*; sonra, her familya bedenin bir bölümü, bir teknik, bir toplum sınıfı, bir kurumla ilişkilidir. (Dieterlen *1,2.*)

Afrika'dan ilk kez getirildikleri zaman, bu türlü olgular insanları şaşırtmıştır. Oysa, çok daha önceleri, Amerika'da bunlara çok benzeyen sınıflandırma biçimleri betimlenmişti, Durkheim ile Mauss da ünlü bir denemede bu sınıflandırma biçiminden esinlenmişlerdi. Okuru bu denemeye gönderirken, orada toplanmış olanlara birkaç örnek daha ekleyeceğiz.

Kendilerini "yaman sınıflandırmacılar" olarak niteleyen yerli Navaho'lar, canlı varlıkları konuşma yetenekleri bulunup bulunmamasına göre iki ulama ayırırlar. Konuşmayan varlıklar hayvanlarla bitkileri kapsar. Hayvanlar üç öbeğe ayrılır: "koşanlar", "uçanlar", "sürünenler"; her öbek de ikili bir bölmeye uğrar: bir yandan "kara yolcuları" ile "su yolcuları", öbür yandan "gündüz yolcuları" ile "gece yolcuları" arasında. Böyle bir yöntemle elde edilen "tür" bölümlemesi hayvanbiliminkiyle aynı değildir her zaman. Böylece, erkek/dişi karşıtlığına göre, çifter çifter öbeklendirilen kuşların gerçekte cinsellikleri aynı, cinsleri ayrı olabilir; çünkü birleştirme bir yandan boylarına, bir yandan renk sınıflandırmasındaki yerlerine, bir yandan da büyü ve töremlerde kendilerine verilen işleve dayandırılır. (Reichard, 1, 2)** Ama yerli sınıflandırmacılığı çoğu kez

* Peul'lerde: dikey gövdeli bitkiler, tırmanıcı bitkiler, sürünücü bitkiler. Bunlar da sırasıyla dikenli ya da dikensiz, kabuklu ya da kabuksuz, meyvalı ya da meyvasız bitkilere ayrılır. (Hampaté Ba ve Dieterlen, s. 23.) Filipinler'de aynı tip bir üçlü sınıflandırma ("ağaç", "sarmaşık", "ot") için, bkz. Conklin *1*, ss. 92- 94; Brezilya'da Bororo'larda yapılan sınıflandırma ("ağaçlar=toprak; "sarmaşıklar" = hava; "bataklık otları" = su) için, bkz. Colbacchini, s. 202.

** "Denetlenmiş bütün durumlarda cinsel biçim ayrılığını bildiklerini göstermiş olan" Brezilyalı Canela'lardan farklı olarak. (Vanzolini, s. 170.)

birtakım özdeşleştirmelere elverecek kadar açık ve kesindir; örneğin daha birkaç yıl önce söylenlerde geçen "Koca Sinek" ile bir başka böcek, *Hysticia pollinosa* arasında yapılan özdeşleştirme böyledir.

Bitkiler üç özelliğe göre adlandırılır; varsayılan cinsellik, şifalılıkları, görsel ya da dokunsal yönleri (dikenli, yapışkan, vb.). Boya göre yapılan ikinci bir üçlü bölümleme (büyük, orta, küçük) yukardaki özelliklerin her biriyle kesişir. Bu sınıflandırma bütün bölgede, yani yaklaşık 7.000.000 hektarlık bir alanda ve 60.000 kişilik nüfusun böylesine geniş bir alana dağılmış olmasına karşın bağdaşık kalır. (Reichard, Wyman ve Harris, Vestal, Elmore.)

Her hayvan ya da bitki, Navaho'ların son derece karmaşık oldukları bilinen töremlerine göre değişen bir doğal öğeyle bağıntılıdır. Örneğin "yontulmuş çakmaktaşı törem"inde ("Flint-Chant") şu uyarlıklar görülür: turna-gök; "kızıl kuş"-güneş; kartal-dağ; atmaca-kaya; "mavi kuş"-ağaç; sinekkuşu-bitki; bir kılkanatlı ("corn-beetle")-yer; balıkçıl-su (Haile).

Durkheim ile Mauss'un özellikle dikkatini çekmiş olan Zuni'ler gibi, Hopi'ler de varlıklarla doğal olguları çok geniş bir uyarlıklar dizgesi aracılığıyla sınıflandırır. Değişik yazarlarda dağınık biçimde bulunan bilgiler bir araya getirilince, hiç kuşkusuz pek çok öğesi eksik bir toplu dizgenin alçakgönüllü bir parçasından öte bir şey olmayan şu çizelge elde edilir:

	KUZEYBATI	GÜNEYBATI	GÜNEYDOĞU	KUZEYDOĞU	BAŞUCU	AYAKUCU
RENKLER	sarı	mavi, yeşil	kırmızı	ak	kara	çok renkli
HAYVANLAR	puma	ayı	yaban kedisi	kurt	akbaba	yılan
KUŞLAR	"oriol"	"blue-bird" (*Sialia*)	papağan	saksağan	kırlangıç	ötleğen
AĞAÇLAR	Douglas çamı	akçam	kızıl söğüt	titrek kavak		
ÇALILAR	"green rabbit-brush" (*Chrysot-hamnus*)	"sage-brush" (*Artemisia*)	"cliff-rose" (*Covania stansburiana*)	"gray rabbit-brush" (*Chrysot-hamnus*)		
ÇİÇEKLER	"mariposa lily" (*Calochortus*)	hezaren çiçeği (*Delphinium*)	(*Castilleja*)	(*Anogra*)		
MISIRLAR	sarı	mavi	kırmızı	ak	lâl	şekerli
FASULYELER	yeşil fasulye (*Phaselous vulg.*)	yumuşak fasulye (*Phas. vulg.*)	küçük fasulye	"lima" (*Phaseolus lunatus*)	çeşitli	

fasulyeler ayrıca şöyle bölünmüştür:

açık	açık	ak	ak	mavi
kara	sarı	kara	gri	kırmızı
kırmızı	kahverengi	benekli	sarı	pembe
			kırmızı	v.b.
			kara	

Bu tür uyarlıklar toplum yapıları Pueblo'larınkinden çok daha gevşek olan başka topluluklarca da benimsenir: sombalığı heykelleri yapan Eskimo, türleri göstermek için, rengi etin rengine daha çok benzeyen ağacı kullanır: "Bütün ağaçlar sombalığıdır." (Rasmussen, s. 198.)

Birçok örnek arasından birkaç örnekle yetindik, ama "ilkeller"in basitlik ve kabalığına dayalı önyargılar, birçok durumlarda, budunbilimcileri bilinçli, karmaşık, tutarlı sınıflandırma dizgeleri konusunda bilgi toplamaktan caydırmış olmasaydı, bu örnekler çok daha fazla olurdu. Fazla ivedi davranarak düşünsel düzeyin ekonomik ve teknik düzeye denk olduğu sonucuna vardıklarından, bu dizgelerin varlığını çok düşük bir ekonomik ve teknik düzeyle bağdaşmaz bulacakları kuşku götürmezdi. Örneğin Cushing gibi kavrayışlı oldukları kadar da ender soruşturmacılara borçlu olduğumuz eski gözlemlerin birtakım kural dışı durumları göstermek şöyle dursun, ilkel toplumlarda son derece yaygın olan bilgi ve düşünce biçimlerini belirttiklerini yeni yeni ayrımsamaya başlıyoruz. Bu nedenle, ilkellik konusunda edindiğimiz bu geleneksel imgenin değişmesi gerekir. "Yabanıl", hiçbir zaman ve hiçbir yerde, bizim çoğu kez tasarlamaktan hoşlandığımız şu hayvanlık koşulunu zar zor aşmış, gereksinim ve içgüdülerinin tutsağı olmaktan hâlâ kurtulamamış varlık olmamıştır kuşkusuz, şu duygusallığın egemenliği altında, şaşkınlık ve katılım içinde boğulmuş bilinç de olmamıştır. Andığımız örnekler ve bunlara ekleyebileceğimiz daha başkaları, eskil çağla orta çağın doğalcı ve hermesçilerinin: Galenus'un, Plinus'un, Hermes Trismegustus'un, Albertus Magnus'un kurgulamasına yaklaşan bir kurgulamanın her türlü uygulamasında ustalaşmış bir düşünceden yana tanıklık etmektedir. Bu bakımdan, "totemsel" sınıflandırmalar, Yunanlılarla Romalıların zeytin ağacı, meşe, defne, sukeneviri, vb. çelenklerinde dile gelen bitkisel belirtkeciliğinden, ya da, ortaçağ kilisesinde bile şenliğin türüne göre, koro yeri kuru ot, saz, sarmaşık ya da kumla kaplanarak gerçekleştirilen belirtkecilikten sanıldığı kadar uzak değildir belki.

Yıldızlardan geleceği okumaya yönelik kökçülükte, 7 yeryüzü bitkisi ayırdedilir, 12 ot burçlar kuşağıyla birleştirilir, 36 bitki de burçların onluk bölümlerine ve yıldızların durumlarına bağlanırdı. Birincilerin etkili olabilmeleri için belirli gün ve saatlerde toplanmaları gerekirdi; bu gün ve saatler de her bitki için ayrı ayrı belirlenmişti: fındık ve zeytin pazar günü; sedefotu, yonca, şakayık, hindiba pazartesi, mineçiçeği salı, Cezayir menekşesi çarşamba günü toplanmalıydı; ilaç olarak kullanılacaklarsa, mineçiçeği, Cezayir

menekşesi, şakayık, sarısalkım ve beşparmakotu perşembe; büyüde kullanılacaklarsa, hindiba, adamotu ve mineçiçeği cuma, "cruciata" ve sinirotu cumartesi. Théophraste'ta bile bitkilerle kuşlar arasında bir uyarlık dizgesi buluruz: şakayık ağaçkakanla, peygamber çiçeği şahinle, marulcuk kartalla bağdaştırılır. (Delatte.)

Kendileri de binlerce yıllık bir geleneğin kalıtçıları olan uzmanların uzun uzadıya geliştirdikleri bir doğal felsefeye bağlamakta bir sakınca görmediğimiz bu eğilimler uzak toplumlarda da olduğu gibi karşımıza çıkar. Yerli Omaho'lar "yerlilerin çiçek toplamamasını", yani zevk için çiçek koparmamasını Beyazlarla kendileri arasındaki en büyük farklardan biri olarak görürler; onlar için, "bitkilerin yalnızca gizli ustalarınca bilinen kutsal kullanımları vardır." Herkesin diş ve kulak ağrılarına ya da romatizmaya karşı buhar banyosunda kullandığı sabunotu ("soapweed") bile kutsal bir kökmüş gibi toplanırdı:

> "...kökten açılan deliğe bir tutam tütün, kimi zaman da bir bıçak ya da para konulur ve toplayıcı kısa bir dua okurdu: bana verdiğini aldım, sana da bunu bırakıyorum. Dileğim, ömrümün uzun olması, benim ve yakınlarımın başına hiçbir dert gelmemesidir." (Fortune *1*, s. 175.)

Doğu Kanada'da yaşayan bir hekim-büyücü, kökler, yapraklar, şifalı kabuklar toplarken, dibine ufak bir tütün sungusu koyarak bitkinin ruhunun gönlünü almayı hiç unutmaz; çünkü, ruhun desteği olmadıkça, bitkinin "beden"inin kendi başına hiçbir etkisi olamayacağından kuşkusu yoktur. (Jenness *1*, s. 60.)

Sudan'daki Peul'ler bitkileri her biri haftanın bir günü ve sekiz yönden biriyle bağıntılı olarak dizilere ayırırlar:

> "Bitki... bu değişik sınıflandırmalara göre toplanmalıdır... Kabuk, kök, yapraklar ya da meyvalar, ayın bitkiye denk düşen günüyle bağıntılı olarak, ayın durumuyla bağıntılı ve güneşin konumunun işlevi olan *lâre*'ye, sürülerin koruyucu ruhuna seslenilerek koparılmalıdır. Böylece, *silatigi*, gerekli bilgileri verirken, örneğin şöyle diyecektir: "Şunu yapmak için, şu gün, güneş şu konumda bulunduğu zaman, şu ana- yöne bakarak, şu *lâre*'ye seslenerek, tırmanıcı ve kabuksuz bir dikenlinin yaprağını alacaksın." (Hampaté Ba ve Dieterlen, s. 23.)

* * *

Yerli sınıflandırmaları yalnızca yöntemli olmakla ve sağlam bir biçimde kurulmuş bir kuramsal bilgiye dayanmakla kalmaz. Biçimsel açıdan, hayvanbilim ve bitkibilimin hâlâ kullanageldiği sınıflandırmalarla karşılaştırılabilecek bir durumda bulundukları da olur.

Belki de büyük Tiahuanaco uygarlığını kendilerine borçlu olduğumuz destansı Colla'ların torunları olan Bolivya yaylası Aymara yerlileri, besinlerin saklanması konusunda çok becerikli deneycilerdir, -o kadar ki, Amerikan ordusu, son savaş sırasında, doğrudan doğruya onların su alma tekniğinden yararlanarak yüz yemeğe yetecek patates püresi payını bir ayakkabı kutusunun oylumuna indirebilmiştir. Aynı zamanda tarımcı ve bitkibilimciydiler, kendileri için ne denli önem taşıdığı mısırın olgunlaşmadığı 4000 metreyi aşkın yükseklikliere yerleşmiş olmalarıyla açıklanan *Solanum* cinsinin ekim ve sınıflandırmasını belki hiçbir zaman yapılmadığı ölçüde geliştirmişlerdir.

Yerli sözcük dağarının bugün de belirlediği çeşitler 250'yi aşmaktadır, bu çeşitlerin geçmişte çok daha fazla olduğu kuşku götürmez. Sınıflandırma çeşidin betimleyici bir terimiyle yapılır, alt-çeşitlere geçilince, buna değiştirici bir terim eklenir. Böylece, *imilla*, "genç kız" çeşidi, ya renge (kara, mavi, ak, kırmızı, kan rengi...) ya başka özelliklere göre bölümlenir (otumsu, tatsız, yumurta biçimi, vb.). Böylelikle alt bölümlere ayrılmış 22 çeşit vardır, bunlara ayrıca pişirilmelerinden hemen sonra ya da birbiri ardından bir dizi dondurma ve mayalandırma işleminden geçirildikten sonra yenilmelerine göre ayrım getiren bir ikili karşıtlık eklenir. Hemen her zaman, iki terimli bir sınıflandırma, biçim (düz, kalın, sarmal, frenkinciri biçiminde, topaklı, yumurta biçiminde, öküz dili biçiminde, vb.), doku (unlu, esnek, yapışkan, vb.), cinsellik (kız ya da oğlan) gibi ölçütlerden esinlenir. (La Barre.)

Uzman bir dirimbilimcinin vurguladığı gibi, eski gezginler, kafadan terim uyduracak yerde, yerli sınıflandırmalarına güvenmiş olsalardı, kimileri daha çok yakın bir geçmişte düzeltilebilmiş olan nice yanlışlık ve karışıklıktan kaçınılmış olur, 11 yazar 3 ayrı cinse, 8 türe, 9 alt-türe hep aynı *Canis azarae* adını vermez, ya da aynı türün aynı çeşidine birkaç ad birden takılmazdı. Bunların tersine, Arjantin ve Paraguay'daki Guarani'ler, yöntemli bir biçimde, yalın, iki öğeli, üç öğeli terimler kullanıyor, böylece, örneğin arslangiller arasında, büyük boy, küçük boy ve ara boyları ayırıyorlar-

dı: *dsagua eté* tam anlamıyla büyük arslangildir, *mbarakadya eté* gene tam anlamıyla küçük yaban kedisidir. *Dyagua*'lar (büyükler) arasındaki *mini*'ler (küçükler), *chivi*'lerin, yani ara boydaki arslangillerin guasu'sunun (büyüğünün) karşılığıdır:

> "Genel olarak, Guarani'lerin adlandırmalarının iyi düşünülmüş bir dizge oluşturduğu ve -küçücük bir farklılık bir yana- bizim bilimsel terimlerimizle belirli bir benzerlik gösterdiği söylenebilir. Bu ilkel yerliler doğadaki nesnelerin adlandırılmasını rastlantıya bırakmıyor, türlerin özelliklerine en iyi uyan terimleri kararlaştırmak için boy kurulları oluşturuyor, öbek ve altöbekleri tam bir doğrulukla sınıflandırıyorlardı... Bir ülkenin hayvanlar topluluğuna ilişkin yerli terimlerinin anısını saklamak yalnız bir saygı ve dürüstlük edimi değil, aynı zamanda bilimsel bir görevdir de." (Dennler, s. 234 ve 244.)

Kuzey Avustralya'da, York burnu yarımadasının büyük bir bölümünde, besinler 2 özel sesbirim aracılığıyla "bitkisel" ve "hayvansal" olarak birbirinden ayrılır. Batı kıyısında, Archer'in vadi ve kıyı bölgelerine yerleşmiş bir boy olan Wik Munkan'lar, her bitki ya da bu bitkiden gelen besinin adına *mai* önekini, her hayvan, her et parçası ya da her hayvansal kaynaklı besinin adına *min* terimini ekleyerek bu bölümleme konusundaki titizliklerini belli ederler. Aynı biçimde, *yukk* her ağaç sözcüğü ya da bir sopa, bir ağaç parçası ya da ağaçtan yapılmış bir nesneye önek olur; koi öneki her türlü tel ve halat; *wakk* otlar, *tukk* yılanlar, *kâmpân* ve *wank* hasır ya da sicimle örülmüş olmalarına göre sepetler için kullanılır. Son olarak, *ark* önekiyle gerçekleştirilen aynı türden bir ad yapımı, görünüm biçimlerini ve bunların şu ya da bu bitki ya da hayvan topluluğu tipiyle ilişkisini belirlemeyi sağlar: *ark tomp*, kumsal; *ark tomp nintân*, kumsalların gerisine düşen kumullar bölgesi; *ark pint'l*, tuzlu bataklıklardan oluşmuş kıyı ovası, vb.:

> "Yerlilerin sözcüğün çevrebilimsel anlamıyla her "bitki topluluğu"na özgü otlar, çalılıklar ve belirgin nitelikli ağaçlar konusunda keskin bir bilinçleri vardır. Topluluğa özgü ağaçları, lif ve reçine türünü, otları, bunlardan sağladıkları hammaddeleri, her bölgenin memelilerini ve kuşlarını hiç mi hiç duralamadan, en ufak ayrıntılarına kadar sayabilecek durumdadırlar. Gerçekte, bilgileri öyle

> kesin, öyle ayrıntılıdır ki, ara tipleri de rahatlıkla sayabilirler... Bilgi vericilerim, her bölge için, hayvanlar topluluğunun mevsimlik evrimini ve besin kaynaklarını hiç duralamadan anlatmaya başlıyorlardı."

Hayvanbilim ve bitkibilim alanında, yerli sınıflandırımı cinsleri, türleri ve çeşitleri ayırmayı sağlar: *mai' watti'yi (Dioscorea transversa) - mai'kâ'arra (Dioscorea sativa,* değişkeni *rotunda, Bail.); Yukk putta (Eucalyptus papuana) - yukk pont (E. Tetrodonta); tukk pol (Python spilotes) - tukk oingorpan (P. Amethystinus); min pank (macropus agilis) - min ko'impia (M. Rufus) - min lo'along (M. Giganteus)*, vb. Öyleyse, bu gözlemlerin yazarının da yaptığı gibi, bitkilerle hayvanların ve bunlardan elde edilen besin ve hammaddelerin dağılımının Linné'nin yalın sınıflandırmasıyla[1] belirli bir benzerlik sunduğunu söylemek hiç de aşırı olmaz. (Thomson, s. 165-167.)

* * *

Bunca kesinlik ve titizlik karşısında, her budunbilimcinin aynı zamanda bir madenbilimci, bir bitkibilimci, bir hayvanbilimci, hatta bir gökbilimci de olmayışına üzülmekten kendini alamıyor insan... Çünkü Reichard'ın Navaho'lara ilişkin saptaması, yalnız Avustralyalılar'la Sudanlılar'a değil, nerdeyse bütün yerli halklara uygun düşer:

> "Evrenin bütün nesnelerini erinçleri bakımından zorunlu bulduklarından, doğal sınıflandırım dinsel incelemeler için de baş sorunlardan biri olur, sınıflandırım açısından en büyük dikkati gerektirir. Bütün bitkilerin, bütün hayvanların (özellikle de kuşların, kemiricilerin, böcek ve kurtların), maden ve kayaların, hayvan kabuklarının, yıldızların bilimsel (Latince), İngilizce ve Navaho'ca terimlerle bir dizelgesini çıkarmamız gerekirdi..." (Reichard *1*, s. 7.)

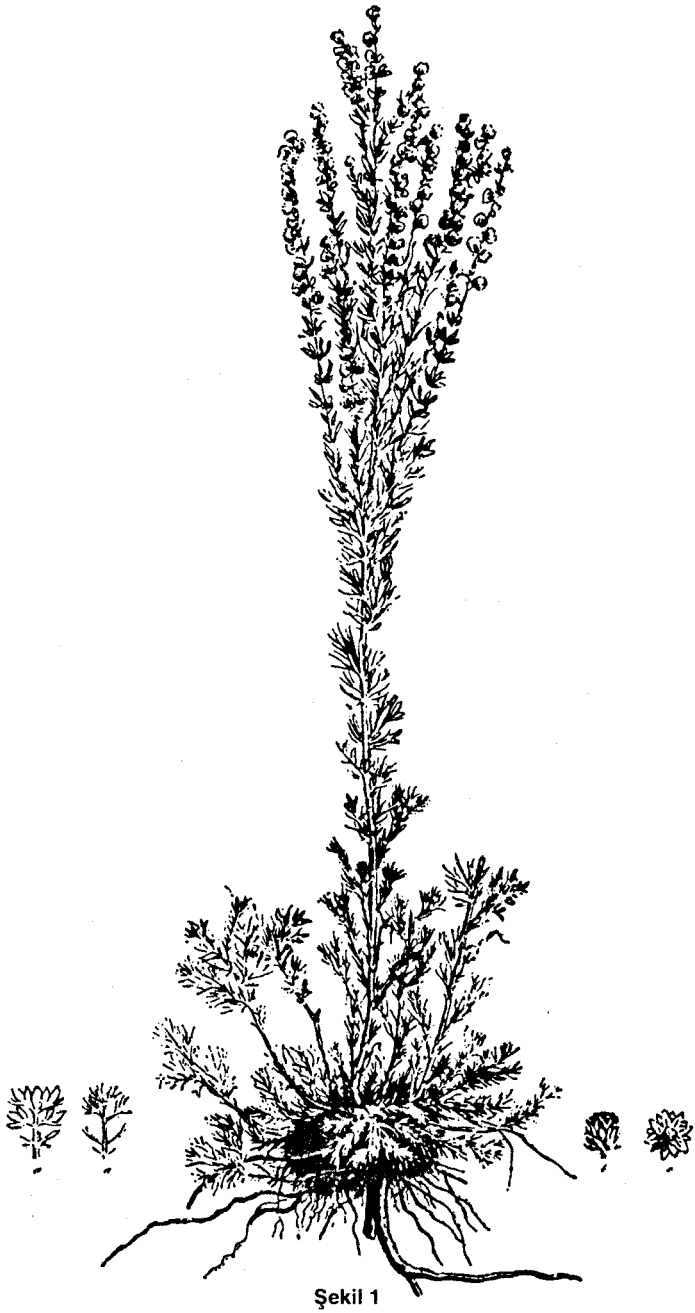
Gerçekten de, söylenleri ve töremleri doğru olarak yorumlamak, hatta yapısal bir bakış açısından yorumlamak için (böyle bir yorumlamayı basit bir biçimsel çözümlemeyle karıştırmak yanlış olur), ya parça ya da kalıntı olarak doğrudan doğruya kullanılan söz konusu bitki ve hayvanların kesinlikle saptanmasının zorunlu

1) Carl von Linné (1707-1778), İsveçli doğabilimci, çağdaş bitkibilimin kurucusu. (Ç.N.)

olduğu her geçen gün biraz daha iyi anlaşılıyor. Biri bitkibilimden, öbürü hayvanbilimden alınmış iki örnek verelim kısaca.

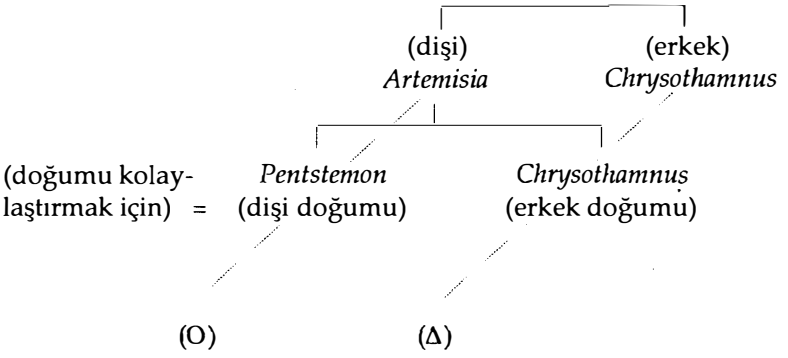
Adaçayı ("sage", "sage-brush") adındaki bitki, nerdeyse bütün Kuzey Amerika'da, gerek tek başına, gerekse başka bitkilerle: *Solidago, Chrysothamnus, Gutierrezia*'yla, birleştirilmiş ya da karşıtlaştırılmış olarak, çok değişik töremlerde başat bir rol oynar. Amerikan "adaçayı"nın doğası konusunda kesin bir bilgi edinilmedikçe, bütün bunlar ikincil ve saymaca kalır. Bu bitki bir dudaksı değil, bir bileşikgildir. Gerçekte, yerli terim, miskotların (*Artemisia*) birkaç çeşidini birden kapsar (ayrıca yerli adlandırmalar bunları inceden inceye ayırır ve her birine değişik törem işlevleri verilir). Bu saptama halk ilaçlarına yönelik bir soruşturmayla tamamlanacak olursa, Eski Dünya'da olduğu gibi kuzey Amerika'da da miskotların dişil, aysıl ve gececil yananlamları bulunduğu, zor ve ağrılı aybaşılarda ve zor doğumlarda kullanılan bitkiler oldukları kanıtlanır*. Başka bir bitki topluluğu üzerinde yapılmış, benzer bir araştırma, ya eşanlamlı olan ya da yerli düşüncede sarı çiçekleri ve boyacılık ve hekimlikte (idrar yollarındaki, yani erkeğin cinsel aygıtındaki rahatsızlıklara karşı) kullanılmaları nedeniyle birbirleriyle özdeşleştirilen türler söz konusu olduğunu ortaya koyar. Demek ki, ötekine koşut ve ters olan, erkeği, güneşi ve gündüzü çağrıştıran bir küme var elimizde. Bundan çıkan ilk sonuç da kutsal niteliğin tek tek ele alınan bitkilerden ya da bitki tiplerinden çok, anlamlı çiftlere bağlandığı. Öte yandan, Hidatsa'ların kartal avı töremi türünden kimi töremlerin çözümlenmesiyle açıklıkla ortaya çıkan (ama ancak gözlemci G. L. Wilson'ın (s. 150-151) olağanüstü kavrayışıyla ortaya çıkan) bu dizge, bugüne değin bağıntısının ortaya konulmadığı başka durumlarla da bağdaştırılabilir: örneğin yerli Hopi'lerde, başlıca öğeyi oluşturan kuştüylerine *Gutierrezia euthamiae* ve *Artemisia frigida* dalları eklenerek "dua sopaları" yapımı, gene aynı yerlilerde, *Artemisia* ve *Chrysothamnus*'un değişik birleşimleriyle ana yönlerin nitelenmesi (örnek olarak Bkz. Voth *1*, değişik sayfalar: *1*, s. 75 vb.; *5*, s. 130.)

* Tanrıça Huixtociuati onuruna düzenlenen haziran şenliklerinde, kadınların dansetmek için onunla süslendiklerine bakılırsa, *Artemisia*'nın eski Meksika'da da dişiliği çağrıştırdığı anlaşılıyor. (Reko, s. 39, 75; Anderson ve Dibble, s. 88-89.) Nahuati budun-bitkibilimine ilişkin bütün bilgiler için bkz. Paso y Troncoso.



Şekil 1
Artemisia frigida (C. LEDEBOUR'dan, Icones Plantarum)

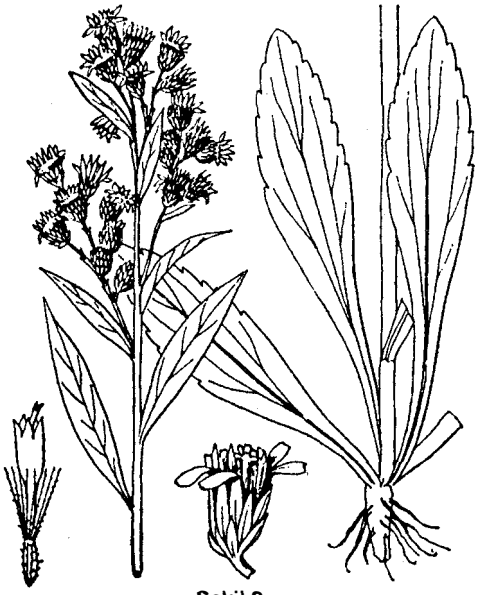
Böylelikle bugüne değin hiç önemsenmemiş olan kimi sorunları ortaya koymanın, hattâ kimi zaman da çözmenin bir yolu açılıyor önümüzde; örneğin Navaho'lara "dişi" kutbun *Chrysothamnus* (oysa bu bitki ana karşıtlıkta erkek olarak belirir) ve *Penthistemon*, yani bir kapalıtohumlu (Vestal) olarak ikiye ayrılması gibi. Bu ayrılma aşağıdaki çizimle gösterilebilir:



Bu arada, bölgelerin uzaklığına, dil ve kültür karşıtlıklarına karşın, birçok toplulukta birden rastlanan kimi törem özelliklerinin anlamı da ortaya çıkmakta. Kıta çapında bir dizge taslağı belirmekte. Sonra, *Artemisia*'nın eski dünya ve yeni dünyadaki konumlarının benzerliği, araştırmacının önünde, yeni bir araştırma ve düşünce alanı açmakta, bu alanın kapsamı da yeni dünyada *Solidago virga aurea*'ya, bir başka deyişle "altın dal"a ayrılan rolden aşağı kalmamaktadır.

İkinci örnek, yukarıdaki paragrafta sözünü ettiğimiz töremlerle: Hidatsa'ların kartal avı töremleriyle ilgili. Pek çok Amerikalı topluluk gibi, Hidatsa'lar da kartal avına son derece kutsal bir nitelik verirler. Onlara göre, kartal avının teknik ve yordamlarını önce doğaüstü hayvanlar bulmuşlar, insanlara da onlar öğretmişlerdir. Söylenler, oldukça bulanık biçimde, bu hayvanın "ayı" olduğunu belirtir.

Bilgi vericiler, küçük kara ayıyla kutup porsuğu ya da Amerika porsuğu (İngilizce "wolverine": *Gulo luscus.*) arasında kararsız görünmekte. Hidatsa uzmanları: Wilson, Densmore, Bowers, Beckwith, sorunu bilmekle birlikte, buna fazla önem vermemişlerdir: ne de olsa söylensel hayvanlardır bunlar, saptanmalarının olanaksız değilse de yararsız olduğu düşünülebilir. Oysa töremin bütün yorumu bu saptamaya bağlıdır. Kartal avı konusunda, ayılardan çı-



Şekil 2
Solidago virga aurea
(Bull. Torrey Botanical Club'tan)

karılabilecek hiçbir şey yoktur; Amerika porsukları -fransızcadaki "carcajou" adı, "kötü huy" anlamına gelen bir yerli sözcüğünün Kanada'lıların diline uyarlanmış biçiminden gelir- da bir başka sorundur, çünkü folklorda çok özel bir yerleri vardır; kuzey doğu Algonkin'lerinin söylenlerinde değişik kılıklara giren bir hayvan olan Amerika porsuğu, Hudson körfezi Eskimo'ları kadar batı Athapaskan'ları ve Alaska ile Britanya Kolombiyası kıyılarında yaşayan boyların da nefret edip çekindikleri bir hayvandır. Bütün bu topluluklara ilişkin bilgiler bir araya getirildiği zaman, çağdaş bir coğrafyacının bu araştırmalardan bağımsız olarak tuzakçı avcılardan aldığı açıklamaya ulaşılır: "Amerika porsuğu gelincik familyasının tuzakla yakalanamayan tek üyesidir. Yalnızca yakalanmış avları değil, avcının ağlarını da çalarak eğlenir. Avcı ancak tüfek kullanarak kurtulur ondan." (Brouillette, s. 155.) Hidatsa'lar kartalı çukurlarda gizlenerek avlarlar; çukurun yukarısına konulan bir yemle kartal buraya çekilir ve kuş yemi almak üzere konduğu zaman, avcı çıplak elle yakalar onu. Öyleyse bu tekniğin çelişkin bir yanı var demektir: avcı tuzak *olmuştur*, ama bu işlevi yerine getirmesi için

bir çukura inmesi, yani tuzağa düşürülmüş hayvanın konumunu benimsemesi gerekir; hem avcıdır, hem de av. Amerika porsuğu, bütün hayvanlar arasında, bu çelişkin durumdan sıyrılmasını bilen tek varlıktır: yalnızca kendisine hazırlanan tuzaklardan korkmamakla kalmaz, tuzağa düşürdüğü avları, bu arada tuzaklarını çalarak tuzakçıyla yarışır.

Başlangıç niteliğindeki bu yorum doğruysa, Hidatsa'larda kartal avı töreminin önemi, hiç değilse bir ölçüde, çukurdan yararlanılmasından, yani avcının konumu hem nesnel olarak (kartal yüksekten uçar), hem de söylensel açıdan (söylenlerde kartal, kuşlar basamağının doruğuna konulur) daha yüksek olan bir avı yakalamak için son derece alçak (hem gerçek, hem de, gördüğümüz gibi, soyut anlamda alçak) bir konumun benimsenmesinden ileri gelir.

Töremin çözümlenmesi, av alanında yükseklik ve alçaklık açısından tasarlanabilecek en belirgin karşıtlığı da çağrıştıran bir göksel av ve yeraltı avcısı ikiliği varsayımını bütün ayrıntılarıyla doğrular. Kartal avından önce gelen, ona eşlik eden ve onu sonuçlandıran töremlerin olağanüstü karmaşıklığı kendisini avcı ile av arasındaki *en büyük uzaklığın* somut anlatımı durumuna getiren bu söylensel tiplendirme içinde tuttuğu benzersiz yerin karşılığıdır.

Bu arada, töremin kimi karanlık noktaları, özellikle av seferleri sırasında anlatılan ve oklara ve yay avcılığı ustalarına dönüşebilecek kültürel kahramanlara göndermede bulunan söylenlerin erim ve anlamı da aydınlanır. Söz konusu varlıklar yaban kedisi ve rekun gibi hayvan görünüşleri altında kartal avı için yem rolü oynamaya iki kez elverişsizdir. Gerçekten de, yay avcılığı toprağın hemen üstündeki bölgeyi, yani havayı ya da orta göğü ilgilendirir: burada avcı ile av bir ara ortamda bağlaşırlar, oysa kartal avı her birine karşıt bir yer vererek onları ayrıştırır: avcı yerin altındadır, av da göğün en yüksek katında.

Kartal avının bir başka benzersiz yönü de, uygulamada bütün avcı halklar, bu arada geri kalan bütün avlarla ilgili olarak Hidatsa'lar için geçerli olan inançların tersine, kadınların aybaşı dönemlerinde bu ava yararlı bir etkide bulunmalarıdır. Avcı ile av arasındaki en büyük uzaklığın indirgenmesi olarak tasarlanan kartal avında aracı işlevinin teknik düzlemde yeme, bir et ya da küçük av parçasına, yani kokuşmaya adanmış, kanlı bir nesneye yüklendiği göz önüne alınacak olursa, söylediklerimizin ışığında bu ayrıntı da aydınlanır. İlk av (yemi sağlayan) ikinci avı koşullandırır; biri kanlı (ok ve yayla yapılır), öbürü kansızdır (kartallar kan akıtılmadan boğulur); avcıyla avın yakın bir bağlaşımı olan birincisi, bir başka

bağlaşımın aracı öğesini sağlar, ama bu bağlaşım öylesine uzaktır ki, başlangıçta aşılmaz bir ayrışım olarak belirir, yalnız kanla aşılabilir.

Böyle bir dizgede, kadınların aybaşıları üç yönden olumlu bir nitelik kazanır: yalnızca biçimsel bakış açısından, bir av ötekinin tersi olduğuna göre, aybaşılara yüklenen işlev de aynı biçimde tersine çevrilir: bir durumda (aşırı benzerlik nedeniyle) zararlıyken, öbür durumda yararlı olurlar (bu durumda organik kan ve bozulma olarak yemi çağrıştırdıkları, yem de dizgenin bir parçası olduğu için, eğretilemeli anlama bir de düzdeğişmeceli anlam eklenir). Gerçekten de, teknik açıdan, saatler, hatta günler boyunca, canlı avcıya bitişik bir durumda kalan ve çokgeçmeden leşe dönüşecek olan kanlı beden yakalamanın aracıdır. Aşk kucaklaşmasıyla kuşun yemi kapmasının aynı yerli terimiyle belirtilmesi bu bakımdan anlamlıdır. Son olarak, anlambilimsel düzlemde, kirlilik, en azından Kuzey Amerika yerlilerinin düşüncesinde, her ikisi de "arı" kalmaya adanmış iki öğenin fazla yakın bir bağlaşımı olarak belirir. Kadın aybaşıları yakında gerçekleşecek avda, yinelenmeyle ilk ilişkiyi doygunluk noktasına ulaştırıp gücünü etkisiz bırakarak bir bağlaşım fazlalığına yol açabilir her zaman, uzak avdaysa bunun tersi olur: bağlaşım yetersizdir, bu yetersizliği gidermenin tek yolu kirliliği benimsemektir. Bu kirlilik ya sıralanmalar ekseninde *dönümlülük*, ya da süredeşlikler ekseninde *çürüme* olarak belirecektir.

Bu iki eksenden biri bir tarım, öbürü bir av söylenbilimine bağlandığından, bu yorum ilk bakışta birbirleriyle hiçbir bağıntıları yokmuş gibi görünen izlekler arasında birtakım türdeşlikler görmemizi sağlayan toplu bir gönderme dizgesine ulaşmamızı sağlar. Bu sonuç kartal avı konusunda çok önemlidir, çünkü nerdeyse bütün Amerika kıtasında, kimileri avcı, kimileri tarımcı olan, farklı kültürlerden halklarda, değişik biçimlerde (ama hep töremle kaynaşmış olarak) karşımıza çıkar. Böyle olunca, Hidatsa, Mandan ve Pawnee'lerde kirliliğe verilen ufak, ama olumlu işlev (bu işlev her boyun toplum düzeniyle açıklanabilecek birtakım değişiklikler gösterir) çok daha geniş bir bütünün özel bir durumu olarak ele alınabilir. Aynı bütünün bir başka özel durumunu da Pueblo'ların bir kartal kızla nişanlanan adam söyleni örneklendirir. Bu söylen de bir başka söylene: hayalet nişanlı ("corpse girl", "ghost-wife") söylenine bağlanır. Burada kirlilik güçlü (aybaşılı kadın yerine ceset- nişanlı), ama olumsuz bir işlev yüklenir (avcının başarısını sağlamak yerine, ölümüne neden olur), çünkü, Pueblo'lara göre (ve söylenlerin de açıkladığı gibi), töremsel avın baş *amacını* oluşturan

tavşanların *kanını akıtmamak gerekir*, oysa, Hidatsa'lara göre başlıca töremsel avın, yani kartal avının (burada kanı akıtılmaması gereken kartaldır) *aracı* olabilmeleri için tavşanların *kanını akıtmak* gerekir. Gerçekten de, Pueblo'lar kartalları yakalarlar, yetiştirirler, ama öldürmezler, hattâ kimi topluluklar yem vermeyi unutup da kuşu açlıktan öldürmek korkusuyla bu işe hiç girişmez.

Hidatsa'lara kısaca geri dönmek gerekirse, Amerika porsuğunun daha kuzeydeki başlıca yaygınlık alanının sınırında bulunan bir bölgede bu hayvana düşen söylensel rolden kaynaklanan başka sorunlar çıkar karşımıza*. Anlambilimsel ve yapısal sorunlar gibi tarih ve coğrafya alanına giren sorunların da tümüyle söylensel bir işlev gerçekleştiren bir hayvanın: *Gulo luscus*'un saptanmasına bağlı olduğunu vurgulamak için dokunuyoruz bu noktaya. Pueblo'lar, hatta Amerika'nın tropikal bölgelerinin içlerinde oturan ve söylenleri arasında hayalet nişanlı söyleni de bulunan orta Brezilya Sherenté'leri gibi Amerika porsuğunun yaşadığı yerlerden alabildiğine uzak toplumların söylenlerinin yorumunda bu saptamanın derin yankıları vardır. Ama bütün bu söylenlerin bunca uzaklığa karşın bir kuzey kültüründen alındığını söylemek istemiyoruz. Söylenlerinde Amerikan porsuğu açıkça geçtiğine göre, ancak Hidatsa'lar konusunda böyle bir şeyden sözedilebilir. Öteki durumlarda, farklı sözlük kaynakları aracılığıyla benzer mantıksal yapılar kurulabileceğini belirtmekle yetineceğiz. Öğeler sürekli değildir, yalnızca bağıntılar süreklidir.

* * *

Bu son gözlem bir başka güçlüğün de göz önüne alınmasını gerektiriyor. Söylenlerde ya da töremlerde geçen her hayvanı, her bitkiyi, her taşı, göksel cisim ya da doğal olguyu kesinlikle belirlemek -budunbilimcinin ender olarak hazırlıklı bulunduğu sayısız işlerdir bunlar- yetmez, bir anlamlandırma dizgesi içinde her kül-

* Gelenekleri ne kadar eskilere uzanırsa uzansın, Hidatsa'ların North Dakota Devleti'nin değişik noktalarında yaşamış oldukları anlaşılıyor. Amerika porsuğuna gelince, iki kıtanın kuzey ormanlarında yaşayan bir kutup hayvanı türüdür. Bir zamanlar, Kuzey Amerika'da, kuzeyde, ormanın sınırlarından Yeni-İngiltere ve New York Devleti'ne, Montagnes Rocheuses'de de Colorado'ya kadar rastlanırdı bu hayvana. Sierra Nevada'da da Kaliforniya'daki Whitney dağına kadar." (Nelsen, s. 428.) Adi Amerika porsuğuna "Arctic denizinden ve kuzeydeki Baffin körfezi ve Pasifik'ten Atlantik'e, Birleşik Devletler'in kuzey doğu sınır bölgesine: Wisconsin, Michigan, Minnesota, North Dakota'ya, Montagnes Rocheuses'de de Utah ve Colorado Devletlerine kadar" rastlanırdı. (Anthony, s. 111 ve sonrası.) Kaliforniya dağlarında ve New Dakota'da Fort Union'da eşanlamlı oldukları anlaşılan türler bulunduğu belirtilmiştir (*a.y.*).

türün bunlara verdiği işlevi de bilmek gerekir. Hiç kuşkusuz, yerli gözlemlerinin zenginlik ve inceliğini göstermekte, yöntemlerini betimlemekte yarar vardır: sonsuz dikkatleri, bütün duyularını özenle kullanmaları, hayvanların beslenme alışkanlıklarını anlamak için dışkılarını bile özenle incelemeye dek varan beceriklilikleri, vb., üzerinde durulması gereken özelliklerdir. Yüzyıllar boyunca sabırla toplanıp olduğu gibi kuşaktan kuşağa aktarılan bu küçük ayrıntılardan ancak kimileri dizge içinde hayvan ya da bitkiye anlamlı bir işlev verir. Bunların hangileri olduğunu bilmek gerekir, çünkü, bir toplumdan öbürüne geçildikçe, aynı türün hep aynı bağıntıları sürdürmesi beklenemez.

Borneo'nun güneyindeki Iban'lar ya da deniz Dayak'ları, birçok kuş türünün ötüş ve uçuşlarını yorumlayarak geleceğe ilişkin belirtiler çıkarırlar. İbikli alakarganın (*Platylophus galericulatus* Cuvier) hızlı ötüşü korların çıtırtısını andırır, dolayısıyla anız yakmanın başarısını muştular, derler; bir "trogon"un (*Harpactes diardi* Temminck) yardım çığlığı boğazlanmış bir hayvanın hırıltılarına benzetilir, iyi bir avı haber verir, oysa *Sasia abnormis* Temmnick'in bıçak gıcırtısına benzediği için ekinlerdeki kötü ruhları bıçakla kesercesine uzaklaştırdığı düşünülür. Bir başka "trogon" (*Harpactes duvauceli* Temminck) "gülme"siyle tecimsel gezilerin başarısını haber verir, boynundaki kırmızı tüylerle de şanlı savaşlara ve uzak yolculuklara verilen değeri çağrıştırır.

Söylemek bile fazla, aynı ayrıntılar daha başka anlamlar kazanabilir, aynı kuşların başka belirleyici özellikleri bunlara yeğ tutulabilirdi. Önbili dizgesi yalnız birkaç ayırıcı özelliği seçer, bunlara saymaca bir anlam verir ve önemsizlikleri nedeniyle seçilmeleri insanı şaşırtan yedi kuşla yetinir. Ama terimler düzeyinde saymaca görünen dizge, bütünü içinde ele alındığı zaman tutarlı olur: yaşayışları insanbiçimsel bir simgeciliğe elverişli olan ve daha karmaşık bildiriler oluşturmak için birbirleriyle bağdaşabilen özellikler aracılığıyla birbirlerinden kolay ayırdedilebilen kuşları alıkoyar yalnız (Freeman). Ne var ki, bunca olasılıklar arasında, dizgenin yalnızca birkaç öğesini kullandığı hammaddenin zenginliği ve çeşitliliği göz önüne alınınca, aynı tipten daha pek çok dizgenin aynı ölçüde tutarlı olabileceği, hiçbirinin bütün toplumlar ve bütün uygarlıklarca seçilmek için önceden belirlenmiş olmadığı kuşku götürmez. Ögelerin özünlü bir anlamı yoktur hiçbir zaman; anlamları "konumsal"dır, bir yandan tarihin ve kültürel bağlamın, bir yandan da katıldıkları dizgenin işlevidir.

Bu seçmeli tutum daha sözcük dağarcığı düzleminde ortaya

çıkar. Navaho dilinde, yaban hindisi "gaga vuran" kuştur, ağaçkakansa "çekiçler". Kurt, kurtçuk ve böcekler kaynaşmayı, püskürmeyi, köpürmeyi dile getiren genel bir terimle belirtilir. Bu da böceklerin krizalit ya da gelişmiş durumlarından çok kurtçuk biçimlerinde düşünüldüklerini gösterir. Çayırkuşunun adı, İngilizcede daha çok başın kalkık tüylerini vurgularken ("hornedlark"), burada uzun mahmuzuna bağlanır. (Reichard *1*, s. 10-11.)

Filipin adalarında yaşayan Hanunoo'ların renkleri sınıflandırma biçimini incelemeye giriştiği zaman, Conclin ilkin görünüşteki karışıklık ve çelişkiler karşısında şaşırıp kalır; ama bilgi vericiden tekil örnekleri değil de birbirine uymayan çiftler içindeki karşıtlıkları tanımlaması rica edilince, karışıklık ve çelişkiler silinmeye başlar. Demek ki, tutarlı bir dizge vardır, ama bu dizge bizim iki eksen: değer ve renksellik eksenlerini kullanan kendi dizgemizin ölçüleriyle çıkmaz ortaya. Hanunoo dizgesinin de iki eksen içerdiği, ama bu eksenlerin başka türlü tanımlandığı anlaşılınca, bütün bulanıklıklar ortadan kalkar: bu dizge renkleri bir yandan görece açık ve görece koyu, bir yandan da daha çok taze ya da kuru bitkilere özgü olmalarına göre ayırmaktadır; böylece, yerliler yeni kesilmiş bambu parçasının parlak kestane rengini yeşile yaklaştırırlar, oysa biz, Hanunoo dilinde kırmızıyla yeşil arasında görülen basit karşıtlığa göre sınıflandıracak olsak, bu rengi kırmızıya yaklaştırırdık. (Conclin *2*.)

Aynı biçimde, folklorda da, farklı anlamlarda olmakla birlikte, birbirine çok yakın hayvanlar sık sık belirebilir. Ağaçkakanla türdeşlerinin durumu da budur. Tırnaşık kuşunun Avustralyalılar'ın ilgisini çekmesi, Radcliffe-Brown'ın (*2*) da gösterdiği gibi, ağaç kovuklarında çok bulunmasından ileri gelir; ama Kuzey Amerika çayırlarında yaşayan Kızılderililer bambaşka bir ayrıntı üzerinde dururlar: hiçbir zaman kalıntıları bulunmadığı için, kırmızı başlı ağaçkakanın yırtıcı kuşlardan korunduğu düşünülür. (Schoolcraft.) Biraz daha güneyde, yukarı Misuri bölgesinde yaşayan Pawnee'ler (görünüşe göre, eski Romalılar gibi), ağaçkakanla kasırga ve fırtına arasında bağıntı kurarlar (Fletcher *2*); buna karşılık, Osage'lar bu kuşu güneş ve yıldızlarla birleştirir (La Flesche). Ama, az önce sözünü ettiğimiz Borneo Iban'ları için, ağaçkakanın bir çeşidi (*Blythipicus rubinginosus* Swainson) "utku" şarkısı ve ötmesinde görülen törensi uyarı özelliği nedeniyle simgesel bir işlev yüklenir. Hiç kuşkusuz, yüzde yüz aynı kuşlar söz konusu değil burada, ama verdiğimiz örnek farklı toplulukların aralarında bir bağıntı bulunmayan özelliklere (hayvanın yaşadığı yer, hava durumunu çağrış-

tırması, ötmesi, vb; hayvanın canlı ya da ölü olması) dayanarak aynı hayvanı kendi simge düzenlerinde nasıl kullanabileceklerini daha iyi anlamamızı sağlar. Ayrıca her ayrıntı değişik biçimlerde yorumlanabilir. Birleşik Devletler'in güney batısında tarımla geçinen yerliler kargayı özellikle bir bahçe hırsızı olarak değerlendirirler; oysa Pasifik'in kuzey batısında, yalnızca balıkçılık ve avcılık yapan yerliler aynı kuşu bir leş yiyici, giderek bir dışkı yiyici gibi görürler. *Corvus*'un anlam yükü iki durumda birbirinden farklıdır: ya bitkiseldir, ya hayvansal; ya benzerlikte insanla yarışma durumundadır, ya da tersine davranışında onunla uzlaşmazlık durumunda.

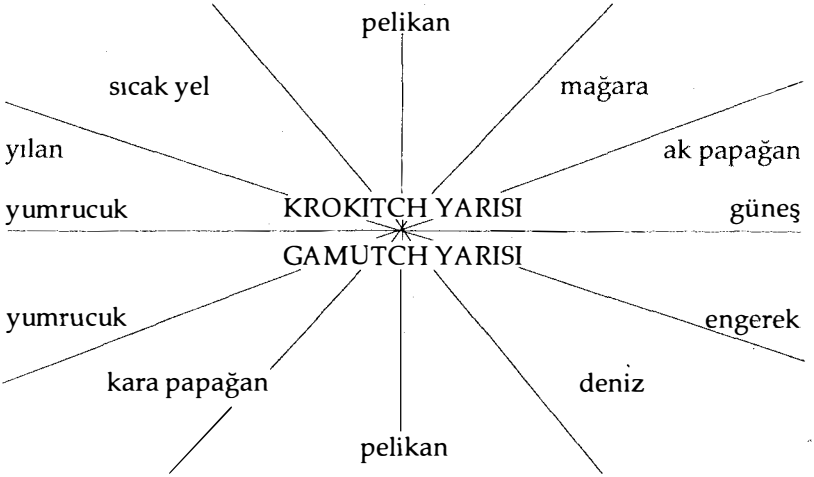
Balarısı Afrika'da da, Avustralya'da da totemsel bir hayvandır. Ama, Nuer'lerde, pitonla birleştirilen ikincil bir totem olarak belirir, çünkü iki türün de bedeni aynı biçimde beneklidir. Totemi piton olan kişi arıları öldürmekten ve ballarını yemekten kaçınır. Aynı türden bir birleştirme kırmızı karıncayla kobra arasında da yapılır, çünkü kobranın adı tam olarak "kumral" anlamına gelir. (Evans-Pritchard 2, s. 68.)

Avustralya'da, dilleri ad sınıfları içeren Kimberley boylarında balarısının anlamsal konumu çok daha karmaşıktır. Örneğin Ngariyin'ler birbirini izleyen üç ikili tanırlar: önce canlı ve cansız olarak nesneler ve varlıklar; sonra akıllı ve akılsız olarak canlı varlıklar; son olarak da erkek ve dişi olarak akıllı yaratıklar. Altı sınıflı dillerde, üretilmiş nesneler sınıfı oyma kayıkları kapsadığı gibi balı da kapsar, çünkü oyma kayıkları nasıl insanlar yapmışsa, balı da öylece arılar yapmıştır. Bu durumda kimi sınıflarını yitirmiş dillerin üretilmiş nesnelerle hayvanları birlikte kümelendirmelerinin anlaşılmayacak bir yanı yoktur. (Capell.)

Sınıflandırmaların mantığı konusunda gerçeğe benzer varsayımlara girişmemize elverişli olan ya da yerli yorumlarıyla kesiştikleri bilinen durumlar vardır. Iraquois ulusları gerek sayıları, gerekse adlandırmaları birinden öbürüne belirgin bir biçimde değişen oymaklar biçiminde örgütlenmiştir. Bununla birlikte, fazla güçlük çekilmeden, su oymakları (kaplumbağa, kunduz, yılan balığı, su çulluğu, balıkçıl), yer oymakları (kurt, geyik, ayı) ve hava oymakları (atmaca, ? kurşun) olmak üzere, temel bir üçlü bölümlemeye dayanan bir "ana taslak" ortaya çıkarılabilir; ama, bu durumda bile, kuş olarak sudan çok havaya bağlanabilecek su kuşlarının konumu saymaca biçimde çözüme bağlanır ve ekonomik yaşama, tekniklere, söylensel tasarımlara ve törem uygulamalarına ilişkin araştırmaların bir karara varabilmek için yeterince zengin bir budunbetimsel bağlam sağlayacağı da kesin değildir.

Orta Algokin'lerle komşuları Winnebago'ların budunbetimi sırasıyla toprağa, suya, sualtı dünyasına, havaküreye ve göğün yüce katına bağlanan, beş ulamlı bir sınıflandırmanın varlığını sezdirir*. Güçlük her oymağa bir yer vermek istediğimiz zaman başlar. Menomini'lerin elli dolayında oymağı vardı. Bunların şöyle bölümlenmesi uygun görülebilir: sağlam yerde yaşayan dört ayaklılar (kurt, köpek, geyik), ıslak yerlerde gezen dört ayaklılar (Kanada geyiği, Ren geyiği, samur, kunduz, "pekan"), "yersel" kuşlar (kartallar, atmacalar, karga, kuzgun), su kuşları (turna, balıkçıl, su tavuğu), son olarak da yeraltı hayvanları. Ama bu ulam özellikle ters gelir, çünkü sınıflandırılacak hayvanların birçokları (ayı, kaplumbağa, kirpi) başka yerlere de konulabilir. Geri kalan bütün öğeler konusunda güçlükler daha da büyüyebilir.

Avustralya'da da aynı türden sorunlarla karşılaşırız. Frazer'den sonra, Durkheim ile Mauss da, Wotjobaluk'lar gibi ölülerini her oymağın kendine özgü bir yöne çevirerek gömen kimi boyların toplu sınıflandırmaları üzerinde düşünmüşlerdir:



* Orta Algonkin'lerde olduğu gibi Winnebago'larda ve başka Sioux boylarında 5 öbekten oluşan bir sınıflandırma buluruz: yer hayvanları, gök hayvanları, yüce gök hayvanları, su hayvanları, sualtı hayvanları. Winnebago'larda, yıldırım-kuş yüce gök katının, kartal, atmaca, güvercin yakın göğün, ayı ve kurt yerin, balıklar suyun, su "perisi" sualtı dünyasınındır." (Radin 1, s. 186.)

Bilgilerimizin kesinlikle eksik olması bir yana, olsa olsa birtakım düzen taslaklarını farkedebiliriz, bunların bu niteliğini de ancak bir gözlemci kavrayabilir, çünkü budunbetimsel bağlamdan (onları yorumlamamızı da ancak bu bağlam sağlar) nerdeyse tümüyle yoksunuzdur: "gündüzcül" ak papağan güneşle komşudur, onun nerdeyse tam karşıtı olan kara papağansa "yeraltı" bitkisi yumrucuklarla komşudur, gene "yeraltı"nın malı olan mağarayla da aynı eksen üzerinde yer alır. Yılanlar bir eksen üzerindedir, "deniz" varlıkları: pelikan, deniz ve sıcak yel de eksenleriyle bir araya toplanır gibidir. Ama bu yel kara yeli midir, deniz yeli mi? Bilemeyiz ve, çok sık görüldüğü gibi, budunbetimsel bir sorunun yanıtı ya bitkibilimcinin, hayvanbilimcinin ya da yerbilimcinin elindedir, ya da coğrafyacıyla meteoroloji uzmanının elinde...

Gerçek şu ki, *bir sınıflandırmanın ilkesi hiçbir zaman önceden kesinlenemez*: ancak budunbetimsel araştırma, yani deney yoluyla, sonradan ortaya çıkarılabilir*. Güneyli Sioux'lardan Osage'ların örneği bu bakımdan aydınlatıcıdır, çünkü, hiç değilse görünüşte, sınıflandırmaları dizgesel bir nitelik sunar. Osage'lar varlıkları ve nesneleri sırasıyla gökyüzüne (güneş, yıldız, turna, göksel cisimler, ülker burcu, vb.), suya (midye, kaplumbağa, *Typha latifolia* (bir saz), sis, balıklar, vb.) ve sağlam toprağa (kara ve ak ayı, puma, kirpi, geyik, kartal, vb.) bağlanan üç ulama ayırırlar. Osage düşüncesinin kartalı şimşeğe, şimşeği ateşe, ateşi kömüre, kömürü de toprağa bağlayan yaklaşımı bilinmese, kartalın konumu anlaşılamazdı: demek ki kartal, "kömürün sahipleri"nden biri olarak "yer"lidir. Aynı biçimde, bunu önceden hiçbir şey esinlemese bile, pelikan, eriştiği ileri yaş, maden de sertliği nedeniyle simgesel bir rol oynar. Pratik yarardan yoksun bir hayvan töremlerde sık sık anılır: testere ağzı kuyruklu kaplumbağa, 13 sayısının Osage'lar için gizemsel bir değer taşıdığı bilinmese, bu hayvanın önemi de hiç mi hiç anlaşılamazdı. Doğan güneş 13 ışın saçar, bu ışınlar her biri sol yanla sağ yana, yerle göğe, yazla kışa denk düşen 6'lı ve 7'li iki öbeğe ayrılır. Bu kaplumbağa türünün kuyruğunun girinti ve çıkıntılarının sayısı da duruma göre 6 ya da 7 olmakla ünlüdür, hayvanın göğsü gökkubbeyi, ortasından geçen gri çizgi saman yolunu belirtir. Bedeni gerçek bir *imago mundi*[1] olan ren geyiğine verilen genel simgesel değeri önceden kestirmek de daha kolay olmaz: tüyleri otu, butları tepeleri, böğürleri ovaları, sırtı engebeleri, boynu vadileri, boynuzları bütün su ağını belirtir... (La Flesche.)

* "Melange Alexandre Koyre" için hazırlanmış bir metnin birkaç sayfasını buraya alıyoruz.

1) *"Dünyanın imgesi" anlamında. (Ç.N.)*

Görüldüğü gibi, kimi Osage yorumlarını yeniden belirleyebiliyoruz; bunun nedeni, elimizde bir Omaha önderinin oğlu olan ve yerli düşüncesinin bütün inceliklerine büyük saygı gösteren La Flesche'in topladığı çok zengin bir belge toplamının bulunması. Buna karşılık, bir zamanlar özellikle hayvanlara, ama aynı zamanda kimi bitkilere, meteorolojik (çiğ, yel), yerbilimsel (tuz), anatomik (göbek altı tüyleri) olgulara göre adlandırılan totemsel ve anayanlı 50'den fazla oymağa ayrılan Creek'ler gibi nerdeyse sönmüş boylar söz konusu olunca, güçlükler aşılmaz görünür. Bu oymaklar yakın birlikler biçiminde öbeklenmişlerdi, "bir başka dilin insanları" ve,"beyazlar" ya da "kırmızılar" ve "beyazlar" gibi adlandırmaları böyle bir sonuca götürmese bile, köyleri de belki yer hayvanlarıyla hava hayvanlarına bağlanan iki öbeğe ayrılmıştı. Ama totemler neden "dayılar" ve "yeğenler" biçiminde ayrılır (Hopi'lerin totemleri bir yandan "anne kardeşleri", öbür yandan "baba", "anne" ya da "nine" biçiminde ayırmaları gibi); hele bu bölümleme de göz önüne alınınca, neden en önemsiz hayvan en yüksek konumda yer alır, örneğin kurt neden ayının, yaban kedisi neden Birleşik Devletler'in güneyinde "panter" diye adlandırılan arslanın "dayısı" olur? Neden aligator[2] oymağı hindi oymağıyla (buna yumurtlayıcı niteliklerinin yol açtığı düşünülebilir), küçük Amerika ayısı oymağı patates oymağıyla birleştirilir? Creek'lerin düşüncesinde "beyazlar" yanı barış yanıdır, ama soruşturmacının elde edebildiği açıklamalar umut kırıcı ölçüde bulanıktır: yel (bir "beyaz" oymağın adı) güzel, yani "durgun" havayı getirir; ayı ile kurt her zaman dikkatli, yani barışçıl eylemlere yatkın hayvanlardır, vb. (Swanton *1*.)

Bu örneklerin ortaya koyduğu güçlükler dışsal ve içsel olmak üzere iki türdendir. Birinciler, sınıflandırmaları esinleyen olgu ya da ilkelere ilişkin -gerçek ya da düşsel- gözlemler konusundaki bilgisizliğimizden kaynaklanır. Yerli Tlinglit'ler ağaç kurdunun "temiz ve kurnaz" olduğunu, yer samurunun "insan dışkılarının kokusundan tiksindiğini" söylerler. (Laguna, s. 177, 188.) Hopi'ler baykuşların şeftali ağaçlarına olumlu bir etkide bulunduğuna inanırlar (Stephen, s. 78, 91, 109; Voth *1*, s. 37 n.). Varlık ve nesnelerin sınıflandırılmasında bu niteliklerin de göz önüne alınması ve bu hayvanlara bir yer verilmesi durumunda, şans bize bu ufak, ama

* Bir Afrika boyunun benzer bir ayrımı konusunda şöyle bir yorum önerilir: "Tanrı en önemli hava ruhlarının babasıdır, ikincil ruhların da oğullarının çocukları olduğu, yani onun soyundan geldiği söylenir. Totemsel ruhlarınsa kızlarının çocukları olduğu, yani soyuna yabancı kaldıkları söylenir, bu da, bir bakıma, Nue'ler için, onları ruhsal güçler basamaklanmasında daha aşağıya yerleştirmek demektir." (Evans-Pritchard *2*, s. 119.)

2) Amerikan timsahı. (Ç.N.)

değerli bilgileri sağlamadıkça, anahtarı sonsuza dek arayabiliriz. Parry adasında yaşayan yerli Ojibwa'ların "totem"leri arasında kartalla sincap da vardır. Bereket versin, bir yerli yorumu bu hayvanların işin içine çok gelip gittikleri ağaçların simgeleri olarak girdiklerini açıklar: kartal akçama (*Tsuga canadensis)* sincap da dağ selvisine (*Thuja occidentalis*) gelir. (Jenness 2.) Demek ki, Ojibwa'ların sincaba ilgisi gerçekte bir ağaca yönelik bir ilgidir; Yeni Gine'de yaşayan Asmat'ların da aynı hayvana gösterdikleri büyük ilgiyle bir bağıntısı yoktur; onların nedenleri farklıdır:

> "Papağanlarla sincaplar büyük meyva yiyicilerdir... Ve kafa avına çıkan insanlar onları kendilerine yakın bulur, kardeşleri olarak adlandırırlar... İnsan bedeniyle bir ağaç ve insan kafasıyla ağacın meyvası arasındaki koşutluk [nedeniyle]." (Zegwaard, s. 1034.)

Gabon'da yaşayan Fang'lar, farklı nitelikte görüşler nedeniyle aynı sincabı gebe kadınlara yasaklamışlardır: bu hayvan ağaç gövdelerinin oyuklarına sığınır ve onun etini yiyecek olan anne adayı, ceninin hayvana öykünmesi ve dölyatağını boşaltmaya yanaşmaması tehlikesiyle karşı karşıyadır*. Aynı mantık inlerde yaşayan gelincik ve porsuklara da oldukça iyi uygulanabilirdi; oysa yerli Hopi'ler tersine bir düşünce çizgisi izlerler: avcı kendilerini izlediği zaman canlarını kurtarmak için toprağın altında yol kazmak gibi bir yetenekleri bulunması nedeniyle bu hayvanların etini doğuma yararlı sayarlar: çocuğun "çabuk inmesine" yardımcı olur bunlar, bunun sonucu olarak, yağmur yağması için de onlara seslenilebilir. (Voth, s. 34 n.)

Osage'ların töremsel bir büyüsü İngilizcede "blazing star" denilen bir çiçeği (*Lacinaria pycnostachya*), bir besin bitkisini (mısır) ve bir memeliyi (bizon) anlaşılması zor bir biçimde birleştirir. (La Flesche 2, s. 279.) Başka bir kaynak, bundan bağımsız olarak, Osage'ların yakın akrabası olan Omaha'ların bizonu yaz mevsiminde, "blazing star"lar ovalarda çiçeklenineye dek avladıklarını, "blazing star" çiçek açınca mısırların olgunlaştığını anlayarak harman için

* Yalnız sincap de değil: "Gebe kadınları bekleyen en büyük tehlike deliklerde (bu deliklerin ağaçta ya da yerde olması farketmez) yaşayan ya da yakalanan hayvanlardan gelir. Bu konuda gerçek bir *horror vacui*'den (boş korkudan) sözedilebilir. Kadın bu türden bir hayvanı yiyecek olursa, çocuk da kendi deliğinde, "karında" kalabilir ve zor bir doğum beklemek gerekir Aynı biçimde, bu dönemde ana babaların ağaç kovuklarından kuş yuvaları almaya da kalkmamaları gerekir. Bir kadını gebe bırakmış olan bir yardımcım, oyuktur gerekçesiyle, bana bir manyok somunu örneği yapmaya hiç mi hiç yanaşmamıştı." (Tessmann, s. 71.)

köye döndüklerini göstermese, bu birleştirmenin nedeni karanlıkta kalırdı. (Fortune *1*, s. 18-19.)

İçsel güçlükler bir başka türdendir. İki ya da daha çok öğe arasında bir bağıntı kurmak için yerli düşüncenin nesnel olarak benimsediği özellikleri bilmemizden değil, aynı zamanda birçok biçimsel bağıntı tipine başvuran mantıkların çokdeğerli niteliğinden ileri gelir. Kuzey Rodezya'da yaşayan Luapula'lar bu yönü çok güzel örneklendirir. Bunların hayvan, bitki ya da üretilmiş eşya adı taşıyan oymakları, genellikle bu terime verilen anlamda "totemsel" değildir; ama, Bemba'larla Ambo'larda olduğu gibi, bizim benimsediğimiz görüş açısından, aynı ölçüde ilginç olan bir mantık uyarınca, bunları ikişer ikişer bir şaka bağıntısı birleştirir. Gerçekten, bundan önceki bir çalışmada gösterdiğimiz, burada da ortaya koymayı sürdürdüğümüz gibi, bu sözde totemcilik genel sınıflandırma sorununun özel bir durumundan, toplumsal bir sınıflandırma geliştirmek için özgül öğelere sık sık verilen işlevin birçok örnekleri arasında bir örnekten başka bir şey değildir.

Luapula'larda şu oymaklar şaka bağıntısı içindedir: biri öbürünü yediği için leoparla keçi; biri öbürünün üstünde bittiği için mantarla akkarınca yuvası; bulamacın etle birlikte yenilmesi yeğlendiği için bulamaçla keçi; bir zamanlar kadınlar oturup çömlek yapacak yerde, topraktan fillerin bastığı yerleri çıkarıp bu doğal biçimleri kap olarak kullandıkları için fille kil; ot akkarınca yuvası üzerinde iyi yetiştiği, yılan da burada gizlendiği için akkarınca yuvasıyla yılan ya da ot; demir hepsini öldürdüğü için demir oymağıyla bütün "hayvan" oymakları, Aynı türden uslamlamalar bir oymaklar basamaklanması tanımlamamızı sağlar: leopar keçiden, demir hayvanlardan, yağmur da demirden üstündür, çünkü onu paslandırır; ayrıca, yağmur oymağı geri kalan bütün oymaklardan üstündür, çünkü yağmur olmasa, hayvanlar açlık ve susuzluktan ölür, bulamaç (oymak adı), çömlek (oymak adı), vb. yapmak olanaksız olurdu. (Cunnison.)

Navaho'lar ilaç olarak kullandıkları bitkilerin değerlerini ve kullanım biçimlerini birbirinden farklı birçok düşünceyle doğrularlar: bitki en önemli şifalı bitkinin yanında bitmektedir; bölümlerinden biri insan bedeninin bir bölümüne benzemektedir; bitkinin kokusu (ya da tadı, ya da dokunulunca uyandırdığı etki) "gerektiği gibi"dir; bitki suyu "gerektiği gibi" renklendirmektedir; bitki bir hayvanla birleştirilmektedir. (Onun besini olması, ona dokunması, yetiştikleri yerin aynı olması nedeniyle); tanrılar tarafından gösterilmiştir; kullanımını biri öğretmiştir; yıldırım düşmüş bir ağacın

yanından koparılmıştır; belli bir hastalığı iyi etmektedir, öyleyse benzer bir hastalığa ya da aynı organdaki bir başka hastalığa da iyi gelecektir, vb. (Vestal, s. 58.) Hanunoo'ların bitki adlarında, ayrımsal terimler şu alanlara göndermede bulunur: yaprağın biçimi, renk, yetişme yeri, boy, boyut, cinsellik, büyüme türü, genellikle üzerinde yaşayan hayvan, gelişim dönemi, tat, koku, (Conklin *1*, s. 131.)

Bu örnekler bu tür mantıkların aynı anda birçok eksen üzerinde birden işlediğini göstererek yukarıda söylediklerimizi bütünlüyor. Öğeler arasında kurdukları bağıntılar çoğu kez yanyanalığa (Luapula'larda yılan ve akkarınca yuvası; Güney Hindistan'ın Toreya'larında da böyle*) ya da benzerliğe dayanıyor (Nuer'lere göre "renk" bakımından aynı olan kırmızı karınca ve kobra). Bu açıdan bakılınca, bunları biçimsel olarak başka sınıflandırmalardan ayırmaya olanak yoktur, hatta yanyanalıkla benzerliğin temel bir rol oynadığı çağdaş sınıflandırmalardan bile: "işlevsel açıdan olduğu kadar yapısal açıdan da... aynı dizgeye bağlanan" nesneleri belirlemekte başvurulan yanyanalık, bir dizgede yer almayı zorunlu kılmayan, ancak hepsi de "ya sarı, ya düz, ya kanatlı, ya on ayak uzunluğunda" olan nesnelerin bir ya da birkaç niteliği ortak olarak taşımalarına dayanan benzerlik. (Simpson, ss. 3-4.)

Ama incelediğimiz örneklerde başka türden bağıntılar da girer işin içine. Gerçekten de, bağıntılar duyulur (arı ve pitonun bedenlerindeki benekler) ya da anlaşılır (arı ile dülgerin ortak nitelikleri olan üretme işlevi) olabilir: aynı hayvan, arı, deyim yerindeyse, iki ayrı kültürde değişik soyutlama düzeylerinde işlev yapar. Bağıntı aynı biçimde yakın ya da uzak, eşsüremli ya da artsüremli (bir yandan sincapla dağ selvisi, öbür yandan çömlekçi kadınla filin ayak izi arasındaki bağıntı), durağan (bulamaç ve keçi) ya da devingen (demir hayvanları öldürür, yağmur demiri "öldürür"; bir bitkinin çiçek açması köye dönme zamanının geldiğini gösterir), vb. olabilir.

Bu mantık eksenlerinin sayısı, doğası ve "niteliği" her kültürde aynı olmayabilir, sınıflandırma yapılarını kurmak için başvurdukları gönderme dizgelerinin biçimsel özelliklerine göre, daha zengin ve daha yoksul diye sınıflandırılmaları da olanaklıdır. Ama buna yatkınlıkta en geri olanlar bile, birkaç boyutlu mantıklarla işlem yapar, bunların dökümünü, çözümlemesini ve yorumunu yapabil-

* "Yılan oymağının üyeleri akkarınca yuvalarına büyük saygı gösterirler... Çünkü bunlar yılanlara konutluk eder." (Thurston, cilt VII, s. 176.) Yeni Gine'de de böyle: kimi bitki türleri ve hayvansal ve bitkisel asalakları aynı söylensel ve totemsel bütünün malı sayılır." (Wirz, cilt II, s. 21.)

mek için de çoğu kez eksikliğini fazlasıyla duyduğumuz bir budunbetimsel ve genel bilgi zenginliği gerekir.

* * *

Şimdiye dek, "totemsel" mantıklara özgü iki tür güçlük üzerinde durduk. Öncelikle, tam olarak hangi bitkilerin ya da hangi hayvanların söz konusu olduğunu bilmiyoruz çoğu kez; bulanık bir saptamanın yeterli olmadığını da gördük, çünkü yerli gözlemleri öyle kesin, öyle ayrımlıdır ki, dizge içinde her öğeye verilen yer çoğu kez biçimbilimsel bir ayrıntıya ya da ancak çeşit ya da alt-çeşit düzeyinde tanımlanabilen bir davranışa dayanır. Dorset'li Eskimolar, kibrit başı büyüklüğündeki fildişi parçalarından öyle bir doğrulukla hayvan görüntüleri oyuyorlardı ki, hayvanbilimciler bunları mikroskopla inceledikleri zaman, aynı türün çeşitlerini, örneğin adi dalgıç kuşuyla kırmızı boyunlu dalgıç kuşunu buluyorlar. (Carpenter.)

İkinci olarak, her tür, çeşit ya da alt-çeşit, simgesel dizgelerde birbirinden farklı pek çok işlevi yerine getirebilecek durumdadır, ama ancak kimi işlevler gerçekten verilir kendisine. Bu olasılıkların oluşturduğu gamı bilmiyoruz, seçimleri belirlemek için de yalnızca budunbetimsel verilerin tümüne değil, başka kaynaklardan: hayvanbilimden, bitkibilimden, coğrafyadan, vb. gelen bilgilere de başvurmamız gerekir. Bilgiler yeterli olduğu zaman da (çok ender olarak gerçekleşen bir durumdur bu) komşu kültürlerin bile yüzeysel olarak birbirine özdeş ya da çok yakın görünen öğelerle birbirinden tümüyle farklı dizgeler kurduklarını saptarız. Kuzey Amerika halkları güneşi duruma göre bir "baba" ve koruyucu ya da insan etine, insan kanına susamış bir acımasız canavar olarak görebiliyorsa, bir bitkinin, bir kuşun alt-çeşidi gibi özel varlıklar söz konusu olunca, yorumların çeşitliliği nerelere varmaz?

Çok basit, ama anlamsal yükü ters yüz olmuş bir karşıtlık dizgesinin yinelenimine örnek olarak, Rodezya'da yaşayan Luvale'lerle güney ilinin kuzey doğusunda yaşayan kimi Avustralya boylarının renk simgeciliğini karşılaştıracağız. Söz konusu Avustralya boylarında, ölünün anayanlısı olan yarının üyeleri toprak kırmızısına boyanır ve cesede yaklaşırlar; buna karşılık, öbür yarının üyeleri ak kille boyanır ve cesetten uzak dururlar. Ak ve kırmızı toprakları Luvale'ler de kullanırlar, ama onlarda ak kil ile ak un ata ruhlarına adanmış sungularda kullanılır; erginlik töremlerinde de bunun yerini kırmızı kil alır, çünkü yaşamın ve döllenmenin rengi-

dir. (C.M.N. White *1*, s. 46-47)*. Her iki durumda da, ak "belirtisiz" durumun karşılığıdır, kırmızıysa -karşıtlığın renksel kutbu- ya ölümle, ya yaşamla birleştirilir. Gene Avustralya'da, Forrest River ilçesinde, ölünün kuşağından olan üyeler ak ve karaya boyanır ve cesetten uzak dururlar; buna karşılık, başka kuşaklardan olan üyeler boyanmazlar ve cesede yaklaşırlar. Bunun sonucu olarak, anlamsal yük eşit kalmak üzere, ak/kırmızı karşıtlığının yerini ak + kara/O karşıtlığı alır. Önceki durumda olduğu gibi, ak ile kırmızının değerleri tersine çevrilirken, akın değeri (burada renksellikten yoksun renk olan karayla birleşmiştir) değişmez kalır, bu kez de "üstrenk" olan kırmızıdan tam bir renk yokluğuna geçerek karşıt kutbun içeriği tersine çevrilir. Son olarak, bir başka Avustralya boyu, yani Bard'lar, simge düzenlerini kara/kırmızı karşıtlığı aracılığıyla kurarlar. Kara çift sıralı kuşaklar (büyük baba, kendi, torun) için yas rengidir, ak da tek sıralı kuşaklar (baba, oğul) (Elkin *4*, s. 298-299), yani öznenin kuşağıyla özdeşleşmeyen kuşaklar için. Eşit ölçüde "belirtili" olmayan karşıtlık: Luvale'lerde yaşam ve ölüm, Avustralya'da "onun" ölümü ve "benim" ölümüm karşıtlığı, aynı simge dizisinden alınmış ikili öğelerle dile getirilir: renk yokluğu, kara, ak, kara + ak, kırmızı (en yüksek renk varlığı olarak), vb.

Yerli Fox'larda da aynı temel karşıtlığı buluruz, ama renkler düzleminden sesler düzlemine aktarılmış olarak: gömme töreni sırasında, "ölüyü gömenler aralarında konuşurlar, ama ötekiler tek sözcük söylemezler." (Michelson *1*, s. 411.) Öyleyse söz ve susma, gürültü ve sessizlik arasındaki karşıtlık, renk ile renk yokluğu ya da eşit olmayan iki renksellik arasındaki karşıtlığa denk düşmektedir. Bu gözlemler bize "ilkörnek"lere ya da "ortak bilinçaltı"na dayanan bütün kuramları çürütür gibi görünmektedir; yalnız biçimler ortak olabilir, içerikler değil. Birtakım ortak içerikler varsa, bunun nedeni ya kimi doğal ya da yapay varlıkların nesnel özelliklerinde, ya da yayılma ve başkalarında görüp benimseme olgularında, yani her iki durumda da ussal varlığın dışında aranmalıdır.

Bir başka güçlük de ilişki olgusuna ilişkilerin doğasından daha çok önem veren somut mantıkların doğal karışıklığından ileri gelir; biçimsel düzlemde, deyim yerindeyse, her ağaçtan ok yaparlar. Bunun sonucu olarak, bağlantılı olarak verilmiş iki öğeye bakıp da bu bağlantının niteliği konusunda bir kesinlemeye varamayız hiçbir zaman. Öğeler gibi öğeler arasındaki bağıntılara da dolaylı bir biçimde, bir bakıma yan yan yaklaşmak gerekir. Farklı bir alanda olmakla birlikte, yapısal dilbilim de bu güçlüğü yeniden karşısında

* Akın yas, kırmızının düğün rengi olarak benimsendiği Çin'de olduğu gibi.

buluyor bugün, çünkü o da nitel bir mantığa dayanıyor: sesbirimlerden oluşmuş ikili karşıtlıkları kavrıyorsa da her karşıtlığın özü geniş ölçüde varsayımsal kalıyor; ilk evrede, bunları tanımlamak için belli bir izlenimcilikten kaçınmak zor oluyor, uzun zaman, aynı sorunun birçok çözümleri olabiliyor. Yapısal dilbilimin daha tümüyle aşamadığı büyük güçlüklerden biri de ikili karşıtlık kavramına dayanarak gerçekleştirdiği indirgemenin her karşıtlıkta kurnazca yeniden kurulan bir özellik çeşitliliğiyle ödenmesidir: boyutların sayısı bir düzlemde azaltılırken, bir başka düzlemde yeniden eski durumuna gelmektedir. Bununla birlikte, burada bir yöntem güçlüğü karşısında değil, kimi düşünsel işlemlerin doğasına özgü bir sınır karşısında bulunmamız ve bu işlemlerin zayıflığının, aynı zamanda da gücünün, kökleri nitelikte bulunmakla birlikte mantıksal kalabilmeleri de olanaklı.

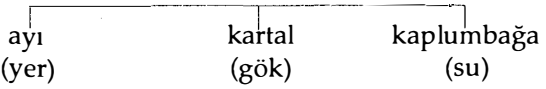
* * *

Özellikle geniş anlamda "totemsel" diye adlandırılan, yani yalnızca tasarlanmakla kalmayıp aynı zamanda yaşanmış olan sınıflandırmalara ilişkin son bir güçlük türünü ayrı olarak ele almak gerekiyor. Toplumsal öbekleri adlandırdığımız her seferde, bu adlandırmaların oluşturduğu kavramsal dizge, kendine özgü yasaları bulunan, ama dizgeye göre olumsal kalan nüfus evriminin dalgalanmalarına bırakılmış gibidir. Gerçekten de, dizge eşsüremlilikte yer alır, nüfus evrimiyse artsüremlilikte gerçekleşir; yani her biri kendi başına ve ötekine aldırmadan işleyen iki gerekircilik söz konusudur.

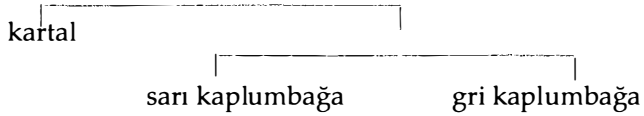
Eşsüremlilikle artsüremlilik arasındaki bu çatışma dilbilimsel düzlemde de görülür: kendisini kullanan topluluk önce çok genişken yavaş yavaş küçülecek olursa, dilin yapısal özelliklerinin değişmesi olanaklıdır; açıktır ki, bir dil kendisini konuşan insanlarla birlikte yok olur. Bununla birlikte, eşsüremlilikle artsüremlilik arasındaki bağ katı bir bağ değildir, çünkü, genel olarak alınınca, bütün konuşan özneler birbirinden farksızdır (tür örnekleri belirlenmeye kalkılsa, bu söz çabucak yanlış oluverirdi), sonra, daha da önemlisi, dilin yapısını, bildirişim sağlamak olan pratik işlevi korur bir ölçüde: demek ki dil nüfus değişimlerinden ancak belirli sınırlar içinde ve işlevi tehlikeye düşmediği ölçüde etkilenir. Ama burada incelediğimiz kavramsal dizgeler bildirişme araçları değildir (ya da ancak ikinci derecede bildirişme araçlarıdır); düşünmenin, yani koşulları çok daha az katı olan bir etkinliğin araçlarıdır bunlar. İn-

san anlatacağı şeyi ya anlatır, ya anlatamaz; ama az çok düşünür. Düşüncenin dereceleri vardır ve bir düşünce aracı farkına varılmadan yozlaşarak bir anımsama aracı durumuna düşebilir. "Totemsel" denilen dizgelerin eşsüremli yapılarının artsüremlilikten son derece kolay etkilenebilmesi de bununla açıklanır: belleksel bir araç kurgusal bir araçtan daha kolay işler, kurgusal bir araç da bir bildirişim aracı kadar titizlik istemez.

Bu noktayı pek de imgelem ürünü sayamayacağımız bir örnekle açıklayalım. Diyelim ki, eskiden üç oymağa ayrılmış olan ve oymaklarının her biri doğal bir öğeyi simgeleyen bir hayvan adı taşıyan bir boy var karşımızda:



Sonra nüfus evriminin ayı oymağının sönmesine, kaplumbağa oymağının da kalabalıklaşmasına neden olduğunu, böylece kaplumbağa oymağının iki alt-oymağa bölündüğünü, sonra da bunların birer oymak durumuna eriştiğini varsayalım. Eski yapı tümüyle ortadan kalkacak ve yerini şöyle bir yapıya bırakacaktır:



Elimizde başka bilgi bulunmayınca, bu yeni yapının ardında ilk tasarıyı aramak boşuna olacaktır; hatta, bilinçle ya da bilmeden algılanmış her türlü tasarının yerli düşüncesinden tümüyle silinmiş olması ve bu alt üst olmadan sonra üç oymak adının acunsal düzlemde anlamdan yoksun, geleneksel olarak benimsenmiş etiketler biçiminde yaşaması da beklenebilir. Büyük bir olasılıkla, bu sonuç çok sık gerçekleşmiş bir durumdur, kimi zaman altta kalmış bir dizgenin yeniden kurulmasının gerçekte olanaksız olmasına karşın, kuramsal olarak varsayılabilmesi de bununla açıklanır. Ama çoğu zaman da işler başka türlü geçecektir.

Bir ilk varsayıma göre, ilk dizge yerle gök arasında değişmiş bir ikili karşıtlık biçimi altında yaşamını sürdürebilir. Bir başka çözüm de başlangıçta üç öğe bulunduğu, sonunda da üç terim kaldığı olgusundan çıkarılabilir; bununla birlikte, ilk üç öge indirgenmez bir üçlü bölümlemeyi dile getirmektedir, oysa öbür üçü önce

gökle su, sonra sarı ile gri arasında, birbirini izleyen iki karşıtlığın sonucudur. Bu renkler karşıtlığı, örneğin gece ve gündüz açısından simgesel bir anlam kazanacak olursa, o zaman elimizde bir değil, iki ikili karşıtlık, yani dört öğeli bir dizge bulunacaktır: gök/su, ve gündüz/gece.

Görüldüğü gibi, nüfus evrimi yapıyı parçalayabiliyor; ne var ki, yapısal yönelim sarsıntıya dayanacak olursa, her alt üst oluşta, önceki dizgeye özdeş olmasa bile, biçimsel olarak onunla aynı tipten bir yapıyı yeniden kurabilmek için birçok yollardan yararlanabiliyor. Bununla da bitmiyor iş. Şimdiye dek dizgenin yalnız bir boyutunu göz önüne aldık; oysa bir değil, birçok boyutu vardır ve bunların hepsi nüfus değişimlerinden hep aynı biçimde etkilenmez. Örneği başından alalım. Kuramsal toplumumuz üç öge evresindeyken, bu üçlü bölümleme yalnızca oymak adlandırmaları düzleminde işlemiyordu: dizge yaratılış ve köken söylenlerine dayanıyor ve bütün töremlere damgasını vuruyordu. Nüfus temeli çökse bile, bu yıkılış bütün düzlemlere hemen yansımaz. Söylenler ve töremler değişecektir, ama belirli bir gecikmeyle ve ilk yönelimin tümünü ya da bir bölümünü belirli bir süre koruyan bir artık mıknatıslanmaya uğramış gibi değişecektir. Böylelikle bu yönelim bunlar içinde dolaylı olarak etkinliğini sürdürecek, yeni yapısal çözümleri önceki yapıya yaklaşık bir çizgide tutacaktır. Dizgelerin bütününün tam olarak kurulduğu bir ilk an (tümüyle kurumsal bir kavram bu) düşünülecek olursa, bu bütün önce bölümlerinden birini bir "feed-back" makinası gibi etkileyecek olan her değişime bir tepki gösterecektir: önceki uyumuna bağımlı (sözcüğün her iki anlamında da) kaldığından, düzeni bozulmuş organı belirli bir dengeye doğru yönlendirecek, bu denge de, en azından, eski durum ile dışarıdan gelen düzensizlik arasında bir uzlaşım olacaktır.

Tarihsel gerçeğe uysalar da, uymasalar da, Osage'ların söylencesel gelenekleri, yerli düşüncenin de tarihsel oluşumun yapısal düzenlenimi varsayımına dayanan bu tür yorumlara girişebildiğini göstermektedir. Anlatıldığına göre, atalar toprağın derinliklerinden çıktıkları zaman, iki öbeğe ayrılmışlardı, biri barışçıldı, bitkilerle beslenirdi ve sol yanla özdeşleşmişti, öbürü savaşçı ve etoburdu, sağ yanla özdeşleşmişti. İki topluluk birleşmeye ve karşılıklı olarak besinlerini değiştirmeye karar vermişlerdi. Bu topluluklar, göçleri sırasında, yalnızca leşle beslenen, kan dökücü bir toplulukla karşılaştılar, onunla da birleşmeyi başardılar. Başlangıçta bu üç topluluğun her birinde 7 oymak vardı, bu da toplam olarak 21 ederdi. Bu üçlü bakışımlılığa karşın, dizge dengeden yoksundu,

çünkü yeni gelenler de savaş yanından olduklarından, bir yanda 14, bir yanda 7 oymak bulunuyordu. Bu sakıncayı gidermek ve savaş yanıyla barış yanı arasındaki dengeye saygı göstermek amacıyla, savaşçı topluluklardan birinin oymak sayısı 5'e, ötekininki de 2'ye indirilmişti. O zamandan beri, daire biçiminde olan ve girişi doğuya bakan Osage konaklama yerleri, 7 barış, 7 de savaş oymağı içerir, barış oymakları girişin solunda, kuzey yarıda, savaş oymaklarıysa girişin sağında, güney yarıdadır. (J. O. Dorsey *1, 2*.) Söylence ikili bir oluşumdan sözeder böylece: biri tümüyle yapısaldır, ikili bir dizgeden üçlü bir dizgeye geçer, sonra da önceki ikiliğe döner; öbürü aynı zamanda hem yapısal, hem tarihseldir, tarihsel ya da öyle tasarlanan olaylar: göç, savaş, birleşme sonucunda ilk yapıdaki yıkılmanın sonuçlarının ortadan kaldırılması olarak belirir. Osage'ların toplum düzeni, XIX. Yüzyılda gözlemlenebildiği biçimiyle, gerçekte bu iki yönü de kapsamaktaydı: oymaklarının sayısı aynı olmakla birlikte, savaş yanıyla barış yanı dengesizlik durumundaydı, çünkü biri yalnızca "gök"tü, oysa "yer" diye de adlandırılan öbür yan, biri sağlam "kara", öteki suyla birleştirilen iki oymak kümesini kapsıyordu. Demek ki dizge aynı anda tarihsel ve yapısal, ikili ve üçlü, bakışımlı ve bakışımsız, yerleşik ve eğretiydi...

Aynı türden bir güçlük karşısında, çağdaşlarımız tümüyle değişik bir tepki gösteriyorlar. Kanıtı da yakın geçmişte yapılan bir toplantıyı noktalayan şu anlaşmazlık saptaması:

> "M. Bertrand DE JOUVENEL. - M. Priouret, konuyu birkaç sözcükle bağlar mısınız?
>
> "M. Roger PRIOURET. - Öyle sanıyorum ki, gerçekte tümüyle birbirine karşıt iki sav karşısındayız.
>
> "Raymon Aron, André Siegfried'in savını yineliyor. André Siegried'e göre, Fransa'da iki temel siyasal tutum vardı. Ülkemiz kimi zaman Bonaparte'çı, kimi zaman Orléans'cıdır. Bonaparte'çı, yani kişisel iktidarı benimseyen, hatta isteyen. Orléans'cı, yani siyasal işlerin yürütülmesini milletvekillerine bırakan. Her bunalım, yani 1871 yılındaki gibi bir bozgun ya da Cezayir savaşı gibi uzayan bir savaş karşısında, Fransa tutum değiştirir, yani 1871'de olduğu gibi Bonaparte'çılıktan Orléans'cılığa, ya da 13 mayıs 1958'de olduğu gibi Orléans'cılıktan Bonaparte'çılığa geçer.
>
> "Benim kişisel düşüncemse, tam tersine, bugünkü de-

> ğişimin, Fransızların siyasal eğiliminin bu değişmezlerinden tümüyle bağımsız olmamakla birlikte, sanayileşmenin topluma getirdiği çalkantıyla bağıntılı olduğudur. Benim usuma bir başka tarihsel yaklaştırma geliyor. Birinci sanayi devriminin karşılığı 2 aralık 1841 hükümet darbesidir, ikincisinin karşılığı da 13 mayıs 1958 hükümet darbesi. Başka bir deyişle, üretim ve tüketim koşullarında bir değişim tarihte parlamento yönetimiyle uzlaşmaz görünüyor ve ülkemizi eğilimine uyan yetkeci iktidar biçimine, yani kişisel iktidara götürüyor." (SEDEIS, s. 20.)

Bu iki tür karşıtlık (biri eşsüremli, öbürü artsüremli), Osage'larda, büyük bir olasılıkla, bir çıkış noktası olarak kullanılabilirdi; bunlar arasında bir seçim yapmaya kalkacak yerde, ikisini birbirine denk olarak değerlendirir, yapının açısını ve olayın açısını bütünlemelerini sağlayacak tek bir kalıp geliştirmeye çalışırlardı.

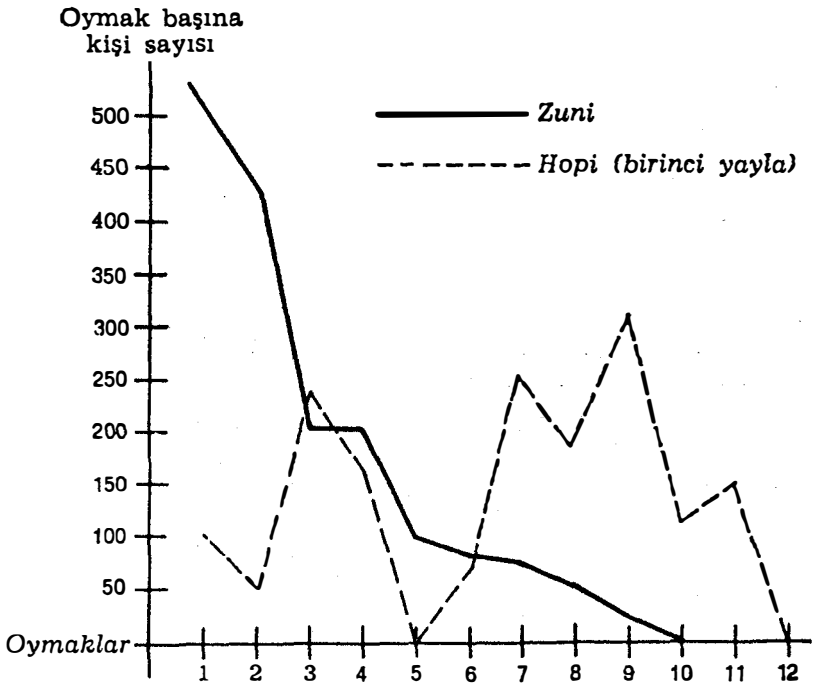
Beş Iroquois ulusunun toplumsal yapısını belirleyen ilginç ayrılık ve benzeşiklik dosajı da, daha geniş bir tarih ve coğrafya ölçeğinde, Birleşik Devletler'in doğusunda yaşayan Algonkin'lerin tanıklık ettiği benzerlik ve farklılıklar da hiç kuşkusuz aynı düşüncelerle, hem de oldukça usa yatkın bir biçimde açıklanabilirdi. Oymakları tekyanlı ve dışevlilikli toplumlarda, oymak adlandırma dizgeleri hemen her zaman, düzenle düzensizlik arasındadır; bu da, göründüğü kadarıyla, olsa olsa iki yönelimin ortak etkisiyle açıklanabilir. Bu eğilimlerden biri nüfus evriminden kaynaklanır, düzensizliğe iter, öteki kurgusal esinlidir, ilk biçime elden geldiğince yakın bir çizgide kalınarak yeniden düzenlemeye zorlar.

Yerli Pueblo'ların sunduğu örnek çok güzel ortaya koyar bu olguyu: köyleri bir izlek çevresinde o denli çok toplumsal çeşitlenim gösterir ki, bu izleğin hepsi için aynı olabileceği düşünülür. Bir zamanlar Kroeber, Hopi, Zuni, Keres ve Tanoan Pueblo'larına ilişkin bilgileri bir araya toplayarak, her köyün ancak yarım ve bozulmuş bir açıklama getirmesine karşın, "bütün Pueblo'ların toplumsal düzeninde tek ve kesin bir kalıbın egemen olduğunu" kanıtlayabileceğini sanmıştır. Ona göre, bu kalıp 12 çift oymaktan oluşmuş bir yapıdır: çıngıraklı yılan-panter; geyik-karaca; balkabağı-turna kuşu; bulut-mısır; kertenkele-toprak; tavşan-tütün; "yaban hardalı" (*Stanleya*)-yaban horozu; "katchina" (karga-papağan; çamkavak); odun-Amerika kurdu; dört oymaklı bir öbek (ok-güneş; kartal-hindi); porsuk-ayı; firuze-hayvan kabuğu ya da mercan. (Kroeber 1, s. 137-140.)

Eggan, bir "ana taslak" oluşturma yolundaki bu ustaca girişimi, Kroeber'in gözlemlerini yaptığı 1915-16 yıllarında elinde bulundurduğu bilgilerden daha çok sayıda ve daha az bulanık bilgilere dayanarak eleştirmiştir. Ama Kroeber'e her şeyden önce ele alınması gereken bir başka uslamlamayla da karşı çıkılabilir: her köyün bir başka biçimde gerçekleşen nüfus evriminden sonra bu ana taslak nasıl ortada kalabilir? Kroeber'in kendi yayımladığı bilgilere dayanarak, Zuni'deki ve birinci "yayla"nın iki Hopi köyündeki (yazar karşılaştırmayı kolaylaştırmak için bunların nüfus sayısını 5'le çarpmış ve 1610 rakamını bulmuştur) oymak dağılımını karşılaştıralım:

	ZUNI	HOPI (Walpi ve Sichumovi)
Güneş, kartal, hindi	520	90
Kızılcık ağacı	430	55
Mısır, kurbağa	195	225
Gelincik, ayı	195	160
Turna	100	0
Amerikan kurdu	75	80
Hardal, yaban horozu	60	225
Tütün	45	185
Geyik, karaca	20	295
Çıngıraklı yılan	0	120
Kertenkele, toprak	0	145
(bilinmeyen oymak)	10	0
TOPLAM	**1650**	**1610**

Zuni oymaklarının dağılım eğrisini nüfus azalması sırasına göre çizer de ilk yaylanın Hopi oymaklarının eğrisiyle çakıştırırsak, nüfus evrimlerinin farklı olduğunu ve karşılaştırmanın kuramsal olarak ortak bir taslak oluşturmaya elverişli olmaması gerektiğini görürüz (Şek. 3).



Şekil: 3
Zuni'de ve birinci Yayla Hopi'lerinde
oymak başına nüfus dağılımı

Bu koşullarda, hatta kimi noktalarda Kroeber'in deneyi yanlış yorumladığı düşünülse bile, değişik yöresel düzenlerde bunca ortak öge, bunca dizgesel bağıntı kalması ilgi çekici olmaktan çıkmaz, bu da kurgusal düzlemde, büyük bir kesinlik, direnişlilik, ayrım ve karşıtlıklara büyük bir bağlılık ister. Bir bitkibilimci, pratik düzlemde, bunun en inandırıcı kanıtlarını toplamıştır:

"Meksika'da tümüyle ya da bir ölçüde Avrupa kökenli köylülerle çalıştım öncelikle. Yerli görünüşlü olanları bile İspanyolca konuşmayı yeğliyor ve kendilerini Kızılderili olarak görmüyorlardı. Guatemala'da da aynı türden bir halkla karşılaştım, ama burada eski dillerini ve geleneksel kültürlerini korumuş olan Kızılderililerle de çalıştım ve, büyük bir şaşkınlıkla, mısır ekimlerinin tip bakımından İspanyolca konuşan komşularınınkinden çok daha büyük

bir titizlikle ayıklanmış olduğunu gördüm. Birleşik Devletler'de, çiftçilerin yarışlarda büyük önem taşıyan bir tekbiçimliliği sonsuz bir titizlikle sürdürmeye çalıştıkları büyük tarım yarışmaları dönemindeki mısır ekim alanları kadar arıydı ekim alanları. Guatemala mısırının genellikle son derece değişken olduğu ve mısırın çok kolay melezleştiği göz önüne alınınca, gerçekten dikkat çekici bir olaydı bu. Yel azıcık çiçektozunu bir ekim alanından öbürüne taşımayagörsün, bütün ürün melezleşiverir. Bu koşullarda arı bir çeşidin korunması ekilecek tohumların inceden inceye seçilmesi ve sapma gösteren fidelerin yolunmasıyla sağlanabilir. Bununla birlikte, Meksika'da, Guatemala'da ve bizim kendi Güney-Batı'mızda durum apacık ortadadır: çeşidin sınırları içinde mısırın en bağdaşık kaldığı yerler, eski yerli kültürlerinin en iyi dayandıkları yerlerdir."

"Çok daha sonraları, daha da ilkel bir halkın: kimi budunbilimcilerin günlük yaşama ilişkin her konuda hâlâ taş devrinde yaşayan insanlar olarak betimledikleri Assam Naga'larından elde edilmiş bir mısır taneleri koleksiyonunu ektim. Her boy birbirinden kesin bir biçimde ayrılan birçok mısır çeşidi yetiştirir; gene de, her çeşidin içinde, bir fideden öbürüne hemen hiç fark yoktur. Daha da önemlisi, en özgün çeşitlerden kimileri, yalnızca değişik ailelerce değil, değişik boylarca, hem de değişik bölgelerde yetiştirilmekteydi. Böyle aileden aileye, boydan boya geçirilirken, bu çeşitleri böylesine arı tutabilmek için, üstün bir tipe bağnazca bağlanmak gerekirdi. Demek ki, sık sık yapıldığı gibi, en değişken çeşitlerin en ilkel halklarda görüldüğünü ileri sürmek doğru olmasa gerek. Durum bunun tam tersi. İlkel halkların özensiz bahçivanlar oldukları inancına yol açanlar, çok sık karşılaştığımız yerliler, yani büyük ulaşım yolları ve kentlerin yakınında yaşayan ve kültürleri ağır bir biçimde bozulmuş olanlardır." (Anderson, s. 218-219.)

Anderson ilkel diye adlandırdıklarımızın kurgusal etkinlikleri gibi görgül etkinliklerini de derinden derine etkileyen ayırıcı sapma kaygısını çarpıcı bir biçimde gösteriyor. Kendileri de zamansallığın akışına kapılmış olmakla birlikte, yerli kurumlarının tarihsel olumsallıkla belirli bir taslağın değişmezliği arasında hep aynı

uzaklıkta kalabilmelerini ve, deyim yerindeyse, bir anlaşılırlık akıntısı içinde yol alabilmelerini, biçimsel niteliği ve her türlü içerik üzerindeki egemenliğiyle bu kaygı açıklıyor. Birbirinden tehlikeli iki nokta: artsüremlilik ve eşsüremlilik, olay ve yapı, estetik ve mantık arasında, ölçülü bir uzaklıkta kalmışlardır hep, bunun için de kendilerini yalnız bir yönleriyle tanımlamaya kalkmış olanlara özlerini göstermemişlerdir. İlkel uygulama ve inançlar, kimi zaman Fraser'in savunduğu gibi kökten saçma bulundu, kimi zaman da Malinowski'nin yaptığı gibi, yanıltıcı bir biçimde, sözde bir sağduyunun kesinlikleriyle geçerli kılınmak istendi, ama ikisi arasında bütün bir bilim ve bütün bir felsefe için bol bol yer vardı.

Üçüncü Bölüm

Dönüşüm Dizgeleri

Gördüğümüz gibi, ilkel denilen toplumların yaşam ve düşüncesini düzenleyen kılgısal-kuramsal mantıkları ayrımsal sapma gerekliliği yönlendirmekte. Totemsel kurumların kurucu söylenlerinde açıkça belli olan bu gereklilik (Lévi-Strauss 6, s. 27-28 ve 36-37), süreklilik ve süreksizliğin damgasını taşıyan sonuçlara çok düşkün olan teknik etkinlik düzleminde de belirir. Uygulama düzleminde olduğu gibi kurgu düzleminde de önemli olan şey, sapmaların içeriğinden çok, açık gerçeklikleridir; var olur olmaz, anlaşılmaz bir metnin çözülmesinde bir şifre anahtarı gibi kullanılabilecek bir dizge oluştururlar: metin ilk anlaşılmazlığında belirsiz bir akış gibi görünür, ama şifre anahtarı, üzerine konulunca, kesintiler ve karşıtlıklar getirir ona, yani anlamlı bir bildirinin biçimsel koşullarını sağlar. Bundan önceki bölümde tartıştığımız kuramsal örnekte, herhangi bir ayrımsal sapmalar dizgesinin -bir dizge niteliği kazanır kazanmaz- tarihin ve nüfusun evrimi içinde yoğrulmuş, dolayısıyla kuramsal açıdan sınırsız bir farklı içerikler dizisi durumuna gelmiş toplumbilimsel maddenin düzenlenmesini nasıl sağladığını gördük.

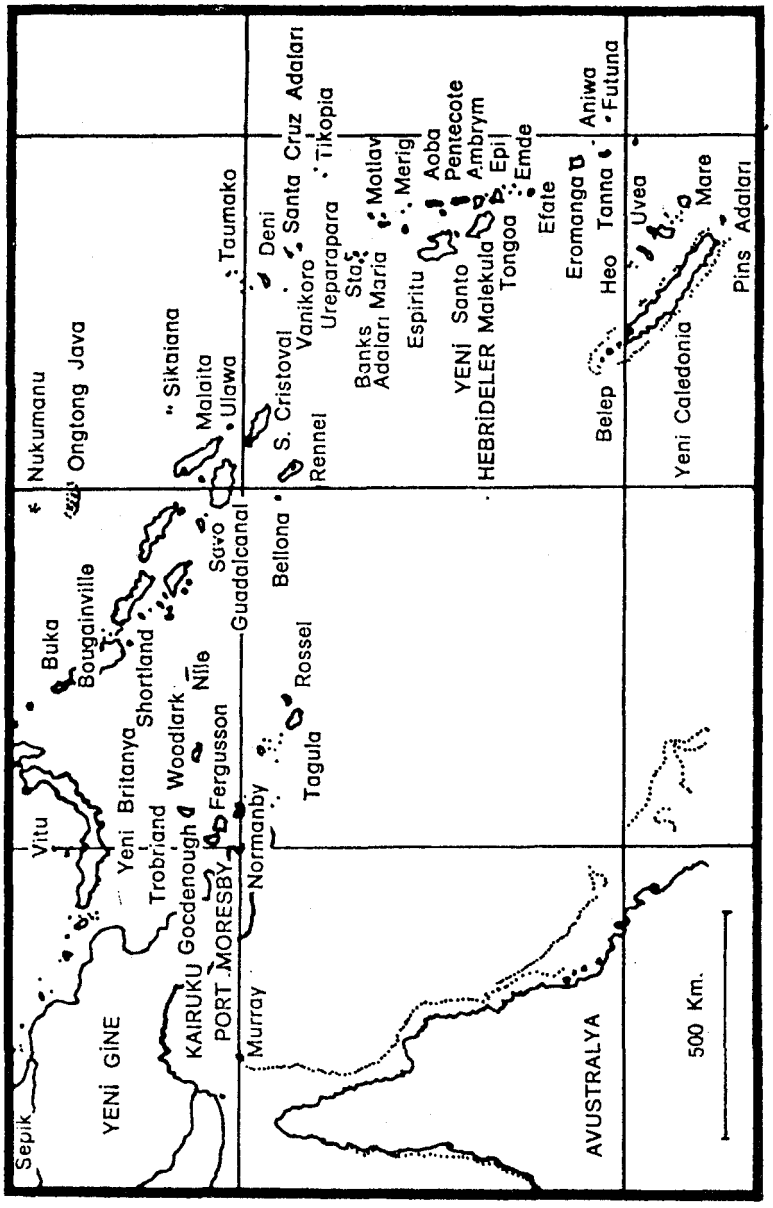
Mantığın ilkesi, görgül bir bütünün daha önceden yoksullaştırılması sonucu, birbirinden ayrı olarak düşünebildiğimiz öğeleri *karşıtlaştırabilmektir* her zaman. Bu ilk gerekliliğe göre, *nasıl karşıtlaştırmalı* sorusu önemli, ama daha sonra göz önüne alınan bir sorudur. Başka bir deyişle, genellikle totemsel denilen adlandırma ve sınıflandırma dizgeleri işlemsel değerlerini biçimsel niteliklerinden alırlar: başka izgelerin ögelerine de aktarılabilen bildirileri iletmeye ve başka izgeler kanalıyla alınmış bildirileri kendi dizgeleri içinde dile getirmeye elverişli izgelerdir bunlar. Klasik budunbilimcilerin yanlışlığı, bu biçimi "nesne"leştirmek, onu belirli bir içeriğe

bağlamak olmuştur, oysa her türlü içeriği özümleme yolunda bir yöntem olarak çıkar gözlemcinin karşısına. Totemcilik -ya da totemcilik olduğu ileri sürülen şey- özerk bir kurum olmak şöyle dursun, işlevi toplumsal gerçeğin değişik düzeylerinin en iyi biçimde "çevrilebilirliğini" güvenceye almak olan biçimsel bir dizgenin gelişigüzel soyutlanmış birtakım özelliklerinden başka bir şey değildir. Durkheim'ın da bazı bazı sezinlemiş göründüğü gibi, toplumbilimin temeli bir "toplum-mantık"tır. (Lévi-Strauss 4, s. 36; 6 s. 137).

Fraser, *Totemism and Exogamy*'nin ikinci cildinde, Melanezya'da Codrington'la Rivers'ın gözlemledikleri basit totemsel inanç biçimlerine özel bir ilgi gösterir. Bunlarda Avustralya'daki kavramsal totemciliğin kaynağı olan ilkel biçimleri bulduğunu sanmış, bütün öteki tiplerin de bu kaynaktan geldiğini düşünmüştür. Yeni Hebrid'de (Aurora) ve Banks adalarında (Mota), kimi kişiler yaşamlarının bir bitkiye, bir hayvana ya da bir nesneye bağlı olduğunu düşünürler; Banks adalarında bunlara *atai* ya da *tamaniu*, Aurora'da da *nunu* derler. *Nunu* aşağı yukarı ruh anlamına gelir, belki *atai* de aynı anlamı taşır (Şek. 4).

Codrington'a göre, Mota'lı bir yerli *tamaniu*'sunu görü yoluyla ya da önbili teknikleriyle bulur. Ama, Aurora'da, bir hindistancevizinin, ekmekağacının bir meyvasının ya da başka bir nesnenin gizlemli bir biçimde çocuğa bağlandığını, çocuğun bunun bir tür yankısı olduğunu geleceğin annesi tasarlar. Rivers aynı inançları Mota'da da bulmuştur. Burada birçok kimse birtakım besin kısıtlamalarına uyar, çünkü her biri annesinin gebeliği sırasında bulmuş ya da farketmiş olduğu bir hayvan ya da meyvayla özdeşleştiğini düşünür. Böyle bir durumda, kadın bitki, meyva ya da hayvanı köye getirir ve olayın anlamı konusunda bilgi sorar. Kendisine bir çocuk doğuracağını, doğuracağı çocuğun da bu nesneye benzeyeceğini ya da bu nesnenin ta kendisi olacağını açıklarlar. O zaman gene bulduğu yere koyar bunu, bir hayvan söz konusuysa, ona taşlardan bir sığınak yapar; her gün görmeye gider, yiyecek verir. Bu arada hayvan ortadan yok olmuşsa, kadının bedenine girmiş demektir, bedeninden bir çocuk biçiminde geri çıkacaktır.

Hastalanmak ya da ölmek istemiyorsa, çocuk kendisiyle özdeşleştirilen bitki ya da hayvanı yiyemeyecektir. Yenilmeyen bir meyva söz konusuysa, bu meyvanın ağacına bile dokunmayacaktır. Böyle bir nesneye dokunulması ya da böyle bir nesnenin yenilmesi bir tür öz-yamyamlık sayılır; insanla nesne arasındaki ilişki öylesine yakındır ki, birincisi ikincisinin özelliklerini taşır: duruma



Şekil. 4
Melanezya haritası (Ecole Pratique des Hautes Etudes'ün Belge Merkezi).

göre, çocuk yılan balığı ve su yılanı gibi zayıf ve uyuşuk, yengeç gibi öfkeli, kertenkele gibi yumuşak ve kibar, fare gibi şaşkın, ivecen ve mantıksız olacak ya da bir yaban elmasını andıran, kocaman bir karnı bulunacaktır, vb. Bu denkliklere Motlav'da da rastlanır (Saddle adasının bir bölümünün adı; Rivers, s. 462). Bir yandan bir birey, öbür yandan bir bitki, bir hayvan ya da bir nesne arasında kurulan benzeşiklik genel değildir: yalnızca belirli kişileri etkiler. Kalıtımsal da değildir, rastlantı sonucu aynı türden varlıklara bağlanmış erkek ve kadınlar arasında dışevlilik yasaklamalarına da yol açmaz. (Fraser, cilt I, s. 81-83, s. 89-91 (Rivers'ı anarak) ve cilt IV, s. 286-287.)

Frazer bu inançları Loyauté adalarında Lifu, Salomon takımadalarında da Ulawa ve Malaita'da saptanmış olan inançların kaynağı ve açıklaması olarak görür. Lifu'de bir adamın ölmeden önce hangi hayvanın -kuş ya da kelebeğin- görünüşü altında dünyaya yeniden geleceğini belirttiği olur. Bundan sonra bu hayvanın yenilmesi ya da yok edilmesi söz konusu adamın soyundan gelen bütün insanlara yasaklanır: "Bizim atamızdır o", derler; ona bir sunguda bulunurlar. Salomon takımadalarında (Ulawa) da böyledir: Codrington burada yaşayan insanların muz dikmeye ve muz yemeye yanaşmadıklarını, çünkü bir zamanlar önemli bir kişinin onda yeniden doğabilmek için ölürken tüketimini yasakladığını belirtir*. Bunun sonucu olarak, Orta Melanezya'daki besinsel tabuların kaynağının da kimi ataların garip imgeleminde aranması gerekir: Frazer'in inancına göre, gebe kadınlarda çok sık rastlanan aşerime ve hastalıklı düşlemlerin dolaylı sonucu ve uzak yankısıdır bu. Doğal ve evrensel bir olgu düzeyine çıkarılan bu ruhbilimsel özelliğe dayanılarak, bütün totemsel inanç ve uygulamaların ana kaynağına ulaşıldığı sanılır. (Frazer, cilt II, s. 106- 107 ve değişik yerleri.)

Çağının ve çevresinin kadınlarının gebelik sırasında aşerimeleri ve bu özelliklerin Avustralya ve Melanezya'da yaşayan yabanıl kadınlarda da bulunması, Frazer'ın bu özelliğin evrensel olduğuna, kaynağını da doğadan aldığına inanması için yeterliydi. Buna inanmamak, doğadan alınanı kültüre vermek ve böylece, XIX. Yüzyıl sonunun Avrupalı toplumlarıyla yamyamların toplumları arasında dolaysız, dolayısıyla ürkütücü birtakım benzerlikler bulun-

* Biraz farklı bir yorum getirmekle birlikte, Ivens da olayı doğrular (s. 269-270.) Bununla birlikte, bu yazar kaynağını bir atanın yeniden dünyaya gelmesinden alan başka yasaklamalar da anar. Bkz. s. 272, 468 ve değişik yerler. Ayrıca, San Cristoval'deki aynı tür inançlar konusunda, Bkz. C. E. Fox.

duğunu benimsemek olacaktı.

Ne var ki, dünyanın bütün kadınlarında görülmemesi bir yana, gebe kadınların aşerimesi Avrupa'da yarım yüzyıldan beri önemli ölçüde azalmıştır, hatta kimi çevrelerde tümüyle ortadan kalkmış olması da olanaklıdır. Hiç kuşkusuz, Avustralya ve Melanezya'da da vardı bu aşerimeler, ama nasıl bir biçimde? Kişilerin ya da toplulukların koşulunun kimi öğelerini önceden tanımlamaya yarayan, kurumsal araçlar olarak. Avrupa'da bile, -olguları buna bağlamak bahanesiyle- çocukların doğmasından sonra (önce değil) ortaya çıkan kimi bedensel ve ruhsal özelliklere tanı koymak (bu özellikleri kestirmek yerine) amacıyla aşerimeye destek sağlayan aynı tür inançlar ortadan kalkacak olursa, gebe kadınların bu eğilimi de sürüp gitmeyebilir. Gebe kadınların aşerimelerinin doğal bir temeli bulunduğu varsayılsa bile, bu temel genel bir nitelik taşımaktan uzak olan ve toplumlara göre farklı biçimlere girebilen inanç ve uygulamaları açıklayamaz.

Öte yandan, ölmek için önce doğmak gerektiği düşüncesini saymazsak, Frazer'ı önceliği can çekişen yaşlılara değil de gebe kadınların geçici isteklerine vermeye yönelten şeyin ne olduğunu anlamak zordur; ama böyle düşünülünce de bütün toplumsal kurumların bir kuşağın sınırları içinde belirmesi gerekir. Sonra, Ulawa, Malaita ve Lifu dizgesi Motlav, Mota ve Aurora dizgesinden çıkmış olsaydı, berikinin ötekinde birtakım izleri, kalıntıları kalması gerekirdi. Oysa dikkatimizi çeken şey, tam tersine, iki dizgenin birbiriyle tamamı tamamına bakışık olmasıdır. Süredizinsel açıdan birinin ötekinden önce olduğunu esinleyen hiçbir şey yok: bağıntıları ilk biçimle türemiş biçim arasındaki bağıntı değil, birbiriyle bakışımlı ve zıt olan iki biçim arasında gözlemlenen bağıntıdır daha çok, sanki her dizge aynı öbeğin bir dönüşümünü belirtmekte.

Öncelikler dağıtmaktansa, öbek düzeyine yerleşerek özelliklerini tanımlamaya çalışalım. Bu özellikler üçlü bir karşıtlık biçiminde özetlenir; bu karşıtlık da bir yandan doğumla ölüm, öbür yandan bireysel nitelikte ya bir tanı, ya bir kısıtlama biçimine giren toplumsal nitelik arasında belirir. Ayrıca, kısıtlamanın bir kestirmeden geldiğini de belirtelim: yasaklanmış meyva ya da hayvanı yiyen ölecektir.

Motlav-Mota-Aurora dizgesinde ilk karşıtlığın belirgin terimi doğumdur; Lifu-Ulawa- Malaita dizgesinde de ölüm; bununla bağıntılı olarak, öteki karşıtlıkların da bütün terimleri birbirine ters düşer. Doğum belirgin olay olduğu zaman, tanı ortaktır, yasaksa (ya da kestirme) bireysel: kimi zaman yerde, kimi zaman peştama-

lının içinde bir hayvan ya da meyva bulan gebe ya da gebe kalabilecek kadın, köye dönüp akrabalarına ve dostlarına sorular sorar; toplumsal çevre ortak olarak (ya da yetkili temsilcilerinin ağzından) yakında doğacak ve bireysel, bir kısıtlamaya, boyun eğecek olan bir kişinin ayırıcı durumuna tanı koyar.

Ama Lifu, Ulawa ve Malaita'da bütün bu dizge altüst olur. Ölüm belirgin olay durumuna gelir, aynı anda, ölmekte olan kişi tarafından söylendiğine göre, tanı bireysel, kısıtlamaysa, ortak bir nitelik kazanır: aynı atanın bütün torunlarının, kimi zaman da, Ulawa'da olduğu gibi, bütün halkın bu kısıtlamaya boyun eğmesi gerekir.

Demek ki, bir öbek içinde, iki dizge ters bir bakışımlılık durumundadır. Aşağıdaki çizelge de bunu göstermektedir (burada + ve - göstergeleri sırasıyla her karşıtlığın birinci ve ikinci terimlerini belirtmektedir):

Anlamlı karşıtlıklar:	*Motlav-Mota-Aurora*	*Lifu-Ulawa-Malaita*
Doğum/ölüm	+	—
Bireysel/ortak *tanı:*	—	+
kısıtlama	+	—

Son olarak, anlattığımız olgular, öbek düzeyinde ortak olan ve kendisini bir öbek olarak aynı kümeye, yani doğal farklılıklarla kültürel farklılıklar (bu deyimi totemsel kurumlar deyimine yeğ tutuyoruz) arasında bir benzeşiklik kuran bütün sınıflandırma dizgelerinin oluşturduğu kümeye giren bütün kümelerden ayıran bir niteliği ortaya çıkarmayı sağlıyor. Tartıştığımız iki dizgenin ortak özelliği, evrensellikten yoksun, istatistik niteliklerinden gelir. Beriki de, öteki de ayrımsız olarak toplumun bütün üyelerine uygulanamaz: yalnızca kimi çocuklar bir hayvan ya da bir bitkinin aracılığıyla ana rahmine düşer, ölenlerden de ancak kimileri doğal bir türde yeniden bir bedene kavuşur. Demek ki, her dizgenin yönlendirdiği alan bir örnektir, seçimi de, hiç değilse kuramsal olarak, rastlantıya bırakılmıştır. Bu iki bakımdan, bu dizgeler Aranda tipi Avustralya dizgelerinin hemen yanına konulmalıdır. Frazer da bunu görmüş, ama, özgüllüklerine saygı göstermekle birlikte, kendilerini birleştiren -kalıtımsal değil, mantıksal- bağıntı konusunda yanılmıştı. Gerçekten Aranda dizgeleri de istatistik bir nitelik taşır, ama, yön verdikleri alan tüm topluma yayıldığından, uygulama kuralları evrenseldir.

* * *

Spencer ve Gillen de, Avustralya yolculukları sırasında, büyük Avustralya Körfezi'nden Carpentaria Körfezi'ne dek, güney-kuzey ekseni üzerine yayılmış toplulukların kurumlarında görülen dizge niteliği karşısında şaşırmışlardı:

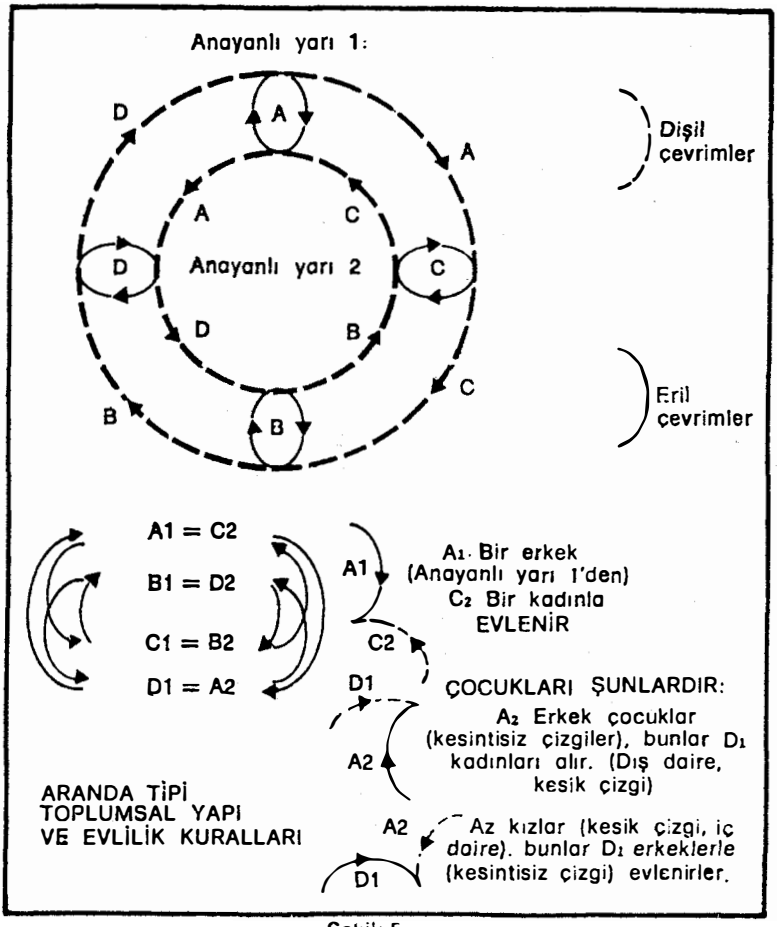
> "Arunta ve Warramunga'larda (toplumsal-dinsel) koşullar birbirinin tam tersidir, ama, başka örneklerde de görüldüğü gibi, Kaitish'ler bir ara durumu örneklendirir." (Spencer ve Gillen, s. 164.)

Güneyde, Arabanna'lar, aynı biçimde anayanlı olan dışevlilikli iki yarı ve dışevlilikli totemsel oymaklar tanır. Spencer ve Gillen'in yeğlemeli olarak gösterdikleri evlilik, yani öncelikle annenin büyük erkek kardeşinin ya da babanın büyük kızkardeşinin kızının alınması, Elkin'e göre Aranda tipindendi, ama, bilindiği gibi, Aranda'larda bulunmayan totemsel kısıtlamalar yüzünden karmaşıklaşmıştı.

Söylensel çağlarda (*ularaka*), totemsel atalar totemsel yerlere çocuk-ruhlar (*mai-aurli*) koymuşlardı. Aranda'larda da bu inancın bir benzeri vardır. Ama, Aranda'lara göre ruhların yeni bir cisimleşim beklentisi içinde ilk yerlerine dönmelerine karşılık, Arabanna ruhları her cisimleşimden sonra cinsellik, yarı ve totem değiştirirler, öyle ki, her ruh düzenli olarak tam bir dirimsel ve toplumsal-dinsel koşullar çevriminden geçer. (Spencer ve Gillen, s. 146 ve sonrası.)

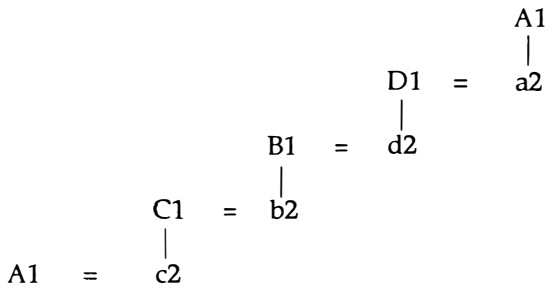
Bu betimleme gerçeğe tam olarak uysaydı, Aranda'larınkiyle bakışımlı ve ters bir dizge görüntüsü sunardı. Bu sonunculara soy zinciri babayanlıdır (anayanlı değil); totemsel bağları da bir soy zinciri belirlemez, gebeliğinin bilincine vardığı sırada kadının rastlantıyla geçtiği yer belirler. Başka bir deyişle, totemlerin dağılımı Arabanna'larda bir kural uyarınca olur, Aranda'lardaysa istatistik olarak ve şansa göre. Totemsel öbekler bir durumda kesinlikle dışevlilikseldir; öbür durumdaysa, evlilik düzenine tümüyle yabancıdır; gerçekten de, Aranda'larda evlenmeleri totemsel bağlılıkla hiçbir ilişkisi bulunmayan ve 8 alt-kesim (yalnızca 2 yarı değil) içeren bir dizge yönlendirir, bu da aşağıdaki biçimde gösterebileceğimiz bir çevrim yoluyla olur*. (Şek. 5).

* Çizgisel bir simit yüzeyi biçimindeki bu gösterme yöntemini meslektaşımız G. Th. Guilbaud'ya borçluyuz.



Şekil: 5
Aranda tipi toplumsal yapı ve evlilik kuralları (Ecole Pratique des Hautes Etudes Haritacılık Laboratuvarı)

Bu durumda, konuyu alabildiğine basitleştirerek ve şimdilik eski bilgilerle yetinerek, Arabanna'larda ruhlar için durum neyse, Aranda'larda da insanlar için o olduğunu söyleyebiliriz. Gerçekten de, ruhlar her kuşakta cinsellik ve yarı değiştirir. (Aranda dizgesinde totemsel bağ belirgin olmadığı için, totemsel öbeğin değişimini bir yana bırakıyor, onun yerini belirgin olgu niteliği taşıyan alt-kesim değişimine veriyoruz); Aranda dizgesinin ögelerine çevrilince, bu iki gereklilik şöyle bir çevrimin karşılığı olarak görülebilir:



Burada büyük harfler erkekleri, küçük harflerse kadınları göstermektedir. Öte yandan, bu çevrim yalnızca erkek ve yalnızca kadın çevrimleri ayırdeden Aranda toplumunun yapısını belirtmekle kalmıyor, bir bakıma bu parçaların birlikte *dikilmesini* sağlayan (ve dizgenin öğelerinde içkin olarak bulunan) yöntemi de belirtiyor.

Bununla birlikte, Elkin'in kendinden öncekilerin betimlemesine yönelttiği eleştiriyi göz önüne almak yerinde olur. Elkin, Spencer ve Gillen'ın Aranda'larda tek bir totemcilik biçimi görmüş olmalarından kuşkulanır (Elkin *4*, s. 138-139), oysa, kendisinin Arabanna'larda saptadığı gibi, biri babayanlı ve tapınmalı, öteki anayanlı ve toplumsal, dolayısıyla dışevliliksel olmak üzere, iki türlü totemcilik bulunduğu kanısındadır:

> "Babayanlı bir totemsel tapınmanın üyeleri büyüme töremini kızkardeşlerinin oğullarının yardımıyla kutlarlar, bu totemi *yenilmek üzere* onlara (sonra da onlar aracılığıyla başkalarına) verirler, ama bundan kendilerinin bir besin kısıtlamasına boyun eğdikleri sonucu çıkmaz. Buna karşılık... madu'larını, ya da toplumsal totemlerini, yemekten kesinlikle geri dururlar, ama buna da tapınmada bulunmazlar." (Elkin *2a*, s. 180.)

Böylece Elkin, totemsel ruhların tam bir çevrim geçirdikleri varsayımının çelişkin olduğunu, çünkü, kendisine göre, indirgenmesine olanak bulunmayan iki totemcilik biçimin birbirine karışması gerektiğini söyleyerek Spencer ve Gillen'ın betimlemesine karşı çıkar, Ancak tapınmalı, babayanlı totemlerin belirli bir erkek soyu içinde, iki yarı arasında almaşık olarak birbirlerini izledikleri söylenebilir.

Burada, kesin bir çözüm getirmek savında olmadan, bir başka yerde Elkin'in özgüleştirici çözümlemelerine karşı dile getirdiği-

miz ilke itirazlarını anımsatmakla yetineceğiz; ayrıca, Spencer ile Gillen'ın Arabanna kültürünü daha bozulmamış bir durumdayken tanıdıklarını, Elkin'inse, kendisinin de belirttiği gibi, aynı kültürü ileri bir bozulma durumunda bulmuş olduğunu vurgulamak gerekir. Elkin'in sınırlayıcı yorumuyla yetinmek gerekse bile, Aranda'larda çevrime girenin canlılar, güney komşularındaysa ölüler olduğu gerçeği ortadan kalkmaz. Başka bir deyişle, Aranda'larda *dizge* olarak beliren şey, Arabanna'larda bir yandan *yordam*, bir yandan *kuram* biçiminde ikiye ayrılır: çünkü Elkin'in betimlediği üzere, evlenmelerin totemsel uzlaşmazlıkların sayımıyla düzenlenmesi, tümüyle görgül bir yöntemdir, oysa ruhlar çevrimi, söylemek bile fazla, arı kurguya dayanır. İki topluluk arasındaki bu farklılığa gerçek zıtlıkları belirten ve bütün düzlemlerde ortaya çıkan başka farklılıklar eşlik eder: anayanlı / babayanlı; 2 yarı / 8 alt-kesim; mekanik totemcilik / istatistik totemcilik; sonra, Spencer ve Gillen'ın çözümlemesinin eksiksiz olduğu varsayılmak koşuluyla, dışevliliksel totemcilik / içevliliksel totemcilik. Geçişli olmaları nedeniyle, Aranda alt-kesimlerinin büyük bir işlevsel verimlilik gösterdikleri de gözden kaçmayacaktır: $X = y$ evliliğinden doğan çocuklar Z, z, yani ana babalarına göre başka bir toplumsal öbekten olacaklardır; buna karşılık, (evliliklerin düzenlenmesinde aynı toplumsal işlevi gerçekleştiren) Arabanna (totemsel) kümelerinin verimi düşüktür, çünkü geçişsizdirler: $X = y$ evliliğinden doğacak çocuklar, Y, y olacak, yani yalnızca annelerinin öbeğini yineleyeceklerdir. Geçişlilik (Spencer ve Gillen'ın ya da Elkin'in yorumunun benimsenmesine göre, tüm ya da yarım) yalnızca Arabanna'ların öbür dünyasında bulunur, bu öbür dünyaysa Aranda canlılar toplumununkine uygun bir imgeyi yansıtır.

Son olarak, aynı tersine dönüş her boyun yersel çerçeveye verdiği işlevi niteler: Aranda'lar gerçek ve saltık bir değer verirler bu çerçeveye; dizgelerinde tümüyle anlamlı olan tek içerik budur, çünkü her yerleşim yeri, dünya varoldu varolalı, sürekli olarak ve yalnız bir totemsel türe verilmiştir. Arabanna'larda bu değer göreli ve biçimseldir, çünkü yersel içerik (ruhların çevrimi tamamlama yetenekleri nedeniyle) anlamlandırıcı niteliğinden çok şey yitirir. Totemsel yerleşim yerleri, atalardan kalma alanlar olmaktan çok, birer kayıt limanıdır...

Şimdi de Aranda'ların toplumsal yapısını daha kuzeyde yaşayan bir topluluğun, gene babayanlı olan Warramunga'ların toplumsal yapısıyla karşılaştıralım. Warramunga'larda, totemler yarılara bağlıdır, yani Aranda'larda gerçekleştirdiklerinin tersi olan bir

işlevi gerçekleştirirler. Ama yerleşim durumları başvuru topluluğumuzunkiyle bakışımlı ve ters olan (biri Aranda'ların kuzey komşusudur, öbürü güney komşusu) Arabanna'lardakine benzer bir işlevleri vardır (ama başka bir biçimde). Arabanna'lar gibi, Warramunga'ların da ana ve baba totemleri bulunur, ama, Arabanna'larda görülenden farklı olarak, kesinlikle yasaklanmış olan totemler baba totemleridir; buna karşılık, karşı yarının aracılığıyla ana totemlerine izin verilir (Arabanna'lardaysa, aynı yarının üyeleri olan tapınma topluluklarının aracılığıyla karşı yarının baba totemlerinden yararlanması sağlanır).

Gerçekten de, karşı yarıya düşen görev, dönüşüm yoluyla bir çözümleme yapmaya elverişlidir. Aranda'ların çoğalma töremlerinde yarı karşılıklılığı yoktur: her tapınma topluluğu töremlerini kendi isteğine göre, başka topluluklar yararına kutlar, onlar da töreni gerçekleştiren topluluğun girişimiyle bollaşmış olan bir besini tüketip tüketmemekte özgürdürler. Warramunga'lardaysa, tam tersine, kendi yararlanacağı törenleri öteki yarının düzenlemesi için, tüketici yarı, etkin bir biçimde girişimde bulunur.

Bu farklılık, kendisiyle bağlantılı olan başka farklılıklar getirir: bir durumda, büyüme töremleri bireysel bir iştir, öbür durumdaysa topluluğun işi. Aranda'larda, büyüme töremlerinin kutlanması bununla yükümlü kişinin girişimine bırakıldığından, istatistik bir nitelik sunar: herkes istediği zaman, girişimini başkalarıyla bağdaştırmadan yapar töremini. Ama Warramunga'ların bir törem takvimi vardır, şenlikler önceden belirlenmiş bir sırayla birbirini izler. Böylece, daha önce (ama Aranda'larla Arabanna'larla ilgili olarak) dönemli ve dönemsiz yapılar arasında ortaya konulan ve bize canlılar topluluğuyla ölüler topluluğunun ayırıcı nitelikleri gibi görünmüş olan bir karşıtlığı törem düzleminde yeniden karşımızda buluyoruz. Bir yandan Aranda'larda, öbür yandan Warramunga'larla Arabanna'larda, gene aynı biçimsel karşıtlığı buluruz, ama bu kez bir başka düzlemde ortaya çıkar. Konuyu büyük ölçüde basitleştirirsek, her iki açıdan da, Warramunga'larda durumun Arabanna'larda uygulananın bakışımlısı olduğu, ancak soy zincirinin bir durumda babayanlı, öbüründe anayanlı kaldığı; buna karşılık, Warramunga'lar gibi babayanlı olan Aranda'ların belirli dönemlerde yapılan töremlerle çelişen istatistik töremleriyle kuzey ve güney komşularına ters düştükleri söylenebilir*.

Dahası var. Arabanna'larla Warramunga'lar, totemsel ataları

* Aranda'larda "belirli sıra yoktur... her tören belirli bir bireye özgüdür"; ama Warramunga'larda, "törenler A, B, C, D biçiminde, düzenli kesitler biçiminde yapılır." (Spencer ve Gillen, s 193.)

yarı-insan, yarı-hayvan görünüşleri eksiksiz bir nitelik sunan, benzersiz kişiler olarak düşünürler. Aranda'lari (her totemsel topluluk için) ataların çokluğu anlayışını bu anlayışa yeğ tutarlar, bu atalar da eksik insansal varlıklardır. Bu bakımdan, Spencer ve Gillen'ın göstermiş oldukları gibi, Aranda'larla Warramunga'lar arasında yer alan topluluklar: Kaitish'ler ve Unmatjera'lar, bir ara durumu örneklendirir: bunların ataları söylenlerde eksikli insan yaratıklarıyla son biçimini almış insanların bir yığışımı olarak gösterilir. Genel olarak, inanç ve törelerin kuzey-güney ekseni üzerindeki dağılımı; kimi zaman en uç tipten bu tipin tersine çevrilmiş biçimine doğru giden kademeli bir değişimi, kimi zaman da iki uçta aynı biçimlerin ters bağlamlar içinde, anayanlı ya da babayanlı olarak dile gelen yinelenimini ortaya çıkaracak, yapısal yön değişimiyse ortada, yani Aranda'larda görülecektir. (Bkz. karşı sayfadaki çizim.)

Görüldüğü gibi, Aranda'lardan Warramunga'lara doğru gidildikçe, çoğulcu söylenli (ataların çokluğu), ama töremleri bireyselleşmiş bir dizgeden ters bir dizgeye yani söylenbilimi bireyselleşmiş, ama töremi çoğulcu bir dizgeye geçilmektedir bir bakıma. Aynı biçimde, toprak da Aranda'larda dinsel olarak (totemsel dağılımlarıyla) nitelenir, Warramunga'lardaysa toplumsal olarak (topraklar yarılar arasında bölüşülmüştür). Son olarak, güneyden kuzeye doğru, "Churinga"ların yavaş yavaş ortadan silindiği görülür; bu da, yukardaki gözlemlerden yola çıkılınca, nerdeyse önceden kestirilebilecek bir olgudur, çünkü Aranda'larda "churinga" çokluğun birliği olarak işlev görür: bir atanın bedensel varlığını canlandırması ve birbiri ardından gelen bir dizi bireyce soy zincirinin kanıtı olarak saklanması bakımından, "churinga" bireyin artsüremlilik içinde sürekliliğine tanıklık eder; Aranda'ların söylensel çağları tasarlama biçimleri böyle bir sürekliliği olanaksızlaştırabilirdi*.

Bütün bu dönüşümlerin dizgesel bir dökümünü yapmak gerekirdi. Karadjeri'lerde, doğacak çocuğunun hangi toteme bağlanacağını *erkek düşler,* Aranda'lardaysa bunu *kadın yaşar;* böylece iki topluluk birbirine göre bakışımlı ve ters olarak belirir. Avustralya'nın kuzeyinde, totem kısıtlamalarının gittikçe sıkılaşan niteliği, dışevlilik düzleminde 8 alt- kesimli dizgelere özgü zorunlulukların mutfakla ilgili bir tür karşılığını oluşturur. Böylece, kimi topluluklar, yalnız kendi toteminin değil, babanın, ananın, babanın babasının (ya da ananın babasının) totemlerinin yenilmesini de (tümüyle ya da koşula bağlı olarak) yasaklar. York Burnu yarımadasının kuzeyindeki adalarda yaşayan Kauralaig'lerde, kişi kendi totemi yanın-

* Bkz. Daha ileride s. 277-278

	GÜNEY			KUZEY
	ARABANNA	ARANDA	KAITISH UNMATJERA	WARRAMUNGA
Totemsel atalar	eksiksiz yarı-insan yarı-hayvan varlıklar tek	eksik insansal varlıklar çok	eksik insansal varlıklar + eksiksiz insanlar çok	eksiksiz yarı-insan yarı-hayvan varlıklar tek
Toplumsal düzen	dışevliliksel totemcilik	totemler ve yarılar arasında uyarsızlık, dışevliliksel olmayan totemcilik		totemler ve yarılar arasında uyarlık, dışevliliksel totemcilik
Törem		yarıların birbirini dışlaması	totemsel topluluğun girişimi + karşı yarının desteği	yarıların karşılıklılığı: karşı yarının girişimi
Totemsel törenler		bireye özgü		topluluğa özgü
Kutlama		belirsiz dönemler		belirli dönemler

da, babanın anasının, ananın babasının, ananın anasının totemlerini de totem olarak tanır; karşılıklı dört oymak arasında kız alıp vermek yasaklanmıştır. (Sharp, s. 66.) Bir atanın bir hayvan ya da bitki türünde yeniden cisimlendiği inancından kaynaklanan besinsel kısıtlamaları daha yukarıda tartışmıştık. Aynı tipten bir yapıyı Melville ve Bathurst adalarında da görürüz, ama bu kez dil düzleminde: her gün kullanılan ve ses benzerliği zayıf olan terimler söz konusu olduğu zaman bile, torunları ölünün adının bütün eşseslilerinden kaçınırlar*. Muzlar değil, sözcükler yasaklanır. Ele alınan topluluklara göre, aynı kalıplar, özdeş ya da bir tüketim düzeyinden ötekine aktarılmış bir biçimde, kimi zaman kadınların, kimi zaman besinlerin, kimi zaman da dilin sözcüklerinin kullanımına yönelik olarak, belirip silinir.

Spencer ve Gillen, belki de gözlemleri oldukça az sayıda Avustralya boyunu kapsadığı için (ama her biri için olağanüstü ölçüde zengin oldukları da kesin), değişik tipler arasındaki dizgesel bağıntıları izleyicilerinden çok daha güçlü bir biçimde kavramışlardır. Daha sonra, uzmanlar çevrenlerinin incelediklerı dar alanla sınırlandığını görmüşlerdir; bireşimden vazgeçmeyenlere gelince, onlar da bir yandan ellerindeki bilgilerin çokluğu, bir yandan önlemcilik nedeniyle yasalar aramaktan geri durmaya yönelmişlerdir. Bilgilerimiz arttığı ölçüde, bütünlük görüntüsü bulanıklaşır, çünkü boyutlar çoğalır, başvuru eksenlerinin belirli bir sınırı aşması da sezgisel yöntemleri felce uğratır: belirtilmesi için üç dört boyutu aşan bir bağdaşık bütün gerekince, bir dizge tasarlayamaz oluruz. Ama günün birinde Avustralya toplumlarına ilişkin bütün bilgilerin delikli kartlara aktarılabileceğini ve bir bilgisayar yardımıyla teknik, ekonomik, toplumsal ve dinsel yapıların oluşturduğu bütünün çok geniş bir dönüşümler öbeğine benzediğinin kanıtlanabileceğini düşlemek de yasak değil.

Böyle bir deney için Avustralya'nın başka kıtalara göre daha ayrıcalıklı bir alan oluşturduğunu en azından tasarlayabildiğimize göre, bu düşünce daha da çekici görünüyor. Dış dünyayla ilişki ve alışverişler burada da vardı kuşkusuz, ama, büyük bir olasılıkla, Avustralya toplumları başka yerlerdeki toplumlara göre çok daha kapalı bir evrim geçirmişlerdir. Öte yandan, edilgen bir biçimde geçirilmemiştir bu evrim: istenmiş ve tasarlanmıştır, çünkü Avustralya uygarlığı gibi bilgi derinliğine, kurguya ve kimi zaman düşünce züppeliği diye adlandırabileceğimiz şeye eğilim gösteren uy-

* Değişik yerli boylarında, eşin ana babasının adını anma yasağının bu adın bileşimine giren bütün sözcükleri kapsaması gibi. Bkz. daha ileride s. 211.

garlıklara çok az rastlanır. Yaşam düzeyleri bu denli ilkel insanlar için kullanılınca, böyle bir deyim çok tuhaf bulunabilir, ama bunda aldanmamak gerekir: yağ bağlamış bürokratları ya da imparatorluk döneminin muhafız birliği askerlerini anımsatan bedensel yapıları çıplaklıklarını daha bir yakışıksız gösteren bu kıllı ve göbekli yabanıllar, bize çocuksu bir sapkınlıktan kaynaklanır gibi gelen davranışların: cinsel organlarla oynamaların, işkencelerin, kendi kanlarını, kendi dışkı ve salgılarını ustalıkla kullanmanın (bizim de posta pullarını hiç düşünmeden tükrüğümüzle yapıştırmamız gibi) bu titiz uygulayıcıları, birçok bakımlardan gerçek züppeler olmuşlardır. Kendilerine bu deyimi yakıştıran kişi de aralarında doğup büyümüş, konuştukları dili konuşmuş bir uzmandır. (T. G. H. Strehlow, s. 82.) Bu açıdan baktığımız zaman, kendilerine birtakım ikincil sanatlar öğretilir öğretilmez, yaşlı kızlardan beklenecek biçimde çirkin ve özenli suluboyalar yapmaya girişmeleri de şaşırtıcı olmaktan çıkar. (Res. VIII.)

Avustralya yüzyıllar ya da binyıllar süresince kendi içine kapanmış bir biçimde yaşamışsa*, bu kapalı dünyada kurgu düzeyinde kalan düşünceler ve tartışmalar alabildiğine ileri gitmişse, modanın etkileri de çoğu kez belirleyici olmuşsa, burada bir tür ortak toplumbilimsel ve felsefesel biçem oluşması, bu biçemin de yöntemle aranılan ve en ufakları bile olumlu ya da olumsuz bir yaklaşımla ortaya çıkarılıp yorumlanan çeşitlemeleri dışarıda bırakmaması anlaşılmayacak bir şey değil demektir. Hiç kuşkusuz, her topluluğu göründüğü kadar çelişkin olmayan nedenler yönlendiriyordu burada, başkaları gibi, başkaları kadar iyi, başkalarından daha iyi, başkalarından başka türlü yapmak, yani gelenek ve törenin yalnızca genel çizgilerini belirlemiş olduğu izlekler üzerinde incelebildiklerince incelmek istiyorlardı. Kısacası, Avrupa köylü toplumlarının XVIII. yüzyıl sonlarıyla XIX. yüzyıl başlarında giyim alanında yaptıklarını Avustralya toplulukları toplumsal düzen ve dinsel düşünce alanında yapmışlardı. Bu köylü toplumlarında, her topluluğun kendi kılığı bulunması, bu kılığın da erkeklerle kadınlarda üç aşağı beş yukarı aynı öğelerden oluşması tartışma konusu değildi; yalnızca komşu köyden seçilmeye, ayrıntı buluşlarında, ayrıntı zenginliğinde onun aşılmasına çalışılırdı. Bütün kadınlar başlık giyerler, ama başlıklar bölgeden bölgeye değişir; öte yandan, bizde başlıkların dili, içevlilik terimleriyle, evlilik kurallarını dile getirmeye yarardı ("kızı başlığına bakar da alırsın"), Avustralya'lılar da

* Hiç kuşkusuz, kuzey bölgeleri bunun dışında kalır; bu bölgeler de kıtanın geri yanıyla hiç bağıntı kurmamış değildir. Demek ki sözlerimiz ancak görece bir değer taşımaktadır.

-ama bu kez dışevlilik terimleriyle- kesimlerin ya da totemlerin diliyle aynı şeyi yaparlardı. Başkalarına uyma eğilimiyle (kapalı evrenlere özgü bir olgudur bu) bölgesel özelliklere düşkünlüğün çifte etkisi, başka yerlerde olduğu gibi burada da, bizim köylü toplumlarımızda olduğu gibi Avustralya yerlileri arasında da, kültürü bir müzik deyimine: "izlek ve çeşitleme"ye göre ele almaya yönelir.

* * *

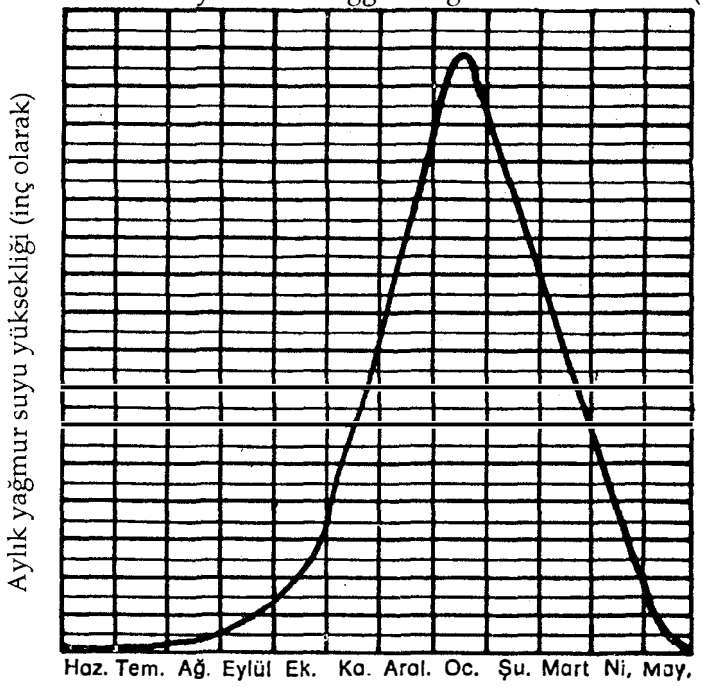
Demek ki, kısaca tanımladığımız bu elverişli tarih ve coğrafya koşullarında, Avustralya kültürlerinin, belki dünyanın öbür bölgelerinde olduğundan daha tam ve daha dizgesel bir biçimde, bir dönüşüm bağıntısı içinde görünmeleri anlaşılması zor bir durum değil. Ama bu dış ilişki, çok daha genel bir biçimde, ancak bu kez içsel olarak, özel bir kültürün değişik düzeyleri arasında varolan ilişkiyi unutturmamalı bize. Daha önce de belirttiğimiz gibi, "totemsel" tipte kavram ve inançlar, kendilerini geliştirmiş ya da başkalarından almış toplumlar için, kavramsal dizgeler biçiminde, her düzeyle ilgili bildirilerin çevrilebilirliğini sağlayan izgeler oluşturmalarıyla özellikle ilgimizi çeker. Bu bildiriler, görünüşe göre yalnız kültür ya da yalnız toplum alanına giren, yani ya insanların birbirleriyle sürdürdükleri bağıntılara, ya da daha çok insanın doğayla bağıntılarını ilgilendirdiğini düşünebileceğimiz teknik ve ekonomik belirimlere bağlanan bildiriler kadar birbirinden uzak da olsalar, gene birbirlerine çevrilebilirler. Totemsel işlecin belirleyici işlevlerinden biri olan bu doğa-kültür bağdaştırıcılığı, onun her şeyden önce aradaki karşıtlığı aşma yolu (ya da umudu) olduğunu görmeyip de, her biri kendi yönünden, totemciliği bu iki alandan birine kapatmaya çalışmış olan Durkheim ile Malinowski'nin yorumlarında nelerin doğru, ama aynı zamanda nelerin yarım ya da sakat olduğunu anlamamızı sağlar.

Arnhem toprağında yaşayan Murngin'lerle ilgili olarak, Lloyd Warner çok güzel ortaya koymuştur bunu. Bu kuzey Avustralya'lılar, yaratıkların ve nesnelerin kökenini töremlerinin önemli bir bölümünü de temellendiren bir söylenle açıklarlar. Çağların başlangıcında, Wawilak adında iki kızkardeş, deniz yönünde yola çıkmış, karşılarına çıkan yerleri, hayvanları ve bitkileri adlandıra adlandıra gitmektedirler. Biri gebedir, öbürü çocuğunu kucağında taşımaktadır. Çünkü, yola çıkmadan önce, kendi yarılarından olan adamlarla yasaya aykırı olarak çiftleşmişlerdir.

Küçük kızkardeş de çocuğunu doğurduktan sonra, yolculukla-

rını sürdürürler ve bir gün bağlı bulundukları Dua yarısının totemi olan büyük yılan Yurlunggur'un yaşadığı havuzun yanında mola verirler. Ama büyük kızkardeş aybaşı kanıyla suyu kirletir; koca yılan öfkelenip çıkar, bir yağmur tufanı başlatır, bu da genel bir su baskınıyla sonuçlanır. Sonra yılan kadınlarla çocuklarını boğar. Bu yılan dikilip durduğu sürece sular toprağı ve bitkileri örter. Yeniden yatınca, sular çekilir.

Warner'in açıkladığı gibi Murngin'ler, bilinçli olarak, yılanı her yıl bir su baskınına neden olan yağmur mevsimiyle birleştirirler. Dünyanın bu bölgesinde, mevsimlerin gelişimi öylesine düzenlidir ki, bir coğrafyacının vurguladığı gibi, her şey nerdeyse günü gününe önceden söylenebilir. Yağışlar çoğu kez 2, 3 aylık bir süre içinde 150 cm'ye yükselir. Ekimde 5 cm'yken, aralıkta 25 cm'ye, ocakta 40 cm'ye ulaşılır; kurak mevsim de aynı biçimde çabucak geliverir. Port Darwin'de, 46 yıllık bir döneme göre oluşturulmuş bir yağış çizeneği, başı göğe değecek biçimde kuyusu başında dikilip yeryüzünü sele veren yılan Yurlunggur'un görüntüsü olabilirdi (Şek. 6).



Şekil: 6

Port Darwin'de 46 yıllık bir dönem üzerinden hesaplanmış yağış yüksekliği
WARNER'dan, Chart XI, s. 380

Yılın biri 7 ay süren ve yoğun bir kuraklıkla nitelenen, öbürü 5 ay süren ve şiddetli yağmurlarla, kıyı ovalarını yirmi, otuz kilometre içerilere dek su altında bırakan su kabarmalarıyla birlikte giden iki zıt mevsime bölünmüş olması, yerlilerin etkinlik ve düşüncesine de damgasını vurur. Yağmur mevsimi Murngin'leri dağılmak zorunda bırakır. Küçük topluluklara ayrılıp su basmamış yerlere çekilir, buralarda açlık ve sel tehlikesi altında, eğreti bir yaşam sürerler. Ama sular çekilince, bir iki gün içinde zengin bir bitki örtüsü belirir, hayvanlar ortaya çıkar: ortak yaşam yeniden başlar, bolluk egemen olur. Sular ovayı kaplayıp döllendirmemiş olsaydı, bunların hiçbirine olanak bulunmazdı.

Mevsimlerle yeller iki yarı arasında paylaşılmış olduğu gibi (yağmur mevsimi, batı ve kuzey-batı yelleri Dua, kurak mevsimle güney-doğu yelleri Yiritja'dır), büyük söylensel dramın kahramanlarından yılan yağmur mevsimine, Wawilak kardeşler kurak mevsime bağlanır: biri erkek ve *"ergin" öğeyi, ötekiler dişi ve erginleşmemiş* öğeyi simgeler. Yaşamın doğması için ikisinin elbirliği etmesi gerekir: söylenin açıkladığı gibi, Wawilak kardeşler yasak çiftleşmeyi gerçekleştirmeseler ve Yurlunggur'un kuyusunu kirletmeselerdi, yeryüzünde ne yaşam olurdu, ne ölüm, ne çiftleşme olurdu, ne üreme; mevsimlerin düzeni gerçekleşemezdi.

Demek ki, söylen dizgesi ve gerçekleştirdiği gösterimler doğal koşullarla toplumsal koşullar arasında benzeşiklik bağıntıları kurmaya, daha doğrusu, coğrafyayla, meteorolojiyle, hayvanbilimle, bitkibilimle, teknikle, ekonomiyle, toplumla, törem, din ve felsefeyle ilgili birçok düzlem üzerinde yer alan anlamlı karşıtlıklar arasında bir denklik yasasını tanımlamaya yaramakta. Denklik çizelgesi kabaca şöyle çıkar karşımıza:

Arı, kutsal:	erkek	üstün	döllendiren (yağmurlar)	kötü mevsim
Kirli, dindışı:	dişi	aşağı	döllenen (toprak)	iyi mevsim

Yerli mantığının kuralını *dile getiren bu çizelgenin bir* çelişki sakladığı hemen göze batıyor. Erkekler kadınlardan, erginler erginleşmemişlerden, kutsal dindışından üstün; ne var ki, bütün üstün ögeler, açlık, yalnızlık ve tehlike mevsimi olan yağmur mevsiminin benzeşikleri olarak sunulmuş; aşağı ögelerse, bolluğun egemen olduğu ve kutsal töremlerin düzenlendiği kurak mevsimin benzeşikleri:

"Erginlerin erkek yaş sınıfı, "yılan" ve arıtıcı ögedir, kadınların toplumbilimsel öbeği kirli öbeği oluşturur. Kirli öbeği yutmakla, yılan erkek öbeği yenileri "yutar" [ve böylece onları] töremsel açıdan arı olan erkekler kümesine [geçirir], aynı zamanda tüm töremin kutlanması öbeği ya da boyu tümüyle arıtır.

"Murngin simgeciliğine göre, yılan doğal uygarlaştırıcı ögedir; kadınlar topluluğundan çok erkekler topluluğuyla özdeşleştirilmesi de bununla açıklanır; böyle olmasaydı, en yüce toplumsal değerlerin bağlandığı erkek ögenin Murngin'lerce yılın toplumsal açıdan en yüksek değerle donatılmış dönemi olan kurak mevsimle birleştirilmesini istemek gerekirdi." (Warner, s. 387.)

Böylece, altyapının önceliği bir anlamda doğrulanmaktadır: coğrafya, iklim ve dirimbilimsel düzlemdeki yansımaları yerli düşüncesini çelişkin bir durumla karşı karşıya getirir: iki cins, iki toplum, iki kültür derecesi (biri "yüksek" -erginlerinki-, öbürü "alçak"; bu ayrım konusunda Bkz. Stanner *1*, s. 77) bulunduğu gibi, iki de mevsim vardır; ama, toplumsal düzlemde, ters bağıntı karşılıklı terimler arasında ağır basarken, doğal düzlemde iyi mevsim kötü mevsime bağlanır. Bunun sonucu olarak, çelişkiye verilecek anlam konusunda bir karara varmak gerekir. Kötü mevsim iyi mevsimden, erkekler ve erginler de kadınlardan ve erginleşmemişlerden (bu ulama kadınlar da girer) üstün olduğuna göre, iyi mevsimin "erkek" olduğuna karar verilseydi, dindışı ve dişi ögeye yalnızca gücü ve etkinliği değil, kısırlığı da yüklemek gerekecek; ne var ki, toplumsal güç erkeğin, doğal üretkenlik kadının olduğuna göre, böylesi iki kat çelişkin olacaktı. Kalıyor öteki seçim. Bu seçimin -öteki kadar gerçek olan- çelişkisi, en azından erkekler ve kadınlar diye ayrılmış erkeklerle kadınlar yalnızca doğal bakımdan da ayrılırlar) genel toplumla eskiler ve yeniler, erkekler toplumunda erginlerle erginleşmemişler arasındaki bağıntının genel toplum düzleminde erkeklerle kadınlar arasındaki bağıntının aynı olduğu ilkesine göre de erginler ve erginleşmemişler diye ayrılan erkekler topluluğunun çifte karşıtlığıyla gizlenebilir. Ama böyle olunca da erkekler yaşamın mutlu yanını cisimlendirmekten vazgeçerler, çünkü aynı zamanda hem yönlendirip hem simgeleştiremezler. Ancak başkaları aracılığıyla erişilebilen bir mutluluğu elinde tutan hüzünlü kişi rollerini dönüşsüz bir biçimde sürdürmek durumundadırlar, kendi kendilerine ilişkin olarak eskilerin ve bilgelerin

oluşturduğu örneğe uygun bir imge biçimlendireceklerdir. İki tip insanın, yani bir yandan kadınların, öbür yandan yaşlı erkeklerin, mutluluğun araçları ya da sahipleri niteliğiyle Avustralya toplumunun iki kutbunu oluşturmaları, genç adamların da, tam erkekliğe erişebilmek için, geçici olarak kadınlardan vazgeçmek ve sürekli olarak yaşlı erkeklere boyun eğmek zorunda bulunmaları çarpıcı bir durumdur.

Yaşlıların cinsel ayrıcalıkları, kapalı bir kültürü, kötücül ya da gizlemli erginlik töremlerini denetim altında tutmaları, Avustralya toplumlarının genel özellikleridir kuşkusuz, ama yeryüzünde bunun başka örnekleri de bulunabilir. Bu bakımdan, bu olguların yerleri kesinlikle belli olan doğal koşulların bir sonucu olarak açıklandığını ileri sürmüyoruz. En önemlilerinden biri de yerel gerekirciliği diriltme suçlaması olan birtakım yanlış anlamaları önlemek için, düşüncemizi açıkça belirtmemiz gerekiyor.

Bir kez, doğal koşullara edilgence boyun eğilmez. Üstelik, kendi başlarına bir varlıkları da yoktur, çünkü topluluğun tekniklerinin ve yaşama biçiminin işlevidirler, topluluk bunları belirli bir yönde kullanarak tanımlar ve anlamlandırır. Doğa kendi başına çelişkin değildir; ancak içinde yer alan özel bir insan etkinliği açısından çelişkin olabilir; çevrenin özellikleri, şu ya da bu etkinlik türünün tarihsel ve teknik biçimine göre değişik anlamlar kazanır. Öte yandan, kendilerini anlaşılabilir kılacak tek şey olan insan düzeyine yükseldikleri zaman bile, insanın doğal çevreyle ilişkileri birer düşünce nesnesi rolü oynar: insan onları edilgin bir biçimde algılamaz hiçbir zaman, önce birer kavrama indirgedikten sonra işlemeye başlar onları, böylece bunlardan bir dizge çıkarmaya çalışır. Bu dizge de önceden belirlenmiş bir dizge değildir: durumun aynı olduğu varsayılsa bile, birçok dizgeleştirmeye açıktır. Mannhardt'ın ve doğalcı okulun yanılgısı, söylenlerin açıklamaya çalıştığı şeyin doğal olgular olduğuna inanmak olmuştur, oysa bu olgular söylenlerin doğal düzlemde değil, mantıksal düzlemde yer alan gerçekleri açıklamak için *araç olarak kullandıkları şeydir*.

Altyapıların önceliği de buradadır işte. Bir kez, insan oyun masasına oturan bir oyuncu gibidir: elindeki kartlar kendi bulguları değildir, çünkü kâğıt oyunu tarihin ve uygarlığın bir verisidir. İkinci olarak, kartların paylaşılması oyuncular arasında olumsal bir dağıtımın sonucudur ve kendi bilgileri dışında gerçekleşmiştir. Elini benimsemek durumundadır, ama her toplum, tıpkı her oyuncu gibi, ortak da, özel de olabilecek birçok dizge: bir oyunun ya da bir taktiğin kurallarına göre yorumlar bunları. Öte yandan, kurallar

belirli bir zorululuk getirdiğine göre, herhangi bir elin istenilen her oyunu oynamaya elvermediği, buna karşılık değişik oyuncuların aynı elle hep aynı oyunu oynayamadıkları bilinir.

Özel nesnel koşullara bağlayamayacağımız kimi toplumbilimsel çözümlere oldukça sık rastlanmasını açıklamak için, içeriğe değil, biçime başvurmamız gerekir. Çelişkilerin varlığı çelişkilerin özünden daha önemlidir, toplumsal düzenle doğal düzenin uyumlu bir bireşim sağlayabilmesi için çok büyük rastlantılar gerekir. Çelişki biçimleri çeşitlilik bakımından çelişkilerin görgül içeriklerinden çok daha sınırlıdır. Dinsel düşüncenin yoksunluğunu ne kadar vurgulasak azdır; somut öğeleri çok farklı olabilen, ama hepsi de "çelişki yapıları"na bağlanan sorunları çözebilmek için, insanların ikide bir aynı yollara başvurmuş olmaları bununla açıklanır.

Gene Murngin'lere dönmek gerekirse, totemsel gösterim dizgelerinin, birtakım çelişkilere düşmek pahasına, ayrışık anlam alanlarını birleştirmeyi nasıl sağladıklarını görüyoruz. Töremlerin işlevi bu çelişkileri aşmak, bu amaçla başvurdukları yol da onları "oynamak"tır: erkeklerin kadınlara "sahiboldukları", erginlerin erginleşmemişleri yuttukları, kıtlığın bolluğu yokettiği, vb. gibi, yağmur mevsimi de tam anlamıyla kurak mevsimi yutar. Ama Murngin örneği tek örnek değildir, elimizde dünyanın başka bölgelerinde de doğal bir durumun totemsel ögelerle "izgelendiğini" gösteren anlamlı belirtiler vardır. Bir Ojibwa uzmanı, Kuzey Amerika'da çok sık rastlanan bir olgunun: gökgürültüsünün kuş biçiminde gösterilmesinin nedenlerini araştırırken, şöyle bir gözlemde bulunur:

> "Meteorolojik gözlemlere göre, gökgürültüsünün duyulduğu günlerin ortalama sayısı nisanda birle başlar, yaz ortasında (temmuz) beşe kadar yükselir, ekimde tek güne kadar düşer. Kuşların göçme takvimlerine bakılacak olursa, kışı güneyde geçiren türlerin nisanda belirmeye başladıkları, sonra, en geç ekim ayında, tümüyle ortadan çekildikleri görülür... Böylece, gökgürültüsükuşların "kuşçul" niteliği bir noktaya kadar doğal olgularla, bunların gözlemlenmesiyle mantıksal olarak açıklanabilir." (Hallowel, s. 32.)

Hawaii dinsel inançlarında çok sık rastladığımız bir olguyu: doğal olguların kişileştirilmesini doğru olarak yorumlamak istersek, Warner'ın Avustralya konusunda yaptığı gibi, bizim de meteorolojik bilgilere eğilmemiz gerekir. Gerçekten de, kimi belirgin

verileri daha önceden toplamayacak olursak, Kane-hekili (tatlı yağmur görünüşü altındaki erkek), Ka-poha-'ka'a (kayaları yerinden oynatan erkek (=gök) ve özdeşi Ka'uila-nuimakahe (şiddetli şimşek erkek (= gök), vb. gibi tanrıları birbirinden kesinlikle ayırıp yerlerine oturtmamız olanaksızdır:

> "Ocak sonunda birden başlayıp şubat ve martta da süren yağmurlar... şu meteorolojik özellikleri gösterir: önce, insana bunaltıcı ve uğursuz gibi gelen bir durgunluk eşliğinde, deniz üzerinde ve yüksek alanlarda kara ve alçak bulut yığınları; sonra, yakın oldukları zaman insanı korkutacak biçimde şakırdayan, uzaktansa top sesleri gibi duyulan, "kuru" gökgürültüleri; bu gökgürültülerinin ardından, yumuşak, durgun, ama çabucak hızlanıp sağanağa dönüşen bir yağmur; bu yağmura bulutlarla, yağmur perdeleriyle çevrili yüksek yerleri döven, zorlu bir gökgürültüsü eşlik eder, aynı gökgürültüsü doruklar boyunca ağır ağır ilerleyip dağların çevresini döner, çoğu kez deniz yönünde yok olur, burada boğuk boğuk gümbürder, sonra doruklar boyunca ilerlerken tuttuğu yöne ters bir doğrultuya saparak geri döner, bu dönüşe de yellerin yarattığı hafif kasırga ve ısı akışımı neden olur." (Handy ve Pukui, s. 118, n. 17.)

* * *

Totemsel gösterimler, ister doğal, ister kültürel öğelerle belirlenmiş olsun, bir dizgeden bir başka dizgeye geçmeyi sağlayan bir izge olarak özetlenebildiğine göre, bunlara ne diye bir de eylem kurallarının katıldığı sorulabilir. Totemcilik ya da totemcilik diye adlandırılan şey, hiç değilse ilk bakışta, basit dil çerçevesini aşar, göstergeler arasında bağdaşım ve bağdaşmazlık kuralları koymakla yetinmez; aynı zamanda bir aktöre kurarak kimi davranışları buyurur, kimi davranışları yasaklar. Hiç değilse, totemsel gösterimlerin çoğunlukla bir yandan besin kısıtlamaları, öbür yandan dışevlilik kurallarıyla birleştirilmesinden böyle bir sonuç çıkarılabileceği anlaşılmaktadır.

Her şeyden önce, bu sözde birliğin öne sürülen savın bir kanıt gibi benimsenmesinden ileri geldiğini söyleyeceğiz. Totemciliği hayvansal ve bitkisel adlandırmaların, bunların karşılığı olan türlere ilişkin kısıtlamaların ve aynı adı, aynı kısıtlamayı paylaşan in-

sanların birbirleriyle evlenmelerinin yasaklanmasının bir arada bulunması biçiminde tanımlıyorsak, bu durumda bu kurallar arasındaki bağın bir sorun çıkaracağı açıktır. Ama, çoktandır farkettiğimiz gibi, tek tek de rastlanabilir bunlara, üçüncüsü olmadan ikisi bir arada da bulunabilir.

Besin kısıtlamalarında özellikle açıktır bu durum. Bu kısıtlamalar alabildiğine geniş ve karmaşık bir küme oluşturur, totemsel denilen (yani doğal bir tür ya da belli bir olgu ya da nesne dizisiyle ortak bir yakınlıktan kaynaklanan) yasakları yalnızca özel bir durumu açıklar. Öncelikle bir falcı olan Ndembu büyücüsü antilop etini yememelidir, çünkü bu hayvanın derisi üzerindeki benekler düzensizdir; yiyecek olursa, önbilisi önemli sorunlar üzerinde yoğunlaşacak yerde, sağa sola sapabilir. Aynı uslamlama gereği, zebrayı, koyu tüylü hayvanları (bunlar açıkgörüşlülüğünü köreltebilir), sivri kılçıklı bir balık türünü (kılçıklar önbili organı olan karaciğerine batabilir) ve "kaygan" yapraklı birkaç tür ıspanağı (gücü dışarıya kaçmamalıdır) yemesi de yasaktır (V. W. Turner 2, s. 47-48.)

Luvale erkek çocukları, erginleşim döneminde şu ağaçların gövdesine işeyemezler: *Pseudolachnostylis deckendti, Hymenocardia mollis, Afrormosia angolensis, Vangueriopsis lanciflora, Swartzia madagascariensis*. Bunlar sertleşmiş penisi simgeleyen, meyvaları da verimlilik ve yaşamı çağrıştıran sert ağaç türleridir. Çocuğun değişik hayvan etlerini yemesi de yasaktır: karnının rengi kan kırmızısı bir balık olan *Tilapia melanopleura*, sünnetten doğan sızıları simgeleyen, sivri dişli *Sarcodaces* sp. Ve *Hydrocyon* sp.; yapışkan derisi yaraların güç kabuk bağlamasını çağrıştıran *Clarias* sp.; cüzam simgesi, benekli İspanyol aygırı; sünnetlinin çektiği acıları anımsatan sivri dişli tavşan ve "acı" biberler, vb. Erginleşmiş kızlara da bunlara koşut kısıtlamalar uygulanır. (C. M. N. White 1, 2.)

Bu kısıtlamaları alanları belirlenmiş, iyice tanımlanmış, ussallaştırılmış oldukları için saydık; genel besin kısıtlamaları ulamı içinde, bunları totemsel yasaklamalardan kolaylıkla ayırabilir ve bu yasaklamaların tam karşıtı bir yere yerleştirebiliriz. Ama Tessmann, Gabon'da yaşayan Fang'lar arasında, yalnız uç tipleri değil, ara biçimleri de kapsayan pek çok kısıtlama saptamıştır. Totemsel yorum yanlılarının bile Fang'ların totemciliği konusunu neden öylesine sert bir biçimde tartışları da bu saptamayla açıklanmaktadır.

Fang'ların *beki* biçiminde bir genel terimle adlandırdıkları kısıtlamalar, duruma göre, erkekleri ve kadınları, erginleri ve erginleşmemişleri, delikanlıları ve olgun kişileri, çocuk bekleyen ya da

beklemeyen karı kocaları kapsar. Öte yandan, bu kısıtlamalar çok çeşitli anlam alanlarında yer alır. Fil dişlerinin içi yenilmemelidir, çünkü yumuşak ve acı bir nesnedir; filin hortumu da yenilmemelidir, çünkü kolları ve bacakları gevşetmek gibi bir tehlike içerirler; koyunlarla keçiler tıknefeslilikleri insana geçer korkusuyla yenilmez; sincap doğumu güçleştirdiği için gebe kadınlara yasaktır (Bkz. Yuk. s. 81); fare arsızlığı nedeniyle öncelikle genç kızlara yasaklanmıştır, yıkandığı zaman manyoku çalar, genç kızlar da aynı biçimde "çalınabilir"; ama fare de daha geniş bir düzlemde de yasaklanmıştır: konutların yakınında yaşar ve ailenin bir ögesi sayılır... Kimi kuşlardan ya çirkin bağırışları ya da bedensel görünüşleri nedeniyle sakınılır. Çocuklar yusufçuk böceği kurtlarını yememelidir, çünkü bu yüzden sidiklerini tutamayacak duruma gelebilirler.

Tessmann'ın düşündüğü bir perhiz deneyimi varsayımını çok yakın bir geçmişte, besin tabularının çiğnenmesinin betimlemelerinde alerji olgularına çok benzeyen fizyolojik bozukluklara yol açtığına inanan Ponapé'ler konusunda, Fischer yeniden göz önüne almıştır. Ama bu yazar, alerjik bozuklukların bizde bile çoğu kez ruhsal-bedensel kökenli olduğunu gösterir: birçok özne için, ruhsal ve aktörel bir tabunun çiğnenmesinden kaynaklanır. Demek ki, doğal gibi görünen bir hastalık belirtisi, gerçekte kültürel bir tanıya bağlanmaktadır.

Tessmann'ın hazırladığı etkileyici dizelgeden gelişigüzel alınmış birkaç kısıtlamasını andığımız Fang'larda daha çok dinsel örneksemeler söz konusudur: boynuzlu hayvanlar ayla birleştirilir; şempanze, domuz, piton yılanı, vb. kimi tapkılardaki simgesel rolleri açısından değerlendirilir. Nkang kadın tapkısında beç tavuğunun erginlere yasaklanmış olması, buna karşılık erkek tapkılarında tam tersi kuralın uygulanması, yani tapkısal hayvanın erginlere serbest, küçüklere yasak olması da yasaklamaların söz konusu türün kendi öz niteliklerinin değil, bir ya da birkaç anlamlama dizgesinde kendilerine verilen yerin sonucu olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. (Tessmann, s. 58-71.)

Demek ki, totem-dışı ya da totem-si olmakla birlikte, bir dizge biçiminde düzenlenmiş besin kısıtlamaları bulunmaktadır. Buna karşılık, öteden beri totemsel sayılan birçok dizgeler besinsel olmayan kısıtlamalar içerir. Orta Brezilya'da, Bororo'larda gördüğümüz biricik besin kısıtlaması geyikgillerin, yani totemsel olmayan hayvanların etini kapsar; ama oymak ya da alt-oymaklara adlarını veren hayvan ya da bitki özel yasaklama konusu olur gibi görünmek-

tedir. Oymaklara bağlanan ayrıcalık ve yasaklar bir başka düzlemde: teknik, hammadde ve süs düzleminde ortaya çıkar; çünkü, özellikle şenliklerde, oymaklar birbirinden tüy, sedef ya da başka maddelerden yapılmış süslerle ayrılır, bu süslerin yalnızca türü değil, biçimleri ve işlenme yöntemleri de her oymak için kesinlikle belirlenmiştir. (Lévi-Strauss 2, bölüm XXII.)

Alaska kıyısında yaşayan kuzey Tlinglit'lerinin de kıskançlıkla korunan oymak armaları, oymak amblemleri vardır. Ama canlandırılan ya da çağrıştırılan hayvanlar hiçbir kısıtlamaya konu olmaz, ancak çok önemsiz bir kısıtlama biçimi görülür: kurdun insanları bu hayvanı besleyemezler, karganın adını taşıyanlar karga besleyemezler; kurbağa oymağının üyelerinin de kurbağagillerden korktukları söylenir. (McClellan).

Oymaklara adını veren hayvanlara yönelik besin kısıtlamalarının bulunmadığı orta bölge Algonkin'lerinde, oymaklar özellikle bedenler üzerine yapılan resimler, özel giysiler ve törenlerde özel bir besin kullanmalarıyla birbirlerinden ayrılırlar. Fox'larda oymak yasakları hemen hiçbir zaman besinleri kapsamaz; her biri bir başka türdendir: gökgürültüsü oymağı ağaç gövdelerinin batı yanına resim yapma hakkından da, çıplak yıkanma hakkından da yoksundur; balık oymağının balık avlamak için bent yapması, ayı oymağının ağaçlara tırmanması yasaktır. Bizon oymağının üyeleri toynaklı bir hayvanın derisini yüzemeyecekleri gibi, öldüğü zaman da ona bakamazlar; kurt oymağı ne ölen üyelerini gömebilir, ne köpeklerini dövebilir; kuş oymağı kuşlara kötülük etmemelidir; kartal oymağının üyeleri de saçlarının arasına tüy sokamazlar. "Önder" oymağının üyeleri bir insan hakkında hiçbir zaman kötü söz söylememek zorundadır, kunduz oymağının üyeleri bir akarsuyu yüzerek geçemez, akkurt boyunun üyeleri de bağırma hakkından yoksundur. (Michelson 2.)

Besin kısıtlamalarının en belirgin biçimde görüldüğü yerlerde bile, bu kısıtlamaların çok ender olarak aynı biçimde yayılmış bir özellik oluşturması dikkat çekicidir. Kuzey Avustralya'da, York Burnu yarımadası gibi sınırları iyi belirlenmiş bir bölgede, yüz dolayında boyu kapsayan on dolayında kültür betimlenip çözümlenmiştir. Hepsinde de bir ya da birkaç totemcilik biçimi görülür: yarı, kesim, oymak ya da tapkı topluluğu totemciliği. Ama bunlardan ancak bazıları bu totemciliğe bir de besin kısıtlamalarını ekler. Babayanlı olan Kauralaig'lerde, oymak totemciliği birtakım kısıtlamalar içerir. Ama aynı biçimde babayanlı olan Yathaikeno'larda durum tam tersidir, bunlar ancak ana soyundan geçen erginleşim to-

temlerini yasaklar. Koko Yao'ların ana soyundan geçen ve kısıtlanan yarı totemleri, baba soyundan geçen ve serbest olan oymak totemleri, ana soyundan gelen ve yasaklanan erginleşim totemleri vardır. Tjongandji'lerin yalnızca babayanlı oymak totemleri vardır, bunlara da hiçbir kısıtlama uygulanmaz. Okerkila'lar, doğulu ve batılı olmak üzere iki öbeğe ayrılır, bunlardan biri kısıtlamalar koyar, öteki koymaz. Maithakudi'ler oymak totemlerini yemezler, totemleri anayanlıdır; Laierdila'ların totemleri babayanlıdır, ama bunlar da aynı kurala uyar. (Sharp.) (Şek. 7.)

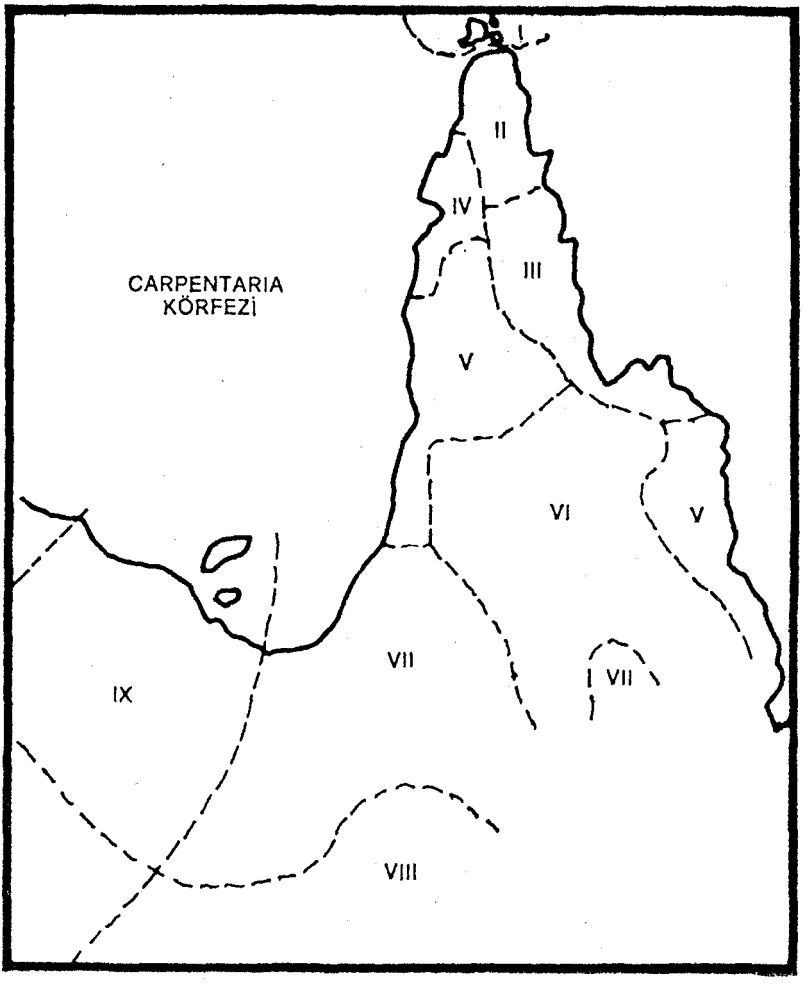
Bu gözlemleri açıklayan yazarın da belirttiği gibi:

> "Yenilebilir totemlerin öldürülmesinin ve yenilmesinin yasaklanması, her zaman ana tapkılarına ve ana soyundan gelen toplumsal totemciliğe bağlıdır. Baba soyundan gelen tapkısal totemlere ilişkin tabular daha değişkendir, bu tabuları da çoğu kez oymak totemleri düzeyinde değil, yarı totemleri düzeyinde buluruz." (Sharp, s. 70.)

Böylelikle, Elkin'in besin kısıtlamalarıyla anayanlı kurumlar arasında, kıta ölçeğinde belirlediği genel bağıntı, özel bir bölge düzleminde doğrulanmış bulunmaktadır. Bu bağıntı da, -genel bir kural olarak ve özellikle Avustralya'da- toplum kurumları erkeklerin yapıtı olduğuna göre, erkek ile tüketici, dişi ile tüketilen ürün arasında bir yakınlık bulunduğunu söylemek anlamına gelir. Bu konuya gene döneceğiz.

Sonra, deyim yerindeyse, besinsel kısıtlama kavramının bir eldiven gibi ters yüz edildiği durumlar bulunduğu bilinir: kısıtlamayken zorunluluk olur; bu da "ben"i değil, "öteki"ni kapsar; ayrıca, besin olarak düşünülen hayvana değil de besinin besinine yönelir. Bu ilginç dönüşüm, totemi öldürüp yemeye izin veren, ama onu aşağılamaya izin vermeyen yerli Chippewa'ların kimi topluluklarında gözlemlenmiştir. Bir yerli başka bir yerliye adını veren totemle alay edecek ya da ona sövecek olursa, yerli besininden oluşan bir şölen hazırlar; örneğin aşağılanan hayvan ayıysa, şölen üzümsü yemişle yabanıl tohumlardan oluşur. Törenle çağrılan aşağılayıcı, bilgi vericilerin söyledikleri gibi, bunları "çatlayacak ölçüde" tıkınmak zorundadır, böylece sonunda totemin gücünü anlamış olur. (Ritzenthaler.)

Bu türlü olgulardan iki sonuç çıkarılabilir. Birinci sonuç, yenilmesine izin verilen türle yenilmesi kısıtlanan tür arasındaki farkın



Şekil: 7
York Burnu yarımadasında totemsel düzen tipleri
(SHARP'a göre.) I. Kauralaig tipi, - II. Yaithaikeno tipi.
III. - Koko Yao tipi. - IV. Tjongandji tipi. -V. Yir Yoront tipi.
VI. Olkol *tipi.* -VII. *Okerkila tipi.* -VIII. *Maithakudi tipi.*
IX. Laierdila tipi.

ikinci türde görülen sözde bir zararlılıktan, yani fiziksel ya da gizemsel türden içkin bir özellikten çok, (bu terime dilbilimcilerin verdikleri anlamda) "belirtili" türle "belirtisiz" tür arasında bir ayrım sağlamak kaygısıyla açıklanır. Kimi türleri yasaklamak, onların anlamlı olduklarını kesinlemenin birçok yollarından biridir; böylece, nitel olması nedeniyle, imgeleri kullandığı gibi davranışları da kullanabilen bir mantık içinde, pratik kural anlama yardımcı bir işleç olarak belirir. Bu açıdan bakılınca, kimi eski gözlemler, çoğumuzun sandığından daha ilginç görünebilir: doğu Avustralya'da yaşayan Queensland Wakelbura'larının toplum düzeni kesinlikle dışevliliksel, ama, deyim yerindeyse, aynı zamanda da "iç-mutfaksal" dört sınıftan oluşan bir düzen biçiminde betimlenmiştir. Bu özellik bir zamanlar Durkheim'ı kuşkuya düşürmüş, Elkin de fazla güven uyandırmayan, tek bir tanıklığa dayandığını vurgulamıştır. Bununla birlikte, Elkin Aranda söylenlerinin de benzer bir durumu anımsattığını, çünkü totemsel ataların kendi özel yiyecekleriyle beslendiklerini, bugünse durumun tersine döndüğünü, yani her topluluğun başka totemlerle beslenip kendi totemlerini yasakladığını söyler.

Elkin'in bu gözlemi önemlidir, çünkü, bütün terimleri tersine çevirmek koşuluyla, Wakelbura'ların varsayımsal düzeninin Aranda kurumlarına dönüştürülebileceğini gösterir: Aranda'larda, totemler evlilik açısından belirgin değildir, ama beslenme açısından belirgindir: totemsel içevlilik olanaklıdır, ama iç-mutfak olanaklı değildir; Wakelbura'larda, iç-mutfağın zorlayıcı olduğu, totemsel içevliliğinse son derece katı bir kısıtlamaya uğradığı anlaşılmaktadır. Hiç kuşkusuz, çoktan sönmüş bulunan ve hakkındaki bilgiler birbiriyle çelişen (bu konuda Frazer'ın yorumuyla (Cilt I, s. 423) Durkheim'ın yorumu (s. 215, n. 2) karşılaştırılabilir) bir boy söz konusu. Ama, hangi yorumu benimsersek benimseyelim, Aranda kurumlarıyla bakışımlılıklarının sürmesi de çarpıcı: evlilik kurallarıyla besin kuralları arasında varsayılan bağıntı belirmektedir yalnızca, ya ekleyici, ya bütünleyici görünmektedir. Fang'ların eril ve dişil tapkı örneği bize biçim açısından özdeş olup da içeriği tersine çevrilmiş bulunan kurallar yardımıyla "aynı şey"in söylenebileceğini göstermişti. Avustralya toplumlarında, "belirtili" besinler pek kalabalık olmadığı, hatta, sık sık görüldüğü gibi, tek bir türe indirgendiği zaman, kısıtlama en verimli türetke yöntemini sunar; ama "belirtili" besinlerin sayısı arttığı zaman (s. 108'de görüldüğü gibi, kendi totemlerinden başka, ananın, babanın, ananın anasının totemlerine de saygı gösteren kuzey boylarında sık rastlanan bir olgudur

bu), kurumların ruhu değişmeden, ayırıcı belirtilerin tersine çevrilmesi ve, fotoğrafta olduğu gibi, aynı bilgiyi taşımakla birlikte, "arab"ın "beyaz"dan daha okunaklı olması kolaylıkla tasarlanabilecek bir şeydir.

Demek ki besinsel kısıtlama ve buyruklar, ögelerinin tümü ya da bir bölümü yenilebilir türlerden oluşan bir mantıksal dizgede, "anlamı anlamlandırma"nın kuramsal açıdan eşdeğerli yolları olarak belirmektedir. Bu dizgeler değişik tiplerde olabilir, bu da bizi ikinci bir sonuca götürür. Güney Afrika'da yaşayan Bushman'lerde totemciliği andırabilecek hiçbir şey yoktur, gene de çok titiz ve karmaşık besin kısıtlamaları uygularlar. Çünkü bunlarda dizge bir başka düzlemde işler.

Bir parçasını önder yemedikçe, okla vurulmuş her türlü avın yenilmesi *soxa*, yani yasaktır. Karaciğere yasak konulmamıştır, avcılar oracıkta yerler karaciğeri, ama bütün durumlarda kadınlar için *soxa* olarak kalır. Genel kurallara ek olarak, kimi işlevsel ya da toplumsal ulamlar için sürekli *Soxa*'lar vardır. Örneğin avcının karısı yalnızca arka bölümün etini, yüzey yağlarını, işkembeyi ve ayakları yiyebilir. Kadın ve çocuklara ayrılan bölüm bu parçalardan oluşur. Delikanlı erkeklerin hakkı karın çeperi, böbrekler, cinsel organlar ve memeler, avcının hakkıysa, hayvanın bir yanından alınan omuz ve kaburgalardır. Önderin payı, her bölümden kalın bir dilim, her iki yandan birer pirzoladır. (Fourie.)

İlk bakışta, "totemsel" kısıtlamalar dizgesine bundan daha uzak bir dizge tasarlanamaz. Bununla birlikte, çok basit bir dönüşüm birinden öbürüne geçmeyi sağlar. Bunun için, budunbilimsel hayvanbilimin yerini budunbilimsel anatomiye vermek yeter. Totemcilik bir doğal türler toplumuyla bir toplumsal öbekler evreni arasında mantıksal bir denklik kurar; Bushmen'ler de aynı biçimsel denkliği kurar, ama bireysel bir organizmanın oluşturucu bölümleriyle toplumun işlevsel sınıfları, yani bir organizma olarak görülen toplum arasında. Her iki durumda da, doğal kesitlemeyle toplumsal kesitleme benzeşiktir; öte yandan, bir düzlemdeki kesitlemenin

* Gerçekten, "totemsel" denilen toplumlar da anatomik kesitlemeler yaparlar, ama bunu ikincil ayrımlar yapmak için kullanırlar: öbekler içinde alt-öbekleri ya da öbek içinde bireylerinkini. Öyleyse iki kesitleme arasında bir bağdaşmazlık yoktur; anlamlı olarak değerlendirilmesi gereken, mantıksal bir basamaklanma içindeki karşılıklı yerleridir. Bu konuya ileride döneceğiz. (Bkz. s. 209.)
G. Dieterlen'in belirttiği gibi (*6*), Dogon'lar totemleriyle kurban edilmiş bir atanın bedeninin bölümleri arasında bir uyarlık kuruyorlarsa, boylar-arası nitelikte bir sınıflandırma dizgesini uygulayarak yapıyorlar bunu. Bunun sonucu olarak, her boy içinde, bedenin bölümlerine uyarlıklarıyla saptanan totemsel öbeklendirmelerin gerçekte ikinci sıradan birimler olduğu söylenebilir.

seçimi, hiç değilse ayrıcalıklı biçim olarak, öbür düzlemdeki kesitlemenin de benimsenmesini içerir*.

Gelecek bölümü tümüyle içevlilikle dışevlilik arasında görgül olarak saptanabilecek bağıntıların aynı biçimde, yani öbek içinde bir dönüşümün sonucu olarak yorumlanmasına ayıracağız. Bu nedenle burada az önce tartıştığımız sorunla bu sorun arasında bir bağ kurmakla yetineceğiz.

Bir kez, evlilik kurallarıyla besin kısıtlamaları arasında olgusal bir bağ vardır. Okyanusya'nın Tikopia'larında olduğu gibi Afrika'nın Nuer'lerinde de, koca karısına yasak olan hayvan ve bitkileri yemekten geri durur, bunun nedeni de yenilen besinin spermanın oluşumuna katkıda bulunmasıdır: erkek başka türlü davranmış olsaydı, yasaklanmış besini çiftleşme sırasında karısının bedenine sokmuş olurdu. (Firth 1, ss, 319-320; Evans-Pritchard 2, s. 86.) Yukarıdaki gözlemlerin ışığında, Fang'ların buna ters bir uslamlama yaptıklarının belirtmek ilginç olacaktır: fil dişlerinin içine ilişkin kısıtlamalar konusunda öne sürülen birçok nedenlerden biri de penisin fil dişleri kadar gevşeyebileceğidir (anlaşılan bunlar son derece gevşektir). Kocasını düşünerek kadın da uyar bu yasağa, yoksa çiftleşme sırasında onu zayıflatabilir. (Tessmann, s. 70-71.)

Bu yaklaştırmalar, dünyanın her yerinde insan düşüncesinin çiftleşme edimiyle yeme edimi arasında tasarlar göründüğü derin benzerliğin tekil durumlarla örneklendirilmesinden başka bir şey değil. Bu benzerlik öyle bir noktaya götürülür ki, birçok dillerde iki edim aynı sözcükle belirtilir*. Yoruba dilinde, "yemek" ve "evlenmek", genel anlamı "kazanmak, elde etmek" olan tek bir eylemle söylenir; "tüketmek" eylemini hem evlilik, hem de yemek için kullanan Fransızcayla bakışımlı bir kullanımdır bu. York Burnu yarımadasında yaşayan Koko Yao'ların dilinde, *kuta kuta* sözcüğünün çifte anlamı vardır, cinsel birleşmeyle besinsel tüketimin aşırı biçimlerini: yakınlarla çiftleşmeyi ve adam yemeyi belirtir; aynı nedenle, Ponape dilinde totemi yemekle yakın akrabalarla çiftleşmek aynı biçimde söylenir; Afrika'da yaşayan Mashona ve Matabele'lerde, totem sözcüğü aynı zamanda "kızkardeşin cinsel organı" anlamına gelir, bu da çiftleşmekle yemek arasındaki denkliğin dolaylı bir yoldan doğrulanmasıdır.

Totemin yenilmesi bir tür insan-yiyicilik olunca, gerçek ya da simgesel insan-yiyiciliğin -isteyerek ya da istemeden- yasağa aykırı davrananlara ayrılmış bir ceza olabilmesi anlaşılır: Samoa'da suçlunun simgesel olarak bir fırında pişirilmesi gibi. Ama Avustralya'da

* Özellikle kanıtlayıcı nitelikte bir Güney Amerika örneği için, Bkz, Henry s. 146.

yaşayan Wotjobaluk'ların buna koşut töresinde denklik yeniden doğrulanır: bunlar dışevlilik yasasının yasakladığı bir kadını kaçırma suçunu işlemiş adamı totemsel topluluk içinde gerçekten yerler. Bu denli uzaklara gitmeden, başka uzak töremleri anmadan, Tertullien'le Saint Jean Chrysostome'u anmakla yetinelim: biri "Oburluk kirliliğin kapısıdır", der (*De Jejune,* I), öbürüyse "Oruç arılığın başlangıcıdır", diye ekler. (*Homilia in Epistolam II ad Thessalonicenses.*)

Bu yaklaştırmalar sonsuza dek çoğaltılabilir; ama örnek olarak andıklarımız, besin kısıtlamalarıyla dışevlilik kuralları arasında bir öncelik bağıntısı kurmaya çalışmanın ne denli boş olduğunu yeterince gösteriyor. İkisi arasındaki bağ nedensel değil, eğretilemelidir. Bugün bile, cinsel bağıntıyla besinsel bağıntı benzer şeyler olarak düşünülüyor. Bunu anlamak için, *"faire frire"*, *"passer à la casserole"*, vb. gibi argo yaratımlarına bakmak yeter.[1] Ama bu olgu hangi nedenden kaynaklanır? Neden evrenseldir? Burada da mantıksal düzeye anlamsal yoksullaşmayla ulaşılır: erkekle kadının, yiyenle yenilenin "en büyük" ortak paydası her ikisinin de *bütünleyicilik yoluyla bir bağlaşım* işlemini gerçekleştirmesidir:

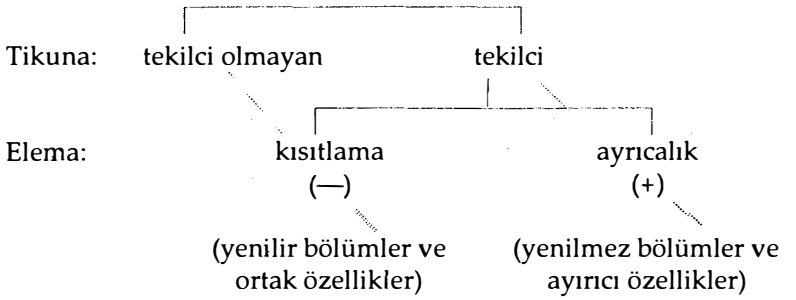
> "Deviniden yoksun olan, devinebilen yaratıklara yem olur. Dişli hayvanlar dişsiz hayvanları, elleri olanlar elsizleri, gururlu çekingeni yer." (Manu Yasaları, V, 30.)

En iyi bildiğimiz, aynı zamanda en yaygın denklik, erkeği yiyen, kadını yenilen biçiminde gösterir, ama bunun tersinin de söylensel düzlemde, *vagina dentata* (dişli vajina) izleğinde sık sık ortaya çıktığını unutmamak gerekir. Bu izlek de, anlamlı bir biçimde, beslenme terimleriyle, yani dolaysız bir anlatımla "izgelenmiştir" (böylece, bir eğretilemenin dönüşümünün bir düzdeğişmeceyle sonuçlandığına ilişkin söylensel yasayı da doğrulamış olur). Öte yandan, Van Gulik'in çalışmalarının ortaya koyduğu gibi (*1, 2*), erkek için yatak sanatının her şeyden önce kendi yaşam gücünün kadın tarafından emilmesini önlemek ve bu tehlikeyi kendi yararına çevirmek olarak belirdiği Uzak-Doğu cinsel felsefesinde, *vagina dentata* izleğinin tersine çevrilmiş değil, dolaysız bir bakış açısını yansıtması da olanaklıdır.

Mantıksal olarak benzerliğin aykırılığa bağlanmasını totemsel denilen kimi halkların adlarını taşıdıkları hayvanların beden bö-

1) Yazar, "kızartmak" "tavadan geçirmek" anlamına gelen bu deyimlerin argoda cinsel anlamlarda da kullanıldığını söylemektedir. (Ç.N.)

lümleri karşısında izledikleri karmaşık tutumlar da çok iyi ortaya koyar. Yukarı Solimoes'in "aşırı-totemsel" bir dışevlilik uygulayan Tikuna'ları (kara papağan oymağının üyeleri ne birbirleriyle, ne de bir kuş adı taşıyan bir başka oymağın üyeleriyle evlenebilirler, vb.), Adını taşıdıkları hayvanı özgürce yerler, ama kutsal bir parçasını sayıp korur, kimi parçalarını da ayırıcı süs olarak kullanırlar. (Alviano.) Böylece totemsel hayvan, yenilen parça, sayılan parça ve "amblem"sel parça olmak üzere üç bölüme ayrılır. Yeni-Gine'nin güneyinde yaşayan Elema'lar da totemleri karşısında çok sıkı bir kısıtlama uygularlar, ama gaganın, kuyruk tüylerinin, vb. birer süs olarak kullanılmasında her oymak yalnız kendine özgü bir hak taşır. (Frazer, cilt II, s. 41.) Görüldüğü gibi, her iki durumda da, yenilebilir bölümlerle yenilmez bölümler arasında, *besin* ve *amblem* ulamları arasındaki karşıtlıkla benzeşik bir karşıtlık saptanmaktadır. Elema'larda, bu karşıtlık olumlu ya da olumsuz bir çifte tekelcilik biçiminde belirmektedir: her oymak totemsel türün etini yemekten *geri durur*, ama özgül nitelikler belirten bölümlerini *elinde tutar*. Tikuna'lar da ayırıcı bölümler karşısında aynı biçimde tekelcidirler, ama et karşısında ortak bir tutumu benimserler (özgül olarak birbirinden farklı, ama *yenilebilir hayvanlar, birer besin olarak etleriyle* birbirlerine benzer). Tutumlar öbeği aşağıdaki biçimde gösterilebilir:



Kürk tüyler, gaga, dişler, *benim* olabilir, çünkü bunlar adını taşıdığım hayvanla beni birbirimizden ayıran şeylerdir: insan bu farkı amblem olarak, hayvanla simgesel bağıntısını kesinlemek için üzerine alır; oysa yenilebilir, dolayısıyla sindirilebilir bölümler gerçek bir eştözlülüğün belirtisidir, ama, düşünülenin tersine, besin kısıtlamasının gerçek amacı yadsımaktır. Budunbilimciler yalnız ikinci yönü göz önünde bulundurmak gibi bir yanılgıya düşmüşler, bu yanılgı da onları insanla hayvan arasındaki ilişkiyi tek yönlü

olarak özdeşlik, yakınlık ya da katılım biçiminde tasarlamaya yöneltmiştir. Gerçekte, durum çok daha karmaşıktır aç: doğa ile kültür arasında, benzerliklerle farklılıkların karşılıklı değişimi söz konusudur, bunlarsa kimi zaman bir yandan insanlar, bir yandan hayvanlar, kimi zaman da insanlarla hayvanlar arasında yer alır.

İnsan toplulukları hayvanlar arasındaki farkları (insan bu farkları ya karşıtlık ve aykırılıklar biçiminde betimleyerek, yani onları kavramsallaştırarak, ya da tüy, gaga, diş gibi somut, ama yok olmayan bölümlerini ayırıp alarak -bu da aynı biçimde bir "soyutlama" oluşturur- doğadan alıp kültürün hesabına geçirebilir) kendi benzerliklerini saptırmak amacıyla birer amblem olarak üstlenmişlerdir. Aynı hayvanlar aynı insan topluluklarınca besin olarak yadsınmıştır; başka bir deyişle, insanla hayvan arasında, birincisinin ikincisini yiyebilmesinden ileri gelen benzerlik yadsınmıştır, ama ancak karşı çözümün iki yanın ortak doğasının insanlarca tanınmasını içerdiğinin algılanması koşuluyla. Öyleyse her türlü hayvan türünün etinin her türlü insan topluluğunca sindirilebilir olmaması gerekir.

Ne var ki, ikinci tutumun olanaklı, ama zorunlu olmayan bir sonuç olarak birinci tutumdan çıktığı açık: besin kısıtlamaları her zaman totemsel sınıflandırmalarla birlikte gitmez, mantıksal olarak onlara bağlanır. Demek ki, ayrı bir sorun getirmez. Besin kısıtlamaları aracılığıyla, insanlar insanlıklarının gerçek hayvan doğasını yadsıyorlarsa, aralarında farklılıklar yaratmak için, hayvanları birbirlerinden ayırmalarına yardımcı olan (ve kendilerine doğal bir farklılık örnekçesi sağlayan) simgesel nitelikleri yüklenmeleri gerektiği içindir.

Dördüncü Bölüm

Totem ve Kast

Kadın değişimi ve besin değişimi toplumsal öbeklerin karşılıklı olarak kaynaşmalarını sağlama ya da bu kaynaşmayı belirgin kılma yollarıdır. Öyleyse, aynı tipten yöntemler söz konusu olduğuna göre (bunlar genellikle aynı yöntemin iki yönü olarak düşünülür), duruma göre ya aynı anda hazır bulunup etkilerini bir araya getirmeleri (her ikisi de gerçek düzleminde yer alabileceği gibi, biri gerçek düzleminde, öteki simgesel düzlemde yer alabilir), ya da birbiri ardından ortaya çıkmaları kolaylıkla anlaşılır. Bu son durumda, işlevi ya da -her iki yöntemin yokluğunda da ortaya çıkabileceği gibi, başka türlü sağlanması durumunda- onu simgesel olarak canlandırma görevini yalnız biri yüklenir:

> "Eğer... bir halkta dışevlilikle totemcilik bir arada görülüyorsa, bu halk totemciliğin önceden sağlamış olduğu toplumsal birliği güçlendirmeyi uygun görmüş, bu amaçla da bir başka dizgeyi ona uydurmuş demektir. Bu ikinci dizge, fiziksel ve toplumsal akrabalık etkeniyle birinci dizgeyle birleşir, acunsal akrabalığın elenmesiyle de ondan ayrılır, ama onunla karşıtlaşmaz. Totemcilikten başka temeller üzerine kurulmuş genel toplumlarda da dışevlilik aynı rolü oynayabilir; iki kurumun dağılımının yeryüzünün ancak birkaç noktasında çakışması da bundan ileri gelir." (Van Gennep, s. 351-352.)

Bununla birlikte, dışevliliğin hiçbir zaman tümüyle silinmediği bilinir, çünkü, topluluğun sürmesi ister istemez kadınlar aracılığıyla sağlandığından, her toplumun bunları özel bir biçimde düzenlemesi ya da işleyişlerini özel bir biçimde tasarlaması işin içine

değişik oranlarda bir simgesel içerik katsa bile, kadın değişimleri gerçek bir içeriği bulunan biricik değişimlerdir her zaman. Besin değişimleri başka bir şeydir: Aranda kadınları çocuklarını gerçekten doğururlar, Aranda erkekleriyse töremlerinin totemsel türlerin çoğalmasına neden olduğunu tasarlamakla kalırlar. Öyleyse, karşılık olarak zorunluluklarını benimseten, saymaca bir dil aracılığıyla betimlenmiş bile olsa, bir durumda bir "yapma" biçimi, öbür durumdaysa bir "konuşma" biçimi söz konusudur.

Ne olursa olsun, aynı kalıbın birbirinden farklı iki düzlemde birden yinelenmesinin bunları daha bir sağlamlaştırması, daha bir basit göstermesi nedeniyle, yoğunlaşma örnekleri özellikle dikkatleri çekmiştir. Araştırmacıları totemciliği besin kısıtlamalarıyla dışevlilik kuralları arasındaki koşutlukla açıklamaya ve törelerin bu birbirine eklenişini ayrıcalıklı bir olgu durumuna getirmeye yönelten de bu nedenler olmuştur. Oysa ilişkinin bir eklenme değil, bütünleme ilişkisi olduğu, böylece evlilik töreleriyle beslenme törelerinin eytişimsel bir bağıntı içinde bulunduğu durumlar da vardır. Besbelli, bu biçim de aynı kümenin malıdır. İnsan bilimleri nesnelerini ancak küme düzeyinde bulabilirler, gelişigüzel yalıtlanmış dönüşümlerin düzeyinde değil.

Önceki bölümlerden birinde, bir bitkibilimcinin ilkel denilen halkların, özellikle de Guatemala yerlilerinin tarımında tohum tiplerinin en son sınırına ulaşmış arılığını ortaya koyan tanıklığını anmıştık. Ama bu bölgede tarımsal değişimlere gerçek bir yıldırının egemen olduğu da bilinir: başka yere dikilen bir fide kendisiyle birlikte bitkinin ruhunu da götürerek ana toprağından kopabilir. Demek ki, tohum alışverişine yanaşılmazken, kadınlar alınıp verilebilmektedir. Bu duruma Melanezya'da da sık rastlanır.

Yeni-Gine'nin güney doğusunda, Dobu adalıları anayanlı soy zincirleri: *susu*'lar biçiminde ayrılmışlardır. Zorunlu olarak ayrı *susu*'lardan gelen karı ve kocadan her biri ekmek üzere kendi Hint patatesini getirir, bunları ayrı bahçelerde yetiştirir, hiçbir zaman birbirine karıştırmaz. Kendi tohumu bulunmayan kişi için kurtuluş yoktur: tohumdan yoksun kalmış bir kadın evlenecek birini bulamaz, günahkâr, hırsız ya da dilenci durumuna düşer; öte yandan, *susu*'dan gelmeyen tohumun yeşermeyeceği düşünülür, çünkü tarım ancak dayıdan kalıt olarak geçen büyüyle olanaklıdır: Hint patateslerini büyüten töremdir.

Bu önlem ve kuşkular Hint patateslerinin birer kişi oldukları inancına dayanır: "Tıpkı kadınlar gibi, çocukları vardır..." Geceleri dolaşırlar, ürünün toplanması için dönmeleri beklenir. Fazla erken

koparılmamaları gerektiği kuralı da buradan gelir: patatesler dönmemiş olabilir. Başarılı tarımcının bir büyücü olduğu kanısı da buradan gelir: komşularının Hint pateteslerini yerlerinden göçüp kendi bahçesine yerleşmeye kışkırtmasını bilmiştir. İyi bir ürün almış olan adam talihli bir hırsız sayılır. (Fortune 2.)

Yakın bir çağa değin, aynı tipten inançlar Fransa'da bile varolmuştur: ortaçağda, "buğdayları kirleten ve onlara zarar veren, *Super aspidem ambulabis* mezamirini söyleyerek ambarını hemen iyi buğdayla doldurmak üzere tarlaların tohumlarını boşaltan büyücü kadın" ölümle cezalandırılırdı. Daha yakın bir geçmişte, Périgord bölgesinde bulunan Cubjac'ta, büyülü bir yakarı bu yakarıyı söyleyenin bol bol bayırturpu elde etmesini sağlardı: "Komşularımızınki darı gibi, akrabalarımızınki buğday gibi, bizimkilerse Fauvel öküzünün kafası gibi olsun!" (Rocal, ss. 164-165.) Latincede buna *excantare fruges* derlerdi.

Kısıtlama basamaklarından kaynaklanan en sınırlı dışevlilik bir yana, Avrupa köylü toplumları da sıkı bir yersel içevlilik uyguluyorlardı. Dobu'da, aşırı bir iç-tarımın, dehşetle olmasa bile, tiksintiyle uygulanan bir soy ve köy dışevliliğinin acısını çıkaracak simgesel bir dengeleme etkeni gibi görünmesi anlamlıdır: genellikle -4 ile 20 arasında komşu köyü kapsayan- bölge düzeyinde bir içevlilik uygulanmasına karşın, en yakın köyden bile kız alındığı zaman, evliliğin erkeğin yazgısını kaatillerin, sihirbazların eline düşürdüğü düşünülür, koca da karısını her an kendisini çocukluk arkadaşlarıyla aldatmaya, kendisini de, yakınlarını da yoketmeye hazır bir büyücü adayı olarak görür. (Fortune 2.) Böyle bir durumda, iç-tarım, gönülsüzce izlenen, eğreti bir dışevliliğin kurallarına duyulan düşmanlığın simgesel bir anlatımı değilse, içevliliğe duyulan gizli bir eğilimi güçlendirir. Avustralya'da geçerli olan durumla bakışımlılık gösterir bu durum, ama onun tersidir: burada besin yasaklamalarıyla dışevlilik kuralları karşılıklı olarak birbirlerine güç katar, bunu da, gördüğümüz gibi, babayanlı toplumlarda simgesel ve iyice kavramlaşmış bir biçimde (bu toplumlarda besin kısıtlamaları esnektir, öncelikle yarılara göre, yani karşıtlık çiftlerine dayalı, ikili bir izgelemeye yatkın olan, soyut bir düzlemde dile getirilir), anayanlı toplumlardaysa daha açık ve somut bir biçimde yaparlar (bu toplumlarda kısıtlamalar kesin ve sıkıdır, oluşumlarında belirleyici bir rol oynamış olması gereken tarih ve nüfus etkenleri göz önüne alınınca, dizgesel kümelere bağlandıkları çok kuşkulu olan oymaklara göre dile getirilir).

Bu olumlu ya da olumsuz koşutluk dışında kalan durumlar da

vardır, bunlarda toplumsal öbeklerin karşılıklılığı yalnız bir düzlemde dile gelir. Omaha'ların evlilik kuralları Aranda'larınkinden çok farklı bir biçimde düzenlenmiştir: Aranda'larda eşin hangi sınıftan olacağı kesinlikle belirlenmiştir, Omaha'lardaysa açıkça yasaklanmamış bütün oymaklardan kız alınabilir. Oysa, besin düzleminde, Omaha'ların "intichiuma"ya çok yaklaşan töremleri vardır*: kutsal mısır belirli oymakların bekçiliğine bırakılır, onlar da tohumlarını canlandırsın diye bunu her yıl ötekilere dağıtırlar. (Fletcher ve La Flesche.) Ugunda'da yaşayan Nandi'lerin totemsel oymakları dışarıdan eş almazlar; ama eş değişimi düzeyindeki bu "işlevsizlik", yalnızca besin düzleminde değil, teknik ve ekonomik etkinlikler düzleminde de, giyim düzleminde de, yasaklanmış eşin kişisel yaşamının şu ya da bu ayrıntısından kaynaklanan evlenme engellemeleri düzleminde de oymak yasaklamaları olağanüstü bir biçimde geliştirilerek dengelenmiştir. (Hollis.) Bu farklılıkları bir dizgeye bağlamak olanaksızdır; topluluklar arasında saptanan sapmalar bütün "istatistik" dalgalanmaları benimseme eğiliminden kaynaklanır görünmektedir; bu da, eş değişimlerinin genel dengesini sağlamak için, bir yandan "Crow-Omaha" diye adlandırılan dizgelerin, bir yandan çağdaş Batı toplumlarının, başka bir düzlemde bir başka biçim altında gerçekleştirdikleri yöntemdir**.

Yalnızca dışevlilik kurallarından ya da besin kısıtlamalarından, hatta her ikisinden doğan eklemlenim yöntemlerinden daha karmaşık eklemlenim yöntemlerinin belirmesi, (Nandi'lere yakın olan) Baganda'larda özellikle çarpıcıdır, çünkü bunlar bütün biçimleri bir araya toplamış gibidir. Baganda'lar yaklaşık olarak 40 oymağa, *kika*'ya, ayrılmıştı, her birinin bir ortak totemi, *miziro*'su, vardı, bu totemin tüketimi besinsel bir paylaştırımı kuralına göre yasaklanmıştır: her oymak kendini totemsel besinden yoksun bırakmakla daha da artmış olarak öteki oymaklara bırakır onu: Avustralya'lıların totemsel besini kullanmaktan geri durmakla onu çoğaltma gücünü ellerinde bulundurdukları savının alçak gönüllü bir karşılığıdır bu.

Avustralya'da olduğu gibi, her oymak belirli bir toprakla kurduğu bağlarla nitelenir, bu toprak da Baganda'larda genellikle bir tepedir. Sonra, ana toteme ikincil bir totem eklenir: *kabiro*. Böylece her Baganda oymağı iki totem, bir yurt ve belirli besin kısıtlamalarıyla tanımlanır. Ayrıca bunlara üyelerinin krallığa ya da başka

* Bkz. ileride, s. 267.

** Radcliffe-Brown, geçerli bir nedene dayanmadan, Nandi akrabalık dizgesini bir Omaha dizgesi gibi ele alır (3, s. 32-33.)

yüksek görevlere seçilebilirliği, kral eşlerinin sağlanması, krallığın amblem ve araçlarının yapımı ve korunması, öbür oymaklara kimi besinlerin sağlanması biçiminde beliren töremsel yükümlülükler gibi ayrıcalıklar, teknik uzmanlıklar (dövülmüş kabuğu yalnız mantar oymağı üretir, demircilerin tümü kuyruksuz inek oymağındandır, vb.), son olarak da kimi yasaklar (oymağın kadınları kral kanından erkek çocuk doğuramazlar) ve önceden ayrılmış özel adların taşınması eklenir. (Roscoe.)

* * *

Bu tür durumlarda, insan hangi tipten bir toplum karşısında bulunduğunu pek kestiremez: hiç kuşkusuz, Baganda'ların totemsel oymakları aynı zamanda işlevsel kastlardır. Oysa ilk bakışta bu iki kurum alabildiğine farklıdır birbirinden. Totemli toplulukları öteden beri en "ilkel" uygarlıklarla birleştiririz; buna karşılık, kastlar kimi zaman yazıyı bile bilen, çok gelişmiş toplumlara özgüymüş gibi görünür bize. Öte yandan, köklü bir gelenek, totemsel kurumları dışevliliğin en kesin biçimlerine bağlar; buna karşılık, bir budunbilimciden kast kavramını tanımlamasını isteyecek olursak, öncelikle içevlilik kuralına başvuracağı aşağı yukarı kesindir.

Bu durumda, Avustralya toplumlarının eski gözlemcilerinin, yaklaşık olarak 1830-1850 yılları arasında, işlevlerinin pek de bilincinde olmamakla birlikte, evlilik sınıflarını belirtmek için sık sık "kast" sözcüğünü kullanmış olmaları bize şaşırtıcı gelebilir. (Thomas, s. 34-35.) Bu sezgileri küçümsememek gerekir, daha el değmemiş bir gerçeğin, kuramsal kurgularla bozulmamış bir bakışın tazelik ve canlılığını buluruz onlarda. Burada sorunu derinlemesine ele almadan, yüzeysel bir gözle baktığımız zaman, Avustralya boylarıyla kastlı toplumlar arasında birtakım benzerlikler bulunduğu kesindir: her öbek topluluğun bütünü için gerekli olan ve öteki öbeklerin işlevlerini bütünleyen, özel bir işlevi gerçekleştirir.

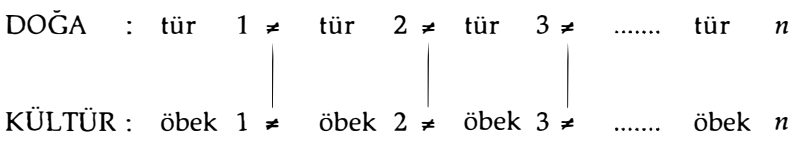
Oymak ya da yarıları birbirlerine bir karşılıklılık kuralıyla bağlanan boylarda özellikle belirgindir bu durum. Aranda'ların kuzey komşuları olan Unmatjera ve Kaitish'lerde, bir totemsel öbeğin toprağında bu öbeğe adını veren yabanıl tohumları toplayan bir birey, bu tohumları kullanabilmek için önderden izin istemek zorundadır. Her totemsel öbek özel olarak "üretmek" durumunda olduğu bitki ya da hayvanı öbür öbeklere sağlamakla yükümlüdür. Böylece, tepeli devekuşu oymağından yalnız bir avcı bu hayvana dokunamaz. Ama, yanında başkaları varsa, onu öldürerek

başka oymakların avcılarına armağan etmek, görevi olmasa bile hakkıdır. Buna karşılık, su oymağından olan yalnız bir avcı, susayınca su içebilir, ama, yanında insan varsa, karşı yarının bir üyesinin, öncelikle de bir kayınbiraderin suyunu içmesi gerekir. (Spencer ve Gillen, s. 159-160.) Warramunga'larda her totemsel öbek belirli bir bitki ya da hayvan türünün çoğaltılması ve öbür öbeklere sağlanmasından sorumludur: "Bir yarının üyeleri... öteki yarının kendi yiyeceklerinin sağlanmasını amaçlayan törenlerini... üzerlerine alırlar." Warramunga'larda olduğu gibi Walpari'lerde de, ikincil (ana totemine yönelik) totemsel kısıtlamalar, söz konusu besini öteki yarıdan bir adamın elde etmiş olması durumunda kaldırılır. Daha genel olarak, herhangi bir totemi (kendi totemleri olduğu için) hiçbir zaman yemeyen, başka bir öbek aracılığıyla elde edildiği zaman yiyen (örneğin ana totemleri), bir de her türlü koşulda, özgürce yiyen öbekler vardır. Kutsal su kaynakları konusunda da böyledir: kadınlar bu kaynaklara hiç gitmez, erginleşmemiş erkekler gider, ama su içmezler, kimi öbekler gider, başka öbeklerin üyelerince sunulması koşuluyla su da içerler, başka öbeklerin üyeleriyse, bu suyu özgürce içebilir. (Spencer ve Gillen, s. 164.) Radcliffe-Brown'ın gösterdiği gibi, bu karşılıklı bağımlılık, karşılıklı bir bitkisel besin (dişi) ve hayvansal besin (erkek) sağlama yükümlülüğüne dayanan evliliklerde açıkça bellidir (ama aynı şey örneğin Iraquois'lar gibi daha birçok oymak toplumları için de söylenebilir): böyle durumlarda, evlilikle oluşan aile iki kastlı bir küçük toplum olarak belirir.

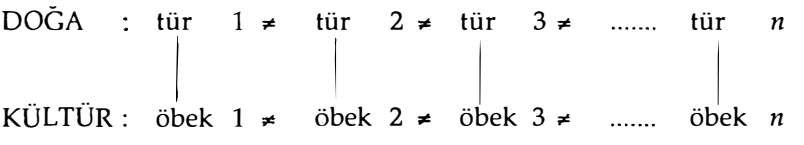
Demek ki, kimi Avustralya boyları gibi, totemsel öbeklenmelere belirleyici bir büyüsel-ekonomik işlev yükleyen toplumlarla–hayvansal ve bitkisel- tüketim ürünlerinin aynı dağıtım işlevini bütün öbek karşısında uzmanların yükümlülüğüne bırakan Orta Brezilya Bororo'ları arasındaki fark göründüğü kadar da büyük değil. (Colbaccini.) Böylece, içevlilikli kastlarla dışevlilikli totemsel öbekler arasındaki karşıtlığın kesin niteliğinden kuşku duymak durumunda kalıyoruz: bu iki üç tip arasında birtakım bağıntılar yok mudur? Birtakım ara-biçimler de bulunduğunu kanıtlayacak olursak, bu bağıntıların özelliği daha iyi çıkmaz mı ortaya?

Bir başka çalışmada (*6*), totemsel denilen kurumların bize göre temel nitelikte olan bir özelliği üzerinde durmuştuk: bu kurumlar, toplumsal öbeklerle doğal türler arasında değil, bir yandan insan öbekleri, bir yandan doğal türler düzeyinde bir benzeşiklik kurarlar. Demek ki, söz konusu kurumlar, biri doğada, öbürü kültürde yer alan *iki farklılık dizgesi arasında* bir benzeşiklik ön-varsayımına

dayanmaktadır. Benzeşiklik bağıntılarını dikey çizgilerle belirtirsek, bir "arı totemsel yapı" aşağıdaki biçimde gösterilebilir:



Bağıntılar arasındaki benzeşikliklere öğeler arasındaki benzeşiklikler eklenmiş, ya da -bir adım daha atılarak- benzeşikliklerin genel dizgesine bağıntılardan öğelere doğru yer değiştirilmiş olsaydı, bu yapı derinden derine bozulurdu:



Bu durumda, yapının örtük içeriği artık oymak 1'le oymak 2 birbirinden kartalın ayıdan farklı olduğu gibi farklıdır biçiminde değil, oymak 1 ayı gibi, oymak 2'yse kartal gibidir biçiminde olacak, yani oymak 1'in doğasıyla oymak 2'nin doğası, aralarındaki biçimsel bağıntıya göre ele alınmak yerine, ayrı ayrı ele alınacaktır.

Kuramsal bir olasılık olarak düşündüğümüz bu dönüşüm, bazı bazı doğrudan doğruya da gözlemlenebilir. Torres boğazındaki adalıların da totemsel oymakları vardır, bunların sayısı Mabuiag'ta otuz dolayındadır. Bu dışevlilikli ve babayanlı oymaklar biri yer hayvanlarını, öbürü deniz hayvanlarını içeren iki yarı biçiminde öbeklenmişti. Anlaşıldığına göre, Tutu ve Saibai'de bu paylaşım köyün içinde toprağın bölünmesine denk düşmekteydi. A.C. Haddon'ın gezisi sırasında, bu yapı ileri derecede bozulmuş bulunuyordu. Bununla birlikte, yerliler, çok canlı bir biçimde, insanlarla totemleri arasında bedensel ve ruhsal yakınlıklar görüyor, her öbeğin buna uygun bir davranış tipini sürdürmesini zorunlu buluyorlardı: devekuşu, timsah, yılan, köpekbalığı ve çekiç balığı oymakları savaşçı yaratılıştaydı, kedibalığı, kaşıklı kedibalığı ve yapışkanbalığı oymaklarının barışçıl oldukları söylenmekteydi. Köpek oymağı konusunda kesin bir şey söylenemezdi, çünkü köpekler değişken yaratılışlıydı. Timsah oymağının insanları güçlü ve acımasız diye bilinir, devekuşu oymağının insanlarının uzun bacaklı oldukları ve koşuda büyük başarı gösterdikleri ileri sürülürdü. (Haddon ve Rivers'tan anan Frazer, cilt II, s. 3-9.) Bu inançlar eski

düzenin birer kalıntısı olarak mı yaşamıştı, yoksa dışevlilik kurallarının bozulmasıyla birlikte mi gelişmişti, bilmek ilginç olurdu doğrusu.

Gerçek şu ki, gelişme dereceleri birbirini tutmamakla birlikte, Büyük Göller bölgesindeki Menomini'lerle daha kuzeyde yaşayan Chippewa'larda da benzer durumlar görülür. Bu son toplulukta, balık oymağından olan insanların uzun yaşadıkları, ince ve seyrek saçlı oldukları düşünülürdü: bütün dazlakların bu oymağın üyeleri oldukları varsayılırdı. Ayı oymağının insanlarıysa, tam tersine, yaşlanmayla ağarmayan, uzun, kara, sık saçları, öfkeli ve dövüşken yaratılışlarıyla seçilirlerdi. Turna oymağının cırtlak sesli olduğu söylenir, boyun söylevcileri bu oymaktan çıkardı. (Kinietz, s. 76-77.)

Bir an durup bu kurguların kuramsal içermelerini göz önüne alalım. Doğa ile kültür, aralarında biçimsel bir benzerlik bulunan iki farklılık dizgesi olarak düşünüldüğü zaman, her alanın kendine özgü dizgesel niteliği öne çıkarılmış olur. Toplumsal öbekler birbirlerinden seçilir, ama aynı bütünün parçaları olarak gene birbirlerine bağlı kalır. Bu durumda, dışevlilik yasası, çeşitlilik ile birlik arasındaki bu dengeli karşıtlığı uzlaştırmayı sağlar. Ama toplumsal öbekler toplumsal yaşamdaki karşılıklı ilişkileri açısından değil de her biri kendi başına, toplumbilimsel düzenden ayrı bir düzen açısından ele alınacak olursa, o zaman farklılık anlayışının birlik anlayışından daha baskın çıkacağı kestirilebilir. Artık her toplumsal öbek başka öbeklerle değil, kalıtımsal olarak tasarlanan birtakım ayırıcı özelliklerle bir dizge oluşturmaya yönelecek, öbeklerin bu yalnız kendilerine özgü nitelikleri toplum içindeki bağımlılıklarını daha da zayıflatacaktır. Her öbek kendini doğal bir örnekten yola çıkarak oluşturduğu imgeye göre tanımladıkça, öteki öbeklerle toplumsal ilişkilerini sürdürmesi, özellikle, kendini özel bir "tür" olarak görme eğiliminde olacağı için, kız ve kızkardeş alıp kız ve kızkardeş vermesi gittikçe zorlaşacaktır. Her biri kendi başına, kendi kendisiyle eklemlenen, biri toplumsal, biri doğal iki imgenin yerini tek, ama parçalanmış, toplumsal-doğal bir imge alacaktır*.

Söylemek bile fazla, bunlara öncelik verir görünmemiz, açıklamayı kolaylaştırmak istememizden, bir de bu kitabın ideolojiye ve

Yukarıda sözünü ettiğimiz çalışmada (6) totemciliğin insan topluluklarıyla hayvan türleri arasında dolaysız bir benzerliğe göre açıklanmasına karşı çıktığımız söylenecektir belki. Ama biz bu eleştiriyi budunbilimcilerin oluşturdukları bir kurama yöneltmiştik, buradaysa, budunbilimcilerin totemsel saymadıkları kurumlara yönelik -açık ya da örtük- bir yerli kuramı söz konusu.

DOĞA :	tür 1	tür 2	tür 3	.....	tür *n*
KÜLTÜR :	öbek 1	öbek 2	öbek 3	.....	öbek *n*

üstyapılara adanmış olmasından ileri geliyor. İdeolojik dönüşümlerin toplumsal dönüşümler doğurduğunu esinlemek usumuzdan bile geçmiyor. Bunun tersi olan düzen doğrudur yalnızca: insanların doğa ile kültür arasındaki bağıntıları anlama biçimleri, kendi toplumsal bağıntılarının değişme biçiminin işlevidir. Ama burada amacımız ana çizgileriyle bir üstyapılar kuramı oluşturmaya çalışmak olduğundan, bunlara özel bir dikkat göstermemiz ve şu andaki incelememizde yer almayan kimi önemli olguları ayraç içine almamız ya da ikinci sıraya atmamız yöntem açısından kaçınılmaz bir şey. Bununla birlikte, mağaranın dibinden geçen gölgeleri inceliyoruz yalnızca, onlara gerçek görüntüsü veren tek şeyin kendilerine yönelttiğimiz dikkat olduğunu da unutmuyoruz.

* * *

Bunu belirttikten sonra, yukarıda söylediklerimizi dışevlilikten içevliliğe geçişi (bu geçiş her iki yönde de olanaklıdır kuşkusuz) belirleyen dönüşümlerin açıklaması olarak özetlerken, sözlerimizin yanlış anlaşılma tehlikesi daha az. Son örneklerimizi aldığımız Algonkin boylarının hiç değilse kimilerinin öncelik sırasına göre basamaklandırılmış bir oymak yapısı vardı. Bunların eşitlikçi terimlerle dile getirilen bir dışevliliğin işleyişini zorlaştırdığı düşünülebilir. Ama hem totemsel öbeklere, hem de kastlara benzeyen, melez kurum biçimlerine en açık görünüşüyle Birleşik Devletler'in güney doğusunda, Muskogi dil topluluğundan olan boylarda rastlanır, bunların içevlilikli mi, yoksa dışevlilikli mi oldukları konusunda sürüp giden kararsızlık da bununla açıklanır.

Chickasaw'lar belki de oymaklar düzeyinde dışevlilikli, yarılar düzeyinde içevlilikliydi. Ne olursa olsun, karşılıklı düşmanlığa kadar varan bir ayrılıkçılık niteliği sunarlardı, bu da bu tip yapılar için dikkat çekici bir şeydi. Hastalık ya da ölüm çoğu kez karşı yarının insanlarının büyücülüğüne yorulurdu. Her yarı kendi törenlerini sıkı bir kapalılık içinde kutlardı; öbür yarının üyeleri bu kutlamalara tanık olurlarsa, ölümle cezalandırılabilirlerdi. Creek'lerin tutumu da aynıydı. Yarılar düzeyinde görülen bu tutum, çarpıcı bir biçimde, Aranda'larda totemsel öbekler düzeyinde geçerli olan

tutumu anımsatır: bundan ancak "başkaları"nın yararlanacak olmasına karşın, her biri töremlerini "kendi içinde" kutlardı. Bu da, sırası gelmişken söyleyelim, iç-*praxis*'le dış-*praxis*'in hiçbir zaman ayrı ayrı ve saltın içinde tanımlanamayacağını, McLennan'ın savlarına karşı Morgan'ın kanıtlamış olduğu gibi, ancak "ben"in "başkası"yla bulanık bir ilişkisinin bütünleyici yönleri olarak tanımlanabileceğini gösterir.

Büyük bir olasılıkla spor yarışmalarında karşıt yanları oluşturmaya yarayan yarıların konut ve huy bakımından farklı oldukları varsayılırdı: biri savaşçıydı, açık görünümleri yeğlerdi; öteki barışseverdi, ormanların ta içlerinde otururdu. Kimi zaman kendileri için kullanılan "güzel konutlu insanlar" ve "kötü konutlu insanlar" deyimlerinin sezdirdiği gibi, yarılar da derecelendirilmiş olabilir. Bununla birlikte, bu toplumsal basamak, ruh ve işlev farklılıkları özellikle oymaklar ve oymakların altbölümleri olan küçük köyler düzeyinde ortaya çıkmaktaydı. Yerliler geçmişten sözederken, her oymak ya da köy konusunda, bir ana izlek olarak, şu kalıbı yineleyip dururlar: "çok değişik insanlardı bunlar... başkalarına benzemezlerdi... tümüyle kendilerine özgü töre ve görenekleri vardı..." Bu özellikler de çok değişik şeylere bağlanırdı: oturma yeri, ekonomik etkinlik, giyim, beslenme, yetenekler ve beğeniler.

Rekun[1] oymağının insanlarının balık ve yaban meyvalarıyla beslendikleri, puma oymağından olanların dağlarda yaşadıkları, sudan çok korkup sakındıkları ve özellikle av eti yedikleri anlatılır. Yaban kedisi insanları, gözleri çok keskin olduğundan, gündüz uyur, gece avlanırlardı, kadınlara fazla ilgi göstermezlerdi. Kuş insanları gün doğmadan uyanırlardı: "başkalarını hiç rahatsız etmemeleri bakımından kuşlara benzerlerdi... pek çok kuş türü bulunduğu gibi, bunların her birinin de kendine göre bir düşünme biçimi vardı." Çokkarılı oldukları, çalışmaktan fazla hoşlanmadıkları, iyi yaşadıkları ve çok çocuk yetiştirdikleri söylenirdi.

Kızıl tilki insanları hırsızlıkta ustaydılar, bağımsızlıklarına çok düşkündüler, ormanın göbeğinde yaşarlardı. "Serseri Iska"lar, göçebe ve düşüncesiz olmakla birlikte çok sağlamdılar, "çünkü yorulmaktan hoşlanmazlardı". Önlerinde koca bir yaşam bulunduğuna inanır, çok ağır davranırlardı; erkekleri de, kadınları da, saçlarına bakmaz, kılıklarına özen göstermezlerdi; dilenci ve tembel kişiler olarak yaşarlardı. Ormanın içinde bulunan Eğik-meşe-direği köycüğünde oturanlar, değişken yaratılışlı, dans düşkünü, her zaman sıkıntılı ve kaygılıydılar, erken kalkan, güçsüz, beceriksiz kişilerdi.

1) Besinlerini suya batırıp da yiyen küçük Amerikan ayısı (*Raton laveur*). (Ç.N.)

Yüksek-mısır-ambarı köyünde, insanlar gururlu olmalarına karşın saygı görürlerdi: bahçıvanlıkta usta olan, çok çalışkan kişilerdi, ama iyi avcı değillerdi; mısırlarını av etiyle değiştirirlerdi. İçten, inatçı insanlardı, hava durumunu önceden kestirmekte uzmandılar. Kırmızı-kokarca köyünün kulübelerine gelince, hepsi de yer altındaydı. (Swanton 2, s. 190-213.)

Bu bilgiler geleneksel kurumların yaşlı bilgi vericilerin belleğinden başka her yerden silinmiş olduğu bir dönemde toplanmıştır, bir ölçüde koca karı masalları oldukları da açıktır. Hiçbir toplum bu ölçüde "doğacılık oynama"ya kalkmaz, kalkınca da her biri ötekilerin insan niteliğini yadsıyan, bağımsız ve düşman sürülere bölünür. Swanton'ın topladığı tanıklıklar, birer budunbetimsel bilgi olduğu kadar, hatta birer budunbetimsel bilgi olmaktan çok, birer toplumbilimsel söylendir. Bununla birlikte, zenginlikleri, birbirlerine benzemeleri, esinlendikleri düşünsel kalıbın birliği, komşu öbeklerde de aynı tip tanıklıklara rastlanması, kısacası her şey, gerçek kurumlar daha farklı olmuş bile olsa, karşımızda en azından Chickasaw toplumunun bir tür örnekçesi bulunduğunu sezdiriyor bize; bu da, kastların nitelik ve bağıntıları doğal türlere göre, yani totemsel öbeklerde görüldüğü biçimde izgelenmiş olmakla birlikte, bir kast toplumunu andırmak gibi çok ilginç bir özellik. Öte yandan, oymaklarla adlarını aldıkları kaynaklar arasında varsayılan ilişkiler de klasik tip "totemsel" toplumlarda rastladıklarımıza uygun: ya oymak hayvanın soyundan gelmektedir, ya da oymağın insan atası söylensel çağlarda bu hayvanla evlenmiştir. En azından "doğal" kastlardan oluşmuş gibi düşünülen, yani kültürü doğanın bir izdüşümü ya da yansıması olarak tasarlayan bu toplumlar, klasik yazarların totemcilik anlayışlarını açıklamak için başvurdukları toplumlarla (ova boyları ve güney batı boyları) Natchez'ler gibi, Kuzey Amerika'da gerçek kastların ender örneklerinden birini sunan toplumlar arasında bir birleşim çizgisi oluşturur.

Şu gerçeği ortaya koymuş oluyoruz böylece: sözümona totemciliğin iki klasik alanında, bu aldatıcı kavrama dayanılarak tanımlanmış olan kurumlar, ya Avustralya'da olduğu gibi işlevsel açıdan da belirlenebilirler, ya da, Amerika'da olduğu gibi, yerlerini daha çok birer kast gibi işleyen, ama gene totemsel küme örnekçesine göre tasarlanmış olan biçimlere bırakmış olabilirler.

Şimdi gene klasik bir alana, ama kastların alanına, Hindistan'a gelelim. Totemsel diye bilinen kurumların, bunlarla bağıntıya girince, Amerika'da uğradıkları dönüşümle bakışımlı ve ters bir dö-

nüşüm geçirdiklerini göreceğiz: burada, kastlar doğal bir örnekçeye göre tasarlanacak yerde, totemsel öbekler kültürel bir örnekçeye göre tasarlanmıştır.

Kimi Bengal boylarında rastlanan totemsel adlandırmalar çoğunlukla hayvansal ya da bitkisel kaynaklıdır. Chota Nagpur'da saptanan 67 dolayında totemin durumu budur, yalnız demir bunun dışında kalır, yararı nedeniyle, demir tüketiminin yasaklanmasına olanak bulunmadığı için, dudaklara ya da dile dokundurulması yasaklanır, bu kısıtlama da böylece kendisini besin kısıtlamalarına yaklaştıran terimlerle dile getirilir. Aynı bölgede yaşayan Munda'larda, dışevlilikli 340 oymağın büyük çoğunluğunun hayvansal ve bitkisel totemleri vardır, bunların tüketimi de yasaklanmıştır. Bununla birlikte, farklı nitelikte totemler de belirmeye başlar: dolunay, ay ışığı, gökkuşağı, yılın ayı, haftanın günü, bakır bilezik, veranda, şemsiye, sonra sepetçi ve meşale taşıyıcı gibi meslek ya da kastlar. (Risley, cilt II ve Ek.) Daha batıda, Bhil'lerin 43 oymak adı 19 bitki ve 17 hayvana ayrılır, 7 ad da nesnelere bağlanır: hançer, kırık çömlek, köy, dikenli deynek, bilezik, ayak bileği halkası, ekmek parçası. (Koppers, s. 143-144.)

Özellikle güneye doğru gidildikçe, doğal türlerle doğal nesne ya da üretilmiş nesneler arasındaki bağıntının tersine döndüğü gözlemlenir. Madras dokumacılar kastı Devanga'ların adları arasında bitki adlarına çok az rastlanır, hayvan adlarına hiç rastlanmaz. Buna karşılık, şu adları görürüz: koyu süt, ahır, maden para, baraj, ev, göz damlası, bıçak, makas, gemi, lamba, giysiler, kadın giysisi, çömlek asma ipi, eski saban, manastır, cenaze ateşi, tuğla. Mysore Kuruba'larının saptanmış 67 dışevlilikli oymağı vardır, bunlar hayvan adları, bitki adları ya da şu türden adlar taşırlar: araba, kadeh, gümüş, çakmaktaşı, ip yumağı, altın, altın yüzük, kazma, renkli giysi kenar süsü, deynek, yorgan, ölçü, bıyık, dokuma tezgâhı, bambu tüpü, vb. (Thurston, cilt II, s. 160 vb., Cilt IV, s. 141.)

Olgunun güneye özgü olmaktan çok, çevresel bir özellik olması da olanaklıdır, çünkü bu konuyu ele alıp da güney doğu Asya boylarının kılıç, bıçak, mızrak, iğne, direk, sicim, vb. gibi üretilmiş nesnelere yükledikleri söylensel rolü anımsamamak zordur. Ne olursa olsun, Hindistan'da, totemsel bitki ve hayvanlar gibi, oymak adı olarak kullanılan üretilmiş nesnelere de özel olarak saygı sunulur: ya evlenme dolayısıyla bunlara tapkı töreni yapılır, ya da kendilerine gösterilen saygı garip ve özgül biçimlere girer: örneğin Bhil'lerde, kırık çömlek oymağı belirli bir tipteki çömlek parçalarını

toplamak ve onlara bir mezar yapmak zorundadır. Zaman zaman da belirli bir buluş tazeliği sezinler gibi oluruz: Karuba'ların Arisana gotram'ı "turmeric" adını taşır; ama -söylenildiğine göre- böylesine temel bir baharattan yoksun kalmak iç açıcı olmayacağından, kısıtlanmış besinin yerini *korra* tohumu tutar.

* * *

Dünyanın başka yerlerinde de çok karışık oymak adları dizelgeleri bulunduğu bilinir; bunlar da özellikle (ve belki de anlamlı bir biçimde) Avustralya'nın kuzeyinde, yani kıtanın dış etkilere en açık bölgesinde görülür. Afrika'da ustura ağzı ve maden para gibi bireysel totemler saptanmıştır:

> "(Dinka'lara) oymak tanrılarım olarak kimlere başvurmam gerektiğini sorduğum zaman, yarı şaka, yarı ciddi, Yazı Makinesi'ni, Kâğıd'ı, Kamyon'u önerdiler bana. Bu nesneler halkıma her zaman yardımı dokunmuş olan ve Avrupalılar'a atalarından kalan nesneler değil miydi?" (Lienhardt, s. 110.)

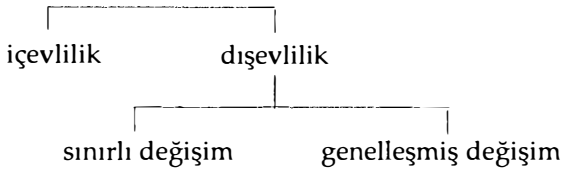
Ama bu karışık nitelik hiçbir yerde Hindistan'daki kadar belirgin değildir. Burada totemsel adlandırmalar arasında yüksek oranda üretilmiş nesneler, yani işlevsel etkinliklerin ürün ya da simgeleri yer alır, bunlar da -söz konusu etkinlikler bir kastlar dizgesinde kesinlikle farklılaşmış oldukları için- boy ya da kast içinde, toplumsal öbeklenmeler arasındaki ayrımsal sapmaları dile getirmekte kullanılabilir. Sanki Amerika'da kast taslakları totemsel sınıflandırmaların etkisiyle bozulmuş, Hindistan'daysa totemsel öbekler teknoloji ve mesleklerden esinlenen bir simgeciliğin etkisine girmiştir. Avustralya kurumlarını kast diline çevirmek için, yukarıda kullandığımızdan daha belirgin ve daha dolaysız bir yol bulunduğu göz önüne alınırsa, bu sürekli yer ve durum değiştirmeler o kadar şaşırtıcı görünmeyecektir.

Gerçekten de, her totemsel öbek bir hayvan ya da bitki türünün denetimini başkaları yararına kendi üzerine aldığına göre, bu işlevsel uzmanlaşmaların bir bakıma meslek kastlarının benimsedikleri uzmanlaşmalara benzediğini, çünkü onların da bütün topluluğun yaşamı ve rahatı için zorunlu olan, ayırıcı bir etkinlik gösterdiğini belirtmeye çalışmıştık. Bununla birlikte, bir çömlekçi kastı gerçekten çömlek üretir, bir çamaşırcı kastı gerçekten çamaşır yı-

kar, bir berber kastı gerçekten tıraş eder, oysa totemsel öbeklerin büyü güçleri imgesel niteliktedir; büyü gücünün etkin olduğuna bu güçten yararlandıkları varsayılanlar da, bu gücü ellerinde bulunduranlar da gönülden inanabilir, ama gene de arada bir ayrım yapmak gerekir. Öte yandan, büyücü ile doğal tür arasındaki bağı sanatçı ile ürünü arasındaki bağla aynı düzlemde bir bağ olarak düşünmek mantığa aykırı düşer: totemsel hayvanlar ancak söylensel zamanlarda doğrudan atanın bedeninden doğmuştur. Bugün kanguruları kangurular doğurur; büyücü onlara yardım etmekle yetinir.

Ama Avustralya kurumlarına (ve daha başkalarına) daha geniş bir açıdan bakacak olursak, kast dizgesiyle koşutluğun çok daha belirgin olduğu bir alan görürüz. Bunun için, dikkatimizi dinsel inanç ve uygulamalardan çok, toplumsal düzen üzerinde yoğunlaştırmamız yeter. Avustralya toplumlarının ilk gözlemcileri, evlilik sınıflarını kast adıyla belirtirken, bir anlamda hiç de haksız değildiler: tıpkı bir meslek kastının öteki kastların ancak kendi aracılığıyla elde edebildikleri mallar ve hizmetler üretmesi gibi, bir Avustralya kesimi de kadınlarını öteki kesimler için üretir... Öyleyse bunları yalnızca dışevlilik ve içevlilik açısından karşıtlaştırmak yüzeysel bir görüşe bağlanmak olur. Gerçekte, birinciler mal ve hizmet değişimi, ikincilerse eş değişimi düzleminde olmak üzere, meslek kastlarıyla totemsel topluluklar aynı ölçüde dışa dönük bir uygulamayı gerçekleştirir.

Ama, her iki durumda da, bir "*iç-praxis*" katsayısı her zaman ortaya konulabilir. Başka bir yerde gösterdiğimiz gibi (*1*, Böl. XXV.), bir denkleştirme eğilimiyle çoğaltmaya yöneldikleri evlilik engelleri bir yana bırakılacak olursa, kastlar açıktan açığa içevliliklidir. Avustralya toplumları dışevliliklidir, ama çoğunlukla sınırlı değişim kuralını izler; bu da dışevlilik içinde içevliliğe öykünmekten başka bir şey değildir, çünkü sınırlı değişim kendilerini kapalı sayan ve iç değişimleri dışarıya kapalı kalan topluluklara özgüdür; bunun için de dışarıya daha açık olan ve yapının bozulmasına yol açmadan araya yeni toplulukların da katılmasını sağlayan genelleşmiş değişimle karşıtlaşır. Bu bağıntılar şöyle bir çizimle gösterilebilir:



Görüldüğü gibi, mantıksal olarak, dışevliliğin "kapalı" biçimi olan sınırlı değişim içevliliğe daha yakın, "açık" biçimi olan genelleşmiş değişimse daha uzak.

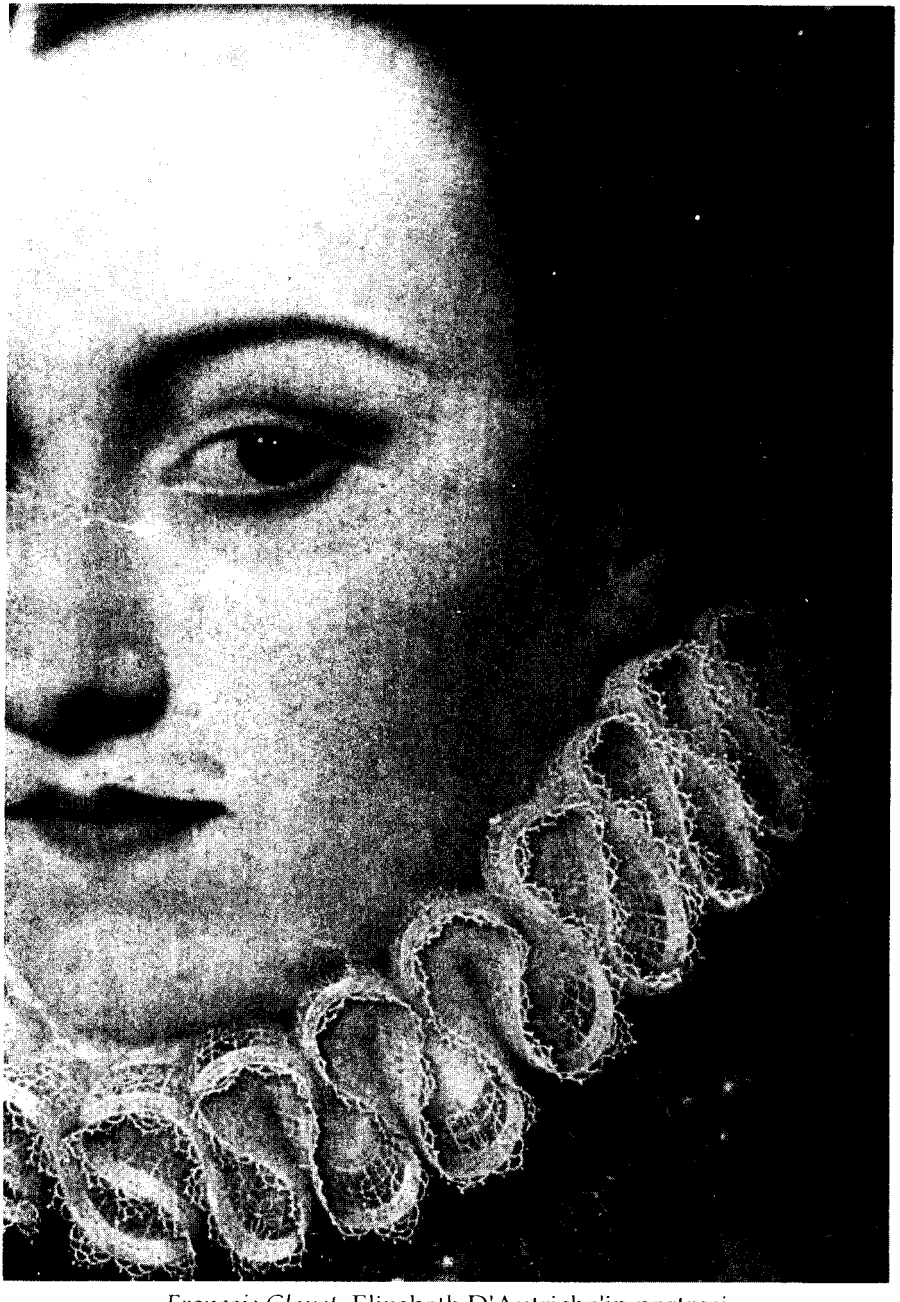
Dahası var. Değiştirilen kadınlarla değiştirilen mal ve hizmetler arasında köklü bir farklılık görülür: kadınlar birer dirimsel bireydir, yani başka dirimsel bireylerin dünyaya getirdikleri birer doğal üründür; mal ve hizmetlerse birer yapılmış nesne (ya da birtakım yapılmış nesne ve tekniklerle gerçekleştirilen birer işlem), yani teknik görevlilerin kültürel olarak ürettikleri toplumsal ürünlerdir; meslek kastlarıyla totemsel topluluklar arasındaki bakışımlılık tersine çevrilmiş bir bakışımlılıktır. Farklılaşma ilkesi bir durumda kültürden, bir durumda doğadan alınmıştır.

Ancak bu bakışımlılık yalnızca ideoloji düzleminde kalır; somut temelden yoksundur. Kültür bakımından, meslek kolları gerçekten birbirlerinden farklıdır, gerçekten birbirlerini bütünlerler, ama, doğa bakımından, dışevlilikli toplulukların farklı türlerde kadın üretmekte uzmanlaştıklarını söyleyemeyiz. Çünkü, işler birer "toplumsal tür" oluşturur, ama kadınlar farklı kesim ya da alt-kesimlerden gelmekle hep aynı doğal türün malı olmaktan çıkmaz.

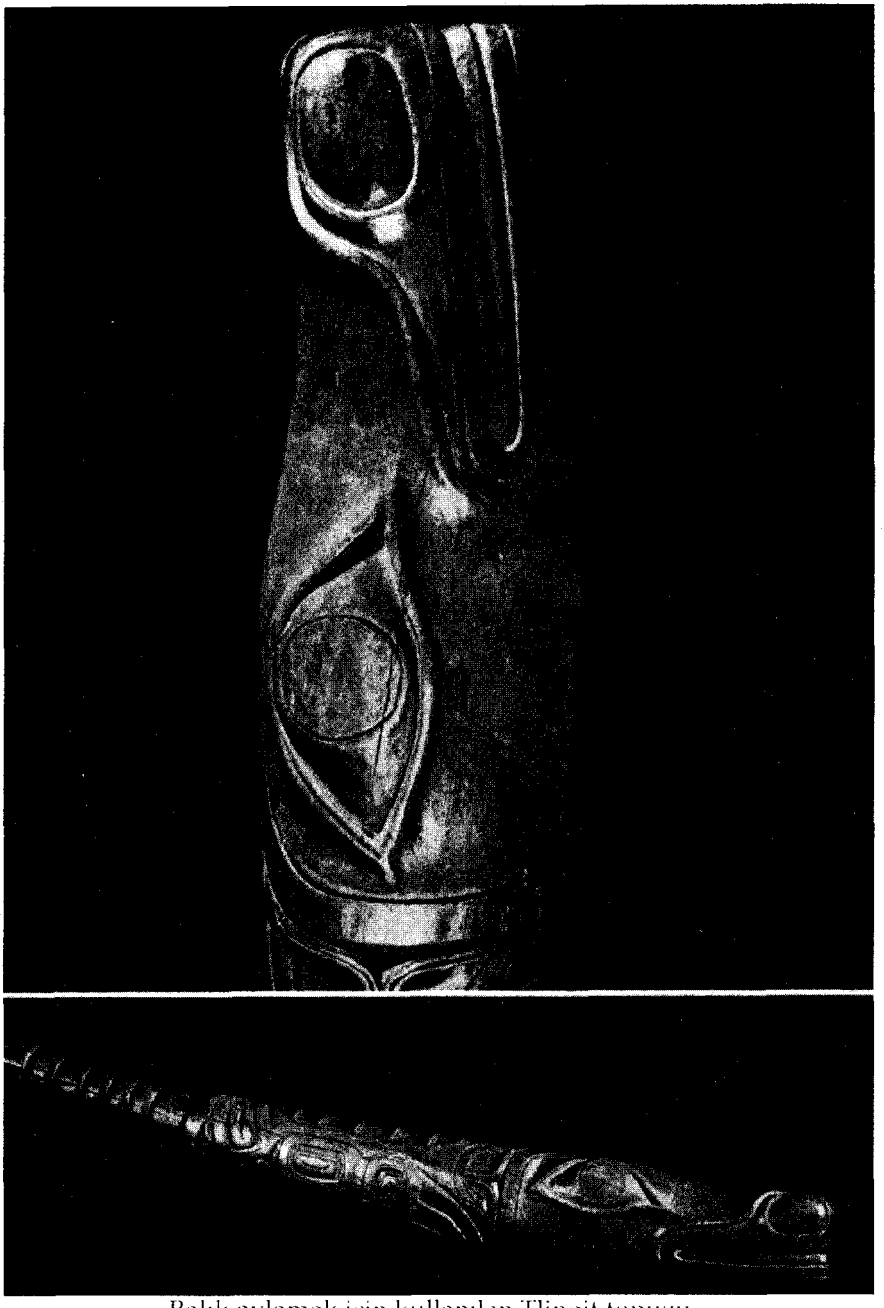
Gerçeğin insanların imgelemine kurduğu tuzak da buradadır işte. İnsanlar, aralarında bütünleyicilik ve iş birliği bağıntıları kurabilmek için, (iş bölümü ve uzmanlaşmayı bilmedikleri sürece) esinlenebilecekleri biricik nesnel örnekçe olan doğa düzeninde gerçek bir çeşitlilik arayarak bu tuzaktan kurtulmaya çalışmışlardır. Başka bir deyişle, bu bütünleyicilik ve iş bölümü bağıntılarını doğal türler arasındaki bağıntıları tasarlarken benimsedikleri örnekçeye (ve kendi toplumsal bağıntılarına) göre tasarlamaktadırlar. Gerçekten de, somut çeşitliliğin ancak iki gerçek örnekçesi vardır: biri doğa düzleminde, türlerin çeşitliği, öteki kültür düzleminde, işlevlerin çeşitliliği. Bu iki gerçek örnekçe arasında, evlilik alışverişi örnekçesi bulanık bir özellik gösterir, çünkü kadınlar doğa açısından birbirlerine benzerler, ancak kültür açısından farklı sayılabilirler; ama birinci bakış açısı öne çıkınca (seçilen çeşitlilik örnekçesini doğal örnekçenin oluşturması durumunda olduğu gibi), benzerlik farklılığı bastırır: hiç kuşkusuz, farklı olduklarına karar verildiğine göre,

kadınlar değiştirilmelidir, ama bu değiştirim gerçekte benzer sayıldıkları anlamına gelir. Buna karşılık, öteki bakış açısına yerleşilip de çeşitliliğin kültürel örnekçesi benimsenince, kültürel yönün karşılığı olan farklılık benzerliği bastırır: kadınlar kendi toplumsal öbeklerinin içinde birbirlerine benzer olarak değerlendirilir, bunun için de kastlar arasında kadın değiştirilemez. Kastlar kadınları doğal olarak ayrışık sayarlar, totemsel topluluklarsa kültürel olarak ayrışık sayarlar onları; iki dizge arasındaki bu farkın en büyük nedeniyse, totemsel topluluklar yalnızca doğal ayrışıklığı kullandıklarını düşlemekle kalırken, kastların kültürel ayrışıklığı gerçekten kullanmalarıdır.

Bütün bu söylediklerimiz bir başka biçimde de dile getirilebilir. Kültürel bir örnekçeye göre tanımlanan kastlar, gerçekten kültürel nesneler alıp verirler, ama doğa ile kültür arasında varsaydıkları bakışımlılığın pahası olarak, bu kastlar dirimsel varlıklardan oluştukları ölçüde, doğal üretimlerini doğal bir örnekçeye göre tasarlamak zorundadır: söz konusu dirimsel varlıkların gerçekleştirdiği ve kendilerini gerçekleştiren bir üretim. Bunun sonucu olarak, kadınlar doğal türler örnekçesine göre çeşitlenmiştir: bu türler birbirleriyle çiftleşip melezleşemeyecekleri gibi, kadınlar da değiştirilemez. Totemsel topluluklar da bakışımlı ve ters bir paha öder. Doğal bir örnekçeye göre tanımlanır ve birbirlerine doğal nesneler alıp verirler: doğal olarak ürettikleri ve kendilerini üreten kadınları. O zaman, doğa ile kültür arasında varsayılan bakışımlılık doğal türlerin kültür düzleminde özümlenmesine yol açar. Doğa düzleminde benzeşik olan kadınlar kültür düzleminde ayrışık sayıldığı gibi, doğa düzleminde ayrışık olan doğal türler de kültür düzleminde benzeşik sayılır. Gerçekten de, kültür bakımından, insanlarca denetlenip çoğaltılabilir olmak gibi ortak bir özellik taşıdıklarına göre, kültür hepsinin de aynı tip inanç ve uygulamalara bağlanabileceğini kesinler. Bunun sonucu olarak, erkekler kültürel olarak kadınları alıp verir, onlar da aynı erkekleri doğal olarak sürdürür; bu insanlar türleri de kültürel olarak sürdürmek savındadır, besin oldukları ve -kadınlar için de doğru olduğu gibi- belirsiz kadınların ve belirsiz besinlerin türeme ve yaşama amaçlarına hizmet etmeye aynı biçimde elverişli oldukları ölçüde, insan kimi ürünlerle yetinip kimi ürünlerden el çekebileceği için, bunları da *sub specie naturae*: birbirlerinin yerine konulabilecek besinler olarak alıp verirler birbirlerine.



François Clouet. Elizabeth D'Autriche'in portresi



Balık avlamak için kullanılan Tlingit topuzu

Totemizmin arka yüzü doğallaşmış insan. Desenler: Le Brun.



IV.



Totemizmin arka yüzü insanlaşmış doğa. Desenler: Grandville.

* * *

Böylece, meslek kastlarıyla totemsel topluluklarının ters örneklerini sundukları ortak özelliklere geliyoruz. Kastlar işlev bakımından ayrışıktır, öyleyse yapı bakımından türdeş olabilirler: işlevlerin çeşitliliği gerçek olduğundan, bütünleyicilik bu düzeyde kurulur ve eş değişimlerinin -ama aynı toplumsal birimler arasındaki eş değişimlerinin- işlevselliği (neden pratik değerden yoksun olduğunu daha önce gördüğümüz, bkz. s. 137) şu yığılım özelliğini sunabilir. Totemsel topluluklarsa, tersine, işlev açısından türdeştir, çünkü bu işlev gerçek verimden yoksundur ve, bütün topluluklar için, aynı yanılsamanın yinelenmesi olarak kalır; öyleyse kural gereği farklı toplumsal türden kadınlar üretmekle yükümlü olduklarından, yapı bakımından ayrışık olmaları gerekir.

Bunun sonucu olarak, totemciliğin sözümona karşılıklılığı birbirleriyle türdeş olan ve yan yana getirilmekle kalan davranışlardan oluşmuştur; her öbek belli bir tür üzerinde büyüsel bir gücü bulunduğunu düşler; ama bu düşlem temelden yoksun bulunduğu için, boş bir biçim olarak yaşar yalnızca, bu özelliğiyle de öbür biçimlerle özdeştir. Gerçek karşılıklılık iki sürecin eklemlenimlerinden doğar: bunlardan biri doğanın sürecidir, erkekler ve kadınlar üreten kadınlar aracılığıyla gelişir; ikincisi kültürün sürecidir, onu da erkekler doğal olarak dünyaya gelen kadınları toplumsal olarak nitelendirerek geliştirir.

Kastlar dizgesinde, karşılıklılık işlevsel uzmanlaşmayla ortaya çıkar; böylece de kültür düzleminde yaşanır. Bunun sonucu olarak, türdeşlik değerliği serbest kalır; insan topluluklarıyla doğal türler arasındaki benzerlik, biçimselken, özdeksel duruma gelir (Chickasaw örneğinin ve Manu yasalarının yukarıda sözünü ettiğimiz tümcesinin de göstermiş olduğu gibi, bkz. s. 131); gerçek karşılıklılık başka türlü sağlandığına göre, içevlilik uygulanabilir.

Ama bu bakışımlılığın birtakım sınırları vardır. Hiç kuşkusuz, totemsel topluluklar işlevsel yükümlülüklere öykünür; bu yükümlülükler, düşsel kalmaları bir yana, kültürel de değildir, çünkü uygarlık sanatları düzeyinde değil, dirimsel tür olarak insanın yoksun bulunduğu birtakım doğal yeteneklerin yalandan kullanılması düzeyinde yer alır. Hiç kuşkusuz, kastlar dizgesinde de besin kısıtlamalarının karşılığını buluruz; ama bunlar, anlamlı bir biçimde, öncelikle tersine çevrilmiş olarak, bir "iç-mutfak" biçiminde dile gelir; ayrıca, besinler üretim düzeyinden çok, hazırlanma düzeyinde,

yani kültür düzeyinde ortaya çıkar: kesin ve ayrıntılıdır, ama özellikle işlemler ve araçlar açısından.

Son olarak, kadınlar (anatomik yapıları ve fizyolojik işlevleri bakımından) doğal olarak birbirleriyle değiştirilebilirler, kültür de onlar üzerinde büyük farklılaşım oyununu oynamak için alanı serbest bulur (bu farklılaşım ister olumlu, ister olumsuz olarak düşünülmüş, dolayısıyla ister dışevliliği, ister içevliliği temellendirmekte kullanılmış olsun, durum değişmez); ama besinler tam olarak birbirlerinin yerine konulamaz. Bu ikinci alanda, oyun çabucak bir sınıra gelip dayanır: daha önce gördüğümüz gibi, *turmeric*'ten el çekmek *korra*'dan el çekmekten daha zor olduğu ölçüde, besinlerin totemsel olarak sınıflandırılmasında ağır davranılır. Mesleksel işlevler konusunda daha da doğrudur bu gözlem: gerçekten farklı, gerçekten birbirini bütünleyici oldukları için, karşılıklılığı en doğru biçimiyle kurmayı sağlarlar. Buna karşılık, olumsuz karşılıklılığı dışarıda bırakır, böylelikle de kastlar dizgesinin mantıksal uyum sınırlarını belirlemiş olurlar. Her kast bir ölçüde "iç-işlevsel" kalır, çünkü sırf ilk görev olarak öteki kastlara sunması gereken hizmetlerin yeri doldurulmaz olarak belirlenmiş olması nedeniyle, bunları kendisi için de yapmaktan geri duramaz. Yoksa berberi kim tıraş ederdi?

Demek ki, tek bir doğal türün: insan türünün içine (toplumsal olarak) oluşturucu bir çeşitlilik sokmakla bitki ve hayvan türlerinin (doğal olarak) oluşmuş çeşitliliğini toplumsal düzleme yansıtmak aynı şey değil. Totemsel öbekli ve dışevliliksel kesimli toplumlar birbirinden farklı olan türler ve birbirlerine özdeş olan kadınlarla aynı oyunu oynayabildiklerine inansalar da boşuna. Kadınlar özdeş olduklarına göre, onları farklı kılmanın gerçekten toplumsal isteme bağlı olduğunu, oysa, türler farklı olduklarına göre, bunları hiç kimsenin özdeş, yani, aynı isteme bağlı kılamayacağını göz önüne almazlar: insanlar başka insanlar üretirler, ama devekuşu üretemezler.

Bununla birlikte, çok genel bir düzlemde, insanların toplumsal bağıntılarını kavramsallaştırmak için başvurdukları iki farklılık dizgesi arasında bir denklik görüldüğü de bir gerçek. Konuyu fazlasıyla basitleştirecek olursak, kastların kendilerini doğal türler gibi tasarladıklarını, buna karşılık, totemsel toplulukların doğal türleri kastlar gibi düşündüklerini söyleyebiliriz. Ama bu söylediğimize de bir ayrım getirmemiz gerekir: kastlar doğru bir kültürü yanlış olarak doğalaştırır, totemsel topluluklarsa yanlış bir doğayı gerçekten kültürleştirir.

Her iki açıdan da, toplumsal işlevler dizgesinin doğal türler dizgesine, varlıklar dünyasının nesneler dünyasına denk düştüğünü benimsemek, böylece insanoğlunun doğa ile kültür arasındaki karşıtlığı doğal türler dizgesiyle üretilmiş nesneler dizgesinde aşmak ve onları bütün olarak düşünmek için yararlandığı iki aracı küme olarak görmek gerekir. Ama bir yol daha vardır.

Kuzey Amerika'nın birçok avcı boyları, çağların başlangıcında bizonların yırtıcı ve "tümüyle kemikten" hayvanlar olduklarını anlatırlar: insanlarca yenilmez olmaları bir yana, insan da yerlerdi. Böylece, insanlar ileride en iyi besinlerini oluşturacak olan, ama o zamanlar yenilmez bir hayvansal besin, yani kemik oldukları için tersine bir besin olarak beliren hayvanın besini olmuşlardı. Böylesine tam bir tersine dönüş nasıl açıklanır?

Söylenin anlattığına göre, bizonun biri bir genç kıza vurulur ve onunla evlenmek ister. Bu genç kız bir erkekler topluluğu içinde cinsinde tektir, çünkü bedenine dikenli bir çalı batmasından sonra gebe kalan bir adam dünyaya getirmiştir onu. Böylece kadın, insana düşman doğayla (çalı dikeni) karşı-insan doğası (gebe adam) arasında olumsuz bir birleşmenin ürünü olarak belirir. Kızlarına duydukları sevgiye ve bizonun uyandırdığı korkuya karşın, adamlar bu evliliğe boyun eğmenin bilgece bir tutum olacağını düşünür, ve her biri bizonun bedeninin bir bölümünün yerine geçecek armağanlar toplarlar: tüylerden yapılmış bir başlık omurga, bir susamuru sadağı göğüs derisi, dokuma bir örtü karın, sivri bir sadak mide, çarıklar böbrek, bir yay kaburga kemikleri, vb. olacaktır. Böylece 40'a yakın karşılıklılık sayılır. (Bu söylenin bir değişkesi için, Bkz. Dorsey ve Kroeber, no. 81.)

Böylece, eş değişimi önce birbirinden ayrışık olarak belirlenen doğa ile kültür arasında uzlaştırıcı bir işlem olarak gerçekleşir. Doğaüstü ve ilkel bir yapı getirmekle, evlenme bu kez insanın etkili olduğu ikinci bir doğa, yani uzlaştırılmış bir doğa yaratır. Gerçekten de, bu olaylar sonunda, bizonlar "tümüyle kemik"ken "tümüyle et", insan yiyiciyken yenilebilir olur.

Kimi kez de aynı kesit tersine çevrilmiştir. Örneğin bir kadının insan yiyen ayıya dönüşmesiyle sonuçlanan, dolayısıyla insan yiyen bizonun kocaya dönüşmesinin bakışımlı ve ters örneğini sunan Navaho söyleni böyledir. Değişim yabanıl türler arasındaki farklılıkların oluşturduğu örnekçeye göre betimlenen bir dağılma biçiminde uzayıp gider: insan yiyen kadın canavarın dölyolu bir tür dikenli mantara, göğüsleri çamfıstığı ve palamuta, karnı birtakım tohumlara ("alkali": *Sporobolus cryptandrus, airoides*, Torr.), so-

luk borusu ilaç olarak kullanılan bir bitkiye, böbrekleri birer mantara, vb. dönüşür. (Haile- Wheelwright, s. 83.)

Bu söylenler, totemsel sınıflandırma ve işlevsel uzmanlaşmaların tümüyle eksik olmasalar da verimlerinin çok düşük kaldığı toplumlarda eş değişimlerinin doğa ile kültür arasındaki uzlaşmaya doğrudan uygulanabilecek bir örnekçeyi nasıl sağladıklarını hayranlık verici bir biçimde dile getirmekte, böylece, önceki sayfalarda göstermeye çalıştığımız gibi, bir yandan "kadınlar dizgesi"nin (doğal) varlıklar dizgesiyle (üretilmiş) nesneler dizgesi arasında bir ara durum oluşturduğunu, bir yandan da düşüncenin her dizgeyi öbek içinde bir dönüşüm olarak kavradığını doğrulamaktadır.

Üç dizge arasında, yalnız varlıklar dizgesinin insan dışında bir gerçekliği ve yalnız işlevler dizgesinin tam olarak toplumsal, bunun sonucu olarak da insanın içinde olan bir varlığı vardır. Ama hiçbirinin bir başka düzlemde kolaylıkla kullanılamamasını da her birinin belirli bir düzlemde kavuştuğu tümlük açıklar: yaygın olarak kullanılan bir besin tümüyle "totemleştirilemez", hiç değilse hileye başvurulmadan totemleştirilemez*; buna koşut bir nedenle, kastlar da görkemli bir karşılıklılık örneği oluşturur, ama aynı zamanda iç-işlevsel olmaktan kurtulamazlar. Bunun sonucu olarak, her iki durumda da karşılıklılık salt değildir: bulanmış, uçlarından bozulmuş gibidir. Mantık açısından bakılınca, eş değişimlerindeki karşılıklılık da aynı ölçüde arılıktan uzaktır, çünkü doğal örnekçeyle kültürel örnekçenin ortasında yer alır. Ama kusursuz bir biçimde işlemesini de bu melez niteliği sağlar. İster birinci biçime, ister ikinci biçime, ister her ikisine birden bağlansın, isterse tek başına varolsun, yalnız o evrensellik savında bulunabilir.

* * *

Çözümlememizden çıkan ilk sonuçlardan biri şu: bol bol "ilkellik dili"ne dökülmüş olan totemcilik, -çok basit bir dönüşümle- ilkelliğin tam karşıtı olan kast dizgesinin diline de aktarılabilir. Bu da, daha şimdiden, dünyanın kimi bölgelerine ve kimi uygarlık biçimlerine özgü, ayırıcı niteliklerle tanımlanabilen, özerk bir kurum karşısında değil, geleneksel olarak totemciliğin tam karşıtı olarak tanımlanagelen toplumsal yapılar ardında bile bulabileceğimiz bir

* Dinka'ların –eski yazarların hiç duralamadan birer totem olarak adlandıracakları– "oymak tanrıları" konusunda şöyle bir gözlemde bulunulur: "...pek azının beslenmede büyük bir önemi vardır, önemli oldukları zaman da kendilerine gösterilen saygı yenilmelerini önlemez." Böylece, Zürafa oymağı, kanını akıtmamak koşuluyla, bu hayvanın etini yiyebileceği kanısındadır. (Leinhardt, s. 114-115.)

işlem biçimi karşısında bulunduğumuzu göstermektedir.

İkinci olarak, totemsel denilen kurumlar içinde, bizim başvurma yolunu tuttuğumuz kavramsal dizgeler yanında birtakım kolay çözüme kavuşturabilecek bir duruma gelmiş bulunuyoruz. Çünkü besin kısıtlamalarının totemciliğin ayırıcı bir özelliği olmadığını gösterdik: başka dizgelerle de birleşebilmekte, onları da aynı biçimde "belirleyebilmektedirler"; buna karşılık, doğal evrenlerden esinlenen adlandırma dizgeleri de besin kısıtlamalarıyla birlikte gitmez her zaman: değişik biçimlerde "belirlenmiş" olabilir.

Öte yandan, dışevlilik ve besin kısıtlamaları toplumsal doğanın dışında kalan, ayrı ayrı incelenmeleri gereken ya da aralarında bir nedenlilik bağıntısı bulunabilecek olan nesneler değildir. Dilin de az çok her yerde tanıklık ettiği gibi, toplumsal etkinlik olarak, içe de, dışa da dönük olabilen bu yönelimler farklı düzlemler üzerinde ve farklı izgeler aracılığıyla ortaya çıksa bile, her zaman iki yönelimin ikisini de içeren bir *praxis*'in iki yönü ya da iki yoludur. Totemsel kurumlarla kastlar arasındaki bağıntı, yüzeysel bir biçimde, içevlilikle dışevlilik (daha önce gördüğümüz gibi, gerçekte durum çok daha karmaşıktır), türle işlev, kısacası doğal örnekçeyle kültürel örnekçe arasındaki bağıntıya özdeş olarak algılanabiliyorsa, görgül olarak saptanabilen ve görünüşte ayrışık olan bütün bu durumlar hep aynı kalıbı -yani bilimsel araştırmaya gerçek konusunu gösteren şeyi- ortaya çıkardığı içindir. Bütün toplumlar cinsel ilişkilerle beslenme arasında bir benzerlik kurar; ama, durumlara ve düşünce düzeyine göre, yenilen ya da yenen konumunda kimi zaman erkek, kimi zaman da kadın yer alır. Ortak gereksinimin öğeler arasında bir ayrımsal sapma yapılması, herbirinin kesinlikle ayırdedilmesi olduğunu değil de neyi gösterir bu?

Burada da, toplumsal yaşamın, insan ile doğa arasındaki bağıntıların, düşüncede geçen bir kavramsal oyunun sonucu değilse de izdüşümü olduğunu söylemek istemiyoruz. Balzac, "Düşünceler içimizde doğa evrenlerinden birini andıran, tam bir dizge, bir tür çiçeklenme oluşturur, bir gün dahi bir kişi bunun resimlerini çizecek ve belki de bir deli diye tanınacaktır", diye yazıyordu*. Ama bu girişimi göze alacak kişinin dahiden çok deli olması gerekecektir kuşkusuz. Uygulamaları kavramsal örneklerin yönlendirip tanımladığını kesinliyorsak, zaman ve uzam içinde yeri belli olan, yaşama ve uygarlık biçimlerini ayırdetmeye yarayan, ayrık gerçekler olarak budunbilimcinin inceleme konusunu oluşturan bu uygulamalar, insan bilimleri için temel toplamı oluşturan *praxis*'le -en

* H. de Balzac, *Louis Lambert*, *"Oeuvres Complètes"*, Bibl. de la Pléiade cilt IX, s. 396.

azından bu noktada Sartre'la anlaşıyoruz (s. 171)- karışmadıkları içindir. Marx'ın kendisi değilse de marksçılık, uygulamalar doğrudan doğruya *praxis*'ten geliyormuş gibi bir mantık yürütmüştür çoğu kez. Biz, altyapıların yadsınmaz üstünlüğünü tartışma konusu yapmamakla birlikte, *praxis*'le uygulama arasına her zaman bir uzlaştırıcı öge girdiğine, bu ögenin kavramsal örnek olduğuna ve bu kavramsal örnek yardımıyla, her ikisi de bağımsız bir varlıktan yoksun bulunan bir madde ile bir biçimin birer yapı, yani aynı zamanda hem görgül, hem anlaşılır varlıklar olarak gerçekleştiklerine inanıyoruz. Dileğimiz, Marx'ın ancak kalın çizgilerle bir taslağını çizmekle kaldığı bu üstyapılar kuramına katkıda bulunmak, budunbilim her şeyden önce bir ruhbilim olduğu için, öncelikle kendi alanımıza girmeyen gerçek altyapıların incelenmesiniyse -nüfusbilim, teknoloji, tarihsel coğrafya ve budunbetimle desteklenecek- tarihe bırakıyoruz.

Sonuç olarak, şimdiye dek kanıtladığımızı ileri sürdüğümüz tek şey üstyapıların eytişiminin de, dilinki gibi, *kurucu birimler* getirmek olduğudur. Bunlar da bu işlevi ancak açıklıkla tanımlanmış olmak koşuluyla, yani daha sonra bu kurucu birimler aracılığıyla bir *dizge* geliştirmek üzere, onları ikişer ikişer karşıtlaştırarak gerçekleştirebilir. Dizge de düşünceyle olay arasındaki bireşimsel işleç görevini bu sonuncuyu *göstergeye* dönüştürerek gerçekleştirir. Düşünce böylece görgül çeşitlilikten kavramsal yalınlığa, sonra da kavramsal yalınlıktan anlamlı bireşime doğru gider.

Bu bölümü sonuçlandırmak için, bu görüşü yerli bir kuramla açıklamaktan daha uygun bir tutum olamaz. Yoruba söyleni yazılışından önce doğmuş bir *Totem ve Tabu* niteliğindedir, adlandırma ve kısıtlamaların karmaşık yapısını parça parça ayırır.

Aşağıdaki kuralları açıklamak söz konusudur. Doğumdan üç gün sonra, çocuğa "*orisha*'sıyla *ewaw*'larını" vermesi için din adamı çağrılır. Birinci terim, çocuğun tapkıda bulunacağı varlık ya da nesneyi belirtir, *orisha*'sı aynı olan kişilerle evlenmesinin de yasaklanmasına yol açar. Bu niteliğiyle, bu varlık ya da nesne söz konusu bireyin başlıca *ewaw*'ı olur, birey de bu *ewaw*'ı dördüncü kuşağa dek çocuklarına aktarır. Bu bireyin oğlu, ikinci *ewaw* olarak, babasının karısının hayvan *ewaw*'ını alır, bu oğulun oğlu da babasının karısının bitkisel ve üçüncü derece *ewaw*'ını benimser; son olarak oğulun oğlu da akrabanın dördüncü *ewaw*'ını, yani bir fare, kuş ya da yılanı benimser.

Bu karışık kurallar, yerli düşüncesine göre, topluluğun başlangıçta altı öbeğe ayrılmış olmasına dayanır: balıkçı öbeği; "önbililer"

öbeği: balık, yılan ve kuş; avcı öbeği; dörtayaklılar öbeği; çiftçi öbeği; bitkiler öbeği. Her öbekte erkekler ve kadınlar vardır, yani toplam olarak on iki ulam söz konusudur.

Başlangıçta, birleşmeler her öbekte yakın akrabalarla olurdu, erkek kardeş kızkardeşiyle evlenirdi. Yoruba dilinde, evlenme, yemek, çiftleşme, değer, kazanç, elde etme hep aynı terimle belirtilir. Evlenmekle yemek aynı şeydir. İlk öbeğin erkek ve kızkardeşleri A ve B, ikinci öbeğinkiler C ve D harfleri, sonrakiler de gene bu sıraya göre belirtilecek olursa, başlangıçtaki yakınlarla çiftleşme durumu şu tabloyla özetlenebilir:

1	2	3	4	5	6
AB	CD	EF	GH	IJ	KL

Ama insanlar bu tekdüze "besin"den çabucak bıkarlar; bunun için de AB çiftinin oğlu CD çiftinin dişil ürününe el koyar, EF, GH ve sonrakiler için de böyle olur:

ABD CDB EFH GHF IJL KLJ

Bu kadarı da yeterli değildir: balıkçı avcıya, avcı çiftçiye, çiftçi balıkçıya savaş açar, her biri ötekinin ürününü ele geçirir. Bunun sonucu olarak, bundan böyle balıkçı et, avcı toprak ürünleri, çiftçi de balık yer:

ABDF CDBH EFHJ GHFL IJLB KLJD

Misilleme olarak, balıkçı toprak ürünleri, çiftçi et, avcı da balık ister:

ABDFJ CDBHL EFHJB GHFLD IJLBF KLJDH

İşler böyle sürüp gidemeyeceğinden, büyük bir toplantı düzenlenir ve aileler bir anlaşmaya varırlar: aralarında kız alıp verecekler, kadının evlendikten sonra da kendi *orisha*'sına tapkıda bulunması, ama onu çocuklarına bırakmaması kuralını uygulayarak karışıklık ve düzensizlikleri önlemekle de din adamlarını görevlendireceklerdir. Böylelikle, ikinci konumda B D F H J L harflerinin simgelediği *orisha*'lar sonraki kuşakta elenir ve *ewaw*'lar dizgesi şöyle olur:

ADFJ CBHL EHJB GFLD ILBF KJDH

Bundan böyle, her bireyin *ewaw*'ları bir *orisha,* bir "önbili", bir hayvan ve bir bitkiden oluşacaktır. Her *ewaw* dört kuşak süresince ailede kalacak, bundan sonra din adamı onu bir başkasına verecektir. Bunun sonucu olarak, şimdi A C E G I K elenmiştir ve her *ewaw* topluluğunu yeniden kurmak için bir erkek *orisha* gereklidir: belirtkesi ADJF olan (birinci öbek) bir birey, *ewaw*'ları tümüyle farklı olan ikinci öbeğin bir çocuğuyla evlenebilir. Bu kural uyarınca, A ve C birbiriyle değiştirilebilir. E ve G, I ve K da öyle:

DFJC BHLA HJBG FLDE LBFK JDHI

Sonraki kuşakta, D B H F L J harfleri düşer. Birinci öbeğin balığa gereksinimi vardır ve B'yi alır, ikinci öbeğin de öyle, o da D'yi alır; üçüncü öbeğin ete gereksinimi vardır ve F'yi alır, dördüncü öbeğin gereksinimi de aynıdır, o da H'yi alır; beşinci öbeğin bitkisel besine gereksinimi vardır ve J'yi alır, gereksinimi aynı olan altıncı öbek de I'yi alır:

FJCB HLAD JBGF LDEH BFKJ DHIL

Şimdi düşme sırası F H J L B D harflerindedir. Et yokluğunda, birinci ve ikinci öbekler sırasıyla H ve F'yle birleşirler; bitkisel besin yokluğunda, üçüncü ve dördüncü öbekler L ve J'yle birleşirler; beşinci ve altıncı öbekler de balık yokluğunda D ve B'yle birleşirler:

JCBH LADF BGFL DEHJ FKJD HILB

J L B D F H düşer, erkek *orisha*'lar gene başa döner:

CBHL ADFJ GFLD EHJB KJDH ILBF

Söylendiğine göre, yarısının erkek olduğunu kabul edebileceğimiz 201 *orisha* ve evlenme engellerini belirtmeye yarayan çok sayıda "önbili", hayvan ve bitki bulunduğundan, olanaklı bileşimlerin sayısı da çok yüksektir. (Dennett, s. 176-180.)

Kuşkusuz, ders alınacak nitelikte bir kuram karşısındayız. Bunu derlemiş olan yazar, kendi zamanında, kuramla çelişmemekle birlikte, işlerin bu güzel düzen içinde sürmediğini belirtir gibi görünen çeşitli olaylardan sözeder. Ama bize öyle geliyor ki, kurama

kuram, Yoruba'lar, daha nice toplumlarda olduğu gibi kendi toplumlarında da kurum ve kuralların özünün akılsal ve önceden düşünülmüş bir nitelik sunduğunu gün ışığına çıkarmayı budunbilimcilerden daha iyi başarmışlardır*. Hiç kuşkusuz, burada "somut" imgeler girmektedir işin içine, ama birer simge olarak: bir düzenleyim oyununun jötonlarıdır bunlar, geçici olarak yerini tuttukları görgül "gösteren"ler hiçbir zaman gözden uzak tutulmadan, kurallara göre birbirlerinin yerine getirilirler.

* Oğula babanın, kıza da ananın besin kısıtlamalarının miras kaldığı Ashanti'ler örneği de bu türlü dizgelerin özünün "soy"dan çok "mantığa" bağlandığını sezdirmektedir.

Beşinci Bölüm

Ulamlar, Ögeler, Türler, Sayılar

Boas, söylensel düşüncenin niteliğini araştırırken, 1914 yılında, "temel sorun"un insanlara ilişkin anlatılarda "hayvanlara, gök cisimlerine ve kişileştirilmiş başka doğa olgularına neden böylesine büyük ve sürekli bir yeğleme gösterildiğini" bilmek olduğu sonucuna varmıştı. (Boas 5, s. 490.) Gerçekten de, totemciliğe ilişkin kurguların son kalıntısı olarak beliriyor bu sorun, ama çözüme kavuşturulması olanaksız gibi görünmüyor.

Saymaca bir biçimde totemcilik etiketi altında toplanmış ayrışık inanç ve törelerin bir ya da birkaç totemsel öbek ve bir ya da birkaç doğal alan arasında elle tutulur bir bağıntı düşüncesine dayanmadığını daha önce ortaya koymuştuk. Doğal ve toplumsal evreni düzenlenmiş bir bütün olarak kavramayı sağlayan başka sınıflandırma düzenleriyle dolaylı ya da dolaysız biçimde bağlantılı olan başka inanç ve uygulamalarla da benzerlik gösterirler. Bütün bu düzenler arasında belirleyebileceğimiz biricik farklılıklar birer yeğleme olarak kalır, bunlar da hiçbir zaman şu ya da bu sınıflandırma düzeyiyle sınırlanmaz.

Gerçekten de, bütün sınıflandırma düzeyleri ortak bir nitelik sunar: ele alınan toplumun öncelik verdiği sınıflandırma düzeyi ne olursa olsun, biçimsel açıdan bu ayrıcalıklı düzeye benzeyen ve ancak (bir yandan genel ile özgül, öbür yandan doğa ile kültür arasındaki ikili karşıtlıklarla işleyen) genel bir gönderme dizgesi içindeki görece konumlarıyla ayrılan başka düzeylere başvurmaya izin vermesi, hatta bunu zorunlu kılması gerekir.

Totemcilik yandaşlarının yanlışlığı belirli bir sınıflandırma düzeyini, yani doğal türlere başvurularak oluşturulan düzeyi saymaca bir biçimde ayırmak ve ona bir kurum değeri vermek olmuştur. Ama, bütün düzeyler gibi, bu düzey de düzeyler arasında bir dü-

zeyden öte bir şey değildir ve örneğin soyut ulamlar yardımıyla işleyen ya da ad sınıflarını kullanan düzeylerden daha üstün olduğunu söylemek için hiçbir neden yoktur. Önemli olan, şu ya da bu düzeyin varlığından –ya da yokluğundan– çok, kendisini benimseyen topluluğa, düşünsel aracın değiştirilmesine gerek kalmadan, en soyutundan en somutuna, en kültürelinden en doğalına dek bütün düzlemlere uyum sağlama olanağını veren, "değişken basamaklı" bir sınıflandırmanın varlığıdır.

Boas, yukarıda andığımız incelemesinde, doğal bir örnekçeden esinlenen sınıflandırmaların böylesine sık yeğlenmesinin "hayvan türlerinin anlatıda insan türünün aralarında pek bir ayrım bulunmayan üyelerine göre daha kolay rollendirilmelerini sağlayan... belirgin ve bireyselleşmiş nitelikleri"yle açıklanabileceğinden kuşku duyuyordu *(a.g.y.)*. Oysa, bize öyle geliyor ki, Boas burada önemli bir gerçeğe dokunmaktaydı. Bu gerçeği görmesi için, Boas'ın sık sık kesinlenmiş bir konumdan uzaklaşarak masal ya da söyleni basit bir anlatıya indirgemekten vazgeçmesi ve söylensel söylemin ardında bu söylemin düzenlenişine yön veren, kesintili karşıtlıklardan oluşmuş bir düşünsel düzen bulunduğunu benimsemesi yeterdi. Öte yandan, dirimsel türlerin doğal "ayırıcılığı" kesin ve dolaysız bir örnekçe sağlamaz düşünceye, daha çok başka ayırıcı dizgelere ulaşma olanağını sağlar, bu dizgeler de gelip birincisinde yankılanır. Kısacası, hayvanbilimsel ve bitkibilimsel tiplendirmeler öteki tiplendirmelere göre daha sık ve daha gönüllü olarak kullanılıyorsa, bunun nedeni olsa olsa kesin ve tekil uç sınıflandırma biçimine eşit mantıksal uzaklıkta bulunan ara konumları olabilir. Gerçekten de, tür kavramında, yayılma ve kapsama açıları birbirleriyle dengelenir: kendi başına ele alındığı zaman, tür bir bireyler toplamıdır; ama, bir başka türe göre, bir tanımlar dizgesidir. Dahası var: kuramsal olarak sınırsız olan toplamları türü oluşturan bu bireylerin her biri yayılma biçiminde tanımlanamaz, çünkü bir işlevler dizgesi oluşturan bir organizma oluşturur. Demek ki, tür kavramının bir iç devingenliği var: iki dizge arasında asılı kalmış bir toplam olarak, tür bir çokluğun birliğinden bir birliğin çeşitliliğine geçmeyi sağlayan (hatta bunu zorunlu kılan) bir işleçtir.

Bir başka yerde gösterdiğimiz gibi (6, s. 133), tür kavramının, mantıksal yapısı nedeniyle, totemciliğin eleştirisinde oynayabileceği rolü Bergson sezinlemişti. Ama, korkarız ki, yorumunu kesinleştirmesi gerekmiş olsaydı, "bugün yemekte ne olduğunu" sorup da "dana" yanıtını alınca merakı tümüyle yatışan sofra arkadaşı örneğinin de gösterdiği gibi, bunu insanla doğal dünya arasındaki ba-

ğıntının öznel ve pratik yanıyla sınırlardı. Gerçekte, tür kavramının önemi, pratik özenenin dirimbilim ve yarar düşüncesinden kaynaklanan nedenlerle onu bir cins içinde eritme eğiliminden çok ("genellikle otoburu ot çeker" deyiminin kapsamına insanı da sokmak olur bu)*, görünüşe dayanan nesnelliğiyle açıklanır: türlerin çeşitliliği insana elindeki en sezgisel imgeyi sağlar, gerçeğin en son süreksizliğinin insanca algılanabilen en dolaysız belirimini oluşturur: nesnel izgelemenin elle tutulur anlatımıdır.

Gerçekten de, çağdaş dirimbilimin, türlerinin çeşitliliğini açıklamak için, iletişim kuramının taslaklarına benzeyen taslaklara yönelmesi çarpıcıdır. Sorunların budunbilimcinin yetkisini aştığı bir alanda ilerleyemeyiz. Ama dirimbilim uzmanlarının benimsedikleri gibi, 2 milyon dolayındaki canlı türün, anatomik, fizyolojik ve özyapısal çeşitlilikleri içinde, her biri molekül zinciri üzerinde 4 ögenin dağılımı içinde ayırdedici bir dönemselliğe indirgenen kromozom formülleriyle açıklandığı doğruysa, insanın tür kavramına verdiği ayrıcalıklı anlamın derin nedenini o zaman kavrarız belki. Doğada nesnel olarak verilmiş bulunan ve yeni sınıflandırmalar yaratmak üzere insan düşüncesince de, toplumsal yaşamca da benimsenip uygulanan bir düzeneğin somut bir algılanma biçimini bu kavramın nasıl sağladığını anlardık. Tür kavramının her zaman ve her yerde insanlar üzerinde gösterdiği büyük etkinin gizlemi böylece ortaya çıkınca, totemciliğin budunbilimciler üzerindeki anlaşılmaz etkisinin de bu etkinin özel bir biçimi olduğunu görürüz.

Doğa bilimleri uzun zaman konularının "evrenler", yani her biri aralarında ayrıcalıklı bağıntılar sürdüren varlık ya da nesnelerle dolu olan ve kendine özgü niteliklerle tanımlanabilen, bağımsız ve egemen alanlar olduğu kanısına bağlı kalmışlardır. Bugün aşılmış bulunan, ama hâlâ genel olarak paylaşılan bu anlayış, tür kavramının mantıksal gücüne ve devingenliğine gölge düşüremez, çünkü, bu açıdan bakılınca, türler her biri kendi "evren"inin sınırları içine kapanmış, ölgün ve ayrı birer sınıf gibi görünür. İlkel diye adlandırdığımız toplumlar, sınıflandırmanın değişik düzeyleri arasında bir uçurum bulunduğunu düşünmez, bunları düşüncelerinde sürekli bir geçişin aşamaları ya da anları olarak canlandırırlar.

Filipinler'in güneyinde yaşayan Hanunoo'lar evreni adlandırı-

* İnsan için olduğu gibi hayvan için de yanlıştır ya; Afrika'da tükenme yolundaki türleri korumaya yönelik doğal parklar kurmak için harcanan çabalarda güçlüklerle karşılaşılıyor: otlakların yüzölçümü yeterli bile olsa, hayvanlar bunları ancak çıkış alanı olarak kullanıyor, yeterince geniş oldukları gibi kolaycı bir nedenle kendilerine benimsetilmek istenen otlaklarınkine göre proteince daha zengin otlar bulmak için parkın sınırları dışına, çok ötelere gidiyorlar. (Grzimek, s. 20.) Demek ki, otoburu ilgilendiren ot değil, ot türleri arasındaki farklılık.

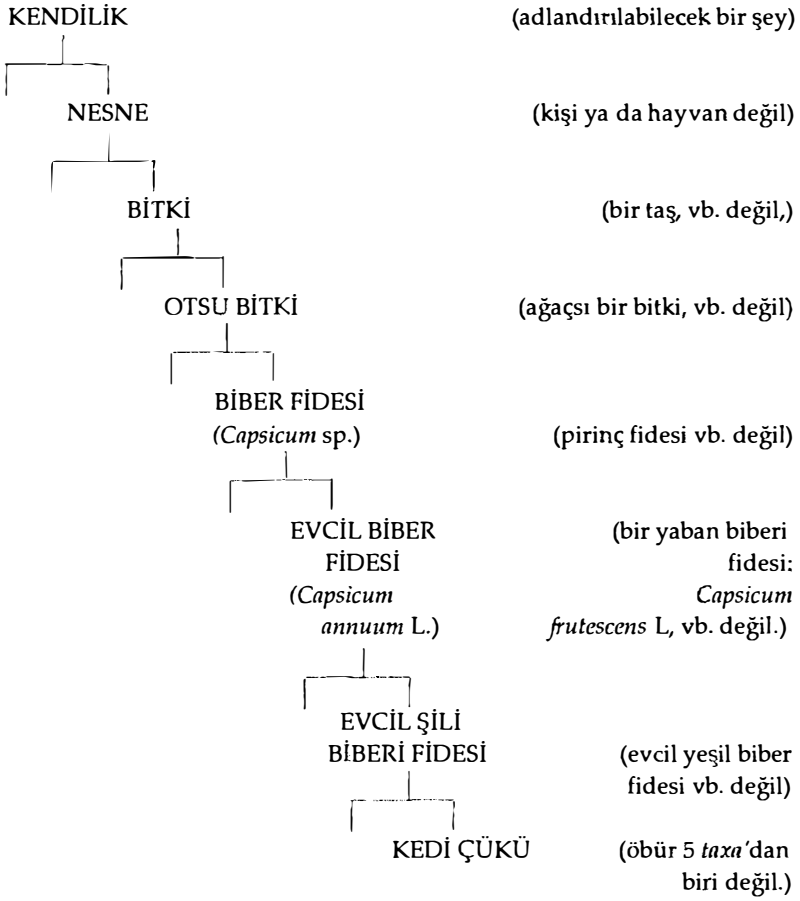
labilen ya da adlandırılamayan varlıklara ayırırlar. Adlandırılan varlıklar nesneler ya da kişiler ve hayvanlar biçiminde ayırdedilir. Demek ki, bir Hanuoo "bitki" sözcüğünü kullandığı zaman sözünü ettiği nesnenin bir taş ya da üretilmiş bir nesne olmadığını belirtmiş olur. "Otsu bitki" sınıfı da örneğin "ağaçsı bitki", vb. gibi başka bitki sınıflarını dışarıda bırakır. Otsu bitkiler arasında, "biber fidesi", "pirinç fidesi", vb.'na göre ayırıcıdır. "Evcil biber" "yaban biberi"ni, "evcil 'şili' biberi" de "evcil yeşil biber"i dışarıda bırakır; son olarak, "kedi çükü", yerli kültürün evcil biberler öbeği içinde belirlediği öbür 5 tür ya da *taxa*'ya girmeyen bir örnek söz konusu olduğunu belirtir.

Bir dizi ikili karşıtlıkla gösterebileceğimiz bu işlem biçimi şöyle belirlenir:

> "Bitki düzeninde, Hanunoo'lar, bitkibilimdeki tür kavramıyla karıştırılamayacak tipler ayırdeder, ulamlar açısından aynı düzeyde değildir, gene de tür kavramıyla ortak bir özellik gösterirler: tipler karşılıklı olarak birbirlerini dışlar. Saptanmış olan 1625 tipin her birinin adları* sayıları 1 ile 5 arasında değişen sözlüksel öğelerden oluşur. Her tip bütün ötekilerden en az bir öğeyle ayrılır. Çiftadlı biçim en sık rastlananıdır. .....
> .....
> En yüksek ve kapsayıcı ulamlara yaklaşılınca, Hanunoo sınıflandırmalarıyla bitki biliminin sınıflandırmaları arasındaki benzerlik hızla azalır." (Conklin *1*, s. *115- 117* ve s. 162.)

Gerçekten de, Linné'nin ulamlarını kapsayan sınıflandırmalar (biber fidesi: *Capsicum* sp., evcil biber: *Capsicum annuum L.*, yaban biberi: *Capsicum frutescens L.*) ne ikili dizgeyle aynı düzeyde, ne de onunla aynı yanda yer alırlar. Özellikle, bilimsel bitki bilgisinin alanı bahçivan ve ev kadınınca uygulanan biçimiyle halk bitki biliminin alanından yalıtlanmış değildir; felsefeci ve mantıkçının ulamlarından da yalıtlanmış değildir. İkisinin ortasında yer aldığından, birinden öbürüne geçmeyi ve her düzeyi bir başka düzeyden alınmış bir izge yardımıyla kavramsallaştırmayı sağlar. (Bkz. çizim.)

* Bunlardan ancak 500'ü, 600'ü yenilebilir (*a.g.y.*, s. 184), 406'sı da yalnızca ilaç olarak kullanılır (s. 249.) Yerli düşüncenin 890 ulama ayırdığı bu 1625 tip bitki bilimi için 650 cins ve yaklaşık *1100* ayrı türün karşılığıdır (*a.g.y.*, s. 162-163.)



Filipinler'de yaşayan bir başka boy, Subanun'lar, aynı ilkeye göre hastalıkları sınıflandırırlar. Önce yaraları deri hastalıklarından ayırır, bunları "iltihap", "deşik", "kel" biçiminde böler, daha sonra da bu üç biçimi birçok ikili karşıtlık yardımıyla kesinleştirirler: tek/çok, açık/gizli, ağır/hafif, yüzeysel/derin, uzaksal/yakınsal. (Frake.)

* * *

Birinci ve ikinci bölümlerdeki bütün belgeler bu örneklerle birleşmekte ve, ayrı alanlar oluşturmak yerine, -birbirini izleyen ikili karşıtlıklara dayandığına göre- genel ve devingen bir sınıflandırı-

mın ayrılmaz parçasını oluşturan hayvanbilimsel ve bitkibilimsel sınıflandırımların sıklığının onların birliğini kesinlediğini ortaya koymaktadır. Bu özelliğin sonucu olarak, *tür*den *ulama* geçiş her zaman olanaklıdır; sonra (dorukta kendini benimseten) dizge ile ikili karşıtlık basamaklarından aşağıya doğru inildikçe işlevi ağır basmaya başlayan *sözlük* arasında hiçbir çelişki belirmez. Evren birbirini izleyen karşıtlıklardan oluşmuş bir süreklilik olarak düşünüldüğüne göre, *sürekli* (kesintisiz) ile *süreksiz* (kesintili) arasındaki bağıntı sorunu da böylece özgün bir çözüme kavuşur.

Bu süreklilik, yerli Pawnee'lerin mevsim töremlerini düzenleyen kalıpta da belirgindir: kutlamanın yapıldığı kulübenin direkleri, yönlerine göre, değişik renklere boyanmış dört cins ağaç arasından seçilir, bunlar yönlerin karşılığıdır, yönler mevsimleri simgeler, mevsimlerin bir araya gelmesi de yılı oluşturur.

UZAM				ZAMAN
kavak ... ak ... güney-batı				
negundo ... kırmızı ... güney-doğu.	güney ... yaz	yıl		
karaağaç ... kara ... kuzey-doğu	kuzey ... kış			
söğüt ... Sarı ... kuzey-batı.				

Türden ya da türler öbeğinden açıklıkla bir özellikler ya da ulamlar dizgesine geçilmesi, Melanezya örnekleriyle de gösterilebilir. Torres körfezi adalarından Mawatta'da hayvan adı taşıyan oymakların, türe göre, yersel ya da denizsel, savaşçı ya da barışçıl olarak öbeklendiğini daha önce belirtmiştik. Kiwai'lerde, sagu insanlarıyla hintpatatesi insanları arasındaki bir karşıtlık, iki amblemle dile getirilir: çıplak kadın ve "romb"[1] amblemleriyle. Ama buna "hintpatateslerinin anası" adı verilir ve mevsimlerin birbirini izleyişiyle yel düzeninin de karşılığıdır. Trobriand adalarında, bir kuş, bir memeli hayvan, bir balık ve bir bitki arasında, her oymak kendine göre bir denklik kurardı. Salomon adalarının ikili dizgeleri, ya iki kuş: yaban horozu ve öküzburun, ya iki böcek: fazma ve peygamber devesi, ya da karşıt davranışları somutlayan iki tanrı: Bilge beyle Beceriksiz bey kullanırdı. (Frazer, cilt II, değişik sayfalar.)

Böylece, seçilen izgeye göre, karşıtlıkların mantıksal kesinliğinin eşitsiz biçimde belirebileceği, bunun için tür farklılıkları gerekmediği görülüyor. Sioux'ların sınıflandırma kalıpları bu konuda iyi

1) Amerika, Avustralya ve Yeni-Gine'de kullanılan basit bir çalgı. Bir ipin ucuna bağlanan iki tahta parçasından oluşur, tahtalar sallanarak ya da döndürülerek çalınır. (Ç.N.)

bir örnektir, çünkü ortak bir izlek çevresinde çeşitlemeler oluşturur; dizgeyi belirtmek amacıyla benimsenen anlambilimsel düzey değişir yalnızca.

Bütün boyların halka biçimi konak yerleri vardır, kusursuz bir çap bunları ikiye böler. Ama birçoklarında bu belirgin ikilik bir üçlü bölünme ilkesini gizler, bu ilkenin simgesel nedeniyse boydan boya değişir: Winnebago'ların oymakları bir yarıda öteki yarıdakinin iki katıdır (biri 8, biri 4); Omaha'ların 10 oymağı iki yarı arasında eşit olarak bölünmüştür, ama birinin iki önderi vardır, ötekinin tek bir önderi; Osage'larda, her yarıda 7 oymak vardır, ama yarılardan biri alt-yarılara ayrılır, öteki bağdaşıktır. Karşıtlığın gerçekleşme biçimi ne olursa olsun, üç durumda da, basit biçimi yukarı ya da gök yarısı örneklendirir, karmaşık durumu da aşağı ya da yer yarısı.

Öte yandan, gene yarılar dizgesinde kalmak istersek, yukarı/aşağı karşıtlığı, bütün öbeklerde içkin olarak bulunursa da her zaman açık bir biçimde dile getirilmemiştir. Gerçekten de, tek tek ya da birkaçı bir arada olmak üzere, değişik biçimlerde belirtildiklerini görürüz: gök/yer, gökgürültüsü/yer, gündüz/gece, yaz/kış, sağ/sol, batı/doğu, erkek/dişi, barış/savaş, barış-savaş/güvenlik-av, dinsel etkinlikler/siyasal etkinlikler, yaratma/sürdürme, duraganlık/devini, kutsal/din-dışı... Sonra, topluluklara (ya da aynı topluluk içinde, durumlara) göre, kimi zaman ikili, kimi zaman da üçlü yön öne çıkar; kimileri, örneğin Winnebago'lar, beşli bir dizge biçiminde düzenler bunu, buna karşılık Ponca'lar ikili dizgeyi dörtlü bir dizgeye ayırır: toprak ve su, ateş ve yel.

Aynı biçimde, Algonkin'lerde, 40 ya da 50 Ojibwa oymağının görünüşte bir anlam taşımayan, ama memeli oymakları, balık oymakları, kuş oymakları biçiminde öbeklendirilebilen çoğulluğundan Mohican'ların daha açık düzenine (bunlarda oymaklar üç "fratri"ye[1] ayrılmış, fratrilerden birincisi kurt, ayı, köpek, opossom oymaklarından, ikincisi küçük kaplumbağa, büyük kaplumbağa, çamur kaplumbağası, yılan balığı, üçüncüsüyse hindi, turna, tavuk oymaklarından oluşmuştu), buradan da sırasıyla kurt, kaplumbağa ve hindiden oluşan ve toprak, su ve havaya bağlandığı açık olan üç topluluğa indirgenmiş olduğuna göre, mantığı hemen seziliveren, alabildiğine yalınlaşmış Delaware düzenine gelinebilir.

La Flesche'in derleyip yayımladığı ve daha önce sözünü ettiğimiz (s. 79-80) Osage töremlerinin geniş bütüncesi, "somut sınıflandırıcılar"ın birbirlerine çevrilebilirliğinin kimi zaman birer kanıtla-

1) Sınırlı bir yerleşim alanında oymakların oluşturduğu bir toplumsal birlik (Ç.N.)

ma niteliği de taşıyan örneklerini bol bol önümüze serer: hayvanlar ve bitkiler, sonra sayılar, yönler ve ana-yönler gibi "soyut sınıflandırıcılar". Örneğin yay ve oklar oymak adları dizelgesinde yer alır, ama burada yalnızca üretilmiş nesneler söz konusu değildir. Dua ve yakarıların metni, bir okun karaya, bir okun kırmızıya boyandığını ve bu renk karşıtlığının gündüz ve gece karşıtlığının karşılığı olduğunu ortaya koyar; aynı simgecilik iç yüzü kırmızıya, dış yüzü karaya boyanan yayın renklerinde de karşımıza çıkar: sırasıyla bir kırmızı, bir kara ok atarak kırmızılı, karalı yayı kullanmak, gündüz ile gecenin birbirini izleyişiyle ölçülen zamanın varlığını dile getirmektir. (Bkz. La Flesche 2, s. 99 ve 3, özellikle s. 207, 233, 364-365.)

Somut sınıflandırıcılar kavramları yansıtmakla kalmaz yalnız, duyulur biçimleriyle, mantıksal bir sorunun çözümlendiğini ya da bir çelişkinin aşıldığını da ortaya koyabilir. Karmaşık bir Osage töremi, törenin yürütücüsü için bir çift çarık yapımıyla birlikte gider. Metinlerin çözümlenmesi çarığın günlük kullanım işlevinden çok başka bir şey ortaya koymasa, bir giyim ögesine gösterilen bu özel özen bizi şaşırtabilirdi: kültürel bir nesne olan çarık, yürüyen kişinin çiğneyip ezdiği "kötü" otla karşıtlaşır; böylece de düşmanlarını ezen savaşçının karşılığı olur. Osage'ların toplumsal-acunsal düzeninde, savaş işlevi otun da bağlı bulunduğu yersel yarıyı çağrıştırır. Öyleyse birincisi için toprağa bağlanmasına karşılık, ikincisi, için "karşıt-toprak" olarak belirdiğine göre, çarığın özel simgeseli genel simgeselle çelişiyor demektir. Töremin bu ayrıntısı, üretilmiş nesnenin değişkenliği diyebileceğimiz şeyle aydınlanır: iyice törenselleşmiş bir yapım tekniği bu değişkenliği düzeltmeye yarar. (Bkz. *a.g.y.* 3, s. 61-67.)

Osage düşüncesinde, aynı zamanda en büyük mantıksal güçle donanmış olan en büyük ve yalın karşıtlık, iki yarının: *Tsi'-zhu* (gök) ile gerçek *Hon'-ga* (sağlam toprak) ve *Wa-zha'*ya (su) bölünen *(Hon'-ga'* yarılarının karşıtlığıdır. Buradan yola çıkılarak en somut ya da en soyut alanlarla bir uyarlıklar dizgesi kurulup karmaşık bir "dilbilgisi" oluşturulur. Söz konusu dizgede ilk kalıp bir "tezgen" işlevi görerek ikili, üçlü, dörtlü ve daha çok sayılı başka kalıpların buzsullanmasını başlatır. İlk baştan da ana-yönler gelir, çünkü, erginleşim kulübesinde, gök ile yer kuzey ve güney olarak, sağlam toprakla su da doğu ve batı olarak karşıtlaşır.

İkinci olarak, çift ile tekin karşıtlığından gizemli bir sayıbilim çıkar. Bir başka bölümde belirttiğimiz gibi, 6 rakamı gök yarısının, 7 rakamı yer yarısınındır, toplamları 13'se, acunsal düzlemde, do-

ğan güneşin (bir *yarım-güneş*tir bu) ışınlarının sayısının, toplumsal düzlemde de yetkin bir savaşçının (savaş işlevi bir araya gelmeleri boyu oluşturan iki yarıdan birinin tekelinde bulunduğuna göre, bu savaşçı bir *yarım-adam*dır)* başarması gereken parlak eylemlerin karşılığıdır.

> "Böylece, boyun iki büyük bölümünün nitelik ve birliği bir insan ya da bir hayvan biçimi altında simgelenebilir, ama *Hon'-ga* bölümü insan ya da hayvanın her zaman sağ yanını, *Tsi'-zhu* bölümüyse sol yanını göstermek zorundadır. Bu doğanın ikiliği ve birliği kavramı toplum düzenine yansımakla kalmıyordu: eski zamanlarda, kişisel davranışlar biçiminde bireylerin kafasına yerleşmiş durumdaydı; örneğin *Hon'-ga* bölümünün üyeleri önce sağ çarıklarını, *Tsi'-zhu* bölümünün üyeleriyse önce sol çarıklarını giyerlerdi." (La Flesche 3, s. 115.)

Burada bir ayraç açarak mantıksal bir örneğin pratik uygulamasına gösterilen bu ince özenin olağandışı bir olgu olmadığını vurgulayalım. Hawaii'de, bir önderin ölümünde şiddetli yas gösterileri yapılırdı. Gösteriye katılanlar, peştamallarını her zaman olduğu gibi bellerine değil, boyunlarına bağlarlardı. Böylece giyim açısından yukarıyla aşağının ters yüz edilişi cinsel serbestlikle birlikte giderdi (ve hiç kuşkusuz onu belirtirdi.) Yukarı ile aşağı arasındaki karşıtlığın önemi pek çok yasaklamada dile getirilirdi: içinde yiyecek bulunan bir kabı üzerine birinin basmış ya da oturmuş olabileceği herhangi bir nesneyle örtmek, bir yastığın üstüne oturmak ya da ayağını koymak bir mindere başını koymak, içinde yiyecek bulunan bir kabın üzerine oturmak, kadınlar için de aybaşı bezi olarak kemerin aşağısına düşen eteklerin bezinden başka şeylerden alınmış bezler kullanmak, vb. yasaktı:

> "Benim küçüklüğümde, Beyazların bazı bazı, yukarının olanın *(ma luna)* yukarıda, aşağının olanın *(ma lalo)* aşağıda kalması gerektiğini bilmezmişçesine, alt çarşafla üst çarşafın yerlerini değiştirmek gibi korkunç bir töreleri bulunduğundan sık sık sözederlerdi..."
>
> "Bir gün, akrabam 'Ilala-'ole-o-Ka'ahumanu'nun yönettiği bir *hula* okulunda, düşüncesiz bir kız öğrenci omzunu giysisiyle örtmüştü. *Hula*'nın öğretmeni de: "Yuka-

* Metinde bulunmayan bu yorumun sorumluluğunu kendi üzerimize almamız gerekiyor.

rının olan yukarıda, aşağının olan aşağıda kalmalıdır", diyerek sertçe azarlamıştı kendisini. *(Ko luna, no luna no ia; ko lalo no lalo no ia.)"* (Handy ve Pukui, s. 182, ve s. 11, 12, 157.)

Daha yeni incelemeler de (Needham 3, Beidelman) Kenya ve Tanganika'da yaşayan Afrika boylarının kendileri için temel bir karşıtlık olan sağ ve sol karşıtlığını (görünüşe bakılırsa, bu karşıtlık ayak düzeyinde olmaktan çok el düzeyindedir, ama Osage'ların alt uçlara özel bir önem verdiklerini de gördük) nasıl bir incelik ve titizlikle kullandıklarını göstermektedir. Kaguru erkeği aşk edimlerinde sol elini, Kaguru kadınıysa sağ elini (yani her cins arı olmayan elini) kullanır. İyileştiriciye bakım başlamadan önce ilk ödeme sağ elle, son ödeme sol elle yapılır, vb. Nijerya'nın Sahel bölgesinde yaşayan göçebe Peul'ler olan Afrika Bororo'ları da, Kaguru'lar gibi, sağ yanı erkeğe ve -zaman düzleminde- önceye, sol yanı kadına ve sonraya bağlar görünürler*; buna koşut olarak, erkek "hierarşi"si güneyden kuzeye, kadın "hierarşi"siyse kuzeyden güneye doğru gider. Bunun sonucu olarak, konaklama yerlerinde, kadın asmakabaklarını büyükten küçüğe doğru giden bir sıraya göre, en büyüğünü güneye koyarak yerleştirir, erkekse danalarını buna ters düşen bir sıraya göre bağlar. (Dupire.)

Şimdi Osage'lara dönelim. Bunlarda 13 rakamının önce iki toplumsal öbeğin, sağ ile solun, güneyle kuzeyin, yazla kışın toplamını oluşturduğunu görmüştük; bundan sonra somut olarak özgülleşir ve mantıksal olarak gelişir. Doğan güneşe bakan insan (aynı zamanda da doğuya kadar ve böylece gerçekten güneyi sağına, kuzeyi soluna alır**), her türlü yaşamın kaynağını ululamış olur, 13 rakamı da bu doğan güneş imgesinde iki öğenin: 6 ile 7'nin gökle yerin, vb. birliğini simgeleyebilir. Ama, bir yıldıza bağlanması bakımından, güneş simgeciliği özellikle gök yarısının payına düşer. 13 rakamının bu kez öteki yarının alt-öbeklerini ilgilendiren öteki somut özgülleşmeleri bundan kaynaklanır: sağlam toprak oymaklarının kahramanlık eylemlerini göstermek için 13 ayı izi, su oymaklarınınkini belirtmek için 13 söğüt. (La Flesche 3, s. 147.)

Demek ki, 13 sayısı çiftil bir insan tümlüğünün anlatımıdır:

* Aynı bölgedeki benzer bir uzamsal-zamansal dizge konusunda, Bkz, Diamond.

** Güneşin yaşamını yararlı ve verimli kılması ve onu uzun süre yaşayacak bir soyla kutsaması yolundaki coşkulu isteğini dile getirmek için, törenin yürütücüsü kırmızıya boyanır, sonra yüze bir yanaktan yükselip alnın ortasına çıkarak öbür yanağa dek inen bir kara çizgi çekilir. Bu çizgi dünyanın karanlık çevrenini canlandırır ve "tuzak" ya da her yaşamın içine kapatılıp tutsak olarak alıkonulduğu sur olarak adlandırılır. (La Flesche 3, s. 73.)

boy bakışımsız iki yarıdan oluştuğuna göre ortak (nicel olarak, biri yalın, biri bölünmüş; nitel olarak, biri barış, öteki savaş için görevlendirilmiş) ve bireysel, ama aynı biçimde bakışımsız (sağ ve sol). Tümlük olarak, çift ile tekin, ortak ile bireyselin, toplumsal ile örgenselin bu birliği üçlü bir acunsal örneğin etkisi altında ayrılacaktır: bir gök "on üç"ü, bir yer "on üç"ü, bir de su "on üç"ü olacaktır. Ögelerle yapılan bu izgelemeye en sonunda türlerle yapılan bir izgeleme eklenecek, burada biri 6, biri 7 "hayvan"dan oluşan iki öbek, karşıtların belirmesiyle iki katına çıkacak, böylelikle (önceden kestirilebileceği gibi) en somut düzeyde yer alan dizgenin birimlerinin sayısını 26'ya yükselecektir. 7 hayvanla karşıtları aşağıdaki tabloyu oluşturur:

hayvanlar	*karşıtları*
vaşak	eğri boynuzlu, genç, erkek geyik
boz kurt	boz boynuzlu, genç, erkek geyik
erkek puma	kara boynuzlu, olgun, erkek geyik
kara erkek ayı	kurtçuk (böcek?) dolu tepecik
erkek bizon	yar, dik kaya
ren geyiği	çiçekleri güneşe doğru dönen bitki *(Silphium laciniatum)*
geyik*	karşıtsız, gücü kaçmasındadır.

Altı hayvanlı dizge bu kadar açık değildir. Her ikisi de (biri genç, biri olgun olmak üzere) rekunla karşıtlaştırılan iki baykuş çeşidini, hindiyle karşıtlaştırılan büyük kartalı, son olarak da, anlaşıldığı kadarıyla, ırmak midyesini (bu midyenin kabuğu güneşi simgeleyen sedef küpelerin yapımında kullanılır), bizon tüyünü (?) ve küçük pipoyu (?) kapsar.

Böylece -başlangıçta basit bir karşıtlık olan- mantıksal bir yapı demet biçiminde açılır, bu açılma da biri sayısal biçimiyle soyut, öbürü önce ilkel, sonra özgül biçimiyle somut olmak üzere, iki doğrultuda gerçekleşir. Her düzeyde, birtakım anlambilimsel kestirme yollar en uzak düzeylere ulaşmayı sağlar. Ama ele aldıklarımızın en özelleşmişi olan türler düzeyi dizgenin bir tür sınırı ya da

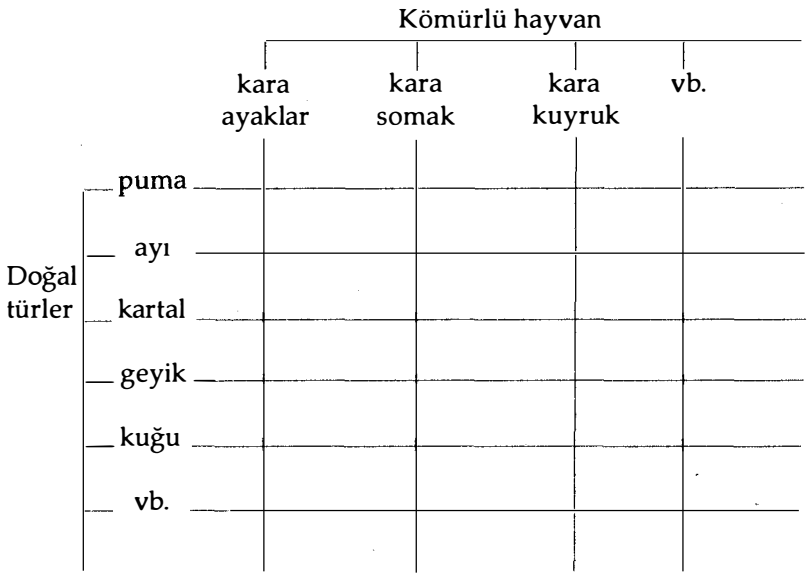
* Geyiğin korkak davranması safra kesesi bulunmamasından ileri gelir. İkili bir rolü vardır: bunlardan biri besinseldir, çünkü eti en düzenli hayvansal besin kaynağı olarak görülür; bu açıdan, dört ana bitkiden: *Nelumbo lutea, Apios aplos, Sagittaria latifolia, Falcata comosa*'dan gelen bitkisel besine benzer. Geyikle bu dört bitki boyun yaşamının temelini oluşturur, savaşçıların ilk görevleri bunları buldukları alanları savunmaktır *(a.g.y.*, s. 129-130.) Öte yandan, geyiğin kültürel bir rolü vardır: kadınların dikiş dikmekte, erkeklerin oklarının tüyünü bağlamakta kullandıkları kirişler onun bedeninden sağlanır *(a.g.y.*, s. 322.)

durma noktası değildir: eylemsizliğe düşmeden, birçok düzlemde gerçekleşebilen, yeni yeni dağılma ve toplanmalarla ilerlemesini sürdürür.

Her oymağın bir "yaşam simgesi" -totem ya da tanrısı- vardır, onun adını alır: puma, kara ayı, büyük kartal, genç geyik, vb. Böylece oymaklar, birbirlerine göre, bir ayrımsal sapma aracılığıyla tanımlanırlar. Bununla birlikte, töremsel metinler, her ayırıcı seçimi bütün türler için ortak olduğu varsayılan bir değişmez nitelikler dizgesine dayandırır. Örneğin pumanın kendi adına söylediğini her tür kendisi konusunda da kesinler:

> "Ayaklarımın altına bak, rengi kara,
> Kömürümü ayaklarımın altından yaptım,
> Küçücükler *(insanlar)* de kömürlerini benim
> [ayaklarımın altından yaptıklarında,
> Her zaman kömürleri olacak ki kolayca
> [işleyecek derilerine yaşam yolunu izlerlerken.
> Burnumun ucuna bak, rengi kara, vb.
> Kulaklarımın ucuna bak, rengi kara, vb.
> Kuyruğumun ucuna bak, rengi kara, vb."
> (La Flesche 2, s. 106-107.)

Böylece her hayvan bir uyarlık yasasına göre (somak=gaga, vb.) bölümlere ayrılır, eşdeğerli bölümler birbirleri aralarında, sonra da hep birlikte, aynı belirgin niteliğe göre yeniden öbeklendirilir: Osage'ların ateşe ve onun ürünü olan kömüre, bunun sonucu olarak da kara renge: "kara şey"e verdikleri önem nedeniyle, "kömürlü" bölümlerin varlığı, savaşçıların savaşa gitmeden önce uymak zorunda bulundukları özel bir töremin konusudur. Yüzlerini karaya boyamayacak olurlarsa, kahramanlıklarını anlatma hakkını yitirecek, savaşçılık onurları konusunda bir sav ileri süremeyeceklerdir. (La Flesche 3, s. 327 vb.) Demek ki, daha şimdiden, biri farklılıklara, öbürü benzerliklere ayrılmış iki eksenli bir dizge bulunuyor karşımızda:



Böylece, ulamlardan ögelere, ögelerden türlere geçmeyi sağlayan çözümsel yordam her türün kusursuz bir bölümlenmesiyle gelişmekte, bütünlük yavaş yavaş bir başka düzlemde yeniden sağlanmaktadır.

Bu çifte bölünme ve yeniden toplanma devinimi artsüremlilik düzleminde de gerçekleşir; (birincisi yeri, ikincisi suyu canlandıran) ayı ile kunduzun "arife" töremindeki hayranlık verici şarkıları da bunu gösterir: bu iki hayvan, yaklaşan kış dönemi üzerinde düşünür, sonra da, ilkbaharın gelişinin ve yeniden kavuşulan güçlerinin insanlara vadedilen uzun yaşamın güvenceleri gibi görünebilmesi için, her biri (burada simgesel bir anlamla donanmış olan) kendi özel törelerine göre, kışa hazırlanırlar: "Altı ay geçtikten sonra... ayı uzun uzadıya bedenini incelemeye girişti". Zayıflamasının belirtilerini sayar (yani küçülmüş olan, ama, canlı kaldığı için, yaşamın gücünü daha iyi ortaya koyan bir bedenin belirtilerini: bütün yüzey ufalmış, ayak parmakları büzüşmüş, topuklar kırışmış, kaslar gevşemiş, karın sarkmış, kaburgalar çıkmış, kollar yumuşamış, çene düşmüş, göz uçları buruşmuş, alın açılmış, kıllar seyrelmiş). Bundan sonra, 6'sı bir yana, 7'si bir yana olmak üzere, savaşçı eylemlerinin simgeleri olan izlerini bırakır, bunun arkasından da, "güneşin ısısının havasını titrekleştirdiği bir bölgeye ulaşmak üzere", hızlı adımlarla dışarıya çıkar. (La Flesche 3, s. 148-164).

Daha önce de gördüğümüz gibi*, boyun eşsüremsel yapısı, kendi aralarında totemsel adlar taşıyan oymaklara bölünmüş üç ana öbeğe ayrılmış olmasının da açıkladığı biçimiyle, söylenlerin art-ardalık terimleriyle betimledikleri zamansal bir oluşumun süredeşlik düzleminde yansıtılmasından başka bir şey değildir: ilk insanlar, yeryüzünde belirdikleri zaman (bu değişkeye göre, gökten gelmişlerdir; bir başka değişke (Dorsey, *1*) yeraltı dünyasından geldiklerini söyler), geliş sıralarına göre yürümeye başlarlar: önce su insanları, sonra yer insanları, en sonra da gök insanları (La Flesche 2, s. 59-60); ama, toprağı sularla kaplı bulduklarından, kendilerini yaşanabilir yerlere götürmeleri için, önce su örümceğinin, sonra donuzlan böceğinin, sonra ak sülüğün, en sonunda da kara sülüğün yardımına başvururlar *(a.y.*, s. 162-165).

Görüldüğü gibi, hayvan, "totem", ya da bağlandığı tür, hiçbir durumda dirimsel bir kendilik olarak anlaşılamaz; bir organizma - yani bir dizge- ve bir türün türümü olarak, eşsüremlilik ya da artsüremlilik, somut ya da soyut, doğa ya da kültür düzleminde, herhangi bir alanı bölmek ya da yeniden toplamak için pek çok olanaklar sağlayan bir kavramsal araç olarak belirir.

Doğrusunu söylemek gerekirse, Osage'ların yardıma çağırdıkları hiçbir zaman kartal değildir. Çünkü, zamana ve durumlara göre, değişik türlerden kartallar söz konusudur: büyük kartal *(Aquila chresaytos,* L.), benekli kartal (aynı tür), kel kartal *(Heliaeetus leucocephalus);* vb.; ayrıca işin içine değişik renkler (kırmızı, ak, benekli, vb.) girer, hayvanlar da yaşamlarının değişik dönemlerine göre göz önüne alınır: genç, olgun, yaşlı, vb. Hayvanın kendisiyle değil de hayvan *aracılığıyla* gerçek bir dizge oluşturan bu üç boyutlu dizey, düşüncenin nesnesini oluşturur ve kavramsal bir araç sağlar**. Benzetme fazla bayağı kaçmasa, bu aracı dilim dilim ya da parça parça patates doğramakta kullanılan çapraz maden ağızlı mutfak araçlarına benzetebilirdik: "önceden tasarlanmış" bir kalıp bütün görgül durumlara uygulanır, onlarla yeterli bir yakınlığı bulunduğu için de elde edilen öğeler birtakım genel özellikleri korur. Parçaların sayısı her zaman aynı değildir, her birinin biçimi de özdeş olmayabilir, ama ortadan gelenler ortada kalır, çevreden gelenler de çevrede...

* * *

* Bkz. yukarda, s. 92-93.

** "Biz atalarımızın söylencelerde söylenildiği gibi gerçekten dörtayaklı, kuş, vb. olduklarına inanmıyoruz, diye açıklıyordu bir Osage. Bu nesneler daha yüksek bir şeyin *wa-wi'-ku-ska'-ye*'leridir (simgeleridir) yalnızca." (J. O. Dorsey *1*, s. 396.)

Ara (bu nedenle de en sık kullanılan ve en verimli) sınıflandırıcı olarak, türler düzeyi ağını yukarıya doğru, yani öğeler, ya doğru, özel adlar doğrultusunda daraltabilir de. Bu son yönü bundan sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alacağız. Bu çifte deviniden doğan ağ bütün düzeylerde kendini gösterir, çünkü bu düzeyler ve dalları çok değişik biçimlerde belirtilebilir: adlandırmalar, giyim farklılıkları, beden resimleri ve dövmeleri, yaşama ve davranış biçimleri, ayrıcalıklar ve kısıtlamalar. Böylece, bir noktaya dek her dizge, Saussure'ün dizimsel bağıntılarla çağrışımsal bağıntılar arasında yaptığı ayrıma uygun düşen, biri yatay, biri dikey iki eksene göre tanımlanır. Ama, söylemden farklı olarak, "totemsel" düşüncenin söylensel düşünce ve şiirsel düşünceyle bir ortak yanı vardır, bu da, Jakobson'un sonuncusu konusunda ortaya koyduğu gibi, eşdeğerlilik ilkesinin iki düzlem üzerinde de etkin olmasıdır. Bildirinin içeriği değişmeden, toplumsal öbek onu ulamsal (yukarı/aşağı), öğesel (gök/yer) ya da türsel (kartal/ayı) bir karşıtlık biçiminde, yani farklı sözlüksel ögelerle izgeleyebilir. Toplumsal öbek, bildirinin iletilmesini sağlamak için, aynı biçimde birçok sözdizimsel yordam arasında bir seçme de yapabilir: tek başına ya da birleşik olarak kullanılan adlandırmalar, "amblem"ler, davranışlar, kısıtlamalar, vb*.

* Ayrı ayrı ele alındıkları zaman, bir banliyö villası ya da bir hisar, oluşturucu bölümleri ve çevreyle bağıntıları içinde birer dizimsel bütündür: ögeleri arasında yan-yanalık bağıntıları vardır: kapsayanla kapsanan, nedenle sonuç, amaçla araç, vb. Yaptakçı olarak, *Büyük Umutlar*'da Mr. Wemmick'in girişip gerçekleştirdiği şey, (Bkz. yukarıda s. 53), bu iki sıranın öğeleri arasında dizisel bağıntılar kurmaktır: konutunu belirtmek için villa ile şato arasında, su yerini belirtmek için havuz ile su hendeği, girişi belirtmek için basamaklı kapıyla çekme köprü, marullarını belirtmek için salatalarla erzaklar arasında bir seçme yapabilir. Bu noktaya nasıl gelmiştir?

Bir kez, şatosunun küçültülmüş bir örnekçe olduğu açıktır: gerçek bir şato değil, simge işlevi gören birtakım gizleme ve düzenlemelerle "belirtilen" bir şatodur. Gerçekte, bu dönüşümlerle gerçek bir şato elde edememiştir, ama düşleri birçok tutsaklıklara boyun eğmesini gerektirdiğine göre, gerçek bir villayı basbayağı yitirmiştir: rahatça oturmak yerine, ev yaşamı bir tören davranışları dizisi olup çıkar, bunların özenle yinelenmesi, tek gerçek olarak, aynı ölçüde gerçek dışı iki dizimsel zincirle (hiçbir zaman varolmamış şatonunkiyle gözden çıkarılmış villanınki) dizisel bağıntılar kurmaya yarar. Demek ki, yaptakçılığın ilk özelliği dizimsel zincir parçalarıyla bir diziler dizgesi kurmaktır.

Ama bunun tersi de aynı ölçüde doğrudur; çünkü Mr. Wemmick'in şatosu yaşlı babanın sağırlığı nedeniyle gerçek bir değer kazanır: bir şato doğal olarak toplarla donatılmıştır; babanın kulakları da öyle ağır işitir ki, ancak top sesleri ulaşabilir ona. Babanın sakatlığı nedeniyle, dizimsel zincir, kent dışındaki villanınki, nesnel olarak kopmuştur. Baba ile oğul, yalnız olduklarından, aralarında herhangi bir bağ kurulmadan, yan yana yaşarlar. Her gün saat 9'da atılan topun aralarında bir etkin iletişim kurabilmesi için villanın kale olması yeter. Böylece dizisel bağıntılar dizgesinden yeni bir dizimsel zincir çıkar. Pratik bir sorun çözümlenmiştir: villada oturanlar arasındaki iletişim sorunu. Ama bunu gerçek ile imgeselin tümüyle yeniden düzenlenmesi, eğretilemelerin düzdeğişmece, düzdeğişmecelerin eğretileme niteliği kazanması sağlamıştır.

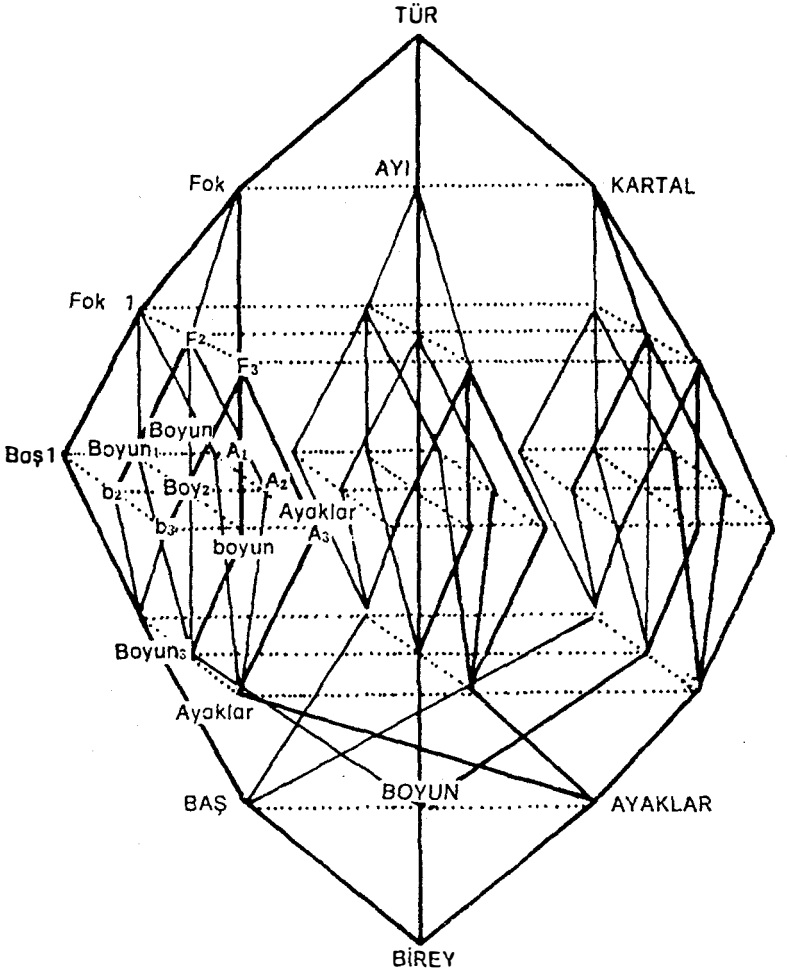
Altından kalkılması çok zor bir iş olmasa, bu sınıflandırmaların da bir sınıflandırmasına girişilebilir. O zaman dizgeler kullandıkları ulamların sayısıyla -yirmi, otuz ya da daha fazla- öge ve boyutların sayı ve seçimlerine göre ayrılabilir. Sonra da bunlar büyük ve küçük sınıflandırmalar olarak belirlenebilir. Bunlardan birincisi çok sayıda hayvan ve bitki türünün (Aranda'lar 400'ü aşkın tür tanırlar) totemler dizisine alınmasıyla, ikincisiyse bir bakıma hepsi de aynı türün sınırları içinde yer alan totemlerle nitelenir. Örneğin Afrika'da Banyoro ve Bahima'ların oymakları ineğin özel tiplerine ya da bölümlerine göre adlandırılır: çizgili inek, kahverengi inek, gebe inek, vb.; inek dili, inek işkembesi, inek yüreği, inek böbreği, vb. Dizgeler boyutlarının sayısına göre de belirlenebilir: kimileri yalnızca hayvansal, kimileri yalnızca bitkiseldir, kimileri üretilmiş nesnelere başvurur, kimileri de değişik sayıda boyutu yan yana getirir. Yalın (oymak başına bir ad ya da bir totem) ya da çok yönlü olabilir. Örneğin kimi Melanezya boylarında her oymak birkaç totemle tanımlanır: bir kuş, bir ağaç, bir memeli hayvan, bir balık. Son olarak, dizgeler bağdaşık olabilir. Örneğin Kavirondo'da totem dizelgeleri aynı tip ögelerden oluşur: timsah, sırtlan, leopar, şebek, atmaca, karga, piton, mangust, kurbağa, vb. Bateso'ların totem dizelgelerinde görüldüğü gibi ayrışık da olabilirler: koyun, şekerkamışı, kaynamış etin kemiği, mantar, karaca (birçok oymağın ortak totemidir), yasak karaca görme, kazınmış kafa, vb. Avustralya'nın kuzey doğusunda yaşayan kimi boylarda da şöyle dizelgelere rastlanır: cinsel tutku, delikanlılık, değişik hastalıklar, belirli yerler, yüzme, çiftleşme, mızrak yapımı, kusma, değişik renkler, değişik ruhsal durumlar, sıcaklık, soğukluk, ceset, hayalet, töremde kullanılan değişik öteberiler, değişik üretilmiş nesneler, uyku, ishal, dizanteri, vb.*

Böylece bir sınıflandırmalar sınıflandırması pekâlâ tasarlanabilir, ama bunu gerçekleştirmek için öyle çok belge taramak, öyle değişik boyutları göz önüne almak gerekir ki, kendilerine ilişkin bilgilerimizin yeterince zengin, kesin ve birbirleriyle karşılaştırılabilir olduğu toplumlarla yetindiğimiz zaman bile, makinaların yardımına başvurmadan edemeyiz. Öyleyse gelecekteki bir yüzyılın budunbiliminin gerçekleştireceği bu izlenceyi anmakla yetinelim ve, kolaylık olsun diye, totemsel işleç diye adlandıracağımız şeyin en basit özelliklerine dönelim. Karmaşıklığı konusunda bir görüş

* İster kavramsal nitelikte bir kendilik, isterse, çoğunlukla görüldüğü gibi, sık sık ortaya çıkan ve böylece sürekli bir yaşamları bulunduğu düşünülen nesne, etkinlik, durum ya da *nitelik* sınıf ve türleri söz konusu olsun, fizik ya da ruhsal ortamın her türlü sürekli ögesinin totem rolünü alabildiği anlaşılıyor." (Sharp, s. 69.)

edinebilmek için, bir çizim yardımıyla, ama tür düzeyinden başlayarak ve hem türlerin, hem de bedenin bölümlerinin sayısını saymaca olarak üçe indirgeyip hücrenin yalnız bir parçasını betimlemek yetecektir (Şek. 8).

Görüldüğü gibi, tür önce görgül gerçekleştirmelere el vermektedir: Fok türü, Ayı türü, Kartal türü; bunların her biri (bunlar da çizimde aynı biçimde 3'e indirgenmiştir) bir dizi birey içermektedir: foklar, ayılar, kartallar. Her hayvan bölümlere ayrılarak (baş,



Şekil. 8
Totemsel işleç

boyun, ayaklar, vb.) bunlar da önce her türün içinde (fok başları, fok boyunları, fok ayakları), sonra bütünün içinde, bölüm tipleri biçiminde çözümlenebilmektedir: bütün boyunlar... Son bir öbeklendirme de yeniden bulunmuş bütünlüğü içinde bireyin örnekçesini yeniden kurmaktadır.

Demek ki, bütün, çokluk içinden birliği, birlik içinden çokluğu, kendilik içinden çeşitliliği, çeşitlilik içinden kendiliği süzen bir tür kavramsal aygıt oluşturmakta. Orta düzeyinde kuramsal olarak sınırsız bir genişleme olanağı vardır, iki tepesindeyse arı kavrayış olarak daralır (ya da açılır), ama birbirine bakışımlı ve ters olarak, aynı zamanda da belirli bir çarpılmaya uğrayarak.

Burada kullandığımız örnekçe tasarladığımız eksiksiz örnekçenin çok küçük bir parçası kuşkusuz, çünkü doğal türlerin sayısı 2 milyon düzeyinde, tasarlayabileceğimiz bireylerin sayısıysa sonsuzdur, ayrıca belirlenip adlandırılan beden bölüm ya da organlarının sayısı kimi yerli dillerinde 400 dolaylarına yükselir. (Marsh ve Laughlin.) Sonra, göründüğü kadarıyla, hayvanbilimsel ve bitkibilimsel çevrelerinin ayrıntılı bir dökümünü yapmamış, bu çevreyi özgül terimlerle betimlememiş insan toplumu yoktur yeryüzünde. Belirli bir büyüklük basamağı ya da birtakım sınırlar öngörebilir miyiz? Budunbilimsel-hayvanbilimsel ve budunbilimsel-bitkibilimsel yapıtlar incelendiği zaman, ender olarak rastlanan kimi kuraldışı durumlar bir yana, belirlenmiş tür ve çeşitlerin birkaç yüzü bulduğu, 300'le 600 dolayında olduğu anlaşılır. Ama bu tür yapıtların hiçbiri eksiksiz değildir, çünkü gereçlerin toplanmasına ayrılan zaman da, bilgi vericilerin sayı ve yeteneği de, soruşturmacının kendi yeteneği, kendi bilgi ve ilgileri de sınırlıdır. Öyleyse, gerçek rakamın bundan bir hayli yüksek olduğunu varsayarsak, pek de yanılmış olmayız. Üstelik en iyi çalışmalar da bu varsayımı doğrular:

> "Hanunoo'lar yerel bitki evrenlerini en alt karşıtlık düzeyinde (son düzeyde) halk bilgisi açısından, karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan 1800'den fazla *taxa*'ya bölerler, oysa -tür terimleriyle- aynı bitki örtüsüne ilişkin olarak, bitkibilimcilerin bilimsel açıdan tanımladıkları *taxa*'ların sayısı 1300'ü bulmaz." (Conklin 4.)

Sınıflandırım sorunlarında uzman olan bir budunbetimciden aldığımız bu metin, ilginç bir biçimde, Tylor'ın haham felsefesine ilişkin bir gözleminde yankısını bulur:

> "...örneğin 2100 bitki türünden her birine göğün yukarısından yazgısını yönlendirecek bir melek ayırır ve hayvanlarla bitkilerin karışımlarını önleyen dinsel yasağı bu düşünceye dayandırır." (Tylor. cilt II, s. 246).

Bilgilerimizin bugünkü durumunda, 2000 rakamı, büyüklük basamağı olarak, sözlü geleneğe dayalı budunbilim-hayvanbilim ve budunbilim- bitkibilimlerin bellek ve tanımlama gücünün eşiğine denk düşer gibi görünmektedir. Bu eşiğin iletişim kuramı açısından birtakım anlamlı özellikleri bulunup bulunmadığını bilmek ilginç olurdu.

* * *

Bir gözlemci, yakın bir geçmişte, Senoufo'ların erginleşim törelerini incelerken, belirli bir sıra uyarınca acemilere gösterilen ve bir bakıma kendilerine verilen eğitimin taslağını oluşturan 58 heykelciğin işlevini ortaya koymuştur. Bu heykelcikler hayvanları, kişileri gösterir, ya da birtakım etkinlik biçimlerini simgeler; demek ki, her biri bir tür ya da bir sınıfın karşılığıdır:

> "Eskiler aralarına yeni katılacaklara belli bir sayıda nesne gösterir... Kimi zaman çok uzun olan bu döküm bir tür simgeler sözlüğüdür, bu simgelerin değişik düzenlenme biçimleri belirtilmiştir. Böylece, en gelişmiş *poro*'larda, insanlar gerçek bir felsefe görünüşü alan bir düşüncenin göstergesel dayanaklarını kullanmayı öğrenirler." (Bochet, s. 76.)

Bu tür dizgelerde, düşüncelerden imgelere, dilbilgisinden söz dağarcığına, her iki yönde de işleyen, sürekli bir gidiş geliş bulunduğu bundan daha iyi söylenemezdi. Ama birçok kez altını çizdiğimiz bu olgu karşımıza bir güçlük çıkarır. Daha önce sözünü etmeden yapmış olmakla suçlanabileceğimiz gibi, bu tip dizgelerin bütün düzeylerde "nedenli" olduklarını varsaymak doğru olur mu? Daha doğrusu, imgelerin düşüncelerle, sözlüğün dilbilgisiyle sürekli olarak güçlü bağlarla birleştiği gerçek dizgeler karşısında mıyız, yoksa en somut düzeyde -imgeler ve sözlük düzeyinde- bütünün dizgesel niteliğinden kuşku duymamıza yol açacak belirli bir olumsallık ve saymacalık mı görmemiz gerekir? Oymak adlandırmalarındaki mantığın ortaya çıkarıldığının ileri sürüldüğü her se-

ferde karşımıza dikilmiştir bu sorun; ama, daha önceki bölümlerden birinde, hemen her zaman, ilk bakışta aşılmaz gibi görünebilecek bir güçlükle karşılaşıldığını göstermiştik: tutarlı ve eklemlenimli bir dizge oluşturmak savında bulunan toplumlar da (bu dizgede ağırlık ister adlara, ister davranışlara, isterse kısıtlamalara verilmiş olsun) canlı insan topluluklarıdır. Bilinçli ya da bilinçsiz olarak, toplumsal yapıyı ve üreme oranını sürekli kılmayı sağlayan evlenme kuralları uygulasalar bile, bu mekanizma hiçbir zaman kusursuz bir biçimde işlemez; öte yandan, savaşların, salgın hastalıkların, kıtlıkların tehdidi altındadırlar hep. Öyleyse tarihin ve nüfus gelişiminin bilgelerin tasarladığı düzeni her zaman alt üst edeceği açıktır. Bu türlü toplumlarda, eşsüremlilikle artsüremlilik durmamacasına yenilenen bir uzlaşmazlık içindedir, bu uzlaşmazlıktan üstün çıkan da, göründüğü kadarıyla, her zaman artsüremlilik olacaktır.

Konuyu az önce göz önüne aldığımız soruna getirecek olursak, bu düşüncelerden çıkan anlam şudur: somut öbeklere doğru ne kadar çok inersek, her türlü mantıksal düzenlemeye yan çizen, daha çok büyüklü, küçüklü olaylarla açıklanan, saymaca ayrım ve adlandırmalarla o kadar çok karşılaşmayı beklememiz gerekir. Uygarlıkla ilk ilişkileri yakın bir geçmişte başlamış olmakla birlikte, totemleri arasında "Beyaz adam" ve "Denizci" gibi varlıklar bulunan kuzey batı Avustralya boylarından sözedilirken, "Her şey gücül bir totemdir", denilir. (Hernandez.)

Arnhem toprağının doğusunda, kimi Groote Eylandt boyları, her biri 6 oymak içeren 2 yarıya ayrılmıştır; her oymağın bir ya da birkaç ayrışık totemi vardır: yeller, gemi, su, hayvan ve bitki türleri, taşlar. "Yel" totemi büyük bir olasılıkla Macassar adalılarının yıllık gelişleriyle ilgilidir, Bickerton adasında Macassar insanlarının gemi yapmalarından sözeden bir söylenin kanıtladığı gibi, "gemi" totemi de böyledir. Öteki totemler içerilerdeki yerlilerden alınmıştır; sonra, kimilerinin daha yeni alınmış olmasına karşılık, kimileri bırakılma yolundadır.

Bu gözlemlerin yazarının çıkardığı sonuca göre, bu durumda totemlerin seçim ve dağılımında, doğal çevreyi ikici bir kalıba göre, kavramsal olarak düzenlemeye yönelik bir çaba aramak düşüncesizlik olur: "dizelge... dizgesel bir girişimden çok, tarihsel bir genişleme sürecinin sonucudur." *Cora* gibi, *Wanderer* gibi ünlü gemilerden, hatta savaş sırasında oymağın topraklarında bir hava üssü kurulmasının sonucu olarak, Catalina tipi büyük nakliye uçaklarından esinlenen totemsel şarkılar vardır. Söz konusu boyların dilin-

de, totemlerin, söylenlerin, her türlü güzel, ender, ilginç nesnenin, örneğin çekici bir benin ya da küçük ve sevimli bir ilaç şişesinin aynı sözcükle belirtildiği de göz önüne alınınca, bu türlü olaylar kimi totemlerin kaynağında tarihsel olayların bulunabileceği düşüncesini benimsememizi daha bir kolaylaştırıyor. Olaylardan başka, estetik esin ve bireysel buluşun da olumsallığa ağırlık kazandırdığı düşünülebilir. (Worsley.)

Bu kitabın birinci bölümünde, sınıflandırma dizgelerinin oluşumunda estetik imgelerin oynadığı rolden birkaç kez sözetmiştik, Simpson'ın "aynı zamanda bir sanat" olduğunu söylediği (s. 190) sınıflandırımın kuramını yapanlar da yadsımaz bu rolü. Öyleyse sorunun bu yönü karşısında kaygıya kapılmamız gerekmez, tam tersine. Ama tarihsel etkenler karşısında ne düşünmemiz gerekir?

Dilbilimciler uzun zamandır bilir bu sorunu, Saussure de büyük bir açıklıkla çözüme kavuşturmuştur. Ama, dil göstergelerinin (bugün bize o kadar da kesin görünmeyen) saymacalığı ilkesini getirmiş olan Saussure bile, bu saymacalığın dereceleri bulunduğunu, göstergenin görece nedenli olabileceğini benimser. Bu gözlem öylesine doğrudur ki, diller göstergelerinin görece nedenliliğine göre sınıflandırılabilir: Latince *inimicus* (düşman) (içinde *ami*'nin (dost) karşıtının aynı kolaylıkla tanınamadığı) Fransızca *ennemi*'den (düşman) daha güçlü bir biçimde nedenlidir; göstergelerin nedenlilik dereceleri her dilde değişiktir: Fransızca *dix-neuf* (on dokuz) nedenlidir, *vingt* (yirmi) nedenli değildir. Çünkü *dix- neuf* sözcüğü, "kendisini oluşturan ve kendisiyle birleşen öğeleri belli eder." Mantıkdışı göstergenin nedensizliği ilkesi hiçbir sınır konulmadan uygulanmış olsaydı, "sonunda tam bir karışıklık doğardı; ama düşünce göstergeler kitlesinin kimi bölümlerine bir düzen ve düzenlilik ilkesi getirmeyi başarır, görece nedenliliğin işlevi de budur". Bu anlamda, kimi dillerin daha *sözlükbilimsel*, kimi dillerinse daha *dilbilgisel* olduğu söylenebilir:

> "Bir yandan "sözlük"le "nedensiz", öbür yandan "dilbilgisi"yle "görece nedenlilik" her zaman eşanlamlı olduğundan değil; ama ilkede ortak bir şey vardır. Aralarında dizgenin devindiği iki kutup gibidir bunlar, dilin devinimini paylaşan iki karşıt akımdır: sözlükbilimsel aracı, nedensiz göstergeyi kullanma eğilimi, bir de dilbilgisel, aracın, yani kurma kuralının yeğlenmesi. (Saussure, s. 183.)

Demek ki, Saussure'e göre, dil saymacalıktan nedenliliğe doğ-

ru gitmektedir. Buna karşılık, şimdiye değin incelediğimiz dizgeler nedenlilikten saymaçalığa doğru gider: kavramsal kalıplar (en son noktada, basit ikili karşıtlık) içlerine başka yerlerden alınmış ögeler sokulmak üzere sürekli olarak zorlanır; bu eklenmeler de, hiç kuşkumuz olmasın, çoğu kez dizgede bir değişime yol açar. Kimi zaman da kalıba sızmayı başaramazlar, o zaman dizgenin işleyişi bozulur, ya da geçici olarak durmak zorunda kalır.

Otuz dolayında Avustralya boyundan artakalıp da kırka yakın konuttan, denetim altında tutulan ve kızlara ve oğlanlara göre ayrılan birkaç yatakhane, bir okul, bir revir, bir tutukevi ve birkaç dükkandan oluşmuş bir hükümet kampında bir araya getirilen (1934) 900 dolayında insan, tarihle dizge arasındaki bu savaşı çok acıklı bir biçimde dile getiriyordu. Bu arada misyonerler (yerlilerin tersine) sevinçle sıvayabilirlerdi kollarını: dört aylık bir süre içinde, İngiliz protestanlarının, presbiteryenlerin, Kurtuluş Ordusu'nun, anglikanların, Roma katoliklerinin burada kuyruğa girdikleri görülmüştü...

Bir tartışma açmak amacıyla anmıyoruz bu olayları, geleneksel inanç ve törelerin ayakta tutulmasının büyük ölçüde olanaksızlaştığını vurgulamak için anıyoruz. Bununla birlikte, bu toplama karşısında yerlilerin ilk tepkisi, ilgili bölgenin tümünde, yarılara ve kesimlere dayalı boy yapılarına uyum kazandırmak üzere, ortak bir terim dağarcığı ve uyarlık kuralları benimsenmek olmuştu. Kesimi sorulduğu zaman, bir birey şöyle yanıt verebiliyordu: "Kendi bölgesel dilimde şu ya buyum, öyleyse burada Wungo'yum."

Totemsel türlerin yarılar arasında paylaşılması hep aynı biçimde gerçekleşmiş gibi görünmemektedir, bunun da şaşılacak bir yanı yoktur. Ama bilgi vericilerin her sorunu çözmelerindeki düzenlilik ve dizge anlayışı daha da çarpıcıdır. Bir bölge dışında, opossom Wuturu yarısınındır. Tatlı su, kıyıda Yanguru yarısınındır, içerilerdeyse Wuturu yarısının. Yerliler, "hemen her zaman, soğuk deri Wuturu'ya gider, tüyler de Yanguru'ya", derler. Bunun sonucu olarak, su, kertenkele, kurbağa, vb. Wuturu yarısınındır, tepelikli devekuşu, ördek ve başka kuşlar da Yanguru yarısının. Ama kurbağa opossomunkinin karşısındaki yarıya konulduğu zaman, bir başka karşıtlık ilkesi yardıma koşar: her iki hayvan da sıçraya sıçraya gider, bu benzerlik kurbağanın opossomun "babası" olmasından ileri gelir; anayanlı bir toplumda da baba ile oğul karşı yarılardandır:

> "Bilgi vericiler her yarının totemlerinin dizelgesini çıkarırken, hep şöyle bir mantık yürütürler: ağaçlar ve üze-

rinde yuva yapan kuşlar aynı yarıdandır; derelerin kıyısında ya da göl ve bataklıklarda yetişen ağaçlar, su, balıklar, su kuşu ve su bitkileriyle aynı yarıdandırlar: "Atmaca, hindi, uçan her şey birlikte çalışır. Yılan *(Python variegatus)* ("carpet-snake") ve varan kertenkelesi (Varanus Gould?) ("ground goanna") birlikte çalışır - eski zamanlarda birlikte gezerlerdi..." (Kelly, s. 465.)

Kimi zaman aynı türün iki yarıda birden yer aldığı olur; *Python variegatus*'un ("carpet-snake") durumu budur; ama yerliler pulların biçimlerine göre dört çeşit ayırdeder, bu çeşitleri ikişer ikişer yarılar arasında paylaştırırlar. Kaplumbağa çeşitleri için de böyledir. Boz kanguru Wuturu, kırmızı kanguru Yanguru'dur, ama dövüşlerde birbirlerinden uzak dururlar. Başka bir yerli topluluğu su ile ateşi doğal türler arasında paylaştırır: opossom, arı ve varan kertenkelesi *(Varanus eremius?* "sand goanna") "ateşe sahiptir"; *Python variegatus* ("carpet snake"), *Leipoa ocellata* ("scrub turkey"), kertenkele ve kirpi "suya sahiptir". Gerçekten de, söz konusu topluluğun ataları eskiden ateşi elinde bulundurmuştur, dikenli yazı insanları da suyu. Birinciler ikincilere katılmış ve suyla ateş paylaşılmıştır. Sonra her totemin bir ağaç türüyle özel bir yakınlığı vardır, ölen kişinin oymağına göre, mezarların üstüne bu ağacın bir dalı konulur. *Bursaria* sp.? ("Box-tree") tepelikli devekuşunun, kimi akasya çeşitleri ("brigalow") kirpiyle kartalın, bir başka akasya *(kidji)* opossomun, sandalağacı *Python variegatus*'un ("carpet- snake"), değişik *Sterculia?*'lar ("bottle-tree") varan kertenkelesinindir ("sand goanna"). Batılı topluluklarda, ölüler, yarılarına göre, yüzleri doğuya ya da batıya dönük olarak gömülürdü *(a.g.y.*, s. 461- 466).

Bunun sonucu olarak, yerlilere zorla benimsetilen yeni yaşama koşulları, uğradıkları laik ve dinsel baskılar nedeniyle toplum düzeninin karmakarışık bir duruma gelmiş olmasına karşın, kurgucu tutum hep sürmektedir. Geleneksel yorumların sürdürülmesine olanak kalmayınca, yeni yorumlar geliştirilmekte, bunlar da, öncekiler gibi, nedenliliklerden (Saussure'ün anladığı anlamda) ve düşünsel kalıplardan esinlenmektedir. Bir zamanlar uzamda yan yana bulunmaktan öteye geçmeyen toplumsal yapılar, her boyun kendine özgü hayvan ve bitki sınıflandırmalarıyla birlikte, birbirleriyle bağıntılı duruma geliyor. Bilgi vericiler, kendi boy kökenlerine göre, ikili kalıbı karşıtlık ya da benzerlik örnekçeleri uyarınca düşünüyor, onu ya akrabalık (baba ve oğul), ya yön (doğu ve batı), ya da doğal türler arasındaki farklılık ve benzerlikler açısından te-

mellendiriyorlar. Bu değişik yordamların da bilincine varıyor ve denklik kuralları belirlemeye çalışıyorlar. Hiç kuşku yok ki, bozulma süreci duracak olsaydı, bu birleşim, bütün yönlerin birbirine uydurulacağı toplu bir dizge geliştirmek üzere, yeni bir toplumun çıkış noktası olabilirdi.

Örneğin dizgenin bir özelliği olan mantıksal devingenliğin Saussure için bile bir karşıtlık oluşturmayan şeyi aşmayı nasıl başardığı görülmektedir. Diller gibi sınıflandırma dizgelerinin de saymacalık ve nedenlilik karşısında değişik biçimlerde yer alabilmeleri, ama bunun nedenliliğin etkinliğini önlememesi bir yana*, kendilerinde saptadığımız ikili nitelik, saymaca (ya da bize öyle görünen, çünkü gözlemciye saymaca görünen bir seçimin yerli düşünce açısından nedenli olmadığını nasıl kesinleyebiliriz?) yönlerin nasıl ussal yönlere eklenip de onları yozlaştırmadığını açıklamaktadır. Sınıflandırma dizgelerini birer "ağaç" biçiminde göstermiştik; ağacın gelişimi de sözünü ettiğimiz dönüşümü çok güzel örneklendirir. Deyim yerindeyse, bir ağaç alt bölümlerinde güçlü bir biçimde nedenlidir: bir gövdesi bulunması, onun da dik olmaya yönelmesi gerekir. Ama saymacalık payı daha alt dallarda artmaya başlar: sınırlı oldukları kestirilebilirse de sayıları önceden belirlenmiş değildir, her birinin yönü ve gövdeden açılma açısı da öyle; ama bu yönler gene de karşılıklı bağıntılarla bağlıdır, çünkü, hem kendi ağırlıkları, hem de taşıdıkları yaprak yüklü öbür dallar göz önüne alınınca, iri dalların ortak bir dayanak noktasına yönelttikleri güçleri dengelemeleri gerekir. Ama, dikkat daha yukarı katlara yöneldikçe, nedenliliğin payı azalıp saymacılığın payı artar: uç dalların gücü ağacın dengesini bozmaya ya da ayırıcı biçimini değiştirmeye yetmez. Çoklukları ve önemsizlikleri ilk zorunluluklardan kurtarmıştır onları, genel dağılımları, hücrelerinin genlerinde de yer alan bir taslağın gittikçe daha küçük boyutlarda yinelenmeleri olarak da, istatistik dalgalanmaların sonucu olarak da açıklanabilir. Başlangıçta anlaşılır olan yapı, dalları çoğaldıkça, bir tür devinimsizlik ya da mantıksal ilgisizliğe ulaşır. Bundan böyle, ilk doğasıyla çelişmeden, çok sayıda ve çok çeşitli olayların etkisi altında kalabilir, ama bunlar çok geç çıkar ortaya, bu nedenle de ağacı tanımak ve bir çeşit içine yerleştirmek isteyen gözlemci için bir engel oluşturmaz.

* Güney Afrikalı Lovedu'ların söyledikleri gibi: "Hiç kimse anasının karnına dönemediğine göre, en iyisi eve dönmektir..." (Krige, s. 323.)

Altıncı Bölüm

Evrenselleştirme ve Özelleştirme

Kimilerinin tarih ile dizge arasında ortaya çıkardıklarını sandıkları karşıtlık*, gözden geçirdiğimiz durumlarda, ancak iki yön arasında beliren devingen ilişkiden habersiz bulunmamız durumunda belirebilir. Birinden ötekine bir geçiş oluşturduğundan, saymaca olmayan, artsüremli bir kurmaya yer vardır aralarında. Bu kurma, düşünebileceğimiz en basit dizge örneğini oluşturan ikili karşıtlıktan yola çıkar, iki kutbun her birinden yeni ögeler alınarak yapılır, bu ögeler de kendisiyle karşıtlık, bağlaşıklık ya da benzerlik bağıntıları bulunduğu için seçilir; ama söz konusu bağıntıların bağdaşık olması gerekmez: her "yerel" mantık kendi başına vardır, dolaysız olarak birleştirilmiş iki öge arasındaki bağıntının anlaşılırlığındadır, bu anlaşılırlığınsa anlambilimsel zincirin her halkasıyla aynı tipten olması zorunlu değildir. Durum, bir ölçüde, domino taşlarını yalnızca bitişik yarıların değerini göz önüne alarak ve oyunun kurgusunu bilmeden sıralayan, gene de oyunu sürdürebilen acemi oyuncuların durumuna benzetilebilir.

Bunun sonucu olarak, dizgenin mantığının kendi yapısına katılmış olan yerel mantıkların oluşturduğu bütünle her noktada çakışması zorunlu değildir. Bu genel mantık farklı bir nitelikte olabilir; o zaman, kullanılan eksenlerin sayısı ve doğasıyla, birinden öbürüne geçmeyi sağlayan dönüşüm kurallarıyla, son olarak da dizgenin kendi eylemsizliğiyle, yani nedensiz etkenler karşısında,

* Ama bu iki kavramın ancak bir sınır değeri taşıdığını anlayıp benimsemek için, yüzde yüz tarihsel bir budunbilimin savunucularından birinin şu yanlıştan doğruya dönmüş düşüncesini göz önüne almak gerekir: "Zandé oymaklarının bugünkü durumu ve totemsel bağları ancak Zandé toplumunun siyasal gelişimi ışığında anlaşılabilir, bu ışık da çok zayıf bir ışıktır. Farklı budunsal kökenlerden gelip birbirine karışmış yüz binlerce insan! Afrika'da çalışan budunbilimci, bazı bazı, Polinezya ya da Melanezya'da bir yerlerde, adasına güzelce yerleşmiş bir küçücük toplum düşü kurmaya başlar." (Evans-Pritchard 3, s. 121.)

duruma göre büyüyüp küçülebilen "alabilirliğiyle" tanımlanacaktır.

Totemsel oldukları ileri sürülen sınıflandırmalar, bunlara bağlanan inanç ve uygulamalar, bu genel dizgesel etkinliğin bir yönünden ya da bir biçiminden başka bir şey değildir. Bu açıdan, buraya değin, Van Gennep'in kimi görüşlerini geliştirip derinleştirmekten başka bir şey yapmış değiliz:

> "Zorunlu olarak, düzenli her toplum, yalnızca insan üyelerini değil, nesneleri ve doğa varlıklarını da sınıflandırır, kimi zaman dış biçimlerine, kimi zaman ruhsal özelliklerine, kimi zaman besinsel, tarımsal, endüstriyel, üretimsel ya da tüketimsel yararlarına göre yapar bunu... Herhangi bir sınıflandırma dizgesinin, örneğin totemciliğin hayvanbilimsel dizgesinin ya da gökbilim dizgesinin ya da meslek dizgesinin (kastlar dizgesinin) ötekilerden daha önce geldiğini düşünmemize olanak veren hiçbir şey yoktur." (Van Gennep, s. 345-346.)

Bu satırların yazarının onların görüşleri yenileyen niteliğinin kesinlikle bilincinde olduğu, sayfanın altına eklediği nottan da çok iyi anlaşılmaktadır:

> "Görüldüğü gibi, Durkheim'in görüş noktasını benimsemiyorum; Durkheim, (insanlar da içinde olmak üzere) varlıkların ve nesnelerin acunsal sınıflandırmasının totemciliğin bir sonucu olduğunu düşünür (*Formes,* s. 318); bense, tam tersine, totemcilikte görülen acunsal sınıflandırmanın özel biçiminin onun bir ayrımı bile değil, oluşturucu, ilk ve temel bölümlerinden biri olduğunu ileri sürmekteyim; çünkü totemciliğe yer vermeyen halkların da bir sınıflandırma dizgesi vardır, bu sınıflandırma dizgesi de onların genel toplum düzeni dizgesinin temel ögelerinden biridir, bu niteliğiyle büyüsel-dinsel ve laik kurumları etkiler. Ana-yönler dizgesi, Çin ve Fars ikiciliği, Asur-Babil gökbilimciliği, büyüsel olarak adlandırılan duyusal uyum dizgesi, vb. bunlar arasında sayılabilir."

Ne var ki, böylesine doğru görüşler içermesine karşın, Van Gennep'in kanıtlaması tutarlılığını sürdüremez, çünkü totemciliğin kurumsal bir gerçek olduğuna inanmaktan vazgeçmez; onu bütün

ötekilerin kendisinden çıktığı bir sınıflandırma dizgesi olarak görmekten vazgeçer, ama bir çeşit içinde nesnel olarak tanımlanabilecek bir türmüş gibi, totemcilikte bir özgünlük bulmakta dayatır:

> "Böylece, totemsel akrabalık kavramı üç öğeden oluşur: fizyolojik akrabalık... toplumsal akrabalık... bir topluluğun bütün insanlarını kuramsal olarak o toplulukta yer alan varlık ya da nesnelere bağlayan acunsal ve sınıflandırıcı akrabalık. Totemciliği belirleyen şey... tıpkı belirli bir bakır, kükürt, oksijen bireşiminin bakır sülfatını oluşturması gibi, bu üç öğenin özel bir bireşimidir" *(a.g.y.)*.

Görüldüğü gibi, amaca böylesine yaklaşmışken,Van Gennep geleneksel kesitlemenin tutsağı olarak kalır, kanıtlamasını bu kesitlemenin çerçevesi içinde tutmayı seçer. Ne var ki, kendi yapıtında da, kendisinden öncekilerin yapıtlarında da, savına destek olarak kullandığı dikkatsiz benzetmeyi temellendirme olanağı yoktur. Bakır sülfatının oluşturucu öğelerinin hiçbiri yalnızca kendine özgü değildir, ama gene de kimyasal bir cisimdir, çünkü bireşimleri bir ayrımsal özellikler bütünü doğurur: biçim, renk, koku, öteki cisimler ve dirimsel varlıklar üzerindeki etkileri, kısacası yalnızca kendisinde toplanmış olan bütün özellikler... Hangi biçimde tanımlanırsa tanımlansın, totemciliğin buna benzer bir özelliği bulunduğunu kesinlemeye olanak yoktur; budunbilimsel evrende bir cisim değildir; varlık, yokluk ya da derecesinin özgül etkileri bulunmayan belirsiz bir değişken ögeler "dozaj"ı olarak kalır daha çok, basamaklarını her kuramcı kendine göre, saymaca biçimde seçer. Geleneksel olarak "totemsel" tanısı konulan durumlarda, türler düzeyindeki sınıflandırma çerçevesinin görece bir şişkinliği saptanabilir fazla fazla, ama bu da kalıbın doğasını ve yapısını değiştirmez. Ayrıca, bu şişkinliğin gözlemin yapıldığı özel koşulların bir sonucu değil de çerçevenin nesnel bir özelliği olduğunu hiçbir zaman kesinleyemeyiz. Marcel Griaule'un, G. Dieterlen'in, G. Calame - Griaule'un ve D. Zahan'ın Dogon'lar ve Bambara'lar arasında yaptıkları çalışmalar, başlangıçta geleneksel budunbilimin buyruklarına uymak amacıyla yalıtlanmış olan "totemsel" ulamların, yirmi yıllık bir dönem içindeki gelişimleri sırasında, gözlemcilerce nasıl başka nitelikte olgulara bağlandığını, şimdi de ancak çok boyutlu bir dizgeyi kavrama yollarından biri olarak belirdiğini gösteriyor.

Totemcilik yanlılarının haklı bulabileceğimiz tek tutumu, tür kavramına mantıksal bir işleç olarak ayrıcalıklı bir rol vermeleri-

dir. Ama bu buluş totemciliğe ilişkin ilk kurgulardan çok öncedir, çünkü önce Rousseau (Lévi-Strauss *6*, s. 142-146), sonra da, bu yapıtta ele alınan sorunlarla ilgili olarak, Comte dile getirmiştir bunu. Comte zaman zaman "tabu" kavramını kullanır, ama, Long'ın kitabını okumuş olması olasılığı bulunmasına karşın, totem kavramına yabancı kalmış görünür. İşin daha da anlamlı yanı, fetişçilikten çoktanrıcılığa (totemciliği büyük bir olasılıkla buraya yerleştirebilirdi) geçiş konusunu tartışırken, Comte'un bunu tür kavramının belirmesinin bir sonucu olarak değerlendirmesidir:

> "Örneğin bir meşe ormanının değişik ağaçlarının benzer bitkisel özelliği, tanrı-bilimsel kavrayışlarda, olguların sunduğu ortak yanı canlandırmaya yöneltince, bu soyut varlık herhangi bir ağacın özel fetişi olmaktan çıkmış, ormanın tanrısı olmuştur. İşte, özünde özgül düşüncelerin genel düşüncelere üstünlüğüne indirgenmiş olarak, fetişçilikten çoktanrıcılığa düşünsel geçiş." (52. ders, cilt V, s. 54.)

Çağdaş budunbilimin kurucusu Tylor, Comte'un düşüncesinden nasıl yararlanılabileceğini çok iyi görmüştür. Belirttiğine göre, bu düşünce, tanrılaştırılmış türler dediğimiz şu özel tanrı ulamına çok daha iyi uygulanabilir:

> "Her türün tek biçimliliği ortak bir köken düşüncesini esinlemekle kalmaz, bireysel özgünlükten böylesine yoksun, böylesine kesin bir biçimde -cetvel ve pergelle diyebiliriz rahatlıkla- ölçülü niteliklerle donatılmış olan yaratıkların saymaca bir biçimde davranan, bağımsız öznelerden çok, ortak bir örnekçenin kopyaları ya da kendilerini denetleyen tanrıların araçları olabilecekleri düşüncesini de esinler." (Tylor, cilt II, s. 243.)

* * *

Özgül işlecin mantıksal gücü başka biçimlerde de gösterilebilir. Sınıflandırma çerçevesine birbirinden çok farklı alanları sokmayı sağlayan, böylece sınıflandırmalara kendi sınırlarını aşma olanağını veren odur. Bunu da ya ilk kümenin dışındaki alanlara yayılarak, evrenselleştirmeyle, ya da sınıflandırma edimini doğal sınırlarının ötesine, yani bireyleşmeye dek uzatarak gerçekleştirir.

Birinci noktayı çabucak geçeceğiz, bu konuda birkaç örnek vermek yetecektir. "Özgül" çerçeveyle toplumsal ulamlar arasındaki bağ son derece zayıftır, ancak bazı bazı, özellikle Amerika'da, hastalık ve ilaçlar gibi çok sınırlı bir alanı düzenlemekte kullanılır. Birleşik Devletler'in güney doğusunda yaşayan yerliler, hastalıkları insanlar, hayvanlar ve bitkiler arasındaki bir çekişmenin sonucu olarak görürler. Hayvanlar insanlara kızıp onlara hastalıkları yollamışlardır; insanların bağlaşığı olan bitkiler de, ilaçları sağlayarak buna karşılık verirler. Önemli nokta, her türün özgül bir hastalık ya da ilacı elinde tutmasıdır. Örneğin, Chickasaw'lara göre, mide sancıları ve bacak ağrıları yılandan, kusmalar köpekten, çene ağrıları geyikten, karın ağrıları ayıdan, dizanteri kokarcadan, burun kanamaları sincaptan, sarılık samurdan, göbek altı ve sidik torbası rahatsızları köstebekten, kramplar kartaldan, göz hastalıkları ve uyuşukluk baykuştan, eklemlerdeki ağrılar çıngıraklı yılandan, vb. gelir. (Swanhton 2.)

Aynı inançlar Arizona'da yaşayan Pima'larda da vardır, bunlar boğaz ağrılarını porsuğa, şişlikleri, baş ağrılarını ve sıtmayı ayıya, gırtlak ve akciğer hastalıklarını geyiğe, küçük çocuk hastalıklarını köpekle Amerika kurduna, mide ağrılarını Lehistan köstebeği ya da çayır faresine, ülserleri bir tavşan çeşidine ("jack-rabbit"), kabızı fareye, burun kanamasını "tamiasa" ("graund-squirrel"), kanamaları atmacayla kartala, firengi deşiklerini akbabaya, çocuk ateşlenmelerini boncuklu kertenkeleye ("Gila monster"), romatizmaları bir kurbağa türüne ("horned - toad")*, "ak" hummayı kerterkeleye, karaciğer ve mide hastalıklarını çıngıraklı yılana, iç ağrıları kelebeğe, vb. bağlarlar. (Russell)**. Pima'lardan yaya olarak bir günlük bir uzaklıkta bulunan Hopi'lerde, benzer bir sınıflandırma bir dinsel dernekler düzenine dayandırılmıştır. Bunların her biri özel bir hastalık biçimi altında bir ceza verebilir. Karın şişliği, kulak ağrıları, başın tepesinde sivri şişlik, sağırlık, bedenin üst bölümlerinde ekzama, yüzde ve boyunda çarpıklık ve çırpınmalar, bronşit, diz ağrısı. (Voth 2, s. 109 n.) Hiç kuşkusuz, sınıflandırmalar sorununa bu yoldan yaklaşılabilir, böylece, birbirlerinden çok uzak topluluklar arasında, çok önemli sonuçlara götürebilecek mantıksal bağıntıların belirtisi olan, ilginç benzerlikler bulunabilir (Kuzey Amerika

* Daha yukarıda sunulmuş olan görüşleri desteklemek üzere (s. 88-89), birbirinden tümüyle farklı çağrışımların Amerika Kızılderilileriyle Çinlilere aynı davranışı esinlediğini söyleyebiliriz. Gerçekten, Çinliler bu kurbağanın etinde ve bu etin yatırıldığı şarapta şehvet uyandırıcı bir güç görürler, çünkü çiftleşme sırasında bu hayvanın erkeği dişisine öyle güçlü bir biçimde sarılır ki, yakalandığı zaman bile onu bırakmaz. (Van Gulik 2, s. 286, n. 2)

** Papago'lardaki çok yakın düşünceler konusunda, Bkz. Densmore 1.

halklarının pek çoğunda, sincapla burun kanaması arasında kurulan bağın yinelendiği görülür).

Özgül ulamlar ve bunlara bağlanan söylenler de uzamın düzenlenmesinde kullanılabilir. Böylece, sınıflandırma dizgesinin ülke toprakları ve coğrafya alanına da taştığını gözlemlemiş oluruz. Aranda'ların totemsel coğrafyası klasik bir örnek oluşturur buna, ama bu konuda öteki halklar da titizlik ve incelikte onlardan geri kalmamışlardır. Yakın bir geçmişte, Aluridja topraklarında, çevresi 8 km.'yi bulan kayalık bir alan bulunup betimlenmiştir. Bu alanın her engebesi töremin bir evresinin karşılığı olarak belirir, böylece bu doğal kütle, yerliler için, söylenlerinin yapısını ve törenlerinin izlencesini açıklar; kuzey yamacı güneş yarısına ve Kerungera töremine, güney yamacı karanlık yarısına ve Arangulta töremine bağlanır. Kütlenin bütün çevresinde 38 nokta adlandırılmış ve yorumlanmıştır. (Harney.)

Kıtanın güney batısıyla kuzey batısında olduğu gibi, kuzey Amerika'da da, Alaska'dan Kaliforniya'ya dek, söylensel coğrafya ve totemsel coğrafya örneklerine rastlanır. Bu bakımdan, Maine Penobscot'ları, kuzeyli Algonkin'lerin boy topraklarının bütün özel görünümlerini uygarlık getiren kahraman Gluskabe'nin gezilerine ve başka söylensel olay ve kişilere göre yorumlama eğilimini örneklendirir. Uzun bir kaya kahramanın oyma kayığıdır, bir ak taş damarı öldürdüğü Kanada geyiğinin barsaklarını canlandırır, Kineo tepesi, içinde et pişirdiği, tersine çevrilmiş tenceredir. vb. (Speck 2, s. 7.)

Sudan'da da, bütün Nijer vadisini kapsayan, söylensel-coğrafyasal bir dizge ortaya çıkarılmıştır; bu alan tek bir topluluğun topraklarından çok daha geniştir ve, en küçük eklemlenimlerine dek, farklı kültür ve dil öbekleri arasındaki ilişkiler konusunda aynı zamanda hem artsüremsel, hem eşsüremsel bir anlayışı dile getirir. (Dieterlen, 4, 5.)

Bu son örnek, sınıflandırma dizgesinin -söylenler aracılığıyla- toplum zamanını ve- kavramsallaştırılmış bir topoğrafya yardımıyla- boy uzamını (deyim yerindeyse) "döşemeyi" sağlamakla kalmadığını gösteriyor. Toprak çerçevesinin doldurulması bir genişlemeyle birlikte gider. Özgül işlecin mantıksal düzlemde bir yandan somuta ve bireysele, öbür yandan soyuta ve ulamlar dizgesine geçişi gerçekleştirmesi gibi, totemsel sınıflandırmalar da toplumbilimsel düzlemde hem topluluk içinde kişilerin durumunu tanımlamayı, hem de topluluğun geleneksel çerçevesinin dışına doğru genişlemesini sağlar.

Oldukça haklı nedenlerle, ilkel toplumların insanlık sınırlarını boy topluluğunun sınırları olarak belirledikleri, bu sınırların dışında yalnızca yabancılar, yani insan-olmayan varlıklar: tehlikeli hayvanlar ve hayaletler olmasa bile, pis ve kaba alt-insanlar gördükleri söylenmiştir. Çoğu zaman doğrudur bu gözlem, ama totemsel sınıflandırmaların temel işlevlerinden birinin de topluluğun bu kendi içine kapanışına son vermek ve nerdeyse sınırsız bir insanlık kavramını öne çıkarmak olduğunu hesaba katmaz. Totemsel diye adlandırılan düzenin bütün klasik topraklarında görürüz bu olguyu. Batı Avustralya'nın bir bölgesinde, "oymakların ve totemlerinin totemsel bölümler biçiminde uluslararası bir sınıflandırma dizgesi" vardır. (Radcliffe-Brown *1*, s. 214.) Bu gözlem aynı kıtanın başka bölgeleri için de geçerlidir:

> "Toplam 300 ortak totemsel ad içinde, batılı Aranda'larla Loritja'ların 167 durumda (% 56) aynı ya da benzer terimleri kullandıklarını gördüm; batılı Aranda'larla Loritja'ların kullandıkları totemsel bitki adları arasındaki karşılaştırma da saptadığım 220 bitki türünden 147'sini (% 67) adlandırmak için her iki dilde aynı sözcüklerin kullanıldığını gösteriyor." (C. Strehlow, s. 66-67.)

Amerika'da, Sioux'larla Algonkin'ler arasında da benzer gözlemler yapılmıştır, bunlardan Menomini'ler,

> "...yalnızca boyun içinde aynı toteme bağlı bireyler arasında değil, aynı dil ailesinden olsun ya da olmasın, farklı boyların üyeleri bile olsalar, aynı toteme göre adlandırılan kişiler arasında da ortak bir bağıntı bulunduğu yolunda genel bir inancı sürdürürler." (Hoffman, s. 43.)

Aynı biçimde, Cheppewa'lar da,

> "Totemleri aynı olanların hepsi, farklı boy ve köylerden de gelseler, birbirlerini akraba sayıyorlardı... İki yabancı karşılaşıp da totemlerinin aynı olduğunu anladılar mı soy kütüklerini çıkarmaya girişiyorlardı hemen... biri ötekinin dayısı oğlu, dayısı, hatta bazı bazı, karşısındakinden daha genç olmakla birlikte, dedesi oluyordu. Totemsel bağlar öylesine güçlü bulunuyordu ki, totemi izleyicininkinin aynı olan bir bireyle bu izleyicinin amcaoğlu

ya da yakın akrabası olup da farklı bir totemsel öbekte yer alan biri arasında bir kavga çıktığı zaman, izleyici, belki de daha önce hiç görmediği, ama kendi toteminden olan kişiyi tutuyordu." (Knietz, s. 69-70.)

Bu totemsel evrenselleştirme, uluslararası bir toplum taslağı çizerek boy sınırlarını yıkmakla kalmaz; bazı, bazı, totemsel adlar evcil hayvanlara uygulanabildiği zaman, -ama bu kez toplumbilimsel anlamda değil de dirimsel anlamda- insanlığın da sınırları dışına taşar. York Burnu yarımadasındaki Avustralya boylarında köpekler için* -ayrıca, topluluklara göre, köpekler "kardeş" ya da "oğul" diye adlandırılırlar- (Sharp, s. 70, Thomson), Ioway ve Winnebago yerlileri arasında da köpekler ve atlar için durum budur. (Skinner 3, s. 198.)

* * *

Böylece, alanın boyutlarına ve genelliğine göre, ağın ilmiklerinin nasıl sonsuza dek genişleyebildiğini kısaca belirtmiş olduk. Şimdi de gerçeği süzüp kapatmak üzere nasıl daralabildiklerini, bu kez dizgenin alt sınırında kalarak söz konusu dizgenin eylemini nasıl her türlü sınıflandırma olanağının silindiği eşiğin ötesine, yalnızca adlandırma olanağının kaldığı yerlere götürdüklerini göstermek kalıyor geriye. Gerçekte, bu uç işlemler sanıldığı kadar uzak değildir birbirinden, hatta, incelediğimiz dizgeler açısından bakıldığı zaman, üst üste getirilmeleri de olanaklıdır. Kişiler topluluk içinde birer işaret noktası olduğu gibi, uzam da bir adlandırılmış yerler toplumudur. Yerler ve bireyler aynı biçimde özel adlarla belirtilir, bu adlar, birçok toplumlarda ve çok sık rastlanan durumlarda, birbirlerinin yerini alabilir. Başka birçok toplumlar arasında Kaliforniya Yurok'ları da bu kişileştirilmiş coğrafyanın bir örneğini sunarlar: yolları canlı varlıklar olarak düşünmüş, her evi adlandırmışlardır, günlük kullanımlarında, yer adları kişi adlarının yerini tutar. (Waterman.)

Coğrafyasal bireyleşmeyle dirimsel bireyleşme arasındaki uyarlık duygusunu bir Aranda söyleni çok güzel dile getirir: ilk tanrısal varlıklar biçimsiz, elsiz ayaksızdır, birlikte eritilmişlerdir, sonra tanrı Mangarkunjerkunja (sinek-kapan kertenkele) çıkagelir,

* Wik Munkan'larda, sahibi kılçıklı balık oymağındansa, köpek Yatot "Kılçıkları çıkarmak" adını, sahibi hayalet oymağındansa, köpek Owun "Gizli buluşma" adını alacaktır, (Thomson.)

onları birbirlerinden ayırmaya ve tek tek biçimlendirmeye girişir. Aynı zamanda da (gerçekten de, aynı şey değil midir yaptığı?) onlara uygarlık sanatlarını, kesim ve alt-kesim dizgesini öğretir. Başlangıçta, 8 alt-kesim 2 büyük öbeğe ayrılmıştır, bunların 4'ü toprağın, 4'ü de suyundur. Tanrı her yere birer alt-kesim ikilisi vererek onları "ülkeleştirmiş"tir. Ancak, toprağın bu bireyleşmesi başka bir yoldan da dirimsel bireyleşmeye denk düşer, çünkü çocuklar arasında saptanan bedensel farklılıklar ananın totemsel döllenme biçimiyle açıklanır; ince hatlılar bir *ratapa*'nın, yani bir tohum-ruhun işlemiyle düşmüşlerdir ana rahimlerine, geniş hatlılarsa, bir kadının bedenine bir "rombos"un büyülü yansımasıyla; saçları açık renkli çocuklar totemsel ataların doğrudan doğruya yeniden cisimleşmiş biçimleridir. (C. Strehlow.) Kimberley'in kuzeyinde, Drysdale ırmağı kıyılarında yaşayan Avustralya boyları, toplamı totemsel "beden"i oluşturan akrabalık ilişkilerini 5 ulama ayırır, bunların her birini bedenin bir bölümüne ya da bir kasa göre adlandırır. Bir yabancıya soru sormak yasak olduğundan, yabancı durumunun karşılığı olan kasını oynatarak akrabalığını haber verir. (Hernandez, s. 229.) Dolayısıyla, bu durumda, kendi de evren dizgesine bağlı bulunan tüm toplumsal bağıntılar dizgesi bedensel düzleme yansıtılabilir. Toradja dilinde, acunsal bir tanrının bedeninin bölümlerinin karşılığı olan ana yönler on beş dolayında terimle belirtilir. (Voensdregt.) Başka örnekler de gösterilebilir bu konuda, üstelik bu örnekler Germen'lerin eski akrabalık terimlerinden alınabileceği gibi, kızılderili Pueblo ve Navaho'ların, Sudan zencilerinin acunsal ve bedensel uyarlıklar dizgesinden de alınabilir.

Bu benzeştirici özelleştirmenin işleyişini yeterli sayıda örneğe dayanarak, ayrıntılı bir biçimde incelemek hiç kuşkusuz aydınlatıcı olurdu, ama bu özelleştirmenin şimdiye dek karşılaştığımız sınıflandırma biçimleriyle genel bağıntısı şu türetimde açıkça ortaya çıkar:

Eğer
(öbek a) : (öbek b) : : (ayı türü) : (kartal türü)

ise, o zaman
(*a*'nın *x* üyesi) : (*b*'nin *y* üyesi) : : (ayının *l* üyesi): (kartalın *m* üyesi).

Bu ilintilerin elverişli yanı, batılı filozofların öteden beri bol bol tartıştıkları, ama yabanıl toplumlarda da ortaya atılıp atılmadığı, atılıyorsa nasıl atıldığı neredeyse hiç düşünülmemiş olan bir so-

runu, yani "örgencilik" sorununu gözler önüne sermesi. Toplumun "üyeleri" arasında,[1] yalnız üyeleri arasında olmasa bile, doğal türün yüklemleri: bedenin bölümleri, ayırıcı ayrıntılar, yaşama ve davranma biçimleri arasında birtakım uyarlıklar bulunduğu önceden varsayılmamış olsaydı, yukarıdaki denklemleri tasarlamak olanaksız olurdu. Bu konuda elimizde bulunan bilgiler, birçok dillerin sınıf ve ailelerin, kimi zaman da hayvan ve bitki evrenlerinin çeşitliliğini hiç hesaba katmadan, bedenin bölümleri arasında denklikler kurduklarını ve bu denkliklerin sınırlarının alabildiğine genişletilebileceğini sezdirmektedir. (Harrington*.) Demek ki, özgül sınıflandırıcılar yanında ve onlardan fazla olarak, biçimbilimsel sınıflandırıcılar da işlev yapmaktadır. Bu sınıflandırıcılar konusunda şimdilik bir kuram oluşturulmuş değil; ama biri bedensel ayırım, öbürü örgensel toplayım, olmak üzere, iki düzlem üzerinde etkinlikte bulunduklarını görmüştük.

Başka düzeyler konusunda kanıtladığımız gibi, bunlar da birbirine bağlıdır. Az önce, Aranda'ların görgül olarak saptanan biçim farklılıklarından totemsel kavrayış biçiminin varsayımsal farklılıklarına vardıklarını anımsatıyorduk. Ama Omaha'larla Osage'ların tutumu da benzer bir eğilime: bireysel ve görgül biçimsel yapıya simgesel olarak dile getirilen özgül farklılıklar katma eğilimine tanıklık etmektedir. Gerçekten de, bu toplumlarda çocukların saçları her oymakta belirleyici bir biçimde kesilir, bu saç biçimi adı taşınılan hayvan ya da doğal olgunun bir yönünü ya da ayırıcı niteliğini canlandırırdı. (La Flesche *4*, s. 87-89.)

Kişinin böyle özgül, temel ya da ulamsal nitelikte, düşünsel çerçevelere göre biçimlendirilmesi, yalnızca bedensel değil, ruhsal sonuçlar da doğurur. Bölütlerini yukarıyla aşağıya, gökle yere, geceyle gündüze göre tanımlayan bir toplum, toplumsal ve ahlaksal yaşama biçimlerini de aynı karşıtlık yapısının kapsamına sokabilir: uzlaşma ve saldırı, barış ve savaş, adalet ve baskı, iyi ve kötü, düzen ve düzensizlik, vb. Bu nedenle, soyut olarak bir uyarlıklar dizgesi düşünmekle kalmaz; bu bölütlerin bireysel üyelerine davranışlarıyla tekilleşme fırsatını sağlar; kimi zaman da buna kışkırtır onları. Winnebago'lardan sözederken, Radin (*1*, s. 187), çok haklı olarak, bir yandan hayvanlara ilişkin söylensel ve dinsel kavramların,

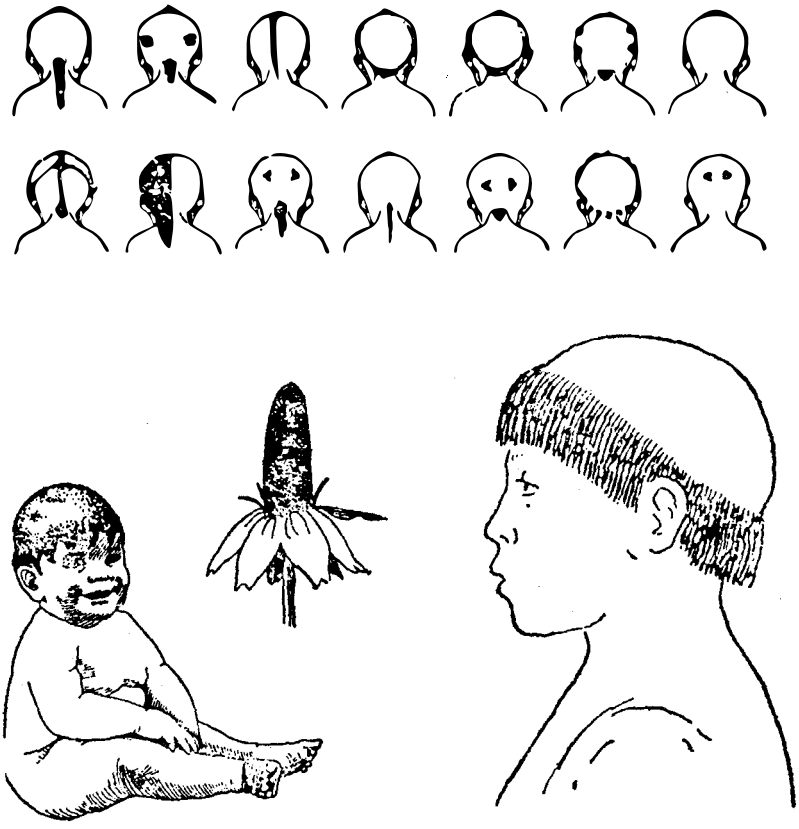
1) Fransızcada "membre" sözcüğü hem "üye", hem de kol, bacak anlamına gelir. Yazarın bu eşanlamlılığı vurguladığı görülüyor. (Ç.N.)

* Örneğin Amerika'da şu denklikler saptanır: boynuzlar (dört ayaklılar) = göz sapları (yumuşakçalar) = antenler (eklembacaklılar); penis (omurgalılar) = sifon (yumuşakçalar); kan (hayvanlar = özsu (bitkiler); salya (bebeğin salyası ≠ olgunun tükrüğü) = boşaltı; midyenin ipliği = bağ, ip, vb. (Harrington.)

öbür yandan toplumsal birimlere verilen siyasal işlevlerin karşılıklı etkileri üzerinde önemle durur.

Yerli Sauk'lar, toplumlarında şu ya da bu yarıdan olmanın koşullarını belirleyen bireyleştirici kural nedeniyle, son derece aydınlatıcı bir örnek oluşturur. Bu yarılar dışevlilikli değildi, tümüyle törensel olan işlevleri özellikle yiyecek şenliklerinde ortaya çıkardı. Ancak, burada bizi ilgilendiren açıdan önemle belirtilmesi gereken bir şey varsa, o da bu şenliklerin ad koyma töremlerine bağlanmasıydı. Yarılardan birine katılma, bir almaşma kuralına göre gerçekleşirdi: ilk doğan çocuk babasının yarısının almaşığı olan yarıya, sonraki babasının karısına katılır ve uygulama böylece sürüp giderdi. Ne var ki, bu katılmalar, hiç değilse kuramsal olarak, "kişiliksel" diye adlandırabileceğimiz davranışları belirlerdi: Oskûsh ("Karalar") yarısının üyelerinin başladıkları her işi sonuna dek götürmeleri gerekirdi; Kishko ("Aklar") yarısının üyeleriyse girişimlerinden cayabilirlerdi. Demek ki, uygulama düzeyinde olmasa bile kuram düzeyinde, ulamlara göre kurulan bir karşıtlık, her bireyin huyunu ve yönelimini doğrudan doğruya etkiliyor, bu etkiye olanak veren kurumsal çerçeve de kişisel yazgının ruhsal yönüyle her bireye bir ad konulmasının sonucu olan toplumsal yönü arasındaki bağı ortaya koyuyordu.

Böylelikle, son sınıflandırma düzeyine: bireyleşme düzeyine geliyoruz; çünkü, burada ele aldığımız dizgelerde, bireyler belirli sınıflara yerleştirilmekle kalmaz; aynı sınıftan olmaları, her birinin bu sınıf içinde ayrı bir yer tutmasını, sınıf içinde bireyler dizgesi, daha yukarı basamakta da ulamlar dizgesi içinde sınıflar dizgesi arasında bir benzeşiklik bulunmasını engellemez, tam tersine, böyle olmasını gerektirir: Bunun sonucu olarak, aynı türden mantıksal işlemler, yalnızca sınıflandırmalar dizgesinin kapsamına giren alanları değil, doğaları nedeniyle kapsamı dışında kaldıklarını düşünebileceğimiz dış alanları da birbirine bağlar. Çevrenin bir ucunda (uygulamada sınırsız olan genişlemeleri ve köklü ayrımsızlıkları nedeniyle) toplumsal yaşamın ruhsal-coğrafysal altkatmanı ve, kendi oyduğu kalıbın dışına taşmış olarak, toplumsal yaşamın kendisi. Öbür uçtaysa (aynı biçimde verilmiş olan somutluğu nedeniyle), ancak *anlamlandırılamamış* olmaları yüzünden *adlandırılmış* oldukları ileri sürülmüş olan bireysel ve toplumsal varlıkların en son çeşitliliği. (Gardiner.)



Şekil 9 - Osage ve Omaha çocuklarının oymaklara göre saç kesimi

1. Geyik baş ve kuyruğu. – 2. Bizon baş ve boynuzları. – 2 a. Bizon boynuzları. – 3. Gök yüzeyinde beliren bizonun sırtının yandan görüşünü. – 4 *b*. Ayı başı. – 4 *c*. Küçük kuşların baş, kuyruk ve bedeni, – 4 *d*. Baş, ayaklar ve kuyrukla kaplumbağanın bağası. – 4 *e*. Kartalın baş, kanat ve kuyruğu. – 5. Ana yönler. – 6. Kurdun tüylü böğrü. – 7. Bizonun boynuzları ve kuyruğu. – 8. Geyiğin başı ve kuyruğu. – 9. Yavru bizonun başı, kuyruğu ve çıkmaya başlayan boynuzları. – 10. Sürüngenin dişleri. – 11. Mısır çiçeği. – 12. Dalgalanan yosunlarla çevrili kaya (LA FLESCHE 4'ten, s. 87 ve 89.)

Demek ki, özel adlar sınıflandırma dizgelerinin öteki kipliklerinden sonra anmakla yetinebileceğimiz, basit bir kiplik olarak kalmıyor. Dilbilimcilerden de çok, budunbilimcileri çözülmesi gereken bir sorunla karşı karşıya getiriyor. Dilbilimciler için, bu sorun özel adların türü ve dil dizgesi içindeki yeri sorunudur. Bizler içinse, bunlar söz konusu olduğu gibi başka şeyler de söz konusudur, çünkü bizim karşımıza bir çifte çelişki çıkar. Özel adların birer iz-

ge: anlamları başka anlamların terimlerine aktararak anlamlandırma yolları olarak ele aldığımız dizgelerin ayrılmaz parçaları olduğunu ortaya koymamız gerekir. Mantıkçıların ve kimi dilbilimcilerin yolundan gitmemiz gerekseydi, bunu yapabilir miydik, özel adların, Mill'in deyimiyle, "meaningless" (anlamsız) olduklarını benimseyebilir miydik? Öte yandan ve her şeyden önce, ele aldığımız düşünce biçimleri sınırlı sayıda sınıflar aracılığıyla gerçeği tüketen, toplamcı düşünceler olarak çıktı karşımıza, temel özellikleri de birbirlerine *dönüştürülebilir* olmalarıydı. Eğer somut bir anlaşılmazlık kalıntısı saklamış olsaydı (ama somutluk bile anlaşılmazlığa indirgenmiş olurdu o zaman, özü nedeniyle anlamlandırılmaz kalırdı), uygulama düzleminde neolitik devrimin büyük buluşlarını da etkinlikleri arasında değerlendirdiğimiz bu "nicelenmiş" düşünce, nasıl olur da -kuramsal açıdan- kendi kendisiyle yetinebilir ve somutu etkin bir biçimde ele alabilirdi? İkinci işleme dayanan bir düşünce için, ya hep ya hiç ilkesi yalnızca buldurucu bir değer taşımakla kalmaz, varlığın bir özelliğini de dile getirir: her şey bir anlam sunar, yoksa hiçbir şeyin anlamı yoktur*.

Budunbetimsel olguları bıraktığımız noktadan ele alalım gene. Sözünü ettiğimiz toplumların hemen hepsi, özel adları oymak adlandırmalarından yola çıkarak oluşturur. Bize son örneğimizi sağlamış olan Sauk'larda, özel adların her zaman oymak hayvanıyla bağıntılı olduğu söylenmiştir: söz konusu özel adlar ya açık açık bu hayvanı belirtir, ya da adı alınmış hayvanın bir alışkanlığını, bir niteliğini, (gerçek ya da söylensel) bir ayırıcı özelliğini canlandırır, ya da kendisiyle birleştirilen hayvan ya da nesneye göndermede bulunur. Böylece, ayı oymağından 66, bizon oymağından 11, kurt oymağından 33, hindi oymağından 23, balık oymağından 42, okyanus oymağından 37, gökgürültüsü oymağından 48, tilki oymağından 14, geyik oymağından 34 ad saptanmıştır. (Skinner 2.)

Osage'ların oymak ve alt-oymaklarının malı olan özel adlar dizelgesi, eksikleri olmakla birlikte, öylesine uzundur ki, La Flesche 4'te (s. 122-164) 42 büyük sayfa tutar. Yapım kuralı Sauk'lardakinin aynıdır. Örneğin kara ayı oymağında şöyle adlara rastlanır: Işıldayan-gözler (ayının), Çayırda-izler, Çiğnenmiş-toprak, Kara-ayı, Ayı-sırtı-yağı, vb. Alaska'da yaşayan Tlinglit'lerin adlarının "hepsi de... belirli bir oymağın malıydı, hatta kimi adların da belirli bir "ev"in ya da "soy"un özel malı olduğu ileri sürülmekteydi" (Laguna, s. 185). Daha da çoğaltabiliriz bu örnekleri, çünkü nerdeyse

* Varlığın varlığı dışında her şey. Bu da özelliklerinden biri değildir. Bkz. ileride, s. 297.

tüm Algonkin ve Sioux boylarında, kuzey batı kıyılarındaki boylarda, yani Kuzey Amerika'da "totemciliğin" üç klasik alanında, benzer adlar bulabiliriz.

Güney Amerika da aynı olgunun örneklerini sunar, özellikle oymaklarında totem adından türetilmiş özel adlar bulunan Tupi Kawahib'ler. (Lévi-Strauss 3.) Bororo'larda da özel adların belirli oymakların, hatta güçlü soyların malı olduğu anlaşılmaktadır. Bir ad edinmesi başka oymakların keyfine kalmış olanlar "yoksul" diye bilinir. (Cruz.)

Özel adlarla totemsel adlandırmalar arasındaki bağ Melanezya'da da saptanır:

> "Totemsel dizge (Iatmul'larınki) ayrı dizilerden gelen özel adlar açısından şaşılacak derecede zengindir, öyle ki, her birey oymağının totemsel atalarının -ruhlar, kuşlar, yıldızlar, memeliler, çömlek ve alet gibi araçlar, vb.- adlarını taşır; aynı bireyin 30 ya da daha fazla adı olabilir. Her oymak elinde böyle çok heceli ve kökeni gizli söylenlere gönderen birkaç yüz ata adı bulundurur." (Bateson, s. 127.)

Sonra, aynı durum Avustralya'nın da bir başından bir başına egemen olmuş görünür. "Aranda dilini yeterince bilseydik, her yerlinin oymağını çıkarmak için adını öğrenmemiz yeterdi." (Pink, s. 176.) Bu gözleme Arnhem toprağında yaşayan Murngin'lere ilişkin bir başka gözlem karşılık verir: "Canlıların adlarının hepsi de totemsel bütünün bir öğesinden esinlenir, dolaylı ya da dolaysız biçimde toteme bağlanır." (Warner, s. 390) Wik Munkan'ların özel adları da ilgili totemlerden türetilmiştir. Örneğin totemleri zıpkınla avlanan barramundi *(osteoglossum)* balığı olan erkekler için: Barramundi-suda-yüzüyor-ve-bir-adam-görüyor, Barramundi-yumurtalarının-çevresinde-yüzerken-kuyruğunu-oynatıyor, B.-soluk- alıyor, B.'nin gözleri-açık, B.-bir-zıpkını-kırıyor, B.-bir-balığı-yiyor, vb. Totemi yengeç olan kadınlar için de: Yengecin-yumurtaları-var, Gelgit-yengeçleri- sürüklüyor, Yengeç-bir-kovuğa-saklanıyor, vb. Drysdale ırmağı boylarının da totemsel adlandırmalardan türemiş özel adları vardır: daha önce andığımız tümcede de vurgulandığı gibi, "her şey totemle bağıntılıdır." (Hernandez.)

Şurası açık ki, bu bireysel adlandırmalar daha önce incelediğimiz adlandırmalarla aynı dizgeye bağlıdır, bunların aracılığı, dönüşümlerin de yardımıyla, çevreninden genel ulamların çevrenine

geçilebilir. Gerçekten de, her oymak ya da alt-oymağın kendi üyelerince taşınmak üzere ayrılmış bir ad payı vardır ve, birey topluluğun bir parçası olduğu gibi, bireysel ad da ortak adlandırmanın bir "parça"sıdır: ya bu ortak adlandırma bütün hayvanı kapsar ve bireysel adlar hayvanın ayaklarının ya da bölümlerinin karşılığıdır; ya ortak adlandırma hayvan konusunda en genel düzeyde tasarlanmış bir düşünceden kaynaklanır ve bireysel adlandırmalar bunun uzam ve zaman içindeki belirimlerinden birinin karşılığıdır (Havlayan-köpek, Kızgın-bizon); ya da iki yordamın bir bileşimi söz konusudur: Ayının-ışıldayan- gözleri. Böylece belirtilen bağıntıda, hayvan özne ya da yüklem olabilir: *Balık*-kuyruğunu-oynatıyor, Gelgit-*yengeçleri*-sürüklüyor, vb. Tutulan yol ne olursa olsun (hem bunları çoğu kez bir arada buluruz), bireyin yaşamının her önemli anında yeni bir ad aldığı bu toplumlarda, özel ad hayvansal ya da bitkisel kendiliğin ancak belirli bir yanını canlandırır, aynı biçimde, bireysel varlığın da belirli bir yanının karşılığıdır. Öte yandan, komşu toplumlarda, ya (oymağın bireysel üyelerinin taşıdığı) kişisel adlar, ya (takımların, soyların, soy topluluklarının, yani aynı oymağın alt-öbeklerinin taşıdığı) ortak adlar oluşturmak için aynı yollar kullanılır.

Sonuç olarak, birbirine koşut iki ayrılım karşısında bulunmaktayız: biri türden bedenin bölümlerine ve tutumlarına doğru gitmekte, öbürüyse toplumsal bölütten bireylere ve rollere. Ama, imgesel bir örnekçe yardımıyla gösterdiğimiz üzere, tür kavramının özel türler, her türün kendi bireysel üyeleri, bu bireylerin her birinin beden bölümleri ve organlar biçiminde ayrılımının sonunda somut bölümlerin soyut bölümler, soyut bölümlerin kavramsallaşmış bireyler biçiminde sürer. Kroeber, Kaliforniya Miwok'larının özel adlarından sözederken, örneklerimizi doğrulayan ve önümüzde yeni çevrenler açan gözlemlerde bulunur:

> "Yarılar içinde bölünme yoktur. Bununla birlikte, bunların her birine uzun bir hayvan, bitki ve nesne dizelgesi bağlanır. Gerçekte, yerli kuramına göre, varolan her şey şu ya da bu yarınındır. Her birey, bir yarının üyesi olarak, kendi yarısının belirleyici nesnelerinden biriyle özel bir bağıntıyı -bu bağıntı totemsel olarak nitelenebilir- sürdürür, ama yalnız bir biçimde: adıyla. Daha çocuklukta büyükbaba ya da başka bir akrabaca verilen ve yaşam boyu taşınan bu ad, bir yarının belirleyici totemsel hayvan ya da nesnelerinden birini anımsatır."

> "Dahası var: çoğu durumlarda, totem adda geçmez, çünkü aynı biçimde başka totemlere de uygulanabilecek bir eylem ya da koşulu betimlemek üzere, fiil ya da sıfat kökleriyle oluşturulmuştur. Böylece, *hausu-s* fiilinden *Hausu* ve *Hauchu* adları yapılmıştır; bunlardan birincisi uykudan uyanan ayının esnemesine, ikincisi sudan çıkmış sombalığının açık ağzına ilişkindir. Adlarda söz konusu hayvanları düşündürtebilecek hiçbir şey yoktur, -hatta bu hayvanlar karşıt yarılardandır. Hiç kuşkusuz, yaşlılar ad koyarken, kafalarındaki hayvanı da açıklıyor, bu adları taşıyanlar, yakın ve uzak akrabaları, eşleri ve arkadaşları da bunu biliyorlardı. Ama başka bir bölgeden olan bir Miwok, bir ayı mı, bir sombalığı mı, yoksa daha bir düzine başka hayvan mı söz konusu olduğunu merak edebilirdi." (Kroeber 2, s. 453-454.)

Bu durum yalnız Miwok'lara özgüymüş gibi görünmüyor; Sioux boylarının oymak adları dizelgesini incelediğimiz zaman, buna benzer pek çok örnekle karşılaşıyoruz, ayrıca Kroeber'in gözlemi yerli Hopi'lerin adlandırma dizgesinin bir özelliğine de denk düşüyor. Örneğin, sözcük anlamı "mavi (ya da yeşil) - belirince" olan Cakwyamtiwa adı, bu adı koyan kişinin oymağına göre, açılmış tütün çiçeğine, *Delphinium scaposum* çiçeğine, ya da genel olarak bitkilerin filizlenmesine bağlanabilir. "Kalk" ya da "Güzelce yüksel" anlamına gelen Lomahongioma adı da aynı nedenle kamışın sapını ya da kelebeğin kalkık kanatlarını, vb. canlandırabilir. (Voth 3, s. 68-69.)

Bu olgu, genelliği nedeniyle, özel adlar kuramını ilgilendiren ve daha ileride sözedeceğimiz ruhbilimsel bir sorunla karşı karşıya getiriyor bizi. Burada, dizgenin görece belirsizliğinin, hiç değilse gücül olarak, toplanım evresine denk düştüğünü vurgulamakla yetineceğiz: özel ad tür ayrılıma uğratılarak, sınırlı bir yönün alınmasıyla yapılmıştır. Ama yalnızca bir yönün alınması olayı vurgulanıp da bu yönün kendisinden alındığı türün belirsiz bırakılması, bütün almaların (dolayısıyla bütün adlandırma edimlerinin) ortak bir yanları bulunduğunu sezdirir. Çeşitliliğin göbeğinde sezinlenen bir birliğin daha baştan istenmesi söz konusudur. Gene bu açıdan, bireysel adlandırmaların devingenliği de daha önce incelediğimiz düşünsel sınıflandırma çerçevelerine girer. Aynı biçimde yönlendirilmiş, aynı tip girişimler söz konusudur.

Öte yandan, bireysel adlandırmalar düzleminde olduğu gibi

ortak adlandırmalar düzleminde de kısıtlama dizgelerini aynı niteliklerle yeniden karşımızda bulmamız çarpıcıdır. Kimi zaman, bir toplumsal öbeğe adını veren bitki ya da hayvanın besinsel kullanımı bu öbeğe yasaklanmıştır, kimi zaman da bir bireye adını veren bitki ya da hayvanın dilsel kullanımı yasaktır. Ancak, bir ölçüde, bir düzlemden ötekine geçmek olanaklıdır: Şimdiye dek incelediğimiz tipten özel adlar, genellikle hayvanın bedeninin çok uygun bir bölünmesiyle, avcının ya da aşçının devinilerinden esinlenerek yapılmıştır; ama dilsel bölümlemeyle de yapılabilir. Kuzey Avustralya'da, Rrysdale ırmağı vadisi boylarında, kadın adı Poonben, İngilizce "spoon"dan (kaşık) yola çıkılarak yapılmıştır, beklenebileceği gibi, bu araç "Beyaz-adam" totemiyle birleştirilmiştir. (Hernandez.)

Amerika'da olduğu gibi Avustralya'da da ölü adlarının kullanımına yönelik yasaklar bulunduğu, bu yasakların dilin söz konusu adlarla sessel bir benzerliği bulunan bütün sözcüklerini etkilediği bilinir. Melville ve Bathurst adalarında yaşayan Tiwi'ler, Mulankina özel adıyla birlikte, dolu, dolmuş, yeterli anlamına gelen "mulikina" sözcüğünü de yasaklarlar. (Hart.) Bu görenek Kaliforniya'nın kuzeyinde yaşayan Yurok'larınkine koşuttur: "Tegis ölünce, *tsis* (ağaçkakan ölüsü) cins adı da akrabalarca ya da akrabalar önünde ağza alınmaz oldu." (Kroeber 2, s. 48.)* Dobu adalıları, geçici ya da sürekli biçimde bir "tür" bağıyla birleşmiş bireyler arasında özel ad kullanımını yasaklarlar: ister yol arkadaşı, ister sofra arkadaşı olsunlar, isterse aynı kadının sevgisini paylaşsınlar. (Bateson.)

Bu tür olgular iki yönden ilgilendirir bizi. Bir kez, yanlış olarak yalnızca totemciliğe bağlanan besin kısıtlamalarıyla yadsınmaz bir benzerlik gösterirler. Mota'da bir bitki ya da hayvanın bir kadına "bulaştığı", bunun sonucu olarak kadının ilgili besini kullanma yasağına boyun eğmesi gerekecek bir çocuk doğurduğu, Ulawa'da ölmekte olan bir insanın bir hayvan ya da bitki türünde cisimleşirken bu türe "bulaştığı", böylece bu bitki ya da hayvanın yenilmesinin çocuklarına yasaklandığı gibi, bir ad da eşseslilik yoluyla başka sözcüklere "bulaşır", böylece bunların da kullanımı kısıtlanır. Öte yandan, bu eşseslilik bir sözcük sınıfını tanımlar: bu sözcükler aynı "tür"den oldukları için yasaklanır. Oluşturdukları "tür" de böylece hayvan ya da bitki türlerininkiyle karşılaştırılabilecek, onlarınkine denk bir gerçeklik kazanır. Aynı yasakla belirlenen bu sözcük "tür"leri özel adlarla cins adlarını bir araya getirir, bu da bize iki tip

* Elmendorf ve Kroeber 1960'ta bu konuda başka örnekler de bulunabilir, ama bu sayfaları yazdığımız sırada bu yapıt elimize geçmiş değil.

arasındaki farklılığın başlangıçta benimsemeye yöneldiğimiz ölçüde büyük olduğundan kuşku duymamız için ikincil bir neden sağlar.

* * *

Hiç kuşkusuz, sözünü ettiğimiz bu töre ve yordamlara bütün yabanıl toplumlarda rastlanmaz, bölümlerini hayvan ya da bitki adlarıyla belirten toplumların tümünde de yoktur. Bu son durumda bulunan Iroquois'ların oymak adlandırmaları dizgesinden tümüyle farklı bir özel adlar dizgesi bulunduğu anlaşılıyor. Bunların adları çoğu kez bir fiille ona eklenen bir addan ya da arkasına bir sıfat takılan bir addan oluşuyor: Göğün-merkezinde, Göğü-kaldırıyor, Göğün-ötesinde, vb; Sarkık-çiçek, Güzel-çiçek, Çiçeklerin-ötesinde; Haberler-getiriyor, Bozgunu (ya da utkuyu) haber veriyor, vb; Evde-çalışıyor, İki-kocası-var, vb.; İki-derenin-birleştiği- yerde, Yolların-kavşağında, vb. Görüldüğü gibi, burada oymağa adını veren hayvana hiçbir gönderme yoktur, yalnızca, üstelik hangi oymak söz konusu olursa olsun, teknik ve ekonomik etkinliklere, barışa ve savaşa, doğa olgularına ve gök cisimlerine göndermede bulunulmaktadır. Oymak düzeni öteki topluluklarınkine göre daha çabuk bozulmuş olan Grand River Mohawk'larının örneği, bize bütün bu adların başlangıçta nasıl saymaca bir biçimde yaratılmış olabileceklerini sezdiriyor. Örneğin buzların erime döneminde doğmuş bir çocuk için, Suların-sürüklediği-buz-parçası, ya da yoksul bir kadının oğlu için Gereksinim-içindeki-kadın adı. (Goldenweiser, s. 366- 368.)*

Bununla birlikte, adları kuramsal olarak oymak hayvan ya da bitkisini çağrıştıran, ama bunlara açık bir göndermede bulunmayarak gizli bir yorum gerektiren Miwok ve Hopi'lerle ilgili olarak betimlediğimiz durumdan çok da farklı değil bu durum. Adları ille de böyle bir yorum gerektirmese bile, Iroquois'ların yüzleri, binleri bulan özel adlarının da kıskançça saklanan oymak malları olduğu kesin. Goldenweiser'ın küçük ya da büyük kaplumbağa, küçük ya da büyük suçulluğu, vb. oymaklarının ikiye ayrılmayla oluştuğunu kanıtlamasını sağlayan da budur: aynı adları ortak olarak ellerinde tutmaktadırlar. Hiç kuşkusuz, bu yazarın andığı özel adlar oymak hayvanının bir ayırılımının sonucu değildir. Ama toplumsal yaşamla dış dünyanın şimdilik oymaksal adlandırmalar ağının ilmeklerine takılmamış yönlerinin bir ayırılımını sezdirirler. Öyleyse

* Cooke yaklaşık 15000 Iroquois özel adının çözümlemeli bir sınıflandırmasını verir.

Iroquois'ların özel adlar dizgesiyle (birkaç örnekle yetinirsek) Miwok, Hopi, Omaha ve Osage'ların dizgesi arasındaki başlıca fark, bu boyların oymak adları düzleminde başlamış bir çözümlemeyi özel adlar düzlemine dek götürmesi, Iroquois'larınsa özet adları yeni nesnelere yönelen, ama biçimsel açıdan ötekilerle aynı tipten olan bir çözümlemeye girişmekte kullanması olabilir.

Değişik Afrika boylarının durumu daha da çok karıştırır kafamızı. Baganda'ların tüm adları oymakların malıdır (bunlardan 2000'den fazla ad saptanmıştır.) Brezilya Bororo'ları gibi, bunların da kimi oymakları ad bakımından zengin, kimi oymakları yoksuldur. Bu adlar yalnız insanlara özgü değildir, tepelere, derelere, kayalara, ormanlara, su kaynaklarına, iskelelere, çalılıklara, tekil ağaçlara da verilir. Ama, daha önce gözden geçirdiğimiz durumlardan farklı olarak, başka ulamlar arasında herhangi bir ulam oluşturmaktan öteye geçmez bu adlar. (Nsimbi). Ad yapma yöntemimin farklılığı aynı bölgenin başka boylarında daha da belirginleşir:

> "Çoğunlukla, Nyoro kişi adları, bunları çocuklara takan akraba ya da akrabaların "ruhsal durumu" diye belirtebileceğimiz şeyi dile getirir gibidir." (Beattie, s. 99-100.)

Bu olgu Uganda'nın bir başka boyunda: Lugbara'larda da yakından incelenmiştir. Burada çocuğa adını anası koyar, kimi zaman da kaynanasının (kocasının anasının) yardımıyla yapar bunu. Aynı alt-oymakta toplanan 850 adın dörtte üçü ana ya da babanın davranışına ya da kişiliğine bağlanır: çocuğun anası babası tembeldir, "Tembeller-yuvası" adını alır, babası ayyaştır, "Bira-çömleğinde" adını alır, anası babasını iyi besleyememektedir, çocuğa "Vermez" adı konulur, vb. Başka önadlar aynı ana babanın başka çocuklarının, ana babanın kendilerinin ya da topluluğun başka üyelerinin yakın geçmiş ya da yakın gelecekteki ölümlerini ya da çocuğun özel niteliklerini canlandırır. Çoğu adların çocuğun babası, hatta bu adları kendisi uydurmuş olan anası için küçültücü olduğu belirtilmiştir. Gerçekten de, bu adlar ya ananın, ya babanın ya da her ikisinin savrukluğunu, ahlaksızlığını, maddesel ya da toplumsal yaşam açısından düşkünlüğünü anıştırır. Nasıl olur da bir kadın, çocuğunun adını seçerken, kendi kendini kötülük saçan bir büyücü, kocasına bağlı olmayan bir eş, ailesiz, düşkün, aç bir insan olarak gösterir?

Lugbara'lar bu türlü adları genellikle ananın değil de ninenin

(babanın anasının) koyduğunu söyler. Ananın kendi oğluna onun babasını alçaltan bir ad vererek kocasının ailesinden gördüğü düşmanlıktan öç almasını açıklayan bu gizli, hısımlar arası uzlaşmazlık, torunlarına çok güçlü bir duygusal bağla bağlı bulunan ninenin oğlunun karısıyla uzlaşmazlığını da açıklar. (Middleton.) Bununla birlikte, bu yorum pek de doyurucu değildir, çünkü, söz konusu yorumu aktaran yazarın da belirttiği gibi, nine de yabancı bir soydan gelmiştir, gelininin içinde bulunduğu durumu geçmişte kendisi de yaşamıştır. Öyle sanıyoruz ki, Banyoro'ların benzer bir göreneği konusunda Beattie'nin önerdiği yorum daha derin ve daha tutarlıdır. Bu boylarda da, kişi adları "ölümü, kederi, yoksulluğu, komşuların birbirine ettiği kötülüğü" anıştırır. Ama bunun nedeni "adı veren kişinin kendini özne değil de nesne: başkalarının çekememezlik ve kinlerinin kurbanı olarak görmesi"dir. Başkalarınca oluşturulmuş bulunan kendi imgesini çocuğun üzerine yansıtan bu ruhsal edilgenlik, anlatımını dilbilimsel düzlemde bulur: "...Lunyoro dilinde 'yitirmek' ve 'unutmak' fiilleri, öznenin yeri unutulmuş olan şeye, nesnenin yeri de unutan kişiye verilerek kullanılır. Yitiren ya da unutan kişi nesnelere etkimez, nesneler ona etkir..." (Beattie, s. 104, n. 5.)

Bu kişi adları oluşturma biçimi daha önce ele aldığımız biçimden ne denli farklı olursa olsun, Banyoro ve Lugbara'larda ikisi bir arada kullanılır. Doğumları önemli koşullarla belirlenen çocuklar için özel olarak ayrılmış adlar vardır.

Örneğin lugbara'larda, erkek ikize Ejua, kız ikize Ejurua, kısır olduğu varsayılan bir kadının oğluna Ondia, kızına Ondinua, ölü doğmuş bir dizi çocuktan sonra yaşayan ilk çocuğa Bileni ("mezar için") adı verilir. Bu adlar kendilerini taşıyan bireylerden önce de vardır, nesnel olarak kendi durumları olmakla birlikte başkalarını da kapsayabilecek olan ve toplulukça anlamlı sayılan bir durum nedeniyle verilir onlara. Demek ki, belirli bir kişi için gene aynı biçimde belirli bir kişi tarafından, özgürce bulunan ve geçici bir ruhsal durumu dile getiren adlardan her noktada ayrılıyor bu adlar. Kimilerinin sınıfları, kimilerinin bireyleri belirttiğini mi söyleyeceğiz? Ama bunlar aynı derecede özel adlardır, söz konusu kültürler de çok iyi bilirler bu durumu, bu nedenle de söz konusu adların birbirlerinin yerine konulabileceği yargısına varırlar: yeri gelince, bir Lugbara anası iki adlandırma yöntemi arasında bir seçim yapar.

Ayrıca, ara tipler de vardır. Hopi adlarını birinci ulama yerleştirirken, bunları ikinci ulama yaklaştıran bir özelliği geçici olarak bir yana bırakmıştık. İster istemez nesnel bir düzene (şimdiki du-

rumda, oymaksal adlandırmalar düzenine) bağlansalar bile, bağıntı (örneğin Yuma'larda olduğu gibi) adı taşıyan kişinin oymağıyla kurulmaz, adı veren kişinin oymağıyla kurulur*. Demek ki, taşıdığım ad oymağıma adını veren bitki ya da hayvanın bir yönünü değil, adımı koyan kişinin oymağına adını veren bitki ya da hayvanın bir yönünü anıştırır. Ötekinin öznelleştirdiği ve benim araçlığını yaptığım bu nesnellik, daha önce gördüğümüz gibi, örnek-ada açıklıkla göndermede bulunmayan adların belirsizliği yüzünden perdelenir hiç kuşkusuz, ama, aynı zamanda, iki kat daha güçlenir. Bu da bir yandan adı anlamak için düşünülüp verildiği somut toplumsal koşullara dek gitmek zorunda bulunmamızdan, bir yandan da adı koyan kişinin ilk zorunluluğa: adın kendi oymak adlandırmasına göre yorumlanabilmesi zorunluluğuna uyması koşuluyla, adı kendi esini uyarınca oluşturmakta yararlandığı görece özgürlükten ileri gelir. Kimi ufak farklılıklarla, Miwok'lardaki durum da buydu: ad uyduruluyor ve bulanık kalıyor, ama adlandırılan kişinin kendi yarısından olan varlık ya da nesnelere bağlanması gerekiyordu.

Öyleyse aralarında bir sürü ara tip bulunan iki uç özel ad tipi karşısındayız. Bir durumda, ad bir özdeşleştirme belirtisidir, bir kuralın uygulanmasıyla, *adlandırılan* bireyin önceden verilmiş bir sınıftan (öbekler dizgesi içinde toplumsal bir öbek, durumlar dizgesi içinde bir doğum durumu) olduğunu kesinler; öbür durumda, ad *adlandıran* ve adlandırdığı kişi aracılığıyla kendi öznelliğinin geçici bir durumunu dile getiren bireyin özgür bir yaratımıdır. Ama, her iki durumda da gerçekten ad verildiği söylenebilir mi? Öyle görünüyor ki, seçim ancak bir sınıfa yerleştirerek başkasının kimliğini belirlemekle başkasına bir ad verme kisvesi altında, başkasının aracılığıyla kendi kimliğini belirlemek arasındadır. Öyleyse hiçbir zaman ad koymaz insan: koyduğu ad adlandırdığının niteliklerine dayanınca ötekini sınıflandırır; bir kurala bağlı olmadığını sanarak, ötekini "özgürce", yani kendi taşıdığı niteliklere göre adlandırınca da kendi kendini sınıflandırır. Çoğu kez de iki şeyi birden yapar.

* Kural, Queensland'deki Cherburg Avustralya boylarının uyguladığı kuralı anımsatır. Her bireyin üç adı vardır, birincisi taşıyanın totemsel yerine, öbür ikisiyse, totemsel katılmalar ana yanına olmakla birlikte, babanın totemine bağlanır. Örneğin, kişisel totemi opossom olan bir kadın Butilbaru adını taşır. Bu ad belirli bir kurumuş dere yatağını belirtir. Kadının baba totteminden -bu örnekte tepelikli devekuşu- türetilen öbür iki adının anlamları "tepelikli devekuşu boynunu bir oraya, bir buraya doğru uzatıyor" ve "inip çıkan yaşlı tepelikli devekuşu"dur. Bir opossom babanın oğlunun adları "Karingo" (küçük bir pınarın adı), "Myndiambu" (Karnı deşilmiş durumda opossom) ve "Mynwhagala" (Ağacın tepesinde, şimdi inmiş opossom)'dır, vb. (Kelly, s. 468.)

Diyelim ki, cins bir köpek satınalıyorum. Bu köpeğin değerini ve çekiciliğini korumak, yavrularına da aktarmak istiyorsam, ona bir ad seçerken birtakım kurallara özenle uymam gerekir, çünkü aralarına katılmak istediğim cins köpek sahipleri derneğinde bu kurallar zorlayıcıdır. Öte yandan, bu ad çoğu zaman köpeğe doğduğu yetiştirme yerinin girişim ve sorumluluğu altında verilmiş alımdan önce yetkili köpek kurumunun kütüğüne geçirilmiş olacaktır. Ad, hayvanın doğum yılına denk düşen, belirli bir ilk harfle başlayacak, kimi zaman da soyunu belirten bir önek ya da sonekle tamamlanacaktır. Hiç kuşkusuz, köpeğime başka bir adla seslenmekte özgür kalırım, ama sahibinin seslenmek için Bawaw adını verdiği bir cüce İngiliz kanişi, British Kennel Club'ın kütüklerinde, birincisi belirli bir yetiştirme yerini, ikincisiyse serbest bir adı belirten iki terimden oluşan "Top-Hill Silver Spray" adını taşır gene de. Öyleyse yalnızca seslenme teriminin seçimi köpeğin sahibine bırakılmaktadır; gönderme terimi bir kalıptır, aynı zamanda hem doğum tarihini, hem bir öbeğe bağlılığını belirttiğine göre de, daha ileride göreceğimiz gibi, budunbilimcilerin oymaksal ve sırasal ad diye adlandırdıkları iki tür adın birleşiminin ürünüdür.

Köpeğimi gönlüme göre adlandırmakta özgür olduğuma da inanabilirim; ama o zaman Medor'u seçecek olursam, sıradan bir adam olarak sınıflandırılırım; Monsieur ya da Lucien'i seçersem, özgün ve kışkırtıcı, Pelléas'ı seçersem, sanatsever olarak sınıflandırılırım.

Seçtiğim adın bağlı bulunduğum uygarlık açısından köpek adları sınıfının tasarlanabilir bir ögesi de olması, kesinlikle olmasa bile, görel olarak bu adın kullanılabilir durumda bulunması, yani daha önce komşum tarafından seçilmemiş olması gerekir. Öyleyse, bir sınıfın ögesi, bu sınıf içinde kullanılabilir adlar sınıfının bir ögesi, bir de benim istek ve eğilimlerimin oluşturduğu sınıfın bir ögesi olarak, köpeğimin adı üç alanın kesişmesinin sonucu olacaktır.

Görüldüğü gibi, özel adlarla cins adları arasındaki bağıntılar sorunu, adlandırmayla anlamlandırma sorunu arasındaki bağıntı değil. İster başkası, isterse kendimiz söz konusu olalım, her zaman adlandırırız. Seçim yalnızca buradadır; bir oranda, bir ressamın "somut" sanatla "soyut" sanat arasında yapabileceği seçime benzer; ama ancak belirlenebilecek bir nesneyi bir sınıfa yerleştirmekle nesneyi sınıf dışında bırakıp onunla kendi kendimizi sınıflandırmak için bir araç diye kullanmak arasında yaptığımız bir seçimdir.

Bu açıdan bakılınca, adlandırma dizgelerinin de "soyut"ları vardır. Örneğin yerli Séminole'lar, olgun kişi adları yapmak için

anlama bakılmadan birleştirilen ve ögelerinin sayısı hiç de kabarık olmayan birkaç dizi kullanırlar. Diyelim ki, bir "ruhsal" dizi; uslu, deli, önlemli, kurnaz, vb.; bir "biçimbilimsel" dizi: dört köşe, yuvarlak, küremsi, uzun, vb.; bir de "hayvanbilimsel" dizi: kurt, kartal, kunduz, puma, vb. var elimizde, bunlar aracılığıyla, her diziden bir öge alıp yan yana getirerek şöyle bir ad oluşturabiliriz: Puma-deli-küremsi. (Sturtevant. s. 508.)

* * *

Kişi adlarının budunbetimsel incelemelerinde sürekli olarak birtakım engellerle karşılaşılmıştır. Bunları bir Avustralya örneği: York Burnu yarımadasının batı bölümünde yaşayan Wik Munkan'lar üzerinde Thomson çok iyi çözümlemiştir. Bir yandan, özel adlar totemlerden türemişlerdir, kutsal ve "içrek" bir bilginin alanına girerler; öte yandan, toplumsal kişiliğe bağlıdırlar, töre, törem ve kısıtlamaların tümünü işe karıştırırlar. Bu çifte özellikleri sonucu, genel olarak "çağırma" terimi olarak kullanılan, dolayısıyla dindışı kullanım olarak kalan akrabalık terimlerini, özel adları ve totemsel adlandırmaları kapsayan daha karmaşık bir adlandırmalar dizgesinden ayrılmalarına olanak yoktur. Ama kutsal ile dindışı arasında böyle bir ayrımın varlığı benimsendikten sonra bile, özel adlarla (kutsal) çağırma terimleri olarak kullanılan akrabalık terimleri (dindışı) bireysel terimler olmaktan, totemsel adlandırmalarla (kutsal) gönderme terimleri olarak kullanılan akrabalık terimleri (dindışı) de topluluk terimleri olmaktan çıkmaz. Bu nedenle, kutsal yönle dindışı yön birbirine bağlıdır.

Bir başka güçlük, özel adların kullanımına ilişkin birçok kısıtlamadan ileri gelir. Wik Munkan'lar, kişinin ölümünden mumyalanmış cesedinin yakılmasına dek geçen üç yıl süresince, ad ya da adlarının hangi koşullarda olursa olsun anılmasını yasak ederler. Kimi adların anılması da her zaman için kısıtlanmıştır, örneğin kızkardeşin ve karının erkek kardeşinin adları bunlar arasındadır. Bunu sorma beceriksizliğinde bulunan soruşturmacı, sorduğu adlar yerine, gerçek anlamları "adsız", "adı yok" ya da "ikinci çocuk" olan sözcükler işitecektir.

Son bir güçlük de ad ulamlarının sayısının fazlalığından kaynaklanır. Wik Munkan'larda, şu ulamları ayırdetmek gerekir: akrabalık terimleri, *nämp kämpan;* koşul ya da durum terimleri; takma adlar, sözcük anlamıyla, "sakat" ya da "solak" gibi "hiç ad"lar, *nämp yann;* son olarak da gerçek özel adlar, *nämp.* Yalnızca akrabalık te-

rimleri doğal olarak çağırma terimi olarak kullanılır, ancak yas dönemleri süresince, yasın türüne uygun düşen, "dul" ya da "bir akraba ölümüne uğramış" anlamına gelen adlara yer verilir, bu arada, (büyük ya da küçük) bir erkek ya da kızkardeş, bir çocuk, bir yeğen (kız ya da erkek, ana ya da baba yanından), bir nine ya da dede söz konusu olduğu da vurgulanır. Borneo içlerinde yaşayan boyların buna koşut bir göreneğiyle daha ileride karşılaşacağız.

Özel adların yapım yöntemi de ayrıca ilgi çekicidir. Her bireyin 3 kişisel adı vardır. Bir "göbek" adı, *nämp kort'n*; bir büyük ad, *nämp pi'in*; bir de küçük ad, *nämp many*. Bütün büyük ve küçük adlar totemden ya da totemin sıfatlarından gelir, dolayısıyla bunlar oymağın malıdır. Büyük adlar oymak hayvanının başına ya da bedeninin üst yarısına bağlanır, küçük adlarsa bacağına, kuyruğuna ya da bedeninin alt yarısına. Böylece, balık boyundan bir adamın büyük adı *Pämpicän* "adam vuruyor" (baş), küçük adı *Yänk* "bacak" (kuyruğun dar yanı), aynı oymaktan bir kadının adları da *Pamkotjattä* ve *Tippunt*, "karının" (yağı) olabilir.

"Göbek" adları, taşıyanınkinden başka bir oymağın, hatta başka bir cinsin olabilecek tek adlardır. Çocuk doğar doğmaz, ama daha plasentanın gelmesinden önce, yetkili bir kişi, bir yandan göbek bağını çeker, bir yandan da önce baba soyunun erkek adlarını, sonra gene baba soyunun kadın adlarını, en sonunda da ana soyunun yalnız erkek adlarını sayar. Plasentanın düştüğü anda söylenmiş bulunan ad, çocuğun taşıyacağı ad olacaktır. Hiç kuşkusuz, göbek bağı çoğu kez istenen ad güvenceye alınacak bir biçimde çekilir. (Thomson.) Daha önce andığımız durumlarda olduğu gibi burada da, nesnel bir düzenin gerekleriyle kişiler arası ilişkilerin (bu düzenin sınırları içinde, bir ölçüde özgür) oyununu uzlaştıran bir ad oluşturma yöntemi karşısındayız.

Doğum yönünden, açıkça (ama aldatıcı biçimde) olasılığa dayanan bu teknik, Avustralya'nın başka boylarında ölüm nedeniyle, ama yeni doğan çocuğun adını değil de kaatil olduğu düşünülen kişiyi belirlemek için uygulandığı gözlemlenen tekniklere denk düşer. Bard'lar, Ungarinyin'ler ve Warramunga'lar, cesedi bir ağacın dalları arasına ya da yüksek bir sekinin üzerine yerleştirir, tam altına da çakıl taşlarından bir halka yapar ya da bir sıra sopa dizerler; bunların her birimi topluluğun bir üyesinin yerini tutar: suçluyu cesedin sızıntılarının kendisine doğru akacağı çakıl taşı ya da sopa ele verecektir. Avustralya'nın kuzey batısında, ceset gömülür, mezarın üstüne de toplulukta ne kadar üye ya da kuşkulu kişi varsa o kadar çakıl taşı konulur; daha sonra, kana boyanmış olarak bulu-

nan çakıl taşı kaatili belirtir. Ya da kuşkulanılan kişilerin adları söylenerek ölünün saçları bir bir çekilir: kopan ilk saç teli kaatili ele verir. (Elkin 4, s. 305-306.)

Bütün bu yöntemlerin biçimsel açıdan aynı tipten oldukları ve sınırlı sınıflı toplumların öbür özel ad dizgelerinde de gördüğümüz, ilginç bir özellikleri bulunduğu açık. Daha yukarıda, bu türlü dizgelerde (hiç kuşkusuz genel bir durumu örneklendiriyor bunlar), adların her zaman gerçek ya da gücül bir sınıfta yer almayı belirttiğini, bu sınıfın ancak adlandırılan ya da adlandıran kişinin sınıfı olabileceğini, bir kural uygulanarak verilen adlarla uydurulan adlar arasındaki bütün farkın bu ayrıma indirgenebileceğini göstermiştik. Bu arada, işin yüzeyinde kalmamak koşuluyla, bu farkın, Gardiner'in (takvimdeki ermişler dizelgesi gibi) zorunlu ve sınırlı bir dizelgeden seçilen, dolayısıyla aynı zamanda ve birbiri ardından pek çok bireyce taşınan "cisimsizleşmiş" adlarla Vercingétorix ve Jugurtha gibi tek bir bireye bağlanan "cisimleşmiş" adlar arasında yaptığı ayrıma uymadığını da belirtelim. Gerçekten de, birinciler Gardiner'ın benimsediği tek özellikle tanımlanamayacak ölçüde karmaşık görünüyor bize: bu adlar (çocuklarının adlarını seçmiş olan) ana babayı bir ortam, bir dönem, bir biçem içinde sınıflandırır, taşıyıcılarını da birkaç biçimde birden sınıflandırırlar; bir kez, Jean, Jean'lar sınıfının bir üyesidir; sonra her ad, bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde, kültürel bir yananlam taşır, bu da başkalarının adı taşıyana ilişkin imgelerini etkiler ve, karışık gelişimler sonunda, kişiliğinin olumlu ya da olumsuz olarak biçimlenmesine katkıda bulunabilir*. Vercingétorix adı, ancak Galya gerçeklerine ilişkin bilgisizliğimiz nedeniyle yalnızca Gergovie kahramanına bağlanır gibi görünür bize. Demek ki, Gardiner'ın ayrımı, birbirinden ayrı iki ad tipiyle değil, gözlemcinin kendi toplumunun adlar dizgesiyle kendisine yabancı bir toplumun adlar dizgesi karşısında bulunduğu iki durumla ilgili.

Bunlar söylendikten sonra, Wik Munkan'ların ad dizgesinin ilkesini ortaya çıkarmak daha bir kolaylaşır: bu insanlar kişi adlarını bizim tür adları oluştururken benimsediğimiz yola benzer bir yoldan koyarlar. Gerçekten de, bir bireyi belirlemek için, biri büyük ("büyük" ad), biri küçük ("küçük" ad) iki sınıf belirticisini birleştirmekle başlarlar işe. Bu bütünün kendi başına iki etkisi olur:

* "...ana Babalar çocuklarının adını seçer... Bilginler de buluşlarına meslektaşlarının adını vererek onları sık sık onurlandırmışlardır. Ama, çoğu kez, bu edim saymaca bir seçim olmamıştır. Ana babaları toplumsal, dinsel gelenekler yönlendirmiştir, bilginleri de bir öncelik hakkı; herkes seçimiyle ilgilerinin niteliğini ve çevreninin sınırlarını ortaya koyar." (Bröndal, s. 230.)

adı taşıyan kişinin yalnız kendi malı olarak bilinen gösterenlerle belirtilen bir totemsel topluluktan olduğunu kanıtlamak, bir de topluluk içinde bireyin yerini belirlemek. Büyük adla küçük adın birleşimi kendi başına bireyleştirici değildir; başkalarıyla birlikte adı taşıyan kişinin de bağlı bulunduğu bir alt-kümenin sınırlarını belirler, onlar da geçici olarak aynı bileşimle tanımlanır. Demek ki, bireyleşmeyi tamamlayan "göbek" adıdır, ama tümüyle farklı bir ilkeye dayanır. Bir yandan, "büyük" ya da "küçük" (aynı oymaktan ya da başka bir oymaktan), eril ya da dişil (adı alanın cinsi ne olursa olsun) bir ad olabilir. Öte yandan, bir dizgeye göre değil, bir olaya göre konulur: fizyolojik (kuramsal olarak insanların istemine bağlı olmayan) bir etkiyle sayma dakikasının bir rastlaşımıdır.

Şimdi bu üçlü adı bitkibilim ve hayvanbilim alanlarındaki adlarla karşılaştıralım. Bunun içinde bitkibilimden *Pscilocybe mexicana* Heim'ı, hayvanbilim *Lutrogale perspicillata maxwelli*'yi alalım. Her iki üçlü adın ilk iki terimi ele alınan varlığı önceden verilmiş bir kümenin malı olan bir sınıfla bir alt-sınıfa yerleştirir. Ama bulucunun adı olan üçüncü terim, bir olayı anımsatarak dizgeyi bağlar: bir dizi terimidir, bir öbek terimi değil.

Hiç kuşkusuz bir fark vardır arada: bilimsel üçlü adlarda, bulucunun adı, daha ilk iki terimde tamamlanmış olan belirlemeye hiçbir şey eklemez, onu bulucusuna bir saygı sunuş durumuna getirir. Ama yüzde yüz doğru değildir bu saptama; istatistik terimin yalnızca ruhsal değil, mantıksal bir işlevi de vardır. Söz konusu bilim adamı ya da meslektaşının benimsediği kesitleme dizgesine gönderir, böylece uzmanın eşanlamlılık sorunlarının çözümlenmesi için kaçınılmaz olan dönüşümleri gerçekleştirmesini sağlar: örneğin *Juniperus occidentalis Hook* ile *Juniperus utahensis Engelm* aynı varlıktır, oysa bulucuların ya da ad babalarının adı olmasa, iki ayrı varlığın söz konusu olduğu sonucuna varılabilir. Bu bakımdan, bilimsel sınıflandırımlarda istatistik terimin işlevi, bu terimin Wik Munkan'larda yerine getirdiği işlevin bakışığı ve tersidir; benzeştirmeyi değil, farklılaşmayı sağlar; tek bir kesitleme biçiminin kusursuzluğuna tanıklık etmek yerine, gerçekleştirilebilecek kesitlemelerin çokluğuna gönderir.

Ama Wik Munkan'ların durumunun özellikle tanıtlayıcı olması, yerlilerin tasarladığı tekniğin tuhaflığından ileri gelir yalnız: dizgenin yapısını çığ bir ışıkla aydınlatır. Şu var ki, bize bütün örneklerimizi sağlamış olan toplumlarda da kolaylıkla bulabiliriz bu yapıyı. Örneğin tüm kişi adının üç terimden oluştuğu Algon-

kin'lerde, adlardan biri oymak adlandırmasından türemiştir, biri sırasaldır (aile içindeki doğum sırasını belirtir), biri de askerlik ünvanıdır*, yani bu kez bir "mekanik" terimle güçleri aynı olmayan iki "istatistik" terim söz konusudur. Askerlik ünvanları sırasal adlardan daha çoktur, birinci terim öbek niteliğiyle zorunlu bir öbeğe bağlanırsa da ad koyucu, başka kaygılar arasında, iki ayrı kişiye aynı adı vermeme kaygısını da güdeceğinden, aynı bileşimin iki kişiye aynı adı vermeme kaygısını da güdeceğinden, aynı bileşimin iki kişiye birden rastlama olasılığı daha bir zayıflar. "Mekanik" ya da "istatistik" niteliğin özünlü olmadığını vurgulamak için bir fırsattır bu: adı veren ve taşıyan kişiye göre tanımlanır. Oymak adlandırmasından türetilen ad, taşıyıcısını kesinlikle bir oymağın üyesi olarak belirler, ama bu adın bir dizelge içinden seçilme biçimi, karmaşık tarihsel koşullara bağlıdır: o sırada serbest olan adlar, ad koyanın kişiliği ve niyetleri. Buna karşılık, "istatistik" terimler, kuşkuya yer bırakmayacak bir biçimde, doğum durumları dizelgesinde ya da askerlik basamaklanmasında bireysel bir konumu tanımlar; ama bu konumlarda yer alma olgusu, nüfus, ruhbilim, tarih koşullarının, yani ileride adı taşıyacak olanın değişkenliğinin sonucudur.

Özel adın ancak birkaç boyutlu bir dizge içinde kişiye bir konum verme aracı olarak tanımlanabileceğini çağdaş toplumlarımızdan alınmış bir örnek de ortaya koyar. Bütünü içinde ele alınmış bir toplumsal öbek için, Jean Dupont, Jean Durand gibi adların ikinci terimi sınıfı, birinci terimiyse bireyi belirtir. Jean Dupont önce bir sınıfın malıdır, bu sınıf içinde de Jean olarak hiçbir kararsızlığa yol açmayacak bir konumu vardır. Dupont sınıfının içinde, Dupont Pierre, Dupont André, vb.'den ayrı olarak Dupont Jean'dır. Ama adının "özellik" payı öylesine düşüktür ki, daha dar bir topluluk içinde terimler arasındaki mantıksal bağıntı tersine çevrilir. Alışkanlık gereği, bütün üyelerinin birbirlerine önadlarıyla seslendikleri, ama, rastlantı sonucu, Jean önadını hem kardeşin, hem de kayınbiraderin taşıdığı bir aile tasarlayalım. Karışıklık önadın yanına soyadının da konulmasıyla giderilecektir. Böylece, aileden biri bir başkasına: "Jean Dupont telefon etti", dediği zaman, gerçekte aynı ikili ada göndermede bulunmayacaktır artık; soyadı takma ad olmuştur. Söz konusu ailenin üyeleri için, önce bir Jean'lar sınıfı vardır, bireyleşmeyi de bu sınıf içinde "Dupont" ile "Durand" gerçekleştirmektedir. Nüfus kütüğünün ya da özel bir topluluğun ba-

* Maya dilini konuşan Meksika Lacandon'larında da iki terim buluruz: adlarını bir hayvan adıyla bir sırasal addan oluşan bir ikili ad yardımıyla yaparlar. (Tozzer, s. 42-43 ve 46-47.)

kış açısının benimsenmesine göre, ikili adın terimleri işlev değiştirir.

Ama aynı terim sırf konumu nedeniyle sınıf belirticisi ya da bireysel belirleyen işlevi görebiliyorsa, o zaman birçok budunbetimcinin yapmış olduğu gibi şu ya da bu toplumda kullanılmakta olan adlandırmaların gerçekten birer özel ad olup olmadığını araştırmak boşunadır. Skinner, Sauk'lar konusunda benimser bunu, ama Sauk'ların komşuları olan Menomini'lere gelince, kuşku duyar: ona göre, sayıca sınırlı, onursal ünvanlardır bunların adları, sonra birey yaşamı boyunca erişir bunlara, çocuklarına da bırakamaz. (Skinner 2, s. 17.) Aynı biçimde, Iroquois'larda:

> "Bireysel adın... bizim kişisel adımızla hiç de karşılaştırılamayacağı açıktır. Bunu daha çok bir tür törensel belirtme, bir de bir oymaktan olmanın oymak adını taşımanın içerdiğinden daha içten bir anlatımı olarak görmek gerekir." (Goldenweiser, s. 367)

Wik Munkan'ların özel adlarına gelince:

> "Bunları kişisel adlar olarak niteledim, ama gerçekte topluluk adlarıdır, bir totemsel topluluktan olma, onunla dayanışma bağlarını belirtir," (Thomson, s. 159.)

Bu kuşkuları anlamak pek de zor değildir, çünkü her oymağın kendi malı ve ayrıcalığı olan bu adlar çoğu zaman sınırlıdır ve aynı adı aynı zamanda iki kişi birden taşıyamaz. Iroquois'lar oymak adlarının dizelgesini "bekçi"lerinin belleğinde güvence altına alırlar, "bekçi" kullanılabilir adların durumunu her an bilir. Bir çocuk doğduğu zaman, "bekçi" çağrılarak hangi adların "serbest" olduğunu söylemesi istenir. Kaliforniya Yurok'larında, taşıyıcısı ölüp de akraba adı boşalıncaya dek bir çocuğun 6, 7 yıl adsız kaldığı olur. Buna karşılık, soyun yeni bir üyesince yeniden dolaşıma sokulmak koşuluyla, bir ölünün adı üzerindeki yasak bir yıl sonunda kalkabilir.

Afrika'da ikizlerin ya da ölü doğmuş bir dizi çocuktan sonra ilk yaşayan çocukların adları gibi, kimi bireyleri katı ve dar bir sınıflandırma dizgesine yerleştiren adlar daha da karmaşık görünür. Nuer'ler ikizlere zor uçan kuşların adlarını verirler: Penç tavuğu, turaç, vb. Çünkü ikizleri de kuşlar gibi doğaüstü kökenli varlıklar olarak görürler (Evans-Pritchard 2, Lévi- Strauss 6'da tartışma), Britanya Kolombiya'sında yaşayan Kwakiutl'lar da ikizleri balıklar-

la birleştirmekle benzer bir inancı dile getirirler. İkizlerden hemen önce ya da hemen sonra doğan çocuklara Sombalığı-başı ve Sombalığı-kuyruğu adlarının ayrılması bundandır. Bunların ya "mum balıklarından" (elleri küçükse), ya *Oncorhynchus kisutch*'tan ("silver salmon"), ya *Oncorhynchus nerka*'dan ("sockeye salmon") geldikleri varsayılır. Tanıyı kendisi de ikiz doğmuş bir yaşlı adam yapar. Birinci durumda, erkek ikizi Doyuran-adam, kız ikizi Doyuran-kadın diye adlandırılır. İkinci durumda, her birinin adı Tek ve Sedef-kız, üçüncü durumdaysa, Baş-çalışan ve Baş- danseden'dir. (Boas 4 bölüm I, s. 684-693.)

Sudan Dogon'ları özel adlar verirken çok sıkı bir yöntem izlerler. Bu yöntem her adın bir cinse, bir soya, bir doğum sırasına ve bireyin yer aldığı kardeşler öbeğinin nitel yapısına bağlandığı soysal ve söylensel bir örnekçeye göre her bireyin konumunu belirler: kendisi ikiz; ikizlerden önce ya da sonra ilk ya da ikinci doğan; bir ya da iki kızdan sonra doğan oğlan, ya da tersi; iki kız arasında doğan oğlan, ya da tersi, vb. (Dieterlen 3.)

Son olarak, çoğu Algonkin ve Sioux'larda, Mixe'lerde (Radin 2), Maya'larda (Tozzer) ve Aasya'nın güneyinde (Benedict), vb. rastlanan sırasal adların özel ad sayılıp sayılmamasında da çoğu kez kararsızlığa düşülmektedir. Tek bir örnekle, dizgenin özellikle gelişmiş olduğu Dakota'ların örneğiyle yetinelim. Bu dizgede aşağıdaki adlar ilk yedi kız ve ilk yedi oğlanın doğum sırasına denk düşmektedir:

	kızlar	*oğlanlar*
1	Wino'ne	Tcaske'
2	Ha'pe	Hepo'
3	Ha'psti	Hepi'
4	Wiha'ki	Watca'to
5	Hapo'nA	Hake'
6	HapstinA	Tatco'
7	Wihake'da	—

(Wallis, s. 39.)

Erginleşimin değişik aşamalarında özel adların yerini alan terimler de aynı ulama konulabilir. Dampier toprağının kuzeyinde yaşayan Avustralya boylarının diş çıkarmadan, sonra sünnetten, sonra töremsel kan almadan vb. önce çocuklara verilen 9 adlık bir dizileri vardır. Kuzey Avustralya'nın açıklarında, Melville ve Bat-

hurst adalarında yaşayan Tiwi'ler, yeni yetişenlere derecelerine göre özgül adlar verirler; 15 yaşla 28 yaş arasındaki bir dönemi kapsayan 7 erkek adları, 10 yaşla 20 yaş arasındaki dönemi kapsayan 7 kadın adları vardır. (Hart, s. 286-287.)

Bununla birlikte, böyle durumlarda ortaya çıkan sorunlar, bizim çağdaş toplumlarımızda ilk doğan oğula babanın babasının adını verme göreneğinin getirdiği sorundan farklı değildir. "Büyük babanın adı" da taşınması hem zorunlu, hem de belirli bir kişiye özgü bir ünvan sayılabilir. Demek ki, farkedilmez bir biçimde addan ünvana geçilmektedir. Bu geçiş söz konusu terimlerin herhangi bir özünlü niteliğine değil, belirli bir sınıflandırma dizgesi içinde oynadıkları role bağlıdır, onları bu dizgeden ayırmaya çalışmak boşunadır.

Yedinci Bölüm

Tür Olarak Birey

Borneo içlerinde göçebe olarak yaşayan Penan'ların ad dizgesi, daha çok özel ad olarak nitelemek isteyeceğimiz terimlerle ilk bakışta daha farklı bir türdenmiş gibi değerlendirebileceğimiz başka terimler arasındaki bağıntıyı belirlememizi sağlar. Gerçekten de, bir Penan, yaşına ve aile durumuna göre, üç terimle belirtilebilir: bir özel ad, bir bağ-adı ("şu kişinin babası", "şu kişinin anası"), ya da ölmüş bir akrabanın özneyle akrabalık bağını belirten ve ölüm-adı diyebileceğimiz bir ad: "Babası ölmüş", "yeğeni ölmüş", vb. Batı Penan'larının ölenin akrabalık derecesine, yaşına, cinsine ve dokuzuncu çocuğa dek çocukların doğum sırasına karşılık olan en az 26 ölüm-adı vardır.

Bu adların kullanım kuralları şaşılacak derecede karmaşıktır. Konuyu büyük ölçüde yalınlaştırırsak, bir çocuğun büyüklerinden biri ölünceye dek kendi öz adıyla bilindiğini söyleyebiliriz. Ölen akraba bir büyük babaysa, çocuk Tupou diye adlandırılır. Babasının erkek kardeşi ölürse Ilun olur, başka bir akrabası ölünceye dek de böyle kalır. Bir başka akrabası ölecek olursa, yeni bir ad alacaktır. Böylece, bir Penan, evlenip çocukları oluncaya dek, 6, 7, hatta daha fazla ölüm-adı taşıyabilir.

Ana ile baba, ilk çocukları doğunca, adıyla belirtilen bu çocukla bağlarını dile getiren bir bağ-adı alır. Örneğin Tama Awing, Tinen Awing, "Awing'in babası (ya da anası)". Çocuk ölünce, bağ-adının yerini bir ölüm-adı alacaktır: "ilk doğan çocuğu ölmüş". Sonraki doğumda, ölüm-adı yerini yeni bir bağ-adına bırakacak, adlandırmalar böylece sürüp gidecektir.

Kardeşler arasında geçerli olan özel kurallar durumu daha da karmaşıklaştırır. Bütün erkek ve kız kardeşleri yaşıyorsa, çocuk kendi adıyla çağrılır. Bunlardan biri ölünce, bir ölüm-adı alır: "bü-

yük (ya da küçük) kardeşi ölmüş". Ama yeni bir erkek ya da kız kardeşi doğunca, ölüm-adı bırakılır, özne yeniden kendi adını kullanmaya başlar. (Needham *1, 4.*)

Bu betimlemede birçok nokta karanlıkta kalmakta, birbirlerine işlevsel olarak bağlı görünmekle birlikte, değişik kuralların birbirlerini nasıl etkiledikleri pek anlaşılmamaktadır. Kaba olarak, dizge üç tip dönemsellikle tanımlanabilir: büyükleri karşısında, özaddan (bu türlü bir dizgede özel adı bu terimle belirtmek daha elverişli olur) ölüm-adına; çocukları karşısındaysa, bağ-addan ölüm-adına. Ama bu üç tip terim arasında nasıl bir mantıksal bağ vardır? Üç tip dönemsellik arasındaki mantıksal bağ nedir? Bağ-adla ölüm-adı bir akrabalık bağına gönderir, demek ki "bağıntısal" terimlerdir. Özadın böyle bir özelliği yoktur, bu bakımdan, önceki biçimlerle karşıtlaşır: yalnızca başka "kendilik"lere karşıtlığıyla bir "kendilik"i belirler. Kendi ile başkası arasındaki (ve özadda özünlü olarak bulunan) bu karşıtlık, bağ-adı ölüm-adından ayırdetmeyi de sağlar. Bir özel adı (öznenin olmayan bir özel adı) içeren birincisi, *bir başka kendilikle bağıntıyı* dile getiren bir terim olarak tanımlanabilir. İçinde hiçbir özel adın yer almadığı ölüm-adıysa, adı verilmeyen bir başkasının gene aynı biçimde adı verilmeyen bir kendilikle akrabalık bağının dile getirilmesidir. Öyleyse bir *başka bağıntı* olarak tanımlanabilir. Son olarak, ölüm-adı kendisini ancak yok olmuş bir bağıntı olarak andığına göre, bu bağıntı olumsuzdur.

Bu çözümleme özadla ölüm-adı arasındaki bağıntıyı açıklıkla ortaya koymaktadır. Tersine çevrilmiş bir bakışımlılık bağıntısıdır bu:

	özad	ölüm-adı
var olan (+) ya da olmayan (—) ilişki:	—	+
kendilikle (+) başkası (—) arasındaki karşıtlık:	+	—

Aynı zamanda, ilk sonuç ortaya çıkıyor: bir özel ad saymaktan çekinmediğimiz özadla basit bir sınıf belirticisi özelliklerini taşıyan ölüm-adı gerçekte aynı öbeğe bağlıdır. Bir dönüşüm aracılığıyla birinden öbürüne geçilmektedir.

Şimdi de bağ-ada gelelim. Öbür iki tiple, öncelikle de ölüm-

adıyla bağıntısı nedir? İnsan ilkin bağ-adın bir başka kendiliğin yaşama gelişini, ölüm-adınınsa bir başka kendiliğin ölüme geçişini belirttiğini kesinlemek istiyor, ama işler o kadar da basit değil: ölüm-adı herhangi bir "kendilik"e göndermede bulunmadan başka ilişkinin yadsınmasına indirgenirken, bağ-adın bir başkasının kendiliğini belirtmesi (çünkü bir özad yer alır içinde) bu yorumla açıklanmıyor. Demek ki, iki tip arasında biçimsel bakışımlılık yok.

Çözümlememizin çıkış noktası olan incelemesinde, Needham ilginç bir gözlemde bulunuyor:

> "İngilizlerin eskiden "widow"u (dul kadın) bir ünvan olarak kullanmalarında..., bugün *veuve* (dul kadın) sözcüğünün Fransa ve Belçika'daki kullanımında ve Avrupa'nın birçok bölgelerinde görülen benzer kullanımlarda, bulanık biçimde ölü adlarına benzeyen bir şeyler seziliyor. Ama bütün bunlar nerdeyse bütün açılardan ölü adlarından farklı, bunun için de bir yorum esinlemiyorlar." (Needham 1, s. 426.)

Çabucak yılgınlığa düşmek denir buna. Needham'ın bütün eksikliği, sözünü ettiği örneklerde, ölü-adı taşımaya hak kazanmakla daha önce her bakımdan bir bağ-ada benzeyen bir ad taşıma arasında kurulan bağı görmemek olmuştur; bunu görse, gözleminin erimini de anlardı. Fransızlar geleneksel olarak *"veuve"*ü özel ada eklerler; ama sözcüğün eril biçimi *"veuf"* de, "öksüz" de ada eklenmez. Nerden ileri gelir bu tekilcilik? Soyadı kesinlikle çocukların kendi hakkıdır; bizim toplumlarımızda, bir soy sınıflandırıcısı olduğu söylenebilir. Bunun için de ana babanın ölümü çocukların soyadıyla ilişkisini değiştirmez. Erkek çocuklar için daha da doğrudur bu: ister bekâr, ister evli, isterse dul olsun, soyadıyla bağıntısı hiçbir zaman değişmez.

Kadının durumu aynı değildir. Kocasını yitirince "şunun dulu" oluyorsa, kocası yaşarken "şunun karısı" olduğu, başka bir deyişle, başka bir kendilikle ilişkisini dile getiren bir terim için kendi özadını daha önce bırakmış olduğu içindir. Bu da bağ-ad konusunda benimsediğimiz tanımdan başka bir şey değildir. Hiç kuşkusuz, bu sözcük bu duruma uymuyor; koşutluğun sürdürülebilmesi için eşad sözcüğü yaratılabilir, ama yapının özdeşliği bir sözcük yaratımına gidilmeden de farkedilebildiğine göre, bunda bir yarar görmüyoruz. Sonuç olarak, Fransız göreneğinde bir ölüm-adı taşıma

hakkı daha önce bir bağ-ada benzer bir adın taşınmış olmasından doğar: benim kendiliğim bir başka kendilikle ilişkime göre tanımlandığı için, bu başkası öldüğü zaman, kimliğimi ancak biçimde aynı kalan, ama bundan böyle olumsuz bir göstergeyle belirtilen bu ilişkiyle sürdürebilirim. "Dul" Dumont, tümüyle yokolmayan, ama artık yalnızca kendisiyle tanımlanan bu başkasıyla ilişkisi içinde var olan bir Dumont'un karısıdır.

Bu örnekte, iki terimin de aynı biçimde, yani akrabalık ilişkisi soyadına bağlanarak kurulduğu, oysa, bizim de vurguladığımız gibi, Penan'ların ölüm-adında özel adların yer almadığı söylenebilir. Bu güçlüğü çözmeden önce, almaşmanın özadla ölüm-adı arasında işlediği kardeşler dizisine dönelim. Neden bağ-ada benzer bir ad, diyelim ki "şunun kardeşi (ya da kızkardeşi)" türünden bir "kardeş-ad" değil de özad? Yanıtlamak kolay: yeni doğan (böylece de erkek ve kız kardeşlerinin ölüm-adı taşımasını sona erdiren) çocuğun kişisel adı işlevini başka yerden alır: ana babanın bağ-adını oluşturmaya yarar, ana baba bir bakıma ona el koyarak tanımlanmalarını sağlayan özel dizgeye katarlar. Böylece son doğan çocuğun adı kardeşler dizisinden ayrılır, öteki kardeşlerse, onunla da, ölmüş kardeş ya da kızkardeşlerinin adıyla da tanımlanamadıklarından (çünkü, deyim yerindeyse, artık "ölüm yönünde" değil, "yaşam yönünde" bulunulmaktadır), dönüp dolaşıp kendilerine kalan tek yola saparlar: aynı zamanda kendi özel adları da olan kendi öz adlarını taşıyacaklardır. Ama, hemen belirtelim ki, başka ilişkilerin yokluğu yüzünden yapacaklardır bunu: kimileri başka bir göreve verildikleri için kullanılmaz olmuş, kimileri de dizgenin göstergesi değiştiği için belirgin olmaktan çıkmıştır.

Bu nokta aydınlatıldıktan sonra, çözümlenecek iki sorun kalır yalnızca: ana babaların bağ-ad kullanmasıyla ölüm-adında özel ad bulunmaması, yani az önce takıldığımız sorun. Görünüşte birincisi bir içerik, ikincisi bir biçim sorunu ortaya çıkarmakla birlikte, gerçekte aynı çözüme bağlanabilecek tek bir sorun söz konusudur. *Ölülerin adı söylenmez*, bu kesinleme ölüm-adının yapısını açıklamaya yeter. Bağ-ada gelince, çıkarsama açıktır: bir çocuk dünyaya geldiği zaman, ana babayı kendi adlarıyla çağırmak yasak oluyorsa, "öldükleri" için, bir çocuk dünyaya getirmek eskilere yeni bir varlığın eklenmesi olarak değil, eskilerin yerini yeni bir varlığın alması olarak düşünüldüğü içindir.

Erginleşim sırasında ve bir kadının doğum yapması sırasında özel ad kullanımını yasaklayan Tiwi'lerin töresini de böyle anlamak gerekir:

> "Bir yerli için bir çocuğun dünyaya gelmesi çok gizemli bir iştir, çünkü gebe bir kadının ruhlar dünyasıyla yakın ilişkilerde bulunduğuna inanır. Bu nedenle, kadının ayrılmaz bir parçası olan ad, düşsel bir niteliğe bürünür, boyun kocasına sanki karısı yokmuş, karısı ölmüş ya da şimdilik karısı değilmiş gibi davranması da bunu dile getirir. Ruhlarla bağıntıdadır ve bunun sonucu olarak kocasına bir çocuk verecektir." (Hart, s. 288-289.)

Needham'ın Penan'lara ilişkin bir gözlemi de aynı türden bir yorum esinler: bağ-ad onursal değildir ve hiç kimse çocuksuz kalmaktan utanç duymaz, der: "Çocuğunuz yoksa, suç sizin değildir, diye açıklar bilgi vericiler. Buna üzülürsünüz, çünkü yerinizi alacak, adınızı anımsatacak hiç kimseniz yoktur. Ama utanç duymazsınız. Ne diye duyasınız?" (*a.g.y.*, s. 417.)

Aynı açıklama "eşdoğurum" için de geçerlidir, çünkü bu törede erkeğin lohusa kadının yerini aldığını söylemek yanlış olur. Kimi zaman, kocayla karı aynı önlemleri alırlar, çünkü doğumu izleyen hafta ve aylarda büyük tehlikelerle karşı karşıya bulunan çocuklarıyla kaynaşırlar. Kimi zaman, Güney Amerika'da sık sık yapıldığı gibi, erkek karısınınkilerden daha büyük önlemler almak zorundadır, çünkü, gebe kalma ve gebeliğe ilişkin yerli kuramlarına göre, özellikle onun kişiliği çocuğun kişiliğiyle kaynaşır. Her iki varsayımda da, baba ananın rolünü oynamaz: çocuğun rolünü oynar. Budunbilimcilerin birinci noktada yanıldıkları enderdir, ama ikinci noktayı anladıkları daha da enderdir.

Çözümlememizden üç sonuç çıkıyor. Bir kez, özel adlar, ayrı bir ulam oluşturmak şöyle dursun, kendilerine yapısal ilişkilerle bağlanmakla birlikte, özel adlardan farklı olan öbür terimlerle bir öbek oluşturur. Penan'ların kendileri de bu terimleri birer sınıf belirticisi olarak düşünürler: bir ölüm-adına "girildiğini" söylerler, bu adın alındığını ya da benimsendiğini değil.

İkinci olarak, özel adlar bu karmaşık dizgede ikincil bir yer tutar. Gerçekte, yalnızca çocuklar açıkça taşır adlarını, çünkü toplum ya da aile dizgesince yapısal olarak nitelendirilemeyecek oranda gençtirler, ya da bu nitelendirme geçici olarak ana babaları yararına askıda bırakılmıştır. Böylece özel ad gerçek bir mantıksal değer düşümüne uğrar. "Sınıf-dışı"nın ya da bir sınıfa katılmaya aday olanların kendilerini geçici bir süre için sınıf-dışı olarak (özadlarını yeniden kullanmaya başlayan kardeşler bu durumdadır) ya da (bir bağ-ad alan büyüklerin yaptığı gibi) bir sınıf-dışıyla ilişkilerine gö-

re tanımlamaları zorunluluğunun belirtisidir. Ama, ölüm toplumsal dokuda bir boşluk açar açmaz, birey bir bakıma bu boşluğun içine doğru çekilir. Mantıksal olarak öbür biçimlerden üstünlüğü kesin olan ölüm-adını taşımasının sonucu olarak, basit bir bekleme numarası olan özel adının yerini dizge içinde bir konuma verir, dizge de böylece en genel düzlemde ayrık ve nicelendirilmiş sınıflardan oluşan bir dizge olarak değerlendirilebilir. Özel ad ölüm-adının ters yüzüdür, bağ-ad da onun tersine çevrilmiş bir görüntüsünü sunar. Görünüşte, Penan'ların durumu Algonkin, Iroquois ve Yurok'larınkinin tersidir; berikilerde, taşınan addan kurtulmak için, bir akrabanın ölmesini beklemek gerekir; ötekilerdeyse, bir akrabanın ölümünü onun taşıdığı ada ulaşmak için beklemek gerekir çoğu kez. Ama gerçekte, adın mantıksal değer düşümü ikincisinde de birincisinden aşağı kalmaz.

> "Yakın akrabalar söz konusu olunca, bireysel ad gönderme ya da adres olarak kullanılmaz hiçbir zaman: hep akrabalık terimi kullanılır. Akraba olmayan biriyle konuşulurken bile, bireysel ad çok seyrek anılır, çünkü konuşan kişiyle konuştuğu kişinin yaşlarına göre seçilmiş bir akrabalık terimi yeğ tutulur. Ancak konuşmada akraba olmayan kişilerden sözedilirken kişisel ad kullanma alışkanlığı vardır, ama, bu durumda bile, bağlam kimden sözedildiğini göstermeye yetiyorsa, kişisel addan kaçınılır." (Goldenweiser, s. 367.)

Öyleyse, yukarıda belirttiğimiz farklılığa karşın, Iroquois'larda da birey ancak başka türlü davranmaya olanak kalmadığı zaman "sınıf dışı"nda bırakılır*.

Çok sık rastlanan ölü adı kısıtlamasını açıklama yolunda türlü inançlara başvurulmuştur. Bu inançlar gerçektir, çok da iyi kanıt-

* Kaliforniya Yurok'ları, kişi adları kullanmaktan kaçınmak için, oturma yerini -köy ya da evi- belirten bir kökle evlilik durumunu belirten, kadına ve erkeğe göre değişen bir sonekten oluşan bir adlandırma dizgesi düşünmüşlerdir. Eril adlar kadının, dişil adlar da erkeğin doğum yerine göre yapılmıştır. Sonekine göre, ad babayerli ve satınalmayla gerçekleştirilmiş bir evlilik mi, anayerli bir evlilik mi, yoksa serbest bir birleşme mi söz konusu olduğunu, evliliğin eşin ölümü ya da boşanmayla, vb. bozulup bozulmadığını belirtir. Çocuk ve bakârların adlarına katılan başka ekler, yaşayan ya da ölmüş ananın ya da ölmüş babanın doğum yerine bağlanır. Demek ki kullanılan adlar yalnızca aşağıdaki tiplerden biridir: -'dan bir kadınla evli; -'dan bir adamla evli; -'daki kendi evinde bir "yarı" kocası var; -'dan bir kadınla "yarı" evli; -'dan dul kalmış; -'dan bir kadından (bir adamdan) boşanmış; Bir adamın kendisiyle oturmasına izin veren, bir sevgilisi olan, ya da yasadışı çocukları olan, -'lı kadın; Babası -'lıydı; Ölen anaları -'lıydı; -'lı bekâr, vb. (Waterman, s. 214-218; Elmendorf ve Kroeber'de, Kroeber, s. 372-374, n. 1.)

lanmıştır, ama bunları göreneğin kökeni olarak mı, güçlenmesine katkıda bulunan etkenlerden biri olarak mı, hatta bir sonucu olarak mı görmek gerekir? Yorumlarımız doğruysa, ölülerin adının kısıtlanması kimi adlandırma dizgelerinin yapısal bir özelliği olarak belirir. Ya özel adlar daha başlangıçta birer sınıflandırma işlecidir, ya da sınıflandırma saati çalıncaya dek geçici bir çözüm sağlamaktadır; demek ki, hep en alçak gönüllü düzeyde bir sınıfı gösterir. Son noktada, Penan'larda da olduğu gibi, sınıflar oluşturmanın geçici olarak sınıf dışında kalan yollarıdırlar yalnızca, ya da dizgenin mantıksal ödeme gücüne, yani yeri gelince alacaklıya bir sınıf sağlama yeteneğine dayandırılan birer borç senedidirler. Yalnızca yeni gelenler, yani doğan çocuklar bir sorun yaratır: buradadırlar. Ne var ki, bireyleştirmeyi bir sınıflandırma olarak değerlendiren herhangi bir dizge (her zaman böyle olduğunu görmüştük), yeni bir üye aldığı her seferde, yapısının tartışma konusu edildiğini görmek tehlikesiyle karşı karşıya gelir.

İki tip çözümü vardır bu sorunun, bunlar arasında ara biçimler de yok değildir. Ele alınan dizge *konum sınıflarından* oluşuyorsa, doğan çocukları yerleştirmeye yetecek bir serbest konumlar yedekliği bulunması yeter. Kullanılabilir konumlar nüfus rakamını her zaman aştığından, eşsüremlilik, hiç değilse kuramsal olarak, artsüremliliğin değişken etkilerinden uzak kalır. Iroquois'ların çözümü budur. Yurok'lar bu denli ilerisini görememişlerdir: çocukları sıra beklemek zorundadır. Ama, ne de olsa birkaç yıl içinde sınıflandırılmaları kesin olduğundan, dizgenin yapısının güvence altına aldığı bir sınıfta konumlarını alıncaya dek geçici bir süre belirsizlik içinde kalabilirler.

Dizge *bağıntı sınıflarından* oluştuğu zaman, her şey değişir. Bireyin ortadan kalkması ve yaşamını bireylerden sonra da sürdüren bir özel ad aracılığıyla belirlenmiş bir konumda yerini bir başkasının alması, böylece bağıntının kendisinin de bir sınıf terimi durumuna gelmesi yerine, bağıntılı terimlere birer ayrı varlık değeri kazandıran özel adların silinmesi gerekir. Dizgenin son birimleri, içinde canlı varlıkların birbirlerini izledikleri "tek"in sınıfları değildir artık, gerçek ya da gücül ölülerle (yaratmış oldukları yaşama karşı birer ölü olarak tanımlanan ana babalarla) gerçek, hatta gücül canlılar (büyüklerinden birinin gerçek ölümü kendilerinin de ona göre tanımlanmalarını sağlayınca dek, ana babalarının kendilerine göre tanımlanmalarını sağlamak için bir özel adları bulunan, yeni doğmuş çocuklar) arasında sınıflandırılmış bağıntılardır. Demek ki, bu dizgelerde sınıflar giriş ve çıkışları birleştiren, değişik ve de-

vingen bağıntı tiplerinden oluşmuştur, oysa Iroquois'larda ve aynı tipten olan başka toplumlarda, boş ya da dolu olabilecek durağan konumların bir dökümüne dayanırlar*.

Demek ki, ölülerin adının kısıtlanması ayrı bir sorun getirmiyor budunbilime: ölünün adını yitirmesinin nedeni, canlının da - Penan'larda olduğu gibi- bir dizgeye katılarak kendi adını yitirip bir ölüm-adı almasına, yani öteki ögesi -öldüğüne göre- artık ancak bir canlıyı kendisine göre tanımlayan bağıntıda varolan bir bağıntının ögesi olmasına yol açan nedendir; baba ile ananın da bir bağ-ad alarak kendi adlarını yitirmelerine yol açan nedendir. Baba ile ana, fazladan bir ögenin doğmasının dizgede yarattığı aksaklığı (çocuklarından birinin ölümüne dek) gidermiş olurlar böylece. Fazla olan üye, bir çıkış kendi girişini sağlayıncaya dek "adlandırılmış" kişi niteliğiyle kapıda bekleyecek, daha sonra, biri başlangıçta dizge dışında bulunan, öbürüyse sonradan dizge dışına çıkan iki varlık, bağıntı sınıflarından birinde birbirlerine karışacaklar, dizge kurulmuş olacaktır.

Kimi toplumlar kıskançlıkla adlarının üzerine titrer, yıpranmalarını önler. Kimileri de har vurup harman savurur, her bireysel yaşamın sonunda yok eder; yasaklayarak başlarından atar onları, yerlerine başka adlar üretir. Ama görünüşte çelişkin olan bu tutumlar sınıflandırma dizgelerinin değişmez bir özelliğinin iki ayrı yönünü dile getirir yalnızca: sınırlı ve bozulmaz niteliktedirler. Her toplum, kuralları ve töreleriyle, kuşaklarının kesintisiz akışına katı ve kesintili bir çerçeve koyar, böylece zorunlu olarak bir yapı kazandırır ona. İki tutumdan birinin ağırlık kazanması için, küçücük bir mantıksal destek yeter: ya özel adlar dizgesi süzgecin en ince eleğini oluşturacak, dolayısıyla onunla bağımlı kalacak, ya da dışa-

* Bunun sonucu olarak, süreksizlikleri ortada olan konum dizgelerinden farklı olarak, bağıntı dizgeleri daha çok süreklilik düzleminde yer alır. Bunu aktaran Needham (2), bizim gerçeğe çok yakın bulduğumuz bir yorumu yadsısa bile, bir başka Penan göreneği açıkça gösteriyor bunu. Sınırlı bir aile içinde, ele alınan ikililerden biri yasa uğradığı zaman, daha bir yakınlık belirten alışılmış çağırma terimlerinin yerini karşılıklı "büyükbaba" ve "torun" biçiminde çağırmalar alır. Yaslı kişi bir bakıma ölüme doğru kaydığı, dolayısıyla en yakın akrabalarından eskisine göre daha çok uzaklaştığı için değil midir bu? Ölüm sonucu, akrabalık ağının ilmiklerinin gevşediği düşünülebilir. Needham bunu benimsemek istemez, çünkü bir tek sorunun bulunduğu yerde birçok sorun görür: yaslı kişinin bir oğula, bir kıza, bir yeğene ya da bunların eşlerine "torun" demesi aynı yas onları da dolaylı ya da dolaysız bir biçimde etkilediği için değil, yalnızca karşılıklılık nedeniyledir. Needham'ın andığı bütün durumlar doğrular bunu, yalnız küçük bir mutsuzluğa uğrayıp (düşme, dayak yeme, yiyeceğini bir köpeğe kaptırma) da genellikle bir büyük baba ya da bir büyük anne yitirenlere ayrılan ölüm-adıyla çağrılan küçük çocuk bunun dışında kalır. Ama bizim yorumumuz bu durumu da kapsar, çünkü çocuk uğradığı bu zarar dolayısıyla eğretilemeli olarak yaslıdır, yasının çok küçük olması nedeniyle de tümlüğüne yöneltilen, gerçek (düşüş) ya da gücül (besin yitirimi) küçük bir zarar, onu bir ölçüde ölüm yanına itmeye yeter.

rıda bırakılacak, ama süreksizliği bireyleştirmek ve böylece sınıflandırmanın bir ön koşulu olarak görülen bir süreksizliği düzenlemekle görevlendirilecektir. Her iki durumda da, çerçevenin sürekli olarak kendilerinden uzaklaştığı ölüler adlarını yitirir: ya bunları boş bırakılmaması gereken konumların simgeleri olarak canlılar alır*, ya da ölü adları, çerçevenin öbür ucunda, canlıların adlarını da aşındıran devinimin etkisiyle yok olup gider.

Tiwi'lerin daha önce de birkaç kez anıştırdığımız ad dizgesi iki biçim arasında bir ara yer tutar. Bir kez, her taşıyıcının adı titizlikle ayrı tutulmuştur:

> "İki kişinin aynı adı taşıması olanaksızdır... Bugün Tiwi'lerin sayısının 1100'ü bulmasına ya da buna çok yakın olmasına, her kişinin de ortalama 3 adı bulunmasına karşın, bu 3300 adı titizlikle inceledikten sonra, birbirine özdeş iki ad bulamıyoruz." (Hart, s. 281.)

Bu alandaki kısıtlamaların sayısı ve çeşitliliği adların çoğalmasını daha da hızlandırır. Söz konusu kısıtlamalar iki yönde uygulanır: daha önce bir örnekten sözederken belirttiğimiz gibi**, önce günlük dilin sessel olarak ölünün adlarına benzeyen bütün sözcüklerini, sonra da, ister kendi çocukları, isterse başkalarının çocukları söz konusu olsun, ölünün bütün öteki kişilere verdiği bütün adları kapsar. Yalnızca babasının koyduğu, tek bir adı bulunan bir küçük çocuk, babası ölünce adsız kalır, bir başka yerden bir başka ad gelinceye dek bu durumunu sürdürür. (*A.g.y.*, s. 282.) Gerçekten de, bir kadının yeniden evlendiği her seferde, yeni kocası yalnızca kendinden önceki kocanın çocuklarına değil, babaları kim olursa olsun, kadının yaşam boyu doğurduğu bütün çocuklara yeni adlar verir. Tiwi'ler, daha çok yaşlılar yararına, çokkarılılık düzenini uyguladıklarından, bir erkek 35 yaşından önce evlenebileceğini umamaz pek, kadınlar da, kocaların karılarından önce ölme olasılığını alabildiğine artıran yaş farkı yüzünden, kocadan kocaya dolaşıp dururlar. Öyleyse hiç kimse, anası ölmedikçe, değişmez bir ada kavuşmuş bulunmakla övünemez (*a.y.*, s. 283.)

* Ölümün kökenine ilişkin bir Fox söyleninde, yaslı bir kişiye şöyle denilir: "Şimdi yapacağın şey şu; ikiniz (sen ve ölü) her zaman için (bir akraba edinme şenliği aracılığıyla) vedalaşacaksınız birbirinizle. O zaman ölünün ruhu uzaklara gidecektir, hızla ve kesinlikle. Birini akraba edineceksin; ona karşı tamamı tamamına ölen akrabana beslediğin duyguları besleyeceksin, akraba edindiğin kişiye karşı tümüyle aynı akrabalık bağıntısı içinde olacaksın. Akrabanın ruhunun hızla ve kesinlikle uzaklaşması için tek yol bu." (Michelson 1, s. 411.) Bu durumda da canlının ölüyü kovduğunu metin çok güzel gösterir.

** s. 211.

Bir varsayım bu duruma bir açıklama esinlemese, böylesine garip bir dizgeyi anlamaya olanak bulunmazdı. Bağıntılarla konumlar eşit düzeylere yerleştirilmiştir burada. Bu nedenle, bağıntının her silinişi, toplumsal (ölünün verdiği adlar) ya da dilsel (ölünün adlarına benzeyen sözcükler) açıdan bu bağıntının işlevi olan özel adların da silinmesine yol açar. Her yeni bağıntı yaratımı da bağıntı alanının içinde bir yeniden adlandırma sürecini başlatır.

* * *

Kimi budunbetimciler özel adlar sorununa akrabalık terimleri açısından yaklaşmışlardır:

> "Mantıksal açıdan, akrabalık terimleri özel adlarla adlar arasına yerleştirilebilir. Bir ara yerde bulunur ve bireyselleştirilmiş adıllar ya da genelleştirilmiş kişi adları olarak adlandırılabilirler." (Thurnwald, s. 357.)

Ne var ki, bu geçişin aynı ölçüde olanaklı olması, budunbilim açısından bakılınca, özel adlar her zaman genelleşmiş ya da genelleştirici nitelikte terimler olarak göründükleri içindir. Bu bakımdan, temelde tür adlarından pek farklı değildirler, halk ağzında kuşlara türlerine göre insan adları verilmesi de bunu doğrular. Fransızcada, serçe Pierrot, papağan Jacquot, saksağan Margot, ispinoz Guillaume, çitkuşu Bertrand ya da Robert, sutavuğu Gérardine, akbaykuş Claude, puhukuşu Hubert, karga Colas, kuğu da Godard'dır... Bu sonuncu ad toplumsal açıdan anlamlı bir koşula da bağlanır, XVII. yüzyılda, karısı doğuran kocalara takılırdı. (Witkowski, s. 501-502)*.

Tür adlarının da özel adların kimi özelliklerini taşımalarından ileri gelmiyor mu bu? Bröndal'ın ardından**, Gardiner de hayvanbilim ve bitkibilim deyimleri konusunda bu görüşü benimser:

> "*Brassica rapa* adı, konunun dışında olanlar için birbirine çok benzeyen birtakım örnekleri sınıflandıran ve bun-

* Böylesine kısıtlı ve basit bir dizinin farklı mantık düzeylerinden gelen ögeler içermesi çok anlamlıdır. "Balkonda üç *pierrot* var", denilebileceğine göre, "*Pierrot*" bir sınıf belirticisi olabilir. Ama "Godard" bir çağırma terimidir. Trévoux sözlüğünde (1732 basımı) yazarın bu sözcüğün altında çok güzel belirttiği gibi: "Godard kuğulara verilen addır. Çağırdığımız, yanımıza gelmelerini istediğimiz zaman böyle deriz onlara, *Godard, Godard;* gel *Godard* gel; al *Godard.*" Jacquot'nun, belki Margot'nun da bir ara işlevi var gibi. Kuşlara verilen insan adları konusunda, Bkz. Rolland, *Faune*, cilt II.

** "Sonsuzluk açısından, bitki ve hayvanların özel türleri ve yalın cisimler de örneğin Sirius ya da Napoleon'la aynı nitelikte tek'lerdir." (Bröndal, s. 230.)

lardan birine, tıpkı çocuklarına ad koyan ana babalar gibi, *Brassica rapa* adını koyan bitkibilimci imgesini kolaylıkla canlandırabilir. *Alabaş* sözcüğü hiç de böyle bir şey getirmez usumuza, oysa *Brassica rapa* bildiğimiz alabaşın bilimsel adından başka bir şey değildir. *Bunlar güzel Brassica rapa örnekleridir* diyebilmemize karşılık, *bu bir Brassica rapa*'dır ya da *bunlar Brassica rapa*'lardır diyemeyişimizi de *Brassica rapa*'yı bir özel ad saymamız ya da *alabaş*'a göre daha çok bir özel ad saymamız için ikinci bir neden olarak gösterebiliriz. Böyle konuşurken, tipin herhangi bir tekil örneğinin adına göndermede bulunuruz, oysa belirli bir bitkiden bir *akbaştan* sözeder gibi sözettiğimiz zaman, onun aynı türden başka bitkisel varlıklarla benzerliğine göndermede bulunmuş oluruz. Dilsel tutum farkı basit bir ayrım olmaktan öteye geçmiyor, ama gerçek. Durumlardan birinde, sözcüğün sesi (bunu genellikle "sözcüğün kendisi" olarak betimleriz) öteki durumda olduğundan daha çok beliriyor." (Gardiner, s. 52.)

Bu yorum, "özel adların us için değil, duyarlık için, tanınabilir saptama belirtileri oldukları" görüşünde olan yazarın (*a.g.y.*, s. 41) ana savını açıklıyor. Biz de bitkibilim ve hayvanbilim terimlerinin özel adlarla benzerliğini pek çok toplumda özel adların doğal bilimlerdeki tür adları gibi oluşturulduğunu göstererek temellendirmiştik. Ama bundan Gardiner'ınkine yüzde yüz karşıt bir sonuç çıkıyor: biz özel adları özellikle açık açık sınıf belirticisi rolü oynadıkları, yani bir anlam dizgesinin malı oldukları ölçüde tür adlarına yakın bulmuştuk. Gardiner'sa, tam tersine, aynı benzerliği bilimsel terimlerin anlam içermeyen bir niteliğiyle açıklamak savında, bilimsel terimleri de, özel adları da ayırıcı seslere indirgemekte. Haklı olsaydı, tuhaf bir çelişkiyle karşı karşıya kalırdık: *Brassica rapa* Latince ve bitkibilim bilmeyen bir kişi için gerçekten de ayırıcı bir sese indirgenir, ama bu kişi onun neyin ayırıcı sesi olduğunu bilmez; öyleyse, her türlü dış bilgi yokluğunda, bu deyimi özel ad olarak algılamaz, *flatus vocis* olarak değilse de anlamı bilinmeyen bir sözcük olarak algılar yalnızca. Kimi Avustralya boylarında ortaya çıkan durum da budur: totemsel türlerin kutsal dilden aldıkları adlar, erişkin olmayanların düşüncesinde hayvan ya da bitkilere ilişkin hiçbir çağrışım yaratmaz. Öyleyse *Brassica rapa* özel ad niteliği sunabilirse yalnızca bitkibilimci için sunar, "İşte güzel *Brassica rapa* örnekleri", diyebilen de yalnız odur. Ama bitkibilimci için



Şekil 10
Brassica rapa (Ed. Lambert, *Traité pratique de Botanique*, Paris, 1883

ayırıcı sesten çok başka bir şey söz konusudur, çünkü hem Latince sözcüklerin anlamını bilir, hem de sınıflandırım kurallarını.

Böylece Gardiner'ın yorumu *Brassica rapa*'nın bir bitkibilimsel tür olduğunu anlayan, ama hangi bitkinin söz konusu olduğunu bilmeyen bir yarı-bilgisizin durumuyla sınırlanır görünüyor. Bu da, yazarın yadsımasına karşın (s. 51), bir kuşun hangi türden olduğunu ayırdedemediğimiz zaman bu kuşun adının bizim için bir özel ad olduğunu ileri süren Vandryès'in garip görüşüne (s. 222) katılmaktan başka bir şey değil. Ne olursa olsun, şimdiye dek bütün söylediklerimiz özel adla tür adı arasındaki bağın rastlantısal olmadığını sezdiriyor. Bu durum da, *Brassica rapa* türünden bir deyimin iki yönden "söylem dışı" olmasından ileri geliyor: hem bilim dilinin malıdır, hem de Latince sözcüklerden oluşmuştur. Bu nedenle, dizimsel zincire kolaylıkla katılamamakta, dizisel niteliği ön düzleme çıkmaktadır. Aynı biçimde, dil dizgesinin dışında kalan bir göstergeler dizgesinde oynadıkları dizisel rol nedeniyle, özel adların dizimsel zincire katılmaları onun sürekliliğini farkedilir biçimde kesintiye uğratır: Fransızcada, önlerinde "tanımlık" bulunmaması ve büyük harfle başlatılmalarıyla gösterirler bu etkiyi.

Yerli Navaho'lar, tartıştığımız sorunlar konusunda oldukça açık bir görüşe varmışa benziyor. Söylenlerinden biri, Gardiner'ın yorumunu daha baştan geçersiz kılıyor:

> "Bir gün, Fare Ayı'ya rastladı ve adının "Cac" olup olmadığını sordu. Ayı öfkelendi ve Fare'ye vurmak istedi, o

da arkasına saklandı, sonra da bundan yararlanarak tüylerini tutuşturdu. Ayı, ateşi kendi başına söndüremeyince, yardımına gelecek olursa kendisine dört büyülü dua öğreteceğini söyledi Fare'ye. O gün bugün, yanında birkaç fare tüyü bulundurunca, ayıdan hiç mi hiç korkmak gerekmez." (Haile - Wheelwright, s. 46.)

Söylen, tür adıyla ayırıcı ses arasındaki farkı hoş bir biçimde vurguluyor. Navaho'lar için, bu farklılığın nedenlerinden biri, özgül adın, hiç değilse bir ölçüde, bir özel ad olması. Okuduğumuz öyküde, Fare yanlış olarak ve kaba bir sözcükle seslenerek Ayı'yı aşağılamaktadır. Navaho'ların bitkibilim terimleri (hayvanbilimsel dağarları o denli iyi incelenmemiştir) genellikle bir üçlü addan oluşur, bunun birinci ögesi gerçek addır, ikincisi kullanımını, üçüncüsüyse görünüşünü betimler. Görünüşe göre, çoğu kişiler yalnızca betimleme terimini bilirler. "Gerçek ad"a gelince, din adamlarının bitkiyle konuşurken kullandıkları bir çağırma terimidir, dolayısıyla bir özel addır, iyi bilinmesi, doğru olarak söylenmesi büyük önem taşır. (Wyman ve Harris; Leighton.)

Biz bilimsel terimleri bitki ve hayvanlarla söyleşim kurmak için kullanmayız. Bununla birlikte, insanlar arasında çağırma terimi olarak kullanılan kimi adları seve seve hayvanlara verir, bitkilerden de alırız; kızlarımız Rose (Gül) ya da Violette (Menekşe) adını taşır zaman zaman, buna karşılık, birkaç hayvan türünün de genellikle kadın ve erkeklerimizin taşıdığı adları paylaşmalarına izin veririz. Ama, daha önce de vurguladığımız gibi, bu hoşgörüden neden özellikle kuşlar yararlanır? Bedensel yapı, fizyoloji ve yaşama biçimleriyle, köpeklerden çok daha uzaktırlar insanlardan, oysa, köpeklere bir insan adı verildi mi hafif bir skandal çıkmasa bile, ister istemez bir huzursuzluk duygusu doğar. Öyle sanıyoruz ki, açıklama daha şimdiden bu gözlemin içinde.

Kuşlar, yer aldıkları türlere göre, öteki hayvan sınıflarından çok daha kolay bir biçimde insan adları alabiliyorsa, onlardan farklı olmaları nedeniyle, onlara benzemeyi göze alabildikleri içindir. Kuşlar tüylerle kaplıdır, kanatlıdır, yumurtlar, içinde devinme ayrıcalığını taşıdıkları ögeyle de insan toplumundan ayrılırlar. Bu nedenle, bizim toplumumuzdan bağımsız bir topluluk oluştururlar, ama, tam da bu bağımsızlık nedeniyle, bu topluluk bizim içinde yaşadığımız toplumla benzeşik bir başka toplum gibi görünür bize; kuş özgürlüğe tutkundur, kendine bir konut yapıp burada aile düzeni içinde yaşar, yavrularını besler; çoğu kez türünün öteki

üyeleriyle toplumsal ilişkilere girer; eklemlenimli dili anımsatan, sessel yollardan bildirişim kurar onlarla.

Kısacası, kuşlar dünyasını eğretilemeli bir insan toplumu olarak tasarlamamız için nesnel olarak bütün koşullar bir araya gelmiştir. Öte yandan, bir başka düzlemde gerçekten ona koşut değil midir? Söylenbilim ve folklor, sayısız örneklerle, bu yansıtma biçiminin sıklığına tanıklık eder; yerli Chickasaw'ların kuşlar toplumuyla insan toplulukları arasında yaptıkları ve daha önce andığımız karşılaştırmaları gibi*.

Kuşların toplumuyla insanların toplumu arasında tasarlanan bu eğretilemeli bağıntıya bir adlandırma yöntemi eşlik eder, bu adlandırma yöntemiyse düzdeğişmecelidir (bu çalışmada kendimizi dilbilgicilerin inceliklerine bağlı saymıyoruz, "kapsamlama"yı -"bir tür düzdeğişmece" der Littré- ayrı bir değişmece olarak ele alacak değiliz): kuş türlerini Pierrot, Margot ya da Jacquot diye adlandırdığımız zaman, bu adları insanların tekelinde bulunan bir öbekten alırız, böylece de kuş adlarının insan adlarıyla bağıntısı parçanın bütünle bağıntısı olarak belirir.

Köpekler için durum bakışımlı ve terstir. Bağımsız bir toplum oluşturmamaları bir yana, tuttukları yer çok önemsiz bile olsa, "evcil" hayvanlar olarak insan toplumunun bir parçasıdır. Yerlerinin önemsizliği nedeniyle, ister özel adlar, ister akrabalık terimleri söz konusu olsun, kimi Avustralya ve Amerika yerlilerinin yaptıklarını yaparak onları insanlar gibi adlandırmayı usumuza bile getirmeyiz**. Tam tersine, özel bir dizi ayırırız onlara: Azor, Médor, Sultan, Fido, Diane (bu sonuncusu bir insan önadıdır kuşkusuz, ama önce söylembilimsel bir ad olarak algılanır), vb. Bunların nerdeyse tümü günlük yaşamda taşıdıklarımıza koşut takma adlardır, bir başka deyişle, eğretilemeli adlardır. Demek ki, türler (insan ve hayvan) arasındaki bağıntı toplumsal açıdan eğretilemeli olarak tasarlanınca, karşılıklı adlandırma dizgeleri düzdeğişmeceli bir nitelik kazanmakta, türler arasındaki bağıntı düzdeğişmeceli

* Bkz. Yukarıda, s. 146. Kuş olmamakla birlikte, aynı biçimde insan adları alan şu hayvanların durumu da ters yönden doğrular yorumumuzu: Jean Lapin (tavşan), Robin Mouton (koyun), Bernard (ya da Martin) l'Ane (eşek), Perre (ya da Alain) Le Renard (tilki), Martin L'Ours (ayı), vb. (Sebillot, II, s. 97, III, s. 19-20.) Gerçekten de, bu hayvanlar doğal bir dizi oluşturmaz: kimileri evcil, kimileri yabanıldır; kimileri otobur, kimileri etoburdur; kimileri sevilir (ya da küçümsenir), kimilerindense korkulur... Demek ki, huylarla yaşama biçimleri arasındaki belirtici karşıtlıklara dayandırılan ve hayvanlar evreninde insan toplumunun küçük bir örnekçesini eğretilemeyle kurmaya yönelen, yapay bir dizge söz konusu: *Roman de Renart* bunun ilginç bir örneğidir.

** Bkz. Yukarıda, s. 201-203; hele -Dayak'ların yaptığı gibi- insanları onlara göre adlandırmayı hiç düşünmeyiz: şu ya da bu köpeğin babası (ya da anası) gibi... (Geddes.)

olarak düşünülünce de adlandırma dizgeleri eğretilemeli bir niteliğe bürünmektedir.

Şimdi de bir başka örneğe: sığırlarınkine gelelim. Bunların toplumsal konumu düzdeğişmecelidir (teknik ve ekonomik dizgemizde yer alırlar), ama köpeklerinkinden farklıdır, çünkü sığır açıkça nesne olarak değerlendirilir, köpekse özne olarak (bunu da bir yandan birincisini belirtmekte kullandığımız ortak ad, öbür yandan kültürümüzde köpek etinin yenilmesini yasaklayan besinsel tabu esinlemektedir; hayvancılıkla geçinen Afrika topluluklarının durumu farklıdır, onlar sığırlara bizim köpeklere davrandığımız gibi davranırlar.) Sığırlara verdiğimiz adlar da kuş ya da köpeklerinkinden farklı bir dizide yer alır; genellikle tüylerin rengini, davranışı, huyu çağrıştıran, betimsel terimlerdir bunlar: Rustaud, Rosset, Blanchette, Douce, vb. (Bkz. Lévi-Strauss 2, s. 280.) Bu adlar çoğu kez eğretilemeli niteliktedir; ama dizimsel zincirden gelen sıfatlar olmaları bakımından köpeklere verilen adlardan ayrılırlar, çünkü köpek adları dizisel türdendir; demek berikiler daha çok söze, ötekilerse daha çok dile bağlanmaktadır.[1]

Son olarak, atlara verilen adları ele alalım. Ama sahibinin sınıfına ve mesleğine göre, durumları ya sığırların, ya köpeklerin durumuna yaklaşan, çağımızı belirleyen hızlı teknik dönüşümler nedeniyle yerleri daha da belirsizleşmiş olan, sıradan atları değil, toplumsal konumları daha önce gözden geçirdiğimiz hayvanlarınkinden kesinlikle ayrılan yarış atlarını. Bir kez, bu konumu nasıl nitelemeli? İnsan hünerliliğinin ürünü olduklarını ve kendileri için tasarlanmış haralarda, yalıtlanmış bireyler olarak, yan yana doğup yaşadıklarına göre, yarış atlarının da kuşlar gibi bağımsız bir toplum oluşturdukları söylenebilir. İster özne, ister nesne niteliğiyle olsun, bunlar da insan toplumunun bir parçası değildir; daha çok özel bir toplumun: hipodromlardan geçinen ya da hipodroma gidip gelenlerin toplumdan kopmuş yaşamının koşuludurlar. Bu farklılıklar da adlandırma dizgesindeki başka bir farklılıkta karşılığını bulur. Ama bu karşılaştırmadan önce iki noktanın belirtilmesi gerekir: yarış atlarına verilen adlar, safkanlara ve yarımkanlara göre değişen özel kurallar uyarınca seçilir, halk geleneğinden çok, seçkin yazına bağlanan bir seçmeciliğe tanıklık ederler. Bunun yanında, yarış adlarının kuş, köpek ya da sığır adlarıyla anlamlı bir biçimde çeliştikleri de kuşku götürmez. Tiwi'lerde olduğu gibi, iki bireyin aynı adı taşıması kural dışı olduğuna göre, kesinlikle bireyselleşmişlerdir; Océan, Azimuth, Opéra, Belle-de-Nuit, Télégraphe,

1) Burada Saursure'ün yaptığı (bireysel) söz ve (toplumsal) dil ayrımını anımsayalım(Ç.N.).

Luciole, Orviétan, Week- end, Lapis-Lazuli, vb. gibi biçimlerle dizimsel zincirden alınmış olmalarıyla sığır adlarıyla aynı yapım özelliğini paylaşmalarına karşın, betimsel yananlamları bulunmaması bakımından onlardan ayrılırlar: karışıklıktan uzak bir bireyleşme gereğine ve anıştırdığımız özel kurallara uydukları ölçüde, kesinlikle özgür bir biçimde yaratılırlar. Kısacası, sığırlar söylemin sözcüklerinden yola çıkılarak betimsel adlar alırken, yarış atları ad olarak söylemin kendilerini betimlemeyen ya da ender olarak betimleyen sözcüklerini alırlar. Birinci tip adların takma adlara[1] benzemesine karşılık, ikinci tip adları alt-ad olarak nitelemek gerekir, çünkü bu ikinci alanda en ileri nedensizlik egemendir.

Özetleyelim: kuşlar ve köpekler insan toplumu açısından belirgindir: ya kendi toplumsal yaşamlarıyla (insanlar bu yaşamı kendi yaşamlarının bir kopyası olarak düşünürler) onu canlandırırlar; ya da kendi toplumsal yaşamları yoktur, ama bizimkinin bir parçasını oluştururlar.

Köpekler gibi, sığırlar da insan toplumunun bir parçasıdır; ama, nesne sınırında yer aldıklarına göre, bir bakıma toplum - dışı bir parçasını oluştururlar onun. Son olarak, yarış atları da kuşlar gibi insan topluluğundan ayrı bir dizi oluştururlar, ama, sığırlar gibi, özünlü bir toplumsallıktan yoksun olarak.

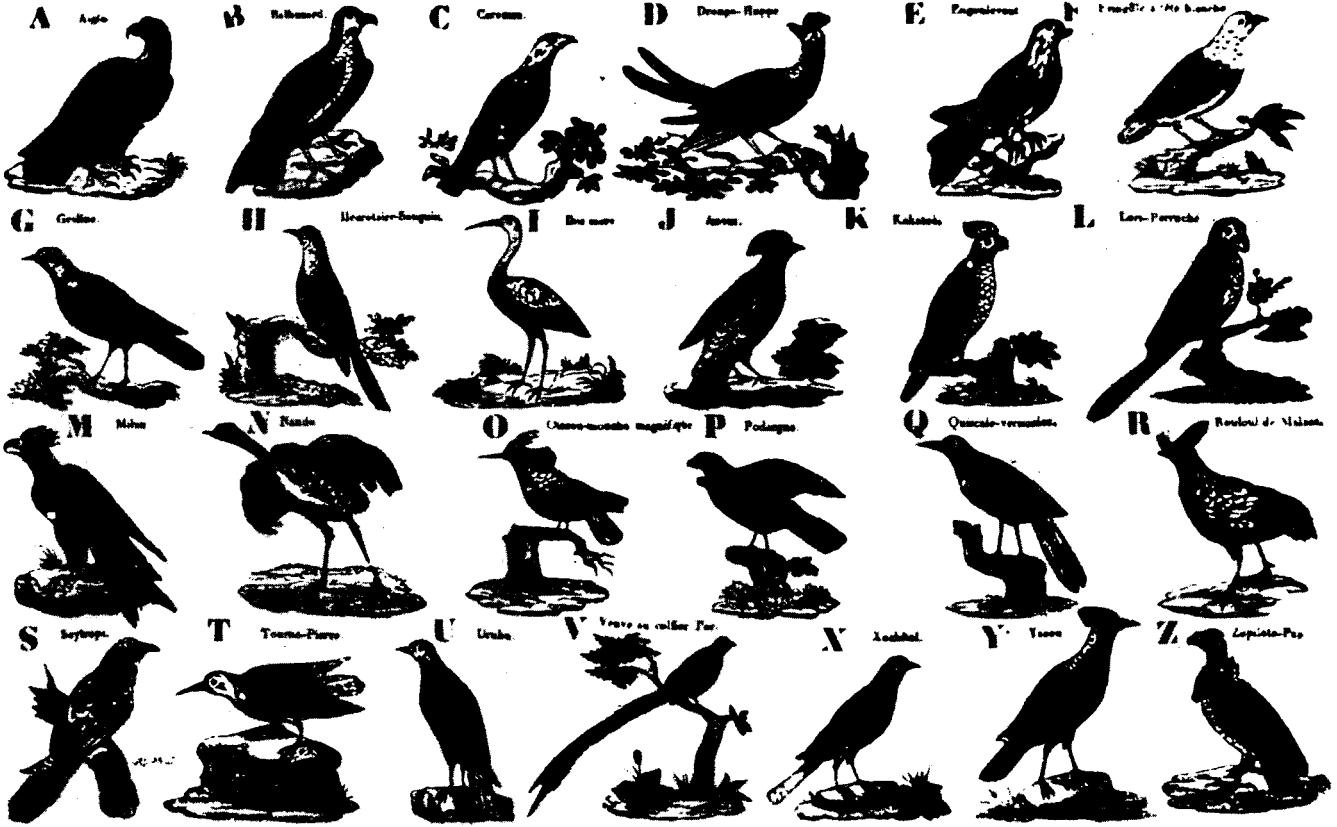
Öyleyse, kuşlar *eğretilemeli insanlar*, köpekler *düzdeğişmeceli insanlar*dır, sığırlar *düzdeğişmeceli insan-dışılar*, yarış atları da *eğretilemeli insan-dışılar*dır: sığırlar benzerlik yokluğundan yakındırlar, atlarsa yakınlık yokluğundan benzerler ancak. Bu iki ulamdan her biri, öbür iki ulamdan birinin "içi boş" imgesini sunar, bu iki ulam da birbirleriyle ters bir bakışımlılık bağıntısı içindedir.

Şu ruhsal-toplumbilimsel farklılıklar dizgesinin dilbilimsel karşılığını adlandırmalar düzleminde yeniden buluruz. Kuş ve köpek adları dil dizgesinde yer alır. Ama, aynı dizisel özelliği taşımakla birlikte, birbirlerinden ayrılırlar, çünkü kuş adları gerçek adlardır, köpek adlarıysa öyle benimsenmiş adlar. Kuş adları alışılmış insan adları kümesinden alınmıştır, onların bir bölümünü oluştururlar; köpek adlarıysa, çok ender olarak insanlarca da taşınmakla birlikte, biçimsel açıdan insan adlarına benzeyen bir adlar kümesini örneklendirirler.

Her ikisi de dizimsel zincirden alındığına göre, sığır ve at adları daha çok söze bağlanır. Ama sığır adları söze daha yakın kalır, çünkü, betimsel terimler olarak, özel adın sınırındadır. Bir ineğe

1) Takma ad Fransızcada *surnom* (üst-ad) sözcüğüyle belirtildiği için, "alt ad"la karşılaştığı bu dilde daha kesin bir biçimde ortaya çıkmaktadır. (Ç.N.)

OISEAUX DIVERS.



CARICATURES.


Mme LA BICHE


M. MOUTON


Mlle RATANNE


Mlle FIN-BEC


M. ASINUS


Mlle BELLOTE


M. BEQUIN


M. LA TROMPE


M. VAUTOUR


Mlle MINETTE


M. L'IVROGNE


M. RATON


M. MAGOT


Mme BONTÉ

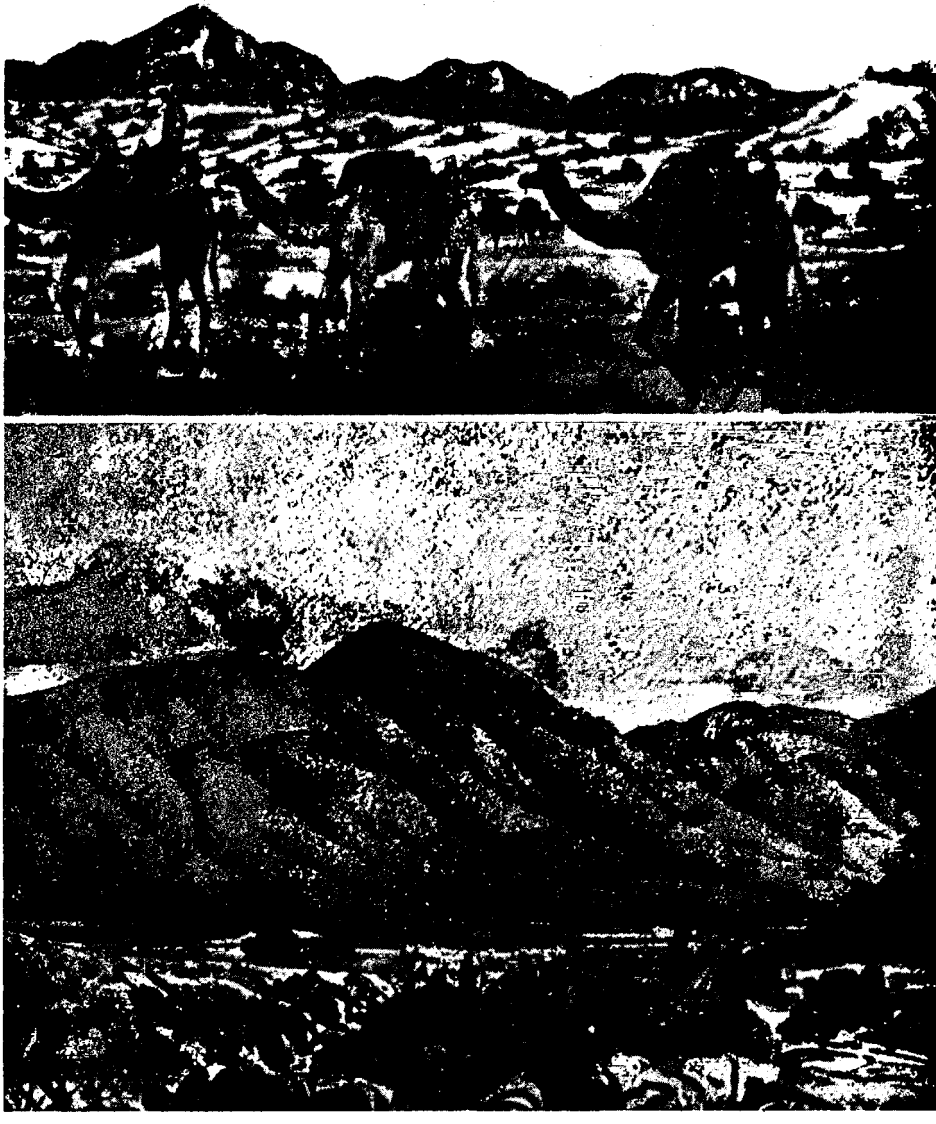

M. SERRÉ



Hayvanlar Toplumu



Avustralya Churınga'ları

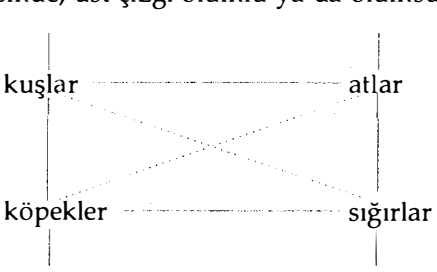


Bir Arandalı'nın sulu boya resimleri.

genellikle "yumuşak başlı olduğu" söylendiği için Douce adı verilir. Demek ki, sığırlara verilen adlar geçmiş bir söylemin tanıkları olarak sürüp gider, söylem içinde de sıfat işlevlerini her an yeniden kazanabilir: sığıra seslendiğimiz zaman bile, nesne niteliği *kendisinden sözedilen* olmaktan çıkmasına elvermez hiçbir zaman. Yarış atı adları bir başka biçimde "söylemde"dir: "gene söylem içinde" değildir, "söylemle yapılmış"tır. Atlara ad bulmak için, dizimsel zinciri bölmek, ayırıcı birimlerini bağlam bulanıklıklarını gidermedikçe söylemde başka bir nitelikle belirlemeyecek özel adlara dönüştürmek gerekir. Farklılık sığırların insan toplumunun insan-dışı bölümüne yerleştirilmelerinden, yarış atlarınınsa (ki nesnel olarak aynı ulamdandırlar) ancak kendileriyle varolan sınırlı bir topluma bir karşı-toplum imgesi sunmalarından ileri gelir. Onlara uygulanan dizge, bütün adlandırma dizgeleri içinde, en açık biçimde insan-dışı olanıdır, onu gerçekleştirmek için başvurulan dilsel yıkma tekniği de yıkma tekniklerinin en barbarcasıdır.

Sonuçta, üç boyutlu bir dizgeye ulaşılır:

Yatay düzlemde, üst çizgi olumlu ya da olumsuz eğretilemeli



bağıntıyı, yani insan ve hayvan (kuşlar) toplumları, ya da insan toplumuyla atların karşı-toplumu arasındaki bağıntıyı göstermektedir; alt çizgiyse, insan toplumuyla özne ya da nesne olarak onun üyeleri olan varlıklar, yani bir yandan köpekler, bir yandan sığırlar arasındaki düzdeğişmeceli bağıntıyı.

Dikey düzlemde, sol çizgi toplumsal yaşamla ya eğretilemeli, ya düzdeğişmeceli bir bağıntısı bulunan kuşları ve köpekleri birleştirmektedir. Sağ çizgi de sığırların kendisinin bir parçası olmasına (düzdeğişmece), yarış atlarınınsa kendisiyle olumsuz bir benzerlik göstermesine (eğretileme) karşın, toplumsal yaşamla bağıntısı bulunmayan atları ve sığırları birleştirmektedir.

Son olarak da bunlara iki yatık ekseni eklemek gerekir, çünkü kuşlara ve sığırlara verilen adlar (ya bir dizisel bütünden, ya bir dizimsel zincirden) düzdeğişmeceli bir seçmeyle, köpeklere ve atlara

verilen adlarsa (ya bir dizisel bütünden, ya bir dizimsel zincirden) eğretilemeli üretmeyle oluşturulur. Öyleyse tutarlı bir dizge karşısındayız demektir.

* * *

Bu göreneklerin bizim için taşıdığı önem kendilerini birleştiren dizgesel bağıntılardan ileri gelmiyor yalnızca*. Bizim kendi uygarlığımızdan, yani küçük bir yer tuttukları bir bağlamdan alınmış olmalarına karşın, uygulayıcıları olan toplumların son derece önem verdikleri, farklı görenekleri anlamamızı alabildiğine kolaylaştırıyorlar. Törelerimizin kimilerince anlamsız bulunabilecek olan kimi yönlerine gösterdiğimiz dikkat de iki yönden haklı çıkıyor böylece: birincisi, bu yola başvurmakla, özel adların niteliği konusunda daha genel ve daha açık bir görüş oluşturacağımızı umuyoruz; ikincisi ve daha önemlisi, budunbetimsel merakın gizli nedenlerine ilişkin sorular sormaya yöneliyoruz: görünüşte bizimkilerden çok uzak olan göreneklerin yarattığı büyü, bizde uyandırdıkları çelişkin yakınlık ve uzaklık duygusu, bu göreneklerin bizim kendi göreneklerimize göründüğünden çok daha yakın olmasından, bize onların çözülmesi gereken, gizlemli bir imgesini sunmasından ileri gelmiyor mu? Ne olursa olsun, çözümlediğimiz olgularla Tiwi'lerin ad dizgesinin geçici olarak bir yana bıraktığımız kimi yönleri arasında bir karşılaştırma, bu gözlemimizi haklı çıkarır.

Tiwi'lerin aşırı ölçüde bir özel ad tüketimi yaptıklarını anımsıyoruz: bir kez, her bireyin birkaç adı bulunduğu için; sonra her adın ayrı olması gerektiği; üçüncü olarak, her yeniden evlenme (bu evlenmelerin sık yapıldığını görmüştük) kadının daha önce doğurmuş olduğu bütün çocukların yeni adlar almalarına yol açtığı; son olarak da bireyin ölümü yalnız kendi taşıdıklarının değil, yaşamı boyunca koymak durumunda kaldığı bütün adların yasaklanmasıyla sonuçlandığı için**. Bu koşullar altında, Tiwi'ler durmamacasına yeni adlar üretmeyi nasıl başarıyorlar?

Burada birkaç durumu ayırdetmek gerekir. Bir adın kullanımının yasak olduğu dönem sonunda, ölünün oğlu onu kendisi almaya karar verecek olursa, bu ad yeniden dolaşıma sokulabilir. Böylelikle birçok ad yedeğe ayrılır, yeri geldikçe yararlanılabilecek bir ad

* M. M. Houis büyük bir incelikle dikkatimizi V. Larock'un çalışmasına çektiği zaman, bu kitap bitmiş bulunuyordu. Bizimkinden oldukça farklı bir görüş açısını benimsediği için, ondan yararlanmamış olmakla birlikte, kişi adlarını budunbetimsel açıdan yorumlama yolundaki bu çabayı anıp ona saygı sunmamak haksızlık olur gibimize geliyor.

** Bkz. Yukarıda, s. 235-236.

"sandığı" oluşturulur. Bununla birlikte, ölüm ve doğum oranının değişmez kaldığı varsayılırsa, beklenmedik bir nüfus dengesizliği denkleştirici bir etki göstermedikçe, yasak süresinin uzaması nedeniyle, kumbaranın gitgide boşalacağı kestirilebilir. Demek ki, dizgenin el altında başka yöntemler bulundurması gerekmektedir.

Gerçekten de, birkaç yöntemleri vardır. Bunların en önemlisi, aralarında sessel bir benzerlik saptandığı zaman, özel adlara ilişkin yasağın cins adlarını da kapsamasından kaynaklanır. Günlük dilde yürürlükten kalkmış olan bu cins adları tümden yok olmaz: töreme ayrılan kutsal dile geçer, kutsal dil, tanımı gereği, erginleşmemişler için anlaşılmaz kaldığından, erginlerin kendileri için de bir ölçüde anlamsal işlevlerinden sıyrılmış olduğundan, burada yavaş yavaş anlamlarını yitirirler. Anlamını yitirmiş olan bu kutsal sözcükler de bir sonek eklenerek özel ad yapımında kullanılabilir. Böylece, kutsal dilin anlamı karanlık olan *matirandjingli* sözcüğü *Materandjingimirli* biçimiyle özel ad olur. Bu yöntem düzenli bir biçimde kullanılır. Ölü adlarına ilişkin kısıtlamanın günlük dile de geçmesi nedeniyle, kutsal dilin özellikle tabu: *pukimani* olmuş sözcüklerden oluştuğu yazılabilmiştir. Kutsal dilin kendisi bu etkinin dışında kalır. (Hart.)

Bu olgular iki bakımdan önemli. Bir kez, bu karışık dizgenin tümüyle tutarlı olduğu açık: özel adlar cins adlarını etkiler, cins adları günlük dilden atılınca kutsal dile geçer, kutsal dil de buna karşılık özel adlar oluşturmayı sağlar. Deyim yerindeyse, bu çevrimsel devinim bir çifte "atınım"la sürdürülür: başlangıçta anlamdan yoksun bulunan özel adlar cins adlarıyla kaynaşarak anlam kazanırlar, cins adları kutsal dile geçerken anlamlarını bırakırlar, bu da yeniden birer özel ad olmalarını sağlar. Böylelikle, dizge anlambilimsel içeriğin almaşık bir biçimde, cins adlarından özel adlara, dindışı dilden kutsal dile pompalanmasıyla işler. Kısacası, tüketilen güç kaynağı, eski sözcükleri elinden alındıkça, bildirişim gereksinimlerini karşılamak üzere yeni sözcükler üreten günlük dilden gelir. Gerek budunbilimciler, gerekse yerlilerce, ölülerin adının yasaklanmasını açıklamak için ileri sürülen yorumların ikincil niteliğini bu örnek hayranlık verici bir biçimde ortaya koyuyor. Böylesine iyi düzenlenmiş bir dizge hayalet korkusundan doğmuş olamaz. Daha çok o gelip buna eklenmiştir.

Kendi toplumumuzda hayvanları adlandırmanın değişik biçimlerini incelerken ortaya koyduğumuz ve, söylemek bile fazla, ölülerden korkmanın hiçbir biçimde işin içine girmediği dizgeyle Tiwi'lerin insansal düzlemde yer alan dizgesiyle çarpıcı benzerlik-

ler gösterdiğini göz önüne alırsak, bu gerçek daha bir kesinlik kazanacaktır. Tiwi'lerin dizgesi de bir dizimsel zincirle (günlük dilinki) bir dizisel küme (yani kutsal dil; çünkü burada sözcükler anlamlarını yitirerek yavaş yavaş bir dizimsel zincir oluşturamaz duruma geldiklerine göre, kutsal dilin temel özelliği dizisel olmaktır) arasında, özel adlar yoluyla yapılan bir tür hakemliğe dayanır. Üstelik, olumlu bir ses benzerliğinin etkisiyle özel adlar eğretilemeli olarak cins adlarına bağlanır; buna karşılık, kutsal sözcükler, anlambilimsel içeriğin yokluğuna ya da yoksulluğuna dayanan, olumsuz bir benzerliğin etkisiyle, düzdeğişmeceli olarak özel adlara bağlanır.

En genel düzeyde kalınarak özel adlar aracılığıyla dindışı dille kutsal dilin sözcükleri arasında bir alışveriş biçiminde bile tanımlansa, Tiwi dizgesi, bizim kültürümüzün ikincil yönlerinin ancak ele almamızı sağladığı birtakım olgulara ışık tutuyor. *Brassica rapa* gibi, iki kez "kutsal" (çünkü hem Latince, hem bilimsel) bir dilin sözcüklerinin özel ad niteliği taşıyabilmelerini daha iyi anlıyoruz; Gardiner'ın istediği, Hart'ın da benimsemeye hazır göründüğü gibi, anlamdan yoksun oldukları için değil, görünüşe karşın, anlamın hiçbir zaman tümüyle yokolmadığı bir genel dizgenin parçası oldukları için: böyle olmasa, Tiwi'lerin kutsal dili bir dil değil, bir sözlü deviniler yığını olurdu. Kutsal dilin, karanlık bile olsa, bir anlamlılık yeteneği bulunduğu tartışma götürmez. Sorunun bu yönüne gene döneceğiz.

Şimdilik, söz konusu alanın malı olan cins adlarını özel adlara dönüştürmek koşuluyla, Tiwi'lerin yaptığı gibi, özel adları günlük dile sokmada kullandığımız bir başka "kutsal" dil tipini ortaya çıkarmamız gerekiyor. Daha önce de belirttiğimiz gibi, çiçeklerin adlarını alıp kızlarımıza özel ad yaparız, ama bununla yetinmeyiz: çiçek yetiştiricilerin imge gücü yeni yaratılmış çiçekleri insanlardan alınan özel adlarla donatır. Bu sürekli değiştirim ilginç özellikler sunar: çiçeklerden alıp (öncelikle kadın cinsinden olanlara) verdiğimiz adlar, günlük dilin malı olan cins adlarıdır (bir kadının adı belki Rose değil de Rosa olabilir, ama kesinlikle, *Rosa centifolia* olamaz); ama çiçeklere verdiğimiz adlar "kutsal" bir dilden gelir, çünkü bu soyad ya da önadlara bir ünvan eşlik eder, bu da onlara gizemli bir saygınlık kazandırır. Yeni bir çiçek "Elisabeth", "Doumer" ya da "Brigitte" diye adlandırılmaz genellikle, "Queen-Elisabeth", "Başkan-Paul-Doumer", "Madame-Brigitte-Bardot" diye adlandırılır.* Üstelik, ad verilirken, taşıyıcının cinsel durumu (burada çiçeğin dilbilgisel cinsi) göz önüne alınmaz: Fransızcada dişil olan *rose*

da, eril olan *glaïeul* de ayrım gözetilmeden bir erkek ya da kadın adı alabilir, bu da Wik Munkan'ların "göbek" adı koyma kurallarından birini anımsatır**.

İster bizim kültürümüzden gelsinler, isterse Avustralya adalılarından, bu göreneklerden daha önce ele aldığımız göreneklerle aynı öbektendir; gerçekten bize başlangıçtan beri aralarında bir ortak payda rolü oynar gibi görünmüş olan eğretilemeli bağıntı ve düzdeğişmeceli bağıntı denkliğini burada da buluruz. Özel ad yapmak üzere çiçeklerden aldığımız adlar eğretileme değeri taşır: gül gibi güzel, menekşe gibi alçakgönüllü, vb. Ama karşılık olarak "kutsal" dilden alıp çiçeklere verdiğimiz adlar düzdeğişmece değeri taşır, bu da iki biçimde olur: *Brassica rapa*, akbaşı bir çeşidin türü, bir bütünün parçası yapmak üzere onun yeterliliğini alır. Yeni bir çiçek çeşidine verilen Impératrice-Eugénie adı, bakışımlı ve ters bir dönüşümü gerçekleştirir, çünkü gösterilen düzeyinde olacak yerde, gösteren düzeyinde duyurur kendini: bu kez, çiçek bir bütünün parçası aracılığıyla nitelendirilmiştir: herhangi bir Eugénie değil, özel bir Eugénie; evliliğinden önceki Eugénie de Montijo değil, sonraki Eugénie; dirimsel bir birey değil, belirli bir toplumsal rolü bulunan bir kişi, vb***. Demek ki, bir "kutsal" ad tipi "düzdeğiştiren", öbürü "düzdeğişen"dir ve bu karşıtlık daha önce incelediğimiz durumlar için de geçerlidir. Anımsadığımız gibi, insanlar çiçeklerden adlar alırken, kendi adlarından kimilerini de kuşlara verirler; bu adlar da "düzdeğiştiren"dir, çünkü çoğu kez halk dilinden alınmış küçültme adlarıdır bunlar, kuşlar topluluğunu (çiçeklerinkinin tersine) bütün olarak insan toplumunun alçak gönüllü ve uysal bir alt-öbeği olarak değerlendirirler. Aynı biçimde, köpeklere ve sığırlara verilen eğretilemeli adların da değişmecenin işlevini sırasıyla gösteren ve gösterilen düzeyine yerleştirdikleri söylenebilir.

Ne denli dizgesel görünürlerse görünsünler, gözden geçirdiğimiz adlandırma yöntemlerinin hepsi de bir sorunla karşı karşıya getiriyor bizi: dönüşüm bağıntılarıyla birbirlerine bağlanan bu eş-

* Bu eğilim halk geleneğinde de belirgindir: kimi çiçeklere insan adları verildiği zaman, bunları genellikle bir deyim içine yerleştirir: şakayık için "Güzel Nicolas", karamuk için "Marie Cancale", çuha çiçeği için "Joseph Foireux", vb. (Rolland, *Flore*, cilt II.) İngilizcede de böyle çiçek adları vardır: "Jack in the Pulpit", "Jack behind the Garden Gate", vb.

** Bkz. Yukarıda, s. 218.

*** Tiwi dizgesine göre çevrimin tersine dönüşü dikkatimizi çeker. Bizde, çevrim günlük dilden özel ada, özel addan "kutsal" dile gidip sonunda günlük dile döner. Bu dil, cins adı "rose"u sağlar, bu ad da önce kadın adı Rose olur, sonra bir gül çeşidini adlandıran Princesse-Margaret-rose biçimi altında, kutsal dil aracılığıyla. Çiçek tutulursa, adı çabucak cins adına dönüşecektir.

değerli yöntemler, farklı genellik düzeylerinde işliyor. Kuşlara verilen insan adları belirli bir türün herhangi bir bireysel üyesine uygulanabilir: her saksağanın adı Margot'dur. Ama çiçeklere verilen adlar: Queen-Elisabeth, Impératrice-Eugénie, vb. yalnızca çeşidi ya da alt-çeşidi kapsar. Köpeklere ve sığırlara verilen adların uygulanım alanı daha da kısıtlıdır: gerçekte bir adın birçoklarınca taşınabilmesine, örneğin Médor adını yalnız bir köpeğin taşımamasına karşın, bu adlar hayvanın sahibinin düşüncesinde tek bir bireyi belirtir. Yalnızca yarış atlarıyla öteki "cins" hayvanların adları yüzde yüz bireyselleşmiştir: abecesel çevrimin 26 yılı süresince,[1] bu adla adlandırılmış olanın dışında hiçbir yarış atı Orviétan III olarak adlandırılmamıştır, adlandırılmamaktadır, adlandırılmayacaktır.

Bu da, bize göre, özel adlarla tür adları aynı öbekten oldukları için, iki tip arasında hiçbir temel fark bulunmadığının beklenebilecek en açık kanıtıdır. Daha açık bir deyişle, farklılığın nedeni dilbilimsel niteliklerinde değil, her kültürün gerçeği kesitleme biçiminde, ele aldığı sorunlara (bu sorunlar toplumsal öbeğin içindeki özel toplumların her birinde ayrı olabilir) göre, sınıflandırma işine gösterdiği değişken sınırlardadır. Demek ki, dışta bulunan bir belirleyim gereği, belirli bir sınıflandırma düzeyi birtakım adlandırmalar ister, bunlar da duruma göre, cins adı ya da özel ad olabilir. Ama Durkheim'ın mantıksal düşüncenin toplumsal kökeni savına ulaşmış olmayız bununla. Toplumsal yapıyla ulamlar dizgesi arasında eytişimsel bir bağıntı bulunduğu kuşku götürmemekle birlikte, ikincisi birincisinin bir etkisi ya da sonucu değildir: her ikisi de, karşılıklı ve özenli ayarlamalarla, insanla dünya arasındaki bağıntıların kimi tarihsel ve yerel kipliklerini dile getirir, çünkü her ikisinin de altkatmanını bu bağıntılar oluşturur.

Birey kavramı gibi tür kavramının da aynı zamanda hem toplumbilimsel, hem de görece bir nitelik taşıdığını herhangi bir yanlış anlamaya yol açma tehlikesine düşmeden vurgulayabilmek için, bu açıklamalar zorunluydu. Dirimsel açıdan ele alındıkları zaman, aynı ırktan (bu sözcüğün kesin bir anlamı bulunduğunu varsayarsak) gelen insanlar, aynı ağaçta tomurcuklanan, açılan ve solan bireysel çiçeklere benzetilebilir: bir çeşit ya da alt-çeşidin örnekleridirler; aynı biçimde, *Homo sapiens* türünün bütün üyeleri de mantıksal olarak herhangi bir hayvan ya da bitki türünün üyeleriyle karşılaştırılabilir. Bununla birlikte, toplumsal yaşam bu dizgede garip bir dönüşüm yaratır, çünkü her dirimsel bireyi bir kişilik geliştirmeye yöneltir. Bu kavramsa çeşit içinde örneği çağrıştırmaz

1) Fransız abecesinde 26 harf vardır. (Ç.N.)

artık, büyük bir olasılıkla (tropikal ortam bazı bazı bunun bir taslağını oluşturmaya yönelse bile) doğada bulunmayan ve "tek-bireysel" diye adlandırabileceğimiz bir çeşit ya da türü çağrıştırır. Bir kişilik öldüğü zaman ortadan silinen şey, bir çiçek türünün bütün türlerin yararlandıkları basit kimyasal cisimlerden yola çıkarak gerçekleştirdiği ölçüde özel ve yeri doldurulmaz bir düşünceler ve davranışlar bireşimidir. Bir yakınımızı ya da ünlü bir kişiyi: bir politikacıyı, bir yazarı ya da bir sanatçıyı yitirmenin etkisini *Rosa centifolia*'nın sönüp gitmesi durumunda bir hoş kokunun düzeltilmez yokluğunu duyar gibi duyarız. Bu açıdan bakılınca, totemcilik etiketi altında saymaca bir biçimde yalıtılan kimi sınıflandırma biçimlerinin evrensel bir kullanımı bulunduğunu söylemek yanlış olmaz: bizde bu "totemcilik" insansallaştırılmıştır yalnızca. Bizim uygarlığımızda, sanki herkesin totemi kendi kişiliğiymiş gibi geçer her şey: herkesin kişiliği kendi "gösterilen" varlığının "gösteren"idir.

Dizisel bir kümeden olmaları bakımından*, özel adlar genel bir sınıflandırma dizgesinin "saçağı"dır: aynı zamanda hem uzantısını, hem de sınırını oluştururlar onun. Sahneye girdikleri zaman, mantıksal gösterimin son perdesi başlamış demektir artık. Ama oyunun uzunluğu ve perdelerinin sayısı bir uygarlık olayıdır, bir dil olayı değil. Adların az ya da çok "özel" niteliği özünlü olarak belirlenemez, dilin başka sözcükleriyle karşılaştırılarak da belirlenemez; her toplumun kendi sınıflandırma çalışmasının bittiğini kesinlediği dakikaya bağlıdır. Bir sözcüğün özel ad olarak algılandığını söylemek, kendisinden ötede hiçbir sınıflandırmanın aranmadığı bir düzeyde yer aldığını söylemektir, ama saltık bir biçimde değil, belirli bir kültür dizgesi içinde. Özel ad her zaman sınıflandırmanın yanında kalır.

Bunun sonucu olarak, özel adlar her dizgede *anlamlandırma nicemlerini* gösterir, bunların altına inilince, yapılabilecek tek şey göstermektir artık. Böylece, birincisi özel adı bir "belirti" diye tanımlamakla, ikincisi özel adın mantıksal örnekçesinin gösterme adılında bulunduğunu sanmakla, Peirce ile Russel'ın düştükleri koşut yanılgının köküne ulaşıyoruz. Bu yazarlar gibi düşünmek, adlandırma ediminin anlamlandırma ediminden farkedilmez bir biçimde gös-

* Gardiner için "cisimleşmiş" adın kusursuz bir örneği olan Vercingétorix bile. Galyalı'ların ad dizgesinde Vercingétorix'in yeri konusunda varsayımlara girişmek gerekmez, bizim için, tek ve tuhaf söylenişli bir adı bulunan ve Attila da, Genséric de, Jugurtha da, Cengiz Han da olmayan şu eski zaman kahramanını belirttiği açıktır... Gardiner'ın çok sevdiği bir başka örnek olan Popocatepeti'ye gelince, her liseli, coğrafya bilmese bile bunun Titicaca'nın da yer aldığı bir sınıfa gönderdiğini bilir. Elinden geldiğince sınıflandırır insan, ama sıruflandırır.

terme edimine geçişin gerçekleştiği bir süreklilik içinde yer aldığını benimsemek olur. Bizse, tam tersine, her kültür kendi eşiklerini bir başka türlü belirlese bile, bu geçişin süreksiz olduğunu gösterdiğimizi umuyoruz. Doğal bilimler, yerine göre, tür, çeşit ya da alt-çeşit düzeyine oturturlar eşiklerini. Demek ki, her seferinde, genellik oranları farklı terimleri özel adlar olarak algılayacaklardır. Ama gene bu sınıflandırma biçimlerini uygulayan bilge -kimi zaman da bilgin- yerli, aynı düşünsel işlemle, bunları toplumsal öbeğin bireysel üyelerine dek, daha doğrusu, -her biri bir alt-sınıf oluşturan- bireylerin aynı anda ya da birbiri ardından doldurabilecekleri tekil konumlara dek genişletir. Öyleyse, biçimsel açıdan bakılınca, yeni bulunmuş bir bitkiye -buraya daha önceden geçirilmemiş olsa bile- dizgenin kendisine hazırladığı *Elaphantopus spicatus* Aubl. konumunu veren bitkibilimci ya da hayvanbilimciyle topluluğun yeni bir üyesine *Yaşlı-bizonun-aşınmış-toynağı* adını vererek onun toplumsal dizisini tanımlayan Omaha rahibi arasında köklü bir fark yoktur. Her ikisi de ne yaptığını bilmektedir.

Sekizinci Bölüm

Yeniden Bulunan Zaman

Buraya değin özellikle dökümünü yapmaya çalıştığımız yol ve yordamların bir genel görünümü çıkarıldığı zaman, önce bunları birbirine bağlayan ilişkilerin dizgesel niteliği karşısında şaşkınlığa kapılıyor insan. Üstelik, bu dizge hemen bir çifte yönle çıkıyor karşımıza: iç tutarlılık ve uygulamada sınırsız yayılım yeteneği yönleriyle.

Örneklerimizin de gösterdiği gibi, yapıyı bütün durumlarda bir eksen (dikey olarak tasarlanması daha elverişli olan bir eksen) taşır. Geneli özelle, soyutu somutla birleştirir; ama, hangi yönde olursa olsun, sınıflandırıcı yönelim sonuna dek gidebilir her zaman. Bu da her sınıflandırmanın ikili karşıtlıklara göre işlemesini gerektiren, içkin bir temel kurala göre tanımlanır: sınıflandırma ancak karşıtlaştırma olanağı kalmadığı zaman bırakılır. Bunun sonucu olarak, dizge başarısızlık diye bir şey bilmez gerçekten. İster şu, ister bu yönde olsun, sınıflandırma ekseni boyunca ilerledikçe, iç devingenliği yavaşlar. Sınıflandırmanın durmasıysa, ne varlık ya da nesnelerin görgül özelliklerinden doğan beklenmedik bir engel yüzündendir, ne de mekanizması tıkandığı içindir: yolunu tamamlamış, işlevini eksiksiz olarak yerine getirmiştir.

Sınıflandırıcı yönelim, deyim yerindeyse, yukarıya doğru: en büyük genellik ve en ileri soyutlama yönünde yol alırken, gerçeği gittikçe gelişen bir dizi ayıklamadan geçiren bir düşünsel çerçevenin uygulanmasını hiçbir çeşitlilik engelleyemeyecek, bunun sınırı da, girişimin yönelimiyle uyumlu olarak, basit bir ikili karşıtlık (yukarı ve aşağı, sağ ve sol, barış ve savaş, vb.) biçiminde ortaya çıkacaktır. Özünlü nedenler dolayısıyla, bu sınırın ötesine geçmek

olanaksız olduğu ölçüde de yararsızdır. Ama aynı işlem başka düzlemlerde de yinelenebilecektir: totemsel denilen sınıflandırmaların aynı düzenleyici düşünsel çerçeveyi uygulayarak uluslararası bir toplum boyutlarına dek genişletmeyi sağladığı toplumsal öbeğin iç düzeni düzleminde; ya da daha önce sözünü ettiğimiz bir Aranda söyleninin gösterdiği gibi*, sonunda gene bir ikili karşıtlığa (burada çelişki toprakla su arasında olduğuna göre, yönler ve ögeler arasında bir ikili karşıtlığa) ulaşan sürekli indirgemelerden yararlanarak bir görünümün tükenmez çeşitliliğinin düzene sokulmasını sağlayan söylensel coğrafya yardımıyla, uzamsal-zamansal düzlemde.

Dizge aşağıya doğru geliştirildiği zaman da dış sınır tanımaz, çünkü doğal türlerin nitel çeşitliliğini bir düzenin simgesel maddesi olarak ele almayı başarır ve kişisel adlandırmaların oluşturduğu engel bile, somuta, özele, bireysele doğru gidişini durduramaz: özel adlar bile bir sınıflandırmanın ögeleri olarak kullanılabilir.

Öyleyse bütünsel bir dizge söz konusu. Ne var ki, budunbilimciler ayrı ayrı kurumlar üretebilmek için boşu boşuna onu parçalamaya çalışıp durmuşlardır, bu kurumların en ünlüsü de totemciliktir. Ama, bu yol tutulunca, olsa olsa saçmalığa dek varan çelişkilere ulaşılır: örneğin Elkin (*4*, s. 153-154), her şeye karşın hayranlık verici bir bireştirim yapıtında, Avustralya yerlilerinin düşüncesini ve dinsel düzenini çözümlemek için totemciliği çıkış noktası olarak ele alıp da çok geçmeden onun kurgu zenginliğiyle karşılaşınca, "sınıflandırıcı totemciliğe" özel bir bölüm ayırarak güçlükten sıyrılmaya bakar. Böylece sınıflandırmayı totemciliğin özel bir biçimi durumuna getirir, oysa, daha önce göstermiş olduğumuzu sandığımız gibi, sınıflandırma totemciliğin ya da totemcilik olduğu ileri sürülen şeyin bir biçimini oluşturmaz, totemcilik ya da totemcilik olduğu ileri sürülen şey sınıflandırmanın bir biçimini bile değil, bir yönünü ya da bir evresini oluşturur. Totemcilik konusunda hiçbir şey bilmeden (ve hiç kuşkusuz bir hayalet karşısında aldanmasını önleyen bu bilgisizliğin yardımıyla), Comte sınıflandırma dizgesinin düzenini ve erimini çağdaş budunbilimcilerden daha iyi anlamış, savını doğrulayabilecek hiçbir belgeden yararlanamadığından, düşünce tarihindeki önemini ana çizgileriyle değerlendirmiştir.

"O çağda kendiliğinden edinilen ve usumuzun tümüyle doğal durumunu oluşturan bu yöntem birliğine,

* Bkz. Yukarıda, s. 202-203.

> bu öğreti bağdaşıklığına o gün bugün hiçbir insan düşüncesi bu ölçüde erişememiştir..." (Comte, 53. ders, s. 58.)

Bize göre yabanılların düşüncesi değil, ilkel ve eskil bir insanlığın düşüncesi de değil, bir verim elde etmek amacıyla işlenmiş ya da evcilleştirilmiş düşünceden ayrı, yabanıl durumda düşünce olan bu "yaban" düşünceyi Comte tarihin belirli bir dönemine -fetişçilik ve çoktanrıcılık çağlarına- bağlıyor kuşkusuz. Bu işlenmiş düşünce, küremizin kimi noktalarında ve tarihin kimi anlarında çıkmıştır ortaya, budunbetimsel bilgilerden (ve ancak bu tür bilgileri toplayıp kullanmanın kazandırdığı budunbetimsel sezgiden) yoksun bulunan Comte'un yaban düşünceyi geçmişe dönük biçimiyle, ötekinden önce gelen bir düşünsel etkinlik olarak kavramış olması doğal. İkisinin bir arada bulunup iç içe geçebileceklerini bugün daha iyi anlıyoruz, birincilerin varlığı -gelişimleri ve bu gelişimin gerçktirdiği koşullar nedeniyle- ikincileri ortadan kaldırmakla tehdit etse bile, tıpkı kimileri yabanıl durumda, kimileriyse tarımın ya da evcilleştirmenin kendilerini dönüştürdüğü biçimde bulunan doğal türlerin (hiç değilse kuramsal olarak) bir arada bulunabilmeleri ve birbirlerini melezleştirebilmeleri gibi. Ama, ister üzülelim, ister sevinelim, yabanıl türler gibi yabanıl düşüncenin de hâlâ bir ölçüde korunmakta olduğu birtakım alanlar bulunduğu bilinir: sanatın durumu da budur. Bizim uygarlığımız, böyle yapay bir çözümün içerdiği bütün sakınca ve yararla, bir ulusal park koşulu tanır sanata. Toplumsal yaşamın bugüne dek çözümlenmemiş olan birçok kesimi de bu durumdadır, ilgisizlik ya da güçsüzlükten, çoğu kez neden olduğu bile bilinmeden, yaban düşünce bu alanlarda etkinliğini sürdürüp durur.

Bizim "yaban" dediğimiz, Comte'unsa "kendiliğinden" diye nitelediği bu düşüncenin olağandışı nitelikleri, her şeyden önce benimsediği amaçların genişliğinden ileri gelir. Aynı zamanda hem bireştirici, hem çözümleyici olmak, iki kutup arasında bir uzlaştırım yapma gücünü sürdürürken, her iki yönde de son noktaya dek gitmek ister. Comte bu çözümleyici yönelimi çok iyi görmüştür:

> "Bize bugün en saçma görünen boş inançlar bile... başlangıçta... araştırılmaları o çağlarda doğrudan hiçbir sürekli ilgi yaratmayacak olan olguları incelemeye yönelik güçlü bir dürtüyü sürdürmeleri bakımından, gerçekten ileri bir felsefe niteliği taşımışlardır." (*A.y.*, s. 70.)

İkinci tümcecikte beliren yargı yanlışlığı, Comte'un bireşim yönü konusunda neden tümden yanıldığını da açıklamaktadır: "olguların sonsuz çeşitliliği"nin tutsakları olduklarından ve, inancına göre, "yerinde araştırma"larının da gösterdiği gibi, çağdaş yabanıllar her türlü "bulanık simgeleştirme"den habersiz bulunduklarından (s. 63). Ne var ki, budunbetimin uyguladığı biçimiyle, "çağdaş yabanılların yerinde araştırması", bu iki noktada olgucu önyargının yanlışlığını ortaya koymaktadır. Yaban düşünce, hem insanlığın bir benzerini daha duymadığı, doymak bilmez bir simgecilik tutkusu, hem tümüyle somuta dönük, titiz bir dikkat, hem de bu iki tutumun aynı şey olduğu konusunda içkin bir kanıyla tanımlanıyorsa, bunun nedeni, hem kuram, hem uygulayım açısından, Comte'un bu düşünceden beklenemiyeceğini söylediği "sürekli ilgi"nin ta kendisi değil midir? Ama insan gözlem ve deney yaparken, sınıflandırma ve kurgulara girişirken, davranışı üzerine köksüz inançların etkisi, uygarlık sanatlarının bulunuşunda bir rolleri bulunduğunu düşünmenin bönlük olduğunu bu çalışmanın başında gördüğümüz* rastlantıların etkisinden daha fazla değildir.

İki açıklamadan birini seçmek gerekseydi, gene de Comte'unkini yeğlerdik, ama önce dayandığı yanlış mantıktan sıyrılmak koşuluyla. Gerçekten de, Comte'a göre, bütün düşünce evrimi "dinbilimsel felsefenin ilkel etkisi"nden, yani başlangıçta insanın doğal olguları "kendi edimlerine, temel üretim biçimlerini anladığına inanabileceği biricik edimlere" bağlamadan yorumlayamamış olmasından kaynaklanır. (*A.y.*, 51. ders; IV, s. 347.) ama, kendiliğinden ve tersine bir tutumla, kendi edimlerinde doğal olgularınkiyle karşılaştırılabilecek bir güç ve etkinlik görmemiş olsaydı, bunu nasıl yapabilirdi? İnsanın dışlaştırdığı bu insan ancak doğanın güçleri kendisinde daha önceden içleştirilmişse bir tanrı biçimlendirmekte kullanılabilir. Comte'un ve çoğu izleyicilerinin yanlışlığı, insanın, isteklerine kendinde kendi kendini tanıdığı doğanın kimi niteliklerini vermesine gerek kalmadan, doğayı kendisininkine benzer istemlerle donatabildiğine inanmak olmuştur; çünkü işe yalnızca güçsüz olduğu duygusuyla başlamış olsaydı, bu duygu hiçbir zaman bir açıklama ilkesi sağlamazdı kendisine.

Gerçekte, bir verim sağlayan pratik eylemli etkinlikten yoksun bulunan büyüsel ya da töremsel eylem arasındaki fark, bunları nesnel ya da öznel yönelimlerine göre tanımladığımız zaman gördüğümüzü sandığımız fark değildir. Nesneleri dışarıdan gözlemlediğimiz zaman doğru gibi gelebilir bu bize, ama, özne açısından

* Bkz. s. 37.

bakılınca, bağıntı tersine döner: dış dünyaya karışmasının sonucu olduğuna göre, pratik eylemi ilkede öznel, yönelimde merkezkaç olarak düşünür. Buna karşılık, büyüsel eylem evrenin nesnel düzenine bir eklemeymiş gibi gelir ona: kendisini gerçekleştiren kişi için, büyüsel eylem de doğal nedenlerin birbirlerine bağlanışı gibi zorunludur, bunlara, törem biçimi altında, fazladan ilmekler attığına inanır. Demek ki, onu dışarıdan ve kaynağını kendisinden almıyormuş gibi gözlemlediğini düşünür.

Geleneksel bakış açılarının böylece düzeltilmesi, kimileri için, büyü işlemleri sırasında "doğal" olarak hileye ve yutturmacaya başvurulmasının yarattığı yanlış sorunun ortadan kaldırılmasını sağlar. Çünkü, büyü dizgesi tümüyle insanın doğal gerekirciliği bütünlemek ya da akışını değiştirmek yoluyla ona el atabileceği inancına dayanıyorsa, bunu biraz daha çok ya da biraz daha az yapması fazla bir önem taşımaz. Hile büyüyle aynı özdendir ve, doğrusunu söylemek gerekirse, büyücü hiçbir zaman "hile" yapmaz. Kuramıyla uygulaması arasındaki fark, öz farkı değil, derece farkıdır.

İkinci olarak, çok tartışılan bir başka sorun daha aydınlığa kavuşur: büyü ile dinin bağıntıları sorunu. Çünkü, bir anlamda, dinin *doğa yasalarının insansallaştırılması,* büyününse *insan eylemlerinin doğallaştırılması* -kimi insan eylemlerinin fizik gerekirciliğin bütünleyici parçasıymış gibi ele alınması- olduğu söylenebilirse, burada bir seçeneğin ögeleri ya da bir evrimin aşamaları söz konusu değildir. Doğanın insanbiçimselliği (din buna dayanır) ve insanın doğabiçimselliği (büyüyü bununla açıklarız), her zaman için verilmiş olan ve yalnızca dozajı değişen iki bileşen oluşturur. Daha yukarıda da belirtildiği gibi, beriki ötekini, öteki berikini içerir. En az bir damla din içermeyen büyü olmadığı gibi, büyüsüz din de yoktur. Bir üstdoğa kavramı, ancak kendisinde doğaüstü güçler gören, buna karşılık doğaya da kendi üst-insanlığının güçlerini yükleyen bir insanlık için varolabilir.

Öyleyse, sözde ilkellerin doğal olguları gözlemleyip yorumlarken ortaya koydukları kavrayış gücünü anlamak için, yitirilmiş yeteneklerin işletilmesinden ya da fazladan bir duyarlığın kullanılmasından söz açmak gereksiz. Bir yolu farkedilmez belirtiler aracılığıyla çözen Amerikalı yerli, topluluğunun herhangi bir üyesinin bıraktığı ayak izlerini hiç duralamadan tanıyan Avustralyalı (Meggitt), araba kullandığımız sırada, tekerleklerin hafif bir yönelimi, motorun işleyişinin küçücük bir değişimi, hatta bir bakışın varsayılan niyeti üzerine, bir arabayı geçmek ya da ondan kaçmak konu-

sunda bir bakışta karar verirken, bizim izlediğimiz yoldan farklı bir yol izlemez. Ne denli aykırı görünürse görünsün, bu benzetme çok şeyler açıklar bize; çünkü yeteneklerimizi bileyen, algılamalarımızı uyaran, yargılarımızı güvenli kılan şey, bir yandan elimizdeki olanaklarla karşı karşıya bulunduğumuz tehlikelerin motorun mekanik gücüyle benzersiz biçimde artmış olması, öbür yandan kendimize kattığımız bu gücün sonucu olan gerilimin, bizimkine benzeyen niyetleri birer gösterge biçiminde dile geldiği için bizim de aklımızı kullanmamızı gerektiren birer gösterge olarak çözmeye çabaladığımız öteki sürücülerle kurulan bir dizi söyleşim içinde sınanıp durmasıdır.

Burada da, makine uygarlığı düzlemine aktarılmış olarak, insanla dünyanın birbirlerinin aynası oldukları şu bakış açısı karşılıklılığını buluyoruz, bize göre yaban düşüncenin özellik ve yeteneklerini kavramamızı sağlayacak tek şey de bu karşılıklılık. Yabanıl bir gözlemci, büyük bir kent merkezindeki ya da bir otoyol üzerindeki araba akışının insan yeteneklerini aştığı kanısına varırdı kuşkusuz; doğrusu aşar da, çünkü insanları değil, doğa yasalarını da değil, sürücülerin amaçlarıyla insanlaşmış doğal güç dizgelerini ve aracısı oldukları fizik güç kaynağıyla birer doğal güce dönüşmüş insanları karşı karşıya getirir. Artık ne bir öznenin cansız nesne üzerindeki işlemi, ne de özne durumuna gelmiş bir nesnenin karşılık olarak hiçbir şey istemeden gücünden onun yararına el çekmiş bir özne üzerindeki eylemi söz konusudur, yani şu ya da bu yan için belirli bir edilgenlik payı içeren durumlar kalkmıştır ortadan: insanlar aynı zamanda hem birer özne, hem de birer nesne olarak karşı karşıya gelirler ve kullandıkları izgede, kendilerini ayıran uzaklığın en ufak bir değişikliği sessiz ant gücü taşır.

* * *

Bu durumda, tümüyle somuta dönük, dikkatli ve titiz bir gözlemin simgecilikte hem ilkesini, hem de varış noktasını bulması kolaylıkla anlaşılır. Yaban düşünce gözlem dakikasıyla yorum dakikasını birbirinden ayırmaz, tıpkı görüştüğümüz birinin ürettiği göstergeleri gözlemlerken daha sonra yorumlamaya çalışmak üzere bir yere kaydetmediğimiz gibi: konuşur ve söyledikleri kendileriyle birlikte anlamlarını da getirir. Çünkü eklemlenimli dil, her biri birer gösterge değil, birer gösterge aracı: yerine bir başka birimin getirilmesi ister istemez anlamın değişmesine yol açan, ama başka birimlerle birleşerek ya da karşıtlaşarak dile getirdiği bu anlamın

niteliklerinden yoksun bulunabilen ayırıcı birer birim olan ögelere ayrılır.

Burada iki geleneksel sorunu: sözde totemcilikle kurban sunma arasındaki bağıntı sorunuyla oymak adlandırmalarının kökenini açıklamaya yarayan söylenlerin dünyanın her yanında birbirine benzemesi sorununu kısaca ele almamıza izin verilirse, sınıflandırma dizgelerinin birer anlamlama dizgesi olarak düşünülmesi daha iyi anlaşılacaktır.

Dinler tarihinin kurbanın kökenini totemcilikte görebilmiş olması, bunca yıldan sonra bile, bir şaşkınlık konusu olarak kalıyor. Savın gerekleri uğruna, totemciliğin belirli bir gerçeklik taşıdığını benimsemeye boyun eğsek bile, Mauss'un, çekinerek ve üzülerek de olsa, da sık sık kesinlemek zorunda kaldığı gibi, bu durumda iki kurum daha da çelişkin, daha da uzlaşmaz görünür.

Oymakları hayvan ya da bitki adları taşıyan bölümlü toplumların birtakım kurban sunma biçimlerini uygulamadıklarını ileri sürmüyoruz: bunun tersine inanmak için Iroquois'ların köpek kurban etmelerini anımsamak yeter. Ama Iroquois'larda hiçbir oymak köpeğin adını taşımaz, öyleyse kurban dizgesi oymak ilişkileri dizgesinden bağımsızdır. Daha önemlisi, iki dizgeyi birbirine karşı dışlayıcı kılan bir başka neden vardır: iki durumda da, bir yandan bir insan ya da bir insan topluluğu, öbür yandan bir hayvan ya da bir bitki arasında bir yakınlık bulunduğunun (ya bir insan topluluğuna adını veren varlık, ya insan yerini tutan ya da kurban veren insanın aracısı olan kurban edilmiş nesne olarak) içkin ya da açık olarak benimsendiğini düşünürsek, totemcilikte hiçbir tür ya da doğal olgunun oymağa adını veren varlığın yerine konulamayacağı açıktır: hiçbir hayvan bir başka hayvan olarak görülemez. Daha önce de gördüğümüz gibi, dizgenin tek gerçeği süreksiz olarak tanımlanan ögeler arasında bir ayrımsal sapmalar örgüsü olduğuna göre, ayı oymağının üyesiysem, kartal oymağından olamam. Kurban vermede, durum bunun tersidir: belirli şeyler daha çok belirli tanrısal varlıklara ya da belirli kurban sunma tiplerine ayrılmış olmakla birlikte, temel ilke "yerine başka şey koyma" ilkesidir: istenen nesne yoksa, yerini herhangi bir şey alabilir, önemli olan niyettir, çaba değişse bile, niyetin aynı kalması yeter. Demek ki, kurban sunma süreklilik bağlamında yer almaktadır:

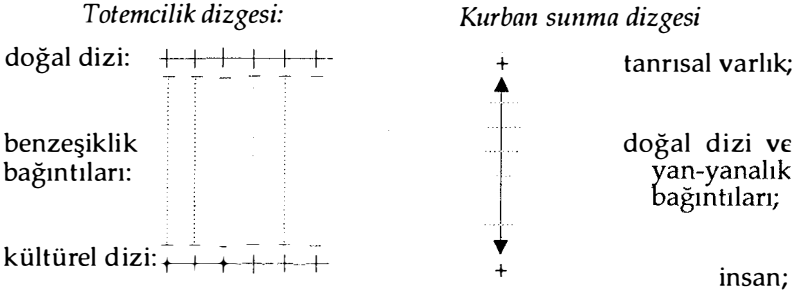
> "Hıyar sunulan kurban yerini aldığı zaman, Nuer'ler sanki bir öküzmüş gibi sözederler ondan, düşüncelerini böylece dile getirirken, hıyarın öküzün yerini tuttuğu gi-

bi basit bir kesinlemenin de ötesine giderler biraz. Söylemek bile fazla, hıyarların birer öküz olduğunu ileri sürmezler, kurban edilme durumunda bulunan özel bir hıyardan bir öküzmüş gibi sözettikleri zaman, hıyarın bu özel bağlamda öküzle özdeşleştirilebileceğini belirtirler yalnızca; her kurban sunma töremini, olabildiği ölçüde, sanki bir öküz kurban ediyormuş gibi yaptıkları için de tutarlı davranmış olurlar. Benzerlik algısal değil, kavramsaldır; ama buradaki "dır" bir bakışımlılık anlatımı içermeyen, nitel bir benzetmeyi belirtir: hıyar öküzdür, ama öküz hıyar değildir." (Evans-Pritchard 2, s. 128.)

Öyleyse totemcilik dizgesiyle kurban sunma dizgesi arasında iki temel fark var demektir: birincisi nicelendirilmiş bir dizgedir, ikincisiyle ögeleri arasında sürekli bir geçişe olanak verir: sunulacak kurban olarak, bir hıyar bir öküze, bir öküz bir civcive, bir civciv bir tavuğa, bir tavuk bir keçiye, bir keçi bir öküze denktir; öte yandan, bu derecelenme yönlendirilmiş bir derecelenmedir: öküz yoksa hıyar kurban edilir, ama bunun tersini yapmak saçmalık olur. Buna karşılık, totemcilik ya da tötemcilik olduğu ileri sürülen şey için bağıntılar her zaman dönüşlüdür: öküzün de, hıyarın da yer aldığı bir oymak adlandırmaları dizgesinde, öküzle hıyar ancak ikisini birbirine karıştırmanın olanaksız olması ve ayrı ayrı belirttikleri iki topluluk arasındaki ayrımsal sapmayı aynı biçimde belirtmeleri bakımından gerçekten eşdeğerli olabilir. Ama bu işlevi ancak totemciliğin (kurban sunmanın tersine) ikisinin birbirinden ayrı olduklarını, dolayısıyla birbirlerinin yerine konulamayacaklarını kesinlediği ölçüde gerçekleştirebilirler.

Şimdi bu farklılıkların nedenine inmek istersek, bu nedeni ayrı ayrı her dizgenin doğal türlere verdiği rollerde buluruz. Totemcilik, iki koşut dizi, (doğal türler dizisiyle toplumsal öbekler dizisi) arasında varsayılan bir benzeşikliğe dayanır, ama, unutmamak gerekir ki, bu dizilerin karşılıklı ögeleri iki ikiye benzemez birbirine; yalnızca diziler arasındaki genel bağıntı eşbiçimlidir: her biri bir karşıtlık kutbu oluşturan iki farklılıklar dizgesi arasında biçimsel bir karşılıklı bağıntı söz konusudur. Kurban sunmada, doğal türler dizisi (süreksiz değil sürekli, dönüşlü değil, yönlendirilmiş bir dizi), iki uç öge arasında bir aracı işlevi görür; bu uç ögelerin biri kurban sunma işlemini yerine getiren rahip, öbürü tanrısal varlıktır. Başlangıçta hiçbir benzeşiklik, hatta hiçbir bağıntı yoktur aralarında. Kurban sunmanın amacı da bu bağıntıyı kurmaktır. Ama

söz konusu bağıntı bir benzerlik bağıntısı değil, kurban sunmanın bir ödeyimle ilişkili olmasına ya da bir kaynaşım töremini canlandırmasına göre, her iki yönde de, yani kurbanın sunucusundan kurbanı sunan rahibe, kurbanı sunan rahipten kurbana, kutsallaştırılmış kurbandan tanrısal varlığa doğru ya da ters yönde gerçekleşebilecek bir dizi özdeşleştirme yoluyla sağlanan bir yan-yanalık bağıntısıdır.



Dahası var. Kurbanın kutsallaştırılması yoluyla insanla tanrısal varlık arasındaki bağıntı sağlandıktan sonra, kurban sunma aynı kurbanın yok edilmesiyle bu bağıntıyı kesintiye uğratır. Böylelikle, insan nedeniyle bir süreklilik çözümü belirir; insan daha önceden insansal "dağar"la tanrısal "dağar" arasında bir iletişim kurmuş olduğundan, tanrısal "dağar" beklenen iyiliği serbest bırakarak boşluğu hemen dolduracaktır. Kurban sunmanın düşünsel çerçevesi geri dönüşsüz bir işlem (kurbanın yok edilmesi), amacı da, bir başka düzlemde, aynı düzeyde olmayan iki "kab"ın daha önceden iletişime sokulmuş olmasının zorunlu kıldığı ve gene dönüşsüz olan bir başka işlemi (tanrısal iyiliğin bahşedilmesi) başlatmaktır.

Kurban sunmanın bir ara nesneye yönelik, *salt* ya da *uç* bir işlem olduğu görülüyor. Bu bakımdan, onlarla karşıtlaşmakla birlikte, yakınlararası cinsel ilişki, hayvansallık, vb. "kutsala saygısızlık" töremleri diye adlandırılan töremlere benzer, bunlar da, önceki bölümlerden birinde, küçük bir "kutsala saygısızlık": yerli Hidatsa'larda kartal avı töremlerinin kutlanışı sırasında aybaşılı bir kadının belirmesi konusunda kanıtladığımız gibi*, *uç* nesnelere yönelik *ara* işlemlerdir. Kurban sunma başlangıçta birbirinden ayrı olan iki alan arasında arzulanan bir bağıntıyı kurmaya çalışır: dilin çok güzel belirttiği gibi, ereği uzak bir tanrısal varlığın insan dileklerini

* Bkz. Yukarıda, s. 75 ve sonrası.

yerine getirmesini[1] sağlamaktır. Buna önceden kutsallaştırılmış kurban (gerçekten de, ikisine birden bağlanan, çift anlamlı bir nesnedir kurban) aracılığıyla iki alanı birbirine bağlayarak, sonra da bu birleştirici öğeyi yok ederek erişebileceğine inanır: kurban böylece bir yanyanalık açığı yaratır ve, yakarının yönelimiyle, kurban sunucunun duyduğu ilk eksikliğin tanrısal gücün izlemesi gereken yol üzerine önceden, sanki noktalarla çizdiği bir düzlemde karşılayıcı bir süreklilik belirmesini sağlar (ya da sağladığını sanır.)

Öyleyse *intichiuma* adıyla bilinen çoğalma töremlerinde bazı bazı totemsel türün yenildiğini görmemiz, bu töremleri kurban sunmanın ilkel, hatta aykırı bir biçimi saymamız için yeterli değildir: bizi balinayla balığı özdeşleştirmeye yönelten benzerlik kadar yüzeysel bir benzerliktir bu. Öte yandan, bu çoğalma töremleri totemsel denilen sınıflandırmalara bağlanmaz her zaman, Avustralya'da bile, her zaman onlara eşlik etmez; dünyadaysa, "totemcilik"ten yoksun birçok çoğalma töremi, çoğalma töremlerinden yoksun birçok "totemcilik" biliriz.

Daha önemlisi, *intichiuma* tipinden töremlerin gerek yapısı, gerekse dayandıkları içkin kavramlar, kurban sunmada ortaya çıkardıklarımızdan çok uzaktır. *İntichiuma* uygulayan toplumlarda, her insan topluluğuyla bir totemsel tür arasında varsayılan bir özdeşliğin ve bir yandan toplumsal öbekler, öbür yandan doğal türler arasında kesinlenen ve saptanan bir ayrılığın sonucu olarak, doğal türlerin (büyüsel) üretimi ve (gerçek) tüketimi doğal olarak ayrışıktır. Demek ki *intichiuma*'nın işlevi, dönem dönem ve çok kısa bir süre için, üretimle tüketim arasındaki yanyanalığı yeniden kurmaktır: sanki, zaman zaman, türler kendilerini "üretmeyen" insanları beslemek, insanlarsa tüketimini kendi kendilerine yasak ettikleri bu türleri "üretmek" üzere, herkes oyunda kendine düşen yeri almadan önce, insan topluluklarıyla doğal türlerin ikişer ikişer ve bağlaşık çiftler olarak sayılmaları gerekiyormuş gibi. Bunun sonucu olarak, her öbeğin tükettiğini üretip ürettiğini tüketmesini ve bu şeylerin her biri için aynı, herkes için ayrı olmasını içeren çifte kural gereğince, *intichiuma*'da insanlar, geçici bir süre için, kendi totemsel türleriyle özlü özdeşliklerini ortaya koyarlar; böylece, alışılmış karşılıklılık düzeni dönem dönem yinelenmesi gereken temel tanımlar arasında bir karışıklık yaratma tehlikesi göstermeyecektir.

Doğal diziyi büyük, toplumsal diziyi küçük harflerle gösterirsek,

1) Yazar burada, savını dilsel açıdan doğrulayacak bir biçimde, aynı zamanda "doldurmak, kapatmak" anlamlarına da gelen "combler" sözcüğünü kullanmakta. (Ç.N.)

A B C D E.....N
a b c d e.....n

intichiuma A ile a, B ile b, C ile c, N ile n arasındaki benzerlik ve yanyanalığı anımsatır, böylece b öbeği A, C, D, E... N, a öbeği B, C, D, E... N türlerini besinsel tüketim yoluyla kendi varlığına katıyor, öteki öbekler de aynı yolu izliyorlarsa, toplumsal öbekler arasında bir alışveriş ve benzerlikle yanyanalık arasında bir uzlaştırma söz konusu olduğuna tanıklık eder, bir benzerliğin yerini başka bir benzerliğin, bir yanyanalığın yerini başka bir yanyanalığın alması söz konusu değildir*. Kurban sunma, karşılaştırmaya farklılıkları silme yolu olarak ve yanyanalığı kurmak amacıyla başvurur; totemsel denilen yemekler yanyanalığı gerçekleştirir, ama yalnızca karşılaştırmaya olanak sağlamak amacıyla; karşılaştırmanın sonucuysa, beklenen farklılıklardır.

Demek ki, iki dizge yönelimleriyle karşıtlaşmaktadır. Bu yönelimse birinde düzdeğişmeceli, öbüründe eğretilemelidir. Ama bu karşı-bakışımlılık her ikisini de gene aynı düzlemde bırakır, oysa, bilgikuramsal açıdan, farklı düzeylerde yer alırlar.

Totemsel sınıflandırmalar ikili bir nesnel temele dayanır: doğal türler gerçekten vardır ve gerçekten süreksiz, kesintili bir dizi biçiminde vardır; toplumsal bölütler de varolan şeylerdir. Totemcilik ya da totemcilik olduğu ileri sürülen şey, iki dizi arasında bir yapı benzeşikliği tasarlamakla yetinir, bu da tümüyle uygun bir varsayımdır, çünkü toplumsal bölütler kurulmuş durumdadır ve kurallarını, tasarımlarını bu varsayıma uydurarak ona tutarlılık kazandırmak toplumun kendi elindedir. Kurban sunma dizgesiyse, tam tersine, varolmayan bir ögeyi: tanrısal varlığı sokar araya; ve onu "sürekli", kesintisiz olarak tasarladığını gördüğümüze göre, nesnel olarak yanlış bir doğal dizi anlayışını benimser. Öyleyse, totemcilikle kurban sunma arasındaki aykırılığı açıklamak için, birincisinin bir göndermeler dizgesi, ikincisinin bir işlemler dizgesi oluşturduğunu, birinin bir yorum çerçevesi geliştirdiğini, öbürü-

* Doğu Kanada yerlileri geyik avladıkları sırada geyik eti, balık avı mevsiminde alabalık yemezler. (Jenness *1*, s. 60.) Demek ki, yalnızca öldürmedikleri zaman tüketir ve yalnızca tüketmedikleri zaman öldürürler. İnsan ile hayvan türü arasındaki karşılıklılık, kimi Avustralya boylarında, bir doğal tür dolayısıyla iki insan topluluğu arasında kurulan karşılıklılıkla aynı tiptendir. Öte yandan, Kanada'da artsüremli bir karşılıklılık söz konusudur, Avustralya'da olduğu gibi eşsüremli değil. Aynı fark Keres öbeği Pueblo'larında da belirir: "Her yıl (kır önderi) hayvansal ve bitkisel birkaç yabanıl tür seçiyor, bolluklarını sağlamak için düşüncesini bunlarda yoğunlaştırıyordu; seçilen türler dizelgesi bir yıldan öbürüne değişiyordu." (L. A. White, s. 306.) Demek ki, bu da bir *intichiuma*, ama süredeşlikler ekseni üzerinde değil, artsürelilikler ekseni üzerinde.

nün birtakım sonuçlar elde etmek için bir teknik önerdiğini (ya da önerdiğini sandığını) söylemek yetmez: biri doğrudur, biri yanlış. Daha doğrusu, sınıflandırma dizgeleri dil düzeyinde yer alır: iyi ya da kötü, ama her zaman anlamları dile getirmek için yapılmış izgelerdir bunlar, oysa kurban sunma dizgesi, çok sık söylenmesine karşın sağduyudan yoksun, özel bir söylem örneğidir.

* * *

Bir başka çalışmada, totemsel denilen kurumların kökenine ilişkin söylenleri kısaca ele almış, birbirlerinden çok uzak bölgelerde bile ve kurgu değişikliklerine karşın, bu söylenlerin bize hep aynı şeyi öğrettiklerini, yani 1) bu kurumların ögeleri arasındaki özel uyarlığa değil, iki dizi arasındaki genel uyarlığa dayandığını; 2) bu uyarlığın düzdeğişmeceli değil, eğretilemeli olduğunu; 3) son olarak da bu uyarlığın ancak ögelerin iç süreksizliklerini açıkça belli edecek biçimde silinmesi sonucu, her dizinin yoksullaşmasından sonra ortaya çıktığını göstermiştik. (Lévi-Strauss *6*, s. 27-28 ve 36-37.)

Bu sonuç, kesinlik ve zenginliğiyle (çözümlenen söylenleri ancak kısaltılmış ya da eksik değişkelerinden tanıdığımız göz önüne alınırsa, bu kesinlik ve zenginlik daha da çarpıcı bir nitelik kazanır*), her oymağın kendine özgü adlandırmalarını göz önünde tutan söylenlerin önemsizliğiyle garip bir biçimde çelişmektedir. Dünyadaki söylenler hep birbirine benzer, ama özellikle yoksullukları açısından. Başka bölgelerin söylenlerine uyguladığımız çözümlemeden esinlenen, anlambilimsel bir çözümlemeye elverişli, karmaşık söylenler Avustralya'da da vardır kuşkusuz. (Stanner 2.) Bununla birlikte, bu kıtanın uzmanları totemsel topluluğun yarı-insan, yarı-tanrı bir atası bulunmasının basit bir saptamadan kaynaklandığı söylenleri derlemeye alışmışlardır: söylen, atanın nerede belirdiğini, hangi yoldan gittiğini, bugün de gözlemleyebileceğimiz yer engebelerini nerelerde gerçekleştirdiğini, son olarak nerede durduğunu ya da nerede ortadan silindiğini belirtir. Sonuç olarak, söylen tam anlamıyla belirli bir yolun betimlenmesi olarak kalır ve temellendirmek savında olduğu dikkate değer olgulara: bir yolun ve bu yolu çevreleyen su kaynakları, ağaçlık ve kayalıkların bir insan topluluğu için kutsal bir değer taşımasına, bu topluluğun şu ya da bu doğal türle: tırtıl, devekuşu ya da kanguruyla yakınlığını kesinlemesine nerdeyse hiçbir şey eklemez.

* Firth (2), Tikopia söyleninin daha tüm değişkelerini yayımlamış bulunuyor.

Hiç kuşkusuz, T. G. H. Strehlow'ın da vurguladığı gibi, *pidjin* [kırma dil] kullanılması, soruşturmacıları uzun süre gülünçlüğü ölçüsünde kısa değişkelerle yetinmek zorunda bırakmıştır. Ama bugün elimizde çevirileri de yanlarında verilen pek çok metin ve yetkili uzmanlarca hazırlanmış uyarlamalar bulunması bir yana, dünyanın dilsel güçlüklerin daha çabuk aşılmış olduğu başka bölgelerinde de tümüyle aynı tipten söylenler buluyoruz. Burada, hepsi de Amerika kaynaklı olan, birincisi Birleşik Devletler'in kuzeyinden, ikincisi güneyinden, üçüncüsüyse orta Brezilya'dan gelen üç örnekle yetinelim.

Menomini'ler, oymak adlandırmalarını açıklamak için, ayının, insan biçimine girdikten sonra, karısıyla birlikte, Menomini ırmağının ağzına yerleştiğini, burada biricik besinleri olan mersinbalıklarını (ayı ve mersinbalığı oymakları aynı fratridendir) avladıklarını söylerler. Bir gün, Winnebago gölünde, Göl-Dibi denilen yerde bulunan, kayalık bir katman üzerine üç gökgürültüsü-kuşu konar. İnsan biçimine girdikten sonra, ayılara konukluğa gelir ve doğdukları ya da oturdukları yerler şöylende belirtilen birçok hayvanı toplantıya çağırma konusunda onlarla anlaşmaya varırlar. Hep birlikte yola çıkarlar. Green Bay'e geldikleri zaman, hatırsever bir dalga, yüzme bilmeyen bir kurdu Michigan gölünün öbür kıyısına taşır. Kurt, minnetini göstermek için, dalgayı oymağının totemlerinden biri olarak benimser. Mackinaw yakınlarında, gene Michigan gölü üzerinde geçtiği anlatılan bir olay, kara ayıyla kel kartalın birleşmesiyle sonuçlanır. Öteki oymaklar: rengeyiği, turna, köpek, geyik, kunduz, vb. arasında da gene böyle rastlantısal karşılaşmalar ve yardımlar nedeniyle bağlantılar kurulur. (Hoffman, Skinner 1.)

Hopi'lerin yaban hardalı oymağının bu adı meşe, yaban horozu ve savaşçı adlarıyla birlikte taşımasının nedeni, söylencesel bir göç sırasında, bir çocuğun ağlamasını durdurmak için kendisine yolda toplanıp kesilmiş hardal yaprakları ve bir meşe dalı verilmiş olmasıdır; bundan sonra yaban horozuyla, daha sonra da savaşçıyla karşılaşmışlardır. Porsuk ve kelebek oymağı, ataları yeni tanıştıkları bir porsuk-adamı yanlarına aldıkları, bundan az sonra da bir çocuğu eğlendirmek amacıyla bir kelebek yakaladıkları için böyle adlandırılmışlardır; ama çocuk hastadır, Porsuk onu bitkilerle iyileştirir. Tavşan ve tütün oymağının ataları, söz konusu bitkiyi bulmuşlar, söz konusu hayvanla da karşılaşmışlardır; Patki oymağının ataları, yol olaylarından esinlenerek göl, bulut, yağmur, kar ve sis adlarını almışlardır. Bugünkü Phoenix'le (Arizona) Küçük-Colorado arasında bir yerlerde, ayı oymağının ataları bir ayı iskele-

ti bulmuş, adlarını böyle almışlardır; ama bir başka topluluk da tüyleri inlerini döşemek üzere küçük, kemirici hayvanlarca yolunmuş deriyi bulur. Bu deriden kayışlar yapılır; o gün, bugün, kayış oymağıyla ayı oymağı birleşmiştir; üçüncü bir topluluk da kemiriciler adını alır ve önceki oymaklarla birleşir (Voth *4*, Parsons.)

Şimdi de Güney Amerika'ya geçelim. Bororo'lar, güneş ile ayın Cera yarısından Badedgeba oymağının malı olmasının bu göksel cisimlerin adlarını her biri kendine mal etmek isteyen bir baba ve bir oğul arasında çıkan kavgadan ileri geldiğini anlatırlar. Bir uzlaşma yapılır, Güneş ve Güneş-Yolu adları babaya verilir, tütün, Paiwe oymağınındır, çünkü yapraklarını bu oymaktan bir yerli, rastlantı sonucu, pişirmek üzere ayıkladığı bir balığın karnında bulmuştur. "Kara" Badedgeba oymağının önderinin kara (*Phimosus infuscatus*) ve kırmızı (*Ibis rubra*) kuşları vardır bir zamanlar, ama "kırmızı" Badedgeba oymağının önderi ondan bu kuşları çalar ve renge göre bir paylaşma yapmaya boyun eğmek gerekir. (Colbaccini.)

Bütün oymak adlandırmaları kökeni söylenleri birbirine öylesine benzer ki, dünyanın başka bölgelerinden, örneğin çok bol oldukları Afrika'dan örnekler vermek yararsızdır. Ama ortak özellikleri nedir? Her şeyden önce, çoğu kez gizli bir anlamla zengin, görünüşte uzatılara hiç yer vermeyen özlülükleri. Çevre çizgilerine indirgenmiş bir anlatı, çözümleyici için, yedeğinde hiçbir sürpriz barındırmaz. İkinci olarak, getirdikleri açıklama başlangıçtaki durumun pek değiştirilmeden anlatılması olarak kaldığından, bu söylenler aldatıcı bir biçimde nedenseldir (bir söylenin gerçekten nedensel olabileceğini varsayarsak); bu bakımdan, bir yineleme özelliği gösterirler. İşlevleri, nedensel olmaktan çok, ayırıcı olmaktır: bir kökeni gerçekten açıklamazlar, bir neden de belirtmezler; herhangi bir ayrıntıyı ortaya çıkarmak ya da bir türü "belirlemek" için (kendi başlarına ele alındıkları zaman bir *anlam taşımayan*) bir köken ya da bir neden öne sürerler. Bu ayrıntının, bu türün ayrımsal bir değer kazanması, kendilerine verilen özel kökenden değil, başka ayrıntıların, başka türlerin böyle bir kökeni yokken, kendilerinin bir kökenle donatılmış olmalarından ileri gelir. Kaçamaklı, alçakgönüllü ve nerdeyse olumsuz bir biçimde, tarih yapıya sızar: bugünün nedenini açıklamaz, bugünün ögeleri arasında bir seçme yapar yalnızca, bunlardan bazılarına bir geçmişi bulunma ayrıcalığını bağışlar. Bunun sonucu olarak, totemsel söylenlerin yoksulluğu, her birinin tek işlevinin bir farklılığı farklılık olarak temellendirmek olmasından ileri gelir: bir dizgenin oluşturucu ögeleridirler. Anlam

sorunu tek tek ele alınan her bir söylen düzeyinde değil, ögeleri oldukları dizge düzeyinde ortaya çıkar.

Böylece, daha önce bir başka bölümde tartıştığımız bir çelişkiyi burada yeniden buluyoruz*: bizi ilgilendiren dizgeler, birer dizge olarak, güçlükle "söylenselleştirilebilir", çünkü gücül eşsüremsel varlıkları artsüremlilikle sonu gelmez bir çatışmaya girişmiştir: varsayım olarak, dizgenin ögeleri söylenin berisindedir, ama, erek olarak, bütün, her zaman ötededir; söylen sanki ona yetişmek için arkasından koşar. Bunu ancak olağandışı durumlarda başarır, çünkü tarih sürekli olarak kendine çeker onu; tam başarıya ulaştığı sanılırken de yeni bir kuşku başgösterir: söylensel gösterimler toplumsal ve dinsel pratiği biçimlendiren güncel bir yapının karşılığı mıdır, yoksa yerli filozofların ellerinden kaçan bir gerçeği saptadıkları sanısına kapılmalarına yardımcı olan donmuş bir imgeyi mi dile getirirler? Marcel Griaule'ün Afrika'da gerçekleştirdiği buluşlar ne denli önemli olursa olsun, bunların birinci yoruma mı, yoksa ikinci yoruma mı girdiğini sorar dururuz.

Totemciliğe ilişkin en eski kuramlara bu çelişki bulaşmıştır, onu açıklıkla tanımlayamamışlardır bir türlü. McLennan, onun ardından da Robertson Smith ve Frazer (IV, s. 73- 76, 264-265), totemciliğin dışevlilikten önce geldiğini öylesine güçlü bir inançla savunmuşlarsa (bize göre anlamdan yoksun bir önerme bu), dışevliliğin dizgesel niteliğinden kuşkulanırken, totemciliği "belirtici" gibi gördükleri için savunmuşlardır: dizge ancak daha önceden "belirtilmiş" ögeler arasında kurulabilir. Ama, totemciliği de dizge olarak görebilmek için, onu dilsel, sınıflandırımsal, söylensel ve töremsel bağlama oturtmak gerekirdi. Oysa bu yazarlar, saymaca bir kurumun dış çizgilerini çözmeye dalmışlar, bu yüzden de işe onu bu bağlamdan yalıtlamakla başlamışlardır.

Gerçekte, daha önce gösterdiğimiz gibi, işler bu denli basit değildir. Bu bulanıklığı ortadan kaldırmak için tasarlanan kurumun bulanıklığı değilse de totemciliğin bulanıklığı gerçektir. Öyle ya, benimsenen görüş açısına göre, sözde totemcilik bir dizge niteliğini sunar da, sunmaz da: yozlaşıp sözlüğe dönüşmeye adanmış bir dilbilgisidir. Özellikle *tasarlanmış* (söylenler gibi) ya da *uygulanmış* (töremler gibi) sınıflandırma dizgelerinin tersine, totemcilik hemen her zaman *yaşanmıştır*, yani somut topluluklara ve somut bireylere bağlıdır, çünkü *kalıtımsal bir sınıflandırma dizgesidir**.

Böyle olunca, sınıflandırmanın yapısal niteliğiyle nüfus deste-

* Bkz. Yukarıda, s. 89-95.

ğinin istatistik niteliği arasında sürekli bir çatışma doğması anlaşılmayacak bir şey değildir. Sınıflandırma, nehire kapılmış bir saray gibi dağılmaya yönelir, bölümleri de kendi aralarında, akıntıların ve durgun suların, engellerin ve boğazların etkisi altında, mimarın istediğinden farklı bir biçimde düzenlenir. Bunun sonucu olarak, totemcilikte ister istemez işlev yapıyı bastırır; kuramcıyı durmamacasına yapı ile olay arasındaki bağıntı sorunuyla karşı karşıya getirir. Totemciliğin bize verdiği en önemli ders, yapının olaya yenik düşmesinden sonra, biçimin bazı bazı yaşamını sürdürebilmesidir.

Demek ki, tarihle sınıflandırma dizgeleri arasında köklü bir soğukluk var. "Totem boşluğu" diye adlandırabileceğimiz şey de bununla açıklanır belki, çünkü Asya ve Avrupa'nın büyük uygarlık alanlarında, totemciliği andırabilecek herhangi bir şeyin kalıntısına bile rastlanmaz. Bunun nedeni, söz konusu uygarlıkların kendilerini tarihle açıklamayı seçmiş olmaları, bu tutumun da nesneleri ve (doğal ve toplumsal) varlıkları sınırlı öbekler aracılığıyla sınıflandıran tutumla bağdaşmaması değil midir? Hiç kuşkusuz, totemsel sınıflandırmalar öbeklerini bir ilk diziyle türemiş bir dizi arasında bölüştürürler. Bunların birincisi doğaüstü görünüşleri altında hayvan ve bitki türlerini, ikincisiyse kültürel görünüşleri altında insan öbeklerini kapsar, bir bakıma ikincisini birincisi doğurmuş olduğu için de birincisinin ikincisinden önce varolmaya başladığı kesinlenir. Bununla birlikte, insansal diziye koşut olarak, ilk dizi de hayvan ve bitki türleri yoluyla, artsüremlilik içinde yaşamasını sürdürür. İki dizi de zaman içinde yaşar, ne var ki, her ikisi de gerçek olarak, birbirlerinden ayrıldıklarında nasılsalar öyle kalır, birlikte yol aldıklarına göre, zaman-dışı bir düzene uyarlar. İlk dizi ortadadır hep, türemiş dizide beliren değişiklikleri yorumlamak ya da düzeltmek için bir gönderme dizgesi olarak kullanılmaya hazırdır.

Ama, bir toplum tarihi seçtiği zaman, sınırlı öbekler biçiminde sınıflandırma işlemi olanaksız duruma gelir, çünkü türemiş dizi, bir ilk diziyi yeniden üretecek yerde, onunla karışarak her ögesi kendinden öncekine göre türemiş, kendinden sonrakine göre ilk niteliği taşıyan, tek bir dizi oluşturur. Her biri kendi başına sınırlı ve süreksiz olan iki dizi arasında değişmez bir benzeşiklik yerine, içine sınırsız sayıda öge alabilen, tek bir dizide sürekli bir evrim varsayar.

Kimi Polinezya söylenbilimleri bu sınır noktada yer alır: artsüremlilik kesinlikle eşsüremliliğe üstün gelir; böylece, beriki ötekini

* Hiç kuşkusuz totemciliğin kimi biçimleri tam anlamıyla kalıtımsal değildir; ama, bu durumda bile, dizgenin dayanağı somut insanlardır.

doğurduğuna, o da kendisini yansıtacak yerde sürdürdüğüne göre, insan düzeninin doğal düzeninin değişmez izdüşümü olarak yorumlanmasını olanaksız kılar:

> "Ateşle su evlendi, toprak, kayalar, ağaçlar ve geri kalan her şey onların evliliğinden doğdu. Mürekkep balığı ateşle çarpıştı ve yenildi. Ateş kayalarla çarpıştı, kayalar yendi. Büyük taşlar küçük taşlarla savaştı; küçük taşlar yengiye erişti. Küçük taşlar otlarla çarpıştı, otlar kazandı. Otlar ağaçlarla çarpışıp yenildi, ağaçlar kazandı. Ağaçlar sarmaşıklarla savaşıp yenildi, yengi sarmaşıklarda kaldı. Sarmaşıklar çürüdü, üzerlerinde kurtlar çoğaldıkça çoğaldı, sonra kurtlar insana dönüştü." (G. Turner, s. 6-7.)

Bu evrimcilik totemsel tipten her türlü bireşimi dışlar, çünkü nesneler ve varlıklar insan toplulukları arasındaki durağan bir çeşitliliğin durağan örnekçesini sunmaz burada: ortaya çıkışını kendi hazırladıkları bir insanlığın yaratılış gelişimi olarak sıralanır. Ama bu bağdaşmazlık da bir sorun çıkarır karşımıza: böyle bir bağdaşmazlık varsa, sınıflandırma dizgeleri tarihi aradan çıkarmayı, buna olanak bulamayınca da onu kendileriyle bütünleştirmeyi nasıl başarırlar?

Bir başka yerde, "tarihsiz halklar" ve ötekiler arasında yapılan sakat ayrımın yerinin, çok daha elverişli bir biçimde, durum gereği "soğuk toplumlar" ve "sıcak toplumlar" arasında yaptığımız ayrıma verilebileceğini belirtmiştik: "soğuk toplumlar", yarattıkları kurumlar aracılığıyla, tarihsel etkenlerin kendi dengeleri ve sürekliliklerı üzerinde gösterebileceği etkileri sıfıra indirmeye çabalarlar; "sıcak toplumlar"sa, tarihsel oluşumu gelişmelerinin itici gücü olarak benliklerine katarlar, (Charbonnier, s. 35-47; Lévi-Strauss 4, s. 41-43.) Gene de birkaç tarihsel bağlantı biçimini birbirinden ayırmak gerekir. Süre içinde yer almakla birlikte, kimileri geri dönüşlü bir nitelik taşır: mevsimlerin yıllık çevrimi, insan yaşamının ya da toplumsal öbek içinde mal ve hizmet değişimlerinin çevrimi böyledir. Bu zincirlenmeler bir sorun çıkarmaz ortaya, çünkü süre içinde, belirli dönemlerde yinelenirler, yapılarının bozulması da gerekmez; "soğuk" toplumların amacı, zaman içinde sıralanma düzeninin her birinin içeriğine fazla etkimemesini sağlayacak bir biçimde davranmaktır. Hiç kuşkusuz, tümüyle başaramazlar bunu; ama benimsedikleri kural budur. Başvurdukları yolların kimi budunbilimcilerin benimsemek istediklerinden çok daha etkili olması bir

yana (Vogt), asıl sorun ulaştıkları gerçek sonuçların neler olduğunu bilmek değil, onları hangi sürekli eğilimin yönlendirdiğini bilmektir, çünkü kendilerine ilişkin imgeleri gerçekliklerinin önemli yanlarından birini oluşturur.

Bu bakımdan, her toplumun tarihin içinde yer aldığını ve değiştiğini kanıtlamak için gerekçeler sıralayıp durmak yararsız olduğu oranda da bıktırıcıdır: değiştikleri apaçık bir gerçek. Ama gereksiz bir kanıtlama üzerinde bunca dayatılması, insan toplumlarının bu ortak koşul karşısındaki tepkilerinin çok farklı olduğunu gözden kaçırma tehlikesini doğurur. Kimileri gönüllü ya da gönülsüz olarak benimserler tarihi, sonra da, bu konuda edindikleri bilinçle, sonuçlarını (hem kendileri, hem de başka toplumlar için) büyük oranlarda büyütürler, kimileri de onu bilmezlikten gelmek ister (bu yüzden ilkel diye adlandırırız onları), bizim küçük gördüğümüz bir beceriyle, gelişimlerinin "ilk" saydıkları durumlarını elden geldiğince sürekli kılmaya çalışırlar.

Bunu başarabilmeleri için, geri dönüşlü zincirlenmeler üzerinde kurumlarının düzenleyici bir etkinlik göstermesi, bu amaçla nüfus etkenlerinin sonuçlarını sınırlaması, topluluk içinde ya da topluluklar arasında çıkan uyuşmazlıkları dizginlemesi, bireysel ve ortak etkinliklerin gerçekleştiği çerçeveye süreklilik kazandırması yetmez*; ayrıca, geri dönüşlü olmayan, ekonomik ve toplumsal çalkantılar yaratmak üzere biriken bu olay zincirlerinin oluşur oluşmaz kırılmaları ya da oluşmalarını önlemek üzere toplumun elinde etkili bir yöntem bulunması gerekir. Bu yöntemi de biliyoruz: tarihsel oluşumu yadsımak değil, içeriksiz bir biçim olarak benimsemektir: bir *önce* ve bir *sonra* vardır kuşkusuz, ama biricik anlamları birbirlerini yansıtmalarıdır. Örneğin kuzeyli Aranda'ların bütün etkinlikleri totemsel atalarının her zaman gösterdiği sanılan etkinliklerin yinelenmesidir:

* Yeni bir incelemenin başında, G. Balandier, büyük bir gümbürtüyle, toplumsal bilim için "toplumu yaşamı ve oluşumu içinde kavrama"nın zamanının çoktan geldiğini haber veriyor. Sonra da, çok tutarlı bir biçimde, "toplumsal ve siyasal yapıları güçlendirme etkeni" olan, "inceden inceye düzenlenmiş" bir törem aracılığıyla, kendi deyimiyle, dağılma tehlikesi gösteren soyları "yeniden toparlamak", ufalanmalarını "düzeltmek", bağlılıklarını "anımsatmak", atalarla bir iletişim "kurmak", "oymağın birbirlerinden kopmuş üyelerinin yabancılaşmalarını önlemek", "uzlaşmazlıklara karşı bir korunma aracı" sağlamak, karşıtlık ve sapmaları "denetlemek" ve "dizginlemek" amacını güden kurumları betimliyor. Kendi öncüllerine ters düşmediğinden kuşku duymakla birlikte, "mantıksal bağıntılar"a ve "değişmez yapılar"a (s. 23) dayandıklarını daha baştan yadsıdığı kurumların gerçekte "geleneksel mantığın ağır bastığını" kanıtladığı konusunda da (s. 33), "böylece klasik dizginin uzun bir dönem boyunca şaşırtıcı bir "özümleme" yeteneği gösterdiği" konusunda da (s. 34) kendisiyle kolaylıkla anlaşabiliriz. Bütün bunlarda "şaşırtıcı" olan tek şey, yazarın şaşkınlığıdır.

> "Ata *gurra* bandikutlar ("bandicoot") avlar, öldürür, yer, oğulları da aynı arayışa adar kendilerini. Lukara'nın kurtçuk adamları yaşamlarının bütün günlerini akasya köklerinden kurtçuk çıkarmakla geçirirler... Ata *ragia* (yaban eriği) hep büyük bir tahta kaba doldurduğu üzümsü bir yemişle beslenir. Ata istakoz, akışlarını izlediği dalgalara karşı bent üstüne bent kurmayı hep sürdürür; balıkları yakalamaya hiç ara vermeyecektir... [ama, karşılıklı olarak]... kuzeyli Aranda'ların söylenlerini bir bütün olarak ele alacak olursak, burada orta Avustralya yerlilerinin hâlâ sürdürmekte oldukları bütün etkinliklerin ayrıntılı bir öyküsünü buluruz. Kendi söylenleri içinde, yerliyi günlük işlerine koşulmuş olarak görürüz: avlanırken, balık tutarken, yabanıl bitkileri toplarken, yemek yaparken ve değişik araçları kullanırken. Bütün bu çalışmalar totemsel atalarla başlamıştır; yerli, bu alanda da, geleneğe körü körüne saygı gösterir: uzak atalarının kullandığı silahlara bağlı kalır, onları geliştirmek hiç usuna gelmez." (T. G. H. Strehlow, s. 34-35.)

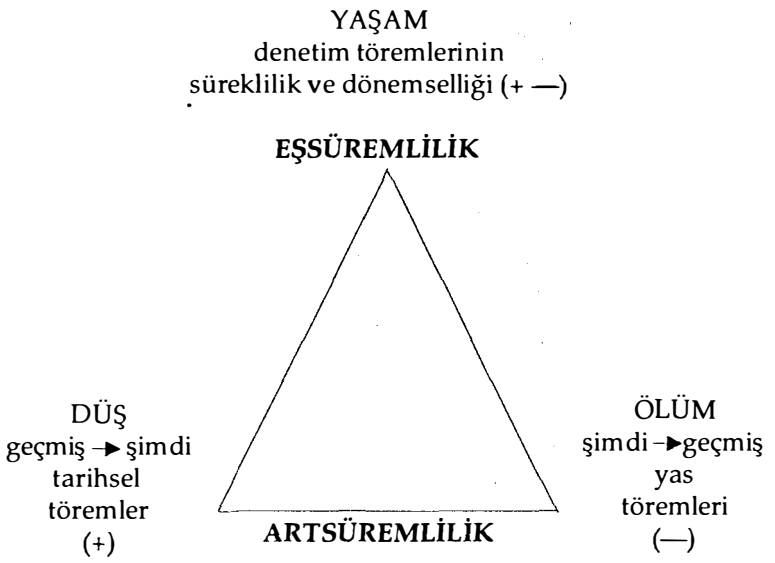
Bu tanıklığı dünyanın başka bölgelerinden gelen ve aynı amaçla anılabilecek olan bütün tanıklıklara yeğ tutuyoruz, çünkü yerliler arasında doğup büyümüş olan, onların dillerini rahatlıkla konuşan ve kendilerine derinden bağlı bir budunbilimciden geliyor. Demek ki, ne anlayışsızlığından kuşkulanabiliriz, ne de kötü niyetinden. Hiç kuşkusuz, bizim uygarlığımıza özgü olan şu doymak bilmez değişiklik gereksinimiyle açıktan açığa çelişen bu tutum konusunda olumsuz bir yargıya varmamak zor (yazısının gerisine bakılırsa, yazarın kendisi için de zor). Bununla birlikte, oluşumun bir aşaması olarak değil de zaman-dışı bir örnekçe olarak düşünülen bir geçmişe böyle inatla bağlanmada ne aktöre yönünden bir eksiklik var, ne de us yönünden: bilinçle ya da bilinçsizlikle benimsenmiş bir seçimi dile getiriyor, bu tutumun dizgesel niteliğine de bütün dünyada her tekniğin, her kuralın, her göreneğin hiç durmadan, tek bir gerekçeyle yinelenen şu doğrulama sözü tanıklık ediyor: bunu bize atalarımız öğrettiler. Yakın bir döneme değin bizim için de kimi alanlarda geçerli olduğu gibi, eskilik ve süreklilik yasallığın temelleridir. Ama, dünyanın başlangıcına uzandığına göre, bu eskilik saltık olarak konuluyor ortaya, bu süreklilik de ne yönelim, ne derece benimsiyor.

Böylece söylensel tarih bugüne göre hem ayrışık, hem de bağ-

laşık olmak gibi bir çelişki sunuyor. İlk atalar bugünkü insanlarınkinden başka bir doğadan olduklarına göre, ayrışıktır: onlar yaratıcılardı, bunlarsa kopyacıdır; bağlaşıktır, çünkü ataların belirmesinden bu yana, geri dönüşleri özelliği dönem dönem silen olaylardan başka hiçbir şey geçmemiştir. Şimdi yaban düşüncenin yalnızca bu çelişkiyi aşmakla kalmayıp ondan tutarlı bir dizgenin özdeğini çıkarmayı, bu dizgede bir bakıma dizginlenmiş bulunan artsüremliliğin, aralarında yeni uzlaşmazlıklar çıkması tehlikesi olmadan, eşsüremlilikle iş birliği yapmasını sağlamayı nasıl başardığını göstermek kalıyor geriye.

Töremin yardımıyla, söylenin "ayrışık" geçmişi bir yandan dirimsel ve mevsimsel dönemlilikle, bir yandan da, kuşaklar boyunca, ölülerle canlıları birleştiren "bağlaşık" geçmişle eklemlenir. Sharp (s. 71), bu eşsüremsel-artsüremsel dizgeyi çok güzel çözümlemiştir. Bu yazar, York Burnu yarımadasında yaşayan Avustralya boylarının töremlerini üç ulama ayırır. *Denetim töremleri* olumlu da, olumsuz da olabilir; boyun yurdunun değişik noktalarında ataların kurmuş olduğu totemsel merkezlerde serbest bırakılacak ruh ya da ruhsal özlerin sayısını saptayarak, kimi zaman topluluk yararına, kimi zaman topluluk zararına, totemsel tür ya da olguları geliştirmek ya da kısıtlamak amacını güderler. *Tarihsel töremler* ya da anma töremleri, söylensel zamanların -Avustralyalılar "düş" çağı derler- kutsal ve iyi havasını yeniden yaratır, söylensel zamanların önemli kişilerini ve büyük olaylarını bir ayna gibi yansıtırlar. *Yas töremleri* tersine bir girişimi karşılar: bu töremler, uzak ataları kişileştirme görevini canlı insanlara bırakacak yerde, canlı olmaktan çıkmış insanların ataya dönüştürülmelerini sağlar. Görüldüğü gibi, törem dizgesinin işlevi üç karşıtlığın: artsüremlilik ve eşsüremlilik karşıtlığının, her ikisinde de bulabileceğimiz dönemsel ya da dönemsel olmayan niteliklerin karşıtlığının bir de geri dönüşlü zamanla geri dönüşlü olmayan zaman karşıtlığının aşılıp özümlenmesidir, çünkü, şimdi ile geçmişin kuramsal açıdan birbirlerinden ayrı olmalarına karşın, tarihsel töremler geçmişi bugüne, yas töremleriyse bugünü geçmişe taşır ve iki girişim birbiriyle eşdeğerli değildir: söylensel kahramanların gerçekten geri döndükleri söylenebilir, çünkü bütün gerçeklikleri kişileştirilmelerindedir; ama insanlar gerçekten ölürler. Şöyle bir çizim söz konusudur: (Bkz. s. 279)

Orta Avustralya'da, eski ve yeni birçok kuramlar üretilmesine yol açmış olan, ama yukarıdaki görüşler ışığında daha kolay açık-



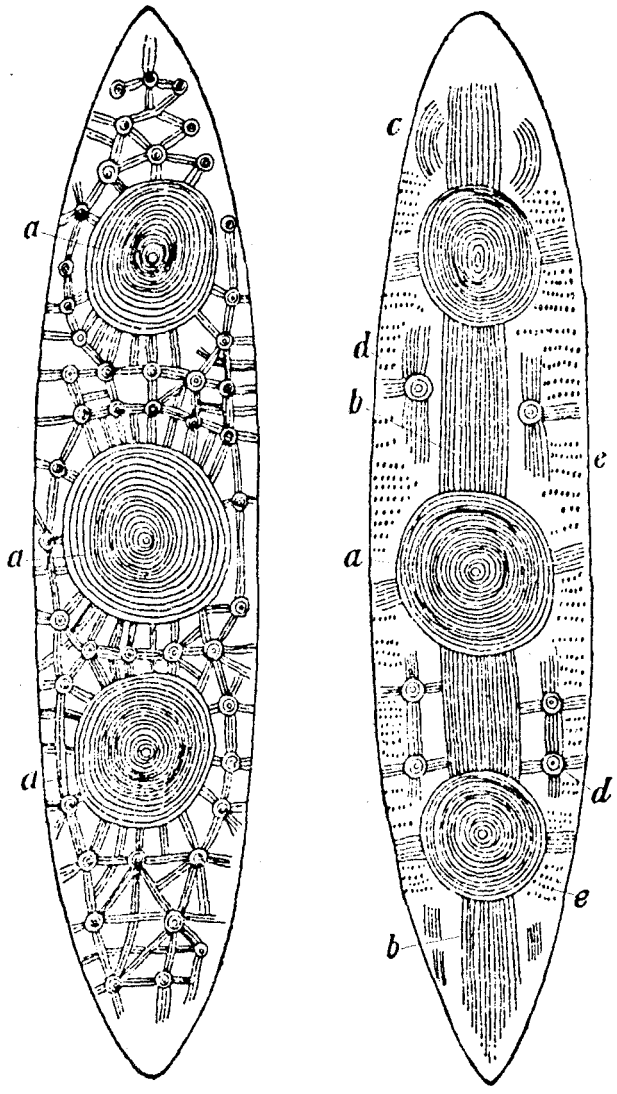
lanabilecek olan *churinga* ya da *tjurunga* göreneği bu dizgeyi bütünler ya da güçlendirir. Anma ve gömme töremleri geçmişten bugüne, bugünden geçmişe geçmenin olanaklı olduğunu varsayar; ama bunun kanıtını sağlamaz. Ağırlığı artsüremliliğe verirler, ama sırf bu törenleri yapmak bile geçmişi bugüne dönüştürmek anlamına geldiğine göre, bunu da eşsüremlilik ögeleriyle yaparlar. Demek ki, kimi toplulukların eşsüremlilik ortasında artsüremliliğin artsüremsel varlığını elle tutulur bir biçimde ortaya çıkarmaya çalışmış olmalarını anlamak hiç de zor değil. Bu açıdan bakılınca, *churinga*'nın özellikle batılı ve kuzeyli Aranda'lar için önem taşıyıp da kuzeye doğru azala azala giderek sonunda iyice silinmesi anlamlı bir olgudur. Gerçekten de, bu Aranda öbeklerinde artsüremlilikle eşsüremlilik arasındaki bağıntı sorunu daha da çetrefilleşir, bunun nedeniyse, totemsel atalarını, Arabana ve Warramunga'ların yaptığı gibi (Spencer ve Gillen, s. 161-162), topluluğun bütün üyelerinin dolaysız ataları sayılabilecek bireyleşmiş kahramanlar olarak değil, ilke bakımından soyun sürekliliği kavramını bile dışlaması gereken, belirsiz bir yığın olarak tasarlamalarıdır. Gerçekte, bir başka bölümde de gördüğümüz gibi*, Aranda'larda her birey, cisimleşimi olacağı adsız atayı, doğumundan önce, kurayla çeker gibidir bir bakıma. Eşsüremliliği açık ayrımlarla, kesin tanımlarla donatan toplumsal düzenlerinin incelmişliğinden olacak, geçmiş ile bugün

* Bkz. Yukarıda, s. 107.

arasındaki bağıntıyı bile eşsüremlilik biçiminde görürler. Böylece *churinga*'ların işlevinin artsüremli boyutun yoksullaşması karşısında bir denge sağlamak olduğu düşünülebilir: elle tutulur biçimde hazırdadırlar, görgül bireyleştirmeyle söylensel karışıklığı birbiriyle uzlaştırma olanağını verirler.

Churinga'ların çoğu zaman üzerlerine simgesel göstergeler kazılmış, sivri ya da yuvarlak uçlu, aşağı yukarı yumurta biçimi, taş ya da ağaç nesneler olduğu bilinir; kimi zaman da basit tahta parçaları ya da işlenmemiş yassı taşlardan oluşurlar. Görünüşü ne olursa olsun, her *churinga* belirli bir atanın fizik bedenidir ve, kuşaktan kuşağa, yeniden cisimleşmiş ata olduğuna inanılan canlıya verilir. *Churinga*'lar, gelinip geçilen yerlerden uzak olan doğal korunaklarda saklanır. Denetlemek ya da elden geçirmek amacıyla, dönem dönem çıkarılır, her çıkarılışlarında da parlatılır, yağlanır, boyanırlar, bu arada kendilerine dua ve yakarılarda bulunulur. İşlevleri ve gördükleri ilgi bakımından, çarpıcı bir biçimde bizim arşiv belgelerimize benzerler: biz de arşiv belgelerimizi kasalarda saklar ya da noterlerin gizli bekçiliğine bırakırız, gerekirse onarmak ya da daha güzel dosyalara yerleştirmek üzere, kutsal nesnelere gösterilmesi gereken özenle gözden geçiririz. Biz de, böyle durumlarda, yırtık ya da sararmış sayfalarda anıları yeniden canlanan söylenleri: atalarımızın eylem ve davranışlarını, yapılış ya da ilk alınışlarından bu yana konutlarımızın tarihini seve seve baştan alırız.

Öyleyse *churinga*'ların kutsal bir nitelik taşımasının nedenini Durkheim gibi uzaklarda aramaya gerek yok: yabanıl bir görenek, görünüşteki tuhaflığına karşın (ya da tuhaflığı nedeniyle) bizi büyülüyorsa, bize bildik bir görüntüyü biçimleri değiştiren bir ayna gibi sunduğu, bizim de, daha onu tanıyamasak bile, böyle olduğunu bulanık bir biçimde sezdiğimiz içindir. Durkheim (s. 167-174), *churinga*'ların kazılmış ya da çizilmiş olarak totemsel izi taşıdıkları için kutsal olduklarını savunuyordu. Bir kez, bunun her zaman doğru olmadığını biliyoruz: T. G. H. Strehlow, kuzeyli Aranda'larda, ötekilerden daha değerli olan taş *churinga*'lar bulunduğunu söyledikten sonra, bunları "törenler sırasında birbirine sürtüle sürtüle parlamış, kaba ve önemsiz nesneler" olarak betimler (s. 54); güneyli Aranda'larda da "hiçbir gösterge taşımayan, kalın bir yağ ve kırmızı toprak tabakasıyla kaplı... basit tahta parçaları" olan *churinga*'lar gördüğünü söyler (s. 73). *Churinga* parlatılmış bir yassı taş, doğal bir kaya parçası, bir ağaç da olabilir (s. 95). Öte yandan, Durkheim'in kendi eğilimi uyarınca, *churinga* yorumunun benimsediği



Şekil. 11

Kurbağa toteminden bir Aranda erkeğinin churinga'sı. Eş merkezli büyük daireler *(a)* Hugh ırmağı yakınında, totemsel yeri belirleyen üç ağacı göstermektedir. Bunları birleştiren doğru çizgiler *(b)* büyük kökleri, eğri çizgiler *(c)* küçük kökleri canlandırmaktadır. Eş merkezli küçük daireler *(d)* fazla önem taşımayan ağaçlarla köklerini göstermektedir, noktalı çizgilerse *(e)*, su kıyısında, kumlar üzerinde zıplarken, kurbağaların bıraktıkları izlerdir. Kurbağaların kendileri de, *churinga*'nın bir yüzünde (solda) eş merkezli küçük daireleri (bedenler) birleştiren çizgilerin (ayaklar) karmaşık ağıyla canlandırılmıştır. SPENCER (B.) Ve GILLEN (F. J.)'den *The Native Tribes of Central Australia*, new ed., London 1938, s. 145-147.

temel savlardan birini: totemciliğin "amblem" niteliğini doğrulaması gerekirdi. *Churinga*'lar Aranda'ların tanıdığı en kutsal nesneler olduğundan, "gösterilen" totemin gerçek totemden daha kutsal olduğunu kanıtlamak için, bu niteliği totemin "amblem"sel betimiyle açıklamak kaçınılmaz olur. Ama, daha önce de söylediğimiz gibi, gerçek totem yoktur*: bireysel hayvan gösteren işlevi görür, kutsal nitelikse, ona ya da "görüntüsel gösterge"sine değil, ayrım gözetilmeksizin yerini tuttukları gösterilene bağlanır. Son olarak, bir belge sırf saygın bir damga, örneğin Archives Nationales damgası taşıdığı için kutsal olmaz; önce kutsal diye benimsendiği için bu damgayı taşır; bu damga olmasa da kutsal kalırdı.

Durkheim'ın gene öncekine bağladığı bir başka yoruma uyularak *churinga*'nın atanın bedeni *olduğu* da söylenemez. C. Strehlow'ın derlediği bu Aranda deyimini eğretilemeli anlamına göre anlamak gerekir. Gerçekten de, ata çocuğun ana rahmine düşmesi sırasında *churinga*'sını (ya da *churinga*'larından birini) gelecekteki cisimleşimine bıraktığı için yitirmez bedenini: *churinga* daha çok ata ile canlı torunun tek bir ten olduklarının elle tutulur kanıtını getirir. Böyle olmasaydı, kadının gizemli bir biçimde gebe kaldığı yörede özgün churinga bulunmayınca yerini tutacak bir başka *churinga* yapılabilir miydi? *Churinga*'lar bu kanıtlayıcı nitelikleriyle de arşiv belgelerine, özellikle birbirini izleyen alıcıların eline geçen (ve yitme ya da yokolma durumunda yenileri çıkarılabilen) tapu senetlerine benzer, yalnız burada bir taşınmaz malın bir sahip elinde bulunması değil, bir yararlanıcı elinde ruhsal ve bedensel bir kişiliğin bulunması söz konusudur. Öte yandan, arşivlerin de bizim en değerli, en kutsal zenginliklerimizi oluşturmasına karşın, tıpkı Aranda'ların yaptığı gibi, bu gömüleri geçici olarak yabancı topluluklara bıraktığımız olur. Biz XIV. Louis'nin vasiyetnamesini Birleşik Devletler'e yollarsak, ya da onlar Bağımsızlık Bildirisi ya da Özgürlük Çanı'nı geçici olarak bize verirlerse, bu davranış, Aranda bilgi vericisinin deyimiyle, bir kanıt oluşturur:

* Bkz. yukarıda, s. 181.
"insanlarda, bütün bir boyu yöneten, tek bir önder yoktur, ne kadar topluluk varsa, o kadar da önder vardır; aynı biçimde, hayvan ve bitki türlerinin de tek bir başı yoktur: her yerin değişik başları vardır. Başlar aynı türden olan öbür hayvan ve bitkilerden daha büyüktür her zaman, kuşların, balıkların ve dört ayaklıların başları her zaman aktır. Zaman zaman yerlilerin onları görüp öldürdükleri olur, ama, çoğu zaman, insanlara görünmezler. Yaşlı bir yerlinin belirttiği gibi, Ottova'daki hükümete benzerler. Sıradan bir yerli hiçbir zaman "hükümet"i görmemiştir. Bürodan büroya, memurdan memura yollarlar onu, çoğu kez bunların her biri kendisinin "baş" olduğunu söyler; ama gerçek hükümet hiç görülmez: kendini gizlemeye özen gösterir." (Jenness *1*, s. 61.)

> "...komşularımızla barış içindeyiz: çünkü bizim *tjurunga*'larımızı saklayan, kendi *tjurunga*'larını da bizim özenimize bırakmış olan insanlarla ne kavga edebilir, ne de uzlaşmazlığa düşebiliriz." (T. G. H. Strehlow, s. 161.)

Ama arşivlerimize neden bu denli değer veririz? Bağlandıkları olaylar bağımsız olarak, başka binlerce biçimde doğrulanabilir: bugünümüzde ve kitaplarımızda yaşarlar; kendi başlarına ele alındıkları zaman, tümüyle tarihsel yankılarından ve kendilerini başka olaylara bağlayarak açıklayan yorumlardan gelen bir anlamdan yoksundurlar. Durkheim'ın bir kanıtını azıcık değiştirerek, arşivler için de şöyle diyebiliriz: ne de olsa birer kağıt parçasıdır bunlar*. Hepsi de yayımlandıktan sonra, büyük bir yıkım gerçek parçaları yok edecek olsa, bilgimizde ve durumumuzda hiçbir değişiklik olmaz. Bununla birlikte, bizi canevimizden yaralayan, düzeltilmesi olanaksız bir zarar gibi algılarız bu yitiği. Nedensiz de değildir bu: *churinga*'lara ilişkin yorumumuz doğruysa, kutsal nitelikleri artsüremsel anlamlama işlevlerinden gelir, bu işlevi, sınıflandırıcı olması nedeniyle, tüm olarak, süreyi bile varlığına katmayı başaran bir eşsüremlilik üzerine yayılmış bir dizgede, yalnız bunlar sağlar. *Churinga*'lar söylensel dönemin elle tutulur tanıklarıdır: kendileri olmadan da tasarlanabilecek, ama somut olarak ortaya konulamayacak olan şu *alcheringa*'ya tanıklık ederler. Aynı biçimde, biz de arşivlerimizi yitirmiş olsaydık, geçmişimiz yok olmazdı bu yüzden, ama onun artsüremsel tadı diye adlandırabileceğimiz şeyden yoksun kalırdı. Gene geçmiş olarak varolurdu; ama hepsi de çağdaş ya da yakın geçmişten kalma resimlerde, kitaplarda, kurumlarda, hatta bir durumda saklanırdı yalnızca. Bunun sonucu olarak o da eşsüremlilikte sergilenmiş olurdu.

Arşivlerin erdemi bizi salt tarihsellikle bağıntıya sokmalarıdır. Daha önce totemsel adlandırmaların köken söylenleri konusunda söylediğimiz gibi, değerleri anılan olayların özünlü anlamından gelmez: birkaç satırlık bir elyazısı ya da bağlamsız bir imza söz konusuysa, olaylar çok önemsiz olabilir, hatta olay diye diye bir şey de bulunmayabilir. Ama bu sanatçının üç ölçüsünü işitir işitmez yüreği çarpmaya başlayan bir kişi için Jean-Sebastian Bach'ın imzası ne büyük bir değer taşır! Olayların kendilerine gelince, bunların gerçek belgelere başvurulmadan da ortaya konulduğunu, üstelik genellikle daha iyi ortaya konulduğunu söyledik. Öyleyse arşivler

* "...kendi başlarına ele alınınca, *churinga*'lar da başka birçokları gibi tahta ve taş nesnelerdir..." (Durkheim, s. 172.)

başka şey getirir bize: bir yandan olayı temel olumsallığı içinde kurar (çünkü ancak kendi dışında kalan yorumla mantıksal olarak temellendirilebilir), bir yandan da tarihe somut bir varlık kazandırırlar, çünkü geride kalmış bir geçmişle bu geçmişin içinde yaşadığı bir bugün arasındaki çelişki ancak onlarda aşılır. Arşivler olaysallığın cisimleşmiş varlığıdır.

Böylelikle, yaban düşüncenin bağrında, bizi daha önce de totemsel söylenlerin karşı karşıya getirdiği şu arı tarihi yeniden buluyoruz bu yoldan. Çizdikleri tablo simgesel ve saptırılmış bile olsa, anlattıkları olaylardan kimilerinin gerçek olması düşünülemeyecek bir şey değil. (Elkin *4*, s. 210.) Bununla birlikte, her tarihsel olay geniş ölçüde tarihçinin kesitlemesinin ürünü olduğuna göre, sorun burada değil. Söylensel tarih, yanlış bile olsa, tarihsel olayın öz niteliklerini gözler önüne sermekten geri durmaz, hem de en arı durumunda ve en belirli biçimi altında (yanlış olduğu oranda, denilebilirdi). Bu nitelikler bir yandan olumsallığından (ata şurada belirmiştir; şuraya, sonra buraya gitmiştir; şu, şu kahramanlığı yapmıştır...), bir yandan da yoğun ve çeşitli coşkular uyandırabilme gücünden gelir:

> "Kuzeyli Aranda doğduğu toprağa varlığının bütün telleriyle bağlıdır. "Doğum yeri"nden her zaman aşk ve saygıyla sözeder. Ve bugün, beyaz adamın, kimi zaman istemeden, aşağıladığı ata yurdunu anımsadığı zaman, gözleri yaşarır... Yurt sevgisi, yurt özlemi, totemsel atalara ilişkin söylenlerde de sürekli olarak belirir." (T. G. H. Strehlow, s. 30-31.)

Toprağa gösterilen bu tutkulu bağlılık özellikle tarihsel bir bakış açısıyla açıklanır:

> "Dağlar, dereler, pınarlar ve gölcükler onun [yerli] için yalnızca güzel ve ilginç görünümler değildir... Her biri kendisinden geldiği bir atanın yapıtı olmuştur. Kendisini çevreleyen görünümde, ululadığı ölümsüz ataların eylem ve kahramanlıklarının tarihini okur. Bu varlıklar hâlâ kısa bir an için insan biçimini alabilir; onların birçoklarını da babalar, dedeler, kardeşler, anneler, kızkardeşler olarak, dolaysız deneyimiyle tanır. Onun için bütün yurt, eski, ama hep yaşayan bir soy ağacı gibidir. Her yerli, totemsel atasının tarihini kendi eylemlerinin çağların başlangıcı ve

yaşamın şafağıyla, yani bugün bildiğimiz dünyanın en güçlü ellerde yoğrulup biçimlenmekte olduğu dönemlerle bir bağıntısı olarak düşünür." (A.y., s. 30-31.)

Bu olaylarla bu yerlerin önceki bölümlerimizin konusunu oluşturan simgesel dizgelerin özdeğini oluşturan olaylar ve yerler oldukları göz önüne alınırsa, ilkel denilen halkların, mantıksal olumsallıkla duygusal taşkınlıktan oluşan ikili görünüşleri altında, usdışını ussallığa katmak için tutarlı yöntemler geliştirdiklerini kesinlemek gerekir. Demek ki, sınıflandırma dizgeleri bütüne tarihi de katmayı sağlıyor, hem de, özellikle, dizgeye hiç mi hiç yatkın olmadığını düşünebileceğimiz tarihi. Çünkü aldanmamak gerekir: önemsiz olayları önemle anlatan, geleneksel yerler üzerinde içlilik gösteren totemsel söylenler, tarihsel açıdan en ufak olanı: en silik vakanüvislerin tarihini andırmakla kalır. Toplum düzenlerinin ve evlilik kurallarının yorumu matematikçilerin çabasını gerektiren, acunbilimleri, filozofları şaşırtan bu toplumlar, bu alanlarda giriştikleri yüksek kurgularla Burckhard'ların ya da Spengler'inkine değil, Lenôtre'ların ve La Force'larınkine benzeyen bir tarih arasında süreklilik çözümü görmezler. Bu açıdan ele alınınca, Aranda suluboya ressamlarının biçemi belki de o denli tuhaf görünmeyecektir gözümüze. Bizim uygarlığımızda hiçbir şey, Avustralya'lı erginlerin dönem dönem bilgelerinin yönetimi altında kutsal yerlere yaptıkları dinsel gezilere, Goethe ya da Victor Hugo'nun eşyaları içimizde saymaca oldukları kadar da güçlü coşkunluklar yaratan evlerine yaptığımız konferanslı geziler kadar benzemez. *Churinga*'lar konusunda da böyledir: önemli olan Van Gogh'un yatağının uyumuş olduğu yatak olması değildir: ziyaretçinin bütün beklediği bu yatağın kendisine gösterilebilmesidir.

Dokuzuncu Bölüm

Tarih ve Eytişim

Bu çalışma boyunca, belirli bir art-düşünceyle, Jean-Paul Sartre'ın sözcük dağarcığından bazı terimler almaktan çekinmedik. Böylelikle, tartışması sonucumuzun girişini oluşturacak bir sorunu ortaya atmaya yöneltmek istiyorduk okuru: aynı zamanda hem ayrıntısal, hem kesin olmasını bilen ve böyle olmak isteyen bir düşünceye ne ölçüde eytişimsel denilebilir? Yaban düşünce tümcüdür; Sartre'ın bu yönde eytişimsel düşünceye tanıdığı sınırın çok ötelerine gider gerçekte, çünkü eytişimsel us bir uçtan diziselliği kaçırır (oysa sınıflandırma dizgelerinin onu kendi bütünlüklerine katmayı nasıl başardıklarını az önce gördük), öbür uçtan indirgeyiciliği yadsır, sınıflandırma dizgeleriyse burada en yüksek noktalarına ulaşır. Biz yaban düşüncenin insansal (hatta canlı) herhangi bir şeyin kendisine yabancı kalabileceğini yadsıyan bu uzlaşmaz tutumunda eytişimsel usun gerçek ilkesini bulduğumuzu sanıyoruz. Ama bu usu Sartre'ın anladığından çok farklı bir biçimde anlıyoruz.

İnsan *Critique de la raison dialectique*'i okuduğu zaman, yazarın iki eytişimsel us arasında duraladığı duygusundan kolay kolay kurtulamıyor. Kimi zaman, çözümleyici usla eytişimsel usu şeytanla Tanrı gibi olmasa da yanlış ve doğru gibi karşıtlaştırıyor; kimi zaman da iki us birbirinin bütünleyicisi olarak: aynı gerçeklere götüren farklı yollar gibi görünüyor. Birinci anlayış, bilimsel bilgiyi gözden düşürmesi, hatta bir dirim biliminin olanaksız olduğunu esinlemeye dek gitmesi bir yana, tuhaf bir çelişki de içeriyor; çünkü *Critique de la raison dialectique* adlı yapıt, yazarın kendi çözümleyici usunu çalıştırmasının ürünü: tanımlıyor, ayırıyor, sınıflandırıyor, karşıtlaştırıyor. Bu büyük felsefe incelemesi, onları çürütmek için de olsa, tartıştığı, kendileriyle söyleşim kurduğu yapıtlardan farklı bir özden değil. Karşılıklı olarak birbirini yadsıyan nitelikler-

le tanımlansalardı, çözümleyici us eytişimsel usa nasıl uygulanabilir, nasıl onu temellendirmeye kalkabilirdi? İkinci anlayış da bir başka eleştiriyi çağırıyor: eytişimsel usla çözümleyici us sonunda aynı sonuçlara ulaşıyorlarsa, ayrı ayrı vardıkları gerçekler tek bir gerçekte birleşiyorsa, bu iki us neye göre karşıtlaştırılabilir, hele birincisinin ikincisinden üstün olduğu neye göre kesinlenebilir? Sartre'ın girişimi bir durumda çelişkin görünüyor, öbür durumdaysa gereksiz.

Çelişki nasıl açıklanır? Bu çelişkiden nasıl kaçınılabilir? Aralarında duraladığı iki varsayımda, Sartre eytişimsel usa kendi başına bir gerçeklik vermektedir; eytişimsel us, ya karşıtı, ya tamamlayıcısı olarak, çözümleyici ustan bağımsız olarak vardır. Her ikimizin düşüncesinin de çıkış noktası Marx olmakla birlikte, marksçı yönelim farklı bir görüşe götürürmüş gibi geliyor bana: iki us arasındaki karşıtlık salt değil, görecedir; insan düşüncesinin bağrında bir gerilimin karşılığıdır, gerçekte belki de hep sürecek olan, ama yasaca temellendirilmemiş olan bir gerilimin. Bize göre, eytişimsel us her zaman için kurucu niteliktedir: çözümleyici usun, varolduğunu bilmekle birlikte, öbür yanını görmediği bir uçurumun üzerine attığı, bu öbür yan sürekli olarak uzaklaşacak bile olsa, durmamacasına uzatıp düzelttiği bir köprüdür. Böylece, eytişimsel us deyimi, çözümleyici usun, dili, toplumu, düşünceyi açıklamaya yeltendiği zaman, kendini geliştirmek için harcaması gereken sürekli çabaları kapsar; iki us arasındaki fark da, bize göre, çözümleyici düşünceyi yaşamın kavranmasından ayıran geçici sapmayla temellenir. Sartre tembel usu çözümleyici us diye adlandırıyor; bizse, gene aynı, ama gözüpek, kendini aşma yolunda harcadığı çabayla gerilmiş usa eytişimsel us diyoruz.

Sartre'ın sözlüğünde, aşkın özdekçi ve "esthète" olarak tanımlanıyoruz. Aşkın özdekçiyiz (s. 124), çünkü, bize göre, eytişimsel us çözümleyici ustan *başka bir şey değil,* bir insan düzeninin saltık özgünlüğüne temel olacak şey de değil, çözümleyici usta *fazladan bir şey:* insansalı insansal olmayana çevirmeye girişmeyi göze alabilmesi için gereken koşul. "Esthète"iz, çünkü Sartre bu deyimi insanları birer karıncaymış gibi incelemek savında olanlar için kullanıyor (s. 183). Ama, bize göre bu tutumun doğaötesine belbağlamayan bütün bilim adamlarının tutumu olması bir yana, küçültücü bir nitelik de taşımıyor, çünkü, yapay mantar bahçeleri, toplumsal yaşamları ve kimyasal bildirileriyle, karıncalar da çözümleyici usun girişimleri karşısında oldukça katı bir direnç gösterir... Kısacası, insan bilimlerinin son amacının insanı "kurmak" değil, "erit-

mek" olduğuna inandığımıza göre, "esthète" nitelemesini benimsiyoruz. Budunbilimin yüksek değeri daha başka aşamaları da bulunan bir girişimin ilk aşamasını karşılamasıdır: budunbetimsel çözümleme, insan toplumlarının görgül çeşitliliğini aşarak değişmezlere ulaşmak istiyor, elimizdeki çalışma da bu değişmezlerin bazı bazı en beklenmedik noktalarda yer aldıklarını gösteriyor. Rousseau (2, böl. VIII), her zamanki açık görüşlülüğüyle, çoktan sezmişti bunu: "Kişi insanları incelemek istediği zaman yakınına bakmalıdır; ama insanı incelemek için, gözlerini uzaklara dikmesini öğrenmesi gerekir; özellikleri bulmak için önce farklılıkları gözlemelemelidir." Bununla birlikte, özel insanlıkları genel bir insanlığa "yedirmek" yetmez; bu ilk girişim daha başka girişimleri de çağırır, Rousseau'nun aynı kolaylıkla benimseyemeyeceği ve kesin bilimlerle doğal bilimlere düşen girişimleri: kültürü yeniden doğaya, yaşamı da fiziksel-kimyasal koşullarının bütününe katma girişimlerini*

Ama, savımıza bile bile kaba bir görünüş vermiş olmakla birlikte, "eritmek" fiilinin başka bir cismin etkisine bırakılmış bir cismin oluşturucu bölümlerinin yok edilmesi anlamını hiç mi hiç içermediğini (hatta bunu dışladığını) gözden kaçırmıyoruz. Katı bir cismin bir sıvı içinde erimesi onun moleküllerinin düzenini değiştirir; çoğu zaman da gerekince ele alıp daha iyi incelemek üzere bir yana bırakılmaları konusunda iyi bir olanak sağlar. Tasarladığımız indirgeme iki koşulla yasallık, hatta olanaklılık kazanır ancak. Bu koşulların ilki, indirgeme uyguladığımız olguları yoksullaştırmamak ve her birinin çevresinde ayırıcı zenginlik ve özgünlüklerine katkısı olan her şeyi önceden toplamış olduğumuz konusunda kesinliğe ulaşmaktır; çünkü, çiviye yandan vuracak olduktan sonra, çekice sarılmak hiçbir işe yaramaz.

İkinci olarak, girişiğimiz her indirgemenin, erişmeye çalıştığımız düzey (hangi düzey olursa olsun) konusunda varmış olabileceğimiz ön-düşünceyi baştan sona alt üst ettiğini görmeye hazır olmamız gerekir. Budunbetimsel indirgemenin getirdiği bir genel insanlık düşüncesinin daha önceki düşüncemizle hiçbir ilişkisi olmayacaktır. Yaşamı cansız özdeğin bir işlevi olarak anlayacak noktaya geldiğimiz zaman, onun daha önce kendisine verdiklerimizden çok farklı özellikleri bulunduğunu anlayacağız. Demek ki, indirgemenin etkisiyle, üst düzey olarak benimsenen düzeyin getirildiği alt düzeye kendi zenginliğinden bir şeyler katması beklenebilece-

* Eskiden üstünde önemle durduğumuz (1, böl. I ve II) doğa ve kültür karşıtlığı bugün bize öncelikle yöntemsel bir değer taşır gibi görünmektedir.

ğine göre, indirgeme düzeylerini alt ve üst düzeyler biçiminde sınıflandırmak yanlış olur. Bilimsel açıklama, karmaşıklıktan yalınlığa geçmek değil, daha az anlaşılır bir karmaşıklığın yerini daha iyi anlaşılır bir karmaşıklığa vermektir.

Bunun sonucu olarak, bizim açımızdan, insan dünyayla karşıtlaşmadığı gibi, "ben" de "başkası"yla karşıtlaşmaz. İnsan yoluyla öğrendiğimiz gerçekler "dünyanın" gerçekleridir, bunun için de önemlidir*. Böylece, her türlü araştırmanın ilkesini budunbilimde bulmamızın nedeni anlaşılıyor. Buna karşılık, budunbilim, Sartre için, aşılması gereken bir güçlük ya da yenilmesi gereken bir direnç biçimi altında bir sorun yaratıyor. Gerçekten de, insanı eytişimle, eytişimi de tarihle tanımladığımız zaman, "tarihsiz" halkları ne yapacağız? Sartre bazı bazı iki eytişim biçimi ayırdetme eğilimine kapılır görünüyor: tarihsel toplumlara özgü olan "gerçek" eytişimle kendilerini dirimselliği çok yakın bir yere oturtmakla birlikte, ilkel denilen toplumlara bağışladığı yineleyici ve "kısa vadeli" eytişim. Böylece Sartre, bütün dizgesini açıklamış olmaktadır. Çünkü, insanla doğa arasındaki köprü bunca hırs ve tutkuyla yıkıldıktan sonra, bu köprünün tartışma götürmez biçimde bir insan bilimi olan ve kendini bu toplumları incelemeye adayan budunbetim aracılığıyla, kaçamak bir biçimde, yeni baştan kurulduğu söylenebilir. Ya da Sartre insanın yanında "cılız ve biçimsiz" bir insanlığa da (s. 203) bir yer vermeye boyun eğmekte, ancak insan niteliğinin kendi öz malı olmadığını, bunun tarihsel insanlıkça yüklenilmesinin sonucu olduğunu anıştırmaktan geri durmamaktadır: ya sömürgecilik koşullarında birincisi ikincisinin tarihini kendi benliğine sindirmeye başlamış, ya da, budunbilimin desteğiyle, ikincisi bir ilk insanlığa yoksun bulunduğu bir anlamı vermek gibi yüce bir iyilikte bulunmuştur. Her iki durumda da, törelerin, inançların, görenekleri n başdöndürücü zenginlik ve çeşitliliği gözden kaçırılmaktadır; yeryüzünde bir arada yaşamış ya da insan var oldu olalı birbirini izlemiş olan on binlerce, yüz binlerce toplumdan her birinin -küçük bir göçebe topluluğuna ya da ormanın içinde yitip gitmiş bir köyceğize indirgenmiş bile olsa- bizim de başvurduğumuza benze-

* Matematik gerçekler için bile doğrudur bu. Bununla birlikte, çağdaş bir mantıkçı bu gerçekler konusunda şöyle yazıyor: "Saltık matematik sözcelerinin gerçek üzerinde hiçbir şey söylemediği düşüncesi bugün nerdeyse ortak kanı olarak değerlendirilebilir." (Heyting, s. 71.) Ama matematik sözceleri en azından usun özgür işleyişini, yani beynin görel olarak her türlü dış zorlamadan kurtulmuş bir biçimde, yalnız kendi öz yasalarına uyan hücrelerinin etkinliğini yansıtır. Us bir nesne olduğundan, bu nesnenin işleyişi nesnelerin özü konusunda bilgi verir bize: arı düşünce bile evrenin bir içselleştirilmesi biçiminde özetlenir. Simgesel bir biçim altında, "dışardaki"nin yapısını açıklar. "Mantık ve simgesel mantık ruhbilimden çok budunbilim alanına giren, görgül bilimlerdir." (Beth, s. 151.)

yen bir inançla övünerek insan yaşamının içerebileceği tüm anlam ve onurun kendisinde toplandığını ileri sürdüğü unutulmaktadır. Ne var ki, insanın gerçeği farklılıklarının ve ortak özelliklerinin oluşturduğu dizgede yatarken, ister onlarda olsun, ister bizde, insan varlığının tümüyle tarihsel ya da coğrafyasal biçimlerinden yalnızca birine sığınmış olduğuna inanabilmek için, fazlasıyla benmerkezci, fazlasıyla bön olmak gerekir.

İşe "ben"in sözde kesinliklerine yerleşmekle başlayan kişi bir daha çıkamaz buradan. Kişisel özdeşliğin tuzağına düşenlere insanları tanımak bazı bazı kolay gibi görünür. Ama böylece insan bilgisinin kapısını kapatmaktan başka bir şey yapmazlar: her türlü budunbetimsel araştırmanın ilkesi yazılı ya da söylenmemiş "itiraflar"dadır. Sartre, gerçekte, *Cogito*'sunun tutsağı olur: Descartes'ın *Cogito*'su evrensele ulaşmayı sağlıyordu, ama ruhbilimsel ve bireysel kalmak koşuluyla; Sartre'sa, *Cogito*'yu toplumsallaştırmakla, yalnızca hapisane değiştirmiş olur. Bundan böyle, her öznenin toplumu ve çağı kendisi için zamandışı bilinç yerini tutacaktır. Bunun için de Sartre'ın insana ve dünyaya yönelttiği bakış öteden beri kapalı toplumların özelliği olarak gösterilmekten hoşlanılan şu dar görüş olarak kalır. Bir yığın dayanıksız karşıtlıktan destek alarak ilkel ile uygar arasındaki ayrımı çizmekte dayatması, pek de ondan daha ince sayılamayacak bir biçimde, ben ile başkası arasında varsaydığı temel karşıtlığı yansıtır. Bununla birlikte, bu karşıtlık, Sartre'ın yapıtında, Melanezyalı bir yabanılın yapabileceğinden çok da farklı bir biçimde tanımlanmaz, eylem-devinisizlik çözümlemesiyse, "canlıcılığın" dilini yeniden kurmaktan öteye gitmez*.

Bir fizik bilimi kurmak isteyen Descartes, İnsan'ı Toplum'dan koparıyordu. Bir insanbilim kurmak savında olan Sartre'sa, kendi toplumunu başka toplumlardan koparıyor. Bireycilikle görgülcülüğün içine çekilince, bir *Cogito* -bön ve kaba olmak isteyen bir *Cogito*- toplumsal ruhbilimin çıkmazlarında yolunu şaşırıyor. Çünkü Sartre'ın kendilerinden toplumsal gerçeğin biçimsel koşullarını çıkarmaya çalıştığı durumların: grevin, boks karşılaşmalarının, futbol maçlarının, bir otobüs durağındaki kuyruğun, tümüyle toplum yaşamının ikincil yansımaları olması çarpıcıdır; bunlar onun temellerini ortaya çıkarmakta kullanılamaz.

Kendisininkinden alabildiğine uzak olan bu çıkış ilkeleri öyle-

* Sartre'ın felsefesinde yaban düşüncenin bütün bu yönleri yeniden karşımıza çıktığı için, onu yargılayamazmış gibi görünüyor bize: sırf onun bir dengini sunmakla, bunu dışlamış oluyor. Budunbilimci içinse, tam tersine, bu felsefe de (bütün ötekiler gibi) çağımızın söylenbiliminı anlamak için incelemek zorunda bulunduğumuz, birinci sınıf bir budunbilimsel belge niteliği taşıyor.

sine umut kırıcıdır ki, Sartre'ın benzersiz bir sanatla, güncel ya da eski, ama bizim kültürümüz içinde kalan bir toplumsal deneyimi eytişimsel devinisi içinde kavramaya çalıştığı her seferde, budunbilimci kendini ona çok yakın bulur. Sartre o zaman her budunbilimcinin farklı kültürler konusunda yaptığını yapar: kendini bu kültür içinde yaşayan insanların yerine koyar, niyetlerini ilkesi ve uyumu içinde anlamak, bir çağı ya da bir kültürü anlamlı bir bütün olarak görmek ister. Bu bakımdan, sık sık ders alabiliriz ondan; ama bu dersler uygulayımsal niteliktedir, kuramsal değil. Kimi tarihçi, toplumbilimci ve ruhbilimciler için, toplayım gereksinimi büyük bir yenilik olabilir. Budunbilimciler içinse, Malinowski'nin bunu kendilerine öğretmesinden bu yana, çok doğal bir şey. Avna Malinovski'nin yetersizlikleri bunun açıklamalarımızın amacı olmadığını da öğretti bize; bu iş nesnemizi kurmamızdan sonra başlar ancak. Eytişimsel usun görevi insan bilimlerine yalnız kendisinin sağlayabileceği bir gerçeği kazandırmaktır, ama gerçek bilimsel çaba, onu başka bir taslağa göre ayrıştırmak ve yeniden düzenlemektir. Sartre'ın görüngücülüğüne saygı sunmakla birlikte, bunda yalnızca bir çıkış noktası bulabileceğimizi umuyoruz, bir varış noktası değil.

Dahası *var. Eytişimsel us kendi atılımının ardından sürüklen*memeli, bizi farklı bir gerçeği anlamaya götüren girişim bu gerçeğe, kendi eytişimsel niteliklerinden fazla olarak, nesneden çok girişimin kendisinden kaynaklanan nitelikler katmamalıdır: ötekine ilişkin her bilginin eytişimsel olmasından ötekinin her şeyinin tümüyle eytişimsel olduğu sonucu çıkmaz. Çözümleyici usu bir karşı-anlama biçimine sokup durmak yüzünden, Sartre anlama nesnesinin tümleyicisi olarak taşıdığı her türlü gerçekliğini yadsıma durumunda kalır çoğu kez. Bu yanıltıcı mantık, tarihe başvurma biçiminde iyice belirgindir: insanların bilmeden yaptıkları tarih midir bu tarih, insanların tarihçilerce yapılan tarihi mi, yoksa insanların ya da tarihçilerin tarihinin filozoflarca yapılan yorumu mu, anlamak kolay değildir. Ama Sartre kendi toplumunun çağdaş ya da eski üyelerinin değil de yabanıl toplumların üyelerinin nasıl yaşayıp nasıl düşündüklerini açıklamaya kalkınca, bu güçlük daha da büyür.

Haklı olarak, harcadığı anlama çabasının ancak eytişimsel olmak koşuluyla olumlu bir sonuca ulaşma şansı bulunduğuna inanır; ama, haksız olarak, yerli düşünceye ilişkin bilgisinin yerli düşünceyle bağıntısının oluşturulmuş bir eytişimle oluşturucu bir eytişim arasındaki bağıntı olduğu sonucunu çıkarır; böylece, beklenmedik bir dönüşle, ilkel düşünüş kuramcılarının bütün yanılsama-

larını kendine mal eder. Yabanıl adamın "karmaşık bilgiler"i bulunmasını, çözümlemeler, kanıtlamalar yapabilmesini bir Lévi-Bruhl bile Sartre kadar katlanılmaz bulmamıştır. Deacon'ın yapıtının ünlü kıldığı Ambrym yerlisi, evlenme kurallarının ve akrabalık dizgesinin işleyişini soruşturmacıya kumda bir "diyagram" çizerek kanıtlayabiliyordu (hiç de öyle olağandışı bir yetenek değildir bu, budunbilimsel kaynakçada buna benzer çok gözlemler vardır); Sartre bu konuda şöyle der: "Bu kurmanın bir düşünce olmadığını söylemek bile gerekmez: dile getirmediği bir bireşimsel bilginin denetlediği bir el işidir" (s. 505). Diyelim ki öyledir, ama o zaman karatahtada bir kanıtlama yapan bir Ecole Polytechnique profesörü için de aynı şeyi söylemek gerekir, çünkü eytişimsel anlama yeteneği bulunan her budunbilimci, durumun her iki örnekte de aynı olduğuna içtenlikle inanır. Bu durumda da her usun eytişimsel olduğunu benimsemek kaçınılmaz olur; eytişimsel usu ilerleyen bir çözümleyici us olarak gördüğümüze göre, biz kendi payımıza bunu benimsemeye hazırız; ama, o zaman, Sartre'ın girişiminin temelini oluşturan iki us ayrımı havada kalacaktır.

Bugün açıklıkla söylemek zorundayız: *les Structures élémentaires de la parenté*'de, ikide bir eş değişiminin bilinçdışı bir gelişimini araştırır gibi görünmekle, istemeden ve bilmeden, bu yanlış yorumlara açık bir kapı bıraktık. Toplulukların *praxis*'inde kendiliğinden ve zorunlu olarak dile gelen değişimle aynı toplulukların -ya da filozoflarının- bunları düzenleyip denetlemede kullandıkları bilinçli ve önceden düşünülmüş kuralları birbirinden daha iyi ayırmak gerekirdi. Şu son yirmi yılın budunbetimsel araştırmalarından çıkarılacak bir ders varsa, o da bu ikinci yönün -Sartre'la aynı yanılsamanın kurbanı olan- gözlemcilerin genellikle düşündüklerinden çok daha önemli olduğudur. Öyleyse, Sartre'ın öğütlediği gibi, kendi toplumlarımızı ve başka toplumları tanımada eytişimsel usu uygulamalıyız. Ama çözümleyici usun hepsinde de önemli bir yer tuttuğunu ve, böyle bir yeri bulunduğuna göre, izlediğimiz tutumun onu yeniden bulmamızı sağlaması gerektiğini gözden kaçırmadan.

Ama, bulunmasa bile, Sartre'ın konumu düzelmiş olmazdı gene de; çünkü, bu varsayım gereği, yabanıl toplumlar, ötekilerden biraz daha kapsamlı bir genellikle, tarihsel olmakla birlikte, insan tarihini tümüyle aşan, bilinçdışı bir ereksellikle dilbilimle ruhçözümleyimin bize kimi yönlerini belli ettikleri ve dirimsel (beynin yapısı, doku bozuklukları, iç salgılar) ve ruhbilimsel mekanizmaların birleşik etkinliklerine dayanan bir ereksellikle karşı karşıya ge-

tirirdi yalnızca. Öyle sanıyoruz ki, -Sartre'ın kendi deyimini kullanmak gerekirse- eleştirisinin bir türlü kıramadığı "kemik" burada. Şu var ki, eleştirinin buna aldırdığı yok, kendisine yapılabilecek en büyük serzeniş de bu. Öyle ya, dil ne eski dilbilimcilerin çözümleyici usundadır, ne yapısal dilbilimin oluşturulmuş eytişiminde, ne de eylem-devinisizlik karşısında bireysel *praxis*'in oluşturucu eytişiminde, çünkü her üçü de önce onun varlığını gerektirir. Dilbilim eytişimsel ve toplayıcı, ama bilincin ve istemin dışında (ya da aşağısında) kalan bir eytişimsel varlıkla karşı karşıya getirir bizi. Kendi kendinin bilincinde olmayan bir toplayım olarak, kendi ussal nedenleri bulunan ve insanca bilinmeyen bir insansal ustur dil. Ancak dilbilimsel kuramdan yola çıkarak kendisini benliğine katan özne için böyle olduğu söylenirse, o zaman *konuşan* özne olan bu özneye bu kaçamak yolun kapatılması gerektiği yanıtını vereceğiz; öyle ya, kendisine dilin doğasını gösteren bu açık gerçek, o zamanlar da derdini anlattığına göre, kendisi bu gerçeği bilmezken de böyle olduğunu ve, söylemi hiçbir zaman dilbilim yasalarının bir tümleyiminin sonucu olmadığına, olmayacağına göre, yarın, kendisi bilmeden, gene böyle kalacağını da gösterir. Ama insan, konuşan özne olarak, ister istemez gerçek olan deneyimini bir başka tümleyimde bulabiliyorsa, yaşayan özne olarak, aynı deneyime ille de insansal olmasa bile, canlı olan başka varlıklarda da ulaşamaması için bir neden göremiyoruz.

Bu yöntem de "ilerleyici-gerileyici" adını alabilirdi; gerçekte, Sartre'ın bu deyimle betimlediği yöntem, budunbilimsel yöntemden başka bir şey değil, budunbilimciler uzun yıllardan beri uygular bu yöntemi. Ama Sartre onu ilk tutumuyla sınırlar. Çünkü bizim yöntemimiz ilerleyici-gerileyici olarak kalmaz: iki kez böyledir. İlk aşamada, yaşanmış veriyi inceler, onu şimdiki zaman içinde çözümler, elimizden geldiğince eskilere giderek tarihsel geçmişini kavramaya çalışır, sonra da bütün bu olguları yüzeye getirerek anlamlı bir toplama katarız. O zaman, bir başka düzlemde ve bir başka düzeyde birincisini yineleyen ikinci aşama başlar; bütün zenginliği ve bütün özgünlüğüyle donatmaya çalıştığımız bu içselleştirilmiş insansal nesne, bu yeni konunun hep beklenmedik karmaşıklığıyla elinde bulundurduğu düşünsel araçlar arasındaki uzaklığı aşabilmesi için, çözümleyici usun geçmesi gereken yolu, girişmesi gereken atılımı belirlemekle kalır. Öyleyse, eytişimsel us olarak, yumuşayıp, genişleyip güçlendikten sonra, bu beklenmedik nesneyi başka nesnelere indirgemek umuduyla dönüşmesi gerekecek, böylece, kazançlarının oluşturduğu yığın üzerinde yükselerek, ey-

tişimsel us önünde başka çevrenler, başka nesneler görecektir. Her aşamada, özellikle de sonuca ulaştığını sandığı zaman, kendisi için hem araç, hem amaç işlevi gören yaşanmış tümlükle ilişkisini sürdürebilmek için geldiği yollardan geri dönebilecek, kendi içine kapanabilecek nitelikte olmasa, yolunu şaşırabilirdi kuşkusuz, Sartre'ın bir kanıtlama bulduğu bu kendine dönüşte, biz daha çok bir doğrulama görüyoruz, çünkü, bize göre, varlığın bilincinde-olan-varlık çözümü kendi elinde bulunmayan bir sorun çıkarır ortaya. Eytişimin bulunması çözümleyici usu buyurucu bir gerekliliğe boyun eğmek zorunda bırakır: eytişimsel usu da kavramak gerekliliğine. Bu sürekli gereklilik, çözümleyici usu izlencesini durmamacasına genişletmeye, çıkış ilkelerini dönüştürmeye zorlar. Ama eytişimsel us ne kendi kendini kavrayabilir, ne de çözümleyici usu.

Bu genişlemenin aldatıcı olduğu, çünkü hep daha az anlama geçişle birlikte gittiği ileri sürülecektir. Böylece, gölge için avı, karanlık için aydınlığı, sanısal için kesini, bilim-kurgu için gerçeği elden bırakırmışız. (Sartre, s. 129.) Ama Sartre'ın her açıklama çabasının özünde bulunan bu ikilemi kendisinin aştığını kanıtlaması da gerekir. Gerçek sorun, anlamaya çabalarken, anlamı kazandığımızı mı, yoksa yitirdiğimizi mi bilmek değil, alıkoyduğumuz anlamın elçekmek bilgeliğini gösterdiğimiz anlamdan daha iyi olup olmadığını bilmektir. Bu bakımdan, öyle sanıyoruz ki, Sartre Marx'la Freud'un bileşik dersinin ancak yarısını benimsemiştir. Bu yazarlar insanın ancak anlam açısına yerleşmek koşuluyla anlam taşıdığını öğrettiler bize; buraya değin, Sartre'la anlaşıyoruz. Ama *bu anlamın hiçbir zaman doğru anlam olmadığını* da eklemek gerekir: üstyapılar toplumsal açıdan "başarıya ulaşmış" başarısız eylemlerdir. Öyleyse en gerçek anlamı tarihten öğrenmeye çalışmak boşunadır. Sartre'ın eytişimsel us dediği şey, varsayımsal yaklaşımların çözümleyici us dediği şey yoluyla yeniden kurulmasıdır, ama bunların -kendilerini düşünmeden gerçekleştiren kişi dışında kalanlar için- kendi söylediğiyle bir bağıntısı bulunup bulunmadığını bilmeye olanak yoktur, bir bağıntıları bulunması durumunda da ancak çözümleyici us yoluyla çözümlenebilirler. Böylelikle, "ilkeler"i "uygarlar"dan ayırdetmek için tarihsel bilincin ölçütüne başvuran, ama -ileri sürdüğünün tersine- kendisi de tarih-dışı olan bir dizgenin çelişkisini buluyoruz sonunda: bize tarihin somut bir görüntüsünü değil, oluşumlarında eşsüremli bir tümlük olarak ortaya çıkabileceği biçimiyle bir tarih yapan insanların soyut bir çizimini sunuyor. İlkeller durasız geçmiş karşısında nasıl yer alıyorlarsa, o da tarih karşısın-

da öyle yer alıyor öyleyse: Sartre'ın dizgesinde, tarih kesinlikle bir söylen rolü oynamakta.

Gerçekten de, *Critique de la raison dialectique*'in ortaya attığı sorun şu soruna indirgenebilir: Fransız Devrimi söyleni hangi koşullarda olanaklıdır? Çağdaş insanın tarihsel etken rolünü tam olarak oynayabilmesi için bu söylene inanması gerektiğini biz de benimsemeye hazırız, ayrıca Sartre'ın çözümlemesi bu sonucun sağlanması için zorunlu olan biçimsel koşulların tümünü hayranlık verici bir biçimde ortaya çıkarıyor. Ama bu anlamın, en zengin (dolayısıyla pratik eylemi esinlemeye en elverişli) olanıdır diye, en doğru anlam olduğu sonucu çıkmaz bundan. Burada eytişim kendi kendine karşı çıkıyor: bu gerçek, bir durumun gerçeğidir, ve biz -her bilim adamının yaptığı gibi- bu duruma belirli bir uzaklıktan bakacak olursak, yaşanmış gerçek gibi görünen şey önce bulanıklaşacak, sonra da silinip gidecektir. Solcu olarak adlandırılan insan, çağdaş tarihin pratik gereklerle düşünsel yorum çerçeveleri arasında bir uygunluk ayrıcalığı sağlayan, belirli bir dönemine hâlâ dört elle sarılıyor. Tarihsel bilincin bu altın çağı çoktan gerilerde kalmıştır belki. Ama, böyle bir olasılığın düşünülebilmesi bile, burada yalnızca olumsal bir durumun söz konusu olduğunu kanıtlıyor, tıpkı objektifiyle odağı birbirine göre işleyen bir optik aygıtın rastlantısal "ayar"ı gibi. Biz hâlâ Fransız Devrimi'ne "ayarlı"yız; ama daha önce yaşamış olsaydık, La Fronde'a "ayarlı" olurduk. La Fronde için söz konusu olduğu gibi, çok geçmeden Fransız Devrimi de eylemimizin kendisine göre biçimleneceği tutarlı bir görüntü sunmaz olacaktır. Retz'in anılarının bize öğrettiği şey, birbirinden uzak olaylardan yola çıktığı zaman, düşüncenin bir yorum çerçevesi oluşturmakta güçsüz kaldığıdır.

İlk bakışta, duralamak için hiçbir neden yok gibidir: bir yanda ayrıcalıklı kişiler, öbür yanda küçük insanlar ve sömürülenler; nasıl kararsızlığa düşeriz? Ne var ki, bir yandan tek amaçları iktidarla işlerini yürütmek olan soylular, öbür yandan kral ailesinin öbür yarısının ayağını kaydırmak isteyen yarısı, Paris halkını dilediği gibi oynatır. Böylece şimdiden yarı Fronde'cu oluveririz. Saint-Germain'e sığınmış bulunan Saray'a gelince, ayrıcalıkları üzerine çöreklenen, topluluk zararına haraç ve tefecilikle geçinen bir yararsızlar takımı gibi görünür ilkin. Ama değildir: asker gücünü elinde tuttuğuna göre, ne de olsa bir işlevi vardır; yabancılara, İspanyollar'a karşı savaş vermektedir. Fronde'cularsa, yurdu savunan bu Saray'a kendi isteklerini benimsetebilmek için İspanyollar'ı ülkeyi işgal etmeye çağırmaktan korkmamaktadırlar. Ama terazinin kefe-

si bir kez daha öbür yana eğilir: Fronde'cularla İspanyollar barıştan yanadır; prens Condé'yle Saray'sa, savaş serüvenlerine atılmaktan başka bir şey istememektedir. Biz de barışçı olduğumuza göre, yeniden Fronde'cu kesiliriz. Bununla birlikte, Saray'ın ve Mazarin'in savaşçı girişimleri devleti ve ulusu temellendirip Fransa'yı bugünkü sınırlarına dek genişletmemiş midir? Onlar olmasa, bugün olduğumuz gibi olmazdık. İşte gene öbür yandayız.

Öyleyse, tarihin bizim için içselleştirilebilir olmaktan çıkması ve geçici bir içselliğe bağlanan bir yanılsama olarak kalan anlaşılırlığını yitirmesi için, onun süre içinde bizden uzaklaşması ya da bizim düşüncede ondan uzaklaşmamız yeter. İnsanın bu içsellikten sıyrılabileceğini ya da sıyrılması gerektiğini söylemek istediğimiz sanılmasın. Böyle bir şey insanın gücünü aşar, insan için bilgelik, böylesine tam ve yoğun bir biçimde yaşadığı şeyin bir söylen olduğunu, gelecek yüzyılın insanına böyle görüneceğini, belki birkaç yıl sonra kendisine de böyle görüneceğini, gelecek bir binyılın insanlarınaysa hiç mi hiç görünmeyeceğini bile bile, onu nasıl yaşadığına bakmaktır. Her anlam daha az bir anlamca değerlendirilebilir, bu az anlam ona en yüksek değerini verir; bu azalma en sonunda "hakkında yalnızca: *bu böyledir*, başka türlü değil diyebileceğimiz bir olumsal yasa"yı (Sartre, s. 128) tanımaya varırsa, böyle bir anlayışın gizliden gizliye de olsa hiçbir aşkınlığın bunalıma düşürmediği bir düşünce için korkulacak bir yanı yok. Çünkü, yalnızca bu olumsal yasa önünde eğilmek koşuluyla, kişi pratik biçimini belirlemeyi ve geri kalan her şeyi anlaşılırlık ortamına oturtmayı başarmışsa, mantıksal olarak isteyebileceği her şeyi elde etmiş demektir.

* * *

Çağdaş filozoflar arasında, tarihe öbür insan bilimlerinden daha üstün bir yer veren ve onu nerdeyse gizemsel bir kavram durumuna getiren tek filozof Sartre değil kuşkusuz. Budunbilimci, tarihe saygı gösterir, ama ona ayrıcalıklı bir değer vermez. Kendi araştırmasını bütünleyen bir araştırma olarak düşünür onu: insan toplumlarının yelpazesini biri zaman içinde açar, öbürü uzam içinde. Aralarındaki fark sanıldığından da küçüktür, çünkü tarihçi silinip gitmiş toplumların görüntüsünü kendileri için şimdiki zaman olmuş dakikalardaki biçimiyle yeniden belirlemeye çabalar, budunbilimciyse, zaman içinde bugünkü biçimlerden önce gelmiş tarihsel evreleri yeniden kurmak için elinden geleni yapar.

Uzam üzerinde yayılma olgusuyla zaman içinde birbirini izleme olgusunun eşdeğerli birer görüntü sunduğunu açık ya da kapalı bir biçimde yadsıyan filozofların tarihle budunbilim arasındaki bu bakışımlılık bağıntısını benimsemedikleri anlaşılıyor. Onlar için zamansal boyutun özel bir çekicilik taşıdığını söyleyeceği geliyor insanın, sanki artsüremlilik, eşsüremliliğin getirdiğinden üstün olması bir yana, daha özgül biçimde insansal bir anlaşılırlık tipini temellendirirmiş gibi.

Bu seçimi doğrulamak değilse de açıklamak kolay: budunbilimin uzam içine yayılmış olarak kavradığı toplumsal biçimlerin çeşitliliği süreksiz bir dizge görünüşü sunuyor; buna karşılık, zamansal boyutun yardımıyla, tarihin birbirinden ayrı durumları değil, kesintisiz olarak bir durumdan bir başka duruma geçişi verdiği sanılıyor. Biz kendi kişisel oluşumumuzu sürekli bir değişim olarak algıladığımızı sandığımız için de tarihsel bilgi öz anlamın kesinliğiyle birleşiyormuş gibimize geliyor. Sanki tarih varlıkları bize dışsallık olarak betimlemekle, daha da iyisi birbirlerinin dışında kalmakla birlikte, her biri kendi başına birer içsellik olarak kalan içsellikleri yanıp yanıp sönen parıltılarla kavratmakla da kalmıyor: bizi, kendi dışımızda, değişimin varlığının ta kendisiyle buluşturuyor.

"Ben"in bu sözde toplayıcı sürekliliği konusunda çok şeyler söylenebilir. Biz burada zorunlu bir deney nesnesinden çok, toplumsal yaşamın gereklerinin sürdürdüğü -dolayısıyla dışsallığın içselliğe yansıması olan- bir yanılsama görüyoruz. Ama bize önerilen tarih anlayışının hiçbir gerçeğin karşılığı olmadığını görmek için, felsefel sorunu çözüme kavuşturmak gerekmez. Tarihsel bilgiye ayrıcalık kazandırılmaya kalkılınca, biz de kendimizde tarihsel olay kavramının bile bir çifte çelişki içerdiğini vurgulamak hakkını görürüz (başka türlü böyle bir hakkı kullanmaya kalkmazdık). Çünkü, varsayım gereği, tarihsel olay gerçekten olmuş bir şeydir; ama nerede bir şey olmuştur? Bir devrimin ya da bir savaşın her oluntusu ruhsal ve bireysel bir yığın deviniye dönüşür; bu devinilerin her biri bilinçdışı evrimleri dile getirir, bunlar da göndermeleri fiziksel ve kimyasal türden olan beyinsel, hormonal, sinirsel olgulara dönüşür... Bu bakımdan, tarihsel olgu dediğimiz şey de öteki olgulardan daha fazla *verilmiş* değildir; soyutlama yoluyla ve sanki sonsuza dek giden bir ufalma tehdidi altında, tarihçi ya da tarihsel özne kurar tarihsel olguyu.

Ama tarihsel olgunun kurulması konusunda doğru olan şey, tarihsel olgunun seçilmesi konusunda da doğrudur. Bu açıdan da,

seçen, dilimleyen, bölümleyen tarihçi ve tarihsel öznedir gene, çünkü gerçekten tüm bir tarih kaosla karşı karşıya getirirdi onları. Uzamın her köşesi, her biri tarihsel oluşumu başkalarıyla karşılaştırılmaz bir biçimde toplayan sayısız bireyler saklar; zamanın her dakikası, bu bireylerin her biri için, toplamda her birinin kendi işlevi bulunan fiziksel ve ruhsal olaylarla dolup taşar. Evrensel olduğunu söyleyen bir tarih bile, birkaç yerel tarihin yan yana getirilişinden başka bir şey değildir, bunların içindeki (ve aralarındaki) boşluklarsa, dolu yerlerinden çok daha fazladır. Yardımcıları çoğaltıp araştırmaları yoğunlaştırmakla daha iyi bir sonuç elde edilebileceğini ummak da boşunadır: tarih, anlama ulaşmak istediği oranda, bölgeler, dönemler, insan toplulukları ve bu topluluklar içinden bireyler seçmek ve bunları, birer kopuk resimcik olarak, fazla fazla bir dip perdesi işi gören bir süreklilik üzerinde göstermek zorundadır. Gerçekten tüm bir tarih kendi kendini felce uğratırdı: ürünü sıfıra eşit olurdu. Tarihi olanaklı kılan şey, bir olaylar altkümesinin, belirli bir dönem süresince, bu olayları ille de yaşamış olmaları gerekmeyen, hatta bunlara birkaç yüzyıllık bir uzaklıktan bakabilen bir bireyler toplamı için yaklaşık olarak aynı anlamı taşımasıdır. Öyleyse tarih hiçbir zaman tarih değildir, birileri-için-tarihtir*. Yanlı olmayı yadsıdığı zaman da yanlı olduğundan, ister istemez yarım kalır, yarımlık da yanlılığın bir biçimidir. İnsan Fransız devrimi'nin tarihini yazmayı düşünür düşünmez, bu tarihin aynı zamanda ve aynı sıfatla hem devrimcinin, hem de soylunun tarihi olamayacağını bilir (ya da bilmesi gerekir). Varsayım gereği, her birinin tümleyimi (bunların her biri ötekiyle ters-bakışımlıdır) aynı biçimde doğrudur. Öyleyse iki yoldan birini seçmek: ya öncelikle bunlardan birini ya da bir üçüncüsünü (sayılamayacak oranda çoktur bunlar) alıkoymak ve tarihte yarım toplayımlardan oluşmuş bir bütüncül toplayım aramaktan vazgeçmek; ya da hepsinin gerçekliğinin eşit olduğunu benimsemek gerekir. Ama, bu

* Hiç kuşkusuz, diyecektir Sartre'ın yandaşları. Ama onun bütün girişimi şunu kanıtlıyor: benim-için-tarihin öznelliğinin yerini bizim-için-tarihin nesnelliğine bırakabiliyorsa da "ben" ancak bu "biz" ikincil güçte ve öteki "biz"lere sıkı sıkıya kapalı bir "ben" olmaya mahkûm edilerek çevrilebiliyor. Ben ve başkası arasındaki çözümsüz (bu dizgede çözümsüz) çelişkiyi aşmış olma yanılsaması için ödenen karşılık da tarihsel bilincin doğaötesel açlığını gidermekten fazla bir işe yaramayan birer araç durumuna düşürmekle, bir tür düşünsel yamyamlığa girişiyor. Budunbilimci için, bu yamyamlık ötekinden çok daha başkaldırtıcı.

** Bu anlamda da tarihsel bilginin çelişkisinden sözedilebilir: sürekliye ulaşmak savındadır, bu da sonu gelmez bir azalmaya yargılı olduğu için olanaksızdır; bunu olanaklı kılmak için, olayları sayısallaştırmak gerekir, o zaman da tarihsel bilginin ayrıcalıklı boyutunu oluşturan zamansallık yok olur, çünkü her olay, sayısallaştırıldıktan sonra, her amaç için, önceden varolan olabilirlikler arasında bir seçimin sonucuymuş gibi ele alınabilir.

anlatıldığı biçimiyle, Fransız Devrimi'nin hiçbir zaman varolmamış olduğunu anlamak üzere.

Demek ki, şu her türlü bilgi için geçerli olan zorunluktan: bu nesneye sürekli bir gerçeklik verilse bile (ve özellikle o zaman), nesnesini çözümlemek için bir izge kullanma zorunluğundan, tarih de kurtulamıyor**. İzge yokluğu bir düştür, tarihsel bilginin ayırıcı nitelikleri de izge yokluğunda değil, izgenin özel yapısındadır: bu izge bir "süredizin"dir. "Günleç"siz tarih yoktur;[1] bunu anlamak için bir öğrencinin tarihi nasıl öğrendiğine bakmak yeter: iskeleti günleçlerden oluşan, kuru bir bedene dönüştürür tarihi. Haklı olarak, bu kurutucu yönteme tepki gösterilmiş, ama çoğu kez de karşı yönde aşırılığa düşülmüştür. Günleçler bütün tarih değildir, tarihin en ilginç yanını da oluşturmaz, ama günleç olmadı mı tarihin kendisi de silinip gider, çünkü bütün özgünlüğü ve bütün özgüllüğü önce ile sonra arasındaki bağıntının kavranmasındadır, ögeleri, hiç değilse gücül olarak, günlendirilmeyecek olursa, bu bağıntı eriyip gider.

Ama süredizinsel izgeleme, tarihin günleçlerini basit bir çizgisel dizi olarak tasarlarken düşündüğümüzden çok daha karmaşık bir nitelik saklar. İlk olarak, günleç bir sıralanma içinde bir *an* belirtir: *g2*, *g1*'den sonra, *g3*'ten öncedir; bu açıdan, günleç yalnızca bir sıral sayı işlevi görür. Ama her günleç aynı zamanda bir sayal sayıdır, bu niteliğiyle de birbirine en yakın günleçlere göre bir *uzaklığı* dile getirir. Tarihin kimi dönemlerini izgelemek için çok, kimi dönemlerini izgelemek için de az günleç kullanırız. Bu değişken günleç sayısı eşit süreli dönemler üzerine getirilince, tarihin basıncı diye adlandırabileceğimiz şeyi gösterir: kimi "sıcak süredizinler" vardır, pek çok olayın tarihçi için ayrımsal öge niteliğini taşıdığı dönemlere özgüdür. Kimi dönemlerdeyse, tam tersine, tarihçi için (bu dönemleri yaşamış olanlar için değil) pek az şey geçmiş, ya da hiçbir şey geçmemiştir. Üçüncü olarak ve özellikle, günleç bir sınıfın üyesidir. Günleç sınıfları, her günlecin sınıf içinde, gene aynı sınıftan olan günleçlere göre taşıdığı anlamlı niteliğe ya da başka bir sınıftan olan günleçler karşısında böyle bir anlamlı niteliğin yokluğuyla tanımlanır. Örneğin 1685 günleci 1610, 1648, 1715 günleçlerinin de üyesi bulundukları bir sınıfa girer, ama 1nci, 2nci, 3ncü, 4ncü binyıl günleçlerinden oluşan sınıfa göre de hiçbir anlamı yoktur.

1) Fransızcada tarih bilimi *(l'histoire)* ve belirli bir zamanı (günü, ayı, yüzyılı, vb.) belirten tarih *(la date)* ayrı sözcüklerle belirtilir. Burada anlam karışıklığını önleyebilmek için, geçici olarak, ikinci kavramı karşılamak üzere "günleç" sözcüğünü getirmek zorunda kaldık. (Ç.N.)

Peki, tarihçinin izgesi nedir? Günleçler geri dönüşlü olmadıklarına göre, hiç kuşkusuz bunlar değil. Isı değişiklikleri rakamlarla izgelenebilir, çünkü bu rakamları okuyunca daha önceki bir durumun geri döndüğünü anlarız: 0°'yi okuduğum her seferde, don olduğunu bilir, en kalın paltomu giyerim. Ama tarihsel bir günleç tek başına ele alındığı zaman hiçbir anlam taşımaz, çünkü kendinden başka hiçbir şeye göndermez: yeni çağlar konusunda hiçbir şey bilmiyorsam, 1643 günleci bana hiçbir şey söylemez. Öyleyse izge her günlecin başka günleçlerle karmaşık yakınlık ve karşıtlık bağıntıları kurduğu ölçüde anlam kazandığı günleç sınıflarından oluşamaz. Her sınıf bir "sıklık"la tanımlanır ve tarih kitlesi ya da tarih alanı diye adlandırabileceğimiz şeye bağlanır. Böylece tarihsel bilgi "sıklık kiplenimli" bir aygıt biçiminde işler: sinir gibi, değişimleriyle orantılı itki sıklıklarıyla, kesintisiz -bu nedenle simgesel olmayan- bir çokluk üretir. Tarihin kendisine gelince, ancak bir parçasını tanıyabileceğimiz, "dönemsiz" bir dizi biçiminde gösterilemez. Tarih, her biri kendine özgü bir sıklık ve önce ile sonranın ayrımsal bir izgelenmesiyle tanımlanan tarih alanlarından oluşan, kesintili bir bütündür. Doğal sayılardan oransız sayılara geçmek nasıl olanaksızsa, bir tarih alanını oluşturan günleçlerden bir başka tarih alanını oluşturan günleçlere geçmek de öyle olanaksızdır. Daha doğrusu her sınıfın kendine özgü günleçleri öteki sınıfların bütün günleçlerine göre oransızdır.

Öyleyse tarihsel oluşumu onar ya da yüzer binyıllara göre izgelenmiş bir tarih öncesiyle başlayıp 4ncü ya da 3ncü binyıldan sonra binyıllar basamağında, daha sonra, her yazarın kendi isteğine göre, aralara yüzyıl içinde yıllık, gün içinde saatlik değilse de yıl içinde günlük tarih dilimleri serpiştirilmiş bir yüzyıllık tarih biçiminde sürüp giden, kesintisiz bir gelişme olarak tasarlamak, yalnız yanıltıcı değil, çelişkindir de. Bütün bu günleçler bir dizi oluşturmaz: her biri değişik bir türe girer. Bir tek örnekle yetinmek gerekirse, tarih öncesinde kullandığımız izgeleme yakın ve çağdaş tarihte kullandığımız izgeleme için bir başlangıç değildir: her izge, hiç değilse kuramsal açıdan, insan tarihinin gücül tümlüğüne uygulanabilir bir anlamlar dizgesine gönderir. Bir izge için anlamlı olan olaylar bir başka izge için anlamlı kalmaz. Tarih öncesi dizgesi içinde izgelendirilince, yakın ve çağdaş tarihin en ünlü oluntuları bile belirginliklerini yitirir; belki ancak (ama bu konuda da hiçbir şey bilmiyoruz) nüfus evriminin dünya ölçeğindeki kimi önemli yönleri, buhar makinesinin, elektriğin, nükleer gücün bulunması bunun dışında kalır.

Genel izge çizgisel dizi olarak düzenlenebilecek günleçler değil de her biri bir özerk gönderme dizgesi sağlayan günleç sınıfları oluşturuyorsa, tarihsel bilginin kesintili ve sınıflandırıcı niteliği açıkça ortaya çıkıyor demektir. Dikdörtgen biçimi bir "dizey"le gerçekleştirir bunu:

.....
.....
.....
.....
.....
.....

Burada her satır, konuyu basitleştirmek için, saatlik, günlük, yıllık, yüzyıllık, binyıllık, vb. diye adlandırabileceğimiz ve hep bir arada kesintili bir bütün oluşturan günleç sınıflarını göstermektedir. Bu tür bir dizgede, tarihin sözde kesintisizliği ancak hileli çizgilerle sağlanabilir.

Dahası var. Her sınıfın kendi içindeki boşluklar başka sınıflardan yararlanılarak doldurulamaz, ama, tümüyle ele alınınca, kendisinde bulunmayan bir anlaşılırlık nedeni içeren bir başka sınıfa göndermede bulunur her zaman. XVII. yüzyılın tarihi "yıllık"tır, ama XVII. yüzyıl, kendisini geçmiş ve gelecek yüzyıllara gönderme yoluyla izgeleyen bir başka sınıfa da bağlanır; bu yeni çağ alanı da aynı biçimde bir başka sınıfın ögesi olur; bu sınıf içinde, ortaçağ, ilkçağ, çağdaş dönem, vb. gibi başka "zaman"larla yakınlık ve karşıtlık bağıntılarıyla belirir. Ama bu değişik alanlar güçleri eşit olmayan tarihlerin karşılığıdır.

Ölçeğin en altında yer alan yaşamöyküsel ve ayrıntısal tarih "zayıf" bir tarihtir, kendi anlaşılırlığını kendi içinde taşımaz; ancak olduğu gibi alınıp kendinden daha "güçlü" bir tarih içine oturtulduğu zaman kazanır bu anlaşılırlığı; bu tarih de daha yüksek bir basamaktaki sınıfla aynı bağıntıyı sürdürür. Bununla birlikte, bu iç içe geçmelerin giderek bir toplam tarih oluşturduğunu sanmak yanlış olur; çünkü bir yanda kazanılan öbür yanda yitirilir. Yaşamöyküsel ve ayrıntısal tarih en az açıklayıcı olanıdır; ama, bireyleri kendi özellikleri içinde ele aldığına, her birinin yaratılışının ayrımlarını, davranışlarının dolambaçlı nedenlerini, kararlarının evrelerini ayrıntısıyla verdiğine göre, bilgi açısından da en zenginidir. Gittikçe daha "güçlü" tarihlere geçildikçe, bu bilgi basitleşir, sonra silinir, sonra da büsbütün

yokolur*. Bunun sonucu olarak ve yer aldığı düzeye göre, somutun mantığı, oluşumun balçığı içinde, tarihçi, Gödel "sav"ının bulanık bir taslağını yaparak mantıksal doğasını anımsatmak istiyormuşçasına, anlamada kazandığını bilgide yitirir, bilgide kazandığını da anlamada. El çektiği her tarih alanı karşısında, tarihçi görece seçimini daha çok öğretip daha az açıklayan bir tarihle daha çok açıklayıp daha az öğreten bir tarih arasında yapar her zaman. Bu ikilemden kurtulmak istiyorsa, başvurabileceği tek yol tarihten çıkmaktır: bilgi araştırması kendisini toplulukların incelenmesinden bireylerin incelenmesine, sonra da kişisel tarihleri ve huylarıyla, yani ruhbilimle fizyolojinin egemen olduğu bir alt-tarih alanıyla ilgili olan davranış nedenlerine götürecek olursa, aşağıdan; anlama gereksinimiyle tarihi tarih öncesinin, tarih öncesiniyse örgütlenmiş varlıkların ancak dirimbilim, yerbilim ve son olarak acunbilim aracılığıyla açıklanan genel evrimin içine oturtmaya yönelince de yukarıdan.

Ama ikilemi tarihi yıkmadan aşmanın bir başka yolu da var. Tarihin belirli hiçbir karşılığı bulunmayan bir yöntem olduğunu benimsemek, dolayısıyla tarih kavramıyla insanlık kavramı arasındaki eşdeğerliliği yadsımak yeter. Açıkça söylemiyorlar ya tarihselliği aşkın bir insanlığın son sığınağı durumuna getirmek amacıyla ille de benimsetmek istiyorlar bize bu eşdeğerliliği: sanki insanlar özgürlük düşünü "biz" düzleminde, ancak fazlasıyla kof "ben"lerden el çekmek koşuluyla bulabilirlermiş gibi.

Gerçekte, tarih insana bağlı değildir, herhangi bir özel nesneye de bağlı değildir. Tümüyle yöntemindedir, deney de, insansal olsun, olmasın, herhangi bir yapının tüm ögelerinin dökümünü yapabilmek için bu yöntemin vazgeçilmez olduğunu kanıtlar. Öyleyse, anlaşılırlık araştırmasının varış noktası olarak sonunda tarihe ulaşması şöyle dursun, her türlü anlaşılırlık arayışının çıkış nokta-

* Her tarih alanı bir aşağı basamaktaki alana göre kapsayan, bir yukardakine göre kapsanan niteliktedir. O zaman kapsanan alanın zayıf tarihinin kapsayan alanın bütünleyicisi olduğu ve aynı alanın zayıf tarihiyle (kendisi de kapsanan bir alan olduğu için) çeliştiği saptanır. Her tarihe belirsiz sayıda karşı-tarih eşlik eder, bunların her biri de ötekilerin bütünleyicisidir: 1. basamaktan bir tarihin karşısında 2. basamaktan bir karşı-tarih vardır, vb. Bilginin gelişmesi ve yeni bilimlerin yaratılması, karşı-tarihlerin oluşmasıyla gerçekleşir. Bu karşı-tarihler de bir düzlemde olanaklı olan bir düzenin başka bir düzlemde olanaklı olmaktan çıktığını kanıtlar. Gobineau'nun tasarladığı Fransız Devrimi karşı-tarihi Devrim'in kendisinden önce düşünülmüş olduğu düzlemde çelişkindir; ama Gobineau'nun pek de beceriklice seçmediği bir yeni düzleme geçilince, mantıksal açıdan düşünülebilir olur (ama bu doğru olduğu anlamına gelmez); yani koşul, "yıllık" ya da "yüzyıllık" (aynı zamanda siyasal, toplumsal ve ideolojik) bir tarihten "binyıllık" ya da "birkaç binyıllık" (aynı zamanda da kültürel ve insanbilimsel) bir tarihe geçmektir. Ama "Boulainvilliers dönüşümü" diye adlandırabileceğimiz bu yöntemin yaratıcısı Gobineau değildir.

sını tarih oluşturur. Kimi meslekler için söylendiği gibi, tarih her şeye götürür adamı, ama içinden çıkmak koşuluyla.

* * *

"Gönderme" sıkıntısı çeken tarihin göndermede bulunduğu bu başka şey, tarihsel bilginin, ne denli değerli olursa olsun (bu değeri yadsımak düşüncesinde değiliz), kesinlikle ayrıcalıklı bir bilgi biçimi sayılarak öteki bilgi biçimleriyle karşıtlaştırılmayı haketmediğini kanıtlar. Daha önce*, köklerini yaban düşüncede de bulduğumuzu belirtmiştik, burada neden dal budak salmadığını şimdi anlıyoruz. Yaban düşüncenin özelliği zamansal olmamasıdır; dünyayı, aynı anda, eşsüremli ve artsüremli bir tümlük olarak kavramak ister; dünya konusunda vardığı bilgi, karşı duvarlara yerleştirilip de birbirini (uzama konulup da uzamın birbirinden ayırdığı nesneler gibi) yansıtan, ama hiçbir zaman kesinlikle birbirine koşut olmayan aynaların bir oda konusunda sağladıkları bilgiye benzer. Aynı anda bir yığın görüntü oluşur, hiçbiri tam olarak ötekilerin aynı değildir; bunun sonucu olarak, dekor ve mobilya konusunda ancak yarım bir bilgi sağlar her biri, ama oluşturdukları küme, gerçeği dile getiren, değişmez özelliklerle nitelenir. Yaban düşünce bilgisini *imagines mundi*'ler yardımıyla derinleştirir. Kendine benzedikleri oranda dünyanın anlaşılmasını kolaylaştıran düşünsel yapılar kurar. Bu anlamda, benzeşimsel düşünce olarak tanımlanabilmiştir.

Ama, gene bu anlamda, bir yönünü de tarihsel bilginin oluşturduğu, evcilleştirilmiş düşünceden ayrılır. Gerçekten, bu sonuncusunu yönlendiren süreklilik kaygısı, artık kesintili ve benzeşimsel değil de örgüsel ve birleştirici bir bilginin zaman sırası içinde belirimi olarak görünür: nesneleri sonradan eklenmiş birer nesne işlevi verilmiş düşünsel çerçevelerle çoğaltacak yerde, onları birbirlerine bağlayarak süreksizliği aşmaya çalışır. Ama haklı olarak "çözümleyici" diye adlandırabileceğimiz us da bütün işi sapmaları ve farklılıkları yoketmek olan bu ustur. Son günlerde üzerinde durulmuş olan bir çelişki sonucu, çağdaş düşünce için, "süreklilik, değişkenlik, görellik, gerekircilik hep bir arada gider." (Auger, s. 475.)

Hiç kuşkusuz, bu çözümsel ve soyut süreklinin karşısına somut bireylerin yaşadığı biçimiyle *praxis*'in sürekliliği çıkarılacaktır. Ama kendileri de kesintili olan ruhbilimsel ve fizyolojik süreçlerin algılanma biçiminden başka bir şey olmadığına göre, bu ikinci süreklilik de öbürü gibi türemiş olarak belirir. Usun pratik alanda ge-

* Bkz. s. 281-283.

lişip dönüştüğünü yadsımıyoruz: insanın düşünme biçimi dünya ve insanlarla bağıntısını dile getirir. Ama, *praxis*'in düşünce olarak yaşayabilmesi için, önce düşüncenin (tarihsel değil, mantıksal anlamda) varolması, yani başlangıç koşullarının ruhsallıkla beynin nesnel yapısı biçiminde varolması gerekir, bu yapı olmadı mı *praxis* de yoktur, düşünce de.

Öyleyse, yaban düşünceyi imgelere yapışmış bir kavramlar dizgesi olarak betimlediğimiz zaman, hiç de öyle oluşturucu eytişimin Robinson'culuklarına (Sartre, s. 642-643) düşmüyoruz: her oluşturucu us bir oluşturulmuş us içerir. Ama Sartre'ın yaptığı bireşimin ilk evrelerinin "kuşkulu niteliği"ni gidermek için başvurduğu daireselliği hoşgörsek bile, önerdiklerinin birer "Robinson'culuk"tan başka bir şey olmadığı kesin, hem de eş değişiminin, "potlaç"ın ya da bir Melanezya yabanılının kendi boyunun evlilik kurallarını kanıtlama biçiminin anlamını yeniden kurmaya giriştiği zaman, olguların betimlenmesi diye yapıyor bunu. Sartre o zaman düzenleyicilerin *praxis*'inde yaşanmış bir kavrayışa başvuruyor, ama hiçbir gerçeğin karşılığı olmayan, garip bir kalıptan başka bir şey değil bu, olsa olsa her yabancı toplumun kendisine dışarıdan bakan kişinin karşısına çıkardığı karanlığın karşılığı olabilir, bu topluma dışarıdan bakan kişi de olsa olsa kendi gözleminin boşluklarını birer olumlu nitelik biçiminde bu karanlığın üzerine yansıtmaya yönelebilir. Ama düşüncemizi iki örnekle daha iyi açıklayabiliriz.

Bütün dünyada, en farklı toplumların bile erginleşim töremlerini hep aynı biçimde kavramlaştırmaları karşısında, hiçbir budunbilimci şaşırmaktan kendini alamaz. İster Afrika'da, ister Amerika'da, Avustralya'da, isterse Melanezya'da olsun, bu töremler hep aynı düşünsel çerçeveye uyar. Ailelerinden alınan "acemi"lerin simgesel olarak "öldürülmesi"yle başlanır işe, ormanda ya da ıssız kırlarda saklanır, buralarda öbür dünyanın zor deneyimlerinden geçirilirler; bundan sonra toplumun üyeleri olarak "yeniden doğarlar". Doğal ana babalarına geri verildikleri zaman, bunlar yeni bir doğumun bütün evrelerini öykünme yoluyla yineler, beslenme ya da giyinmenin en ilkel devinilerini bile kapsayan bir yeniden-eğitme işlemine girişirler. Bu olgular kümesini bu evrede düşüncenin tümüyle *praxis*'e gömüldüğünü gösteren bir kanıt olarak yorumlamak çekici görünebilir; ne var ki, böylesi her şeye tersinden bakmak olur, çünkü, bizim toplumumuzda, ölüm ve doğum kavramlarını basit fizyolojik süreçler dışında her türlü içerikten boşaltıp başka anlamlar iletemeyecek duruma getirmiş olan şey, bilimsel

praxis'in ta kendisidir. Erginleşim töremi uygulayan toplumlarda, doğumla ölüm zengin ve çeşitli bir kavramsallaştırmaya kaynaklık eder, (onlarda eksik olan) pratik yarara dönük ve düşsel ayrımını aşkınlaştıran bir anlamın: bizim ancak eğretilemeli dilin dar sahnesinde hayaletini canlandırabildiğimiz bir tam-anlamın büyük bir bölümünden yoksun bırakmadıkça da sürer bu durum. Öyleyse bize bir yapışıp kalma gibi görünen şey, kullandığı sözcükleri ciddiye alan bir düşüncenin belirtisidir, oysa, benzer durumlarda, bizim için sözcük "oyunlar"ından başka bir şey söz konusu değildir.

Hısım tabuları da farklı bir yoldan aynı sonuca götüren birer aydınlatıcı örnek niteliği taşır. Birçok toplumlarda yakın hısımlarla her türlü bedensel ya da sözsel ilişkinin yasaklanmış olması budunbilimcilere öylesine tuhaf gelmiştir ki, birbiri ardından açıklayıcı kuramlar geliştirmek için çabalayıp durmuşlar, ama bu kuramların birbirini geçersiz kılıp kılmadığına pek bakmamışlardır. Örneğin Elkin, Avustralya'da baba yanından bir kadınla evlenenlere çok ender rastlanmasını bir erkek kaynanasıyla her türlü ilişkiden kaçınmak zorunda olduğuna göre, eşini kendi yerel öbeğine (babasının kızkardeşleri bu öbektendir) tümüyle yabancı olan kadınlar arasından seçmenin daha akıllıca olduğu gibi bir kuralla açıklar. Ona göre, bu kuralın amacı anayla kızın aynı erkeğin sevgisi için çekişmelerini önlemektir; sonra tabu yayılma yoluyla kadının anasının anasıyla anasının kocasını da kapsamına almıştır. Böylece tek bir olgunun birbirleriyle çekişen dört yorumu karşısındayız: bir evlilik tipinin işlevi olarak, ruhbilimsel bir hesabın sonucu olarak, içgüdesel eğilimlere karşı bir korunma olarak, yanyanalık etkisiyle yapılan bir birleştirme olarak. Ama yazar bununla yetinmeyerek kaynata tabusunu beşinci bir yoruma bağlar: kaynata kız verdiği adamın alacaklısıdır, bu nedenle damat onun karşısında kendini zayıf durumda bulur. (Elkin *4*, s. 66-67, 117-120.)

Burada, sonuncu yorumla yetineceğiz: hem ele aldığımız bütün öbür durumları kapsıyor, hem de saflıklarını vurgulayarak bütün öbür yorumları gereksiz kılıyor. Ama bu görenekleri gerçek yerlerine oturtmamız neden böylesine güç oluyor? Öyle sanıyoruz ki, bunun nedeni şu: bizim kendi toplumumuzun bunlarla karşılaştırılabilecek ve bunları tanımak için birer belirtme noktası olarak kullanılabilecek görenekleri birbirinden ayrılmış durumda bulunuyor, yabanıl toplumlardaysa birleşik bir durumda çıkıyorlar karşımıza, bu da onları tanımamızı önlüyor.

Kaynata tabusunu, hiç değilse yaklaşık karşılığını biliriz. Bu dünyanın büyüklerini azarlamamızı yasaklayan ve önlerinden çe-

kilmemizi buyuran tabudur bu. Bütün protokoller bunu kesinler: cumhurbaşkanının ya da İngiltere kraliçesinin karşısına çıktığımız zaman, ilk sözü biz söyleyemeyiz; beklenmedik birtakım durumlar, bir üstle bizim aramızda, birbirimizi ayıran toplumsal uzaklığın izin verdiğinden daha yakın komşuluk koşulları yarattığı zaman da aynı ölçülülüğü benimseriz. Çoğu toplumlarda, kız verenin durumu toplumsal (kimi zaman da ekonomik) bir üstünlükle birlikte gider; kız alıcının durumuysa, bir düşüklük ve bağımlılıkla. Hısımların bu eşitsizliği değişken ya da yerleşik bir aşamalanma biçiminde, nesnel olarak, kurumlarda, ya da, öznel olarak, ayrıcalıklar ve yasaklar biçiminde, kişiler arası ilişkiler dizgesinde dile gelebilir.

Demek ki, yaşanmış deneyin bize içsellikleri içinde gösterdiği göreneklerin gizlemli hiçbir yanı yok. Ancak her durumda değişen oluşturucu koşulları karıştırır kafamızı. Bizde, başka göreneklerden kesinlikle ayrılmış, çift anlamlılıktan uzak bir bağlama bağlanmışlardır. Buna karşılık, yabanıl toplumlarda, aynı görenekler ve aynı bağlam başka göreneklere ve başka bir bağlama: bize kendileriyle bağdaşmazmış gibi gelen aile bağları bağlamına yapışmış gibidir. Biz, baş başa kaldıkları zaman, cumhurbaşkanının damadının onu bir kaynatadan çok bir devlet başkanı olarak görmesini pek tasarlayamayız; İngiltere kraliçesinin kocası kitle içinde onun ilk uyruğu gibi davranırsa da onunla baş başa kaldığı zaman yalnızca bir koca gibi davrandığını düşünmemiz için geçerli nedenler vardır. Ya uyruktur ya koca. Kaynana, kaynata tabusunun yüzeysel tuhaflığıysa, aynı zamanda hem beriki, hem de öteki olmasından ileri gelir.

Sonuç olarak, daha önce usun işlemleri konusunda da doğruladığımız gibi, düşünceler ve tutumlar dizgesi ancak *cisimlendirilmiş* olarak belirir burada. Kendi başına ele alındığı zaman, bu dizgenin budunbilimciyi şaşırtacak hiçbir yanı yoktur: başka bağlarımız olmayınca, bağıntılarımız konuşmam istenmedikçe ona bir şey söylemememi ve ondan belirli bir uzaklıkta durmamı gerektiren kuralla, kesinlikle belirlendiğine göre, benim cumhurbaşkanıyla ilişkim eksi saygı yasalarıyla sınırlanır. Ama bu soyut ilişki somut bir ilişkiye dönüp de her birimizin kendine özgü davranışları çoğalmaya görsün, kendimi sıradan bir Avustralya yerlisi aile çevresine yerleşmiş bulurum. Öyleyse bize daha büyük bir toplumsal rahatlık ve daha büyük bir düşünsel kıvraklık gibi görünen şey, "ufaklıklarla" olmasa da kopuk parçalarla çalışmayı yeğlememizden ileri gelir; oysa yerli, eli sıkı bir mantıkçıdır: durmamacasına

yeniden bağlar ipleri, ister fiziksel, ister toplumsal, ister düşünsel olsun, gerçeğin bütün yönlerini birbiri üstüne katlar. Biz düşüncelerimizi elden çıkarır dururuz, oysa bunlardan bir gömü yapar. Yaban düşünce bir sonluluk felsefesini uygulamaya koyar.

Uyandırdığı yeni ilgi de bundan ileri gelir. Sözcükleri sınırlı, ama oluşturucu birimler arasındaki karşıtlıkları düzenleyerek her türlü bildiriyi anlatmayı başaran bu dil, içerikleri biçimden ayrılmaz sayan bu anlama mantığı, bu sonlu sınıflar dizgeciliği, anlamlardan oluşan bu evren, artık bize

"...göğün yerde
Bir tanrılar halkıyla yürüyüp soluduğu;"

ve ozanın özlenmesi gerekip gerekmediğini sormak için andığı bir çağın geçmişe yönelik tanıkları olarak görünüyor. Yaban düşüncenin yasalarının yeni baştan egemen olduğu bir bildirişim evreninin bulunması üzerine, bugün bu çağ bize geri verildi: bildirileri, dolaşımda kaldıkları sürece, fizik dünyanın nesnelerini oluşturan ve aynı zamanda hem dıştan, hem içten kavranabilen bir alıcı ve verici halkı içinde, yerde yürüyen gök.

İlkeller (ya da öyle olduğu ileri sürülenler) evreninin öncelikle bildirilerden oluştuğu düşüncesi yeni bir şey değil. Ama, yakın bir döneme değin, yanlış olarak ayırıcı bir nitelik gibi görülen bu özelliğe olumsuz bir değer verilmekteydi, ilkellerin evreniyle bizim evrenimiz arasındaki bu fark, onların düşünsel ve teknolojik geriliklerinin açıklamasını içeriyordu sanki, oysa bugün onları çağdaş belgeleme kuramcılarıyla aynı düzeye getiriyor*. İlkellerin kendi dünyalarını kavramsallaştırma biçimlerinin yalnızca tutarlı olmakla kalmadığını, temel yapısı kesintili bir karmaşıklık görüntüsü sunan bir nesne karşısında ister istemez benimsenmesi gereken kavramlaştırma biçimi de olduğunu anlamak için, fizik biliminin bir anlam evreninin salt bir nesnede bulunan bütün özellikleri taşıdığını ortaya çıkarması gerekiyordu.

Böylelikle, mantıksal anlayışla mantık öncesi anlayış arasındaki yalancı karşıtlık da aşılmış oluyordu. Yaban düşünce, bizim düşüncemizle aynı anlamda ve aynı biçimde mantıklıdır, ama ancak

* Belgeci, kimi zaman izgesinin oluşturucu birimlerini çıkarmak, kimi zaman da ya bunları aralarında birleştirerek, ya daha ufak birimlere ayırarak onu uydurmak için çözümlediği yapıtların içeriğini ne yadsır, ne tartışır. Böylece yazarları, varsayım gereği, yöntemsel ya da varlıkbilimsel nedenlerle, her iki durumda da taşıdıklarını yadsıyamayacağımız son derece anlamlı niteliklerinden gelen kutsal değeri sunmakla birlikte, esinleri varlık ve nesnelere işlemiş değil de kâğıda yazılmış tanrılar gibi ele alır.

bizim düşüncemizin aynı zamanda hem fiziksel, hem anlambilimsel özellikler gördüğü bir evreni tanımaya yöneldiği zaman mantıklı olduğu gibi. Bu yanlış anlama giderildikten sonra, Lévy-Bruhl'ün düşündüğünün tersine, bu düşüncenin duygusallığın değil, usun yollarını izlediği, karıştırma ve katılmayla değil, ayrımlar ve karşıtlıklarla işlediği gene de gerçektir. O zamanlar terim daha kullanıma girmemiş olmakla birlikte, Durkheim ile Mauss'un birçok metinleri, bu yazarların yaban düşüncenin "nicelenmiş" bir düşünce olduğunu anladıklarını göstermektedir.

İlkellerin düşüncesiyle, bizim düşüncemiz arasında gene de önemli bir fark bulunduğu söylenecektir: iletişim kuramı gerçekten bildiri olan bildirilerle uğraşır, oysa ilkeller, yanlış olarak, fizik gerekirciliğin basit belirimlerini birer bildiri olarak görürler. Ama bu gerekçenin bütün ağırlığını sıfıra indiren iki neden var. Bir kez, iletişim kuramı genelleştirildi, başta dirimbilim olguları olmak üzere, özünlü olarak bildiri niteliği taşımayan olgulara da uygulanıyor; totemcilik yanılsamalarının sınıflandırma dizgelerinin yapısında bu tür olguların önemli yerini gün ışığına çıkarmak gibi bir yararı olmuştur hiç değilse. Hayvanlar evreniyle bitkiler evreninin "duyulur" özelliklerini birer bildiri gibi ele alırken, bunlarda "imzalar", -dolayısıyla göstergeler- bulurken, insanlar birtakım saptama yanlışları yapmışlardır: anlamlı öge onların anlamlı sandıkları öge değildi her zaman. Ama, onu en çok bulunduğu yere, yani mikroskop düzeyine oturtmalarını sağlayacak, gelişmiş araçların yokluğunda, yorumlama ilkelerini daha o zamandan, "bir bulut ardından" seçer gibi seçiyorlardı; bu ilkelerin buldurucu değerinin ve gerçeğe uygunluğunun ortaya çıkması için en son buluşları -uziletişimi, hesap makinelerini ve elektronik mikroskopu- beklemek gerekiyordu.

Her şeyden önce, bildirilerin (vericiyle alıcıların bilinci dışında, nesnel olarak varoldukları gönderim evresinde) kendileriyle fiziksel dünya arasında ortak özellikler göstermeleri, insanların fiziksel dünya konusunda yanılırken (yüzde yüz değil, onları algıladıkları düzeyle oranlı olarak), onları birer bildiri gibi yorumlarken, gene de birtakım özelliklerini kavrayabildiklerini ortaya koyuyor. Hiç kuşkusuz, bir iletişim kuramı geliştirilebilmesi için, iletişim evreninin doğal dünyanın bir parçası ya da bir yönü olduğunu anlamak zorunluydu. Ama bir kez doğa yasalarından iletişim yasalarına geçişin geçerliliği kanıtlandıktan sonra, bu geçerlilik ters yöndeki geçişin: insanların nice binyıldan bu yana doğa yasalarına iletişim yoluyla eğilmelerini sağlayan geçişin geçerliliğini de içerir.

Söylemek bile fazla, yaban düşüncenin ulaşabildiği özellikler bilginlerin üzerinde durduğu özelliklerle bir değil. Karşıt uçlarından ele almışlardır fiziksel dünyayı: biri son derece somut, biri son derece soyut, bir de ya duyulur nitelikler, ya biçimsel özellikler açısından. Ama, beklenmedik yönelim değişikliklerinin ortaya çıkmamış olması durumunda, bu iki yolun birbiriyle birleşmiş olabileceği düşüncesi, her ikisinin de zaman ve uzam içinde birbirlerinden bağımsız olarak, aynı ölçüde "olgucu", ama iki ayrı bilgiye götürmüş olmasını çok iyi açıklar. Bunlardan biri, tarım, hayvancılık, çömlekçilik, dokumacılık, besinlerin korunup saklanması, vb. gibi en büyük gelişimini neolitik çağda gösteren şu uygarlık sanatları aracılığıyla bugün de gereksinimlerimizi karşılayan ve temelini bir "duyulur" kuramında bulan bilgidir, öbürüyse "anlaşılır" düzleminde yer alan ve çağdaş bilimi doğurmuş olan bilgi.

Uzun zaman birbirinden ayrı kalan bu yolların: iletişim dönemecinden gelerek fiziksel dünyaya çıkan yolla kısa bir süre önce fizik dönemecinden gelerek iletişim dünyasına ulaştığı bilinen yolun birbirleriyle kesişmesi için bu yüzyılın ortalarına dek beklemek gerekmiştir. Böylelikle, insan bilgisi süreci kapalı bir dizge niteliğine bürünüyor. Öyleyse, en çağdaş biçimiyle bilimsel düşüncenin, yalnız kendisinin kestirebileceği bir rastlaşımla, yaban düşüncenin ilkelerinin yasallaştırılmasına, haklarının geri verilmesine katkıda bulunacağını düşünmek, gene yaban düşüncenin esinine bağlı kalmaktır.

12 Haziran - 16 Ekim 1961.

Ek

Yaban düşünce[1] *(Viola tricolor,* L.; Tarlaların Düşüncesi, Üçlü Otu) üzerine:

"Bir zamanlar, üç renkli menekşe (yaban düşünce) mart menekşesinden (ya da kokulu menekşeden) çok daha hoş bir koku verirdi. Buğday tarlalarının ortasında biter, onu koparmak isteyenler buğdayları çiğnerlerdi. Menekşe buğdaya acıdı, alçak gönüllülükle, kokusunu alması için kutsal Üçlü'ye[2] yalvardı. Dileği yerine getirildi, bunun için de Üçlü çiçeği diye adlandırıldı." (Panzer II, 203'den anan Perger, s. 151.)

"Yetiştirilen çiçeği birbirine çok karşıt düşen 2 (mor ve sarı ya da sarı ve ak), kimi zaman da 3 (mor, sarı, sarımsı ak) renkle donanmıştır... Almancada: *Stiefmütterchen:* küçük üvey ana... Halk yorumuna göre, gösterişli, çıkıntılı taçyaprak üvey anayı (babanın ikinci eşini) canlandırır, gene çok renkli olan iki bitişik taçyaprak onun çocuklarını, renkleri daha silik olan üst taçyapraklarsa, babanın ilk evliliğinden olan çocuklarını gösterir. Polonya folkloru biraz farklı bir simgesel yorum getirir. Bu yorum, Alman yorumu kadar zengin bir şiirsel içeriği bulunması yanında, çanakyaprakların konumunu göz önüne alması bakımından da ilgi çekicidir. En dikkat çekici taçyaprak olan alt taçyaprak, her iki yanda birer çanakyaprağa dayanır: koltuğunda oturan üvey anadır bu. Gene zengin renkli iki taçyaprağın her biri bir çanakyaprağa dayanır. Bunlar da her birinin kendi iskemlesi bulunan, ikinci evlilik ürünü çocukları

1) Burada bizim hercai menekşe diye adlandırdığımız çiçek söz konusu, ama yazarın düşüncesine bağlı kalmak amacıyla adlarını sözcük anlamıyla çevirmeyi yeğledik. (Ç.N.)

2) Hıristiyan inancında önemli yeri olan ve baba, oğul ve kutsal ruhtan oluşan üçlü *(trinité).* (Ç.N.)

gösterirler. Rengi daha donuk olan iki üst taçyaprak, ortadan yükselen çeneğin çıkıntısına yanlamasına dayanır. Bunlar da ilk evlilikten olan zavallı çocuklardır, ikisi tek bir iskemleyle yetinmek zorundadır. Wagner *(In die Natur*, s. 3) bu yorumu tamamlar. Görkemli renkli taçyaprak -yani üvey ana- ceza olarak aşağıya doğru eğilmek zorundadır, buna karşılık zavallı üvey çocuklar (üst taçyapraklar) yukarıya dönüktür. Yaban düşünce Üçlü bitkisuyu denilen ve kanı arıtan bir bitkisuyunda kullanılır." (Hoefer ve Kr.)

"Bir üvey ana, her birinin kendi iskemlesi bulunan, ikinci evlilik ürünü iki kardeşle, ilk evliliğin ürünü olan ve tek iskemleyi paylaşan iki kardeş yorumu çok eskidir... *Ascherson's Quellen'*a göre, taçyapraklar (ikisi ilk, ikisi ikinci evlilikten) dört kızkardeşi simgeler, üvey anaysa tek olarak duran beşinci taçyaprağın karşılığıdır." (Treichel, *Volksthümliches.)*

"Taçyapraklarıma hayran kalıyorsunuz, ama onlara daha yakından bakın, der menekşe: boyları ve süsleri farklıdır. Aşağıdaki yayılır, her şeye el koyan kötü üvey anadır o; gördüğünüz gibi, bu büyük taçyaprağın altında iki çanakyaprak bulunduğuna göre, iki iskemleye birden oturmuştur. Sağında ve solunda kendi kızları durur; her birinin kendi iskemlesi vardır. Kendisinden çok uzakta, yukarıdaki iki taçyaprak görünür: alçak gönüllülükle aynı iskemleye sıkışan iki üvey kızı. Tanrı bu bırakılmış zavallı üvey kızlara acır; çiçeği sapının üzerinde çevirerek kötü yürekli üvey anayı cezalandırır: çiçek düzgünken yukarıda bulunan üvey ana bundan böyle aşağıda olacaktır, sırtında da kocaman bir kambur çıkar; kızlarının da gururlarının cezası olarak sakalları uzar; bu da onları kendilerini görecek olan bütün çocukların önünde gülünç düşürür; oysa küçümsenen üvey kızlar şimdi kendilerinden daha yukarıdadır." (Herm. Wagner, *In die Natur*, s. 3; anan: Branky, *Pflanzensagen.)*

"Bakın, 'düşünce'ye neden *Syrotka* (öksüz kız) derler. Bir zamanlar bir adamın bir karısı, iki de kızı vardı. Karısı öldü, adam bir başka kadınla evlendi, onun da iki kızı oldu. Kadın üvey çocuklarına yalnız bir iskemle, kendi kızlarına birer iskemle veriyor, iki iskemleyi de kendine ayırıyordu. Hepsi de öldüğü zaman, ermiş Pierre onları gene aynı biçimde oturttu. Bugün gördüğümüz düşüncenin 'çizdiği' budur. Hep tek bir iskemleyle yetinmesi gereken iki öksüz kız yastadır ve tepeden tırnağa aklar içindedir. İkinci ev-

lilikten olan kızlarsa, canlı renklerle donanmışlardır, yas tutmazlar, İki iskemlesine birden kurulmuş olan üvey ana tümüyle ak ve kırmızıya bürünmüştür, o da yas tutmaz." (Lausitz söylencesi, W. von Schulenburg, *Wendisches Volksthum*, 1882, s. 43.)

"Bir gün, bir kardeş, ana babasından habersiz olarak, kızkardeşiyle evlendi (kızkardeşi olduğunu bilmeden). İki kardeş istemeden işledikleri suçu öğrendikleri zaman öylesine üzüldüler ki, Tanrı onlara acıdı ve onları bu çiçeğe (düşünceye) dönüştürdü, çiçeğin adı *bratky* (kardeşler) kaldı." (Ukrayna söylencesi, *Revue d'Ethnographie* (Rusça), cilt III, 1889, s. 211 [Th. V.])

Rolland'dan *Flore*, cilt II, s. 179-181

Kaynakça

ALVIANO, F. de:
"Notas etnograficas sobre os Ticunas do Alto Solimoes," *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro*, cilt 180, 1943.

ANDERSON, A. J. O. and DIBBLE Ch. E.:
Florentine Codex, Book 2, Santa Fé, N. M., 1951.

ANDERSON, E.:
Plants, Man and Life, Boston, 1952.

ANTHONY, H. G.:
Field Book of North American Mammals, New York, 1928.

AUGER, P.:
"Structures et complexités dans l'univers de l'antiquité à nos jours". *Cahiers d'histoire mondiale*, cilt 6, sayı 3, Neuchâtel, 1960.

BALANDIER, G.:
"Phénaomènes sociaux totaux et dynamique sociale" *Cahiers internationaux de sociologie*, cilt 30, Paris, 1961.

BALZAC, H. de:
La Comédie humaine, 10 cilt, Bibl. de la Pléiade, Paris, 1940-1950.

BARRETT, S.A.:
"Totemism among the Miwok". *Journal of American Folklore*, cilt 21, Boston-New York, 1908.

BARROWS, D . P.:
The Etno-Botany of the Coahuilla Indians of Southern California, Chicago, 1900.

BATESON, G.:
Naven, Cambridge, 1936.

BEATTIE; J. H. M.:
"Nyoro Personal Names". *The Uganda Journal*, cilt 21, sayı 1, Kampala, 1957.

BECKWITH, M. W.:
"Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies". *Memoirs of the American Folklore Society*, cilt 32, New York, 1938.

BENEDICT, P. K.:
"Chinese and Thai Kin numeratives". *Journal of the American Oriental Society*, cilt 65, 1945.
BIEDELMAN, T. O.:
"Right and Left Hand among the Kaguru: A note on Symbolic Classification". *Africa*, cilt 31, sayı 3, London, 1961.
BERGSON, H.:
Les Deux Sources de la morale et de la religion, 88. basım, Paris, 1958.
BETH, E. W.:
Les Fondements logiques des mathématiques, Paris 1955.
BOAS, F.:
(1) Introduction to: James Teit, "Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia". *Memoirs of the American Folklore Society*, cilt 6, 1868.
(2) "Handbook of American Indian Languages", Bölüm 1. *Bulletin 40, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1911.
(3) "The Origin of totemism". *American Anthoropologist*, cilt 18, 1916.
(4) "Ethnology of the Kwakiutl". *35th Annual Report, Bureau of American Ethnology*, 2 cilt (1913-1914), Washington, D. C., 1921.
(5) "Mythology and Folk-Tales of the North American Indians". reprinted in: *Race, Language and Culture*, New York, 1940.
BOCHET, G.:
"Le Poro des Dieli". *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique noire*, cilt 21, sayı 1-2, Dakar, 1959.
BOWERS, A. W.:
Mandan Social and Ceremonial Organization, Chicago, 1950.
BRÖNDAL, V.:
Les Parties du discours, Copenhague, 1928.
BROUILLETTE, B.:
La Chasse des animaux à fourrure au Canada, Paris, 1934.
CAPELL, A.:
"Language and World View in the Northern Kimberley, W. Australia". *Southwestern Journal of Antropology*, cilt 16, sayı 1, Albuquerque, 1960.
CARPENTER, E.:
(Kişisel açıklama, 26-10-61.)
CHARBONNIER, G.:
"Entretiens avec Claude Lévi-Strauss", *Les Lettres Nouvelles 10*, Paris, 1961.
COGHLAN; H. H.:
"Prehistoric Copper and some Experiments in Smelting". *Transactions of the Newcomen Society*, 1940.
COLBACCINI, P. A. ve ALBISETTI, P. C.:
Os Bororos Orientais, Sao Paulo-Rio de Janeiro, 1942.
COMTE A.:
Cours de philosophie positive, 6 cilt, Paris, yeni basım, 1908.

CONKLIN, H. C.:
(1) *The Relation of Hanunoo Culture to the Plant World.* Doctoral Dissert., Yale, 1954 (mikrofilm).
(2) "Hanunoo Color Categories". *Southwestern Journal of Anthropology,* cilt 11, sayı 4, Albuquerque, 1955.
(3) Betel Chewing among the Hanuoo. *Proceedings of the 4th Fareastern Prehistoric Congress,* Paper no. 56, Quezon City (Nat. Res Council of the Philippines), 1958.
(4) *Lexicographical Treatment of Folk Taxinomies;* 1960.
COOKE, Ch. A.:
"Iroquois Personal Names-Their Classification", *Proceedings of the American Philosophical Society,* cilt 96, fasikül 4, Philadelphia, 1952.
CRUZ, M.:
"Dos nomes entre os Bororos". *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro,* cilt 175 (1940), 1941.
CUNNISON, I. G.:
The Luapula Peoples of Northern Rodesia, Manchester, 1959.
DELATTE, A.:
"Herbarius: Recherches sur le cérémonial usite chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques". *Bibl. de la Fac. de Phil. et Let. Univ. de Liège,* fasikül LXXXXI, Liège-Paris, 1938.
DENNETTE, R. E.:
Nigerian Studies, London, 1910.
DENNLER, J. G.:
"Los nombres indigenas en guarani". *Physis,* sayı 16, Buenos Aires, 1939.
DENSMORE, F.:
(1) "Papago Music". *Bulletin 90, Bureau of American Ethnology,* Washington, D. C., 1929.
(2) "Mandan and Hidatsa Music". *Bulletin 80, Bureau of American Ethnology,* Washington, D. C., 1923.
DIAMOND, S.:
"Anaguta Cosmography: The Linguistic and Behavioral Implications". *Anthropological Linguistics,* cilt 2, sayı 2, 1960.
DICKENS; Ch.:
Great Expectations, Complete Works, 30 cilt, New York and London, s. d.
DIETERLEN, G.:
(1) "Les Correspondances cosmo-biologiques chez les Soudanais". *Journal de Psychologie normale et pathologique,* 43. yıl, sayı 3, Paris, 1950.
(2) "Classification des végétaux chez les Dogon". *Journal de la Société des Africanistes,* cilt XXII, Paris, 1952.
(3) "Parenté et Mariage chez les Dogon (Soudan français)". *Africa,* cilt 26, sayı 2, London, April 1956.
(4) "Mythe et organisation sociale au Soudan français". *Journal de la Societe*

des Africanistes, cilt XXV, fasikül I ve II, 1955.
(5) "Mythe et organisation sociale en Afrique occidentale". *Journal de la Société des Africanistes*, cilt XXIX, fasikül I, Paris, 1959.
(6) "Note sur le totémisme Dogon". *L'Homme*, II, 1, Paris, 1962.
DORSEY, G. A. and KROEBER, A. L.:
"Traditions of the Arapaho". *Field Columbian Museum, Publ. 81, Antropological Series*, cilt 5, Chicago, 1903.
DORSEY, J. O.:
(1) "Osage Traditions". *6th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1884-1885), Washington, D. C., 1888.
(2) "Siouan Sociology". *15th Annual Report, Burreau of American Ethnology* (1893-1894), Washington, D. C., 1897.
DUPIRE, M.:
"Situation de la femme dans une société pastorale (Peul nomades du Niger", D. Paulme yönet., *Femmes d'Afrique noire*, Paris-La Haye, 1960.
DURKHEIM, E.:
Les Formes élémentaires de la vie religieuse, 2. basım, Paris, 1925.
DURKHEIM, E. ve MAUSS, M.:
"Essai sur quelques formes primitives de classification". *L'Année Sociologique*, cilt 6, 1901-1902.
ELKIN, A.P.:
(1) "Studies in Australian Totemism. Sub-Section, Section and Moiety Totemism". *Oceania*, cilt 4, sayı 1, 1933-1934.
(2) "Studies in Australian Totemism. The Nature of Australian Totemism". *Oceania*, cilt 4, sayı 2, 1933-1934.
(2a) "Cult Totemism and Mythology in Northern South Australia". *Oceania*, cilt 5, sayı 2, 1934.
(3) "Kinship in South Australia". *Oceania*, cilt 8, 9, 10, 1937-1940.
(4) *The Australian Aborigines*, Sydney-London, 3. basım, 1961.
ELMENDORF, W. W. and KROEBER, A. L.:
"The Structure of Twana Culture". *Research Studies, Monoghraphic Supplement n. 2*, Pullman, Washington, 1960.
ELMORE, F. H.:
"Ethnobotany of the Navajo". *The University of New Mexico Bulletin, Monograph Series*, cilt 1, sayı 7, Albuquerque, 1943.
EVANS-PRITCHARD, E. E.:
(1) "Witchecraft". *Africa*, cilt 8, sayı 4, London, 1955.
(2) *Nuer Religion*, Oxford, 1956.
(3) "Zande Clans and Totems". *Man*, cilt 61, yazı sayı. 147, Londra, 1961.
FIRTH, R.:
(1) "Totemism in Polynesia". *Oceania*, cilt 1, sayı 3 ve 4. 1930-1931.
(2) *History and Traditions of Tikopia*, Wellington, 1961.
FISCHER, J. L., FISCHER A., and MAHONY, F.:
"Totemism and Allergy". *The International Journal of Social Psychiatry*, cilt 5, sayı 1, 1959.

FLETCHER, A. C.:
(1) "A Pawnee Ritual used when changing a Man's name". *American Anthropologist*, cilt 1, 1899.
(2) "The Hako: A Pawnee Ceremony", *22nd Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1900-1901), Washington, D.C., 1904.
FLETCHER, A. C. and La FLESCHE, F.:
"The Omaha Tribe", *27th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1905-1906), Washington, D.C., 1911.
FORTUNE, R. F.:
(1) "Omaha Secret Societies". *Columbia University Contributions to Anthropology*, cilt 14, New York, 1932.
(2) *Sorcerers of Dobu*, New York, 1932.
FOURIE, L.:
"Preliminary Notes on Certain Customs of the Hei-/om Bushmen". *Journal of the Southwest Africa Society*, cilt 1, 1925-1926.
FOX, C. E.:
The Threshold of the Pacific, Londra, 1924.
FOX, R. B.:
"The Pinatubo Negritos: their useful plants and material culture". *The Philippine Journal of Science*, cilt 81 (1952), sayı 3-4, Manila, 1953.
FRAKE, Ch. O.:
"The Diagnosis of Disease among the Subanun of Minedanao". *American Anthropologist*, cilt 63, sayı 1, 1961.
FRAZER, J. G.:
Totemism and Exogamy, 4 cilt, Londra, 1910.
FREEMAN, J. D.:
"Iban Augury". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel 117,1e Afl., 'S-Gravenhage, 1961.
FREUD, S.:
Totem et Tabou, Fransızca çevirisi, Paris, 1924.
GARDINER, A. H.:
The Theory of Proper Names. A Controversial Essay, Londra, 2. basım, 1954.
GEDDES, W.R.:
The Land Dayaks of Sarawak, Colonial Office, Londra, 1954.
GILGES, V.:
"Some African Poison Plants and Medicines of northern Rhodesia". *Occasional Papers, Rhodes-Livingstone Museum*, Sayı 11, 1955.
GOLDENWEISER, A. A.:
"On Iroquois Work". *Summary Report of the Geological Survey of Canada*. Ottowa, Department of mines, 1913.
GRZIMEK, B.:
"The Last Great Herds of Africa". *Natural History*, cilt 70, sayı 1, New York, 1961.

HAILE, Father B.:
Origin Legend of the Navaho Flintway, Chicago, 1943.
HAILE, Father B. and WHEELWRIGHT, M. C.:
Emergence Myth according to the Hanelthnayhe Upward-Reaching Rite. Navajo Religion Series, cilt 3, Santa Fe, 1949.
HALLOWELL, A. I.:
"Ojibwa Ontology, Behavior and World View", S. Diamond yönetiminde *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*'de, New York, 1960.
HAMPATE BA, A. ve DIETERLEN, G.:
"Koumen. Texte initiatique des Pasteurs Peul". *Cahiers de l'Homme*, yeni dizi 1, Paris-La Haye, 1961.
HANDY, E. S. Craighill and PUKUI, M. Kawena:
"The Polynesian Family System in Ka-'u, Hawai'i". *The Polynesian Society*, Wellington, N. Z., 1958.
HARNEY, W. E.:
"Ritual and Behaviour at Ayers Rock". *Oceania*, cilt 31, sayı 1, Sydney, 1960.
HARRINGTON, J. P.:
"Mollusca among the American Indians". *Acta Americana*, cilt 3, sayı 4, 1945.
HART, C. W. M.:
"Personal names among the Tiwi". *Oceania*, cilt 1, sayı 3, 1930.
HEDIGER, H.:
Studies of the Psychology and Behaviour of Captive Animals in Zoos and Circus, Almancadan, Londra, 1955.
HENDERSON, J. and HARRINGTON, J. P.:
"Ethnozoology of the Tewa Indians". *Bulletin n 56, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1914.
HENRY, J.:
Jungle People. A Kaingang of the Highlands of Brazil, New York, 1941.
HERNANDEZ, Th.:
"Social Organization of the Drysdale River Tribes, North-West Australia". *Oceania*, cilt 11, 1940-41.
HEYTING, A.:
Les Fondements des Mathématiques, Paris, 1955.
HOFFMAN, W. J.:
"The Menomini Indians". *14th Annual Report. Bureau of American Ethnology*, Bölüm 1 (1892-93), Washington, D. C., 1896.
HOLLIS, A. C.:
The Nandi, their Language and Folklore, Oxford, 1909.
HUBERT, R. ve MAUSS, M.:
(1) *Mélanges d'histoire des religions*, 2. basım, 1929.
(2) "Esquisse d 'une théorie générale de la magie". *L'Année Sociologique*, Cilt VII, 1902-03, M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*'de, Paris, 1950.

IVENS, W. G.:
Melanesians of the South-East Solomon Island, Londra, 1927.
JAKOBSON, R.:
"Concluding Statement: Linguistics and Poetics", T. A. Sebeok yönetiminde *Style in Language*'te, New York-Londra, 1960.
JAKOBSON, R. and HALLE, M.:
Fundamentals of Language, 'S-Gravenhage, 1956.
JENNESS, D.:
(1) "The Indian's Interpretation of Man and Nature", *Proceedings and Transactions, Royal Society of Canada*, Kısım II, 1930.
(2) "The Ojibwa Indians of Parry Island. Their Social and Religious Life". *Bulletin of the Canada Departement of Mines, National Museum of Canada*, sayı 78, Ottawa, 1935.
(3) "The Carrier Indians of the Bulkley River". *Bulletin no 133, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1943.
JENSEN, B.: "Folkways of Greenland Dog-Keeping". *Folk*, cilt 3, Copenhague, 1961.
K., W.:
"How Foods Derive their Flavor" (E. C. Crocker'in *Eastern New York Section of the American Chemical Society*'deki konuşmasına ilişkin tanıtma yazısı). The New York Times, 2 Mayıs, 1948.
KELLY, C. Tennant:
"Tribes on Cherburg Settlement, Queensland". *Oceania*, cilt 5, sayı 4, 1935.
KINIETZ, W. V.:
"Chippewa Village. The Story of Katikitegon". *Bulletin no 25, Cranbrook Institute of Science*, Detroit, 1947.
KOPPERS, W.:
Die Bhil in Zentralindien, Viyana, 1948.
KRAUSE, A.:
The Tlingit Indians çeviren E. Gunther. Seattle, 1956.
KRIGE, E. and J. D.:
The Realm of a Rain Queen, Oxford, 1943.
KROEBER, A. L.:
(1) "Zuni Kin and Clan", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, Cilt 18, bölüm 11, New York, 1917.
(2) "Handbook of the Indians of California", *Bulletin 78, Burreau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1925.
KROTT, P.:
"Ways of the Wolverine". *Natural History*, cilt 69, sayı 2, New York, 1960.
LA BARRE, W.:
"Potato Taxonomy among the Aymara Indians of Bolivia". *Acta Americana*, cilt 5, sayı 1-2, 1947.

LA FLESCHE, F.:
(1) "Right and Left in Osage Ceremonies". *Holmes Anniversary Volume*, Washington, D. C., 1916.
(2) "The Osage Tribe. Rites of the Chiefs: Sayings of the Ancient Men". *36th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1914-1915), Washington, D. C., 1921.
(3) "The Osage Tribe. The Rite of Vigil". *39th Annual Report, bureau of American Ethnology* (1917-1918), Washington, D. C., 1925.
(4) "The Osage Tribe. Child Naming Rite". *43rd Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1925-1926), Washington, D. C., 1928.
(5) "The Osage Tribe. Rite of the Wa-Xo'-Be". *45th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1927-1928), Washington, D. C., 1930.

LAGUNA, F. de:
"Tlinggit Ideas about the Individual". *Southwestern Journal of Anthropology*, cilt 10, sayı 2, Albuquerque, 1954.

LAROCK, V.:
Essai sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés inférieures, Paris, 1932.

LEIGHTON, A. H. and D. C.:
"Gregorio, the Hand-Trembler, A Psychobiological Personality Study of a Navaho Indian". *Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, cilt 40, sayı 1, Cambridge, Mass., 1949.

LEVI-STRAUSS, C.:
(1) *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949.
(2) *Tristes Tropiques*, Paris, 1955.
(3) "Documents Tupi-Kawahib", *Miscellanea Paul Rivet, Octogenario Dicata*, Mexico, 1958.
(4) *Collège de France*, toplumsal İnsanbilim kürsüsü, 5 ocak 1960'da verilen *Açış dersi*. Paris, 1960.
(5) "La Structure et la forme, réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp". *Cahiers de l'Institut de Science Economique afpliquée* (Recherches et dialogues philosophiques et économiques, 7, sayı 99, Paris, 1960.
(6) *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, 1962.

LIENHARDT, G.:
Divinity and Experience. The Religion of The Dinka, Londra, 1961.

LOEB, E. M.:
"Kuanyama Ambo Magic", *Journal of American Folklore*, cilt 69, 1956.

LONG, J. K.:
Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader (1791), Chicago, 1922.

MANU (The Laws of):
The Sacred Books of the East, yayımlayan F. Max Muller, cilt 25, Oxford, 1886.

McCLELLAN, C.:
"The Interrelations of Social Structure with Northern Tlingit Ceremoni-

alism". *Southwestern Journal of Anthropology,* cilt 10, sayı 1, Albuquerque, 1954.

McCONNEL, U.:

"The Wik-Munkan Tribe of Cape York Peninsula". *Oceania,* cilt 1, sayı 1 ve 2, 1930-31.

MARSH, G. H. and LAUGHLIN, W. S.:

"Human Anatomical knowledge among the Aleutian Islanders". *Southwestern Journal of Anthropology,* cilt 12, sayı 1, Albuquerque, 1956.

MAUSS, M.:

(Ayrıca Bkz. HUBERT ve MAUSS, DURKHEIM ve MAUSS.)

"L'âme et le prénom", *Bulletin de la Société Française de Philosophie,* 1 haziran 1929 oturumu (29. yıl).

MEGGITT, M. J.:

"The Bindibu and Others". *Man,* cilt 61, y. sayısı 172, Londra, 1961.

MICHELSON, T.:

(1) "Notes on Fox Mortuary Customs and Beliefs". *40th Annual Report, Bureau of American Ethnology,* Washington, D. C. 1925.

(2) "Fox Miscellany", *Bulletin 114, Bureau of American Ethnology,* Washington, D. C., 1937.

MIDLETON, J.:

"The Social Significance of Lugbara Personel names". *The Uganda Journal,* cilt 25, sayı 1, Kampala, 1961.

MOONEY, J.:

"The Sacred Formulas of the Cherokee". *7th Annual Report, Bureau of American Ethnology,* Washington, D. C., 1886.

NEEDHAM, R.:

(1) "The System of Teknonyms and Death-Names of the Penan". *Southwestern Journal of Anthropology,* cilt 10, sayı 4, Albuquerque, 1954.

(2) "A Penan Mourning-Usage". *Bijdragen tot de Taal, -Land- en Volkenkunde,* Deel 110,3^{e} Afl., 'S-Gravenhage, 1954.

(3) "The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism". *Africa,* cilt 30, sayı 1, Londra, 1960.

(4) "Mourning Terms", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde,* deel 115, 1^{e} Afl., 'S-Gravenhage, 1959.

NELSEN, E. W.:

Wild Animals of North America, Washington, D. C., 1918.

NSIMBI, N. B.:

"Baganda Traditional Personal Names". *The Uganda Journal,* cilt 14, sayı 2, Kampala, 1950.

PARSONS, E. C.:

"Hopi and Zuni Ceremonialism". *Memoirs of the American Anthropological Association,* sayı 39, Menasha, 1933.

PASO Y TRONCOSO, F. del:

"La Botanica entre los Nahuas". *Anales Mus. Nac. Mexic.,* cilt III, Mexico, 1886.

PERCE, Ch. S.:
"Logic as semiotic: The Theory of Signs", J. Buchler yönetiminde *The Philosophy of Peirce: Selected Writings*'te, Londra, 3. basım, 1956.
PINK, O.:
"Spirit Ancestors in a Northern Aranda Horde Country". *Oceania*, cilt 4, sayı 2, Sydney, 1933-34.
RADCLIFFE-BROWN, A.R..
(1) "The Social Organization of Australian Tribes". *Ocenia*, cilt 1, sayı 2, 1930-31.
(2) "The Comparative Method in Social Antropology". Huxley Memorial Lecture for 1951. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, cilt 81, Böl. I ve II, 1951 (Yayımı 1952). *Method in Social Anthropology*'de yeniden yayımlanmıştır, Chicago, 1958.
(3) "Introduction", A. R. Radcliffe-Brown ve Daryll Forde yayını *African Systems of Kinship and Marriage*'te, Oxford, 1950.
RADIN, P.:
(1) "The Winnebago Tribe", *37th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1915-1916), Washington, D. C., 1923.
(2) "Mexican Kinship Terms". *University of California Publications in American Archeology and Ethnology*, Cilt 31, Berkeley, 1931.
RASMUSSEN, K.:
"Intellectual Culture of the Copper Eskimos", *Report of the Fifth Thule Expedition*, cilt 9, Copenhague, 1932.
READ, K. E.:
"Leadership and Consensus in a New Guinea Society". *American Antropologist*, cilt 61, sayı 3, 1959.
REICHARD, G. A.:
(1) "Navajo Classification of Natural Objects". *Plateau*, cilt 21, Flagstaff, 1948. 4
(2) Navaho religion. A Study of Symbolism, 2 cilt, Bollingen Series XVIII, New York, 1950.
REKO, B. P.:
Mitobotanica Zapoteca, Tacubaya, 1945.
RETZ, Cardinal de:
Mémoires. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1949.
RISLEY, H. H.:
Tribes and Castes of Bengal, 4 cilt, Calcutta, 1891.
RITZENTHALER, R.:
"Totemic Insult among the Wisconsin Chippewa". *American Anthropologist*, cilt 47, 1945.
RIVERS, W. H. R.:
"Island-Names in Melanesia". *The Geographical Journal*, Londra, Mayıs 1912.
ROBBINS, W. W., HARRINGTON, J. P., ve FREIRE-MARRECO, B.:
"Ethnobotany of the Tewa Indians". *Bulletin no 55, Bureau of American*

Ethnology, Washington, D. C., 1916.
ROCAL, G.:
Le Vieux Périgord, 3. basım, Paris, 1928.
ROLLAND, E.:
(1) *Faune populaire de la France*, Cilt II, "Les Oiseaux sauvages", Paris, 1879.
(2) *Flore populaire de la France*, Cilt II, Paris, 1989.
ROSCOE, J.:
The Baganda: An Account of their Native Customs and Beliefs, Londra, 1911.
ROUSSEAU, J. J.:
(1) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Oeuvres mêlés.* Cilt II. Yeni basım, Londra, 1776.
(2) *Essai sur l'origine des langues. Oeuvres posthumes.* Cilt II, Londra, 1783.
RUSSELL, B.:
"The Philosophy of Logical Atomism". *The Monist*, 1918.
RUSSELL, F.:
"The Pima Indians", *26th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1904-1905), Washington, D. C., 1908.
SARTRE, J. P.:
Critique de la raison dialectique, Paris, 1960.
SAUSSURE, F. de:
Cours de linguistique générale, 2. basım, Paris, 1922.
SCHOOLCRAFT, H. R.:
Bkz. WILLIAMS.
SEDEIS (Société d'Etudes et de Documentation Economiques, Industrielles et Sociales):
Bulletin no 796, supplément "Futuribles", no 2, Paris, 1961.
SHARP, R. Lauriston:
"Notes on Northeast Australian Totemism", *Studies in the Anthropology of Oceania and Asia, Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, cilt 20'de, Cambridge, Mass., 1943.
SEBILLOT, P.:
Le Folklore de France, Cilt III, "La Faune et la Flore", Paris, 1906.
SIMPSON, G. G.:
Principles of Animal Taxonomy, New York, 1961.
SKINNER, A.:
(1) "Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians". *Anthropological Paper of the American Museum of Natural History*, cilt 13, böl. 1. New York, 1913.
(2) "Observations on the Ethnology of the Sauk Indians". *Bulletins of the Public Museum of the City of Milwaukee*, cilt 5, sayı 1, 1923-25.
(3) "Ethnology of the Ioway Indians". *Bulletin of the Public Museum of the City Milwaukee*, cilt 5, sayı 4, 1926.
SMITH, A. H.:
"The Culture of Kabira, Southern Ryukyu Island". *Proceedings of the*

American Philosophical Society, cilt 104, sayı 2, Philadelphia, 1960.

SMITH BOWEN, E.:

Le Rire et les songes ("Return to Laughter", Fransızcaya çeviri), Paris, 1957.

SPECK, F. G.:

(1) "Reptile Lore of the Northern Indians". *Journal of American Folklore*, Cilt 36, sayı 141, Boston-New York, 1923.

(2) "Penobscot Tales and Religious Beliefs". *Journal of American Folklore*, Cilt 48, sayı 187, Boston-New York, 1935.

SPENCER, B. ve GILLEN, F. J.:

The Northern Tribes of Central Australia, Londra, 1904.

STANNER, W. E. H.:

(1) "Durmugam, A Nangiomeri (Australia)", J. B. Casagrande yönetiminde *In the Company of Man*'de, New York, 1960.

(2) "On Aboriginal Religion. IV. The Design-Plan of a Riteless Myth". *Oceania*, cilt 31, sayı 4, 1961.

STEPHEN, A. M.:

"Hopi Journal", yayımlanan E. C. Parsons, 2 cilt, *Columbia University Contributions to Anthropology*, Cilt 23, New York, 1936.

STREHLOW, C.:

Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral Australien, 4 cilt, Frankfurt am Main, 1907-1913.

STREHLOW,T. G. H.:

Aranda Traditions, Melbourne, 1947.

STURTEVANT, W. C.:

"A Seminole Medicine Maker", yayımlayan, J. B. Casagrande, *In the Company of Man*, New York, 1960.

SWANTON, J. R.:

(1) "Social Organization and Social Usages of the Indians of the Creek Confederacy". *42nd Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1924-1925), Washington, D. C., 1928.

(2) "Social and Religious Beliefs and Usages of the Chickasaw Indians". *44th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1926-1927), Washington, 1928.

TESSMANN, G.:

Die Pangwe, Völkerkundliche Monographie eines west-afrikanischen Negerstammes, 2 cilt, Berlin, 1913.

THOMAS, N. W.:

Kinship Organizations and Group Marriage in Australia, Cambridge, 1906.

THOMSON, D. F.:

"Names and Naming in the Wik Monkan Tribes". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, cilt 76, böl. II, Londra, 1946.

THURNWALD, R.:

"Banaro Society. Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea". *Memoirs of the American Anthropological Association*, cilt 3, sayı 4, 1916.

THURSTON, E.:
Castes and Tribes of the Southern India, 7 cilt, Madras, 1909.

TOZZER, A. M.:
"A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones", *Archaeological Institute of America. Report of the fellow in American Archaeology* (1902-1905), New York, 1907.

TURNER, G.:
Samoa a Hundred Years ago and Long Before... Londra, 1884.

TURNER, V. W.:
(1) "Lunda Rites and Ceremonies". *Occasional Papers. Rhodes-Livingstone Museum*, sayı 10, Manchester, 1953.
(2) "Ndembu Divination. Its Symbolism and Techniques". *The Rhodes-Livingstone Papers*, sayı 31, Manchester, 1961.

TYLOR, E. B.: *Primitive Culture*, 2 cilt, Londra, 1871.

VAN GENNEP, A.:
L'Etat actuel du problème totémique, Paris, 1920.

VAN GULIK, R. H.:
(1) *Erotic Colour Prints of the Ming Period*, 3 cilt, Tokyo, 1951.
(2) *Sexual Life in Ancient China*, Leiden, 1961.

VANZOLINI, P. E.:
"Notas sobre a zoologia dos Indios Canela". *Revista do Museu Paulista*, N. S. cilt 10, Sao Paulo, 1956-58.

VENDRYES, J.:
Le Langage. *Introduction linguistique à l'histoire*, Paris, 1921.

VESTAL, P. A.:
"Ethnobotany of the Ramah Navaho". *Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, cilt 40, sayı 4, Cambridge, Mass., 1952.

VOGT, E. Z.:
"On the Concepts of Structure and Process in Cultural anthropology". American anthropologist, cilt 62, sayı 1, 1960.

VOTH, H. R.:
(1) "The Oraibi Soyal Ceremony". *Field Columbian Museum, Publ. 55. Anthropological Series*, cilt 3, sayı 1, Chicago, 1901.
(2) "The Oraibi Powamu Ceremony". *Field Columbian Museum, Anthropological Series*, cilt 3, sayı 2, Chicago, 1901.
(3) "Hopi Proper Names". Field Columbian Museum, *Publication 100, Anthropological Series*, cilt 6, sayı 3, Chicago 1905.
(4) "The Traditions of the Hopi". *Field Columbian Museum Publ. 96. Anthropological Series*, cilt 8, Chicago, 1905.
(5) "Brief Miscellaneous Hopi Papers", *Field Museum of Naturel History, Publ. 157. Anthropological Series*, cilt 11, sayı 2, Chicago, 1912.

WALKER, A. Raponda, ve SILLANS, R.:
Les Plantes utiles du Gabon, Paris, 1961.

WALLIS, W. D.:

"The Canadian Dakota". *Anthropological Papers of the American Museum of Naturel History*, cilt 41, böl. 1, New York, 1947.

WARNER, W. Lloyd:
A Black Civilization, Revised edition, New York. 1958.
WATERMAN, T. T.:
"Yurok Geography". *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, cilt 16, sayı 5, Berkeley, 1920.
WHITE, C. M. N.:
(1) "Elements in Luvale Beliefs and Rituals". *The Rhodes-Livingstone Papers*, sayı 32, Manchester, 1961.
(2) (J.CHINJAVATA ve L. E. MUKWATO.) "Comparative Aspects of Luvale Puberty Ritual". *African Studies*, Johannesburg, 1958.
WHITE, L. A.:
"New Material from Acoma". *Bulletin 136. Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1943.
WHITING, A. F.:
"Ethnology of the Hopi". *Bulletin no 14, Museum of Northern Arizona*, Flagstaff, 1950.
WILLIAMS, M. L. W.:
Schoolcraft's Indian Legends, Michigan U. P., 1956.
WILSON, G. L.:
"Hidatsa Eagle Trapping". *Anthropological Papers of the American Museum of Naturel History*, cilt 30, böl. IV, New York, 1928.
WIRZ, P.:
Die Marind-Anim von Hollandisch-Süd-Neu-Guinea. I Band, Teil II, 1922.
WITKOWSKI, G. J.:
Histoire des accounhements chez tous les peuples, Paris, 1887.
WOENSDREGT, J.:
"Mythen en Sagen der Berg-Toradja's van Midden-Celebes". *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, cilt 65, sayı 3, Batavia, 1925.
WORSLEY, P.:
"Totemism in a Changing Society". *American Anthropologist*, cilt 57, sayı 4, 1955.
WYMAN, L. C. ve HARRIES, S. K.:
"Navaho Ethnobotany". *University of New Mexico, Bulletin no 366, Anthropological Series*, cilt 3, sayı 4, Albuquerque, 1941.
ZAHAN, D.:
Sociétés d'initation Bambara, Paris-La Haye, 1960
ZEGWAARD, G. A.:
"Headhunting Practices of the Asmat of Netherlands New Guinea". *American Anthropologist*, cilt 61, sayı 6, 1959.
ZELENINE, D.:
Le culte des idoles en Sibérie, Fransızcaya çeviri. Paris, 1952.

Ad Dizini

A

ALBERT LE GRAND, 68
ALBISETTI (P.C,), Bkz. COLBACCINI.
Algonkin, 55, 57, 76, 83, 95, 127, 147, 177, 202, 210, 223, 229, 234
Aluridja, 202, 203
ALVIANO (F. de), 134
ANDERSON (A.J.O.), 73
ANDERSON, (E.), 98
ANTHONY (H.G.), 79
Arabanna, Arabana, 109, 112, 113, 279
Aranda, 108, 109, 110, 111, 114, 130, 140, 142, 143, 147, 186, 202, 203, 204, 210, 260, 276, 279, 280-281, 282, 284, 285
ARON (R.), 94
Arunta, Bkz. *Aranda*.
Ashanti, 167
Asmat, 86
Athapaskan, 76
AUGER (P.), 306
Aurora, 104-109
Aymara, 70
Azandé, 36, 197

B

BACH (J.S.), 283
Baganda, 142, 143, 215
Bahima, 186
BALANDIER (G.), 276
Balovale, 31
BALZAC (H. de), 28, 163
Bambara, 199
Banyoro, 186, 216
Bard, 90, 220
BARROWS (D.P.), 30
Bateso, 186
BATESON (G.), 210, 213
BEATTIE (J.H.M.), 215, 216
BECKWITH (M.W.), 75
BEIDELMAN (T.O.), 180
Bemba, 87
BENEDICT (P.K.), 225
BERGSON (H.), 172
BETH (E.W.), 292
Bhil, 150
Blackfoot, 36
BOAS (F.), 25, 46, 171, 225
BOCHET (G.), 189
Bororo (Brezilya), 65, 126, 144, 210, 215, 272
Bororo (Afrika), 180
BOULAINVILLIERS (comte H. de), 277
Bouriate, 34

BOWERS (A.W.), 75
BRÖNDAL (V.), 221, 239
BROUILLETTE (B.), 76
BURCKHARDT (J.), 285
Bushmen, 131

C

CALAME-GRIAULE (G.), 199
Canela, 65
CAPELL (A.), 82
CARPENTER (E), 89
CHARBONNIER (G.), 275
Cherburg, 217
CHEVAL (Postacı), 42
Chickasaw, 147, 149, 159, 201, 242
Chinook, 25
Chippewa, 128, 146, 203
CLOUET (F.), 47, 48, 49, 51
Coahuilla, 30
CODRINGTON (R H.), 104, 106
COGHLAN (H.H), 39
COLBACCHINI (P.A.), 65, 144, 272
Colla, 70
COMTE (A.), 200, 260, 262
CONKLIN (H.C.), 28, 32, 33
COOKE (Ch. A.), 214
Creek, 85, 147
Crow, 142
CRUZ (M.), 210
CUNNISON (I.G.), 87
CUSHING (F.H.), 68

Ç

Çerkezler, 14
Çinliler, 90, 201

D

Dacota, 225
Dayak, 80, 242
DEACON, 295
DELATTE (A.), 69
Delaware, 177
DENETT (R.E.), 166
DENNLER (J.G.), 71
DENSMORE (F.), 75, 201
DESCARTES (R.), 293
DETAILLE (E.), 53
Devanga, 150
DIAMOND (S.), 180
DIBBLE (Ch. E.), 73
DICKENS (Ch.), 42, 185
DIETERLEN (G.), 65, 69, 131, 199, 202, 225
Dinka, 151, 162
Dobu, 140, 141, 213
Dogon, 65, 131, 199, 225
DORSEY (G.A.), 161
DORSEY (J.O.), 94, 184
DUPIRE (M.), 180
DURKHEIM (E.), 65, 66, 83, 104, 118, 130, 198, 254, 282, 283, 311

E

EGGAN (F.), 96
Elema, 134
ELKIN (A.P.) 90, 109, 111, 128, 130, 221, 260, 284, 308
ELMENDORF (W.W.), 213, 234
ELMORE (F.H.), 66
Eskimo, 68, 76, 89
EVANS-PRITCHARD (E.E.), 37, 82, 85, 132, 197, 224, 266

F

Fang, 27, 86, 130, 132
FIRTH (R.), 132, 270
FISCHER (A.), 126
FISCHER (J.L.), 126

FLETCHER (A.C.), 35, 81, 142
Forrest River, 90
FORTUNE (R.F.), 69, 87, 141
FOURIE (L.), 131
Fox, 55, 90, 127, 237
FOX (C.E.), 106
FOX (R.B.), 29, 33, 40
FRAKE (Ch. O.), 30, 175
FRAZER (J.G.), 83, 99, 104, 106, 107, 108, 130, 134, 145, 176, 273
FREEMAN (J.D.), 80
FREIRE-MARRECO (B.), 30
FREUD (S.), 12, 297

G

Gahuku-Gama, 55
GALIEN, 68
GARDINER (A.H.), 207, 221, 238, 240, 252, 255
GEDDES (W.R.), 242
GILGES (W.), 32
GILLEN (F.G.), 109, 111, 112, 114, 116, 144, 279, 281
GOBINEAU (Comte J.A. de), 305
GÖDEL (K.), 305
GOETHE (W.), 285
GOGH (V. van), 285
GOLDENWEISER (A.A.), 214, 224, 234
GREUZE (J.B.), 55
GRIAULE (M.), 30, 65, 199, 273
Groote Eylandt, 190
GRZIMEK (B.), 173
Guarani, 70, 71
GUILBAUD (G. Th.), 110

H

HADDON (A.C.), 145
HAILE (Father B.), 66, 162, 241
HALLE (M.), Bkz. JAKOBSON.
HALLOWELL (A.I.), 123
HAMPATE BA (A.), 65, 69
HANDY (E.S. Craighill), 26, 27, 28, 63
Hanunoo, 28, 30, 33, 81, 88, 173, 188
HARNEY (W.E.), 202
HARRINGTON (J.P.), 30, 33, 206
HARRIS (S.K.), 66, 241
HART (C.W.M.), 213, 226, 233, 237, 252
Hawaii, 26, 27, 63, 118, 179
HEDIGER (H.), 64
HEIM (R.), 223
HENDERSON (J.), 33
HENRY (J.), 132
HERMES TRIMEGISTRE, 68
HERNANEZ (Th.), 190, 205, 210, 213
HEYTING (A.), 292
Hidatsa, 73, 75-79, 267
HOFFMAN (W.J.), 203, 271
HOLLIS (A.C.), 147
Hopi, 30, 66, 73, 85, 87, 95, 96, 201, 212, 214-216, 270
HOUIS (M.), 250
HUBERT (R.), 36, 42
HUGO (V.), 285

I

Iakoute, 34
Iatmul, 210
Iban, 80, 81
Ioway, 204
Iroquois, 82, 95, 144, 214, 215, 224, 234-236, 265
Itelmène, 34
IVENS (W.G.), 106

J

JAKOBSON (R.), 13, 185

JENNESS (D.), 63, 70, 86, 269
JOUVENEL (B. de), 94

K

K. (W.), 38
Kaguru, 180
Kaitish, 109, 114, 115, 143
Kalar, 34
Karadjeri, 114
Karuba, 150
Kauralaig, 114, 127, 129
Kavirondo, 186
Kazak, 34
KELLY (C. Tennant), 193, 217
Keres, 95, 269
KINIETZ (W.V.), 146, 204
Kiwai, 176
Koko Yao, 128, 129, 132
KOPPERS (W.), 150
KRAUSE, 26
KRIGE (E.J.), 194
KRIGE (J.D.), 194
KROEBER (A.L.), 95-97, 161, 211-213, 232
Kuruba, 150
Kwakiutl, 224

L

LA BARRE (W.), 70
Lacandon, 223
LA FLESCHE (F.), 81, 84, 86, 142, 178-180, 182-184, 206, 208, 209
LA FORCE (duc de), 285
LAGUNA (F. de), 85, 209
Laierdila, 128, 129
LAROCK (V.), 250
LAUGHLIN (W.S.), 188
LEIGHTON (A.H.), 88, 241
LEIGHTON (D.C.), 88, 241
LENOTRE (G.), 285
LEVY-BRUHL (L.), 295-311
LIENHARDT (G.), 151, 162
Lifu, 107-109
LINNE (C. von), 72, 174
LITTRE (E.), 242
LOEB (E.M.), 34
LONG (J.K.), 200
Loritja. Bkz. Aluridja.
Lovedu, 194
Luapula, 88
Luchazi, 31
Lugbara, 215, 217
Luvale, 93, 125

M

Mabuiag, 145
McCLELAN (C.), 127
McCONNEL (U.), 211
McLENNAN (J.F.), 148, 273
MAHONY (F.), Bkz. FISCHER.
Maithakudi, 128, 129
Malaita, 107-109
Malecite, 33
MALINOWSKI (B.), 27, 99, 118, 250
Mandan, 78
MANNHARDT (W.), 122
MANU Yasaları, 133, 159
MARSH (G.H.), 188
MARX (K.), 12, 164, 290, 297
Mashona, 132
Matabele, 132
MAUSS (M.), 36, 44, 65, 66, 83, 265, 311
Maya, 223, 225
MEGGITT (M.J.), 263
MELIES (G.), 42
Menomini, 83, 146, 203, 224, 271
MICHELSON (T.), 56, 90, 127, 237
Micmac, 33
MIDDLETON (J.), 216
MILL (J.S.), 212

Miwok, 209, 211, 212, 214, 215, 217
Mixe, 225
Mohawk, 214, 261
Mohican, 177
Montagnais, 33
MORGAN (L.), 148
Mota, 104-109
Motlav, 104-109
Munda, 150
Murngin, 118-123, 210
Muskogi, 147

N

Naga, 98
Nambik wara, 13
Nandi, 142
Naskapi, 33
Natchez, 149
Navaho, 30, 65, 66, 72, 75, 81, 87, 161, 205, 240
Ndembu, 125
NEEDHAM (R.), 180, 230, 231, 233, 236
Negrito, 26, 27
NELSEN (E.W.), 79
Ngarinvin. Bkz. Ungarinyin.
NSIMBI (N.B.), 215
Nuer, 82, 85, 88, 132, 224, 265

O

Oirote, 34
Ojibwa, 63, 86, 123, 177
Okerkila, 128, 129
Olkol, 121
Omaha, 69, 85, 86, 142, 177, 206, 208, 215, 256
Oraon, 150
Osage, 81, 84, 85-86, 93, 95, 177, 178, 180, 182, 184, 206, 208, 209, 215
Ossete, 34

P

Papago, 201
Papous, 301
PARSONS (E.C.), 271
PASO Y TRONCOSO (F. del), 73
Pawnee, 36, 78, 81, 176
PEIRCE (Ch. S.), 45, 255
Penan, 229, 232- 236
Penobscot, 33, 202
Peul, 65, 69, 180
Pima, 201
Pinatubo, 29, 33
PINK (O.), 210
PLINE, 68
Ponapé, 126, 132
Ponca, 177
PRIOURET (R.), 94
Pueblo, 68, 78, 95, 205, 269
PUKUI (M. Kawena), 26-27, 28, 63, 124, 180
Pygmée, 29

R

RADCLIFFE-BROWN (A.R.), 81, 142, 144, 203
RADIN (P.), 84, 207, 225
RASMUSSEN (K.), 68
READ (K.E.), 55
REICHARD (G.A.), 65, 72, 81
REKO (B.P.), 73
REMBRANDT, 53
RETZ (Cardinal de), 298
RISLEY (H.H.), 150
RITZENTHALER (R.), 128
RIVERS (W.H.R.), 104, 106, 145
ROBBINS (W.W.), 30
ROBERTSON SMITH (W.), 273
ROCAL (G.?), 141
ROLLAND (E.), 239, 253, 315
ROMAN DE RENART, 242

ROSCOE (J.), 143
ROUSSEAU (J.J.), 12, 64, 200, 291
Rus'lar (Altay), 34
Rus'lar (Sibirya), 34
Rus'lar (Surgut), 34
RUSSELL (B.), 255
RUSSELL (F.), 201
Ryukyu adaları, 29

S

Saibai, 145
SAINT JEAN CHRYSOSTOME, 133
Salomon adaları, 176
Samoa, 132, 275
SARTRE (J.P.),10, 16, 164, 285-307
Sauk, 207, 209, 224
SAUSSURE (F. de), 13, 14, 43, 185, 191, 194
SCHOOLCRAFT (H.R.). Bkz. WILLIAMS (M.L.W.),
SEBILLOT (P.), 242
SEDEIS (Société d'études et de documentation économiques, industrielles et sociales), 95
Séminole, 30, 218
Senoufo, 189
SHARP (R. Lauriston), 116, 128, 129, 188, 204, 278
Sherenté, 79
SIEGFRIED (A.), 94
SILLANS (R.), 30
SIMPSON (G.G.), 35, 37, 38, 88, 191
Sioux, 83, 84, 176, 203, 210, 212, 225
SKINNER (A.), 204, 209, 224, 271
SMITH (A.H.), 29
SMITH BOWEN (E.), 30, 31
SPECK (F.G.), 34, 202
SPENCER (B.), 109, 111, 112, 116, 144, 279, 281
SPENGLER (O.), 285
STANNER (W.E.H.), 121, 270
STEPHAN (A.M.), 85
STREHLOW (C.), 203, 284
STREHLOW (T.G.H.), 117, 205, 271, 277, 280, 283, 284
STURTEVANT (W.C.), 219
Subanun, 30, 175
SWANTON (J.R.), 85, 149, 201

T

Tanoan, 95
TERTULLIANUS, 133
TESSMANN (G.), 27, 86, 126, 132
Tewa, 30, 33
THEOPHRASTOS, 69
THOMAS (N.W.), 143
THOMSON (D.F.), 72, 204, 219, 220, 224
THURNWALD (R.), 238
THURSTON (E.), 88, 150
Tiahuanaco, 70
Tikopia, 132, 270
Tikuna, 134
Tiwi, 213, 226, 232, 237, 243, 250, 252
Tjongandji, 128, 129
Tlingit, 85, 127, 210
Toradja, 205
Toreya, 88
TOZZER (A.M.), 223, 225
TREVOUX (Dictionnaire de), 238
Trobriand, 14, 166
TROUBETSKOY, 13
Tupi Kawahib, 210
TURNER (G.), 275
TURNER (V.W.), 125
Tutu, 145
TYLOR (E.B.), 188, 189, 200

U

Ulawa, 107-109, 213

Ungarinyin, 82, 220
Unmatjera, 114, 115, 143

V

VAN GENNEP (A.), 139, 198, 199
VAN GULIK (R.H.), 133, 201
VANZOLINI (P.E.), 65
VARDAR (B.), 40
VENDRYES (J.), 240
VESTAL (P.A.), 66, 78
VOGT (E.Z.), 276
VOTH (H.R.), 73, 86, 201, 212, 271

W

Wakelbura, 130
WALKER (A. Raponda), 30
WALLIS (W.D.), 225
Walpari, 144
WARNER (W. Lloyd), 119, 121, 123, 210
Warramunga, 109, 112-116, 144, 220, 279
WATERMAN (T.T.), 204, 234
WEYDEN (R. van der), 52
WHEELWRIGHT (M.C.), 162, 241
WHITE (C.M.N.), 90, 125
WHITE (L.A.), 269
WILLIAMS (M.L.W.), 83
WILSON (G.L.), 73, 75
Winnebago, 83, 84, 177, 204, 206
Wik Monkan, Wik Munkan, 71, 204, 210, 219-222, 224, 253
WIRZ (P.), 88
WITKOWSKI (G.J.), 238
WOENSDREGT (J.), 205
WORSLEY (P.), 191
Wotjobaluk, 83, 133
WYMAN (L.C.), 66, 241

Y

Yathaikeno, 127, 129
Yir Yoront, 129
Yoruba, 132, 164-167
Yuma, 217
Yurok, 204, 213, 224, 234, 235

Z

ZAHAN (D.), 65, 199
Zande, 197
ZEGWAARD (G.A.), 86
ZELENINE (D.), 34
Zuni, 66, 96,97

Kavram Dizini

A

acunbilim (cosmologie) [Evrenin yapısı ve oluşumuna ilişkin, felsefe, kişi ya da toplumların bu konudaki anlayışı], 285, 305
acunsal (cosmique), 48, 92, 139, 178, 181, 198, 199, 205
adlar (özel --), 143, 185, 204, 205, 207-256, 260
altyapılar (infrastructures), 118-124, 164, 165, 253-255
anayanlı (matrilinéaire), 85, 89, 109-113, 140, 141, 192
anayerli (matrilocal), 234
anlam (sens), 210, 251, 297-301, 310
anlambilim, anlambilimsel (sémantique), 78, 79, 177, 181, 197, 251, 270, 311
arşiv (archives), 282-284
artsüremli, artsüremlilik (diachronique, diachronie), [Süre içinde birbirini izleyen, süre içinde, evrim açısından ele alınan; olguların süre içinde bulunması, ele alınması], 47, 89, 91, 95, 99, 114, 183, 184, 190, 197, 202, 235, 269, 273-275, 278, 279, 283, 300, 306
at adları, 242-249, 253, 254
atımı (pulsation) [Eşit aralıklarla yinelenen atım, akım], 251
aybaşı (menstruatinon), 73, 77, 78, 119, 179, 267
ayrılım (détotalisation), 211, 212
ayrımsal sapma (écart différentiel), [Ayırıcı, belirleyici farklılık], 103, 151, 164, 182, 265, 266
ayrışıklık (hétérogenéité),153, 154, 159, 161, 163, 171, 186, 190, 277
ayrışım (disjonction), 57, 78

B

babayanlı (patrilinéaire), 109-113, 128, 141, 145
babayerli (patrilocal), 234
bağlaşım (conjonction), 78, 133, 278
bakışımlılık (symétrie), 57, 107-109, 113, 114, 133, 141, 149, 153, 154, 159, 161,

188, 230, 231, 242, 244, 266, 300
bakışımsızlık (asymétrie), 56, 57, 180
belirti (index) [Peirce'e göre bir gösterge türü: varlığını belirttiği dış gerçekle bir bitişiklik ilişkisi kurar], 255
belirtili (marqué), 130
belirtisiz (non-marqué), 130
belirtkecilik (emblématisme), 68
benzeşiklik (homologie), 48, 49, 62, 95, 106, 108, 109, 113, 120, 131, 134, 145, 197, 241, 266, 267, 269, 274
biçem (style), 50, 52, 117, 221, 285
biçimbilim (morphologie) (Nesnelerin yapı ve gelişimlerindeki biçimlenme, bu biçimlenmeyi inceleyen bilim), 33, 89, 206, 219
bildiri (message), 45, 80, 103, 118, 185, 310, 311
boy (tribu), 30, 89, 98, 112, 116, 127, 130, 131, 143, 146, 175, 177, 179, 180, 181, 186, 190, 192, 202, 203, 204, 205, 210, 215, 225, 223, 277
budunbetim (ethnographie), 38, 82, 164, 188, 219, 224, 238, 250, 261, 262, 291-293
budunbilim (ethnologie), 163, 186, 189, 197, 200, 233, 236, 238, 251, 260, 275, 277, 291-294, 296, 299, 300
buzsullaşma (cristallisation) [Sıvı ya da uçuk durumdan katı duruma geçerken, düzenli bir biçim alma, biçimlenme], 178
bütünce (corpus) [Bir olayı incelemek amacıyla derlenen örneklerden oluşan bütün], 177
büyü (magie, sorcellerie), 36, 38, 44, 66, 123, 140, 147, 152, 262-270
bölüt (segment), 206, 207, 211, 269

C

canlılık (animisme) [Doğadaki bütün varlıkların bir ruhu bulunduğu ve bu ruhun çevredeki nesne ve olayları etkilediği inancı], 293
churinga, 114
cisimleşim (incarnation), 109, 279-285
cogito (Descartes'in dizgesini dayandırdığı kanıt: Cogito, ergo sum), 293

Ç

çevrilebilirlik (convertibilité), 104, 118, 177
çiçek adları, 252-256
çoktanrıcılık (polythéisme), 200, 261
çözümleyici us (raison analytique), 289-312

D

değerlik (valence), [Bir öğenin başka öğelerle belirli oranlarda birleşebilirliği], 159
değişimsizlik (invariance), 62
dışevlilik (exogamie), 95, 106, 109, 112, 114, 118, 124, 130, 132-134, 139-143, 145-147, 150-153, 160, 162, 273
dil (langue), 14, 25, 26, 81-83, 132, 139, 162, 164, 191-194, 208-255, 306, 309
dilbilgisi (grammaire), 178, 189, 191, 274
dilbilim (linguistique), 13, 14, 90, 91, 130, 131, 191-194, 208-255, 295, 296
din (religion), 262-270
dizey (matrice) [Öğelerin cebir kurallarına uygun biçimde düzenlenmesi], 184, 244, 304
dizge (systeme) [Öğeleri belirli ilkeler uyarınca birbirine bağlı bir bütün], 14, 39, 51, 68, 75, 78, 79, 81, 88, 91-95, 107-109, 112-116, 118, 120, 122, 124, 131, 139, 146, 154, 159, 160, 162, 164, 172, 176, 177, 181, 183, 185, 186, 189-192, 194, 197, 199, 202-206, 208, 210, 213, 217, 219, 221, 222, 225, 226, 229, 232, 234, 235, 238, 241, 242, 249-254, 256, 259, 260, 265, 266, 269, 272, 274, 275, 276, 284, 285, 289, 293, 297, 300, 303, 309
dizimsel (syntagmatique) [Birbirini izleyerek belirli bir birim oluşturan öğelere, bu öğeler arasındaki yatay bağıntıya ilişkin], 185, 186, 240, 243, 244, 249, 252
dizisel (paradigmatique) [Birbirinin yerini alabilen, aynı düzeye bağlanan öğeler], 186, 240, 243, 244, 249, 252, 255
doğum (naissance), 73-75, 86, 104-109, 164, 205, 220, 229-238. 308
dönemsellik, dönemlilük (périodicité), 78, 173, 230, 278
duygusallık (affectivite), 68
düzdeğişmece, düzdeğişmeceli (métonymie, metonymique) (Bütünün bölüm, sonucun neden, genelin özel, içerinin içerilen vb. biçimde gösterilmesi), 50, 77, 133, 185, 242, 244, 249, 252, 253, 269, 270

E

eğretileme, eğretilemeli (métaphore, métaphorique) [Aralarında eşdeğerlilik bağıntısı kurarak bir anlamlı öğeyi başka bir anlamlı öğe yerine kullanma], 39, 50, 78, 133, 185, 236, 242, 244, 250, 252, 282, 308
ereksellik (téléogie) (Evreni belirli bir erekle yönlenmiş, belirlenmiş olarak görme, düşünme), 295
erginleşim, erginleşmiş (initiation, initie) [Belirli eğitim ve/ya törelerden sonra toplumun yetişkin öğeleri arasında yer alma; yer almış kişi), 125, 126, 128, 144, 178, 189, 226, 232, 251, 285, 298
eşdoğurum (couvade) [Kocanın karısının doğurma edimlerine katılma töresi] 233
eşsüremlilik (synchronie) [Nesneyi, olayı sürenin belli bir kesiti içinde, işle-

yişi açısından ele alma), 47, 88, 91, 92, 95, 99, 184, 190, 202, 235, 269, 273, 274, 278, 279, 283, 297, 300, 306
eştözlülük (consubstantialité), 134
evlilik kuralları (règles de mariage), 109-111, 114-116, 130-134, 139-167, 190, 285, 308, 309
evrenselleştirme (universalisation), 197-226
eytişim (dialectique), 49, 140, 164, 254, 289-312
eytişimsel us (raison dialectique), 289-312

F

fetiş, fetişçilik (fétiche, fétichisme), 200, 261
folklor (folklore), 76, 81

G

gerçeküstücüler (surréalistes), 46
gerekircilik (déterminisme), 36, 37, 91, 154, 263, 306
görgül (empirique), 54, 62, 103, 112, 123, 132, 163, 164, 167, 184, 187, 206, 259, 280, 291, 292
görgülülük (empirisme), 293
gösteren (signifiant), 43, 46, 54, 167, 222, 253, 255, 282
gösterge (signe), 43-45, 54, 62, 124, 164, 191, 232, 240, 264, 280, 311
gösterilen (signifié), 43, 46, 53, 253-255
gösterim (représentation), 120, 123, 124, 256, 273
görü (vision), 104
günleç (date), 302-304

H

hısım tabusu (tabou des beaux-parents), 308

İ

içevlilik (endogamie), 112, 117, 130, 132, 141, 143, 147, 152, 153, 159, 163
içlem (compréhension), 45, 46
içrek (ésotérique), 219
iletişim kuramı (théorie de l'information), 189, 311, 312
ilkörnek (archétype), 90
ilksav (postulat), 35
insanbilim (antropologie), 293

intichiuma, 142, 268-270
işleç (operateur), (Matematikte, sürekli doğrusal dönüştürücü), 43, 45, 118, 130, 164, 172, 186, 187, 200, 203, 235
izge, izgeleme (code, codage) [Bildiri oluşturmayı ve bildiriyi yorumlamayı sağlayan simge ve kurallar dizgesi], 103, 118, 123, 133, 141, 149, 163, 173, 174, 176, 181, 185, 209, 264, 302, 303, 311
izlek (thème), 36, 78, 95, 117, 133, 148, 177
izlenimcilik (impressionnisme), 54, 55

K

kaleidoskop (kaleidoscope), 62
kapsamlama (synecdoque) [Bir sözcüğü kapsamını genişleterek, ya da daraltarak bir başka sözcük yerine kullanma], 242
kast (caste), 139-194, 198
kavram, kavramsallaştırma (concept, conceptualisation), 25-27, 43, 44, 122, 135, 148, 149, 163-165, 171-194, 224-226
kesim (section), 192, 205
kısıtlama (prohibition), 107, 108, 109, 111, 114, 124, 125, 126, 127, 128, 130-132, 134, 135, 140, 144, 163, 185, 213, 219, 235, 237
kiplik (modalité), 254
kokular (parfums), 38
köpek adları, 204, 205, 242-249, 254
kurban (sacrifice), 265-270
kuş adları, 238, 239, 241, 251
kurgu, kurgulama, kurgusal (spéculation, spéculatif), 41, 42, 45, 57, 68, 92, 95, 97, 98, 103, 112, 117, 143, 146, 171, 176, 193, 200, 262

N

nedenli, nedenlilik (motivé, motivation), 189, 191, 193, 194
neolitik (néolithique), 39-41, 209, 312
nicem (quanta), ["Planck değişmezi ile kendi sıklığının çarpımına eşit büyüklükte, daha bölünemeyen erke niceliği"], 255
nüfus (démographie), 94-97, 141, 142, 273, 275, 276

O

olay (événement) [Lévi-Strauss için olay yapının kendisi değil, belirimidir), 46, 47, 50, 51, 52, 54, 57, 62, 95, 99, 164, 274, 283, 300
olguculuk (positivisme), 262, 312
olumsal, olumsallık (contingent, contingence) [Zorunlu da, olanaksız da ol-

mayan, gerçekleşmesi bir zorunluluğun sonucu olmayan], 46, 51, 52, 53, 54, 57, 62, 91, 98, 122, 189, 191, 284, 285, 298, 299
ortak bilinçaltı (inconscient collectif), 90
oymak (clan), 82, 83, 85, 92-96, 109, 116, 127, 128, 134, 141-152, 176, 177, 178, 180, 182, 186, 190, 203, 206, 209-212, 217, 220, 222, 223, 265, 271, 272
oyun (jeu),

Ö

öbek (groupe), 95, 107, 108, 112, 116, 121, 128, 131, 142, 143, 145-147, 151, 154, 159, 165, 166, 177, 180, 181, 205, 211, 217, 230, 256, 260, 268, 269, 274, 308
ölüm, 55, 56, 83, 104-108, 111, 179, 180, 193, 213-216, 220, 221, 224, 229-237, 251, 278-285
önbili (divination), 104-125
örgencilik (organicisme), 206
örnekçe (modèle) [Belirli süreçleri açıklamak için oluşturulan mantıksal yapı], 48, 49, 52, 53, 63, 135, 149, 150, 153, 154, 162, 163, 172, 185, 188, 200, 211, 214, 215, 225, 255, 275, 278
özelleştirme (particularisation), 197-226

P

praxis, 148, 152, 163, 164, 295, 296, 307, 308

R

renkler, 89-91
ruhçözümleyim (psychanalyse), 212-215

S

sağ ve sol, 179, 180
sanat (art), 47-55, 261
sayıbilim (numérologie), 179
saymaca, 189, 191, 192, 194, 197, 200, 214, 221, 255
saymacalık (arbitraire), 189, 191, 192, 194, 197, 200, 214, 221, 255
sesler (sonorités), 90
sessizlik (silence), 90
sığır adları, 242-251, 253
sınıflandırıcı (classificateur), 178, 185, 199, 206, 231

sınıflandırım (taxinomie), 35, 38, 64, 72, 81, 173, 176, 188, 239, 273
sınıflandırma (classification) 16, 65-99, 103, 132, 135, 162, 171-174, 176, 186, 191, 193, 198-205, 208, 212, 224, 226, 235, 236, 254, 260, 262, 265, 269, 270, 275, 285, 289, 311
soyutlama (abstraction), 25- 27, 88, 171, 194, 259, 262, 300, 309, 311, 312
söylem (discours), 25-47, 172, 185, 240, 244, 249, 270, 296
söylen, söylensel (mythe, mythique), 15, 16, 41, 42, 44, 46, 51, 61, 72, 77-79, 88, 93, 114, 118, 120, 122, 130, 151, 164, 171, 172, 185, 190, 202, 237, 240, 260, 265, 270,273, 277, 280, 285, 298, 299
söylenbilim (mythologie), 78, 114, 130, 131, 275
söylence, söylencesel (légende, légendaire), 93, 184, 271
söz (parole) (Dilin bireysel kullanımı), 243, 244
sözlük (lexique), 176, 185, 188-194, 273, 274
sungu (offrande), 69, 89, 106
süredizin (chronologie), 107, 302
sürekli, süreksiz (continu, discontinu), 176, 237, 240, 256, 265-267, 270, 274, 277, 280, 300, 301, 306

T

tabu (tabou), 106, 126-128, 200, 243, 251, 308
tapkı, tapınma (culte), 111, 113, 126, 128, 130, 150, 164, 166
tarım (agriculture), 78, 97-99, 141, 142
tarih, tarihsellik (histoire, historicité), 16, 61, 103, 190-192, 197, 223, 261, 265, 272-285, 289, 311
tatlar (saveurs), 37, 38
tezgen (catalyseur), 66
totem, totemsel (totem, totémique), *totemcilik* (totémisme), 82, 85-89, 103-106, 109-116, 118, 119, 124-128, 130-139, 167, 198-205, 210-213, 217, 219, 222, 239, 255, 259, 260, 266, 268, 269, 270, 272, 276-278, 282, 285, 311
törem (rite, rituel), 36, 37, 40, 41, 55-57, 66, 72, 73, 75-77, 80, 90, 93, 111, 113, 114, 115, 118, 122, 133, 139, 147, 171, 176, 177, 182, 183, 188, 202, 207, 219, 225, 251, 262, 263, 266, 267, 268, 273, 276, 278, 279, 307, 308
tür (espèce), 145, 147, 152, 161, 163, 171, 194, 199, 200, 206, 211, 213, 221, 238, 240, 254, 261, 265, 268, 269, 270, 273
türüm (émanation), 184

Ü

üstyapılar (superstructures), 147, 164, 165, 254, 255, 297

V

vagina dentata, 133

Y

yamyamlık (cannibalisme), 106, 132, 301
yapı (structure), 13, 37, 44, 46, 47, 50, 53-55, 57, 78, 91-95, 99, 109, 110, 112, 145, 152, 159, 161, 162, 164, 182, 190, 192, 194, 197, 199, 202, 206, 235, 236, 254, 259, 269, 272, 274, 275
yaptakçılık (bricolage), 42, 61, 185
yarı (moitié), 109, 110, 113, 114, 115, 118, 120, 143, 144, 145, 147, 177- 180, 191-193, 207, 211, 217

Z

zamansallık (temporalité),98, 301

Toplum bilimlerini belki de temelinden sarsan, açtığı yeni ufuklar, getirdiği farklı boyutlarla "insan"ı bambaşka ve çok daha zengin bir düzlemde ele alan budunbilimin önde gelen isimlerinden Claude Lévi-Strauss, **Yaban Düşünce** ile yalnızca bir/birçok bilimin önünü açmakla kalmamış, aynı zamanda da yapısalcılık yaklaşımının uygulanım alanını genişletmiştir.

Yazarın yöntem sorunlarını ve tarih yaklaşımını sergilerken, aynı zamanda da, "ilkel" olarak adlandırılan toplulukların düşünce sistemlerini ele alan bu temel yapıt "yaban düşünce"nin derinlerinde yatan anlamı ortaya çıkarır.

"Akılcı", "insanmerkezci" Batı düşünce sistemi çerçevesinde unutulmaya yüz tutan ve şimdilerde yoğun bir biçimde diriltilmeye çalışılan insan-doğa-kültür ilişkisine yeni bir bakış getiren **Yaban Düşünce**, toplum bilimleri alanında güncelliğini yitirmeyen bir modern klasik olarak edindiği yeri hep aynı tazelikte korumaktadır.

ISBN 975-363-344-0

9 789753 633444