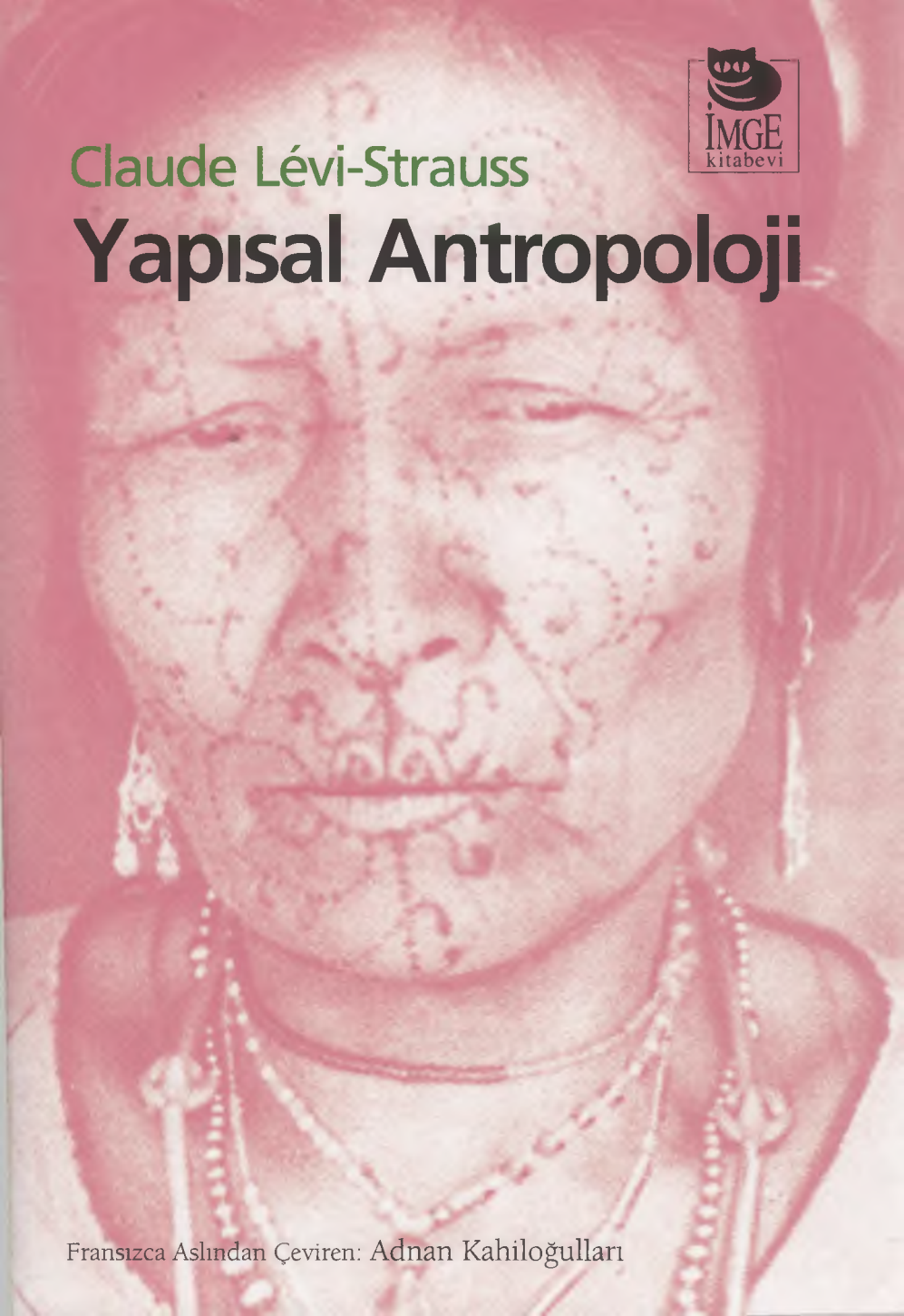
İMGE kitabevi

Claude Lévi-Strauss

Yapısal Antropoloji



Fransızca Aslından Çeviren: Adnan Kahiloğulları

Claude Lévi-Strauss, portre ressamı bir baba ile entelektüel bir annenin oğlu olarak, 1908'de Brüksel'de dünyaya geldi. Paris Sorbonne Üniversitesi'nde hukuk ve felsefe öğrenimini tamamladıktan sonra bir süre öğretmenlik yaptı. 1935'te Brezilya'ya giderek São Paulo Üniversitesi'nde entografi ve antropoloji çalışmalarına başladı. 1939'da Fransa'ya döndü ve savaş sırasında Maginot Hattı'nda irtibat subayı olarak görev yaptı. Fransa'nın savaşta yenilgiye uğramasından sonra öğretmenlik mesleğine geri dönen Strauss, Vichy Hükümeti'nin uyguladığı Irk Yasaları gereğince görevden alındı. Bunun üzerine Fransa'dan gizlice ayrıldı ve önce Latin Amerika'ya, daha sonra New York'a gitti. 1948'de tekrar Paris'e dönen Strauss, Nambikwara yerlilerinin aile ve toplumsal hayatı ile akrabalığın temel yapıları üzerine yazdığı iki tezle Sorbonne Üniversitesi'nden doktora unvanı aldı. Etnoloji ve Antropoloji alanlarına getirdiği yeni bakış açısıyla büyük bir ün kazanan Claude Levi-Strauss, bu alanda verdiği eserlerle "Modern Antropolojinin Babası" olarak tanındı. 2008'de Fransız Akademisi'nin (Académie Française) yüz yaşını aşan ilk üyesi oldu ve Akademi'nin dekanlığına getirildikten kısa bir süre sonra, 30 Ekim 2009'da öldü. Savaş sonrası Avrupa akademik ve entelektüel hayatının en önemli simalarından biri olan Claude Lévi-Strauss sosyal bilimlerde yapısalcılığın en etkin yorumcusuydu.

Adnan Kahiloğulları, 1959 yılında Samandağ'da doğdu. Yükseköğrenimini Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Fransız Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda tamamladıktan sonra, Kanada'da, Montréal Üniversitesi'nde Fransızca-İngilizce çeviri konusunda yüksek lisans yapmıştır.

Kahiloğulları'nın Çevirdiği Eserler:

- Marc Fumaroli, *Edebiyat Cumhuriyeti* (Dost Kitabevi Yayınları, 2004)
- Jean Bottéro, *Eski Yakındoğu* (Dost Kitabevi Yayınları, 2005)
- A. L. Grange – E. R. Carraud, *Cartoville Harita Rehber Londra* (Dost Kitabevi Yayınları, 2006)
- Philippe Borgeaud, *Dinler Tarihinde Başlangıçlar* (Dost Kitabevi Yayınları, 2008)
- Milad Doueihi, *Yeryüzü Cenneti* (Dost Kitabevi Yayınları, 2011)
- Claude Lévi-Strauss, *Yapısal Antropoloji* (İmge Kitabevi Yayınları, 2012)

Claude Lévi-Strauss

Yapısal Antropoloji

Fransızca aslından çeviren: Adnan Kahiloğulları

İMGE kitabevi

Claude Lévi-Strauss
Yapısal Antropoloji
ISBN 978-975-533-730-2

Orijinal Adı
Anthropologie Structurale

© PLON 1958, 1974 ve 1996
© İmge Kitabevi Yayınları, 2012

Tüm hakları saklıdır.
Yayıncı izni olmadan, kısmen de olsa
fotokopi, film vb. elektronik ve mekanik
yöntemlerle çoğaltılamaz.

1. Baskı: Kasım 2012

Baskı ve Cilt
Pelin Ofset Tipo Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
İvedik Organize Matbaacılar Sitesi
558. Sok. No: 28 Yenimahalle-Ankara
Tel: (312) 395 25 80-83 • Faks: 395 25 84
www.pelinofset.com.tr
Sertifika No: 16157

İmge Kitabevi
Yayıncılık Paz. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Konur Sok. No: 3 Kızılay 06650 Ankara
Tel: (312) 419 46 10-11 • Faks: (312) 425 29 87
İnternet: imge.com.tr • E-Posta: imge@imge.com.tr
Yayınevi Sertifika No: 11546

Çağdaş etnolojinin kısmen silahlarını aldığı ve bu girişimin şu an gücümüzü aştığı yolundaki kötü kanıdan daha çok nankörlük sonucu unutup kendi haline terk ettiğimiz saygın bir atölye olan *L'année sociologique*'in kurucusunun anısına, vefasız bir öğrencinin bu kitabı 1958'de -Émile DURKHEIM'ın yüzüncü yıldönümü- ithaf etmesinde hiçbir sakınca yoktur.

Χρύσεου μέν πρώτιστα Υένος.

İçindekiler

Önsöz 11

YAPISAL ANTROPOLOJİ

BÖLÜM I Giriş: Tarih ve Etnoloji 17

DİL VE AKRABALIK İLİŞKİSİ

BÖLÜM II Dilbilimde ve Antropolojide Yapısal İnceleme 57
BÖLÜM III Dil ve Toplum 89
BÖLÜM IV Dilbilim ve Antropoloji 105
BÖLÜM V Bölüm III ve IV İçin Sonsöz 123

TOPLUMSAL ÖRGÜTLENME

BÖLÜM VI Etnolojide Arkaizm (Eskillik) Kavramı ... 147
BÖLÜM VII Orta ve Doğu Brezilya'da Toplumsal Yapılar 173
BÖLÜM VIII İkici Örgütlenme Diye Bir Şey Var mı? 191

BÜYÜ VE DİN

BÖLÜM IX Büyü ve Büyücü 235
BÖLÜM X Simgelerin Etkililiği 261
BÖLÜM XI Efsanelerin Yapısı 297
BÖLÜM XII Yapı ve Diyalektik 333

SANAT

BÖLÜM XIII Asya ve Amerika Sanatlarında Yandan Bakışımlı Tasvir 349
BÖLÜM XIV İçi Balık Dolu Yılan 383

YÖNTEM VE EĞİTİM SORUNLARI

BÖLÜM XV Etnolojide Yapı Kavramı 391
BÖLÜM XVI Bölüm XV İçin Sonsöz 451
BÖLÜM XVII Antropolojinin Sosyal Bilimlerdeki Yeri ve Antropoloji Öğretiminin Yol Açtığı Sorunlar 481

Kaynakça 531
Dizin 555
Şekiller 283
Şekil 1 SHANG Bronzu, Çin, MÖ 1766-1122. W. Perceval YETTS'e göre, *The George Eumorphopoulos Collection Catalogue*
Şekil 2 Bir kurbağanın tasvir edildiği malzeme kutusu, kuzeybatı Pasifik kıyıları, XIX. yüzyıl. Dr. Jacques LACAN Koleksiyonu
Şekil 3 Haida, bir köpekbalığı tasviri. Karakteristik simgeleri kolayca görülebilesin diye, köpekbalığının başı yandan gösterilmiştir; ancak, gövdesi bütün uzunluğu boyunca yarılmış olup her iki yarısı başın sağında ve solunda olmak

üzere bir düzlem üzerinde yayılmıştır. *Tenth Annual Report*'a göre, Bureau of American Ethnology, Pl. XXV

Şekil 4-5 Yüzü boyanmış iki Caduveo kadını; bu fotoğraflar, 1935'te yazar tarafından çekilmiştir

Şekil 6 Yüzü boyanmış bir Caduveo kadını. Bu resim, 1892'de Caduveo'ları ziyaret eden İtalyan ressam Boggiani tarafından yapılmıştır. G. BOGGIANI'ye göre, *Viaggi d'un artista nell' America Meridionale*

Şekil 7 Bir Maori şefinin, kendi dövmeli yüzünü tasvir ettiği bir resim. H. G. ROBLEY'e göre, *Moko or Maori Tattoing*

Şekil 8 Bir Caduveo kadınının, boyanmış yüzlü birini tasvir ettiği resim. Yazarın kendi koleksiyonu

Şekil 9 Üçdilimli aynı yüz tasvirinin görüldüğü bir yeşimtaşı "tıkı"sı, Yeni Zelanda. LE CORNEUR-ROUDILLON Koleksiyonu

Şekil 10 Ahşaptan yapılan bir Maori yontusu, XVIII. yüzyıl (?). Augustus HAMILTON'a göre, *Maori Art*

Şekil 11 Baş süsü (ahşap), kuzeybatı kıyıları, XIX. yüzyıl. Mide içini, karnı ve göğüskemiğinin her iki ucunu süsleyen küçük iki insan başı görülmektedir. Yazarın kendi koleksiyonu

Şekil 12 Yerlilere ait üç dövme örneği, ahşap yontu, XIX. yüzyıl sonu. Üst sıra: iki erkek yüzü. Alt sıra: bir kadın yüzü. Augustus HAMILTON'a göre, *Maori Art*

Şekil 13 XVIII. ya da XIX. yüzyıla ait Maori ahşap yontuları. Augustus HAMILTON'a göre, *Maori Art*

Önsöz

Kısa bir süre önce kaleme aldığı incelemesinde kullandığı bir tümceyi bu kitabın başında alıntıladığım için umarım Jean Pouillon bana kızmaz, zira bu cümle bilim camiasında yapmayı düşündüğüm her şeyi -istediğimi elde ettiğim konusunda sık sık tereddütlerim olsa da- çok güzel biçimde ifade ediyor: "Lévi-Strauss, kuşkusuz, toplumsal olayların yapısal niteliğinin altını çizen ne ilk ne de tek kişidir, ancak onu başkalarından ayıran, bu yapısallığı ciddiye almak ve şaşmadan onu bütün sonuçlarıyla birlikte değerlendirmektir.[1]

Eğer bu kitap başka okuyucuların da bu düşünceyi paylaşmasını sağlarsa kendimi çok mutlu hissedeceğim.

Yaklaşık otuz yıldan bu yana kaleme aldığım yüz kadar yazıdan on yedisi bu kitapta toplanmıştır. Bazıları kaybolmuştur; bazılarının ise, bir tarafta unutulmuş bir halde kalmasında fayda vardır. Varlığını sürdürmesine değer bulduğum metinler arasında bir seçim yaptım ve

---

[1] Jean POUILLON, Claude Lévi-Strauss'un Yapıtı, *les Temps Modernes*, 12. yıl, no: 126, Temmuz 1956, s. 158.

sırf etnografyayla ilgili çalışmaların yanı sıra kuramsal bir öneme sahip olan, ancak Tristes Tropiques (Hüzünlü Dönenceler) *adlı kitabımın özünü oluşturan çalışmaları bir tarafa bıraktım. Burada ilk kez, antropolojideki yapısal yöntemi açıklamak amacıyla iki metin yayımlanmış ve diğer on beş metnin eklenmesiyle birlikte toplam metin sayısı on yediyi bulmuştur.*

Bu derlemeyi oluştururken, okuyucunun dikkatini çekmek durumunda olduğum bir zorlukla karşılaştım. Birçok makalem doğrudan İngilizceyle yazılmıştı ve dolayısıyla çevrilmesi gerekiyordu. Oysa bu çalışma esnasında, her iki dildeki metinlerin üslup ve kompozisyon açısından farklı olduğu dikkatimi çekti. Umarım, bu farklılık yapıtın dengesiyle bütünlüğünü tehlikeye sokmaz.

Bu farklılık, kuşkusuz, kısmen de olsa bir takım sosyolojik nedenlerle açıklanabilir: Fransız ya da Anglosakson halkına hitap ederken aynı şekilde düşünce yürütmek ve olayları anlatmak olası değildir. Ancak, bazı kişisel nedenler de vardır. İngilizce alışkanlığım ne olursa olsun -ki bu dilde birçok yıl ders verdim-, onu yanlış bir biçimde ve sınırlı bir dağarcıkla kullanıyorum. Çoğu kez farkında olmadan, İngilizceyle yazdığım şeyleri İngilizce olarak düşünüyorum; elimdeki dilbilimsel araçlarla istediğimi değil, ancak elimden geleni yazıyorum. Kendi metinlerimi Fransızcaya aktarmaya çalışırken yabancılık duygusu çekmemin nedeni de budur. Bu hoşnutsuzluğumu okuyucuyla paylaşırken, bunun nedenlerini de açıklamak durumundaydım.

Bazı paragrafları özetleyerek, bazılarını da geliştirerek ve çok serbest bir çeviri yaparak bu zorluğun üstesinden gelmeye çalıştım. Ayrıca, birçok Fransızca me-

tinde ufak tefek değişiklikler yaptım. En son olarak, bazı eleştirilere yanıt vermek, hataları düzeltmek ya da yeni olguları eklemek için kitabın değişik bölümlerine bir takım notlar düştüm.

Paris, 1 Kasım 1957

YAPISAL ANTROPOLOJİ

BÖLÜM I

Giriş: Tarih ve Etnoloji[1]

Hauser ile Simiand'ın, tarihle sosyolojiyi birbirinden ayırdığını düşündükleri ilke ve yöntem sorunlarını ortaya koyup açıklamalarından bu yana yarım yüzyıldan fazla bir zaman geçmiştir. Hatırlanacağı üzere, bu farklılıklar esas olarak sosyolojik yöntemin karşılaştırmalı niteliği ile tarihsel yöntemin monografik ve işlevsel niteliğinden kaynaklanmaktadır.[2] Her ne kadar bu iki yazar söz konusu farklılıklar konusunda uyuşsa da, her yöntemin kendi değeri konusunda fikir ayrılığına düşmektedir.

Peki, o günden bu yana neler oldu? Tarihin, kendisine önerilen o mütevazı ve açık programıyla yetindiğini ve kendi doğrularına göre geliştiğini burada ortaya koymak zorundayız. Tarih açısından ele aldığımızda, ilke ve yöntem sorunları kesin olarak çözülmüş gibi görünmek-

---

1 Bu başlık altında yayımlanmıştır; *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54. yıl, no: 3-4, 1949, s. 363-391.

2 H. HAUSER, *L'Enseignement des sciences sociales*, Paris, 1903. F. SIMIAND, Méthode historique et science sociale, *Revue de Synthèse*, 1903.

tedir. Sosyolojiye gelince, durum biraz farklıdır: Sosyoloji hiç gelişmemiş denilemez; özellikle burada üzerinde duracağımız sosyoloji dallarından olan etnografya ve etnoloji, son otuz yıl boyunca çok sayıdaki olağanüstü kuramsal ve betimlemeli araştırma sayesinde epey gelişme göstermiştir. Ancak, birçok anlaşmazlık, çatışma ve karışıklık pahasına oldu bu: Burada, etnolojinin geleneksel tartışmanın tam içine -bu, işin kolayına kaçmak değil de nedir!- taşındığı ve bütünsel olarak etnolojinin sanki başka bir bilim dalı olan tarihle yine bütünsel olarak karşı karşıya getirildiği görülmüştür. Bir başka çelişki sayesinde, tarihsel yönteme karşı olduğunu söyleyen etnologların tarihçilerin savını olduğu gibi aldığı görülecektir. Kökenlerine hızlı hızlı değinmeden ve konuya daha fazla açıklık getirmek için birkaç tanım yapmadan bu durumu anlamak mümkün değildir.

Bu metni yazarken, bu yüzyılın başlarından itibaren Durkheim ile Simiand'ın ona yüklediği "bütün sosyal bilimlerin *corpus*u" şeklindeki genel anlamı henüz hak edemeyen sosyoloji terimini bir tarafa bırakacağız. Toplumsal yaşamın ilkeleri ve insanların bu konuda şu ana kadar sürdürmeye devam ettiği düşünceler konusunda fikir yürütme anlamında ele alındığında -ki Fransa dahil birçok Avrupa ülkesinde bu anlam henüz geçerlidir- sosyoloji, toplumsal felsefeye indirgenir ve onun incelememizle bir ilgisi yoktur. Anglosakson ülkelerde olduğu gibi, en karmaşık toplumların örgütlenmesi ve işlemesiyle ilgili pozitif araştırmaların bir bütünü olarak görüldüğünde ise sosyoloji, etnografyanın bir uzmanlık alanı olur; ancak, konusunun karmaşık olması nedeniyle, henüz etnografyanınki kadar kesin ve verimli sonuçlar elde ettiği söylenemez. Böylece, dikkatlice incelendi-

ğinde bu sonuçların yöntem açısından konuyla ilgili çok büyük bir değer taşıdığı görülür.

Geriye bizzat etnografyayla etnolojiyi tanımlamak kalıyor. Her ikisini de çok kısa ve geçici bir şekilde kıyaslayarak tanımlayacağız, ancak araştırmanın başlangıcı için bu yeterlidir. Şöyle ki: "Etnografya, insan gruplarını (kesinlikle araştırmanın niteliğiyle ilgisi olmayan bir takım kuramsal ve pratik nedenlerden ötürü, genellikle ait olduğumuz gruptan en fazla farklı olanlar arasından seçilirler) kendi özel durumları içerisinde ele alıp gözlemlemek ve incelemekten ibarettir ve onlardan her birinin yaşamını mümkün olduğunca aslına uygun olarak yeniden kurma amacını güder; oysa etnoloji, etnografyanın sunduğu belgeleri kıyaslamalı olarak kullanır (bunun nedenlerini daha sonra açıklayacağız). Bu tanımlarla, etnografya bütün ülkelerde aynı anlama gelmektedir; etnoloji ise, Anglosakson ülkelerde (buralarda etnoloji teriminin hiçbir geçerliği kalmamıştır) toplumsal ve kültürel antropoloji (toplumsal antropoloji, daha çok bir temsil sistemi olarak görülen kurumları; kültürel antropoloji ise, yöntemlerin yanı sıra muhtemelen toplumsal yaşamın hizmetindeki yöntemler olarak görülen kurumları inceler) denilen şeyin yaklaşık karşılığıdır. Kısaca, karmaşık toplumlar ile "ilkel" toplumlar konusundaki nesnel araştırmanın sonuçları artzamanlı (diyakronik) ya da eşzamanlı (senkronik) açıdan herkesçe kabul görecek yargılara yol açacak şekilde bir gün bütünleştirilebilirse, sosyoloji -böylece pozitif biçimine ulaşmış olacağı için- daha önce belirlediğimiz ilk anlamını kendiliğinden yitirip "toplumsal araştırmaların doruk noktası" anlamını -çoktandır göz diktiği bir anlamhak etmeye çalışacaktır kuşkusuz. Ancak, bu aşamaya henüz varabilmiş değiliz.

Bu durumu ortaya koyduktan sonra, etnoloji bilimleriyle tarih arasındaki ilişkiler sorununu -ki bu, aynı zamanda bilimlerin iç dramını yansıtır- şöyle ifade edebiliriz: Ya bilimlerimiz olayların diyakronik boyutuna, yani zamandaki düzenlerine eğildikleri için olayların bir tarihini yapacak durumda değiller ya da bir tarihçinin tarzıyla çalışmaya çabaladıkları için zaman boyutunu gözlerinden kaçırmaktadırlar. Sonuç olarak, son elli yılda kaydettikleri gelişmeler nedeniyle etnolojiyle etnografya sık sık şu ikileme girer: Tarihine ulaşmakta aciz olduğu bir geçmişi yeniden kurma savında olmak ya da geçmişi olmayan bir şimdiki zamanın tarihini yapmak istemek. Birinci durum etnolojinin, ikinci durum ise etnografyanın dramını yansıtır.

I

Bu çelişki, evrimcilik ile yayılmacılık arasındaki klasik karşıtlık ilişkisinde kendini göstermez: Zira bu bakış açısına göre, her iki ekol aynı düşünceleri paylaşmaktadır. Etnolojide, evrimci yorum biyolojik evrimciliğin doğrudan bir sonucudur[3]. Batı uygarlığı, insan toplumları evriminin en gelişmiş ifadesi; ilkel gruplar ise -ki zaman içindeki ortaya çıkış sıraları mantıksal bir sınıflandırma sayesinde belirlenebilir-, önceki gelişim aşamalarının "kalıntı"ları olarak görülmektedir. Ancak görevimiz o kadar da basit değildir: Eskimolar, birer büyük teknisyen olmalarına karşın, sosyolog olarak zayıftırlar; Avustralya'da ise, bunun tersi geçerlidir. Örnekle-

[3] Bu, XIX. yüzyılın sonunda mümkün olmuştur. Ancak unutmamak gerekir ki, tarihsel açıdan toplumbilimsel evrimcilik diğerinden önce gelir.

ri çoğaltabiliriz. Sınırsız sayıda ölçüt olması, sınırsız sayıda ve birbirinden oldukça farklı diziler oluşturmamızı sağlayabilir. Leslie White'ın[4] yeni evrimciliği *(neo-évolutionnisme)* bu zorluğun üstesinden gelebilecek gibi görünmüyor: Her ne kadar önerdiği ölçüt -her toplumda kişi başına düşen ortalama enerji miktarı- Batı uygarlığının bazı görünümlerinde ve belli dönemlerde kabul edilen bir ideale uysa da, insan toplumlarının büyük bir çoğunluğu için böyle bir belirleme çalışmasına nasıl girişeceğimizi pek bilemiyoruz. Kaldı ki, bu toplumlar için önerilen kategori her türlü anlamdan yoksun gibi görünmektedir.

O halde, kültürleri soyutlama yoluyla öğelere ayırmaya ve paleontoloji uzmanının canlı türlerin evriminde keşfettiği bu akrabalık ve tedrici farklılaşma ilişkilerini göstermeye çalışacağız. Ancak bu ilişkileri, artık bizzat kültürler arasında değil de değişik kültürler içinde yer alan aynı türdeki öğeler arasında kurmamız gerekecek. Tylor şöyle der: "Bir etnolog için yay ve ok bir tür oluşturur. Çocukların kafatasının şeklini bozma geleneği de bir türdür. Aynı şekilde, sayıları onlu kümelere ayırma geleneği de bir türdür. Nasıl ki doğabilimciler hayvan ya da bitki türlerinin coğrafi dağılımını inceliyorsa, bu nesnelerin coğrafi dağılımının bir bölgeden başka bir bölgeye nasıl gerçekleştiğinin de incelenmesi gerekir."[5] Ancak, bundan böyle bu kıyaslamadan daha tehlikeli bir şey yoktur. Çünkü her ne kadar genetiğin gelişmesi tür kavramının kesin olarak aşılmasını gerek-

---

[4] L. A. WHITE, Energy and the Evolution of Culture, *American Anthropologist*, n. s., cilt 45, 1943; History, Evolutionism and Functionalism..., *Southwestern Journal of Antropology*, cilt I, 1945; Evolutionary Stages, Progress and the Evaluation of Cultures, *a.g.y.*, cilt 3, 1947.

[5] E. B. TYLOR, *Primitive Culture*. Londra, 1871, cilt I, s. 7.

tirse de, geçmişte olsun şimdi olsun bu kavramı doğabilimci için geçerli kılan şu ki, at gerçekten de at doğurur ve birçok kuşak sonra bile *Equus caballus*, *Hipparion*'un gerçek torunu olarak kalacaktır. Doğabilimcinin yeniden kurma çalışmalarının tarihsel geçerliği, son çözümlemede, biyolojik üreme bağıyla doğrulanır. Buna karşılık, bir balta kesinlikle başka bir balta doğurmaz; iki benzer alet ya da farklı ancak birbirine oldukça benzeyen iki alet arasında tam bir kopukluk vardır ve her zaman da olacaktır. Çünkü biri diğerinden doğmamıştır; her biri değişik bir algılama sisteminden doğmuştur; demek oluyor ki, Avrupa çatalı ve sırf tören yemeklerinde kullanılan Polinezya çatalı nasıl bir tür oluşturuyorsa, müşterilerin bir kahvenin terasında limonata içerken kullandığı çubuk ve Paraguay çayı içerken kullandığı "bombilla" da, kimi Amerikan kabilelerinin büyü amacıyla kullandığı içki boruları da aynı derecede birer tür oluşturur. Kurumlar alanında da aynı durum söz konusudur: Bir takım ekonomik nedenlerden ötürü yaşlıları öldürme geleneği ile ahiret zevkinden fazla mahrum bırakmamak için onları bir an önce öteki dünyaya gönderme geleneği aynı madde altında sınıflandırılamaz.

O halde Tylor, "Bir olaylar topluluğundan bir yasa çıkarılabiliyorsa, ayrıntılı tarihin rolü büyük ölçüde aşılmış olur. Mıknatısın bir demir parçasını çektiğini gördüğümüzde, bu deneyimden mıknatıs demiri çeker şeklinde genel bir yasa çıkarmayı başarabiliyorsak, söz konusu mıknatısın tarihini derinleştirme zahmetine katlanmamıza gerek kalmaz"[6] derken, gerçekte bizi bir çık-

[6] E. B. TYLOR, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation*, Londra, 1865, s. 3.

maz içinde bırakmaktadır. Çünkü bir etnolog, fizikçinin tersine, kendisi için mıknatısla demire karşılık gelen ya da yüzeysel olarak iki mıknatıs ya da iki demir parçasını andıran nesneleri saptama konusunda henüz kararsızdır. Her iki durumda da, kuşkularından yalnızca "ayrıntılı bir tarih" sayesinde kurtulabilir. Totemcilik kavramının eleştirisi, uzun süreden beri bu zorlukla ilgili çok güzel bir örnek oluşturmaktadır: İncelemeyi sırf bu kurumun bütün nitelikleriyle ortaya çıktığı vakalarla sınırlandıramayız, çünkü bu vakalar dinin gelişimi konusunda bir yasa çıkarmamıza izin vermeyecek kadar özeldir; yalnızca bazı öğelerden hareketle genelleştirme yaparsak, her grubun dinsel düşüncelerinin "ayrıntılı bir tarihi" olmadan hayvan ya da bitki adlarının varlığının ya da bazı hayvan ya da bitki türleriyle ilgili böylesi uygulama ya da inançların eski bir totem sisteminin kalıntıları olarak ya da tamamıyla farklı bir takım nedenlerden ötürü insan usunun mantıksal ve estetik bir eğilimi olarak açıklanıp açıklanamayacağını bilmek imkânsızdır; bu eğilim, kümeleri -onun evrenini oluşturan ve Durkheim'la Mauss'un klasik bir çalışmayla genel anlamda gösterdiği fiziksel, biyolojik ve toplumsal kümeler- grup biçiminde algılamaya yöneliktir.[7]

Bu bakımdan, evrimci ve yayılmacı yorumlar arasında birçok ortak özellik vardır. Kaldı ki Tylor bu yorumları bir arada kaleme almıştı. Bir başka özellik ise, her iki yorumun da tarihçinin yöntemlerinden ayrılmasıdır. Tarihçi; kişiler, olaylar ya da zaman ve mekândaki konumlarıyla tanımlanan bir olaylar grubu arasından her zaman bireysel vakaları alıp inceler. Oysa yayılmacı

[7] E. DURKHEIM ve M. MAUSS, De quelques formes primitives de classification, *L'Année Sociologique*, cilt VI, 1901-1902.

biri, değişik kategorilerden aldığı parçalarla bireyleri tekrar oluşturmaya çalışırken, kıyaslamacı kişinin türlerine zarar verebilir: Sözde bir birey yaratmaktan öteye kesinlikle gidemez, çünkü mekânsal ve zamansal koordinatlar, nesneye gerçek bir bütünlük vereceğine, öğelerin nasıl seçildiği ve kendi aralarında nasıl oluşturulduğu hususundan kaynaklanır. Yayılmacının "çevrim"leri ya da kültürel "kompleks"leri, evrimcinin "evre"lerinde olduğu gibi, tanıkların her zaman destek vermekten kaçınacakları bir soyutlamanın ürünüdür. Onların tarihleri tahminlere ve ideolojiye dayalı kalacaktır. Bu çekince, Kuzey Amerika'nın belirli bölgelerinde bazı kültürel özelliklerin dağılımıyla ilgili Lowie, Spier ve Kroeber'in yaptığı çalışmaların yanı sıra daha basit ve daha sıkı araştırmalara bile uygulanabilir.[8] Ancak, belli bir dereceye kadar kuşkusuz, çünkü önerilen çözüm geçerli olsa da, bundan her şeyin yolunda gittiği sonucuna hiçbir zaman varamayız: Zira varsayımlarda bulunmak her zaman meşrudur ve en azından bazı vakalarda, kaynak merkezleri ve yayılma yollarıyla ilgili olasılık payı çok yüksektir. Bu gibi araştırmalarda bizleri düş kırıklığına uğratan; daha ziyade, somut, bireysel ya da kolektif bazı deneyimlerle ifade edilen bilinçli ve bilinçsiz süreçler hakkında bizlere hiçbir şey öğretememesidir; bu deneyimler sayesinde, daha önce hiç eğitim almayan kişiler, imgelem güçlerini kullanarak, önceki eğitimlerini değiştirerek ya da dışarıdan bu eğitimi edinmişlerdir. Bize öyle geliyor ki bu araştırma, tersine, etnografya uz-

[8] R. H. LOWIE, Societies of the Hidatsa and Mandan Indians, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, cilt II, 1913. L. SPIER, The Sun-Dance of the Plains Indians, *a.g.y.*, cilt 16, 1921. A. L. KROEBER, Salt, Dogs, Tobacco, *Anthropological Records*, Berkeley, cilt. 6. 1941.

manının olduğu kadar tarihçinin de başlıca amaçlarından biridir.

Bu çelişkilerin açıklanmasında Boas kadar hiç kimsenin katkısı olmamıştır. O nedenle, onun başlıca düşüncelerini hızlı incelersek, kendisinin bile hangi ölçüde kendi düşüncelerinin gözünden kaçtığını ve onların etnografya çalışmasının yapıldığı koşullara bağlı olup olmadığını kolayca anlayabiliriz.

Boas, tarihle ilgili olarak, bir alçakgönüllülük ilanı yapmakla başlar: "İlkel halkların tarihi konusunda etnologların bulduğu tek şey, yeniden kurma çalışmasıdır ve bundan farklı bir şey olamazdı."[9] Hayatının büyük bir bölümünü uğrunda harcadığı bir uygarlığın şu ya da bu görünümünün tarihini yazmamakla kendisini suçlayanlara şu etkili yanıtı verir: "Ne yazık ki, bu gelişmeleri aydınlığa kavuşturabilmemizi sağlayacak her hangi bir olgu yoktur elimizde."[10] Ancak bu kısıtlılığı kabul ettikten sonra, kuşkusuz etnoloğun çalıştığı son derece elverişsiz koşullarla uygulama alanı sınırlanan ve birkaç sonuç vermesi beklenen bir yöntem belirleyebiliriz. Geleneklerin ve bunları uygulayan kabilenin toplam kültürü içindeki yerlerinin ayrıntılı bir incelemesi sayesinde, bir yandan onların oluşumuna yol açan tarihsel nedenleri, diğer yandan onları mümkün kılan psikolojik süreci açıklayabiliriz.[11]

---

9 F. BOAS, History and Science in Anthropology: a Reply; *American Anthropologist*, n. s., cilt 38, 1936, s. 137-141.

10 *A.g.y.*

11 F. BOAS, *The Limitations of the Comparative Method of Anthropology* (1896), *in*: *Race Language and Culture*, New York, 1940, s. 276.

Araştırmanın doğru olabilmesi için, küçük bir bölgeyle, açıkça belirlenen bir kapsamla sınırlı olması ve kıyaslamaların araştırma konusu olarak seçilen alanın dışına çıkarılmaması gerekir. Gerçekten de, benzer gelenek ya da kurumların tekerrürü, uç olguların bir dizi araç sayesinde birbiriyle ilişkilendirilmesini sağlayan aynı türde bir sürekli olgular zincirinin olmaması durumunda, bir ilişki kanıtı olarak görülmemelidir.[12] Kuşkusuz, hiçbir kronolojik kesinlik yoktur; ancak, zaman ve mekân içinde sınırlı kalan bir takım olay ya da olay grubuyla ilgili olarak çok iddialı bazı tahminlerde bulunmak mümkündür. Gizli Kwakiutl topluluğunun evrimi, yarım yüzyıllık bir dönemde açıklanabilmiştir ancak; Kuzey Sibirya kültürleri ile Kuzeybatı Amerika kültürleri arasındaki eski ilişkilerle ilgili bazı varsayımlarda bulunulmuş ve Kuzey Amerika'nın şu ya da bu efsane temasının izlediği yollar mantıksal bir biçimde yeniden oluşturulmuştur.

Bununla birlikte, bu sıkı araştırmalar, tarihi çok ender olarak yakalayabiliyor: Boas'ın bütün yapıtlarında, araştırma sonuçları daha çok olumsuz gibi görünüyor. Kuzeybatı "Pueblo"larında olsun, Alaska ve İngiliz Kolombiyası'ndaki kabilelerde olsun, toplumsal örgütlenmenin söz konusu ülkenin her iki ucunda aşırı ve zıt biçimler, orta bölgelerinde ise ara biçimler aldığı görülür. Böylece, Batı "Pueblo"ları, yarıları (moitié)* olmayan anasoylu klanlara, Doğu "Pueblo"ları ise klansız babasoylu yarılara sahiptir. Pasifik sahillerinin kuzey kesiminin en belirgin özelliği, az nüfuslu klanlarla öncelikleri açıkça doğrulanan bazı yerel gruplardan oluşması-

[12] *A.g.y.*, s. 277.

* Fransızca "moitié" sözcüğü, bir eksenle iki eşit parçaya ayrılan bir yerli köyünün her parçasını ifade ettiği için, "yarı" olarak çevrilmiştir (ç.n.).

dır. Oysa güney kesiminde, çift taraflı bir organizasyonun yanı sıra belli bir önceliğe sahip olmayan bir takım yerel gruplar mevcuttur.

Bundan nasıl bir sonuç çıkarabiliriz? Evrimin bir türden diğer bir türe doğru oluştuğu mu? Bu varsayımın doğru olabilmesi için, bu türlerden birinin diğerinden daha ilkel olduğunu, o nedenle zorunlu olarak diğer biçime doğru evrim gösterdiğini ve en son olarak bu kuralın bölgenin dışından daha çok merkezinde işlediğini kanıtlayabilecek durumda olmamız gerekir; bu akıl almaz üçlü ispat olmazsa, hayatta kalmaya ilişkin her kuram anlamsızdır ve bu özel durumda olgular, örneğin anasoylu kurumların tarihsel açıdan babasoylu kurumlardan önce geldiğini doğrulamaya yönelik hiçbir yeniden kurma girişimine olanak tanımaz: "Tek söyleyebileceğimiz şudur ki, tarihsel gelişimde bazı arkaik kesintiler her zaman var olacaktır." Ancak anasoylu kurumlara özgü kararsızlığın bu kurumları oldukları yerde çoğu kez babasoylu ya da çift yönlü kurumlara dönüştürmesi mümkün ve hatta muhtemel olsa bile, ana hukukunun her zaman ve her yerde ilkel biçimi oluşturduğu sonucuna kesinlikle varmamak gerekir.[13]

Bu eleştirel inceleme kesindir, ancak aşırıya kaçtığı zaman tamamen tarihsel bir bilinemezciliğe yol açar. Yine de, Boas'a göre bu inceleme, belli ve sınırlı amaçları olan mütevazı ve bilinçli bir yeniden kurma çabasından daha çok insan gelişiminin sözde evrensel yasalarına ve bir zamanlar onun "% 40'lık olasılıklar"[14] adını verdiği şeye dayalı genellemelere karşıdır. Ona göre,

[13] F. BOAS, Evolution or Diffusion? *American Anthropologist*, n. s., cilt 26, 1924, s. 340-344.

[14] F. BOAS, History and Science in Anthropology..., *a.g.y.*, aynı sayfa.

böylesi bir çabanın koşulları nedir? Etnolojide "değişikliğe ilişkin kanıtların ancak bazı dolaylı yöntemlerle", yani kıyaslamalı filolojide olduğu gibi statik olayların ve onların dağılımlarının incelenmesiyle elde edilebileceğini kabul ediyor[15]. Ancak, unutmamak gerekir ki coğrafya eğitmeni ve Ratzel'in öğrencisi olan Boas, ilk yaptığı saha çalışması esnasında, her insan grubunun özgünlüğü, özelliği ve doğallığının -kendisine göre çok hızlı olarak- açığa çıkarılmasında kendi etnolojik yeteneğinin büyük bir rolü olduğunu fark etmiştir. Bu toplumsal deneyimleri, bireyin grup üzerindeki ve grubun birey üzerindeki bu sürekli etkileşimleri belli bir sıraya göre ve ayrıntılı olarak kesinlikle anlatamayız: Bunların gözlemlenmesi gerekmektedir ya da Boas'ın bir keresinde dediği gibi, "Tarihi anlamak için, olayların nasıl olduğunu bilmek yeterli değil, bulundukları duruma nasıl geldiklerini de bilmek gerekir."[16]

Demek ki, Boas'ın düşüncesinin gelişimini belirleyebilecek ve onun çelişkili niteliğini açığa çıkarabilecek durumdayız. Üniversitede coğrafya eğitiminin yanı sıra fizik eğitimi de alan Boas, etnoloji araştırmalarını bilimsel ve evrensel bir düzeye çıkarmıştır: "Sorunun, insanın -değişik bazı toplumlarda biçimlendiği şekliyle- nesnel dünyası ile öznel dünyası arasındaki ilişkileri belirlemek olduğunu ikide bir yineliyordu."[17] Ancak, doğa bilimlerini icra ederken öğrendiği katı yöntemleri bu öznel dünyaya uygulamayı düşünürken, onu her bir durumda

---

[15] F. BOAS, The Methods of Ethnology, *American Anthropologist*, n. s., cilt 22, 1920, s. 311-322.

[16] *A.g.y.*

[17] R. BENEDICT, Bir Etnolog Olarak Franz Boas, *in*: Franz Boas: 1858-1942; *Memoirs of the American Anthropological Association*, no: 61, 1943, s. 27.

oluşturan tarihsel süreçlerin sınırsız çeşitliliğini de kabul ediyordu. Toplumsal olguların kavranması, zaman ve mekân içinde toplumsal grupları bireysel ve somut olarak anlamaya yönelik bir tümevarım sayesinde mümkündür ancak. Toplumsal grupları anlamak istiyorsak, her grubun tarihini bilmemiz gerekir. Ancak, etnografyayla ilgili araştırmaların konusu nedeniyle, vakaların büyük bir çoğunluğunda bu tarihi yakalamak imkânsızdır. Böylece Boas, hakkında tarihçi için moral bozucu belgelerden başka bir şey bulunmayan toplumların tarihini yazma yönündeki fizikçinin isteğini dile getirir. Başarılı olduğunda, yeniden kurma çalışmaları sayesinde tarihi gerçekten de yakalayabilir -ancak, tek başına yakalanabilen kaçan bir anın tarihi, bir *mikro tarih*tir bu; evrimcilikle yayılmacılık *makro tarih*inin yanına varamadığı geçmişe bağlanmayı başaramayan bir tarih.[18]

Disiplin, çaba ve zekâ aracılığıyla bazı çelişkili istekleri aşmak için sarf edilen bu umutsuz gayret sayesinde, Boas'ın yapıtları kuşkusuz sonraki bütün gelişmeleri etkilemeyi sürdürüyor ve sürdürecektir. Her ne olursa olsun, son yıllardaki gelişmeler, onun getirdiği ikilemden sıyrılma çabasından başka bir şey olarak algılanamaz ve tereddüt etmeden onda kaçınılmaz bir nitelik görmek oldukça zordur. Böylece, Kroeber, Boas'ın tarihi yeniden kurma çalışmalarına dayattığı katı geçerlik ölçütlerini

[18] Burada, Boas'ın ne etnolojiyle ilgisi olmayan arkeolojik çalışmalarını ne de etnografik belgelere dayalı birer tarihsel araştırma olan bazı mitolojik temaların dağılımıyla ilgili araştırmalarını kastediyoruz. Aynı şekilde, ilkel Amerikan *toplulukları konusunda varsayımlarda bulunduğu tam anlamıyla tarihsel* nitelikli araştırmasında Doktor Paul Rivet, bir takım arkeolojik, dilbilimsel ve etnografik belgeler kullanmıştır. O nedenle, bu tür girişimlerin tarihsel açıdan incelenmesi gerekir. Rivers'ın bazı çalışmaları için de aynı şey söylenebilir.

biraz gevşetme yoluna gitmiş ve kısaca, belge kullanımına etnologdan daha fazla elverişli olmasına karşın, tarihçinin bu kadar titiz olmadığı gerekçesiyle kendi yöntemini haklı çıkarmaya çalışmıştır.[19] Malinowski ve ekolü, neredeyse tüm çağdaş Amerikan ekolüyle birlikte zıt bir yöne doğru yönelir: Boas kendi yapıtlarında "olayların bu aşamaya nasıl geldiğini" anlamaya çalışmanın ne kadar düş kırıcı olduğunu gösterdiğine göre, kültürlere ilişkin araştırmadan hareketle, kültürleri oluşturan öğeler arasındaki ilişkilerin eşzamanlı bir çözümlemesini yaparken "tarihi anlamak"tan vazgeçmemiz gerekir. Boas'ın en ince ayrıntılarıyla belirttiği gibi, bütün sorun, günümüzdeki biçimiyle tarihsel gelişim konusunu anlamadan benzersiz bir kültürün en etkili çözümlemesinin çok anlamlı olup olamayacağını bilmekten ibarettir; bu çözümleme, o kültürü oluşturan kurumların ve bunların işlevsel ilişkilerinin tasvirinin yanı sıra her bireyin kendi kültürü ve her kültürün kendi bireyi üzerinde etki yaptığı dinamik süreçlerin araştırılmasını gerektirir.[20] Belirli bir sorunu ele alıp tartışırsak bu önemli hususu daha iyi kavrarız.

II

Amerika, Asya ve Okyanusya'da sık sık görülen ve özellikle toplumsal grubun -kabile, klan ya da köy- iki yarıya bölünmüş olduğu bir toplumsal yapı türü ikici örgütlenme adıyla belirtilir; bu yapının üyeleri, birbiriyle en

[19] A. L. KROEBER, History and Science in Anthropology, *American Anthropologist*, n. s. cilt 37, 1935, s. 539-569.

[20] F. BOAS, History and Science..., *a.g.y.*

sıkı işbirliğinden gizli bir düşmanlığa kadar varabilen ve genellikle her iki davranış biçimini de içeren bir takım ilişkiler içine girer. Kimi zaman, bu yarıların amacının evlilikleri düzenlemek olduğu sanılmaktadır: Bu durumda, "egzogamik" (dışevliliksel) diye adlandırılırlar. Kimi zaman da, rolleri, bir takım dinsel, politik, ekonomik, törensel ya da yalnızca sportif etkinliklerle sınırlıdır. Bazı durumlarda yarıya intisap ana soyundan, bazı durumlarda ise baba soyundan geçer. Yarılara bölünme, klan örgütlenmesine uygun olabilir de olmayabilir de. Bölünme, basit ya da karmaşık da olabilir; bu durumda, birbiriyle uyum içinde olan ve değişik işlevler üstlenen birçok yarı çifti devreye girer. Kısacası, halkların sayısı kadar değişik ikici örgütlenme biçimleri görülür. Peki, bu bölünme nerede başlar ve nerede biter?

Evrimci ve yayılmacı yorumları hemen bir tarafa bırakalım. İkici örgütlenmeyi toplumsal gelişimin zorunlu bir aşaması olarak gören birinci yorumun; ilkin, gözlenen biçimleri özel birer uygulama ya da kalıntıdan ibaret olan basit bir biçimi ortaya koyması, sonra da geçmişte yarılara ayrıldığına dair hiçbir belirti taşımayan halklarda bu biçimin var olduğunu ileri sürmesi gerekir. Diğer taraftan, yayılmacılık, gözlenen türler arasından birini -genellikle en zengin ve en karmaşık olanını- kurumun ilkel biçiminin temsilcisi olarak seçecek ve kökenini, dünyada en iyi şekilde açıklandığı bölgeye bağlayacaktır. Bütün diğer biçimler ise, ortak bir merkezden yapılan göç ve alıntılar sonucunda oluşmuştur. Her iki durumda da, deneyim sonucunda elde edilen tipler arasından keyfi olarak bir tip seçilir ve bu tipten bütün diğer modellere örnek oluşturmak üzere nazari (spekülatif) yönteme dayalı bir model oluşturulur.

O halde, Boas'a özgü bir adcılığı (nominalizm) en uç noktasına dek götürüp bireyler oranında gözlenen vakaların her birini incelemeye çalışacak mıyız? Bir yandan, ikici örgütlenmeye atfedilen işlevlerin uyuşmadığını; diğer yandan, her toplumsal grubun *tarihi*nin yarılara oldukça farklı nedenlerden dolayı ayrıldığını gösterdiğini ortaya koymak zorundayız.[21] Böylece, ikici örgütlenme duruma göre şu nedenlerden kaynaklanabilir: Bir topluluğun bir göçmen grubu tarafından istila edilmesi; bir takım değişik (ekonomik, coğrafi, törensel) nedenlerden ötürü, coğrafi olarak birbirine komşu iki grubun birleşmesi; belli bir grup içerisindeki evlilik ilişkilerini düzenleyen görgül kuralların kurumsallaşması; yılın iki bölümünde, iki etkinlik türünde ya da iki topluluk kesiminde toplumsal dengenin korunması için zorunlu görülen karşıt davranışların grup içinde düzenlenmesi, vb. Öyleyse, örgütlenme kavramının yanlış bir kategori oluşturduğunu belirtmek ve bu düşünce biçimini toplumsal yaşamın diğer tüm görünümlerine yayarak *kurum*ların sırf *toplum*ların yararına olduğu olgusunu inkâr etmek durumunda kalacağız. Etnoloji ve etnografya (kaldı ki birincisi ikincisine götürür), yazılı ya da resimli belge olmaması nedeniyle, gerçek adını taşımaktan vazgeçecek kadar kendinden utanan bir tarihten başka bir şey olamazlar artık.

Malinowski ve ardılları tam olarak bu vazgeçmeye karşı çıkmışlardır. Ancak, etnologların tarihinin ilgilenmeye değecek kadar iyi olmadığı gerekçesiyle her türlü tarihi reddedip bu işten vazgeçip geçmediklerini kendi kendimize sorabiliriz. Zira burada iki durum söz konu-

[21] R. H. LOWIE, American Culture History, *American Anthropologist*, n. s., cilt 42, 1940.

sudur: 1) İşlevselciler (fonksiyonalist), her etnolojik araştırmanın, somut toplumların, bunların kurumlarının ve bu kurumların kendi aralarında ve gelenek, inanç ve yöntemlerle olan ilişkilerinin titiz incelenmesinden kaynaklanması gerektiğini beyan ediyorlardır ve 1895'ten itibaren, Boas ile yine aynı dönemde Fransız ekolünün Durkheim ve Mauss'la bu konuda yapılmasını tavsiye ettiği şeyi -iyi etnografya- yapıyorlardır (yapıtının başında, özellikle *Argonauts of Western Pacific*'te Malinowski'nin layığıyla yaptığı budur), ancak Boas'ın kuramsal tavrının nerede aşıldığı da tam olarak bilinememektedir; 2) ya da, işlevselciler kurtuluşu çilelerinde bulacaklarını umuyorlardır ve inanılmaz bir mucizeyle, her iyi etnografın yaptığı ve yapması gerektiği şeyi yaparak ve söz konusu topluma ilişkin her türlü göreli tarihsel bilginin yanı sıra bazı yakın ya da uzak toplumlardan alınan her türlü kıyaslamalı verilere gözlerini kesinlikle kapamaları koşuluyla -tek ek koşul-, Boas'ın olabilirliğini hiçbir zaman inkâr etmediği bu genel gerçeklere kendi içlerine kapanarak birden bire ulaşabileceklerini ileri sürüyorlardır. Oysa Malinowski'nin de tavrı budur; geç kalmış bir sakınımın[22] bu kadar iddialı beyanları unutturması mümkün değildir. Genç kuşaktan birçok etnolog da aynı tavrı takınmıştır; inceleme yerine gitmeden önce bunların kaynaklara ve yerel kaynakçaya başvurmaktan sakındıklarını görüyoruz. Çünkü böyle bir girişimin, toplumsal kurumların yapısı ve işlevi konusunda evrensel gerçeklere ulaşmalarını sağlayacak olağanüstü

[22] B. MALINOWSKI, Culture as a Determinant of Behavior, *Factors Determining Human Behavior* içinde, Harvard Tercentenary Publications, Cambridge, 1937, s. 155. Bir sonraki sayfada, her şeye karşın içinde "bir parça pratik ve akılcı ilke" bulunan "bu tuhaf ve iğrenç adetler"den de söz etmektedir. Bu, XVIII. yüzyıla, ancak kötü bir yüzyıla dönüştür.

sezgiyi yok edeceğini düşünmektedirler; her etnolog, zamana bağlı kalmadan kendi küçük kabilesiyle söyleşi yaparak ve oldukça farklılaşmış bir kural ve gelenek -yine de, yakın ya da uzak bazı halklarda bunlar çok farklılık gösterir (kaldı ki Malinowski, "insanın ilkel tuhaflıkları"na duyulan merakı "herodotçuluk" olarak nitelememiş miydi?)[23]- bağlamını yok sayarak söz konusu gerçeklere ulaşmaktadır.

Yalnızca bir toplumu incelemekle yetinirsek, değerli bir yapıt ortaya çıkabilir; deneyimler gösteriyor ki en iyi monografileri, genellikle tek bir bölgeye gidip incelemelerde bulunan araştırmacılar yapmaktadır. Ancak, diğerleri için böyle bir sonuca varmaktan kaçınıyoruz. Ayrıca, bir toplumun yaşamının şimdiki anıyla yetinirsek, her şeyden önce yanılgıya düşeriz: Çünkü her şey tarihtir; dün söylenenler de, bir dakika önce söylenenler de tarihtir. Ancak şimdiki zaman için durum farklıdır: Onu tanımamaya mahkûmuz, çünkü onun öğelerini ölçüp biçme ve onları karşılıklı ilişkilerinde değerlendirme olanağını yalnızca tarihsel gelişim sunar. Ve çok az tarih olmasını (çünkü ne yazık ki etnoloğun payına bu düşer) hiç tarih olmamasına kesinlikle yeğleriz. Kaynatılmış ve baharat katılmış şaraplara Ortaçağdan başlayarak verilen büyük geleneksel değeri bilmezsek, Fransızların toplumsal yaşamında aperitifin oynadığı rolü doğru bir şekilde nasıl kavrayabiliriz? Daha önceki biçimlere ilişkin bir takım kalıntıları bilmeden, çağdaş giyimi nasıl inceleyebiliriz? Başka şekilde düşünmek, her şeye karşın zorunlu olan bir ayrımı yapma olanağından kaçınmak demektir: toplumsal bir organizmanın günlük bir gereksi-

[23] F. BOAS, Some Problems of Methodology in the Social Sciences, *The New Social Science* içinde, Chicago, 1930, s. 84-98.

nimine yanıt veren birincil işlev ile yalnızca grubun bir alışkanlıktan vazgeçmeye direnmesi nedeniyle varlığını sürdüren ikincil işlev arasındaki ayrım. Zira bir toplumun işlediğini söylemek, herkesçe bilinen bir gerçektir; ancak, bir toplumda her şeyin işlediğini söylemek saçmalıktır.

Oysa Boas, yeri geldiğinde, işlevselci yorumu bekleyen bu "herkesçe bilinen gerçek" tehlikesine karşı uyarmıştı: "Kültürel entegrasyona ilişkin incelemeden çıkarılan genelleştirmelerin bir takım beylik sözlere indirgenme tehlikesi her zaman mevcuttur."[24] Bu nitelikler evrensel olduğu için, biyologla psikoloğun yetki alanına girer; etnografın görevi, bunların değişik toplumlarda ortaya çıkış tarzlarındaki farklılıkları tasvir edip incelemek, etnoloğunki ise onları açıklamaktır. Peki, "toprağın tarıma uygun olduğu ve toplumsal gelişim düzeyinin yüksek olduğu her yerde bahçıvanlığın var olduğu" bize söylendiğinde, "bahçıvanlık"tan ne anlıyoruz?[25] Ya da, "okyanus kültürlerinin maddi ve teknik olanaksızlıklarına karşın, yapısı gereği dengeli, dayanıklı ve kullanışlı" diye tanımlandığında denge kayıkçığından -ve onun çoklu biçimleriyle bunların özgün dağılımından- ne anlıyoruz?[26] Ya da, "insanın organik ihtiyaçları (yazar onları şöyle sıralar: beslenme, korunma, üreme) toplumsal yaşamın gelişmesine yol açan temel gerekleri

---

[24] B. MALINOWSKI, *Culture* başlıklı makale, *The Encyclopœdia of the Social Sciences* içinde, New York, 1935, cilt IV, s. 625.

[25] *A.g.y.*, s. 627.

[26] Kaldı ki öyle görünüyor ki Malinowski, genelden özele geçerken hiçbir ayrım gözetmez: "Masai'lerde rastladığımız şekliyle kültür, organizmanın temel ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik bir araçtır". Eskimolara gelince: "Cinsel sorunlara karşı Masai'lerle aynı tavır içindeler. Her ikisinin toplumsal örgütlenme biçimleri de aşağı yukarı aynıdır." *Culture as a Determinant of Behavior*, *loc. Cit.*, s. 136 ve 140.

sağlar" önermesiyle karşı karşıya kaldığımızda, genel anlamda toplumun durumu ile gelenek ve göreneklerin sınırsız çeşitliliğinden ne anlıyoruz?[27] Bu ihtiyaçlar, yine de, insanlarla hayvanlar için ortak ihtiyaçlardır. Ayrıca, etnografın başlıca görevlerinden birinin, değişik insan toplumlarında evliliğin karmaşık kurallarını ve bununla ilgili gelenekleri tasvir edip incelemek olduğu sanısına da kapılabilirdik. Malinowski, buna itiraz eder: "Dürüst olmak gerekirse, evliliğin simgesel, temsili ya da törensel içeriğinin etnolog için ikincil bir önem taşıdığını belirtmek istiyorum... Evlilik belgesinin gerçek özü, çok sade ya da çok karmaşık bir törenle iki bireyin evlilik durumuna girmesi olgusuna ortak bir kamu ifadesi vermesidir."[28] Bu durumda daha uzak kabilelere gitmeye ne gerek var? Öğrettiği sadece bundan ibaret olsaydı, *Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*'nın (Kuzeybatı Melanezya'da Yabanılların Cinsel Yaşamı) 603 sayfa olmasına ne gerek vardı? Aynı şekilde, bu âdetlerin yalnızca bir işlevi -evliliğin sürekliliğini sağlama işlevi- var diye, kimi kabilelerin evlilikten cinsel özgürlüğü, kimilerinin ise iffeti tatbik etmelerini hafife almak mı gerekir?[29] Etnoloğu ilgilendiren, işlevin evrenselliği değildir; bu işlev, kesin olmaktan uzaktır ve oldukça değişken olmalarına karşın bütün bu âdetleri *ve onların tarihsel gelişimini* titizlikle incelemeden bu işle-

---

[27] Kaldı ki Malinowski'nin, genelden özele geçerken hiçbir ayrım gözetmediği görülür: "Masai'lerde rastladığımız şekliyle kültür, organizmanın temel ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik bir araçtır". Eskimolara gelince: "Cinsel sorunlara karşı Masai'lerle aynı tavır içindeler. Her ikisinin toplumsal örgütlenme biçimleri de aşağı yukarı aynıdır." *Culture as a Determinant of Behavior, loc. Cit.*, s. 136 ve 140.

[28] B. MALINOWSKI, H. IAN HOGBIN'e Önsöz, *Law and Order in Polynesia*, Londra, 1934, s. 48-49.

[29] B. MALINOWSKI, *Culture* başlıklı metin, *loc. cit.*, s. 630.

vi doğrulamak mümkün değildir. Oysa şurası bir gerçek ki, ilk amacı -tek olmasa da- farklılıkları inceleyip yorumlamak olan bir bilim kolu, bundan böyle yalnızca benzerlikleri göz önünde bulundurarak bütün sorunlardan yakasını sıyırabilir. Ancak, bu arada, can attığı genel şeyleri, yetindiği bayağı şeylerden ayırma olanağını tümüyle kaybeder.

Kıyaslamalı sosyoloji alanındaki bu konu dışı sıkıcı çalışmalar, Malinowski'nin yapıtında istisna teşkil etmektedir. Ancak, herhangi bir toplumun görgül gözleminin evrensel sonuçlara ulaşmayı sağladığı düşüncesi, sürekli olarak, özellikle canlılığı ve zenginliği iyi bilinen simgelerin önemini azaltan bir bozulmuşluk unsuru olarak ortaya çıkmaktadır burada.

Trobriand adalarında yaşayan yerlilerin, her cinsiyetin topluluk içindeki karşılıklı değeri ve yeri konusunda taşıdığı düşünceler oldukça karmaşıktır: Klanlarında kadınların erkeklerden sayıca üstün olmasından gurur, erkeklerin azlığından ise üzüntü duymaktadırlar; aynı zamanda, erkeklerin üstünlüğünü kazanılmış bir hak olarak görmektedirler: Onlara göre erkekler, kadınlarda olmayan aristokratik bir erdeme sahiptir. Bu kadar ayrıntılı gözlemlerin, dayandıkları ve çeliştikleri kaba savdan zarar görmesine ne gerek var? "Ailenin ayakta ve hatta hayatta kalabilmesi için, erkeğe de kadına da ihtiyaç vardır; dolayısıyla, yerliler, her iki cinsiyetin aynı değer ve öneme sahip olduğunu düşünmektedir".[30] Bu

[30] B. MALINOWSKI, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. Londra - New York, 1929, cilt I, s. 29.

ifadenin ilk bölümü, herkesçe bilinen bir gerçektir; ikinci bölümü ise, aktarılan olgulara pek uygun düşmemektedir. Hemen hemen hiçbir konu büyü kadar Malinowski'nin ilgisini çekmemiştir. Bütün yapıtlarında, sürekli olarak şu savı tekrarlar: "Trobriand adalarında olduğu gibi dünyanın her yerinde[31], insanı aşan herhangi bir önemli etkinlik ya da girişim söz konusu olduğunda devreye büyü girer".[32] Genel savı bir taraf bırakıp özel vakalarda uygulamaya çalışalım.

Söylendiğine göre büyüyü, Trobriand erkekleri bahçıvanlık, balıkçılık, avcılık, kayıkçılık, yontuculuk, gözbağcılık ve meteoroloji gibi alanlarda; Trobriand kadınları ise, düşük durumunda, diş bakımı ve hasır etek yapımında kullanmaktadır[33]. "İnsanı aşan" işlerin yalnızca küçük bir bölümünü oluşturmalarına karşın bu işler, bu bakımdan, kendi aralarında herhangi bir benzerlik göstermezler. Neden matara ya da çanak çömlek için değil de hasır etek için büyü yapıyorlar? Kaldı ki matara ve çanak çömlek yapımının ne kadar tehlikeli olduğunu biliyoruz. Melanezya'da dinsel düşünce tarihini ya da bazı kabilelerden alman bazı olguları -durum değişikliğinin bir simgesi[34] olarak bitkisel life sık sık atfedilen rolü gösteren- çok iyi bilmenin bu tercihi açıklamaya yeterli olmadığı sonucuna mı varmak gerekir? Bu sezgisel yöntemin çelişkilerini göstermek için iki metin daha ele alalım: Melanezyalıların cinsel yaşamıyla ilgili kitap sayesinde, başlıca evlilik nedenlerinden birinin, her yerde

---

31 B. MALINOWSKI, *The Sexual Life...*, *a.g.y.*, s. 40.

32 *A.g.y.*, s. 43-45.

33 F. BOAS, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, Washington, 1985. M. GRIAULE, *Masques Dogons*, Paris, 1938; Mythe de l'organisation du monde chez les Dogons, *Psyché*, cilt 2, 1947.

34 B. MALINOWSKI, *a.g.y.*, cilt I, s. 81.

olduğu gibi "ilk gençlik dönemini aşan her erkeğin bir ev ve bir aile edinmeye olan doğal eğilimi ve çocuk sahibi olma arzusu -ki bu, doğal bir arzudur- olduğunu biliyoruz.[35] Ancak, konuyla ilgili araştırmaya kuramsal bir yorum getiren *Sex and Repression*'da (Seks ve Baskı) şu tümceler görülür: "Erkek, hamile kadını büyük bir şefkat ve ilgiyle koruma ihtiyacını duymaktadır henüz. Ancak, yaratılıştan gelen bu mekanizmaların kaybolması, birçok toplumda erkeğin toplum tarafından zorlanmadığı sürece çocuklarının sorumluluğunu üstlenmek istememesinden kaynaklanmaktadır."[36] Ne kadar da ilginç bir doğal eğilim!

Ne yazık ki Malinowski'nin ekolünü sürdürenler, onun bütün sistemini bozan bu ilginç dogmatizm ve görgücülük karışımından muaf değiller. Söz gelimi, Madam Margaret Mead'in Yeni Gine'de birbirine komşu üç toplumu, cinsiyetler arasındaki ilişkilerin aldığı değişik ve tamamlayıcı biçimlere (uysal erkek, uysal kadın; hırçın erkek, hırçın kadın; hırçın kadın, uysal erkek) göre ayırması bizde hayranlık uyandırmıştır.[37] Ancak, basitleştirme ve önselcilik (apriorisme) kuşkusu, özellikle Arapech kadınlarında korsancılığın varlığıyla ilgili başka gözlemler yapıldığında belirir.[38] Ve aynı yazarın Kuzey Amerika kabilelerini rekabetçi, yardımsever ve bireyselci olarak sınıflandırması,[39] hayvanları yalnız başına, sü-

---

35 B. MALINOWSKI, *Sex and Repression in Savage Society*, Londra - New York, 1927, s. 204.

36 M. MEAD, *Sex and Temperament in Three Primitive Societes*, New York, 1935, s. 279.

37 R. F. FORTUNE, Arapesh Warfare, *American Anthropologist*, n. s., cilt 41, 1939.

38 M. MEAD, yay., *Competition and Cooperation among Primitive Peoples*, Londra - New York, 1937, s. 461.

39 F. BOAS, *History and Science...*, *a.g.y.*

rü ya da topluluk halindeki yaşayışlarına göre sınıflandırmak suretiyle tanımlayan bir hayvanbilimcinin gerçek sınıflandırmasından oldukça uzaktır.

Gerçekten de, incelenen toplulukları sonuçta "kendi toplumumuzun, kategorilerimizin ve sorunlarımızın bir yansımasından"[40] başka bir şey olarak görmeyen bu alelacele sınıflandırmaların, Boas'ın düşündüğü gibi, tarihsel yöntemin abartılmasından kaynaklanıp kaynaklanmadığını kendi kendimize sorabiliriz. Çünkü sonuçta, işlevselci yöntemi tarihçiler ortaya koymuştur. Roma toplumunun belli bir durumuna özgü tüm özellikleri sıralayan Hauser, 1903'te şöyle der: "Bütün bunlar, birbirinden ayrılamaz bir *complexus* oluşturur; bütün bu olguların her biri, bir diğeri tarafından açıklanır -hem de Romalı bir ailenin evriminin bir Yahudi, Çinli ya da Aztek ailesinin evrimiyle açıklanmasından çok daha iyi bir şekilde."[41] Bu ifade Malinowski'ninkini andırıyor, şu farkla ki Hauser kurumlara olayları da ekler. Onun savı, kuşkusuz, çifte bir çekinceye yol açmaktadır: Çünkü *evrim* için doğru olan, *yapı* için o kadar doğru olmayabilir ve etnoloğa göre, kıyaslamalı araştırmalar bir dereceye kadar yazılı belgelerin eksikliğini giderebilir. Ancak, çelişki yine de devam etmektedir: Evrimci ve yayılmacı yorumların eleştirisi bizlere öğretti ki, etnolog tarih yaptığını sandığı zaman aslında tarihin tersini yapmaktadır ve ancak tarih yapmadığını sandığında iyi bir tarihçi gibi davranabilir. Aynı belge eksikliği sorunu nedeniyle, iyi bir tarihçinin de çalışmaları kısıtlıdır.

---

[40] H. HAUSER, *a.g.y.*, s. 414. H. BERR, L. FEBRE ve H. PIRENNE'in yöntembilimsel yapıtlarında da benzer açıklamalara rastlanır.

[41] E. B. TYLOR, *Primitive Culture*, *a.g.y.*, cilt I, s. 1

III

Gerçekte, etnografyanın (bu metnin başında tanımlandığı anlamıyla) yöntemiyle tarihin yöntemi arasında ne gibi farklar vardır? Her iki bilim kolu da, yaşadığımız toplumu değil de *başka* toplumları inceler. Bu başkasılığın zaman ya da mekândaki bir uzaklığa (bu uzaklık fazla olmasa bile), hatta ve hatta kültürel farklılıklara bağlı olması, konumlardaki benzerliğe göre ikinci derece bir önem taşır. Her iki bilim kolunun amacı nedir? İncelemeye alınan toplumda daha önce ya da şu an olup bitenleri yeniden canlandırmak mıdır? Bunu kabul etmek, her iki durumda grubun her üyesi için farklı olan ve araştırmacının simgelerine benzemeyen bir takım simge sistemleriyle karşı karşıya olduğumuzu unutmak demektir. Ne kadar iyi olursa olsun etnolojik bir araştırma okuyucuyu hiçbir zaman bir yerliye dönüştürmeyecektir. Bir aristokratın yaşadığı 1789 devrimi ile bir cumhuriyetçinin yaşadığı 1789 devrimi bir değildir. Dahası, bu devrimlerin hiç biri, bir Michelet ya da bir Taine'in anladığı anlamdaki 1789 devrimiyle de kesinlikle uyuşmaz. Tarihçiyle etnografın yapmayı başardığı ve onlardan yapmalarını isteyebileceğimiz tek şey, özel bir deneyimi, genel ya da daha genel olan ve böylece başka bir ülkenin ya da başka bir zamanın insanlarına da uygulanabilen bir deneyimin boyutlarına çıkarmaktır. Bu insanlar, bu deneyime aynı koşullarla ulaşırlar: çalışma, titizlik, sempati, nesnellik.

Peki, nasıl bir yol izlerler. İşte asıl zorluk burada başlar. Çünkü sık sık -Sorbonne'da bile- tarihle etnografya karşı karşıya getirilir. Gerekçesi şudur: Tarih, birçok gözlemciye ait belgelerin incelenmesi ve eleştirilme-

sine dayanır. Dolayısıyla, bu belgeleri birbiriyle karşılaştırıp doğrulamak mümkündür; oysa etnografya, doğası gereği, yalnızca bir belgenin gözlemlenmesiyle yetinebilir.

Bu eleştiriye şöyle yanıt verilebilir: Etnografyanın bu engeli aşmasını sağlamanın en iyi yolu, etnografları çoğaltmaktır. Kuşkusuz, yetenekleri bir takım zararlı itirazlarla yıldırarak amacımıza ulaşamayız. Kaldı ki kanıtlar, bizzat etnografyanın gelişmesiyle geçerliğini yitirmiştir: Günümüzde birçok araştırmacı tarafından incelenmeyen ve elli-altmış yıl, hatta ve hatta birkaç yüzyıl boyunca değişik bakış açılarıyla gözlemlenmeyen hemen hemen hiçbir halk kalmamıştır. Hem tarihçi, belgeleri incelerken, amatör etnografların kanıtlarına sarılmaktan başka ne yapabilir ki? Çağdaş bir araştırmacı Polinezyalılar ya da Pigmelerden ne kadar uzaksa, amatör etnograflar da tasvir ettikleri kültürden o kadar uzaktır. Şayet Herodotos, Diodoros, Plutharkos, Saxo Grammaticus ve Nestor sorunlardan haberdar olmuş, araştırmanın zorluklarına alışmış ve kendilerini nesnel gözleme vermiş olsalardı, eski Avrupa'nın tarihçisi daha mı az ileride olacaktı? Kendi biliminin geleceğini düşünen bir tarihçinin etnograflardan kuşkulanmak yerine, tersine, onlara kulak vermesi gerekir.

Ancak etnografya ve tarih arasında -onları karşı karşıya getirmek için- kurulduğu iddia edilen yöntembilimsel benzerlik aldatıcıdır. Etnograf, olguları toplayan ve onları gerekliklere -ki bunlar, tarihçininkilerle aynıdır- uygun olarak sunan (iyi bir etnografsa tabii) kimsedir. Yeterli bir zaman dilimine yayılan bazı gözlemler elverdiği ölçüde, bu çalışmaları kullanma görevi tarihçiye düşer; yeterli sayıdaki değişik bölgelerle ilgili yapılan

aynı tür gözlemler elverdiği ölçüde ise, bu görev etnoloğa düşer. Her durumda, etnograf, tarihçinin de işine yarayabilen bir takım belgeler hazırlar. Ve eğer etnograf, kendisinden önceki belgelerin özünü araştırmasına dahil etmek isterse, deneyim yaşadığı bir toplumun tarihini yazma ayrıcalığına sahip olduğu için tarihçinin onu kıskanması -kuşkusuz etnografın iyi bir tarihsel yöntemi olması koşuluyla- gerekmez mi?

O halde tartışma, sözcüğün tam anlamıyla tarihle etnoloji arasındaki ilişkilere indirgenir. Her ikisi arasındaki temel farkın ne konu, ne amaç ne de yöntemle ilgisi olmadığını ve her ikisinin de aynı konu -toplumsal yaşam- , aynı amaç -insanı en iyi şekilde anlama- ve yalnızca araştırma usulleri ölçüsünün değiştiği bir yönteme sahip olduklarını ve özellikle tümleyici bakış açılarının tercihiyle birbirinden ayrıldıklarını göstermek istiyoruz: Tarih, verilerini bilinçli ifadelere; etnoloji ise, verilerini toplumsal yaşamın bilinçsiz koşullarına göre düzenler.

Etnolojinin özgünlüğünü kolektif olayların bilinçsiz doğasından alması -her ne kadar henüz belirsiz ve çift anlamlı bir biçimde olsa da-, Tylor'dan kaynaklanmaktadır. Etnolojiyi "kültür ya da uygarlık"la ilgili bir inceleme olarak tanımladıktan sonra, "toplumun bir üyesi olarak insanın edindiği bilgi, inanç, sanat, ahlak, hukuk ve geleneğin yanı sıra bütün diğer yetenek ya da alışkanlıkların" oluşturduğu karmaşık bir yapı şeklinde tasvir eder kültürü.[42] Oysa biliyoruz ki, ilkel halkların çoğunda, bir geleneği ya da bir kurumu manevi açıdan teyit etmek ya da akılcı bir şekilde açıklamak oldukça zordur: Bir yerliye soru sorulduğunda, o yerli olayların

[42] F. BOAS, yay., *Handbook of American Indian Languages*, Bureau of American Ethnology, Rapor 40, 1911 (1908), Bölüm 1, s. 67.

her zaman böyle olduğunu, tanrıların böyle istediğini ya da atalarının onlara bu şekilde öğrettiğini söylemekle yetinir. Hatta kimi zaman rastladığımız bazı yorumlar bile, her zaman bir usçullaştırma ya da ikincil bir özümseme niteliğini taşır: Hiç kuşkusuz, bir âdeti yerine getirmenin ya da bir inancı paylaşmanın altında yatan bilinçsiz nedenler, bir âdet ya da bir inancı haklı çıkarmak için öne sürdüğümüz nedenlerden oldukça uzaktır. Kendi toplumumuzda bile, sofra adabına, toplumsal gelenek ve göreneklere, giyim kuşam kuralları ile ahlaki, politik ve dinsel tavırlarımızın çoğuna -kökenleri ve gerçek işlevleri ciddi bir şekilde sorgulanmadan- her birey titizlikle uymaktadır. İyice düşünüp taşınmadan hareket ediyoruz ve bir takım aykırılıklara karşı gösterdiğimiz inanılmaz direnç, nedeni anlaşılır olan gelenekleri sürdürme iradesinden daha çok tepkisizlikten ileri gelir. Hiç kuşkusuz, çağdaş düşüncenin gelişmesi geleneklerin eleştirisini de beraberinde getirmiştir. Ancak bu olay, etnolojik araştırmaya yabancı bir kategori oluşturmaz ve daha çok onun bir sonucu olarak ortaya çıkar -tabii bu olayın asıl kökeninin, Yenidünyanın keşfinin Batı düşüncesinde etnografyayla ilgili oluşturduğu o olağanüstü bilinçlenmeye dayandığı doğruysa. Ve günümüzde bile, dile getirilir getirilmez ikincil yorumlar aynı bilinçsiz ifadeyi alma eğilimine girer. Kolektif düşünce, son derece aşırı gibi gelen yorumları akıl almaz bir hızla kendine mal eder -ki bu, bazı davranış ve düşünme biçimlerinin gerçek bir özelliğiyle karşı karşıya bulunduğumuzu gösterir: ana hakkının önceliği, canlıcılık (animizm) ya da, doğaları gereği sürekli olarak irade ve düşünceden kopukmuş gibi gelen bazı sorunları doğrudan çözmek için, psikanaliz.

Kültürel olayların bilinçsiz niteliğinin son derece net bir biçimde ortaya konulmasını Boas'a borçluyuz. Boas, yazılarında, bu bakış açısıyla kültürel olayları dile benzetirken, dilbilimsel düşüncenin sonraki gelişmesinin yanı sıra umutlarını daha yeni yeni sezinlemeye başladığımız etnolojik bir geleceğe el atar. Konuşan kişinin bilimsel gramerin ortaya çıkışına kadar dilin yapısını bilmediğini ve o zamanlar bile dilin yapısının insanın bilinci dışında konuşmayı biçimlendirmeyi sürdürdüğünü gösterdikten sonra, şöyle der: "Dilbilimsel olaylarla diğer kültürel olaylar arasındaki temel fark şudur: Dilbilimsel olaylar hiçbir zaman net bir bilinçle ortaya çıkmaz; oysa diğerleri, aynı bilinçsiz kökenden gelmelerine karşın, çoğu kez bilinçli düşünce düzeyine kadar yükselir ve böylece bir takım ikincil kanıtlara ve yeniden yorumlamalara yol açar."[43] Ancak bu düzey farkı, onların temel kimliklerini örtbas etmez ve etnoloji araştırmalarında dilbilimsel yöntemin örnek değerini azaltmaz. Tersine: "Bu bakımdan dilbilimin büyük avantajı şudur ki, dil kategorileri genel olarak bilinçdışı olarak kalır; o nedenle, aldatıcı ve can sıkıcı ikincil yorumları bir tarafa bırakarak, onların oluşum süreçlerini izleyebiliriz. Çünkü bu ikincil yorumlar etnolojide o kadar çok yaygın ki düşüncelerin gelişim tarihini olumsuz ve geriye dönüşsüz olarak etkileyebilir."[44]

Ferdinand de Saussure'ün *Cours de linguistique générale* (Genel Dilbilim Dersleri) adlı yapıtının -ki onu

[43] F. BOAS, *a.g.y.*, s. 70-71.

[44] Hint-Avrupa dilbiliminin "anadil" kuramına henüz inandığı bir dönemde, Boas, birçok Amerikan diline özgü bazı ortak özelliklerin ortak bir kökenden olduğu kadar ilişki alanlarının ikincil oluşumundan da kaynaklanabileceğini gösterir. Aynı varsayımın Hint-Avrupa olgularına da uygulandığını görmek için Troubetzkoy'u beklemek gerekecek.

Ferdinand de Saussure yapan budur- yayımlanmasından sekiz yıl önce ortaya atılan bu savların son derece büyük önemini değerlendirme olanağını yalnızca modern sesbilimin (fonoloji) sonuçları sağlar. Ancak etnoloji, söz konusu savları henüz uygulamaya koymamıştır. Zira Boas, Amerikan dilbilimini kurarken, o zamanın kabul gören kuramsal düşüncelerini çürütmek için onlardan alabildiğine yararlanmak yerine,[45] etnoloji konusunda kendi ardılları için sürekli cesaret kırıcı bir tereddüt sergilemiştir.

Gerçekte, Malinowski'ninkinden kıyaslanmayacak kadar daha dürüst, daha sağlam ve daha yöntemsel olan Boas'ın etnografik çözümlemesi, Malinowski'ninki gibi, bireylerin bilinçli düşünce düzeyine takılı kalmıştır. Kuşkusuz Boas, Malinowski'nin üzerinde etki yaratan ikincil ussallaştırma ve yeniden yorumlama çalışmalarına takılı kalmaktan kaçınır. Ancak Boas, bireysel düşünce kategorilerini kullanmaya devam eder; içine düştüğü bilimsel tereddütte başarabildiği tek şey, bu düşünceyi çok zayıflatmak ve onu insani yankılarından kurtarmaktır. Kıyasladığı kategorilerin genişlemesine bir sınır koyar; onları yeni bir düzleme oturtmaz ve parçalara ayırma işi kendisine olanaksız göründüğü zaman da kıyaslama yapmaktan kaçınır. Bununla birlikte, dilbilimsel kıyası mazur gösteren şey, parçalara ayırma işinden başka bir şeydir: Gerçek bir çözümlemedir bu. Dilbilimci, fonemin (sesbirim) sesçil gerçeğini sözcüklerden, ayrımsal öğelerin mantıksal gerçeğini ise fonemden alır.[46]

---

[45] R. JAKOBSON, Sessiz Harflerin Sesbilimsel Açıdan Sınıflandırılmasına İlişkin Gözlemler, *Proceedings of the Third International Congress of Phonetic Sciences*, Gand, 1938.

[46] Metnimizle karşılaştırınız: Simgesel etkililik, *Revue de l'histoire des religions*, no: 385, I, 1949. (Halihazırdaki cildin X. bölümü).

Ve birçok dilde aynı fonemlerin varlığını ya da aynı karşıtlık çiftlerinin kullanımını kabul ettiğinde, birbirinden farklı varlıkları kendi aralarında kıyaslama yoluna gitmez: Bu yeni düzlemde deneysel açıdan faklı nesnelerin derin kimliğini sağlayan aynı fonemdir, aynı öğedir. İki benzer olay değil, tek bir olay söz konusudur burada. Bilinçten bilinçaltına geçiş, özelden genele doğru bir gelişimi beraberinde getirir.

Dolayısıyla, dilbilimde olduğu kadar etnolojide genelleştirmeyi kıyaslama değil, bunun tersi oluşturur. İnsanın bilinçsiz etkinliği, inandığımız gibi, bir içeriğe bir takım biçimler dayatmaktan ibaretse ve bu biçimler eski ya da yeni, ilkel ya da uygar bütün insanlar için özde aynıysa[47] -dilde ifade edildiği biçimiyle simgesel işleve ilişkin araştırmanın apaçık gösterdiği gibi- , başka kurumlar ve gelenekler için geçerli bir yorumlama ilkesi elde etmek üzere her kurum ya da geleneğin altında yatan bilinçdışı yapıya ulaşmak gerekir ve yeterlidir. Kuşkusuz, araştırmayı çok ileri götürmek koşuluyla.

Bu bilinçdışı yapıya nasıl ulaşılır? Etnolojik yöntemle tarihsel yöntem işte burada buluşur. Kuşkusuz tarihsel bilgi gerektiren artzamanlı (diyakronik) yapılar sorununu bu vesileyle ortaya koymak gereksizdir. Toplumsal yaşamın bazı gelişmeleri, kuşkusuz, artzamanlı bir yapı içerir; sesbilim örneği, bu araştırmanın daha yeni yeni işlenmeye başlanan eşzamanlı (senkronik) yapılarınkinden daha karmaşık olduğunu ve başka tür sorunlar ya-

[47] R. JAKOBSON, Prinzipien der Historischen Phonologie, *Travaux du Cercle linguistique de Prague* içinde, cilt IV.

rattığını etnologlara göstermektedir.[48] Bununla birlikte, artzamanlı yapıların çözümlemesi bile, tarihe sürekli başvurmayı gerektirir. Tarih, dönüşüm geçiren kurumları gösterir ve art arda gelen olayları inceleyerek, değişik açıklamalara yol açan sürekli yapıyı tek başına ortaya koyar. Daha önce sözünü ettiğimiz ikici örgütlenme sorununu tekrar ele alalım: Eğer onda toplumsal gelişimin evrensel bir aşamasını ya da tek bir yerde ve tek bir anda oluşan bir sistemi bulmaya kararlı değilsek ve eğer aynı zamanda bütün ikici kurumlarda bulduğumuz ortak noktalar bu kurumları özgün tarihlerin karmaşık ürünleri olarak görmemizi engelliyorsa, bazı değişik mekânsal ve zamansal bağlamlarda bulunan benzersiz biçemi kurallarla geleneklerdeki kargaşanın ardında bulmak için her ikici toplumu incelemekten başka seçeneğimiz yoktur. Bu biçem, ne kurumun ayrı bir modeline ne de birçok biçimdeki ortak özelliklerin keyfi kümesine uygun düşer; ikici örgütlenmeye sahip halklar arasında bilinçsizce kurulan ve dolayısıyla bu kurumun ne olduğunu hiç bilmeyen halklarda da olması gereken bir takım karşılıklı ilişkilere indirgenir.

Aynı şekilde, Seligman'ın toplumsal evrimlerini oldukça uzun bir zaman dilimine yayarak yeniden kurduğu Yeni Gineli Koita'lar, Mekeo'lar ve Motu'lar, birçok tarihsel etmenin sürekli olarak tartışma konusu yaptığı çok karmaşık bir organizasyona sahiptirler. Savaşlar, göçler, dinsel bölünmeler ve demografik baskıların yanı sıra saygınlık kazanmak için yapılan savaşlar, bazı klanlarla köylerin yok olmasına ya da yeni grupların ortaya

---

[48] C. LÉVI-STRAUSS, *les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949 (Paris-La Haye, Mouton, 1967), Bölüm VI ve VII.

çıkmasına yol açmıştır. Bununla birlikte, kimlikleri, sayıları ve dağılımları sürekli olarak değişen bu insanlar, değişken içeriğe sahip olan ancak bütün farklılıklara karşın biçimsel özelliğini koruyan bir takım ilişkilerle bir araya gelirler: Kimi kez ekonomik, hukuksal, kimi kez de evliliksel ya da törensel bir niteliğe sahip olan *ufuapie* ilişkisi, birbirine karşı yükümlülükleri olan bazı toplumsal birimleri, klan, alt-klan ya da köy düzeyinde ikişer gruplar halinde bir araya getirir. Assam eyaletinin bazı köylerinde -ki orada olup bitenleri von Fürer-Haimendorf aktarmıştır- evlilik ilişkileri, aynı köyün erkekleri ve kızları arasındaki kavgalarla ya da komşu köyler arasındaki çatışmalarla sık sık tehlikeli bir hal alır. Bu uyuşmazlıklar, şu ya da bu grubun geri çekilmesi ya da yok olmasıyla sonuçlanır; ancak döngü, her seferinde ya değişim yapısının yeniden düzenlenmesi ya da yeni partnerlerin gruba alınması sonucu tekrar kurulur. Yine de, Kaliforniya'da yaşayan Mono'larla Yokut'lar -ki bunların kimi köylerinde ikici bir yapı vardır, kimilerinde yoktur-, benzer bir toplumsal biçemin açık ve tanımlanmış bir kurumsal biçim sayesinde ya da dışında nasıl gerçekleşebileceğini incelememize olanak sağlar. Bütün bu durumlarda, her zaman bir şeyler muhafaza edilir ve tarihsel gözlem, yalnızca kurumlarla geleneklerin sözcüksel içeriği adını verebileceğimiz şeyi geçiren ve yapısal öğeleri engelleyen bir tür filtre sayesinde bu şeyleri yavaş yavaş ortaya koymamızı sağlar. İkici örgütlenme durumunda, bu öğelerin üç adet olduğu görülür: kuralın gerekliliği; "ben" ve "başka"nın karşıtlığını bütünleştirmeyi sağlayan bir biçim olarak algılanan karşılıklılık kavramı; yeteneğin yapay niteliği. İncelediğimiz bütün toplumlarda görülen bu etkenler, daha az farklı-

laşmış uygulama ve âdetleri açıklar; ancak, ikici örgütlenmeden yoksun kimi halklarda bile bu uygulama ve âdetlerin ikici örgütlenmeyle aynı işleve sahip oldukları görülür.[49]

Demek ki etnoloji, tarihsel süreçlere ve toplumsal olayların en bilinçli ifadesine kayıtsız kalamaz. Ancak, bir tarihçi tutkusuyla bu konulara eğilmesinin nedeni, bunların olaya ve düşünceye borçlu oldukları her şeyi geriye doğru bir çeşit hareketle ortadan kaldırmaktır. Amacı, insanların kendi evrimleri konusunda bilinçlice ama her zaman farklı olarak oluşturdukları imajın ötesinde, bilinçdışı olanakların bir dökümünü yapmaktır; sınırlı sayıdaki bu olanakların dökümü ve her birisinin diğerleriyle oluşturduğu uyuşma ya da uyuşmazlık ilişkisi, önceden kestirilemeyen ve insanın isteği dışında olan bir takım tarihsel gelişmelere mantıksal bir yapı kazandırır. Bu anlamda, Marx'ın "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ancak bunun farkında değiller" şeklindeki ünlü tümcesinin ilk bölümü tarihi, ikincisi ise etnolojiyi doğrular. Bu tümce, aynı zamanda, bu iki bilim dalının birbirinden ayrılamaz olduğunu gösterir.

Zira etnoloji, özellikle toplumsal yaşamın bilinçdışı öğelerini inceleseydi, tarihçinin onları bilmediğini varsaymak anlamsız olurdu. Kuşkusuz tarihçi, her şeyden önce, toplumsal olguları somut biçimlerini aldıkları olaylara ve bireylerin onları tasavvur edip yaşadıkları biçime göre açıkladığını ileri sürer. Ancak tarihçi, insanların

[49] L. FEBVRE, *le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, 2. baskı, Paris, 1946.

(ya da bazı insanların) tasvir ve eylemlerinin bir sonucu gibi görünen şeyi kavrayıp açıklamak için git gide ilerlediği yolda her geçen gün biraz daha iyice öğreniyor ki, tüm bilinçdışı yapılar sisteminin yardımına başvurmak gerekir. Hanedanları ve savaşları tarih sırasına göre ikincil ussallaştırma ve yeniden yorumlama çalışmalarına tabi kılmakla yetinen bir siyaset tarihi döneminde yaşamıyoruz artık. İktisat tarihi, büyük ölçüde, bilinçdışı icraatların tarihidir. O nedenle, her iyi tarih kitabının -ki önemli birisinin adını hemen vereceğiz- etnolojinin etkisini taşıması gerekir. *Problèmes de l'incroyance au XVe siècle*'de (XV. Yüzyılda İnançsızlık Sorunları), Lucien Febvre, bazı psikolojik davranışlara ve mantıksal yapılara sürekli olarak başvurur; konuşan ve yazan herkesin gözünden sürekli kaçan bu yapılara, belgelerin -örneğin, yerli metinler- incelenmesi sayesinde ulaşılabilir ancak. Bu yapıların zor erişilir olmasının ardında terminolojiyle ölçünün yetersizliği, zamanın belirsiz tasviri, birçok teknikte ortak özellik olması gibi nedenler bulunmaktadır. Bütün bu ifadeler, bu alanla hiç ilgisi olmayan -haklı olarak- bir takım ifadelerden daha da öteye gidip, tarihsel olduğu kadar etnolojik özellikleri içinde barındırır.

O halde, insanın -bilinçli içeriklerden bilinçdışı biçimlere dek uzanan- bilgilenmesi yolunda tarihçiyle etnoloğun ters yönlerde yol aldıklarını söylemek pek doğru olmaz: Her ikisi aynı doğrultuda yol alır. Birlikte aldıkları yolun her birine değişik biçimlerde görünmesi -tarihçi için belliden belirsize; etnolog içinse, özelden evrensele geçiş-, temel girişimin yapısında herhangi bir değişikliğe yol açmaz. Ancak, aynı doğrultuda aynı mesafeyi katettikleri yol üzerinde, yalnızca yönleri değişik-

tir: Etnolog, hiç yabancı olmadığı bilinçli bir şeyden her zaman daha fazla bilinçdışı şeylere ulaşmak için öne doğru yürürken; tarihçi, somut ve özel olaylardan gözünü hiç ayırmadan sanki gerisin geri gider ve uzaklaşırken onları daha zengin ve daha eksiksiz bir bakış açısıyla değerlendirme olanağını bulur. Bununla birlikte, birbirine tamamen zıt bu iki bilim kolunun dayanışması olmasaydı, bütün bu mesafeyi göz önünde bulundurmak zor olurdu.

Son olarak, düşüncemizi daha iyi ortaya koymak için şu açıklamayı yapalım: Geleneksel olarak, tarihle etnolojiyi, inceledikleri toplumlarda yazılı belgelerin yokluğu ya da varlığına göre birbirinden ayırt ederiz. Bu ayrım hatalı değildir; ancak, onu çok da zorunlu olarak görmüyoruz, çünkü ortaya koymaya çalıştığımız derin nitelikleri açıklamaktan ziyade bu niteliklerden ileri gelir. Hiç kuşku yok ki etnoloji, ilkel denilen toplumların çoğunda yazılı belge olmaması nedeniyle ifade edildikleri her düzeyde yarım yamalak bilinç dahilinde kalan davranışları incelemeye yönelik bir takım yöntem ve teknikler geliştirmek durumunda kalmıştır. Ancak, çoğu kez bu sınırlama kimi Afrika ve Okyanusya halklarının zengin sözlü geleneği tarafından aşılabilmiş olsa da, onu katı bir engel olarak düşünemeyiz. Etnoloji, yazıyı bilen halklarla ilgilenir: Eski Meksika, Arap dünyası, Uzakdoğu. Ancak, yazının ne olduğunu hiç bilmeyen halkların da -örneğin, Zulu kabilesi- tarihi yazılabilir. Burada da, bir eğilim -bir konu değil- farklılığının yanı sıra, göründüğünden daha az heterojen olan verileri iki farklı biçimde düzenlemek söz konusudur. Etnolog, özellikle yazılı olmayanla ilgilenir; incelediği halkların yazmaktan aciz olmasından değil, daha çok, ilgilendiği şe-

yin insanların genelde taş ya da kâğıt üzerinde yazmayı düşündüklerinden farklı olmasındandır.

Şu ana kadar, bazı eski geleneklerle şimdiki gereklikler tarafından doğrulanan bir görev dağılımı, ayrımın teorik ve pratik görünümlerini birbiriyle karıştırmaya ve etnolojiyi tarihten gereğinden daha fazla ayırmaya yol açmıştır. Etnolojiyle tarih çağdaş toplumları birlikte incelemeye giriştikleri zaman ancak işbirliğinin sonuçlarını tamamen değerlendirebilir ve başka yerlerde olduğu gibi burada da biri olmadan diğerinin hiçbir şeye yaramayacağını anlayabiliriz.

DİL VE AKRABALIK İLİŞKİSİ

BÖLÜM II

Dilbilimde ve Antropolojide Yapısal İnceleme[1]

Dilbilim, tartışma götürmez bir şekilde bağlı olduğu sosyal bilimlerin bütünü içerisinde olağanüstü bir yer tutar: Diğer sosyal bilimlerin tersine, gelişmesini uzun süre önce büyük ölçüde tamamlayan bir bilimdir; kuşkusuz, bilim adını üstlenebilen, aynı anda pozitif bir yöntem ortaya koyabilen ve incelemeye aldığı olguların niteliğini kavrayabilen tek bilim odur. Bu öncelikli durum, bir takım yükümlülükleri de beraberinde getirir: Dilbilimci, sık sık, yakın ancak farklı bilim kollarından bazı araştırmacıların kendi örneğinden esinlendiklerini ve çizdiği yolu izlemeye çalıştıklarını görür. *Word* gibi bir dilbilim dergisi olan *Noblesse oblige* de, sırf dilbilimle ilgili tezlerle bakış açılarını açıklamakla kendini sınırlamaz. Yirmi yıl önce Marcel Mauss'un da yazdığı gibi, "Kuşkusuz, sosyoloji her yerde dilbilimcileri taklit etme yoluna gitseydi, bundan çok daha ileride olur-

[1] Şu başlık altında yayımlanmıştır: *Word, Journal of the Linguistic Circle of New York*, cilt 1, no: 2, Ağustos 1945, s. 1-21.

du..."[2] Her iki bilim kolu arasındaki sıkı yöntem benzerliği özel bir işbirliğini zorunlu kılar.

Schrader'dan[3] sonra, akrabalık sorunlarının incelenmesinde dilbilimin sosyoloğa ne kadar yardımcı olabileceğini artık göstermeye gerek kalmamıştır. Antik ailedeki anasoylu kalıntılara ilişkin varsayımın -ki, o dönemde birçok sosyolog henüz buna sımsıkı sarılıyorduolasılıktan uzak olduğunu bazı dilbilimcilerle filologlar (Schrader, Rose)[4] göstermiştir. Dilbilimci, bazı akrabalık ilişkileri arasında anlaşılması zor bir takım bağlantılar kurması için sosyoloğa sözcük kökleri önerir. Buna karşılık, sosyolog, dildeki bazı özelliklerin devamını ya da terim ya da terim gruplarındaki kararsızlığın anlaşılmasını sağlayan gelenek, olumlu kural ve yasakları dilbilimcinin bilgisine sunar. New York Dilbilim Derneği'nin son toplantısında, Julien Bonfante, bu bakış açısını bazı Roman dillerindeki amca/dayı sözcüğünün etimolojisini hatırlatarak açıklar: Yunanca *θείος* (amca/dayı) sözcüğünün İtalyanca, İspanyolca ve Portekizcedeki karşılığı *zio* ve *tio*'dur; ayrıca, İtalya'nın bazı bölgelerinde amca/dayıya *barba* (sakal) denildiğini belirtir. Bu terimler sosyoloğa neler çağrıştırmaz ki: "sakal", "sevimli" ihtiyar! Merhum Hocart'ın dayı ilişkisinin dinsel niteliği ve anne tarafından akrabalığın ağır basması konusunda yaptığı araştırmalar aklımıza gelir birden.[5] Hocart tara-

---

2 Gerçek ve pratik ilişkiler, vb., *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1951.

3 O. SCHRADER, *Prehistoric Antiquities of the Aryan Peoples*, çev. F. B. Jevons (Londra, 1890), bölüm XII, 4.

4 O. SCHRADER, *a.g.y.*, H. J. ROSE, On the Alleged Evidence for Mother Right in Early Greece, *Folklore*, 22 (1911). Bu konuyla ilgili olarak, ayrıca, anasoylu kalıntılar varsayımına sıcak bakan G. Thomson'ın en yeni yapıtlarına bakınız.

5 A. M. HOCART, Chieftainship and the Sister's Son in the Pacific, *American Anthropologist*, n. s. cilt 17 (1915); The Uterine Nephew, *Man*, 23 (1923), no: 4; The Cousin in Vedic Ritual, *Indian Antiquary*, cilt 54 (1925); vb.

fından derlenen olgulara hangi yorum getirilirse getirilsin (kuşkusuz kendi yorumu çok tatmin edici değildir), hiç kuşku yok ki dilbilimci, yitik ilişkilerin çağdaş sözcük dağarcığındaki varlığını inatla sürdürdüğünü ortaya çıkararak sorunun çözümüne katkıda bulunur. Bu arada, sosyolog, kendi kökenbiliminin gerekçelerini dilbilimciye açıklayarak onu meşrulaştırmaya çalışır. Kısa bir süre önce, Paul K. Benedict, dilbilimci sıfatıyla Güney Asya'daki akrabalık sistemlerine büyük bir hevesle eğilmiş ve dünyanın bu bölgesindeki aile sosyolojisine önemli katkılarda bulunmuştur.[6]

Ancak, bu şekilde hareket eden dilbilimcilerle sosyologlar, bağımsız olarak kendi yollarına devam ederler. Kuşkusuz, arada bir mola verip bazı sonuçları birbiriyle paylaşırlar; bununla birlikte, bu sonuçlar değişik yöntem izlenmesinden kaynaklanmaktadır ve birinin gerçekleştirdiği teknik ve yöntembilimsel gelişmelerden diğerini yararlandırmak için hiçbir çaba da gösterilmemektedir. Dilbilimsel araştırmaların özellikle tarihsel araştırmalara dayandığı bir dönemde, bu tutumu açıklamak mümkündü. Aynı dönemde uygulandıkları biçimiyle etnoloji konusundaki araştırmalara göre, farklılık, nitelikten daha çok nicelik düzeyindeydi. Dilbilimcilerin yöntemi daha kesindi, çünkü sonuçları daha iyi ortaya koyuyorlardı; sosyologlar ise, "sınıflandırma yaparken şimdiki türlerin mekândaki durumunu dikkate almaktan vazgeçerek" onların örneklerinden esinleniyordu;[7] ancak yine de, antropolojiyle sosyoloji, dilbilimden

---

[6] P. K. BENEDICT, Tibetan and Chinese Kinship Terms, *Harvard Journ. of Asiatic Studies*, 6 (1942); Studies in Thai Kinship Terminology, *Journ. of the Amer. Oriental Society*, 63 (1943).

[7] L. BRUNSCHVICG, *le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, II (Paris, 1927), s. 562.

yalnızca ders bekliyordu; hiçbir önemli ipucu belirtisi yoktu.[8]

Sesbilimin ortaya çıkmasıyla birlikte, bu durum altüst olur. Sesbilim, yalnızca dilbilimin bakış açılarını değiştirmekle kalmadı: Bu çaptaki bir değişim, belli bir bilim koluyla sınırlı değildir. Sesbilim, söz gelimi nükleer fiziğin tüm kesin bilimler için oynadığı yenilikçi rolü sosyal bilimler konusunda oynamaktan geri kalamaz. En genel sonuçlarıyla ele alındığında bu devrim neyden ibarettir? Bu soruya yanıtı, sesbilimin ünlü üstadı N. Troubetzkoy verecektir. Bir metninde,[9] sonuç olarak sesbilimsel yöntemi dört ayrı temel yönteme indirger: İlkin, sesbilimin araştırma konusu, *bilinçli* dilbilimsel olgulardan bunların *bilinçdışı* altyapılarına kayar; sesbilim, *terim*leri bağımsız birer birim olarak ele almayı reddeder ve tersine, incelemesinde terimler arasındaki *ilişki*leri esas alır; *sistem* kavramını ilk kez kendisi getirir: "Sesbilim, sesbirimlerin (fonem) her zaman bir sistemin öğeleri olduğunu açıklamakla yetinmez, ayrıca, somut bir takım sesbilimsel sistemleri *göstererek* onların yapılarını açıklığa kavuşturur";[10] uzun sözün kısası, kâh tümevarım, "kâh onlara mutlak bir nitelik kazandıran mantıksal tümdengelim yoluyla" *genel yasaları* bulma amacını güder.[11]

Demek oluyor ki, ilk kez bir sosyal bilim bazı gerekli ilişkileri açıkça dile getirebiliyor. Troubetzkoy'un bu son

---

[8] 1900-1920 yılları arasında, çağdaş dilbilimin kurucuları olan Ferdinand de Saussure ile Antoine Meillet, kesin olarak sosyologların himayesindeydiler. Ancak 1920'den sonradır ki Marcel Mauss, ekonomistlerin dediği gibi, bu eğilimi tersyüz etmeye başlar.

[9] N. TROUBETZKOY, la Phonologie actuelle, *Psychologie du langage* içinde (Paris, 1933).

[10] *A.g.y.*, s. 243.

[11] *A.g.y.*

cümlesinin anlamı budur. Oysa daha önceki kurallar, bu sonuca ulaşmak için dilbilimin nasıl hareket etmesi gerektiğini göstermektedir. Burada, Troubetzkoy'un savlarının doğrulandığını göstermek bize düşmez; çağdaş dilbilimcilerin büyük bir çoğunluğu bu konuda yeterince hemfikir gibi görünmektedir. Ancak, bu derece önemli bir olay insan bilimlerinin birinde yer alsaydı, birbirine yakın bilim kollarının temsilcilerinden onun sonuçlarını ve değişik mahiyetteki bir takım olgulara olası tatbikini hemen doğrulamaları da istenirdi.

O zaman bir takım yeni ufuklar açılır. Dilbilimciyle sosyoloğun kendi köşesine çalışmaya çekilip ara sıra birbirlerine ilginç gelen şeyleri paylaştıkları sırf rastlantısal bir işbirliği söz konusu değildir artık. Sosyolog, akrabalık sorunlarını (ve kuşkusuz daha başka sorunları) incelerken, biçimsel olarak sesbilimci-dilbilimcininkine benzer bir durumla karşılaşır: Sesbirimler gibi akrabalık ifadeleri de anlam belirten öğelerdir; ancak sistemlerle bütünleştikleri ölçüde anlam kazanırlar; "sesbilimsel sistemler" gibi "akrabalık sistemleri" de bilinçdışı düşünce düzeyinde oluşur; bununla birlikte, dünyanın bazı uzak bölgelerinde ve oldukça faklı bir takım topluluklarda bazı akrabalık biçimleri, evlilik kuralları, ebeveyn türleri arasında olması istenen benzer davranışların (vb.) yeniden görülmesi, gözlenebilir olayların genel ancak gizli bir takım kurallara dayandığı görüşünü uyandırıyor. O halde, sorun şu şekilde ortaya konabilir: Başka *bir gerçeklik düzeni*nde, akrabalık olguları dilbilimsel olgularla aynı türdedir. Sosyolog, *biçim konusunda* (içerik konusunda değil) sesbilimin ortaya koyduğu yönteme benzer bir yöntem kullanarak, dil bilimlerinin kaydettiği gelişmeye benzer bir gelişmeyi kendi bilimine kazandırabilir mi?

Şu ikinci tespiti yapınca, kendimizi bu doğrultuya daha fazla yönelmeye hazır hissederiz: Akrabalık sorunlarına ilişkin inceleme, günümüzde de aynı sözcüklerle ifade edilir ve devrimin arifesinde dilbilimin karşılaştığı türden zorluklara maruz kalır. İfadesini her şeyden önce tarihte bulan eski dilbilim ile Rivers'ın bazı girişimleri arasında çarpıcı bir benzerlik görülür: Her iki durumda da diyakronik incelemenin tek başına -ya da hemen hemen tek başına- senkronik olayları açıklaması gerekir. Sesbilimle eski dilbilimi karşılaştıran Troubetzkoy, sesbilimi, bir "yapısalcılık ve sistematik evrenselcilik" olarak tanımlar ve daha önceki okulların bireyselciliği ve "atomculuk"u ile karşılaştırır. Ayrıca, diyakronik incelemeyi oldukça değişik bir bakış açısıyla ele alır: "Sesbilimsel sistemin o andaki gelişimi, *belli bir amaca yönelim* sayesinde gerçekleşir... O halde, bu gelişimin bir anlamı, kendince bir mantığı vardır ve bunları ortaya koymak tarihsel sesbilime düşer."[12] Sırf tarihsel olumsallığa dayanan ve Troubetzkoy'la Jakobson'ın eleştirisine maruz kalan bu "bireyselci" yorum, gerçekte, genellikle akrabalık sorunlarına uygulanan yorumla aynıdır.[13] Her terminoloji ayrıntısı, evliliğe ilişkin her özel kural, bir sonuç ya da bir kalıntı olarak farklı bir geleneğe bağlıdır: Aşırı bir kopukluk içine düşülür. Hiç kimse, senkronik bütünlükleri içinde ele alınan akrabalık sistemlerinin nasıl birçok heterojen kurumlar (ki bunların çoğu varsayımlara dayalıdır) arasındaki karşılaşmanın keyfi

---

12 *A.g.y.*, s. 245; JAKOBSON, Prinzipien der historischen Phonologie, *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, IV; ayrıca, aynı yazarın Rusçanın sesbilimsel gelişimine ilişkin yazdığı notlara bakınız, *a.g.y.*, II.

13 W. H. R. RIVERS, *The History of Melanesian Society* (Londra, 1914), *passim; Social Organization*, yay. W. J. Perry (Londra, 1924), bölüm IV.

bir sonucu olabileceğini ve her şeye karşın düzenli ve etkili bir şekilde işleyebileceğini sorgulamaz.[14]

Bununla birlikte, sesbilimsel yöntemin ilkel sosyoloji araştırmalarına uygulanmasının önünde temel bir zorluk belirir. Sesbilimsel yöntemlerle akrabalık sistemleri arasındaki yüzeysel benzerlik o kadar büyüktür ki, bu bizi hemen yanlış bir yola sürükler. Bu yol, biçimsel işleyişleri açısından akrabalık terimlerini dilin fonemlerine benzetmekten ibarettir. Bilindiği üzere, dilbilimci, yapısal bir yasaya ulaşmak için fonemleri "ayrımsal öğeler" şeklinde inceler ve ancak o zaman onları bir ya da birkaç "karşıtlık çifti" şeklinde düzenleme olanağını bulur".[15] Sosyolog da, benzer bir yöntem izleyerek belli bir sistemdeki akrabalık terimlerini ayrıştırma yoluna gitmek isteyebilir. Örneğin, bizim akrabalık sistemimizde *baba* teriminin, cinsiyet, göreli yaş ve kuşakla ilgili olarak olumlu bir yananlamı vardır; buna karşılık, bu terimde hiçbir genişleme ya da hısımlık ilişkisi ifadesi yoktur. O halde, her sistem için hangi ilişkilerin ifade edildiğini ve sistemin her terimi için, bu ilişkilerin her birine göre bu sistemin hangi yananlama -olumlu ya da olumsuz- sahip olduğunu kendi kendimize sormamız gerekir: kuşak, cinsiyet, göreli yaş, yakınlık, vb. Nasıl ki bir dilbilimci yasalarını alt-fonem ya da bir fizikçi alt-molekül düzeyinde buluyorsa, biz de en genel yapısal yasaları bu "mikro-sosyolojik" düzeyde bulmayı umuyoruz. Davis'le Warner'ın ilginç girişimini bu bağlamda yorumlamak gerekir.[16]

---

[14] Aynı şekilde, S. TAX, Some Problems of Social Organization, *Social Anthropology of North American Tribes* içinde, F. Eggan, yay. (Chicago, 1937).

[15] R. JAKOBSON, Ünsüzlerin Sesbilimsel Açıdan Sınıflandırılmasına İlişkin Notlar, *a.g.y.*

[16] K. DAVIS - W. L. WARNER, Structural Analysis of Kinship, *American Anthropologist*, n. s., cilt 37 (1935).

Ne var ki üç itirazımız var. Gerçek anlamda bilimsel bir incelemenin gerçek, basitleştirici ve açıklayıcı olması gerekir. Öyleyse, sesbilimsel incelemeye ilişkin ayrımsal öğeler, psikolojik, fizyolojik ve hatta fiziksel olmak üzere üç bakımdan nesnel bir varlığa sahiptir ve oluşturdukları fonemlerden sayıca daha azdır; sonuç olarak, sistemi algılayıp onu yeniden kurmamızı sağlar. Oysa önceki varsayım, kesinlikle böyle bir şeye olanak tanımaz. Biraz önce de gördüğümüz gibi, akrabalık terimleri yalnızca görünüşte çözümsel bir nitelik taşır: Çünkü gerçekte sonuç ilkeden daha soyuttur; somuta doğru gitmek yerine somuttan uzaklaşır ve nihai sistem -sistem denilebilirse eğer- yalnızca kavramsal bir boyuta sahiptir. İkinci olarak, Davis'le Warner'ın deneyimi gösteriyor ki, bu yöntemle elde edilen sistem deneyimin verilerinden çok daha karmaşıktır ve yorumlanması onlardan daha zordur.[17] Yine de varsayımın hiçbir açıklayıcı değeri yoktur: Sistemin niteliğini anlamamızı sağlamaz; hele hele sistemin oluşumunu yeniden kurmamıza hiç mi hiç olanak tanımaz.

Bu başarısızlığın nedeni nedir? Dilbilimcinin yöntemine harfiyen uyulması, gerçekte, sistemin ruhunu yozlaştırır. Akrabalık terimlerinin yalnızca sosyolojik bir varlığı yoktur: Bunlar aynı zamanda söylemin öğeleridir de. Dilbilimcinin inceleme yöntemlerini onlara uy-

---

[17] Böylece, bu yazarların incelemesindeki "koca" teriminin yerini şu formül alır:

C2a / 2d /o SU 1a 8 /Ego (a.g.y.)

Sırası gelmişken, iki yeni araştırmadan daha söz edeceğiz; burada, çok daha etkili bir mantıksal yol izleyeceğiz, çünkü bu yol yöntem ve sonuçları konusunda büyük bir fayda sağlamaktadır. Krş. F. G. LOUNSBURY, A Semantic Analysis of the Pawnee Kinship Usage, *Language*, cilt 32, no: 1, 1956. - W. H. GOODENOUGH, The Componential Analysis of Kinship, *a.g.y.*

gularken unutmamak gerekir ki bu terimler, sözlüğün birer parçası olarak doğrudan - örneksemeli olarak değil- bu yöntemlere bağlıdır. Oysa dilbilimden açıkça öğrendiğimize göre, sesbilimsel incelemenin bütün sözcükler üzerinde değil, yalnızca önceden fonemlere ayrılan sözcükler üzerinde doğrudan bir etkisi vardır. *Sözvarlığı düzeyinde zorunlu bir ilişki yoktur.*[18] Bu, sözvarlığının bütün öğeleri için doğrudur -akrabalık terimleri dahil. Bu, dilbilimde doğrudur ve o halde dilin sosyolojisi için de *ipso facto* (kaçınılmaz olarak) doğru olmak zorundadır. O halde, şu an olabilirliğini tartışmakta olduğumuz türden bir girişim, sesbilimsel yöntemi yaymaktan ibarettir, ancak onun ana ilkesini ihmal ederek. Kroeber, çok eski bir metninde, bu zorluğu bir kâhin gibi önceden görmüştü.[19] Ve eğer akrabalık terimlerine ilişkin yapısal incelemenin imkânsız olduğu sonucuna vardıysa, bizzat dilbilimin o an sesbilgisel, psikolojik ve tarihsel bir incelemeye indirgenmiş olmasındandır bu. Sosyal bilimler, gerçekte, dilbilimin getirdiği sınırlamaları paylaşmak zorundadır; ancak, onun gelişmelerinden de yararlanabilirler.

Bir dildeki fonemlerin durumu ile bir toplumdaki akrabalık terimlerinin durumu arasındaki derin farklılıkları da ihmal etmemek gerekir. Birinci durumda, işlev konusunda herhangi bir kuşku yoktur: Bir dilin ne işe yaradığını hepimiz biliyoruz; dil, iletişim kurmaya yarar. Oysa dilbilimcinin uzun süre anlayamadığı ve yalnızca sesbilim sayesinde öğrendiği şey, dilin bu sonuca

---

[18] Bölüm V'i okurken de görüleceği üzere, bugün daha ayrıntılı bir formül kullanacağım.

[19] A. L. KROEBER, Classificatory Systems of Relationship, *Journ. of the Royal Anthropol. Institute*, cilt 39, 1909.

ulaşmak için kullandığı yöntemdi. İşlev herkesçe bilinen bir şeydi; ancak, sistem bilinmiyordu. Bu bakımdan, sosyolog bunun tersi bir durumda bulunur: Sistemlerin akrabalık terimlerinden oluştuğunu Lewis H. Morgan'dan beri iyice biliyoruz; buna karşılık, bu terimlerin nerede kullanıldığını hâlâ bilmiyoruz. Bu ilk durumun iyice bilinmemesi nedeniyle, akrabalık sistemlerine ilişkin yapısal incelemelerin çoğu gereksiz bir tekrardan başka bir şey değildir. Bu incelemeler, bilineni ortaya koyarken bilinmeyeni ihmal eder.

Bu, akrabalık terimlerine bir düzen getirmekten ve onlarda bir anlam bulmaktan vazgeçtiğimiz anlamına gelmez. Ancak, en azından sosyolojinin sözcük ve terimler konusunda ortaya koyduğu özel sorunların yanı sıra, onun yöntemleriyle dilbiliminkiler arasındaki ilişkilerin belirsiz niteliğini iyice kavramak gerekir. O nedenle, basit bir örnekseme arz eden bir vakayı tartışmakla yetinsek daha iyi olacak. Bereket versin ki, çoktan buna hazırız.

Genelde "akrabalık sistemi" adını verdiğimiz şey, gerçekte, çok değişik iki gerçeklik düzeni içerir. İlkin, değişik türdeki aile ilişkilerini ifade eden bazı terimler vardır. Ancak, akrabalık yalnızca terimlerle ifade edilemez: Bu terimleri kullanan bireyler ya da birey grupları, kendilerini, birbirine karşı belirli bir tutum sergilemeye zorunlu hissederler (ya da duruma göre, hissetmezler). Öyleyse, *adlar sistemi* adını vermeyi uygun gördüğümüz şeyin yanında, aynı şekilde psikolojik ve sosyal niteliğe sahip bir başka sistem vardır ki biz buna *davranışlar sistemi* diyoruz. Oysa adlar sistemine ilişkin incelemenin sesbilimsel sistemlerde rastladığımız duruma benzer bir durumla bizi karşı karşıya bıraktığı doğruysa (daha ön-

ce gösterdiğimiz gibi), davranışlar sistemi söz konusu olduğunda bu durum sanki "düzelmiş" gibi oluveriyor. Davranışlar sisteminin oynadığı rolü tahmin ediyoruz: grubun birliğini ve dengesini sağlamak. Ancak, değişik davranışlar arasındaki bağlantıların niteliğini ve bu davranışların gerekliliğini kavrayamıyoruz.[20] Başka terimlerle ifade edecek olursak, dil vakasında olduğu gibi işlevi biliyoruz, ancak sistemi anlayamıyoruz.

O halde, *adlar sistemi* ile *davranışlar sistemi* arasında çok büyük bir farklılık görüyor ve A. R. Radcliffe-Brown'dan bu konuda ayrılıyoruz; A. R. Radcliffe-Brown, davranışlar sisteminin adlar sisteminin duygusal plandaki ifadesinden başka bir şey olmadığına inanıyordu, ki onu bu yüzden zaman zaman eleştiriyorduk[21]. Son yıllarda, akrabalık terimleri tablosunun ailesel davranışlar tablosunu -ya da tersi- tam olarak yansıtmadığı gruplara ilişkin birçok örnek verildi.[22] Her toplumda, akrabalık sisteminin bireysel ilişkileri düzenleyen en önemli *aracı* olduğunu düşünürsek yanılgıya düşebiliriz; sisteme böyle bir rol yüklendiği toplumlarda bile, sistem bu rolü her zaman aynı derecede yerine getirmez. Kaldı ki, her zaman iki davranış türü arasında bir ayrım yapmak gerekir: İlkin, kopuk, iyice belirginleşmemiş ve her

---

[20] W. Lloyd WARNER'ın şu dikkate değer yapıtını ayrı tutmak gerekir: Morphology and Functions of the Australian Murngin Type of Kinship, *Amer. Anthrop.*, n. s., cilt 32-33 (1930-1931). Bu yapıttaki davranışlar sistemine ilişkin inceleme, içerik konusunda tartışılır olmasına karşın, akrabalık sorunlarının incelenmesinde yeni bir aşama oluşturmaktan geri kalmaz.

[21] A. R. RADCLIFFE-BROWN, Kinship Terminology in California, *Amer. Anthrop.*, n. s., cilt 37 (1935); The Study of Kinship Systems, *Journ. of the Roy. Anthrop. Inst.*, cilt 71 (1941).

[22] M. E. OPLER, Apache Data Concerning the Relation of Kinship Terminology to Social Classification, *Amer. Athrop.*, n. s., cilt 39 (1937); A. M. HALPERN, Yuma Kinship Terms, *a.g.y.*, 44 (1942).

türlü kurumsal nitelikten yoksun olan ve psikolojik planda terminolojinin bir yansıması ya da gelişmesi olarak kabul edebileceğimiz davranışlar; bu davranışların yanında ya da bunlara ek olarak, bir takım tabu ya da ayrıcalıklarla onaylanan, biçemleştirilmiş, zorunlu olan ve değişmez tören kurallarıyla ifade edilen davranışlar. Bu davranışların kendiliğinden terimler dizinini yansıtması şöyle dursun, bunlar, çoğu kez bazı çelişkileri ve adlar sistemindeki eksiklikleri gidermeye yönelik ikincil oluşumlar olarak karşımıza çıkar. Bu yapay nitelik, Avustralya'daki Wik Monkan topluluğunda çok çarpıcı bir şekilde görülür; şaka yapma ayrıcalıkları, evlilikten önce iki erkeği birleştiren akrabalık ilişkilerindeki bir çelişkinin yanı sıra, aralarında böyle bir ilişki bulunmayan iki kadınla daha sonra yapacakları evliliklerini açıklamak için aralarında olduğunu varsaymamız gereken kuramsal ilişkiyi onaylar.[23] Her iki olası adlar sistemi arasında bir çelişki vardır ve davranışların vurgulanması, terimler arasındaki bu çelişkiyi özümsemek ya da aşmak için sarf edilen çabayı gösterir. "Real relations of interdependance between the terminology and the rest of the system"ın[24] (Terminoloji ile Sistemin Diğer Bölümü Arasındaki Gerçek Bağımlılık İlişkileri) varlığını doğrulamak konusunda Radcliffe-Brown'la hemfikir olmakta tereddüt etmeyeceğiz; eleştirilerinden en az birkaçında, davranışlar ve terimler arasında kesin bir benzerlik olmadığından her iki sistemin karşılıklı bir özerk-

---

[23] D. F. THOMSON, The Joking-Relationship and Organised Obscenity in North Queensland, *Amer. Anthrop.*, n. s., cilt 37 (1935).

[24] The Study of Kinship Systems, *a.g.y.*, s. 8. Radcliffe-Brown'ın bu ifadesi, 1935'te yaptığı, davranışların " a fairly high degree of correlation with the terminological classification" gösterdiği şeklindeki açıklamasından daha çok tatminkâr görünmektedir (*Amer. Anthrop.*, n. s., 1935, s. 53).

liğe sahip olduğu sonucuna varma yanılgısına düşmüştür. Ancak bu karşılıklı bağımlılık ilişkisi, tamamıyla uyum içinde değildir. Davranışlar sistemi, daha çok adlar sisteminin dinamik bir özümsenmesini oluşturur.

O halde, her iki sistem arasında işlevsel bir ilişki olduğu varsayımında bile -ki buna tamamen katılıyoruz-, bir takım yöntemsel nedenlerden ötürü, birbiriyle ilgili sorunları ayrı birer sorunmuş gibi ele alma hakkını kendimizde buluyoruz. Haklı olarak, davranışlarla ilgili her kuramın hareket noktası olarak kabul edilen bir sorunla ilgili olarak burada yapmaya çalıştığımız şey budur: dayı sorunu. Sesbilimcinin izlediği yöntemin biçimsel olarak başka bir bağlama oturtulmasının bu sorunu yeni bir bakış açısıyla nasıl aydınlatmaya katkıda bulunduğunu göstermeye çalışacağız. Gerçekte, sosyologların bu soruna özel bir ilgiyle yaklaşmalarının tek nedeni, çok sayıda ilkel toplumda dayı-yeğen ilişkisinin önemli bir gelişmeye yol açmış olmasıdır. Ancak, bu ilişkinin sıklığının farkına varmak yeterli değildir; onun nedenlerini de bulmak gerekir.

Bu sorunun gelişimine ilişkin belli başlı aşamaları bir çırpıda gözden geçirelim. Tüm XIX. yüzyıl boyunca ve Sydney Hartland'a[25] dek, dayının önemini genellikle anasoylu sistemin bir kalıntısı olarak yorumladık. Bu sistem, salt varsayım düzeyinde kalıyordu ve özellikle Avrupa'ya ilişkin örnekler karşısındaki olabilirliği kuşkuluydu. Öte yandan, Rivers'ın, Güney Hindistan'da çapraz kuzenler arasındaki evliliğin bir kalıntısı olarak dayının önemini açıklama girişimi oldukça sıkıcı bir

[25] S. HARTLAND, Matrilineal Kinship and the Question of its Priority, *Mem. of the Amer., Anthrop. Assoc.*, 4 (1917).

sonuca götürüyordu:[26] Yazarın kendisi de, sorunun bütün görünümlerini açıklamakta bu yorumun yetersiz kaldığını kabullenmek durumundaydı ve *bir tek* kurumun varlığını anlayabilmek için, şu an kaybolmuş olan *birçok* heterojen geleneğe (örneğin, kuzenlerarası evlilik) başvurulması gerektiği varsayımına ister istemez başvuruyordu.[27] Gerçekte, Lowie'nin anasoylu kompleks[28] üzerine yazdığı son derece önemli bir makale sayesinde, dayı sorununun "çağdaş aşama"sı adını verebileceğimiz şey başlar. Lowie, dayının baskınlığı ile anasoylu sistem arasında olduğu ileri sürülen ilişkinin incelenebileceğini gösterir; gerçekte, dayılık kurumunun (avunculat) hem babasoylu hem de anasoylu kimi sistemlerle ilgisi olduğu görülür. Dayının rolü, ana hukukuna dayalı bir sistemin bir sonucu ya da bir kalıntısı olarak açıklanamaz; bu, "a very general tendency to associate definite social relations with definite forms of kinship regardless of maternal or paternal side" (anayanlı ya da babayanlı olduklarına bakmaksızın belli toplumsal ilişkileri belli akrabalık biçimleriyle ilişkilendirme genel eğilimi) ilkesinin özel bir uygulamasından başka bir şey değildir. Lowie'nin ilk kez 1919'da ortaya koyduğu bu ilke -ki buna göre, *davranışları nitelendirme* yönünde genel bir eğilim vardır-, akrabalık sistemlerine ilişkin bir kuramın tek olumlu temelini oluşturur. Ancak Lowie, bu arada bazı soruları yanıtsız bırakıyordu: Dayılık kurumuna tam olarak ne ad verilir? Bir takım değişik gelenek ve davranışlar tek bir terim altında

---

[26] W. H. R. RIVERS, The Marriage of Cousins in India, *Journ. of the Royal Asiatic Society*, Temmuz, 1907.

[27] *A.g.y.*, s. 624.

[28] R. H. LOWIE, The Matrilineal Complex, *Univ. of California Publ. in Amer. Archaeol. and Ethnol.*, 16 (1919), no: 2.

birbiriyle karıştırılmıyor mu? Bütün davranışları nitelendirme yönünde bir eğilim olduğu doğruysa, ele alınan gruplara göre herhangi bir olası davranış değil de neden yalnızca bazı davranışlar dayı ilişkisiyle ilişkilendirilmektedir?

Sorunumuzun gelişimi ile dilbilimsel düşüncenin bazı aşamaları arasında görülen çarpıcı benzerliği belirtmek için bir parantez açalım burada: Bireylerarası ilişkiler alanındaki olası davranışların çeşitliliği uygulamada sınırsızdır; insan yaşamının ilk aylarında ses sisteminin gerçekte çıkarabileceği seslerin çeşitliliği için de aynı şey söylenebilir. Bununla birlikte, her dil, bütün olası seslerin yalnızca çok küçük bir bölümünü kullanır ki dilbilim bu konuda iki soru sorar: Neden yalnızca bazı sesler seçilmiştir? Seçilen seslerin biri ya da bir kaçı ve geri kalanlar arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır?[29] Dayı sorunu tarihine ilişkin taslak, tam olarak aynı aşamada bulunur: Toplumsal grubun emrinde, dilde olduğu gibi, çok zengin bir psiko-fizyolojik malzeme bulunur; dil gibi o da öğelerin yalnızca bir kısmını alır ve onları her zaman çeşitlendirilmiş yapılar halinde düzenler; bu öğelerin en azından bir kaçı, en değişik kültürlerde bile değişmeden kalır. O halde, seçimin ardındaki neden ve düzenleme yasalarının ne olduğu konusunda kafamıza sorular takılabilir.

Özellikle dayı ilişkisiyle ilgili olarak, Radcliffe-Brown'a başvurmak gerekir; Güney Afrika'da dayı konusunda[30] yazdığı ünlü metin, "davranışları nitelendirme

---

[29] Roman JAKOBSON, Kindersprache, *Aphasie und allgemeine Lautgesetze* (Uppsala, 1941).

[30] A. R. RADCLIFFE-BROWN, The Mother's Brother in South Africa, *South African Journal of Science*, cilt 21 (1924).

genel ilkesi" adını verebileceğimiz şeyin özel koşullarını inceleme ve kavramaya yönelik ilk girişimdir. Günümüzde klasik sayılan bu araştırmanın başlıca tezlerini burada hemen hatırlatmak yeterli olacaktır.

Radcliffe-Brown'a göre, dayılık terimi iki karşıtlamalı davranış sistemini kapsar: Birinci durumda, dayı aile otoritesini temsil eder; kendisinden çekinen, kendisine itaat eden yeğeni üzerinde bazı haklara sahiptir; ikinci durumda ise, teklifsizlik konusunda dayısına karşı bir takım önceliklere sahip olan ve ona az çok mağdur muamelesi yapan yeğendir. İkinci olarak, dayıya karşı davranış ile babaya karşı davranış arasında bir ilişki vardır. Her iki durumda da, bu iki davranış sistemiyle karşılaşıyoruz, ancak tersine çevrilmiş olarak: baba-oğul ilişkisinin senli benli olduğu gruplar ile dayı-yeğen ilişkisinin katı olduğu gruplar. Ancak, aile otoritesinin babada olduğu yerlerde, senlibenli ilişki dayıyla kurulur. O halde, her iki davranış grubu, sesbilimcinin dediği gibi, iki karşıtlık çifti oluşturur. Radcliffe-Brown, olaya bir yorum getirerek sözlerini şöyle bitirir: Soy zinciri, son tahlilde, bu karşıtlıkların anlamını belirler. Babanın ve baba soyunun geleneksel otoriteyi temsil ettiği babasoylu bir sistemde dayı, bir "erkek anne" gibi görülür ve genelde anneyle aynı şekilde ve hatta kimi zaman aynı adla ona hitap edilir. Anasoylu sistemde bu durumun tersi görülür: Orada otoriteyi dayı temsil ederken, şefkat ve senlibenlilik ilişkileri babayla onun soyu üzerinde yoğunlaşır.

Radcliffe-Brown'ın getirdiği bu katkının önemini fazla abartmak istemiyoruz. Evrimci metafiziğe karşı Lowie'nin çok ustaca yönelttiği sert eleştirilerden sonra, pozitif temele dayalı bir inceleme çabasından başka bir

şey değildir bu. Bu çabanın başarıyla sonuçlanmadığını söylemek, bu büyük İngiliz sosyoloğa karşı duyduğumuz saygıyı kesinlikle azaltmaz. O halde kabul etmeliyiz ki, Radcliffe-Brown'ın metni de birçok ciddi soruyu yanıtsız bırakmaktadır: İlkin, dayılık kurumu bütün anasoylu ve babasoylu sistemlerde bulunmamaktadır; ona, kimi zaman ne anasoylu ne de babasoylu olmayan bazı sistemlerde de rastlıyoruz.[31] Ayrıca, dayı ilişkisi, ikili değil dörtlü bir ilişkidir: Bir erkek kardeş, bir kız kardeş, bir enişte ve bir yeğen gerektirir. Radcliffe-Brown tarzı bir yorum, olduğu gibi ele alınması gereken bütünsel bir yapının bazı öğelerini keyfi olarak ayırır. Birkaç basit örnekle bu çifte zorluğu göstermeye çalışacağız.

Trobriand adalarında (Melanezya) yaşayan yerlilerdeki toplumsal örgütlenmenin en belirgin özellikleri şunlardır: anaya dayalı soy zinciri, babayla oğul arasında rahat ve senlibenli ilişkiler, dayıyla yeğen arasında belirgin uyuşmazlık.[32] Buna karşılık, babasoylu olan Kafkasya Çerkezlerinde uyuşmazlık babayla oğul arasındadır; dayı, yeğenine yardım eder ve evlenirken ona bir at hediye eder.[33] Buraya kadar, Radcliffe-Brown'ın şemasının sınırları içerisinde kaldık. Şimdi, başka aile ilişkilerini ele alalım: Malinowski, Trobriand adalarında karıkocanın sevgi dolu ve içten bir aile ortamında yaşadığını ve aralarındaki ilişkilerin karşılıklılık esasına da-

---

[31] Yeni Gine'de yaşayan Mundugomorlarda böyle bir durum vardır: Soy zinciri sırayla babasoylu ve anasoylu olduğu halde, dayıyla yeğen arasında sürekli senlibenli bir ilişki mevcuttur. Krş. Margaret MEAD, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (New York, 1935), s. 176-185.

[32] B. MALINOWSKI, *The Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia* (Londra, 1929), 2 cilt.

[33] DUBOIS DE MONPEREUX (1839), alıntı M. KOVALEVSKI'den yapılmıştır, la Famille matriarcale au Caucase, *L'Anthropologie*, cilt 4 (1893).

yandığını gösterir. Oysa erkek kardeş-kız kardeş ilişkileri oldukça katı bir yasağın etkisi altındadır. Peki, şu an Kafkasya'da durum nasıldır? En şefkatli ilişki erkek kardeşle kız kardeş arasındadır; o nedenle, Pschav'larda evin tek kız çocuğu, kendisiyle iffetli yatak arkadaşı rolünü oynayacak bir "erkek kardeş" "evlat" edinir.[34] Ancak karı koca arasında durum oldukça farklıdır: Bir Çerkez erkeği, halk içinde karısıyla birlikte görünmekten kaçınır ve onu gizlice "ziyaret" eder. Malinowski'ye göre, Trobriand adalarında bir erkeğe kız kardeşine benzediğini söylemek kadar ağır bir hakaret yoktur; Kafkasyalılarda da buna benzer bir yasaklama mevcuttur: Bir erkeğin yanında karısının sağlığından söz edilemez.

O halde "Çerkez" ya da "Trobriand" türü toplumlar söz konusu olduğunda, *baba-oğul* ve *dayı-kız kardeşin oğlu* arasındaki davranışsal bağıntıyı incelemek yeterli değildir. Bu bağıntı, dört ilişki türünün mevcut ve birbirine organik olarak bağlı olduğu genel bir sistemin bir görünümünden başka bir şey değildir: *erkek kardeş-kız kardeş*, *karı-koca*, *baba-oğul*, *dayı-kız kardeşin oğlu*. Bize örnek teşkil eden her iki grup, şu şekilde ifade edilebilen bir yasanın değişik uygulamalarını gösterir: Her iki grupta, nasıl ki baba-oğul ilişkisiyle karı-koca ilişkisi arasında bir bağıntı varsa, dayı-yeğen ilişkisi ile erkek kardeş-kız kardeş ilişkisi arasında da böyle bir bağıntı vardır. Öyle ki, bir ilişki çifti bilindiğinde, diğer ilişki çiftini tahmin etmek hiç de zor değildir.

Şimdi başka vakaları ele alalım. Polinezya'nın Tonga adasında, soy zinciri Çerkezlerde olduğu gibi babaya dayanmaktadır. Karı-koca ilişkileri açık ve uyumlu gibi

[34] *A.g.y.*

görünmektedir: Aile kavgaları enderdir ve genellikle kocasından daha üstün bir statüye sahip olmasına karşın kadın, "ev sorunlarıyla ilgili olarak kocasına karşı gelme gibi bir düşünceye kesinlikle kapılmaz". Aynı şekilde, en büyük serbestlik dayı-yeğen ilişkisinde mevcuttur: Yeğen, en özel konularda bile içlidışlı olduğu dayısına karşı *fahu*'dur, yani yasanın üstündedir. Baba-oğul ilişkisi, bu serbest ilişkiden farklı bir ilişkidir. Baba *tapu*'dur, yani bir oğlun babasının başı ya da saçlarına dokunması, yemek yerken ona hafifçe dokunması, onun yatağı ya da yastığında uyuması, onun içeceği ya da yiyeceğini paylaşması, ona ait bazı eşyalarla oynaması yasaktır. Bununla birlikte, bütün bu *tapu*'lar arasında en güçlü olanı, kız kardeşle erkek kardeş arasındaki ilişkide ön plana çıkan *tapu*'dur: Her ikisinin aynı çatı altında bir arada bulunması bile yasaktır.[35]

Yeni Gine'deki Kutubu gölü yerlileri, aynı şekilde babasoylu ve yerel ataerkil özellikler taşımalarına karşın, önceki yapıya zıt bir yapı örneği oluştururlar. F. E. Williams onlardan şöyle söz eder: "Şu ana kadar, babayla oğul arasında bu denli içten bir uyuşuma hiçbir yerde rastlamadım." Karı-koca ilişkilerinin en belirgin özelliği, kadınlara ayrılan statünün çok düşük olması ve "kadın ve erkek çıkar merkezleri arasındaki kesin ayrım"dır. Williams'ın dediğine göre, kadınlar "efendileri için tüm güçleriyle çalışmak zorundaydı... Ara sıra onlara karşı çıktıkları ve o nedenle dayak yedikleri de oluyordu". Kadın, kocasına karşı her zaman erkek kardeşinin himayesinden yararlanır ve gerektiğinde ona sığınır. Yeğen-dayı ilişkilerine gelince, "bunları en iyi özetleyen,

[35] E. W. GIFFORD, Tonga Society, *B. P. Bishop Museum Bulletin*, no: 61, Honolulu, 1929, s. 16-22.

biraz da korkuyla karışık... 'saygı' terimidir"; çünkü dayı (Afrika Kipsigi'lerinde olduğu gibi), yeğeni lanetleme ve onu ciddi bir hastalıkla cezalandırma yetkisine sahiptir.[36]

Babasoylu bir toplumdan alınan bu son yapı, yine de, anasoylu bir geleneğe sahip Siuai'lerin (Bougainville adası sakinleri) yapısıyla aynı türdendir. Erkek kardeşle kız kardeş arasında "dostça ilişkiler ve karşılıklı bir cömertlik" hâkimdir. Babayla oğul arasında "bir düşmanlık, katı bir otorite ya da korkuya dayalı bir saygı ilişkisi olduğuna dair hiçbir belirti yoktur". Ancak, dayı-yeğen ilişkileri, "katı disiplin ile iyi niyete dayalı karşılıklı bağımlılık arasında" bir yerdedir. Bununla birlikte, "bilgi aldığımız kişilerin dediğine göre, bütün erkek çocuklar dayılarından çekiniyor ve onlara babalarına olduğundan daha fazla itaat ediyorlar". Karıyla kocaya gelince, çok da iyi geçindikleri söylenemez: "Evli genç bayanların çok azı sadıktır... Genç kocalar hep kuşku içindeler ve kıskançlık krizlerine kapılırlar... Evlilik her türlü zor düzenlemeyi gerektirir".[37]

Dobu'da benzer ancak daha belirgin bir tabloyla karşılaşırız: Anasoylu Dobu'lular gene anasoylu olan Trobriand'lılara yakınlar, ancak çok farklı bir yapı sergilerler. Dobu'lu çiftler istikrarsız olup sık sık zina işler ve karıyla kocanın her biri bir diğerinin büyüsünden ölmekten sürekli korkar. Gerçekte, Fortune'ın "Kocası işitecek şekilde bir kadının büyücülük güçlerine imada

---

[36] F. E. WILLIAMS, Natives of Lake Kutubu, Papua, *Oceania*, cilt II, 1940-1941 ve 12, 1941-1942, s. 265-280 (cilt II). Group Sentiment and Primitive Justice, *American Anthropologist*, cilt 43, no: 4, Pt. I, 1941.

[37] Douglas L. OLIVIER, *A Solomon Island Society. Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville*, Cambridge, Mass. 1955.

bulunmak çok ağır bir hakarettir" şeklindeki sözleri, daha önce Trobriand'lılarla Kafkasyalılarda gördüğümüz yasakların değişik bir biçimini ifade eder.

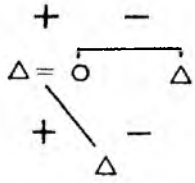
Dobu'da, annenin erkek kardeşi bütün hısımların en katısı olarak görülür; "yeğenlerini, ebeveynleri onları dövmeyi bıraktıktan uzun süre sonra bile dövmeyi sürdürür" ve adının telaffuz edilmesi yasaktır. Kuşkusuz, bizzat babadan daha çok babanın muadili olan "bacanak"la, yani annenin kız kardeşinin kocasıyla sevecen bir ilişki mevcuttur. Bununla birlikte, baba dayıdan "daha az katı" olarak görülür ve kalıtımsal aktarım yasasına aykırı olarak, her zaman oğlunu kız kardeşinin oğlunun aleyhine kayırmaya çalışır.

Özetle, erkek kardeşle kız kardeş arasındaki bağ, "bütün toplumsal bağlar arasında en güçlü" olanıdır.[38]

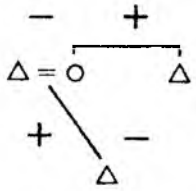
Bütün bu örneklerden ne gibi sonuçlar çıkarmak gerekir? Dayılık biçimleri ile soy türleri arasındaki bağıntı sorunu halletmez. Birçok değişik dayılık biçimleri, babasoylu ya da anasoylu olsun tek bir soy türüyle bir arada bulunabilir. Ancak, sistemin kurulması için gerekli olan dört karşıtlık çifti arasında hep aynı temel ilişkiyi buluyoruz. Bunu, yan sayfada görülen şemalardaki örneklerimizle daha iyi açıklayabiliriz: Burada, + işareti serbest ve senlibenli ilişkileri; - işareti ise, düşmanlık, uyuşmazlık ya da ihtiyatlılığın ağır bastığı ilişkileri gösterir (bkz. s. 78). Basitleştirilmiş olan bu şema, tam anlamıyla doğru olmayabilir, ancak onu geçici olarak kullanabiliriz. Gerekli ayrımları daha sonra yapmaya çalışacağız.

---

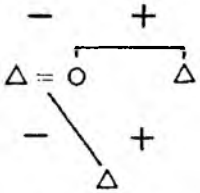
[38] Reo F. FORTUNE, *The Sorcerers of Dobu*, New York, 1932, s. 8, 10, 45, 62-64, vb.



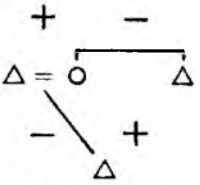
Trobriand: anasoylu



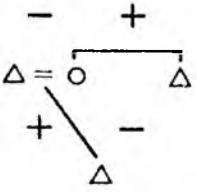
Siuai: anasoylu



Çerkez: babasoylu



Tonga: babasoylu



Kutubu Gölü: babasoylu

Önerdiğimiz bu senkronik bağıntı yasası diyakronik olarak doğrulanabilir. Ortaçağda aile ilişkilerinin gelişimini Howard'ın açıklamasına dayanarak özetleyecek olursak, aşağı yukarı şu sonuca varırız: Erkek kardeşin kız kardeş üzerindeki etkisi azalırken, müstakbel kocanın bu bayanın üzerindeki etkisi artmaktadır. Aynı zamanda, babayla oğul arasındaki bağ zayıflarken, dayıyla yeğen arasındaki bağ güçlenmektedir.[39]

Bu gelişim, görünürde L. Gautier'nin derlediği belgelerce doğrulanmaktadır; "tutucu" metinlerde (Raoul de Cambrai, Geste des Loherains, vb.) olumlu ilişki daha çok babayla oğul arasında kurulmakta ve yavaş yavaş dayı-yeğen ilişkisine doğru kaymaktadır.[40]

O halde, görüldüğü üzere, dayılık kurumunu anlamak için onu sistemin içinde bir ilişki olarak görmemiz ve sistemin yapısını kavramak için de onu kendi bütünlüğü içinde ele almamız gerekir. Bu yapı, dört öğeye dayanır (erkek kardeş, kız kardeş, baba, oğul); bunları, birbiriyle ilintili iki zıtlık çifti bir araya getirir, öyle ki söz konusu iki kuşağın her birinde her zaman olumlu bir ilişkinin yanı sıra olumsuz bir ilişki bulunur. Peki, bu yapı nedir ve nedeni ne olabilir? Bunun yanıtı şudur: Bu yapı, düşünebileceğimiz ve var olabilecek en basit akrabalık yapısıdır. Açıkça söyleyecek olursak, bu *akrabalık öğesi*dir.

Bu savı desteklemek için mantıksal bir kanıt kullanabiliriz: Bir akrabalık yapısının olabilmesi için, insan

---

[39] G. E. HOWARD, *A History of Matrimonial Institutions*, cilt 3, Chicago, 1904.

[40] Leon GAUTIER, *la Chevalerie*, Paris, 1890. Aynı konuyla ilgili olarak, şu yapıtlara da başvurmakta fayda var: F. B. GUMMERE, The Sister's Son, *in: An English Miscellany Presented to Dr. Furnivall*, Londra, 1901; W. O. FARNSWORTH, *Uncle and Nephew in the Old French Chanson de Geste*, New York, Colombia University Press, 1913.

toplumunda her zaman var olduğu düşünülen üç tür aile ilişkisinin mevcut olması gerekir: bir kan bağı ilişkisi, bir evlilik ilişkisi ve bir soy ilişkisi; başka bir deyişle, aynı ana ve babadan doğmuş erkek kardeşle kız kardeş arasındaki ilişki, karıyla koca arasındaki ilişki, babayla çocuk arasındaki ilişki. Kolayca anlaşılıyor ki burada ele alınan yapı, en önemli ekonomi ilkesine göre bu üç gerekliğin yerine getirilmesini sağlayan yapıdır. Ancak, önceki düşünceler soyut niteliktedir ve tanıtlamamızı yaparken daha dolaysız bir kanıt getirmemiz gerekebilir.

Gerçekten de, tanımladığımız biçimiyle akrabalık öğesinin ilkel ve ortadan kaldırılamaz özelliği, doğrudan doğruya ensest ilişki yasağının evrensel varlığından kaynaklanmaktadır. Bu, şunu demeye geliyor: İnsan toplumunda bir erkek yalnızca başka bir erkekten -bu onun kızı ya da kız kardeşi olabilir- kadın alabilir. O halde, akrabalık yapısında dayının nasıl ortaya çıktığını anlatmaya gerek yoktur: Aslında, ortaya çıkmamış, doğrudan bu yapıya girmiştir, çünkü bu onun koşuludur. Geleneksel dilbilim gibi geleneksel sosyoloji de terimler arasındaki ilişkileri değil, yalnızca terimleri ele alma hatasına düşmüştür.

İncelememizde daha fazla ileri gitmeden, aklımıza gelebilecek birkaç itirazı hemen bertaraf edelim. İlkin, eğer "enişte" *ilişkisi akrabalık yapısının* kaçınılmaz temel direğini oluşturuyorsa, evlilikten doğmuş çocuğu neden bu basit yapıya dahil edelim? Bundan, söz konusu çocuğun doğmuş ya da doğacak bir çocuk olabileceği anlaşılmaktadır. Ayrıca çocuk, ilk girişimin -bunun sayesinde evliliğe dayalı akrabalık kurulur- dinamik ve erekbilimsel niteliğini doğrulamak için zorunludur. Akrabalık durağan bir olgu değildir; yalnızca sürüp gitmek

için vardır. Burada, soyu sürdürme isteğini kastetmiyoruz. Kastettiğimiz şudur: Akrabalık sistemlerinin çoğunda, belli bir kuşakta kadın veren ile kadın alan arasında oluşan ilk dengesizlik, yalnızca sonraki kuşakların karşı yükümlülükleriyle istikrar kazanabilir. En ilkel akrabalık yapısı bile, aynı anda senkronik ve diyakronik olarak var olabilir.

İkinci olarak, aynı basitlikte ancak cinsiyetlerin tersyüz edildiği bir bakışımlı (simetrik) yapı, başka bir deyişle bir kız kardeş, bir erkek kardeş, erkek kardeşin karısı ile bunun evliliğinden doğan kız çocuğunu ortaya koyan bir yapı düşünülemez mi? Kuşkusuz düşünülebilir, ancak bu kuramsal olasılık deneysel düzeyde hemen elenebilir: İnsan toplumunda, kadınları verip alan erkeklerdir, yoksa bunun tersi değil. Bazı kültürlerin bu bakışımlı yapı konusunda kurgusal bir görüntü edinmeye çalışıp çalışmadıklarını araştırmaktan başka bir şey kalmıyor geriye. Bunlar da çok ender rastlanan vakalardır.

O zaman daha ciddi bir itirazla karşı karşıya kalıyoruz. Gerçekte, sorunu enine boyuna incelemekten başka bir şey yapamamış da olabiliriz. Geleneksel sosyoloji, dayılık kurumunun kökenini büyük bir gayretle açıklamaya çalıştı; biz de, annenin erkek kardeşini dışsal bir öğe olarak değil de en basit aile yapısının dolaysız bir temel öğesi olarak görerek, bu araştırmadan kendi yakamızı sıyırmaya çalıştık. Peki, nasıl oluyor da dayılık kurumu her zaman ve her yerde karşımıza çıkmıyor? Çok sık bir dağılım gösteriyor olsa da, evrensel değildir de ondan.

İlkin, akrabalık sisteminin bütün kültürlerde aynı öneme sahip olmadığı saptamasında bulunalım. Bu sis-

tem, bazı kültürlere, toplumsal ilişkilerin tümünü ya da büyük bir kısmını düzenleyen temel kuralı sağlar. Toplumumuzda olduğu gibi diğer gruplarda da, bu işlev ya yoktur ya da çok az vardır; ovalarda yaşayan Kızılderililer gibi topluluklar ise, bu işlevi yalnızca kısmen yerine getirir. Akrabalık sistemi bir dildir; ancak, evrensel bir dil değildir ve başka ifade ve eylem araçları ona yeğ tutulabilir. Sosyolog açısından bakıldığında, bu şu anlama gelir: Belli bir kültürle ilgili olarak bu ilk soru her zaman sorulabilir: Sistem belli bir sisteme mi dayanıyor? İlk bakışta saçma gibi gelen bu soru, gerçekte, yalnızca dil söz konusu olduğunda saçmadır; zira dil, her şeyden önce bir ifade sistemidir; dilin ifade etmemek gibi bir niteliği olamaz ve varlığının da temel nedeni budur. Tersine, dili bir tarafa bırakıp yine ifade amacını güden ancak ifade değeri kısmi, düşük ya da öznel olan başka sistemleri -toplumsal örgütlenme, sanat, vb.- ele aldığımızda, soruya gittikçe artan bir ciddiyetle eğilmemiz gerekir.

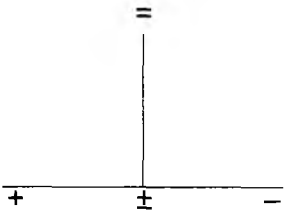
Ayrıca, dayılık kurumunu basit yapının ayırıcı bir özelliği olarak yorumladık. Dört öğe arasındaki belirli ilişkilerden kaynaklanan bu basit yapı, bizce, gerçek *akrabalık atomu*dur.[41] Onun yapısının temel gereklilikleri dışında düşünebileceğimiz ya da mümkün olabilecek bir varlık yoktur ve ayrıca daha karmaşık sistemlerin tek yapı malzemesidir. Zira daha karmaşık bazı sistemler de vardır; daha açıkça söyleyecek olursak, her akrabalık sistemi, tekrarlanan ya da yeni öğelerin katılması sonucu gelişen bu basit yapı üzerinde kurulur. O halde, iki varsayımı göz önünde bulundurmak gerekir. Birinci

[41] Kuşkusuz, Rivers'ın yapıtında eleştirdiğimiz biçimiyle atomculuğun, modern fizikteki atomun yapısal kuramı değil de klasik felsefenin atomculuğu olduğunu belirtmeye gerek yoktur.

varsayıma göre, bir akrabalık sistemi basit yapıların yan yana gelmesiyle oluşur ve dolayısıyla dayı ilişkisi sürekli olarak belirgin kalır; burada, sistemin yapı birimi şimdiden çok karmaşıktır. Bu son durumda, dayı ilişkisi var olsa da, bu, farklılaşmış bir bağlam içinde yitip gidebilir. Söz gelimi, hareket noktası olarak basit yapıyı alan, ancak dayının sağına dayının eşini, babanın soluna ise, önce babanın kız kardeşini sonra da bu kız kardeşin kocasını yerleştiren bir sistem düşünebiliriz. Kolayca gösterebiliriz ki, böyle bir gelişme sonraki kuşakta benzer bir ikiye bölünmeye yol açar: Bu durumda çocuğun bir erkek ve bir kız çocuğa ayrılması gerekir; her ikisi de, yapı içinde diğer yan konumları (Polinezya'da babanın kız kardeşinin çok baskın bir konuma sahip olması, Güney Afrika'daki *nhlampsa* ve annenin erkek kardeşinin karısının mirası) işgal eden öğelerde bakışımlı ve zıt bir ilişkiyle birbirine bağlanır. Böyle bir yapıda, dayı ilişkisi belirginliğini korur, ancak pek baskın değildir artık. Daha da karmaşık olan bazı yapılarda, bu ilişki kaybolabilir ya da başka ilişkilere karışabilir. Ancak, söz konusu sistem kritik bir görünüm almaya başladı mı, dayı ilişkisi - basit bir yapıya bağlı olduğu için- belirgin bir şekilde tekrar ortaya çıkar ve şiddetlenmeye yüz tutar. Bunun nedenleri şunlar olabilir: Ya sistem hızlı bir dönüşüm geçiriyordur (kuzeybatı Pasifik sahilleri), ya birbirinden oldukça farklı kimi kültürler arasındaki temas ve çatışmalar bölgesinde bulunuyordur (Fiji, Güney Hindistan) ya da kaçınılmaz bir bunalım geçiriyordur (Avrupa ortaçağı).

Nihayet şunu da eklemek gerekir ki, önceki şemalarda kullandığımız artı ve eksi işaretler son derece basit bir ifade tarzı oluşturur ve yalnızca tanıtlamanın bir

aşaması olarak kabul edilmelidir. Gerçekte, basit davranışlar sistemi en azından dört öğe içerir: bir sevgi, şefkat ve içtenlik davranışı; yükümlülükle karşı yükümlülüğün karşılıklı olarak yerine getirilmesinden kaynaklanan bir davranış; bu ikili ilişkilerden başka, biri alan kişinin davranışına, diğeri veren kişinin davranışına tekabül eden iki adet tek taraflı ilişki. Başka bir deyişle: karşılıklı sevgi (=); karşılıklılık (±); hak (+); yükümlülük (–); bu dört temel davranışı karşılıklı ilişkileriyle birlikte şu şekilde gösterebiliriz:



Sistemlerin çoğunda, iki birey arasındaki ilişki, genellikle yalnızca bir davranışla değil de kendi aralarında sanki bir davranışlar paketi oluşturan birçok davranışla ifade edilir (örneğin, Trobriand adalarında karı koca arasında, "karşılıklı sevgi + karşılıklılık" bulunur). Temel yapının zor bir şekilde ortaya konmasının ardında daha başka nedenler de vardır.

Önceki incelemenin temel sosyolojinin çağdaş ustalarına borçlu olduğu her şeyi göstermeye çalıştık. Yine de,

belirmek gerekir ki bu inceleme, en temel konuda onların öğretilerinden ayrılır. Örneğin, Radcliffe-Brown'ın sözlerini alıntılayalım:

> *The unit of structure from which a kinship is built up is the group which I call an "elementary family", consisting of a man and his wife and their child or children... The existence of the elementary family creates three special kinds of social relationship, that between parent and child, that between children of the same parents (siblings), and that between husband and wife as parents of the same child or children... The three relationships that exist within the elementary family constitute what I call the first order. Relationships of the second order are those which depend on the connection of two elementary families through a common member, and are such as father's father, mother's brother, wife's sister, and so on. In the third order are such as father's brother's son and mother's brother's wife. Thus we can trace, if we have genealogical information, relationship of the fourth, fifth or nth order.*[42]

Kuşkusuz, bu metinde ifade edilen düşünce -biyolojik ailenin, her toplumun kendi akrabalık sistemini kurarken dayandığı noktayı oluşturduğu düşüncesi- İngiliz

[42] A. R. RADCLIFFE-BROWN, *The Study of Kinship Systems*, *a.g.y.*, s. 2. Alıntının Türkçesi şöyledir: Akrabalığın inşa edildiği yapı birimi, "temel aile" adını verebileceğim ve bir erkek, onun karısı ve çocuğu ya da çocuklarından ibaret olan grubu ifade eder... Temel ailenin varlığı, üç özel toplumsal ilişki türüne yol açar: ebeveyn ve çocuk arasındaki ilişki, aynı ebeveynlerin çocukları (kardeşler) arasındaki ilişki, aynı çocuk ya da çocukların ebeveynleri olarak karı ve koca arasındaki ilişki... Temel aile içinde var olan bu üç ilişki türüne, birinci dereceden ilişkiler adını veriyorum. İkinci dereceden ilişkiler, ortak bir aile üyesi aracılığıyla iki temel aile arasında kurulan bağlantılara tekabül eder: babanın babası, annenin annesi, karının kız kardeşi, vb. Üçüncü dereceden ilişkiler ise, babanın erkek kardeşinin oğlu ve annenin erkek kardeşinin oğlu gibi yakınlarla kurulan ilişkileri ifade eder. Aynı şekilde, elimizde soy bilgileri varsa, dördüncü, beşinci, vb. dereceden ilişkiler de belirleyebiliriz (ç.n.).

ustaya mahsus değildir; kaldı ki günümüzde bile bu konuda pek mutabakat sağlanamamaktadır ve bizce bundan daha tehlikeli bir şey yoktur. Kuşkusuz, biyolojik aile vardır ve bu aile varlığını insan toplumunda sürdürür. Ancak, akrabalığa bir toplumsal olgu özelliğini veren, doğadan almak zorunda olduğu şey değildir: Ondan ayrılmasına olanak sağlayan temel tutum budur. Bir akrabalık sistemi, bireyler arasındaki nesnel soy ya da kan bağı ilişkilerinden ibaret değildir; bu sistem, yalnızca insanların bilincinde vardır ve fiili bir durumun doğal gelişiminden kaynaklanmayan keyfi bir tasvir sistemidir. Kuşkusuz, bu fiili duruma birden karşı çıkıldığı ya da onun bilmezlikten gelindiği anlamına gelmez bu. Radcliffe-Brown, günümüzde klasik sayılan bazı araştırmalarında gösterdi ki, evlilik sınıflarına sahip Avustralya sistemlerinin yanı sıra en katı ve en yapay görünüme sahip sistemler bile biyolojik akrabalığa büyük önem vermiştir. Ancak, Radcliffe-Brown'ınki kadar kesin bir gözlem, insan toplumunda akrabalığın ancak belirli evlilik koşulları sayesinde iyice yerleşip sürebileceği olgusunu -ki bizce kesin bir olgudur bu- doğrular niteliktedir. Başka bir deyişle, Radcliffe-Brown'ın "birinci derecede önemli ilişkiler" diye nitelediği ilişkiler, ikincil ve türemiş olarak gördüğü ilişkilere bağlıdır. İnsan akrabalığının başlıca niteliği, Radcliffe-Brown'ın "basit aile" adını verdiği şeyle -var olmanın bir koşulu olarak- ilişki kurmayı gerektirir. O halde, gerçekte "basit" olan, aile denilen bu ayrı öğeler değil de bu öğeler arasındaki ilişkidir. Başka hiçbir yorum, ensest ilişkinin evrenselliğini ve yasaklanmasını açıklayamaz; dayı ilişkisi, en genel görünümüyle, bunun kimi kez açık kimi kez örtülü doğal sonucundan başka bir şey değildir.

Akrabalık sistemleri, hepsi birer simge sistemi oldukları için, antropolojiye ayrıcalıklı bir zemin hazırlar; antropologun çabalarıyla en gelişmiş sosyal bilim olan dilbilimin çabaları neredeyse (bu "neredeyse" üzerinde ısrarla duruyoruz) bu zeminde buluşur. Ancak, insanı daha iyi tanımamızı sağlayacağını umduğumuz bu buluşmanın koşulu, toplumbilimsel araştırmada olduğu kadar dilbilimsel araştırmada simgeciliğin tam ortasında bulunduğumuzu hiç gözden kaçırmamaktır. Oysa simgesel düşüncenin ortaya çıkışını anlamaya çalışmak için doğalcı yoruma başvurmak nasıl yerinde bir davranışsa, ortaya yeni çıkan bir olgunun kendisinden önce gelen ve kendisini hazırlayan diğer olgulardan ayrılmasını sağlayacak şekilde bu düşüncenin açıklanması ya da, daha açıkça söyleyecek olursak, bu açıklamanın hepten nitelik değiştirmesi gerekir. Bu andan itibaren doğalcılığa verilecek her taviz, dilbilim alanında daha önce kaydedilen ve aile sosyolojisinde de oluşmaya başlayan çok büyük gelişmeleri tehlikeye atabilir; ayrıca, aile sosyolojisini kof, verimsiz bir görgücülüğe doğru sürükleyebilir.

BÖLÜM III

Dil ve Toplum[1]

Sosyal bilimlerin geleceği açısından önemi hiç de küçümsenmeyecek bir kitapta,[2] Wiener, büyük elektronik hesap makinelerinin yapılmasını mümkün kılan matematiksel olasılık yöntemlerinin sosyal bilimlerde kullanılıp kullanılamayacağı konusunda kendi kendine sorular sorar. En sonunda verdiği yanıt olumsuzdur; bunu iki gerekçeyle haklı göstermeye çalışır.

İlkin, yapıları gereği sosyal bilimlerin gelişimlerinin araştırma konusu üzerinde etki yapabileceğini düşünüyor. Gözlemciyle gözlenen olay arasındaki karşılıklı bağımlılık, çağdaş bilim kuramına yabancı bir kavram değildir. Bir anlamda, bu bağımlılık evrensel bir durumu açıklar; bununla birlikte, en ileri matematik araştırmalarına açık olan alanlarda pek önemsenmeyebilir. Demek

---

[1] Orijinal Ingilizce yapıttan uyarlanmıştır: Language and the Analysis of Social Laws, *American Anthropologist*, cilt 53, no: 2, Nisan-Haziran 1951, s. 155-163.

[2] N. WIENER, *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Paris-Cambridge-New York, 1948.

oluyor ki astrofizik, gözlemcinin etkisinde kalmayacak kadar geniş bir konuya sahiptir. Atom fiziğine gelince, kuşkusuz, incelediği konular pek önemli değildir, ancak bunların sayıları o kadar fazla ki gözlemcinin etkisinin başka türlü geçersiz olduğu bazı istatistiksel ya da ortalama değerler yakalayabiliriz yalnızca. Buna karşılık, bu etki sosyal bilimlerde gözle görülebilir düzeydedir, çünkü yol açtığı değişiklikler incelenen olaylarla *aynı büyüklük düzeyi*ndedir.

İkinci olarak, Wiener, tam olarak sosyoloji ve antropoloji araştırmalarını ilgilendiren olayların kendi ilgi alanımıza göre tanımlandığını belirtmektedir; bu olaylar, bize benzeyen bireylerin yaşamı, eğitimi, mesleği ve ölümüyle ilgilidir. Öyleyse, herhangi bir olayı incelemek üzere elimizde bulundurduğumuz bir dizi istatistiksel veri, her zaman doğru bir tümevarıma esas teşkil etmeyecek kadar yetersiz kalmaktadır. Wiener, sosyal bilimlere uygulanan matematiksel incelemeden olsa olsa uzman için pek ilginç gelmeyen bir takım sonuçlar çıkarılabileceği sonucuna varır; bu sonuçlar, aşağı yukarı bir molekülle aynı büyüklükteki bir varlığın bir gazın istatistiksel analizinden çıkarabileceği sonuçlarla kıyaslanabilir.

Wiener'ın sözünü ettiği araştırmalara, yani monografi ve uygulamalı antropoloji çalışmalarına yöneltildiğinde bu itirazlar çürütülemez. Kendisi de bir birey olan gözlemcinin incelediği bireysel davranışların yanı sıra kendi kültürünün ya da çalışma yöntemleriyle hipotezlerini aldığı belli bir kültür türünün etkisinden tamamen kurtulamayan bir gözlemcinin kültür, "ulusal özellik", yaşam biçimi konusunda yaptığı bir araştırma söz konusu burada.

Bununla birlikte, Wiener'ın itirazları en azından sosyal bilimlerin bir alanında önemini büyük ölçüde yitirir. Dilbilimde ve özellikle de yapısal dilbilimde -özellikle sesbilimsel açıdan bakıldığında-, onun matematiksel incelemeyle ilgili ileri sürdüğü koşulların bir araya geldiği görülür. Dil toplumsal bir olaydır. Toplumsal olaylar arasında, bilimsel araştırmaya yol açan iki temel niteliği açık seçik ortaya koyan kendisidir. İlkin, hemen hemen bütün dilbilimsel davranışlar bilinçdışı düşünce düzeyinde oluşur. Bir dilin sözdizimsel ve biçimbilimsel kurallarının bilincinde olmadan konuşuruz. Ayrıca, sözlerimizin anlamını ayırt etmek için kullandığımız fonemler hakkında da bilinçli bir bilgiye sahip değiliz; bir fonemi ayrımsal öğelerine ayırmaya yarayan sesbilimsel karşıtlıkların ise hiç mi hiç farkında değiliz. Kısaca, dilimizdeki dilbilgisi ya da sesbilim kurallarını bile sezgisel bir kavrayış olmadan açıklarız. Bu açıklama, yalnız ve yalnız bilimsel düşünce düzeyinde ortaya çıkar, oysa dil kolektif bir oluşum olarak yaşar ve gelişir. Bilim adamı bile, konuşan kişi olarak edindiği deneyimle kuramsal bilgilerini tamamen birbirine karıştırmayı hiç başarmaz. Konuşma biçimi, bu konuda başka bir düzeyde getirebileceği yorumların etkisiyle çok az değişir. O halde, dilbilimde gözlemcinin gözlenen konu üzerindeki etkisinin pek önemli olmadığını kesin olarak söyleyebiliriz: Gözlemcinin bir olayın farkında olması, o olayı değiştirmek için yeterli değildir.

Dil, insanlık gelişiminin çok geç bir aşamasında ortaya çıkmıştır. Ancak, bilimsel bir incelemeye girişmek için bir takım yazılı belgelere gereksinim olduğu bilinse de, yazının çok eski bir tarihe dayandığını ve matematiksel incelemeye yetecek kadar dizi oluşturduğunu ka-

bul etmek zorundayız. Hint-Avrupa, Sami ve Çin-Tibet dilbiliminde bulunan diziler, yaklaşık 4000-5000 yıllık bir geçmişe sahiptir. Ve tarihsel boyut eksik olduğunda -"ilkel" denilen dillerde-, genellikle, birçok çağdaş biçimi kıyaslayarak bu eksikliği giderebiliriz; bu biçimler, mekânsal boyutun -deyim yerindeyse- eksik olan boyutun yerini iyice almasını sağlar.

O halde dil, gözlemciden bağımsız bir konu oluşturan ve elimizde kendisiyle ilgili uzun istatistiksel diziler bulunan toplumsal bir olaydır. Onu, matematikçinin ihtiyaç duyduğu şeyleri -Wiener'ın açıkça belirttiği biçimiyle- karşılamaya elverişli olarak görmemizin ardında işte bu iki neden yatmaktadır.

Birçok dilbilim sorunu, modern hesap makinelerinin yetki alanına girer. Herhangi bir dilin sesbilimsel yapısıyla birlikte ünlü ve ünsüz harflerin dizilişini düzenleyen kurallar bilinirse, sözlükte yer alan *n* sayıdaki heceden oluşan sözcükleri oluşturan fonem kombinezonlarının yanı sıra dilin önceden tanımlanan yapısıyla bağdaşan bütün diğer kombinezonların listesi bir makine tarafından kolayca düzenlenebilir. Sesbilimde bilinen değişik tür yapıları belirten denklemler, insanın ses aygıtının çıkarabileceği seslerin listesiyle birlikte bir takım psiko-fizyolojik yöntemlerle bu sesler arasında önceden belirlenen en küçük ayrımsal eşikler kendisine verildiğinde, bu makine *n* karşıtlıklı (*n*'ye istenildiği kadar büyük bir değer verilebilir) sesbilimsel yapıların eksiksiz bir tablosunu oluşturabilir. Böylece, modern kimyanın Mendeleyev'e borçlu olduğu elementler tablosuna benzer bir tür "dilbilimsel yapı periyodik tablosu" elde edilir. Burada yapacağımız tek şey; daha önce incelenen dillerin yerini tabloda bulmak, doğrudan incelendiğinde

bize henüz yeterli kuramsal bilgi sağlayamayan dillerin konumunu ve diğer dillerle ilişkilerini belirlemek, hatta ve hatta kaybolmuş dillerin -gelecekteki ya da kısaca olması muhtemel- yerini saptamaktır.

Son bir örnek: Jakobson, bir dilin, her biri belli bir dilbilgisel işlem türüne tekabül eden birçok değişik sesbilimsel yapı içerebileceği varsayımını ortaya koyar.[3] Aynı dilin bütün bu yapısal özellikleri arasında bir ilişkinin, modal yapılardan oluşan grubun yasası olarak görülen bir "yapıötesi"nin olması gerektiğini ileri sürer. Kuşkusuz, bilinen bir takım matematiksel yöntemler aracılığıyla bir hesap makinesinden her özelliği incelemesini isteyerek dilin "yapıötesi"ne ulaşabiliriz. Her ne kadar bu "yapıötesi" genellikle görgül araştırma yöntemleriyle ortaya konmayacak kadar karmaşık olsa da.

Burada ortaya konan sorun o halde şu şekilde tanımlanabilir: Günümüzde, bütün toplumsal olaylar arasında gerçek anlamda bilimsel araştırmaya elverişli gibi görünen tek şey dildir. Dilin oluşum biçimini ancak bu araştırma sayesinde açıklayabilir ve onun sonraki gelişimine ilişkin bazı koşulları öngörebiliriz. Bu sonuçlara; sesbilim sayesinde ve sesbilim dilin bilinçli, tarihsel ve her zaman yüzeysel olan görünümlerinin ötesinde bir takım nesnel gerçeklere ulaşmayı başardığı ölçüde varılır. Buradan şu soruya varılır: Böyle bir özetleme başka türdeki toplumsal olaylar için yapılabilir mi? Yanıt olumlu ise, benzer bir yöntemle aynı sonuçlara varılabilir mi? Peki, ikinci soruya olumlu yanıt verirsek, değişik toplumsal biçimlerin esas itibariyle aynı nitelikte oldu-

---

[3] R. JAKOBSON, The phonemic and grammatical aspect of language in their interrelations, *Actes du VIe Congres international des linguistes*, Paris, 1948.

ğunu kabul edebilir miyiz? Burada değişik toplumsal biçim deyince, her biri bilinçli ve toplumsallaşmış düşünce düzeyinde beynin bilinçdışı etkinliğini düzenleyen evrensel yasaların bir yansıması olan davranış sistemlerini kastediyoruz. Açıktır ki, bütün bu sorulara bir çırpıda yanıt getiremeyiz. O halde, birkaç referans noktasının yanı sıra araştırmanın kolayca girebileceği başlıca eğilimleri genel hatlarıyla belirtmekle yetineceğiz.

Kroeber'in, tartışmamız açısından kesin bir yöntembilimsel öneme sahip olan birkaç çalışmasını anımsatmakla başlayacağız. Kadın giyiminde tarzın gelişmesiyle ilgili incelemesinde, Kroeber, beynin bilinçdışı etkinliğine sıkı sıkıya bağlı toplumsal bir olgu olan modayı kıyasıya eleştirir. Bir tarzın neden hoşumuza gittiğini ya da onun modasının neden geçtiğini genellikle pek bilemeyiz. Oysa Kroeber, keyfi gibi görünen bu gelişimin bir takım yasalara bağlı olduğunu göstermiştir. Bu yasalar, moda olgularının ne görgül gözlemine ne de sezgisel kavranışına açıktır. Bunlar, yalnızca, giyimin değişik öğeleri arasında belli sayıda ilişki hesaplanırken ortaya çıkar. Bu ilişkiler, matematiksel fonksiyonlar biçiminde ifade edilir ve böylece hesaplanan değerler öngörüye temel teşkil eder.[4]

O halde moda -toplumsal davranışların belki de en keyfi ve en olağan görünümü-, bilimsel bir araştırmanın konusunu oluşturabilir. Oysa Kroeber'in ortaya koyduğu yöntem yalnızca yapısal dilbilim yöntemine benzemez; ayrıca, doğa bilimlerine ilişkin bazı araştırmalarla da -özellikle Teissier'nin kabukluların büyümesiyle ilgili

---

[4] J. RICHARDSON and A. L. KROEBER, *Three Centuries of Women's Dress Fashions. A Quantitative Analysis*, Anthropological Records, 5: 2, Berkeley, 1940.

yaptıkları- benzerlikler kurulabilir. Bu yazar, biçimlerden daha çok vücudun bölümlerini (örneğin, kıskaçlar) oluşturan öğelerin göreli boyutlarını unutmamak kaydıyla büyümeyle ilgili bir takım yasaların çıkarılabileceğini göstermiştir. Bu ilişkilerin belirlenmesi, büyüme yasalarının oluşturulmasında kullanılacak bazı parametrelerin ortaya konmasını sağlar.[5] O halde bilimsel zoolojinin konusu, önseziyle algılandıkları biçimiyle hayvan biçimlerinin tasviri değildir; özellikle, soyut ancak sürekli ve incelenen olayın kavranılabilir görünümünün ortaya çıktığı bazı ilişkilerin tanımlanması söz konusudur burada.

Toplumsal örgütlenme ve özellikle evlilik kurallarıyla akrabalık sistemlerine ilişkin araştırmada buna benzer bir yöntem uyguladım. Böylece, insan toplumlarında gözlenebilen tüm evlilik kurallarının, genelde yapıldığı gibi, çeşitli biçimde adlandırılan heterojen kategoriler şeklinde sınıflandırılmaması gerektiğini göstermeyi başardım: ensest ilişki yasağı, tercihli evlilik türleri, vb. Bu kuralların tümü, toplumsal grup içinde kadınların dolaşımını sağlama, yani biyolojik kökene ve kan bağına dayalı ilişkiler sistemini sosyolojik evlilik sistemiyle değiştirme biçimlerinden birini oluşturur. Bu varsayımı belirttikten sonra, mevcut toplumlarda yürürlükte olan evlilik kurallarını ortaya koymak için *n* sayıda partner arasında akla gelebilecek bütün değişim biçimlerini matematiksel açıdan incelemeye girişmekten başka bir şey kalmıyor geriye. Bu arada, var olduğu düşünülen başka toplumlar için de başka evlilik kuralları bulunabilir. Böylece, bu kuralların işlevleri ve işleyiş bi-

[5] G. TEISSIER, la Description mathématique des faits biologiques, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, Ocak 1936.

çimlerinin yanı sıra bazı değişik biçimler arasındaki ilişkiler de anlaşılmış olur.

Oysa ilk varsayım, klasik antropolojide bilinen bütün karşılıklılık mekanizmalarının (yani ikici örgütlenmeye ve iki ya da ikinin katı sayıdaki partnerler arasında değişim yoluyla yapılan evliliğe dayalı olanlar) herhangi bir sayıdaki partner arasında daha genel bir karşılıklılık biçimiyle ilgili bazı özel durumlar oluşturduğu tanıtlamasıyla -sırf tümdengelim yoluyla elde edilen- doğrulanmıştır. Bu genel karşılıklılık biçimi belirsizlik içinde kalmıştı, çünkü partnerler kendilerini birbirlerine vermezler (ve kendilerini birbirlerinden almazlar): Kendisine verilenden alınmaz; kendisinden alınana verilmez. Tek yönde işleyen bir karşılıklılık döngüsü içerisinde, her biri bir partnere verir ve diğerinden alır. İkici sistem kadar önemli olan bu tür yapı, kimi zaman gözlemlenip tasvir edilmiştir. Kuramsal araştırmanın sonuçlarına bakarak, sistemin büyüklüğünü yansıtan dağınık belgeleri bir araya getirdik. Böylece, birçok evlilik kuralının ortak özelliklerini yorumlama olanağı bulduk: örneğin, iki taraflı çapraz kuzenlerin ya da kâh ana soyunda kâh baba soyunda tek taraflı bir kuzenin tercih edilmesi. Etnologların anlamakta zorluk çektiği bazı âdetler, değişim yasalarının değişik biçimlerine indirgendiğinde, daha kolayca anlaşılabilir. Bu değişim yasaları da ikamet biçimiyle soy biçimi arasındaki bazı temel ilişkilere indirgenebilir.

Yukarıda genel hatlarını anımsattığımız bütün bu tanıtlama, bir koşulla başarılı olabilir: evlilik kurallarıyla akrabalık sistemlerini bir çeşit dil, yani bireylerle gruplar arasında belli bir iletişim türü sağlamaya yönelik bir işlemler bütünü olarak görerek. Buradaki "mesaj"ın, klanlar, soylar ya da aileler arasında *dolaşan grubun ka-*

dınları tarafından verilmesi, her iki durumda ele alınan olayın niteliğini kesinlikle bozmaz.

Daha da ileri gitmek mümkün müdür? Bu sayede, dışevlilikle ensest ilişki yasağına ilişkin kuralları da kapsayacak şekilde iletişim kavramını genişletmek suretiyle, her zaman gizemli kalan bir sorunu az da olsa aydınlığa kavuşturabiliriz: dilin kökeni sorunu. Dile kıyasla evlilik kuralları, aynı türde karmaşık bir sistem oluşturur; ancak, bu sistem daha geneldir ve içinde kuşkusuz her iki dile özgü birçok eskil öğe bulunur. Sözcüklerin birer işaret olduğunu herkes kabul etmektedir; ancak, sözcüklerin birer anlamı da olduğunu hepimizden çok şairler bilmektedir. Aynı şekilde, toplumsal grup kadınları zorunlu birer değer olarak görmektedir, ancak bu değerlerin anlam ifade eden bir takım sistemlerle nasıl bütünleştiğini - bu niteliği akrabalık sistemlerine daha yeni yeni atfediyoruz- anlamakta zorluk çekiyoruz. Tuhaftır ki bu zorluk, ara sıra *Structures élémentaires de la parenté*'ye yöneltilen bir eleştiriden kaynaklanmaktadır: Kimilerine göre bu kitap, kadınları birer nesne olarak gördüğü için "anti-feminist bir kitap"tır. Haklı olarak, işaret sisteminde kadınlara bir öğe rolü yüklendiğini görmek bizi şaşırtabilir. Bununla birlikte, sözcüklerle fonemler değer olarak niteliklerini (daha çok görünürde) kaybedip birer basit işaret olsalar da, aynı gelişime kadınlarda tamamıyla rastlamak mümkün değildir. Kadınların tersine, sözcükler konuşmaz. Birer işaret olmalarına karşın kadınlar da işaret üretir; öyleyse, basit bir sembol ya da marka durumuna indirgenemezler.

Ancak, bu kuramsal zorluğun bir avantajı da vardır. Erkeklerle kendi aralarındaki bu iletişim sisteminde -ki

bu, evlilik kurallarıyla akrabalık terimlerinden oluşur-kadınların belirsiz konumu, erkeklerin çok uzun bir zaman önce sözcüklerle kurduğu ilişki türünün kaba ancak faydalı bir görünümünü sunar. O halde, bu dolambaç, dilin başlangıçlarının bazı psikolojik ve sosyolojik görünümlerini az çok yansıtan bir duruma sürüklenmemize yol açabilir. Kadınlarda olduğu gibi erkekleri "söz" değişimi yapmaya iten ilk içgüdüyü, ilk defa ortaya çıkan simgesel işlevden kaynaklanan ve ikiye ayrılan bir tasvirde aramak gerekmez mi? Ses veren bir nesnenin hem konuşan hem de dinleyen için doğrudan bir değer taşıdığı az çok ortaya çıktığında, bu nesne çelişkili bir nitelik kazanır ve bu çelişkinin üstesinden ancak bütün toplumsal yaşamın indirgendiği tamamlayıcı değerlerin değişimi sayesinde gelebiliriz.

Bu soyut düşüncelerin tehlikeli olduğu yargısına varılabilir. Bununla birlikte, burada geçerli olan kuralı bilirsek, en azından deneysel kontrole tabi olabilecek bir varsayımda bulunabiliriz. Gerçekte, toplumsal yaşamın -çoktandır biliyoruz ki onu incelerken dilbilimden alınan yöntemlerle kavramları kullanabiliriz- değişik görünümlerinin (sanat ve din dâhil), nitelik açısından dili andıran olgulardan ibaret olup olmadığını kendimize sormadan edemeyeceğiz. Bu varsayımı nasıl doğrulayabiliriz? Toplumsal yaşamın değişik görünümlerine ilişkin incelemeyi bir tek toplumla sınırlasak da, birçok topluma yaysak da, onu bir düzeyden öteki düzeye geçişin mümkün olabileceği bir düzeye ulaşıncaya dek derinlemesine yaymamız; başka bir deyişle, her görünüme ait özel yapılarda bulunan ortak özellikleri açıklayabilecek bir çeşit evrensel kod oluşturmamız gerekir. Bu kod, ayrı ayrı ele alınan her sistem için olduğu gibi kendi arala-

rında kıyaslanacak bütün sistemler için de kullanılabilir. Böylece, sistemlerin en derin niteliklerine inip inmediğimizi ve aynı tür gerçeklerden ibaret olup olmadıklarını anlayabiliriz.

Burada, bu yöndeki bir deneyimi ele almaya çalışalım. Dünyanın birçok bölgesindeki değişik akrabalık sistemlerinin temel niteliklerini göz önünde bulunduran bir antropolog, bu nitelikleri daha genel bir biçimde ifade etme yoluna gidebilir. Neden mi? Bu biçim dilbilimci için de bir anlam kazansın diye; başka bir deyişle, dilbilimci aynı ifade biçimini aynı bölgelere uygun gelen dilbilimsel familyalara uygulayabilesin diye. Bundan böyle, dilbilimciyle antropolog, aynı toplumda gözlemlenebildikleri biçimiyle değişik iletişim biçimlerinin -bir yandan akrabalık ve evlilik kuralları, diğer yandan dil- bir takım benzer bilinçdışı yapılarla ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceğini kendi kendilerine sorabilirler. Yanıtın olumlu olması durumunda, gerçek anlamda temel bir ifadeye vardığımızdan emin olabileceğiz.

O halde, dilin yapısıyla akrabalık sisteminin yapısı arasında biçimsel bir uyum olduğu varsayımında bulunabiliriz. Ancak bu varsayım usa yatkınsa, aşağıdaki bölgelerde yapı bakımından akrabalık sistemlerine -aşağıda tanımlandıkları biçimiyle- benzeyen dillerin varlığını doğrulamak gerekir.

1° *Hint-Avrupa Bölgesi.* - Çağdaş toplumlardaki evlilik mevzuatının şu temel kurala dayandığı düşünülmektedir: Az sayıda olumsuz yönerge (yasak akrabalık dereceleri) olsa da, nüfusun yoğunluğu ve hareketliliği, başka toplumlarda çok sayıda olumlu ve olumsuz kuralın mümkün kılabileceği bir sonuç elde etmek için ye-

terlidir: akrabalık dereceleri birbirinden epey uzak olan eşler arasındaki evliliklerden doğan toplumsal birleşme. İstatistiksel nitelikteki bu çözümün temeli, görünürde, birçok eski Hint-Avrupa akrabalık sistemlerinin belirgin niteliğine dayanmaktadır. Bu sistemler, terminolojimizde *basit bir yaygın değişim formülü*ne bağlıdır. Bununla birlikte, bu formül, Hint-Avrupa bölgesinde doğrudan soylara değil de daha çok *bratsvo* türündeki karmaşık soy topluluklarına uygulanır; burada her soy, topluluklar düzeyinde harfiyen işleyen yaygın değişim kuralına kıyasla göreli bir özgürlüğe sahiptir. O halde denilebilir ki Hint-Avrupa akrabalık yapılarının karakteristik özelliği, bu yapıların toplumsal bağlılık sorununu basit ifadelerle ortaya koymasına ve ona birçok çözüm getirme olanağını iyice kullanmasına bağlıdır.

Dilbilimsel yapı akrabalık yapısına benziyor olsaydı, birçok öğe kullanan bir takım basit yapılı dillere yol açardı. Ve bir yandan *yapının basitliği* ile diğer yandan *öğelerin karmaşıklığı* arasındaki karşıtlık, yapı içinde aynı konumu işgal etmek üzere birçok öğenin (birbiriyle yarış halindeymiş gibi) sürekli hazır bulunmasıyla kendini gösterirdi.

2° *Çin-Tibet Bölgesi.* - Akrabalık sistemlerinin karmaşıklığı farklı bir konudur. Hepsi, yaygın değişimin akla gelebilecek en basit biçiminden -yani annenin erkek kardeşinin kızıyla yapılan tercihli evlilikten- kaynaklanır. Oysa başka yerde[6] de gösterdiğim gibi, bu evlilik türü toplumsal bağlılığı en az külfetle sağlar ve kapsayabileceği partner sayısı sürekli olarak artabilir.

[6] C. LÉVI-STRAUSS, *les Structures élémentaires de la parenté*, s. 291-380.

O halde, dilbilimcinin kullanımına uygun olmaları açısından bu önermeleri oldukça genel bir biçimde ifade edip şöyle diyeceğiz: Az sayıda öğeden oluşsa da, karmaşık bir yapı vardır. Kaldı ki bu formül, tonlu dillerin karakteristik görünümünü ifade etmek için çok uygun görünmektedir.

3° *Afrika Bölgesi.* - Afrika'daki tüm akrabalık sistemleri, kadının erkek kardeşinin eşiyle yapılan evliliğe sık sık getirilen yasakla bağdaştırılan "nişanlı kızın bedeli" denilen şeyi geliştirme eğilimindedir. Bunun sonucu olarak, sırf anasoylu çapraz kuzen kızla tercihli evliliğe dayalı sistemden daha karmaşık bir yaygın değişim sistemi ortaya çıkar. Aynı zamanda, malların dolaşımıyla oluşturulan toplumsal bağlılık türü, bir dereceye kadar kendi toplumlarımızda bulunan istatistiksel türdeki bağlılığı andırır.

O halde, Afrika dillerinin 1° ve 2° bölümlerde incelenen türlere göre birçok ara özellik sergilediği görülür.

4° *Okyanusya Bölgesi.* - Polinezya'daki akrabalık sistemlerinin iyice bildiğimiz karakteristik özelliklerinin dilbilimsel plandaki karşılığı şudur: basit yapı ve az sayıda öğe.

5° *Kuzey Amerika Bölgesi.* - Dünyanın bu bölgesi, Crow-Omaha adı verilen akrabalık sistemleri konusunda istisnai bir gelişme arz eder; bu sistemleri, değişik kuşak düzeylerine karşı aynı şekilde kayıtsız kalan diğer sistemlerden ayırmaya özen göstermek gerekir.[7] Crow-

[7] Bu demektir ki, Murdock'ın Miwok sistemi ile Crow-Omaha sistemleriyle ilgili yaptığı benzetmeyi kesinlikle reddediyoruz. Krş. G. P. MURDOCK, *Social Structure*, New York, 1949, s. 224, 340.

Omaha sistemlerini, tek yanlı iki çapraz kuzen türünü yalnızca değişik kuşak düzeylerine bağlayarak açıklayamayız: Ayırıcı özellikleri (Miwok sisteminden onları ayıran da budur), çapraz kuzenleri hısımlara değil, ebeveynlere benzetmekten ibarettir. Oysa Miwok türü sistemlere Eski ve Yeni Dünyada da sık rastlanırken, gerçek anlamda Crown-Omaha sistemlerine bir-iki istisna dışında yalnızca Amerika'da rastlanır.[8] Bu sistemleri tanımlarken, sınırlı değişim ile yaygın değişim -başka bir deyişle, genellikle aykırı olduğu düşünülen iki formül- arasındaki farkı ortadan kaldırdıklarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla, bu iki basit formül birlikte uygulandığında uzak akrabalık dereceleri arasındaki evliliklere, ayrı ayrı uygulandığında ise yalnızca değişik çapraz kuzen türleri arasındaki evliliklere yol açar.

Dilbilimsel yapı açısından, bu şu demeye gelir: Bazı Amerikan dilleri, göreli olarak yüksek sayıda öğe içerebilir; bu öğeler, göreli olarak basit bir takım yapılar oluşturur, ancak içlerindeki simetriyi bozmak pahasına.

ꕥ

Bu yeniden kurma girişiminin kararsız ve farazi niteliği üzerinde burada da tekrar duracağız. Antropolog, bunu yaparken, bilinenden bilinmeyene doğru yol alır (en azından bu konuda); akrabalık yapıları ona yabancı değil, ancak onlara tekabül eden dillerin yapıları için aynı şey söylenemez. Yukarıda belirtilen ayrımsal nitelikler dilbilimsel planda hâlâ bir anlam ifade ediyor mu acaba? Bunun yanıtını vermek dilbilimciye düşer. Dilbilimsel

[8] Bu, artık geçerli değildir. Günümüzde (1974), bu tür sistemleri başka yerde de -özellikle Afrika'da- görüyoruz.

konularda acemi bir sosyal antropoloji uzmanı olarak, bazı olası yapısal nitelikleri -çok genel anlamlarıyla ele alıyorum- akrabalık sistemlerinin bazı nitelikleriyle ilişkilendirmekle yetineceğim. Bu sistemler konusunda yaptığım tercihi ayrıntılı olarak öğrenmek isteyen bir okuyucunun, sonuçları bilinmesi gereken ve yer olmadığı için kısaca değinmekle yetindiğim bu çalışmama başvurmasında fayda vardır. En azından, dünyanın birçok bölgesine özgü akrabalık sistemlerinin bazı genel özelliklerini ortaya koyabildiğimi düşünüyorum. Bu bölgelerin dilbilimsel yapılarının aynı ya da eşanlamlı terimlerle ifade edilip edilemeyeceğini söylemek dilbilimciye düşer. Herkes görevini yerine getirseydi, toplumsal yaşamın temel görünümlerinin anlaşılması konusunda büyük bir adım atılmış olurdu.

Çünkü geleneklerin, kurumların ve toplumda kabul gören davranışların yapısal ve kıyaslamalı olarak incelenmesinin yolu açılırdı. Toplum halindeki yaşamın görünürde birbirinden çok farklı değişik görünümleri -dil, sanat, hukuk ve din gibi- arasındaki bazı temel benzerlikleri kavrayabilecek durumda olurduk. Bu arada, nihayet kolektif bir şey olan kültürle onu temsil eden insanlar arasındaki çatışkıyı (antinomi) aşmayı umabilirdik, çünkü bu yeni bakış açısına göre şu sözümona "kolektif bilinç", düşünce ve bireysel davranış düzeyinde evrensel yasaların bazı geçici biçimlerinin ifadesine indirgenirdi.

BÖLÜM IV

Dilbilim ve Antropoloji[1]

Bazı antropologlarla dilbilimciler, kendi alanlarını karşılaştırmak amacıyla -ki bunu itiraf etmişlerdir- belki de ilk kez bir araya gelmişlerdir. Gerçekte, sorun kolay değildir. Bana öyle geliyor ki, tartışmalar sırasında karşılaştığımız zorluklar birçok gerekçeyle açıklanabilir. Kendimizi çok genel bir planla sınırlayarak dilbilimle antropolojiyi karşılaştırmakla yetinmedik; sorunu birçok düzeyde ele almak durumunda kaldık ve aynı tartışma sırasında farkında olmadan bir düzeyden ötekine birçok kez kaydığımızı fark ettik. En önce onları birbiriyle karşılaştırmakla başlayalım işe.

İlkin, belli *bir* dil ve belli *bir* kültür arasındaki ilişkiyi ele aldık. Bir kültürü incelemek için onun dilini bilmek zorunlu mudur? Ne ölçüde ve nereye kadar?

---

[1] *Conference of Anthropologists and Linguists* adlı orijinal İngilizce kitaptan çevrilip uyarlanmıştır, Bloomington, Indiana, 1952. Yapılan teyp kaydına göre derlenip yayımlanmıştır: *Supplement to International Journal of American Linguistics*, cilt 19, no: 2, Nisan 1953.

Tersine, o dili bilmek, onun kültürünü ya da en azından onun bazı görünümlerini bilmeyi gerektirir mi?

Ayrıca, bir başka düzeyde de tartışmalar yaptık: Burada sorulan soru, *bir* dil ve *bir* kültür arasındaki ilişkiyle değil, daha çok genel anlamda *dil* ve *kültür* arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Peki, bu görünümü biraz ihmal etmiş sayılmaz mıyız? Tartışmalar sırasında, bir kültürün kendi diline karşı olan somut tavrının oluşturduğu sorunu hiçbir zaman göz önünde bulundurmadık. Bir örnek verecek olursak, uygarlığımız dili ölçüsüz diye tanımlayabileceğimiz bir biçimde ele alır: Durmadan konuşuyoruz ve kendimizi ifade etmek, sorgulamak, yorum yapmak... için her zaman bir gerekçemiz vardır. Dili bu şekilde kötüye kullanma tarzı evrensel değildir; bu, sıkça rastlanan bir şey de değildir. İlkel dediğimiz kültürlerin çoğu dili aşırı tutumlu bir şekilde kullanır; her an ve yerli yersiz konuşmazlar. Yalnızca zorunlu durumlarda konuşurlar ve bunun dışında kolay kolay sözcük sarf ettikleri görülmez. Tartışmalarımızda bu tür sorunları da ele aldık, ancak ilk düzeyle ilgili sorunlar kadar onları önemsemedik.

Üçüncü grup sorunlara gelince, onların üzerinde pek fazla durmadık. Burada artık *bir* dil -ya da dilin kendisi- ile *bir* kültür arasındaki ilişkiyi değil, daha çok bilim olarak dilbilim ve antropoloji arasındaki ilişkiyi gözönünde bulunduruyorum. Bana göre, bu sorun yine de bütün tartışmalarımızda arka planda kalmıştır. Peki, yaklaşımımızdaki bu farklılığı nasıl açıklayabiliriz? Şöyle: Dil ve kültür arasındaki ilişkiler sorunu, en karmaşık sorunlardan biridir. Dili ilkin kültürün bir *ürünü* olarak ele alabiliriz: Dil, kullanıldığı toplumun genel kültürünü yansıtır. Dil ayrıca kültürün bir *parçası*dır da; onun

öğelerinden birini oluşturur. Tylor'ın şu ünlü tanımını hatırlayalım: Kültür; araçları, kurumları, inançları, gelenekleri ve tabii ki dili kapsayan karmaşık bir bütündür. Olaylara bakış açımıza göre, sorunları değişik biçimde ortaya koyarız. Ancak, dahası var: Dili kültürün bir *koşulu* olarak da ele alabiliriz. İki şekilde: diyakronik olarak, çünkü birey bağlı olduğu grubun kültürünü özellikle dil aracılığıyla edinir; örneğin, çocuğu konuşarak eğitiriz, sözcükler aracılığıyla azarlar ya da pohpohlarız. Daha kuramsal bir bakış açısıyla baktığımızda, dil kültürün bir koşulu olarak da görülebilir, ancak kültürün dilin yapısına benzer bir yapısı olduğu ölçüde. Her ikisi de, karşıtlıklar ve karşılıklı ilişkiler, başka bir deyişle, mantıksal ilişkiler aracılığıyla oluşur. Öyle ki dili, kimi zaman, daha karmaşık yapılar -ancak kendininkiyle aynı türde- almaya elverişli ve değişik açılardan kültüre uygun olan bir kurum olarak görebiliriz.

Şu ana kadar yürüttüğümüz düşünceler sorunun nesnel görünümüyle ilgilidir. Ancak bu sorun, önemi hiç de azımsanmayacak bir takım öznel sonuçlar da içerir. Tartışmalarımız sırasında, bana öyle geldi ki antropologlarla dilbilimcilerin bir araya gelmesini sağlayan nedenler farklıydı ve bu farklılıklar kim zaman uyuşmazlığa kadar gidiyordu. Dilbilimciler, sürekli olarak, bilimlerinin o an içinde bulunduğu gidişattan endişe duyduklarını ifade ettiler. Diğer beşeri bilimlerle olan bağlantılarını kaybetmekten çekiniyorlardı; soyut kavramlardan geçilmeyen birçok incelemeye dalmışlardı ve meslektaşları bu kavramları anlamakta epey zorluk çekiyordu. Dilbilimciler -ve özellikle aralarındaki yapısalcılar- şu soruyu sormadan edemiyorlardı: Tam olarak inceledikleri nedir? Kültürden, toplumsal yaşamdan, ta-

rihten ve hatta bu konuşan insanlardan kopuk olan şu dilbilim olayı nedir? Şayet dilbilimciler antropologlarla yakınlık kurmak amacıyla bir araya gelmek istediyse, muhtemelen kullandıkları yöntemler nedeniyle anlamakta zorluk çektikleri olayları bizim sayemizde somut biçimde kavramayı ummalarından değil midir?

Antropologlar, bu girişimi şaşırtıcı bir şekilde karşılar. Dilbilimciler karşısında, kendimizi aldatılmış gibi hissediyoruz. Yıllarca onlarla yan yana çalıştık ve birden onların kaytardığı sanısına kapıldık: Matematik ve doğa bilimlerini beşeri ve sosyal bilimlerden ayıran ve uzun süre geçilemez olduğunu düşündüğümüz bu sınırın öbür tarafına geçtiklerini gördük. Sanki bize çirkin bir oyun oynamak istiyorlarmış gibi çok sıkı biçimde çalışmaya koyulduklarını görünce, doğa bilimlerinin ayrıcalıklı bir yere sahip olduğunu ister istemez kabullenmek durumunda kaldık. O nedenle, itiraf etmeliyiz ki üzüntüden çok kıskançlığa kapıldık. Dilbilimcilerden, başarılarının sırrını öğrenmek istiyorduk. Kendi incelemelerimizin karmaşık alanına -akrabalık, toplumsal örgütlenme, din, folklor, sanat-, etkililiği dilbilim tarafından her gün doğrulanan bu sıkı yöntemleri biz de uygulayamaz mıydık acaba?

Burada bir parantez açmakta yarar var. Bu kapanış oturumunda görevim, antropoloğun bakış açısını anlatmaktır. O halde, dilbilimcilere onlardan ne kadar şey öğrendiğimi söylemek istiyorum; yalnızca tam katılımlı oturumlardan değil, belki de daha çok yakınlarda düzenlenen ve bizzat benim katıldığım dilbilimsel seminerlerden öğrendiklerimi kastediyorum burada. Antropoloji adına, insan bilimleriyle ilgili araştırmalarda dilbilimcilerin ulaşmış olduğu doğruluk, titizlik ve kesin-

lik derecesini ölçme olanağını işte bu seminerler sayesinde buldum.

Bunun dahası da var. Üç ya da dört yıldır dilbilimin kuramsal plandaki gelişmesine yalnızca tanık olmakla kalmıyoruz; dilbilimin, iletişim adı verilen bu yeni bilimin mühendisleriyle teknik bir işbirliği yaptıklarını da görüyoruz. Sorunları incelerken, kuramsal olarak bizimkinden daha kesin ve güvenilir bir yöntem kullanmakla yetinmezsiniz: Mühendisi bulup, kendisinden varsayımlarınızı doğrulaması ya da çürütmesi için deneysel bir düzenek yapmasını istersiniz. Demek oluyor ki, bir ya da iki yüzyıl boyunca beşeri ve sosyal bilimler, girmeleri kesinlikle yasaklanan bir cenneti seyreder gibi matematik ve doğa bilimleri evrenini seyretmeye razı olmuşlardır. Sonunda dilbilim her iki dünya arasında kendine küçük bir kapı açmayı başardı. O halde, yanılmıyorsam, antropologları buraya kadar getiren nedenler, dilbilimcileri buraya kadar getiren nedenlerle ilginç bir şekilde çelişmektedir. Dilbilimciler, kendi incelemelerini daha da somutlaştırmak umuduyla bize yaklaşmaktadır; antropologlara gelince, somut ve görgül olaylarla haşır neşir olmaları nedeniyle içine düştükleri karışık durumdan kendilerini sıyırmaya yardımcı oldukları sürece dilbilimcilerin bilgisine başvurmaktadır. O halde, bu konferans, antropologların dilbilimciler ve dilbilimcilerin antropologlar peşinde koşturduğu ve birinin kesinlikle kurtulmak istediği şeyi diğerine verdiği bir tür şeytani yer gibi geliyor bana.

Bu noktada biraz duralım. Anlaşmazlık nereden kaynaklanmaktadır? Kuşkusuz, ilkin, belirlediğimiz hedeften kaynaklanan zorluktan. Oturumda, Mary Haas'ın görünürde çok basit olan ikidillilikle ilgili sorunları si-

yah tablo üzerinde formüllerle göstermeye çalışması beni çok etkiledi. Haas, burada, yalnızca iki dil arasındaki ilişkilerden söz etti; ancak, girdiğimiz tartışma, karşı karşıya bulunduğumuz çok sayıdaki kombinezon olasılıklarını daha da artırmaktan başka bir işe yaramadı. Kombinezonların yanı sıra, sorunu işin içinden çıkılamaz hale getiren başka boyutlara da başvurmak durumunda kaldık. İlkin, bu toplantı sayesinde öğrendik ki, dilbilimsel sorunlarla kültürel sorunları ortak bir dilde ifade etmek için sarf ettiğimiz her çaba bizi birden son derece karmaşık bir durum içine sokmuştur. Bu durumu aklımızdan hiç çıkarmamamız gerekir.

İkinci olarak, sanki diyalog yalnızca iki başoyuncu -bir yandan dil, diğer yandan kültür- arasında geçiyor ve sorunumuz tamamıyla nedensellik ilişkisiyle açıklanabiliyormuş gibi davrandık: Dil mi kültürü, yoksa kültür mü dili etkiler? Dille kültürün, daha esaslı bir etkinliğin iki benzer biçimi olduğunu yeterince anlayamadık: Burada kastettiğim, aramızda bulunan ancak hiç kimsenin tartışmalarımıza davet etmeyi akıl edemediği bir konuktur: *insan ruhu.* Osgood gibi bir psikoloğun sürekli tartışmaya müdahale etme zorunluluğunu kendinde hissetmesi, bu beklenmeyen hayaletin üçüncü kişi olarak varlığını doğrulamak için yeterlidir.

Bana öyle geliyor ki, kuramsal bir bakış açısıyla da olsa, dille kültür arasında bir ilişki olması gerektiğini kabul edebiliriz. Dilin de kültürün de gelişimi binlerce yıl sürmüş ve bu gelişim insanların ruhunda aynı anda vuku bulmuştur. Kuşkusuz, daha önce değişik bir dil konuşurken sonradan yabancı bir dili benimseyip kullanan toplumlarda sıkça rastlanan durumları bir tarafa bırakıyorum. Şu an bulunduğumuz noktada, dış etken-

lerin herhangi bir belirgin müdahalesi olmadan dille kültürün belli bir süre boyunca yan yana geliştiği öncelikli vakalarla kendimizi sınırlayabiliriz. Peki, içinden hiçbir şey geçirmeyecek kadar sızdırmaz olan bir takım bölmelere ayrılmış bir insan ruhu düşünebilir miyiz? Bu soruya yanıt vermeden önce, iki sorunu incelemek gerekir: her iki mevzu arasındaki ilişkileri araştırmak için bulunmamız gereken düzey sorunu ve aralarında bu ilişkileri kurabileceğimiz nesneler sorunu.

Meslektaşımız Lounsbury, geçen gün ilk sorunla ilgili çarpıcı bir örnek verdi bize. Dediğine göre, Oneida' lar, kadın cinsini belirtmek için iki önek kullanmaktadır; oysa şu ya da bu önekin kullanıldığı toplumsal davranışları çok dikkatli incelemesine karşın Lounsbury, anlam belirtici hiçbir ayrımsal davranış saptayamamıştır. Bu, sorunun ta başından beri yanlış biçimde ortaya konmasından mı kaynaklanıyor acaba? Davranışlar düzeyinde nasıl bir ilişki kurulabilirdi? Bu davranışlar, düşüncenin bilinçdışı kategorileriyle aynı planda yer almazlar; her iki önekin ayrımsal işlevini anlamak istiyorsak, bu kategorilere ilkin inceleme yoluyla ulaşmamız gerekir. Toplumsal davranışlar, görgül gözlem alanına girer; dilbilimsel yapılarla aynı düzeye değil, daha farklı, daha yüzeysel bir düzeye aittir.

Bununla birlikte, ana hukukunun en üst düzeyde bulunduğu İroquois'lar gibi bir toplumda kadın cinsine özgü bu ikili durumun ortaya çıkışını sırf rastlantı sonucu incelemek bana pek olası görünmüyor. Kadınlara başka toplumlarda olduğundan çok daha fazla önem veren bir toplumun, bu kuralsızlığın bedelini başka bir biçimde ödemek durumunda kaldığı anlamına gelmez mi bu? Nedir bu bedel? Şudur: kadın cinsini homojen bir

kategori olarak görememe. Neredeyse diğer bütün toplumların tersine kadınlara tam yetki veren bir toplum, buna karşılık, kadınlarının bir bölümünü -genç kızlar henüz rollerini oynamaktan acizler- insanlara değil hayvanlara benzetmek zorunda kalabilir. Ancak bu yorumu getirirken, dille davranışlar arasında değil de dilbilimsel yapıyla toplumsal yapının çoktan biçimlenmiş olan homojen ifadeleri arasında bir ilişki olduğunu ileri sürüyorum.

Burada bir başka örnek daha vereceğim. Gerçek anlamda ilkel bir akrabalık yapısı -başka bir deyişle bir akrabalık atomu- bir koca, bir kadın, bir çocuk ve kocanın kadını aldığı gruba mensup temsilciden oluşmaktadır. Gerçekte, evrensel ensest yasağı, akrabalığın, baba tarafından kan bağı olan bir aileyle oluşturulmasını yasaklamaktadır; akrabalık, zorunlu olarak, iki ailenin ya da kan bağı olan iki grubun birleşmesinden kaynaklanır. Bu temelde, iki birey arasındaki ilişkilerin -biri olumlu diğeri olumsuz olmak üzere- iki özellikle tanımlanabileceğini varsayarak (yalnızca tanıtlamanın bir gereği olarak), en basit yapı çerçevesinde bütün olası davranış kombinezonlarını yapmaya çalışalım. Fark edilecektir ki, bazı kombinezonlar etnograflarca şu ya da bu toplumda gözlenen bir takım görgül durumları yansıtmaktadır. Koca ile karı arasındaki ilişkiler olumlu, erkek kardeşle kız kardeş arasındaki ilişkilerse olumsuz olduğunda, birbiriyle bağlantılı iki davranışın varlığı araştırılır: babayla oğul arasındaki olumlu davranış ve dayıyla yeğen arasındaki olumsuz davranış. Ayrıca, bütün işaretlerin ters olduğu bakışımlı bir yapı daha vardır; o halde, $\begin{pmatrix} + & - \\ + & - \end{pmatrix}$ ya da $\begin{pmatrix} - & + \\ - & + \end{pmatrix}$ türünde iki permutasyona

sık sık rastlanır. Buna karşılık, $\begin{pmatrix} + & - \\ - & + \end{pmatrix}$, $\begin{pmatrix} - & + \\ + & - \end{pmatrix}$ ile $\begin{pmatrix} + & + \\ - & - \end{pmatrix}$, $\begin{pmatrix} - & - \\ + & + \end{pmatrix}$ türündeki permutasyonların bazıları sık -ancak çoğu zaman belirsiz-, bazıları da seyrektir ve belki de parçalara ayrılmış bir halde olmaları mümkün değildir, çünkü artzamanlı ya da eşzamanlı olarak en basit yapının parçalanmasına yol açabilirler.[2]

Bu tür biçimselleştirme çalışmaları dilbilim alanına taşınabilir mi? Bunların ne şekilde taşınabileceğini bilemiyorum. Bununla birlikte, açıktır ki antropolog burada dilbilimcininkine yakın bir yöntem kullanmaktadır. Her ikisi de sistemleri oluşturan birimleri düzenlemeye çalışır. Ancak, örneğin davranışların yapısı ile fonemlerin sistemi ya da ele alınan grubun dilinin sözdizimini arasında herhangi bir ilişki aramak suretiyle benzerliği daha da ileri götürmeye gerek yoktur. Böyle bir girişim anlamsızdır.

Bu sorunun çerçevesini daha da daraltmaya çalışalım. Tartışmalarımız sırasında, tartışmacılar sık sık Whorf'un adıyla düşüncelerinin arkasına saklanmışlardır.[3] Whorf, gerçekte, dille kültür arasında bir takım ilişkiler kurmaya çalıştıysa da, sanırım her zaman pek inandırıcı olamamıştır. Bu, kültürden daha çok dile titizlikle eğilmesinden mi kaynaklanıyor acaba? Dili, bir dilbilimci olarak ele almaktadır (bu konuda iyi mi kötü mü olduğunu söylemek bana düşmez); başka bir deyişle, gerçeği görgül ve sezgisel olarak kavrayarak değil de metodolojik bir inceleme ve önemli bir soyutlama ça-

---

[2] Daha ayrıntılı bir inceleme ve örnekler için bu cildin II. Bölümüne bkz.

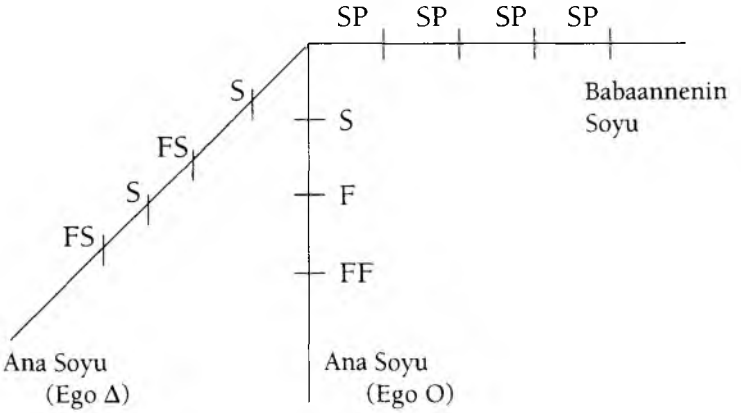
[3] Benjamin L. WHORF, *Collected Papers on Metalinguistics*, Washington, 1952; *Language, Thought, and Reality* (Yay. John B. Caroll), New York, 1956.

lışması yaparak bu konuyu anlamaya çalışmaktadır. Ancak dille kıyasladığı kültürel kimlik, oluşmaya başlar başlamaz açıkça gözlemlenebilir. Whorf, gözlemin kalitesi ve onları tabi tuttuğu incelemenin doğruluğu sayesinde, birbirinden çok uzak iki düzeyden nesneler arasında ilişki kurmaya çalışır.

O halde, kendimizi kesinlikle iletişim sistemlerinin düzeyinde yerleştirmemiz gerekir. Whorf'un bizzat incelediği toplumlarla ilgili olarak iki gözlemde bulunabiliriz. İlkin, Hopi'lerdeki akrabalık sistemini iki boyutlu bir model biçiminde göstermek olanaksızdır; modelin üç boyutlu olması gerekir. Kaldı ki bu koşulun, Crow-Omaha türündeki bütün sistemler için geçerli olduğu ortaya çıkmıştır. Peki, bunun nedeni nedir? Hopi sistemi üç tür zaman boyutu ortaya koyar. Birincisi, ana soyuna tekabül eder (kadın Ego'su için); sırayla "anneanne", "anne" (Ego), "kız", "kız torun" terimlerinin birbirini izlediği kronolojik, tedrici ve sürekli bir zamandır bu. O halde, bir soyağacı *continuum*'u söz konusudur burada. Oysa başka soyların yayıldığı *continuum*'ların daha değişik özellikleri vardır. Babaannenin soyunda, birçok kuşağa ait kişiler aynı terimle ifade edilir: O halde, bir anne, bu annenin kızı ya da bu kızın kızı söz konusu olsun, kadın her zaman "babanın kız kardeşi"dir. *Continuum*, boş bir çerçevedir, içinde hiçbir şey olmaz. Ana soyu (erkek Ego'su için), kişilerin bir nesilden bir nesile iki sınıf -iki değişik yeğen türü- arasında art arda geldiği üçüncü tür bir *continuum*'da gelişir (bkz. sayfa 115).

Zuni'lerin akrabalık sisteminde de bu üç boyuta rastlanır, ancak daha hafif bir biçimde. Ayrıca, ana soyuna ilişkin doğru biçimindeki *continuum*'un daire bi-

çimindeki *continuum*'a yalnızca üç terimle yerini bırakması dikkat çekicidir: Birinci terim ayrım gözetmeden "anneanne"yi, ikincisi "kız torun"u, üçüncüsü ise "kız"ı belirtir.



Şimdi, Keresan denilen dil ailesine ait Acoma ve Laguna topluluklarının sistemini -üçüncü sistem- ele alalım. Bu sistemlerin en belirgin özelliği, "karşılıklı" anlamına gelen terimlerin dikkate değer bir şekilde gelişmiş olmasıdır. Üçüncü kişiye göre bakışımlı bir konuma sahip olan iki kişi, birbirini tek bir terimle ifade eder.

O halde, Hopi'lerden Acoma'lara geçerken, akrabalık sistemlerinde birçok değişime tanık oluyoruz. Üç boyutlu bir model, yerini iki boyutlu bir modele bırakır. Zamansal *continuum* biçiminde gösterilebilen üç ordinatlı bir başvuru sistemi Zuni'lerde değişime uğrar ve Acoma'larda zamansal ve mekânsal bir *continuum* olur.

Gerçekte, sistemin öğesi olan bir gözlemci, üçüncü bir kişinin aracılığı olmadan başka bir öğeyle ilişki kurmayı düşünemez.

Oysa bütün bu değişimler, aynı konulu Hopi, Zuni ve Acoma mitlerinin farklı değişkelerini kıyaslarken tanık olduğumuz değişimlere uymaktadır. Örneğin, ortaya çıkış mitini ele alalım. Hopi'ler, bu miti soyağacı modeline göre düzenler: Tanrılar, biraz da eski Yunan tanrılarında olduğu gibi, koca, karı, baba, büyükbaba, kız, vb. den oluşan bir aile halindedir. Bu soyağacı yapısı, mitin daha çok tarihsel ve çevrimsel olarak düzenlendiği Zuni'lerde bu kadar belirgin değildir. Başka bir deyişle, tarih, her birinin aşağı yukarı kendisinden öncekini yansıttığı ve başoyuncularının kendi aralarında benzeşiklik ilişkisi kurduğu bir takım dönemlere ayrılır. Acoma'larda ise, Hopi'ler ve Zuni'ler tarafından birer birey olarak algılanan baş oyuncuların çoğu çiftler halinde ikiye ayrılır ve aralarında karşıtlamalı niteliklere dayalı bir ilişki hâkimdir. Böylece, Hopi ve Zuni değişkelerinde ilk planda yer alan ortaya çıkış sahnesi, Acoma'larda başka bir sahne karşısında silinmeye yüz tutar: dünyanın iki ayrı gücün -aşağıdaki ve yukarıdaki güçler- ortak eylemi sayesinde yaratılması. Sürekli ya da periyodik bir gelişme göstermek yerine, mit, akrabalık sistemini oluşturan yapılara benzeyen iki kutuplu bir yapılar bütünü arz eder.

Buradan nasıl bir sonuç çıkarabiliriz? En azından görünürde birbirinden bu kadar uzak alanlara ait sistemler arasında bir ilişki saptamak mümkünse, dilbilim sistemiyle de aynı türde bir ilişki olduğu varsayımı kesinlikle saçma ya da uyduruk değildir. Peki, ne tür bir ilişki mevcuttur? Bunu söylemek dilbilimciye düşer;

antropolog içinse, şu ya da bu biçimde hiçbir ilişkinin saptanamaması yine de oldukça şaşırtıcı sayılır. Bu olgunun kabul edilmemesi demek, akrabalık ve mitoloji gibi birbirinden çok uzak alanlar arasındaki gözle görülür ilişkilerin -birbirine daha yakın olan mitoloji ve dil gibi başka alanlarla kıyaslama yapılması durumunda- yok olması demektir.

Sorunu bu şekilde ortaya koyma tarzı bizi dilbilimciye yaklaştırır. Gerçekten de, dilbilimci "görünüm" adını verdiği şeyleri inceler; zamanın görünümü de bunların arasında yer alır. O halde, zaman kavramının belli bir dilde alabileceği değişik biçimlerle ilgilenir. Bu biçimleri, dilbilim ve akrabalık planında ortaya çıktıkları biçimiyle kıyaslayamaz mıyız? Tartışmanın sonucu konusunda her hangi bir ön yargıya kapılmadan, bana öyle geliyor ki, en azından böyle bir tartışmaya girmeye hakkımız vardır ve sorulan sorunun olumlu ya da olumsuz bir yanıtı bulunmaktadır.

Şimdi, daha karmaşık bir örneğe geçiyorum; böylece, dilbilimciden bir adım önde olmak ve ortak bir alanda onunla karşılaşmak isteyen bir antropoloğun incelemesini nasıl yapması gerektiğini daha iyi gösterebilirim. Uzak bölgelerde gözlemlenebilen iki toplumsal yapı türünü ele almak istiyorum burada: Birine, Hindistan'dan İrlanda'ya; diğerine, Assam'dan Mançurya'ya kadar rastlanır. Her bölgenin yalnızca bu toplumsal yapı türünü sergilediğini söylemek istemiyorum. Belirtmek istediğim tek şey şudur: Her sistemin en iyi tanımlanan örneklerine, en fazla, daha önce sözü edilen ve sırayla Hint-Avrupa dilleri bölgesiyle Çin-Tibet dilleri bölgesine tekabül eden iki bölgede rastlanır.

Söz konusu yapıları üç ölçüte göre ortaya koymaya çalışacağım: evlilik kuralları, toplumsal örgütlenme, akrabalık sistemi:

	Hint-Avrupa Bölgesi	*Çin-Tibet Bölgesi*
EVLİLİK KURALLARI	Doğrudan açık kurallardan ya da dolaylı olarak, eş seçiminin bir takım olasılık kurallarıyla belirlenmesinden kaynaklanan dairesel sistemler	Bakışımlı değişim sistemleriyle dairesel sistemler bir arada bulunur
TOPLUMSAL ÖRGÜTLENME	Karmaşık yapılar (yaygın aile türü) halinde örgütlenmiş kalabalık toplumsal birimler	Basit yapılar (klan ya da soy türü) halinde örgütlenmiş, pek kalabalık olmayan toplumsal birimler
AKRABALIK SİSTEMİ	Öznel Az sayıda terim	Nesnel Çok sayıda terim

İlkin, evlilik kurallarını ele alalım. Hint-Avrupa bölgesinde rastladığımız sistemlerin çoğu, görünür bir farklılık olmasına karşın, değişik sayıdaki gruplar arasında bütünleşmeyi sağladığı için dairesel sistem ya da yaygın değişimin basit bir biçimi diye nitelediğim basit bir türe indirgenebilir. Böyle bir sistemin en iyi örneğini, annenin erkek kardeşinin kızıyla yapılan tercihli evlilik kuralı oluşturur. Burada basit bir mekanizma vardır: A grubu B grubundan, B grubu C grubundan, C grubu da A grubundan kadın alır. Demek ki partnerler burada daire biçiminde yer alırlar ve sayıları ne kadar olursa olsun -çünkü her an yeni bir partner devreye girebilir- bu sistem işler.

Bir Hint-Avrupa dili konuşan toplumlarda, tarihlerinin geçmiş bir döneminde annenin erkek kardeşinin kızıyla evlilik yapıldığını ileri sürmüyorum. Varsayımımın tarihi yeniden kurma gibi bir amacı yoktur; aynı

zamanda Hint-Avrupa dilleri bölgesinde gözlenebilen evlilik kurallarının çoğunun dolaylı ya da dolaysız olarak aynı türe ait olduğunu ortaya koymakla yetineceğim. Adı geçen evlilik kuralı, bu türün en basit ve mantıksal örneğini oluşturur.

Toplumsal örgütlenmeye gelince, yaygın ailenin Hint-Avrupa dünyasında en sık rastlanan aile türü olduğu sanılmaktadır. Biliyoruz ki yaygın bir aile, ortak bir alanı kullanmak üzere bir araya gelen birçok yan soydan oluşur, ancak bunlar yine de evlilik konusunda belli bir özgürlüğe sahip olurlar. Bu son koşul önemlidir, çünkü sözcüğün tam anlamıyla bütün yaygın aileler evlilik değişim sistemindeki partnerlerle (örneğin, A ailesinin B'den, B'nin de C'den, vb. gelin aldığı durumlar) bir tutulsaydı, yaygın aileler klanlara karışırdı.

Yaygın aile içinde yan soyların bu şekilde farklılaşması, Hint-Avrupa sistemlerinde birçok şekilde sağlanmaktadır. Aynı şekilde Hindistan'da inceleyebileceğimiz bazı sistemler, yalnızca en büyük soylara uygulanabilen tercihli bir evlilik kuralını ilke olarak ilan eder; diğer sistemler ise, özgür bir seçimle dahi sonuçlanabilen daha büyük bir özgürlükten yararlanır -yasak akrabalık dereceleri hariç. Eski Slavların sistemi, onu yeniden kurabileceğimiz kadarıyla, "örnek soy"un (yani yaygın ailede katı evlilik kuralına tabi olan tek soyun) babasoylu eksene göre yan bir soy olduğu izlenimini uyandıran bir takım özgün nitelikler sunar; her kuşakta tercih kuralını yerine getirme yükümlülüğü bir soydan diğerine geçer. Biçimler ne kadar değişik olursa olsun, ortak bir özellik vardır: Yaygın aileye dayalı toplumsal yapılarda, her aileyi oluşturan değişik soylar homojen bir evlilik kuralına tabi değildir. Başka bir deyişle, bu kuralda her zaman

birçok istisna mevcuttur. Ancak, Hint-Avrupa akrabalık sistemleri çok az sayıda terim kullanır ve bunlar öznel bir bakış açısıyla düzenlenmiştir: Akrabalık ilişkileri özneye göre belirlenmiş olup terimler uzak akrabalara uygulandıkça daha belirsiz ve seyrek bir hal alır. Baba, anne, erkek çocuğu, kız çocuğu, erkek kardeş, kız kardeş gibi terimler göreli bir kesinliğe sahiptir. Dayı ve teyze terimleri ise çok esnektir. Bunların dışında, gerçekte elimizde başka terim yoktur. O halde Hint-Avrupa sistemleri benmerkezci sistemlerdir.

Şimdi Çin-Tibet bölgesini inceleyelim. Burada, yan yana iki tür evlilik kuralı bulunur. Biri, Hint-Avrupa bölgesiyle ilgili olarak yukarıda sözünü ettiğimiz kurala tekabül eder; diğeri ise, en basit biçimiyle değişim yoluyla evlilik -ki bu önceki türün özel bir vakasıdır- olarak tanımlanabilir. İkinci sistem, herhangi bir sayıdaki grubu bütünleştirmek yerine, 2, 4, 6, 8 gibi çift sayılı gruplar halinde işler, çünkü değişim iki kişilik gruplar arasında olur.

Toplumsal örgütlenmeye gelince, basit ya da karmaşık olan klan biçimleriyle kendini gösterir. Bununla birlikte, karmaşıklık hiçbir zaman organik bir yapıda (yaygın ailelerde olduğu gibi) değildir. Daha çok, mekanik olarak klanların soylara bölünmesinden kaynaklanır; başka bir deyişle, üyelerin sayıca artmasına karşın, yapının kendisi basit kalabilir.

Akrabalık sistemleri genellikle çok terim içerir. Örneğin, Çin sisteminde yüzlerce terim vardır ve yeni terimlerin eklenmesiyle sonsuz sayıda yeni terimler oluşturulabilir. O halde, ne kadar uzak olursa olsun, en yakın akrabalık derecesiyle aynı kesinlikle tanımlayamayacağımız hiçbir akrabalık derecesi yoktur. Bu anlamda,

tam anlamıyla objektif bir sistemle karşı karşıya bulunuyoruz. Kroeber'in de uzun zaman önce fark ettiği gibi, Çin sistemiyle Avrupa sistemi kadar birbirinden farklı başka akrabalık sistemleri tasavvur edemiyoruz.

O halde, şu sonuçlara varıyoruz. Hint-Avrupa bölgesinde toplumsal yapı (evlilik kuralları) basittir, ancak yapı içerisinde yer alması gereken öğeler (toplumsal örgütlenme) çok sayıdadır ve üstelik karmaşıktır. Çin-Tibet bölgesinde ise bu durumun tersi görülür. Burada karmaşık bir yapı vardır, çünkü bu yapı iki tür evlilik kuralını içinde barındırır; ancak, klan ya da buna eşdeğer türdeki toplumsal örgütlenme basit bir halde bulunur. Diğer yandan, *yapı* ve *öğeler* arasındaki karşıtlık, terminoloji düzeyinde (yani çoktan dilbilimsel olan bir düzeyde), hem temel çatı (*öznel* ya da *nesnel*) hem de bizzat terimler (*çok* ya da *az sayıda*) konusunda bir takım karşıtlamalı niteliklerle kendini açığa vurur.

Toplumsal yapıyı böyle tasvir ederken, en azından dilbilimciyle bir diyalog başlatamaz mıyız? Daha önceki oturumların birinde, Roman Jakobson Hint-Avrupa dillerinin temel niteliklerini ortaya koyuyordu: Dediğine göre, bu konuda biçimle öz arasında bir uyumsuzluk, kurallarda birçok istisna ve aynı düşünceyi ifade etme tarzları konusunda büyük bir seçme özgürlüğü görülmektedir... Bütün bu nitelikler, toplumsal yapıyla ilgili olarak belleğimizde tuttuğumuz nitelikleri andırmıyor mu?

Dille kültür arasındaki ilişkileri uygun bir şekilde tanımlamak için, sanırım hemen iki varsayımı reddetmek gerekir: her iki alan arasında hiçbir ilişki olamayacağı varsayımı ile bütün düzeylerde tam bir ilişki olduğu varsayımı (birincisinin karşıtı). Birinci durumda, iyice

belirtilmemiş ve aralarında iletişimin olanaksız olduğu bölüm ve katmanlara ayrılmış olan insan ruhunun bir görüntüsüyle karşı karşıya bulunuyoruz; bu durum oldukça ilginçtir ve ruhsal yaşamın başka alanlarında gördüklerimizle onun hiçbir ilgisi yoktur. Ancak dille kültür arasında eksiksiz bir uyum olsaydı, dilbilimcilerle antropologlar bunu çoktan fark ederdi ve şu an bunu tartışıyor olmazdık. O halde, ileri sürdüğüm varsayım ortalama bir tavrı yansıtmaktadır: Bazı görünümler arasında ve bazı düzeylerde büyük bir olasılıkla bazı ilişkiler ortaya çıkabilir ve bunların ne olduğunu bulmak da bize düşer. Antropologlarla dilbilimciler bu konuda işbirliği yapabilir. Ancak bu olası buluşlardan -şu an algıladığımız biçimiyle- asıl kârlı çıkacak olan ne antropologlar ne de dilbilimciler olacaktır: Bu buluşlar, hem çok eski hem çok yeni olan bir bilime, en geniş anlamıyla *antropoloji*ye, yani değişik yöntem ve bilim kollarının bir araya geldiği insanı tanıma bilimine, yarar sağlayacaktır; bu bilim, davet etmediğimiz halde bir konuğu, insan ruhunu, tartışmalarımıza katılmaya iten gizli nedenleri bir gün açığa çıkaracaktır.

BÖLÜM V

Bölüm III ve IV İçin Sonsöz[1]

Gurvitch'in kısmen benimle ilgili yazmış olduğu metnin yer aldığı *Cahiers internationaux de sociologie*'nin aynı sayısında, Haudricourt'la Granai'den de, daha sağlam bilgilerin yanı sıra daha ayrıntılı düşüncelerin yer aldığı bir metin bulunur.[2] Kendi metinlerini yazmadan önce, benimle ilgili o ilk metinle yetinmeyip dille toplum arasındaki ilişkiler konusunda yazdığım diğer iki metni de dikkate alsalardı, onlarla anlaşmamız daha kolay olacaktı. Gerçekte, bu iki metin bir bütün oluşturur; ikinci metin, birincisinin Amerika Birleşik Devletleri'nde yayımlanması sonucu ortaya çıkan itirazlara bir yanıt oluşturmaktadır.[3]

Kaldı ki, bu iki metinden birinin yazılı diğerinin ise doğrudan İngilizceyle okunmuş (ikinci metin, bir teyp kaydından alınmıştır) olması dolayısıyla, anlatımlarında

---

1 Yayımlanmamıştır (1956).

2 A. G. HAUDRICOURT ve G. GRANAI, Dilbilim ve Sosyoloji, *Cahiers internationaux de Sociologie*, cilt 19, kopya defter, yeni dizi, ikinci yıl, 1955, s. 114-129. Sayın Gurvitch'in metniyle ilgili olarak, daha ilerideki bölüm XVI'ya bakınız.

3 Bölüm III ve IV.

kimi zaman bir uyumsuzluk gördüklerini söyleyen Haudricourt ile Granai'ye hak veriyorum. Düşüncem konusunda kapıldıkları bazı yanılgılardan, hasımlarımdan daha çok belki de ben sorumluyum. Ancak genel anlamda, onlara karşı en büyük sitemim, oldukça korkak bir tavır sergilemeleridir.

Yapısal dilbilimin hızla gelişmesinden telaşa kapılmışlarmış gibi, *dilin bilimi* ile *dilbilim* (lengüistik) arasında bir fark getirmeye çalışırlar. Şöyle diyorlar: "Dilin bilimi dilbilimden daha geneldir, ancak yine de onu kapsamaz; değişik bir düzeyde gelişir; bunlar, dillerin bilimiyle aynı kavramları ve dolayısıyla aynı yöntemleri kullanmaz". Bu, bir dereceye kadar doğrudur; ancak bu fark, daha çok, araştırmasını yapan (yazarlarımızın da çok iyi ifade ettikleri gibi) bir etnoloğa doğrudan dilin bilimine başvurma hakkını sağlar. Burada araştırmadan kastımız şudur: "gerçek ya da olası iletişim sistemlerinin belirsiz bütünü"; "dil sistemi dışında kalan ve mit, ritüel, akrabalık alanlarını -ki bunlar birer özel dil olarak düşünülebilir- kapsayan simgesel sistemler".[4] Bu yazarlar sözlerini şöyle sürdürür: "Bu sıfatla ve değişik derecelerde, bunların dil sistemine uygulanan yapısal çözümlemeye benzer bir yapısal incelemeye tabi tutulması gerekir. Bu anlamda, Lévi-Strauss'un 'akrabalık sistemleri' konusunda çok başarılı araştırmalar yaptığını biliyoruz. Bu sayede, oldukça karmaşık sorunları derinlemesine inceleyip aydınlığa kavuşturmuştur".[5] Benim burada tek yapabileceğim, onların sözlerini onaylamaktır, çünkü onların yöntemini başka alanlara uygulama gibi bir niyetim kesinlikle yoktur.

---

4 *A.g.y.*, s. 127.

5 *A.g.y.*

Bununla birlikte, yazarlarımız bir elle verdiklerini diğer elle geri almaya çalışmaktadırlar. Onlara göre, "genel bir iletişim kuramına dayanarak toplumu kendi bütünlüğü içinde yorumlamak", "toplumu ya da kültürü zımni olarak (ve bazen de açıkça) dile indirgemek" anlamına gelir; bu sitem ad verilmeden yapılmıştır, ancak bana göre oldukça açıktır: "Claude Lévi-Strauss, dille toplumun kimlik sorununu açıkça ortaya koymuş ve kesin olarak çözmüş gibi görünmektedir". Ancak, kullandığım *inmost* sıfatı "en derin" anlamına gelse de, daha az açıklayıcı bir değere sahip olan başka görünümler olmadığı anlamına gelmez bu; Haudricourt'la Granai, burada Gurvitch'le aynı hataya düşerler: Etnolojiye uygulanan yapısal yöntemin amacının toplumları bütünüyle tanımak olduğu düşüncesine kapılırlar, ki bu saçma bir şeydir. Tek yapmak istediğimiz, gözlem ve tasvir çabalarımızı her zaman aşan görgül bir zenginlik ve çeşitlilikten, başka zaman ve mekânlarda tekerrür eden değişmezleri çıkarmaktır. Bu şekilde davranmakla, bir dilbilimci gibi çalışıyoruz ve belli bir dilin incelenmesi ile dil incelemesi arasında korumaya çalıştığımız fark oldukça nazik gibi görünmektedir. "Sürekli artan sayıda yeni yasalar bulmamız, dillerin... dünyanın fonetik sistemini oluşturan evrensel kurallar sorununu ilk plana taşır, çünkü onların ayrımsal öğelerinin sözde çokluğu büyük ölçüde aldatıcıdır." Gerçekte, "sonuca ilişkin aynı yasalar, hem statik hem de dinamik açıdan bütün dünya dillerinin temelini oluşturur".[6] Demek ki, bir dilin incelenmesi kaçınılmaz olarak genel dilbilime yol açmakla kalmaz, aynı zamanda bundan hareketle

[6] R. JAKOBSON ve M. HALLE, *Fundamentals of Language*, S-Gravenhage, 1956, s. 27, 28, 17 ve çeşitli yerlerde.

bütün iletişim biçimlerini göz önünde bulundurmaya götürür bizi: "Müzikteki gamlar gibi sesbilimsel yapılar da (*phonemic patternings*) kültürün doğaya müdahalesini oluşturur; bu düzen, ses *continuum*'una bir takım mantıksal kurallar dayatır."[7]

Toplumu ya da kültürü dile indirgemeden, toplumu bir bütün olarak iletişim kuramına göre yorumlamaktan ibaret olan şu "Kopernik devrimi"ni (Haudricourt'la Granai'nin deyimiyle) başlatabiliriz. Bugünden başlamak üzere, bu girişimi üç düzeyde yapmak mümkündür: Çünkü akrabalık ve evlilik kuralları kadınların gruplar arasındaki iletişimi sağlamasına yarar, nasıl ki ekonomik kurallar mallarla hizmetler, dilbilimsel kurallar da mesajlar arasındaki iletişimi sağlamaya yarıyorsa.

Bu üç iletişim biçimi, aynı zamanda, aralarında kesin ilişkilerin bulunduğu bir takım değişim biçimleridir (zira evlilik ilişkileri beraberinde bazı ekonomik yükümlülükler getirir ve dilin etkisi bütün düzeylerde hissedilir). O halde, bu biçimlerin arasında benzerlik olup olmadığını, ayrı ayrı ele alınan her biçimin belirgin niteliklerinin ve birinden ötekine geçişi sağlayan dönüşümlerin ne olduğunu araştırmakta yarar vardır.

Sorunun bu şekilde ifade edilmesi -ki bu her zaman benim yöntemim olmuştur-,[8] Gurvitch'in bana karşı yönelttiği eleştirinin temellerini bütünüyle göstermemektedir. Ona göre, "toplum halindeki yaşamın kaynağı olarak ele alınan iletişimin her şeyden önce bir 'konuşma biçimi'nden ibaret olduğunu düşünüyormuşum (*a.g.y.*,

---

[7] *A.g.y.*, s. 17 ve daha ileriki sayfalar: "Bir dilin sesbilimsel yapısına ilişkin değişmezleri incelerken, dilin sesbilimsel yapısının evrensel değişmezlerini de incelemek gerekir" (*a.g.y.*, s. 28).

[8] Krş. bu cildin XV. bölümü, s. 326-327.

s. 16)". Dilde başka iletişim biçimlerinin yapısını anlamamıza yardımcı olabilecek -en iyi ve en bilinen olması dolayısıyla- mantıksal bir model aramak, dili bu iletişim biçimlerinin kaynağı olarak görmekle kesinlikle eşdeğer değildir.

Ancak toplumda, evliliksel, ekonomik ve dilbilimsel değişimlerden başka değişimler de vardır. Ayrıca, Haudricourt'la Granai'nin varlığını ve dilin kendisiyle benzerlik oluşturduğunu kabul ettiği ve benim çok eskiden ya da kısa bir süre önce ele aldığım şu diller vardır: sanat, efsane, tören, din.[9] Bununla birlikte, doğalarından ya da bilgilerimizin yetersizliğinden olsa gerektir, günümüzde yapılandıralamayan birçok öğe vardır. Bilmem hangi gizemciliğe karşı ileri sürülen öğeler bunlardır. Zira inanıyorum ki Haudricourt'la Granai, görünüşün tersine, belli bir tarih metafiziğinin tutsağıdırlar. Şu sözünü ettiğim düzeyleri araştırmalarımızın ilk konusu olarak ele almak daha yararlı gibi geliyor bana; bu düzeyler yalnız olduğundan ya da geri kalanlar onlara karıştığından değil, bilimin şu anki durumunda yalnız olmaları nedeniyle kendi bilim dallarımıza daha kesin bazı düşünme biçimleri getirmeyi sağladıklarındandır.

O halde, yazarlarımızın dile getirdiği şu ikilemi reddediyorum: toplumun bir bütün olarak var olmadığı ve ortadan kaldırılamaz sistemlerin yana yana gelmesiyle oluştuğu ya da göz önünde bulundurulan bütün sistemlerin eşdeğer olduğu ve her birinin kendi diliyle toplumsal olayların tümünü ifade ettiği ikilemi (*a.g.y.*, s. 128). Bununla ilgili yanıtımı çok önceleri, 1953 tarihli bir metinde vermiştim, ancak beni eleştirenler onu okumamışlardır: "Bana öyle geliyor ki, dille kültür arasın-

[9] Sanat, bölüm XIII; efsane, bölüm X ve XI; tören, bu cildin XII. bölümü.

daki ilişkileri gerektiği gibi tanımlamak için iki varsayımı birden reddetmek gerekir. Birinci varsayıma göre, her iki düzey arasında hiçbir ilişki olamaz. İkinci varsayıma göreyse -birincinin zıddı-, bütün düzeylerde tam bir ilişki mevcuttur... O halde çalışırken kullandığım varsayım ortalama bir tavrı yansıtmaktadır: Bazı görünümler arasında ve bazı düzeylerde büyük bir olasılıkla bazı ilişkiler ortaya çıkarılabilir ve bu görünümlerle düzeylerin ne olduğunu bulmak da bize düşer."[10]

Dille belli bir topluma ilişkin verilerin tümü olarak algılanan kültür arasında bir dizi benzerlik kurmak istersek, mantıksal bir hataya düşeriz ve bu hata, Haudricourt'la Granai'nin ileri sürdüğünden daha basit ve daha güçlü bir kanıt oluşturabilir: Gerçekte, bütün bir parçaya eşdeğer olamaz. Bu düşünme hatası, kimi zaman Haudricourt'la Granai'nin kasıtlı olarak beni ilişkilendirmeye çalıştıkları Amerikan metalengüistiğine (üstdilbilim) mahsus değil midir? Bu mümkündür. Ancak, yanılmıyorsam, 1949'da New York'ta yapılan Uluslararası Amerikancılar Kongresi'nde[11] bilimsel bildirimi okuduktan sonra, "sözcük" ile "nesne" Amerika Birleşik Devletleri'nde moda olmuştur; ancak New York, ilhamını başka yerde arıyordu.[12] 1952'den başlayarak şu sözümona metalengüistiğe yönelttiğim sitemler daha çok teknik anlamdadır ve başka bir planda yer alırlar. Whorf ile öğrencilerinin hatası, önceden yapılan bir incelemeden sağlanan çok gelişmiş dilbilimsel verileri, toplumsal gerçeğin keyfi olarak ayrıştırılmasını gerektiren ideolojik bir inceleme düzeyinde ya da görgül bir

[10] Bu cildin IV. bölümü, s. 90-91.

[11] Bu cildin III. Bölümü.

[12] Örneğin, E. Sapir'in bazı makalelerinde. Krş. E. SAPIR, *Selected Writings*, vb. 1949.

düzeyde bulunan etnografik gözlemlerle kıyaslamalarından kaynaklanmaktadır. Demek ki onlar, değişik türdeki nesneleri kıyaslamaktadırlar ve herkesçe bilinen bazı gerçeklere ya da sağlam temele dayanmayan bazı varsayımlara varma tehlikesiyle karşı karşıyalar.

Ancak, Haudricourt'la Granai de şu tümceleri yazarken aynı hataya düşer: "Dilbilimin konusunu bazı diller oluşturur (genellikle, Fransız dili, İngiliz dili...). Sosyolojide kıyaslanabilen nesneler, toplum ya da toplu yapılar (ulus, halk, kabile, vb.) denilen şeylerdir. Gerçekte, niteliğini incelemek istediğimiz nesnenin diğer nesnelerden bağımsız olması gerekir."[13] Yoksa, bu durumda boşuna iş yapmış oluruz ve eleştirinin başarılı olmasına da hiç gerek yoktur. Bu cildin III. ve IV. bölümlerini oluşturan her iki araştırmada da, tamamen farklı bir şey önereceğim. Kıyaslamalı yapısal incelemenin konusu ne Fransız ne de İngiliz dilidir; dilbilimcinin bu görgül nesnelere dayanarak ulaşabileceği belli sayıdaki yapılardır: örneğin, Fransızcanın sesbilimsel yapısı, gramer yapısı, sözcük yapısı ya da anlatım yapısı. Gurvitch'in (ona göre, her toplumun bir yapısı vardır) sürekli yaptığı gibi, ne Fransız toplumunu ne de Fransız toplumunun yapısını bu yapılarla kıyaslamıyorum; benim kıyasladığım, bulabileceğim her yerde -başka yerde değil- aradığım belli sayıdaki yapılardır: akrabalık sisteminde politik ideoloji, mitoloji, törenler, sanat, nezaket "kural"ları -ve neden olmasın?- mutfak. Hepsi birer kısmi ifade teşkil eden, ancak bilimsel araştırma için vazgeçilmez olan ve Fransız, İngiliz vb. toplumu denilen bu bütünün yapıları arasında ortak özellik olup olmadığını arıyorum. Zira burada bile, özgün bir içeriği bir

[13] *A.g.y.*, s. 126.

başka içerikle değiştirmek, bir içeriği bir başkasına indirgemek söz konusu değildir; burada söz konusu olan, biçimsel özellikler arasında benzerlikler, uyumsuzluklar ya da dönüşüm olarak ifade edilebilen diyalektik ilişkiler olup olmadığını anlamaktır. Bununla birlikte, bu tür kıyaslamaların her zaman çok etkili olabileceğini ileri sürmüyorum; bunlar, zaman zaman etkili olabilir ve bir toplumun aynı türdeki başka toplumlara göre konumunun yanı sıra zaman içindeki gelişimini düzenleyen yasaları anlamak açısından çok önemlidir.

Söz konusu metinlerde bulunan örneklerden daha farklı bir örnek verelim burada. Bana öyle geliyor ki, dil gibi bir toplumun mutfağı da bu durumda "gustem" (tat) adını verebileceğimiz öğeler halinde incelenebilir; bu öğeler, bazı karşıtlık ve ilişki yapılarına göre düzenlenebilir. Örneğin, İngiliz mutfağını Fransız mutfağından üç karşıtlık sayesinde ayırabiliriz: *yerli/yabancı* (ham maddelerin yerli malı olup olmadığı); *ana/ikincil* (ana yemek olup olmadığı); *belirgin/belirgin değil* (tadının güzel olup olmadığı). Aşağıdaki tabloda yer alan işaretler, söz konusu sistemde her karşıtlığın mevcut olup olmadığını göstermektedir:

	İngiliz mutfağı	*Fransız mutfağı*
Yerli/Yabancı	+	–
Ana/İkincil	+	–
Belirgin/Belirgin Değil	–	+

Başka bir deyişle: İngiliz mutfağı, yerli ürünlerle yapılan tatsız ana yemeklerden oluşur ve bu yemeklerin yanın-

da, bütün ayrımsal değerleri çok belirgin olan egzotik kökenli malzemeler (çay, meyveli kek, portakal marmeladı, porto) bulunur. Buna karşılık, Fransız mutfağında, *yerli/yabancı* karşıtlığı çok zayıftır ya da hiç yoktur ve hem *ana* hem de *ikincil* konumda eşit derecede belirgin bazı "gustem"ler ortak halde bulunur.

Bu tanımlama biçimi Çin mutfağına da uygulanabilir mi? Üstteki karşıtlık çiftleriyle sınırlı kalmamız koşuluyla, evet. Ancak, Çin (ve Alman) mutfağının tersine Fransız mutfağına özgü olan *ekşi/tatlı* gibi başka karşıtlıkları işin içine koyarsak ve Fransız mutfağının artzamanlı (aynı karşıtlıklar, yemeğin değişik anları için geçerli değildir; örneğin, Fransız mezeleri *zahmetli/zahmetsiz*, *şarküteri/çiğ sebze-meyve* karşıtlığına dayalıdır) olduğunu göz önünde bulundurursak, hayır. Oysa Çin mutfağı eşzamanlı olarak düzenlenmiştir, yani aynı karşıtlıklar yemeğin bütün bölümleri için geçerlidir (o nedenle yemek bir defada servis edilir). Eksiksiz bir yapıya ulaşmak istiyorsak, başka karşıtlık çiftlerine de başvurmamız gerekir; örneğin, *kızartma/haşlama* karşıtlığı, Brezilya'nın orta bölgelerinde yaşayan köylülerin mutfağında oldukça büyük bir önem taşır (*kızartma*, eti pişirmenin tatsal; *haşlama* ise, besleyici bir biçimidir). Ayrıca, toplumsal grupta bilinçlice yapılan ve kurallara dayalı bazı uyumsuzluklar da vardır: *ısıtıcı gıda/serinletici gıda; sütlü içecek/alkollü içecek; taze meyve/mayalı meyve*, vb.

Bu ayrımsal yapıları tanımladıktan sonra, bunların söz konusu alana gerçek anlamda ait olup olmadığını ya da aynı toplumun veya değişik toplumların başka alanlarında görülüp görülmediğini (kaldı ki çoğu kez değişikliğe uğramış bir halde bulunurlar) sorgulamamız ke-

sinlikle saçma değildir. Ve bu yapıların birçok alanda aynı özellikler sergilediğini keşfedersek, söz konusu toplum ya da toplumların bilinçdışı davranışlarını anlamak konusunda önemli bir aşama kaydettiğimiz sonucuna varma hakkını kendimizde buluyoruz.

Pek fazla önemli olmayan bu örneği kasten seçtim, çünkü bazı çağdaş toplumlardan alınmıştır. Oysa ilkel denilen toplumlar söz konusu olduğunda yöntemimin değerini zaman zaman kabul etmeye hazır gibi görünen Haudricourt'la Granai, ilkel toplumları daha karmaşık toplumlardan kesin olarak ayırmaya çaba gösterirler. Her iki yazar, toplumu bütünüyle anlamanın imkânsız olduğunu ileri sürer. Oysa gösterdiğim gibi, burada söz konusu olan, toplumu bütünüyle anlamak (böyle bir girişim sözcüğün tam anlamıyla imkânsızdır) değil, toplumda kıyaslanabilen ve dolayısıyla anlamlı olan bazı düzeyleri birbirinden ayırmaktır. Küçük ilkel kabilelere oranla bu düzeylerin büyük çağdaş toplumlarımızda sayıca daha fazla ve incelenmesinin daha zor olduğu gerçeğini kabul ediyorum. Bununla birlikte, fark nitelik düzeyinde değil, derece düzeyindedir. Ayrıca şurası bir gerçektir ki, çağdaş batı dünyasında dilbilimsel sınırlar ender olarak kültürel sınırlarla çakışmaktadır, ancak bu zorluk aşılamaz değildir. Dille kültürün bazı görünümlerini birbiriyle kıyaslamak yerine, ortak olarak yalnızca ikisinden birine sahip olan iki toplum ya da alttoplumda dille kültürün ayrımsal görünümlerini kıyaslayacağız. O nedenle, kendi toplumumuzun denk özellikleriyle kıyaslarken, İsviçrelilerin ya da Belçikalıların Fransızca konuşma biçimleri arasında bir ilişkinin yanı sıra, bu toplumlara özgü diğer özellikler olup olmadığını da kendimize sormamız gerekir. Dil kendisini konu-

şan kişilerin sayısına karşı kayıtsız iken, toplumsal olayların mekânsal bir boyutu olduğu savına pek de katılmıyorum. Bununla birlikte, "büyük diller"le "küçük diller"in yapılarıyla gelişim hızlarında, konuşuldukları bölgenin genişliğinin yanı sıra sınırlarında onlarınkinden daha büyük dilbilimsel bölgelerin etkisini taşımaları gerektiğini öncelikle ortaya koymak bana mümkünmüş gibi gelmektedir.

Haudricourt'la Granai'nin metnindeki birçok yanlış anlaşılma iki yanılgıya indirgenebilir: Bunlardan biri, artzamanlı (diyakronik) bakış açısıyla eşzamanlı (senkronik) bakış açısını haksız olarak karşı karşıya getirmekten; diğeri ise, dil -bu, her düzeyde keyfidir- ile farklı nitelikteki diğer toplumsal olgular arasına bir set çekmekten kaynaklanır. Bu savları ileri sürerken yazarlarımızın, Roman Jakobson'ın *Principes de phonologie historique*[14] (Tarihsel Sesbilimin İlkeleri) adlı metninin yanı sıra Émile Benveniste'in, yine aynı derecede ünlü olan ve dilsel göstergenin keyfiliğine ilişkin Saussure yasasını anlamaya çalıştığı metnini[15] bilmezlikten gelme yoluna gitmeleri oldukça dikkat çekicidir.

Yazarlarımız, ilk hususla ilgili olarak, yapısal incelemenin dilbilimciyi ya da etnoloğu eşzamanlılık içerisinde hapsettiğini ileri sürüyor. Böylece bu inceleme, kaçınılmaz olarak, "ele alınan her durum için, diğer sistemlere indirgenemeyen bir sistem kurmaya" ve dolayısıyla "dilin tarihiyle evrimini inkâr etmeye" yol açabilir. Tamamıyla eşzamanlı olan bir bakış açısı, aynı sesbilgisel (fonetik) realitenin her iki sesbilimsel (fonolojik)

---

[14] R. JAKOBSON, *a.g.y.*, *in:* N. TROUBETZKOY, *Principes de phonologie*, Fransızca çev., Paris, 1949, s. 315-336.

[15] E. BENVENISTE, Nature du signe linguistique, *Acta linguistica*, I, 1. 1939.

yorumumun da geçerli olarak kabul edilebileceği şeklinde savunulacak hiçbir yanı olmayan bir düşünceye sürükleyebilir bizi.

Bu sitemi, Avrupalı yapısalcılara değil de bazı Amerikalı yeni pozitivistlere yöneltmemiz gerekir. Ancak, Haudricourt'la Granai burada ciddi bir yanılgıya düşer: Bilimsel araştırmanın bazı aşamalarında, bugünkü bilgiler elverdiği ölçüde her iki yorumun da aynı olguları açıklayabileceğini düşünmek sağlıklı bir davranıştır. XX. yüzyıla kadar fizik işte bu durumdaydı ve belki daha sonra da hep böyle olmuştur. Buradaki hata, var olan bu durumu kabullenmekten değil, onunla yetinip onu aşmaya çalışmamaktan kaynaklanmaktadır. Oysa yapısal çözümleme, Jakobson'ın da fizikçilerden alıp sık sık kullandığı tek çözüm ilkesi aracılığıyla bu hatadan kurtulma olanağını sunmaktadır: *Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora.* Bu ilke bizi, pragmatizm, biçimcilik ve yeni pozitivizmden farklı bir yöne götürür, çünkü en uygun açıklamanın aynı zamanda gerçeğe en yakın açıklama olduğu savı, son çözümlemede, dünyanın yasalarıyla düşünce yasaları arasında olduğu ileri sürülen benzerliğe dayanmaktadır.

Ancak, özellikle Jakobson'ın metnine dayanarak biliyoruz ki, artzamanlılık (diyakroni) ile eşzamanlılık (senkroni) arasındaki uyuşmazlık büyük ölçüde aldatıcıdır ve yalnızca araştırmanın ilk aşamalarında yararlıdır. Söz konusu metinden küçük bir alıntı yapacak olursak: "Statik ile eşzamanlılık sözcüklerini eşanlamlı birer sözcük olarak düşünmek büyük bir hata olur. Statik, bir kurgu ürünüdür: Bu, varlığa özgü bir tarz değil, olsa olsa destekleyici bir bilimsel yöntemdir. Bir filmi, yalnızca artzamanlı olarak değil, eşzamanlı olarak da algılayabili-

riz: Bununla birlikte, bir filmin eşzamanlı görünümü, filimden alınan bir tek görüntüyle sınırlı değildir. Eşzamanlı görünümde de bir hareket algısı bulunur. Dil için de aynı şey söz konusudur." Konuşma dili olarak Fransızcanın gelişimi konusunda yazarlarımızca ileri sürülen düşünceleri doğrudan yansıtan şu sözler için de aynı şey söz konusudur: "Bir yandan *eşzamanlılık*, *statik* ve *erekbilimi*, diğer yandan *artzamanlılık*, *dinamik* ve *mekanik nedenselliği* tanımlamak için yapılan girişimler eşzamanlılığın çerçevesini haksız olarak daraltmakta, tarihsel dilbilimi münferit olguların bir yığını haline getirmekte ve eşzamanlılık sorunlarıyla artzamanlılık sorunları arasındaki uçurumun yüzeysel ve zararlı bir yanılsamasını oluşturmaktadır."[16]

Haudricourt'la Granai'nin ikinci yanılgısı, dille toplumu tamamıyla farklı şeylermiş gibi göstermekten ibarettir: "Dil, bizi 'çifte bir keyfilik' -'gösteren'e göre sözcüğün keyfiliği ile ifade ettiği fiziksel nesneye göre kavramın anlamsal keyfiliği- ile karşı karşıya bırakır; toplum ise, birçok durumda... doğayla... doğrudan bir ilişki kurar,[17] ki bu onun simgesel eğilimini kısıtlayabilir."

"Birçok durumda"yı ihtiyatla kullanmakla yetindiğimi ve başka durumlarla da açıkça ilgilendiğimi söyleyebilirim. Ancak, yazarlarımızın üstü kapalı savlarını ileri sürülebilecek en tehlikeli savlar olarak gördüğüm için, bu konu üzerinde biraz durmam gerekecek.

Benveniste, 1939'lardan başlayarak, dilbilimcinin ruhla dünya arasındaki metafiziksel uyum sorununa bir gün etkili bir şekilde yaklaşıp yaklaşamayacağını kendi kendine soruyordu. Bu sorunu şimdilik bir tarafa bı-

[16] R. JAKOBSON, *a.g.y.*, s. 333-334 ve 335-336.
[17] HAUDRICOURT ve GRANAI, *a.g.y.*, s. 26.

rakması daha doğru olsa da, yine de "ilişkiyi keyfi olarak nitelemesi, dilbilimcinin bu sorun karşısında kendini savunmasının bir biçimidir..."[18] Haudricourt (ekibin dilbilimcisi olduğu için), yöneltilen her türlü eleştiriye karşı kendini savunmaya devam eder; bununla birlikte, bir etnograf ve teknolog olarak, iddia edildiği kadar tekniğin doğal ve dilin keyfi olmadığını bilmektedir.

Bu karşıtlığı desteklemek için ileri sürülen dilbilimsel kanıtlar bile tatmin edici değildir. Fransızcadaki *pomme de terre* sözcüğü (patates anlamına gelen bu sözcüğün harfi harfine çevirisi "yer elması"dır, ç.n.), gerçekte, elma olmayan ve yerde bulunmayan bir nesneyi belirten keyfi bir sözleşmeden mi kaynaklanıyor? Ya da, aynı nesneye İngilizcede *potato* denildiği bilindiğinde, kavramın keyfi niteliği ortaya çıkmıyor mu? Gerçekte, Fransızların büyük ölçüde bazı bilimsel düşüncelerden esinlenerek seçtikleri bu terim, bu gıda maddesinin ülkemizde (Fransa'da, ç.n.) kesin olarak benimsenmesini sağlayan çok özel teknik ve ekonomik koşulların yanı sıra özellikle bu bitkinin ithal edildiği ülkede kullanılmakta olan sözsel biçimleri de yansıtır. Özet olarak, *pomme de terre* şeklindeki çözüm yolu, zorunlu olmasa da, en azından Fransızca için önü açık bir çözümdü; çünkü başlangıçta yuvarlak ve çekirdekli olan her meyveyi belirtmek için kullanılan *pomme* sözcüğünün işlevsel etkiliği, *pomme de pin* (çam kozalağı), *pomme de chêne* (meşe kozalağı), *pomme de coing* (ayva), *pomme de grenade* (nar), *pomme d'orange* (portakal) gibi bileşik sözcüklerin kullanılmasıyla birlikte pekişmiş ve daha da artmıştır. Bir takım tarihsel, coğrafi ve sosyolojik

[18] E. BENVENISTE, *a.g.y.*, s. 26.

olguların yanı sıra tam anlamıyla dilbilimsel eğilimleri açıklayan bir tercih gerçek anlamda keyfi olarak düşünülebilir mi? Doğrusunu söylemek gerekirse, Fransızcadaki *pomme de terre* sözcüğü dile zorla dayatılmamış, ancak olası çözümlerden biri olarak varlığını sürdürmüştür (bu sözcüğün zıddı *pomme de l'air*'dir; mutfak dilinde sıkça rastlanan bu terim, halk dilinde daha fazla rağbet gördüğü için, eski Fransızcada ağacın meyvesi anlamında kullanılan *pomme vulgaire*'in yerini almıştır). Çözüm, daha önce var olan bir takım olasılıklar arasında yapılan bir tercihe dayanmaktadır.

Kavram düzeyinde keyfi olan dil, sözcük düzeyinde de keyfidir: "Bir sözcüğün telaffuzu ile ifade ettiği kavram arasında anlaşılabilir hiçbir ilişki yoktur. Örneğin, *pomme* sözcüğünü söylerken, ilk ve son hecelerinde dudakları kapatmamız ile bildiğimiz yuvarlak meyve arasında ne gibi bir ilişki kurulabilir?"[19]

Yazarlarımızın burada başvurduğu Saussure kuralı, yalnızca dilbilimsel tasvir düzeyinde kalmamız koşuluyla tartışılmazdır; bu kural, dillerin biliminde önemli bir rol oynamış ve fonetiğin doğalcı metafizik yorumlardan kurtulmasını sağlamıştır. Bununla birlikte, bu kural, dilbilimsel düşüncenin yalnızca bir anını oluşturur ve olaylara biraz daha genel bir bakış açısıyla bakmaya çalıştığımız andan itibaren önemi azalır ve kesinliği kaybolur.

Düşüncemi basitleştirmek için, dilsel göstergenin *a priori* (önsel) olarak keyfi olduğunu, ancak *a posteriori* (sonsal) olarak keyfi olmaktan çıktığını söylemem gerekir. Mayalı süte dayalı bazı ürünlerin yapısında hiçbir

[19] HAUDRICOURT ve GRANAI, *a.g.y.*, s. 127.

şey *a priori* olarak yoktur. Yapıları gereği şu sesli biçimi alırlar: *fromage* (peynir) ya da daha çok *from-*, çünkü bu önek başka sözcüklerde de bulunur. Bunun için, anlamsal içeriği tamamıyla farklı olan Fransızca *froment* sözcüğünü, *fromage* ile aynı anlama gelen ancak değişik bir fonetik yapısı olan İngilizce *cheese* (peynir) sözcüğüyle kıyaslamak yeterlidir. Buraya kadar, dilsel gösterge keyfi olarak görünmektedir.

Buna karşılık, "designatum"a göre keyfi olan bu sesbilgisel tercihler, iş işten geçtikten sonra belki de sözcüklerin genel anlamı üzerinde değil de semantik ortam içindeki konumları üzerinde gözle görülür bir etki gösterir. Bu tanımlama, *a posteriori* olarak iki düzeyde yapılır: fonetik düzeyinde ve sözcük düzeyinde.

Fonetik alanında, *synesthesia* (eşzamanlı algı) olayları sık sık incelenip tasvir edilmiştir. Gerçekte bütün çocuklar ve birçok yetişkin, genellikle itiraf etmeseler de, kendiliklerinden sesleri -fonemler ya da müzik aletlerinin tınıları- bir takım renk ve biçimlerle bağdaştırırlar. Takvim terimleri gibi oldukça yapılandırılmış olan bazı alanlarda, bu bağdaştırmalar sözlük düzeyinde de görülür. Her ne kadar bağdaştırılan renkler her fonem için her zaman aynı olmasa da, öyle geliyor ki özneler, farklı terimler aracılığıyla, örneksemeli olarak ve başka bir düzeyde söz konusu dilin sesbilimsel ve yapısal özelliklerine uygun olarak bir ilişkiler sistemi oluşturur. Söz gelimi, ana dili Macarca olan biri ünlü harfleri şu şekilde görür: i ile í'yi beyaz, e'yi sarı, é'yi koyu sarı, a'yı bej, á'yı koyu bej, o'yu koyu mavi, ó'yu siyah, u ile ú'yu kan kırmızısı. Jakobson, bu gözlemle ilgili olarak şu saptamada bulunur: "Renklerin artan tonu en ince ünlülerden en kalın ünlülere geçişi andırırken, açık renklerle

koyu renkler arasındaki kontrast ön ünlülerle arka ünlüler -algının anormal göründüğü u ünlüleri hariç- arasındaki karşıtlığı andırır. Yuvarlak ön ünlülerin çift görünümlü niteliği açıktır: ö ile ő, açık, dağınık ve seyrek benekli çok koyu mavi bir fonu; ü ile ű ise, pembe benekli koyu kırmızı bir fonu belirtir."[20]

O halde bu özellikler, her insanın kişisel hikâyesi ve zevkleriyle açıklanabilecek türde değildir. Biraz önce bahsettiğim yazarların de dediği gibi, bu olayların incelenmesi, "psikolojik ve kuramsal açıdan dilbilimin oldukça önemli bazı görünümlerini açığa vurmakla kalmaz[21]", bizi doğrudan fonetik sistemin yani beynin yapısının "doğal temelleri"ni ele almaya sevk eder. Aynı derginin ileri bir sayısında bu soruna tekrar değinen David I. Mason incelemesini şöyle bitirir: "Büyük bir olasılıkla insanın beyninde, orada bulunması gereken ses frekansları haritasına topolojik bakımdan en azından kısmen benzeyen bir renk haritası bulunur..."[22]

O halde, Saussure ilkesine göre, hiçbir şeyin bazı ses gruplarını bazı nesneleri belirtmeye *a priori* olarak itmediğini kabul ediyor olsak da, benimsendikten sonra da bu ses gruplarının kendilerine bağlı olan semantik içeriği belirgin bir şekilde etkilemesi düşünülemez. İngiliz şairler yüksek frekanslı ünlüleri (*i*'den *ɛ*'ye kadar) tercihen solgun ya da az parlak kimi renkleri çağrıştırmak için seçerken, düşük frekanslı ünlülerin (*u*'dan *a*'ya kadar) zengin ya da koyu renklerle bir ilişkisi olduğunu

---

[20] Gladys A. REICHARD, Roman JAKOBSON and Elisabeth WERTH, Language and Synesthesia, *Word*, cilt 5, no: 2, 1949, s. 226.

[21] *A.g.y.*, s. 224.

[22] D. I. MASON, Synesthesia and Sound Spectra, *Word*, cilt 8, no: 1, 1952, s. 41; burada, Martin Joos'tan söz edilmektedir: *Acoustic Phonetics* (*Language*'e ek: Language Monograph, no: 23 (Nisan-Haziran 1948), II, 46).

fark ettik.[23] Mallarmé, Fransızca *jour* (gündüz) ve *nuit* (gece) sözcüklerinin kendi anlamlarının tersi bir fonetik değere sahip olmasından yakınıyordu. Fransızcayla İngilizce aynı gıda maddesinin adına bir takım farklı fonetik değerler verdiği andan itibaren, terimin semantik konumu artık kesinlikle aynı değildir. Yaşamının bazı dönemlerinde sırf İngilizce -her ne kadar Fransızcam kadar gelişmiş olmasa da- konuşan biri olarak, anlamlarında küçük farklılıklar bulunmasına karşın *fromage* (Fransızcada peynir, ç.n.) ve *cheese* (İngilizcede peynir, ç.n.) sözcüklerinin aynı şeyi ifade ettiklerini düşünüyorum: *Fromage*, belli bir ağırlığı olan yağlı ve az yumuşak bir maddeyi, yoğun bir tadı çağrıştırmaktadır. Peynircilerin özellikle "yağlı hamur" adını verdikleri gıdayı belirtmek için kullandıkları bir sözcüktür bu; oysa *cheese*, daha hafif, taze ve biraz da ekşi olduğu ve dişler arasında kolayca eridiği için, hemen bende beyaz peyniri çağrıştırmaktadır. O halde, "ana peynir", Fransızca ya da İngilizce düşünmeme göre benim için farklı bir şey ifade eder.

Söz varlığını *a posteriori*, yani çoktan oluşmuş olarak düşündüğümüzde, sözcükler keyfiliklerinden çok şey kaybeder, çünkü onlara yüklediğimiz anlam artık yalnızca bir anlaşmaya bağlı değildir. Söz varlığı, her dilin, sözcüğün ait olduğu anlamlar evrenini yansıtma tarzının yanı sıra yakın anlamlar belirten başka sözcüklerin varlığı ya da yokluğuna da bağlıdır. Söz gelimi, *time* ve *temps* sözcükleri İngilizcede ve Fransızcada aynı anlama gelmez, çünkü İngilizcede Fransızcadan farklı olarak *weather* sözcüğü de bulunmaktadır (Fransızcada *temps* sözcüğü "zaman" anlamının yanı sıra "hava" anlamına

[23] *A.g.y.* Burada, M. McDERMOTT'tan söz edilmektedir: *Vocal Sounds in Poetry*, 1940.

gelir. İngilizcede ise *time* sözcüğü yalnızca "zaman" anlamına gelir ve "hava"yı belirtmek için *weather* kullanılır, ç.n.). Buna karşılık, İngilizce *chair* ile *armchair* sözcükleri, geriye dönük olarak, Fransızca *chaise* ve *fauteuil* sözcüklerinden daha sınırlı bir semantik alanda yer alır. Ayrıca, sözcükler, farklı anlamlara gelen sesteşleri nedeniyle bozulmaya uğrar. Çok sayıda kişiden *quintette*, *sextuor* ve *septuor* dizisinin çağrıştırdığı anlamları belirtmeleri istendiğinde, bunları yalnızca müzik aletlerinin sayısıyla ilişkilendireceklerini hiç sanmıyorum: *Quintette* sözcüğünün anlamı, belli bir dereceye kadar *quinte* (öksürük nöbeti), *sextuor*unki ise seks sözcüğünden etkilenecektir;[24] oysa *septuor* sözcüğü, birinci heceyle ikinci hece arasındaki tereddütlü geçiş nedeniyle bir gecikme duygusu uyandırmaktadır. Michel Leiris, edebi yapıtında, sözcüklerin bilinçsizce yapılanması konusunda giriştiği araştırmasını bilimsel bir kurama dayandırır. Burada, bilinçten ve usçu düşünceden çok uzak bir takım olayları teleskopta olduğu gibi görmek yerine sırf şiirsel bir oyunmuş gibi algılarsak haksızlık etmiş oluruz, çünkü bunlar dilbilimsel olguların yapısını çok iyi anlamamızda önemli bir role sahiptir.[25]

Demek oluyor ki, dilsel göstergenin keyfiliği geçici olmaktan öteye gidemez. İşaret oluşur oluşmaz, bunun yönelimi, bir yandan beynin doğal yapısına diğer yandan diğer işaretlerin tümüne, yani doğal olarak bir sistem oluşturma yoluna giren dilin evrenine göre belirlenir.

---

[24] Bu bana o kadar doğru geliyor ki, dişil ek nedeniyle olsa gerek, Fransızcada *sextette* terimini (ki bu, İngilizce bir terimi andırmaktadır) kullanmaktan kendimi alamıyorum.

[25] Michel LEIRIS, *la Règle du jeu*, cilt I, *Biffures*, Paris, 1948; cilt II, *Fourbis*, Paris, 1955.

Aynı şekilde, trafik tüzüğü de kırmızı ışıkla yeşil ışığa keyfi olarak belirli semantik değerler yüklemiştir. Bunun tersi de olabilirdi. Ancak, kırmızının ve yeşilin duyusal yankılarıyla simgesel uyumlarını kolayca tersyüz edemeyiz. Şu anki sistemde, kırmızı, tehlikeyi, şiddeti ve kanı; yeşil ise, umudu, dinginliği ve bitkilerde olduğu gibi doğal bir sürecin sessiz akışını çağrıştırmaktadır. Peki, kırmızı geçiş serbestisinin, yeşilse geçiş yasağının işareti olsaydı ne olurdu? Kuşkusuz, bu durumda kırmızı, insan sıcaklığıyla kolay iletişimin bir ifadesi, yeşilse soğuk ve haince bir simge olarak algılanacaktı. Kısaca, ne kırmızı yeşilin, ne de yeşil kırmızının tam olarak yerini alacaktı. İşaret seçimi keyfi olabilir, ancak işaret yine de kendi özgün değerinin yanı sıra bu değeri düzenlemek üzere belirtici işlevle birleşen bağımsız içeriğini korur. Eğer *kırmızı/yeşil* karşıtlığı tersyüz edilirse, onun semantik içeriğinde gözle görülür bir kayma oluşur; bu renkler özgün bir değerle yüklü birer duyusal uyarı olduğu için, tarihsel olarak var olmaya başladıkları andan itibaren keyfi olarak düzenlenmesi mümkün olmayan geleneksel bir simgebilimin dayanakları olduğu için kırmızı kırmızı, yeşil de yeşil olarak kalacaktır.

Dili bir tarafa bırakıp da başka toplumsal olguları ele alırken hayretle gördük ki Haudricourt, coğrafi ortam ile toplum arasındaki ilişkilere ilişkin görgül ve doğalcı bir anlayışın cazibesine kendini kaptırmış, halbuki her ikisini bir araya getiren ilişkinin yapay niteliğini kanıtlamaya can atan bizzat kendisiydi. Dilin o denli keyfi olmadığını böylece göstermiş bulunuyorum; ancak doğayla toplum arasındaki ilişki, söz konusu metinde iddia edildiğinden daha fazla keyfidir. Her mitolojik düşüncenin, her ritüelin, semantik bir sistem içinde algıla-

nabilen bir deneyimin yeniden düzenlenmesinden ibaret olduğunu hatırlatmama gerek var mı acaba? Değişik toplumların bazı doğal ürünleri benimsemeleri ya da reddetmelerinin -ve onları benimsemeleri durumunda nasıl kullandıklarının- ardındaki nedenlerin, bunların dışsal özelliklerinin yanı sıra onlara yüklenen simgesel değerlerden kaynaklandığını da hatırlatmama gerek var mı? Bütün kitaplardaki örnekleri burada ele almak yerine, idealizminden kuşku duyulmayan tek otorite olan Marx'ın örneğiyle yetineceğim. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* adlı yapıtında, insanların değerli madenleri neden değer ölçüsü olarak seçtiği üzerinde durur. Altın ve gümüşün "doğal özellikler"iyle ilgili birçok neden sıralar: homojenlik, nitelik değişmezliği, istenilen parçaya bölünebilirlik, özgül ağırlığın yüksek olması, az bulunurluk, akışkanlık ve bozulmazlık. Ardından, şöyle devam eder: "Diğer yandan, altınla gümüş olumsuz anlamda aşırı bol, gereksiz ürünler değillerdir yalnızca; ayrıca estetik özellikleri nedeniyle, lüksün, ziynetin, pek şık giyinip takıştırma ihtiyacının doğal bir malzemesi, kısaca şatafatla zenginliğin olumlu bir biçimi olmuşlardır. Bir bakıma, yeraltı dünyasından çıkarılan ve katı hale getirilen ışıktan yapılmışlardır; gerçekte gümüş, bütün parlak ışınları ilk karışımlarıyla yansıtırken, altın en güçlü renk olan kırmızıyı yansıtır. Ancak renk duyusu, genel anlamda, estetik anlayışının en popüler biçimidir. Jacob Grimm, değişik Hint-Avrupa dillerinde değerli madenlerin adıyla renkleri birleştiren etimolojik ilişkileri gösterdi."[26]

---

[26] K. MARX, *Critique de l'Économie politique*, çev. Léon Rémy, Paris, 1899, s. 216.

O halde Marx, bizi, hem dille hem de insanın dünyayla kurduğu ilişkilerle ilgili simgesel sistemler çıkarmaya davet etmektedir. "Günlük yaşamın alışkanlıkları, toplumsal bir üretim ilişkisinin kolay ve olağan bir şekilde bir nesne biçimini alabileceği izlenimini uyandırmaktadır bizde."

Ancak, birçok toplumsal yaşam biçiminin -ekonomik, dilbilimsel, vb.- birer ilişki olarak ortaya çıktığı andan itibaren, ilişkilerin genel kuramı olarak algılanan antropolojinin yanı sıra toplumların ayırıcı niteliklere -ki bunlar, kendilerini belirleyen ilişki sistemlerine özgüdür- göre analizinin yolu açılır.

TOPLUMSAL ÖRGÜTLENME

BÖLÜM VI

Etnolojide Arkaizm (Eskillik) Kavramı[1]

Bütün eksikliklere ve haklı eleştirilere karşın, bize öyle geliyor ki "ilkel" terimi, ondan daha iyi bir terim olmadığı için, çağdaş etnoloji ve sosyoloji terimler sözlüğünde kesin olarak yerini almıştır. O halde, burada "ilkel" toplumları inceleyeceğiz. Peki, "ilkel" deyince ne anlıyoruz? Genellikle, bu terimin anlamı yeterince açıktır. Biliyoruz ki "ilkel" terimi, yazıdan habersiz kalan ve o nedenle de titiz bir tarihçinin araştırma yöntemlerinden sıyrılan, ancak yakın bir tarihte mekanik uygarlığın yayılmasından etkilenen ve dolayısıyla toplumsal yapıları ve dünya görüşleri gereği ekonomi ve politik felsefede temel sayılan bazı kavramlara yabancı kalan çok sayıdaki insan topluluklarını ifade etmektedir. Peki, ama sınır çizgisi nerededir? Meksika, birinci ölçütü tamamen, ikinci ölçütü ise kısmen sağlar. Eskil (arkaik) Mısır'la eskil Çin bir etnoloji araştırmasına tabi tutulduysa, kuşkusuz, yazıyı bilmediklerinden değil, muhafaza edilen

[1] Şu başlık altında yayımlanmıştır: *Cahiers internationaux de sociologie*, cilt 12, 1952, s. 32-35.

belgelerin miktarı başka yöntemlerin kullanılmasını gerektirmeyecek kadar yetersiz olduğundandır; ne Mısır ne de Çin, mekanik uygarlık alanının dışında kalmıştır; bilakis, her iki ülke zaman içinde bu uygarlığı aşmıştır. Buna karşılık, halkbilimcinin şimdiki zamanda ve mekanik uygarlık alanı kapsamında işini yapması, onu etnologdan soyutlayamaz. On yıldan bu yana, Amerika Birleşik Devletleri'nde olağanüstü bir değişime tanık oluyoruz: Kuşkusuz bu, ilkin çağdaş Amerikan toplumumun içine girdiği manevi bunalımın bir göstergesidir (çünkü bu toplum kendinden kuşku duymaya ve her geçen gün kendini daha da saran bu gariplik duygusunun etkisiyle kendini daha yeni yeni tanımaya başlamıştır); ancak aynı zamanda, fabrikaların, yerel ve ulusal kamu alanlarının, kimi zaman da en üst devlet kurumlarının kapılarını etnologlara açmakla bu toplum, etnoloji ile diğer insan bilimleri arasındaki farkın nesneden daha çok yöntemde olduğunu üstü kapalı olarak bize bildirmektedir.

Bununla birlikte, burada yalnızca nesneyi ele almak istiyoruz. Zira kendisine özgü nesne duygusunu yitiren Amerikan etnolojisinin, kurucularının getirdiği yöntemi -son derece görgül olmasına karşın anlaşılır ve titiz bir yöntem- bir tarafa bırakıp çoğu kez kolaycı olan toplumsal bir metafizikten ve bazı belirsiz araştırma yöntemlerinden yana tercih yaptığını görmek son derece şaşırtıcıdır. Bu yöntem, ancak kendi özel nesnesinin -ve onun özgül nitelikleriyle ayırıcı öğelerinin- daima iyi bilinmesi koşuluyla kendini kabul ettirebilir ya da haklı olarak gelişebilir. Henüz bu noktaya ulaşmış değiliz. Kuşkusuz, "ilkel" terimi, etimolojik anlamının içerdiği ve vadesi dolan bir evrimciliğin yol açtığı karışıklıklar-

dan kesinlikle uzak gibi görünmektedir. İlkel bir halk, geri kalmış ya da geri bıraktırılmış bir halk değildir; şu ya da bu alanda, uygar toplumların başarılarını bile geride bırakan bir keşif ve uygulama dehasına da sahip olabilir. Söz gelimi, Avustralya toplumlarındaki aile örgütlenmesine ilişkin yapılan araştırmalar gerçek anlamda "planlı bir sosyoloji"yi ortaya çıkarmıştır; Melanezya' da duygusal yaşamın karmaşık bir hak ve yükümlülük sistemiyle bütünleştiği ve hemen her yerde kişisel tercihlerle toplumsal düzenin sürdürülebilir -her zaman uyumlu olmasa da- bir bireşimini kurmak için dini duyguların kullanıldığı görülmektedir.

İlkel bir halk, çoğu kez tarihinin gidişatı hakkında bilgi sahibi olamasak da, tarihsiz değildir. Seligman'ın Yeni Gine yerlileri konusundaki araştırmaları,[2] görünürde çok sistematik olan toplumsal bir yapının bir dizi olağan olay sayesinde nasıl ortaya çıkıp ayakta kaldığını göstermektedir: savaşlar, göçler, hasımlıklar, keşifler. Stanner, çağdaş bir toplumda akrabalık ve evlilik yasasının resmen ilanına yol açan tartışmalardan söz eder: Komşu bir kavmin öğretilerini benimseyen reform yanlısı "Jön Türkler", eski kurumların basitliğini de içeren daha karmaşık bir sistem getirmişler; kabilelerinden birkaç yıl uzakta kalan bazı yerliler ise, geri döndüklerinde yeni düzene artık uyum sağlayamamışlar.[3] Günümüzde Amerika'daki Hopi kabilelerinin sayısı, dağılımı ve karşılıklı ilişkileri iki yüzyıl öncekiyle bir değildir.[4] Bütün bunları biliyoruz, ama bundan nasıl bir sonuç çı-

---

2 C. G. SELIGMAN, *The Melanesians of British New Guinea*, Londra, 1910.

3 W. E. H. STANNER, Murinbata kinship and totemism, *Oceania*, cilt 7, no: 2, 1936-1937.

4 R. H. LOWIE, Notes on Hopi clans, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, cilt 30, s. 6, 1929.

karabiliriz? Şöyle: Sözümona "ilkel" olanlarla (bunlar, mutabakat gereği böyle nitelendirilmiş olup etnoloğun araştırdığı toplulukların hemen hemen hepsini kapsamaktadır) ender rastlanan birkaç "gerçek yerli" (Marcel Mauss'un ders notlarına göre,[5] bunlar yalnızca Avustralyalılarla Fuégiens'lerden oluşmaktadır) arasında bir ayrım olduğu -teoride anlaşılamaz ve pratikte uygulanamaz olan bir ayrım. Avustralyalılar hakkında ne düşünülmesi gerektiğini biraz önce gördük. Peki, hiç tarihi olmadan yaşama ayrıcalığına sahip olan yalnızca Fuégiens'lerle (bazı yazarlar bunlara birkaç Güney Amerikalı kabile daha eklemektedir)[6] bazı Pigme grupları mıdır? Bu tuhaf sav iki kanıta dayanmaktadır. İlkin, bu halkların tarihini kesinlikle hiç bilmiyoruz ve sözlü geleneklerle arkeolojik kalıntıların hiç olmaması ya da az olması nedeniyle ona hiçbir zaman erişemeyiz. Ancak bu, onların bir tarihi olmadığı anlamına gelmez. İkinci olarak, bu halklar, tekniklerinin ve kurumlarının eskilliği nedeniyle, on bin ya da yirmi bin yıl önce yaşamış olan çok eski toplulukların toplumsal durumlarına bakarak yeniden canlandırabileceğimiz şeyi çağrıştırmaktadır. Buradan, bu uzak geçmiş dönemde nasıl idilerse günümüze kadar da öyle kaldıkları sonucuna varıyoruz. Bazı durumlarda neden bir şeyler olduğunu, bazı durumlarda ise neden hiçbir şey olmadığını açıklama görevini felsefeye bırakıyoruz.

Felsefi planda kabul görse de bu tartışma sonuçsuz gibi görünmektedir. O halde, kuramsal olarak kabul edelim ki, bazı küçük etnik gruplar insanlığı doğuran

---

[5] Marcel MAUSS, *Manuel d'Ethnographie*, Paris, 1947, s. 1, no: 1.

[6] J. M. COOPER, The South American Marginal Cultures, *Proceedings of the 8th American Scientific Congress*, Washington, 1940, cilt II, s. 147, 160.

kararsız hareketin gerisinde kalmıştır: Ya ilk saflıklarının en iyi tarafını şu ana kadar korumalarını sağlayan zor fark edilebilir bir yavaşlıkla gelişim göstermişler, ya da tersine, vaktinden önce başarısızlığa uğramış olan gelişim döngüleri onları mutlak bir devinimsizlik içinde bırakmıştır. Gerçek sorun bu şekilde ortaya konmaz. Şu an görünürde eskil olan şu ya da bu ilkel topluluğu ele alırken, kuşkusuz olumlu değil de -varsayımın ideolojik olduğunu ve ispatlanamayacağını gördük- olumsuz olarak karar vermeyi sağlayacak bazı ölçütler bulabilir miyiz? Bu olumsuz tanıtlama bilinen ve ele alınan her vaka için uygulanırsa, sorun teorik olarak değil de pratik olarak çözülecektir. Ancak bu durumda, çözmemiz gereken yeni bir sorunla daha karşı karşıya kalabiliriz: Geçmişi bir tarafa bırakırsak, ilkel denilen toplumları çağdaş ya da uygar adını verdiğimiz toplumlardan ayıran belirgin yapısal nitelikler nelerdir?

Bazı Güney Amerika toplumlarının durumunu tartışırken -ki kısa bir süre önce ilk eskillik varsayımını bunlarla ilgili olarak ileri sürmüştük- işte bu sorunları anımsatmak istiyoruz.

Martius'tan sonra,[7] tropikal Amerika'daki yerli kültürleri iki büyük kategoriye ayırmak etnologlar için bir alışkanlık haline gelmiştir. Orénoque-Amazon sistemine bağlı sahil kültürlerinin en belirgin özellikleri şunlardır: ormanlık bölgede ya da ormana yakın kıyılarda yerleşim, ilkel bir tarım tekniği, tarıma açılan geniş arazi üzerinde birçok sebze-meyve türü yetiştirme, belirgin

[7] C. F. Ph. von MARTIUS, *Beiträge zur Ethnographie...*, Leipzig, 1867.

bir toplumsal hiyerarşiyi ortaya koyan farklılaşmış bir toplumsal örgütlenme, hem yerli endüstrinin hem de toplumun bütünleşme derecesinin belirtisi olan geniş toplu yerleşimler. Arawak'lar, Tupi'ler ve Carib'ler, değişik derecelerde ve bazı bölgesel farklılıklarla birlikte bu karakteristik özellikleri taşımaktadır. Bununla birlikte, orta Brezilya'da daha ilkel kültüre sahip bazı topluluklar yaşamaktadır. Kimi zaman göçebe bir yaşam süren ve kalıcı toplu konutla çanak çömlek yapımından habersiz olan bu topluluklar sebze ve meyve toplayarak yaşıyorlardı; ancak, yerleşik düzene geçtiklerinde, onlar için artık yan bir meşgale sayılan bahçıvanlıktan daha çok bireysel ya da toplu avcılığa başvuruyorlardı. Martius, dilleri ve değişik kültürel görünümleri farklı olan toplulukları tek bir kültürel ve dilbilimsel familya altında, Gé adı altında, toplayabileceğini sanmıştı; XVI. yüzyıl gezginlerince kıyı şeridinde yaşayan Tupi'lerin düşmanı olarak tasvir edilen vahşi Tapuya'ların torunları olarak görüyordu onları: Tupi'lerin, Amazon kıyılarıyla vadisini ele geçirdikleri göçler sırasında onları içerilere doğru sürdükleri sanılmaktadır. Biliyoruz ki, bu göçler ancak XVII. yüzyılda son bulmuştur ve hatta onlarla ilgili daha yeni örneklere bile rastlıyoruz.

Bu ilginç yapı, Brezilya'nın doğusunda ve kuzey doğusunda kıyı şeridiyle Araguaya vadisi arasındaki savanalarda yaşayan birçok Gé kabilesi konusunda merhum Curt Nimuendaju'nun son yirmi yılda yaptığı araştırmalarla sarsılmıştır. Nimuendaju; Ramkokamekran, Cayapo, Sherenté ve Apinayé'lerde tahmin edildiğinden daha özgün bir tarım keşfediyordu: Bu kabilelerin bazıları, başka yerlerde bilinmeyen bazı türler (*Cissus sp.*) yetiştiriyordu. Ancak, şu sözümona ilkel insanlar, özellikle top-

lumsal örgütlenme alanında şaşırtıcı derecede karmaşık bir takım sistemler ortaya koyuyorlardı: bazı sportif ya da törensel yarıları doğrulayan dışevliliğe dayalı yarılar, gizli dernekler, erkek dernekleri ve yaş sınıfları. Bu yapılar, genellikle, çok daha yüksek bazı kültür düzeylerini de içeriyordu. Bu yapıların böyle düzeylere özgü bir şey olmadığı ya da şu sözümona Gé kabilesinin göründüğü kadar kuşku götürmez olmadığı sonucuna varabiliriz. Nimuendaju'nun bulgularını yorumlayanlar -özellikle Lowie ile Cooper-, daha çok ilk açıklamayı benimsemişlerdir. Lowie şöyle yazar: "Canella ve Bororo gibi kültürlerde anasoylu yarıların ortaya çıkması, bu kurumun yerel olarak bazı avcı ve sebze-meyve toplayıcılarında ya da olsa olsa bahçıvanlığın ilk aşamasına takılı kalmış kimi halklarda ortaya çıkabileceğini göstermektedir". Peki, Gé'lerle onların batı yaylasındaki hemcinsleri Bororo'lar ve Nambikwara'lılar böyle bir tanımı tamamıyla hak ediyorlar mı? Geldikleri daha yüksek maddi yaşam ve toplumsal örgütlenme düzeyinden eski koşulların kalıntısı olarak şu ya da bu özelliği koruyabilmiş eski bir halk olarak da göremez miyiz onları? Lowie, özel bir yazışma sırasında kendisine önerilen bu varsayıma şöyle yanıt veriyordu: "Bu seçenek anlaşılabilir bir şeydir, ancak açık bir örnek verilmediği ve Canella'lar ile Bororo'lardaki toplumsal örgütlenmenin bu örneğin basit bir biçimi olduğu gösterilmediği sürece, bu örnek hep kuşkulu kalacaktır."

Bu soruya birçok biçimde yanıt verilebilir: Birincisi, kuşkusuz, basit olmasına karşın yanıltıcıdır. Bununla birlikte, Peru ve Bolivya'da Cristophe Colomb öncesi yüksek kültürlerde ikici örgütlenmeye benzer bir örgütlenme türü vardı: İnka başkentinin sakinleri, yukarı

Cuzco ve aşağı Cuzco olmak üzere iki gruba ayrılmıştı; bu gruplaşmanın yalnızca coğrafi bir niteliği yoktu, çünkü törenler sırasında atalarının mumyaları, Çin Chou' larında olduğu gibi büyük bir gösterişle karşılıklı iki sıra halinde diziliyordu. Karmaşık toplumsal yapıyı yansıtan bir plana sahip olan bir Bororo köyüne ilişkin tasvirimizi yorumlayan Lowie, bu konuyla ilgili olarak, Bandelier'nin yeniden oluşturduğu biçimiyle Tiahuanaco' nun planını bizzat kendisi anımsatır. Aynı ikicilik ya da en azından onun temel temaları, Azteklerdeki Kartal ve Jaguar törenleriyle tam uyuşmasa da, Orta Amerika'ya kadar uzanır. Yerli Xingu ve Machado köylerinde kadın başlıklı bir kartalın kafesin içine koyulması törenlerinden ve "Kutsal Jaguar" motifinden anlaşılacağı gibi, her iki hayvan Tupi'lerle diğer Güney Amerika kabilelerinin mitolojisinde önemli bir rol oynamaktadır. Tupi ve Aztek toplumları arasındaki bu benzerlikler dinsel yaşamın başka görünümlerinde de görülür. Tropikal savanadaki ilkel kültürlerin basit bir biçimini oluşturduğu bu somut örnek And dağlarının yüksek yaylalarında da görülebilir mi acaba?

Yanıt gayet basittir. Hiç kuşkusuz, yayladaki büyük uygarlıklar ile savana ve orman barbarları arasında birçok ilişki kurulmuştur: ticari değişimler, askeri keşifler, ileri karakol çarpışmaları. Chaco yerlileri, İnka'ların varlığından haberdardı ve ortada dolaşan söylentilere dayanarak ilk gezginlere bu büyüleyici krallığı anlatıyordu. Orellana, Amazon'da birçok altın eşyaya rastlamıştır; ayrıca, São Paulo kıyılarına kadar yapılan kimi kazılarda Peru kökenli baltalar bulunmuştur. Bununla birlikte, Andlardaki uygarlıkların hızla gelişip çökmesi nedeniyle tek tük kısa süreli değişimler olmuştur yal-

nızca. Diğer yandan, Aztek'lerle İnka'ların toplumsal örgütlenmesini keşfe meraklı kâşiflerin yaptığı tasvirlerden biliyoruz, ancak bu örgütlenme -hiç kuşku yok- olduğundan daha fazla düzenli olarak gösterilmiştir. Her iki durumda da, çoğu kez oldukça eski ve kendi aralarında heterojen olan çok değişik kültürlerin birbiriyle geçici ilişkiler kurduğu görülür. Çok sayıda kabile arasından birinin geçici olarak yüksek bir konuma gelmesi, onun özel geleneklerinin bütün bölgede benimsendiği ve büyük şeflerinin özellikle oraya yeni gelen Avrupalılara bilerek yutturmaya çalıştığı bu uydurmacanın etkisini gösterdiği sonucuna varamayız. Sömürgeleştirilmiş halklarının -sıradan kişiler ya da sadece büyülenmiş tanıklar olsun- bazı basit olanaklarla bu modeli öykünmeye çalıştığı gerçek anlamda bir krallık ne Peru'da ne de Meksika'da görülmüştür. Üst ve alt kültürler arasındaki benzerlikler daha derin bir takım nedenlerden kaynaklanmaktadır.

İkici örgütlenme, gerçekte, her iki kültür türüne özgü ortak niteliklerden biridir yalnızca. Bu nitelikler en karmaşık şekilde dağılmıştır. Coğrafi uzaklığa ve söz konusu kültürün düzeyine bağlı olmaksızın, kayboldukları gibi tekrar ortaya çıkarlar. Bütün kıta genelinde, tesadüfen dağılmış oldukları izlenimini verirler. Bu niteliklerin, büyük bir uygarlıkta kimi zaman mevcut olduğu kimi zaman olmadığı, kimi zaman toplu halde kimi zaman da ayrı ayrı bulunduğu ve görkemli bir şekilde geliştiği ya da en düşük kültürde titizlikle korunduğu görülür. Bu durumların her birini yayılma olaylarıyla nasıl açıklayabiliriz? Her durum için tarihsel bir ilişki bulmamız, onun tarihini belirlememiz ve göçlere ilişkin bir yol haritası çizmemiz gerekir. Böyle bir görev yalnız-

ca imkânsız değil, aynı zamanda gerçeğe de aykırıdır, çünkü gerçek bütün toplumsal koşulları olduğu gibi yansıtır. Toplumsal ve yerel nedenleri Cristophe Colomb öncesi Amerikan tarihi adını verdiğimiz tarihin başlangıcından çok öncesine dayanan büyük bir bağdaştırmacılık (senkretizm) olayıdır bu ve sağlıklı bir yöntem izlemek istiyorsak, bu olayı, Meksika ve Peru üst kültürlerinin doğup geliştiği bir ilk durum olarak kabul etmemiz gerekir.

Bu ilk durumun bir benzerine şimdiki savana alt kültürlerinde tekrar rastlamamız mümkün müdür acaba? Kesinlikle değil: Gé'lerin kültür düzeyi ile Maya kültürünün başlangıçları ya da Mexico vadisinin eskil düzeyleri arasında gözle görülür bir geçiş, dolayısıyla yeniden kurabileceğimiz herhangi bir aşama bulunmamaktadır. Kuşkusuz bütün bunlar ortak bir temelden gelmektedir; ancak, şu anki savana kültürleri ile eski yayla uygarlıkları arasında bir yerde aramamız gerekir bunu.

Birçok belirti bu varsayımı doğrulamaktadır. Yakın bir geçmişe kadar, bütün tropikal Amerika'da göreli olarak gelişmiş kimi uygarlık merkezlerini ilkin arkeoloji bulmuştur: Antiller, Marajo, Cunani, aşağı Amazon, Tocantins nehri deltası, Mojos ovası, Santiago del Estero; ayrıca, Orinoco vadisinin yanı sıra başka bölgelerde bulunan ve ekip çalışması gerektiren büyük yazılıkayalar. Günümüzde, bu ekip çalışmasına ilişkin çarpıcı uygulamalara, toprağı tarıma açan ve bahçıvanlık yapan Tapirapé'lerde de rastlıyoruz.[8] Tarihsel dönemin başlarında, Orellana, Amazon boyunca gördüğü çok sayıdaki gelişmiş çeşitli ekinlere hayran kalmıştı. Uygar-

[8] H. BALDUS, Tapirapé Kemikleri, *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, 1944-1946.

lıklarının doruk noktasındayken alt kabilelerin, belirtilerini demin anımsattığımız bu canlılığa en azından belli ölçüde katılmadıkları varsayımında bulunabilir miyiz?

İkici örgütlenme savana topluluklarının ayrımsal bir niteliğini oluşturmaz: Ormanda yaşayan Parintintin' ler ve Munduruku'larda bu örgütlenmenin varlığına işaret etmiştik; Tembe'ler ve Tukuna'larda da olması muhtemeldir, ancak Brezilya'nın her iki ucunda yaşayan Arawak'lar ve Palikur'larda kesinlikle mevcuttur. Yukarı Machado'da yaşayan Tupi-Kawahib'lerde bunun kalıntılarına bizzat biz rastladık; öyle ki, Tocantins nehrinin sağ kıyısından Rio Madeira'ya dek uzanan alanı kâh anasoylu kâh babasoylu bir ikici örgütlenme alanı olarak tanımlayabiliriz. Güney Amerika'daki ikici örgütlenmeyi en ilkel toplulukların tipik bir özelliği olarak tanımlamamız mümkün değildir, hele hele daha yüksek bir kültüre sahip usta birer bahçıvan ve kafatası avcısı olan ormandaki komşularında da bu özellik mevcutsa.

Savanadaki halkların toplumsal örgütlenmesini, ağaçlı vadilerdeki ve nehir kıyılarındaki komşuların örgütlenmesinden ayrı tutmamamız gerekir. Buna karşılık, kimi zaman, çok farklı kültürlere sahip bazı kabileleri arkaik denilen bir düzeye yerleştiriyoruz. Bororo örneği, bu yanlış benzetmelere ilişkin oldukça ilginç bir kanıt oluşturmaktadır. Kimileri, von den Steinen'ın bir metnine dayanarak onları "gerçek anlamda ilkel" ya da onun gibi bir şey olarak gösterir: "Kırlarda yabani kök toplamaya alışkın olan kadınlar, körpe bitkileri kesmeye ve yenilebilir kök bulma umuduyla özenle toprağın altını üstüne getirmeye başladı. Bu avcı kabilesinin, gerçek tarımın ne olduğu konusunda herhangi bir bilgisi yoktu ve yumruların gelişmesini beklemeye pek tahammülü

yoktu."[9] Bundan şu sonuca varıyoruz: Bororo'lar, boyun eğecekleri kâşiflerle karşılaşmadan önce yalnızca avcılık ve toplayıcılıkla yaşıyordu. Bu şu demektir: yorumun yerlilerle değil de Brezilya askerlerinin bahçeleriyle ilgili olduğunu ve aynı yazarın "Bororo'lar medeniyetin nimetlerine aldırmıyor" şeklindeki sözlerini ihmal etmek. Nükteli niteliklerini kavrayabilmek için, bu açıklamaları, şu sözümona barışçılarının etkisiyle dağılan Bororo toplumuyla ilgili oldukça canlı bir tablo oluşturan bağlama oturtmamız yeterlidir. Bu açıklamalardan neyi anlıyoruz? O dönemde Bororo'ların toprağı işlemediklerini mi? Elli yılı aşkın bir süreden beri sömürgeciler tarafından kovalanıp öldürüldüklerini mi? Yoksa yerlilerin, askeri karakolların bahçelerini yağmalamayı kendi kendilerine toprağı açıp tarıma hazır hale getirmekten daha avantajlı gördüklerini mi?

Birkaç yıl sonra (1901'de), Cook, rio Ponte de Pedra'nın (São Lourenço nehrinin o zamanlar pek bilinmeyen bir kolu)[10] kıyısında yaşayan Bororo'larda "küçük sarı mısır tarlalarına" rastlar. Radin, rio Vermelho' dan bağımsız kalan köylerle ilgili olarak şöyle yazar: "Bororo'lar, Thresa Christina kolonisinde pek tarım yapmıyordu ve belki de o nedenden ötürü Profesör von den Steinen, baskı altında tarım yaptıklarını gördüğünden onların hiçbir zaman bir tarım kabilesi olmadıkları sonucuna varmıştır. Ancak Frič, henüz yabani olarak yaşayanlarda özenle işlenen bazı tarlalara rastlamıştır..."[11] Dahası, aynı yazar, tarımla ilgili bir töreni, ilk

---

[9] *A.g.y.*, s. 580.

[10] W. A. COOK, The Bororo Indians of Matto Grosso, Brezilya, *Smithsonian Miscellaneous Collection*, cilt 50, Washington, 1908.

[11] V. FRIČ and P. RADIN, Contributions to the Study of the Bororo Indians, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, cilt 36, 1906, s. 391-392.

ürünlerin duayla kutsanması törenini tasvir eder: "Ürünlerin dua okunmadan tüketilmesi ölümlere yol açabilirdi, o nedenle daha yeni olgunlaşan mısır başağının yıkanıp, durmadan oynayıp şarkı söyleyen, sigara içen ve ardından kendinden geçen *aroetorrari*'nin (şaman) önüne konması gerekirdi. Bütün kasları titreyen bu zat, sürekli çığlıklar atarak bu başağı ısırırdı. Büyük bir av hayvanı vurulduğu ya da büyük bir balık yakalandığı zaman da aynı tören yapılırdı. Bororo'lar, dua okumadan et ya da mısır yiyen herhangi bir kişinin yakınlarıyla beraber öleceğine inanıyordu."[12] Rio Vermelho yerlileri dışında, Bororo toplumunun 1880-1910 yılları arasında tamamıyla dağıldığını düşündüğümüzde, yerlilerin bu kadar kısa ve trajik bir sürede yeni mahsulü karmaşık bir ritüelle ödüllendirmeye zaman bulmuş ya da böyle bir zahmete katlanmış olabileceklerini kabul etmemiz pek kolay değildir.

O halde sorun, Güney Amerika'da gerçek anlamda avcıların ya da toplayıcıların varlığından söz edip edemeyeceğimizdir. Günümüzde bazı kabileler çok ilkel görünmektedir: Paraguay'da Guayaki'ler, Bolivya'da Siriono' lar, Tapajoz pınarları yakınlarında yaşayan Nambikwara' lar ve Orinoco vadisindeki toplayıcılar. Bununla birlikte, bahçıvanlıktan tamamen habersiz olan kabileler enderdir ve her biri, daha yüksek düzeydeki bazı gruplar arasında soyutulmuş bir halde bulunmaktadır. Bu kabilelerin her birinin tarihini bilseydik, onların özel koşullarını, kalıntıları oldukları düşünülen eskil düzeye ilişkin varsayımdan daha iyi kavrayabilirdik. Ayrıca, genellikle, avcılık, balıkçılık ve toplayıcılığın yerini almayı başaramayan ilkel bir bahçıvanlık icra ediyorlardı. Kendilerine

[12] V. FRIČ and P. RADIN, *a.g.y.*

dayatılan yeni yaşam koşulları nedeniyle, onların eski çiftçiler değil de mesleğe yeni başlayan çiftçiler olduklarını kanıtlamak için yeterli değildir bu.

Merhum Peder J. M. Cooper, tropikal Amerika kabilelerinin iki ana gruba ayrılmasını öneriyordu: Bunlara sırasıyla "orman" grubu ve "marjinal" grup adını takmıştı; marjinal grubu "savana" ve "ormaniçi" olmak üzere tekrar ikiye ayırıyordu.[13] Ancak, pratik bir fayda sağladıkları ve olguların boş yere tasvir edilmesinin önüne geçtikleri için burada yalnızca ana grupları ele alacağız. Savananın eskil bir dönemde meskûn olduğuna ilişkin hiçbir kanıt ya da söylenti yoktur; tersine, öyle görünüyor ki "savana" kabileleri, şimdiki yerleşim alanlarında bile ormana özgü bir yaşam biçiminin kalıntılarını korumaya çalışmaktadır.

Hiçbir coğrafi ayrım, savana ve orman şeklindeki ayrım kadar Güney Amerika yerlisinin kafasına yerleşmemiştir. Savana, yalnızca bahçıvanlık için değil yabani ürünlerin toplanması için de elverişsizdir: Bitki örtüsü ve hayvan bakımından fakirdir. Oysa Brezilya ormanı, meyve ve av hayvanlarından geçilmemektedir ve toprak, sürüldüğü ölçüde zengin ve verimli kalmaktadır. Orman bahçıvanlarıyla savana avcıları arasındaki karşıtlığın kültürel bir anlamı olabilir, yoksa herhangi bir doğal temeli yoktur. Tropikal Brezilya'da, ormanla nehir kıyıları, bahçıvanlık, avcılık ve balıkçılığın yanı sıra sebzemeyve koparma ve toplama işleri için *de* en uygun ortamı oluşturur. Ve eğer savana fakirse, bütün açılardan fakirdir. Savana halkları tarafından korunan bahçıvanlık öncesi bir tarım ile yakılmış ormansal alanlardaki bahçıvanlığa dayalı yüksek bir tarım arasında ayırım yapa-

[13] J. M. COOPER, *a.g.y.*

mayız: Zira orman halkları, yalnızca en iyi bahçıvan olmakla kalmadıkları gibi, aynı zamanda en iyi ürün koparıcısı ve toplayıcısıdırlar. Bunun nedeni oldukça basittir: Ormanda, başka yerde olduğundan daha fazla toplanacak şeyler vardır. Bahçıvanlık ve toplayıcılık her iki ortamda da mevcuttur, ancak bu yaşam biçimleri her ikisinde eşit düzeyde gelişmemiştir.

Orman toplumlarının doğal ortam üzerindeki bu büyük egemenlikleri hem yabani hem de yetiştirilmekte olan türleri de kapsar. Bitki örtüsü, tropikal ormanın doğusundan batısına kadar değişiklikler gösterir; ancak yaşam biçimi, kullanılan bitki türlerinden daha az değişiklik gösterir: Şu ya da bu palmiye ağacından yapılan sepet ya da hasır işleri birbirine çok benzer; uyuşturucu maddeler, değişik bitkilerden elde edilmelerine karşın, törenlerde aynı işleve sahiptir. Ürünler değişse de âdetler olduğu gibi kalır. Diğer yandan, savana gerekirciliğinin yalnızca olumsuz bir etkisi vardır; yeni olanaklara yol açmaz, ancak ve ancak ormanın olanaklarını kısıtlar. "Savana kültürü" diye bir şey yoktur. Bu terimle belirtilmek istenen, orman kültürünün hafifletilmiş bir biçimi, zayıf bir yansıması, güçsüz bir taklididir. Bazı toplayıcı halkların, bahçıvanlarla aynı nedenlerle orman yerleşimlerini tercih ettikleri ya da, daha doğrusu, mümkün olsaydı ormanda kalacakları sanılmaktadır. Ancak ormanda yaşamıyorlarsa, kendilerine özgü olan şu sözümona "savana kültürü" nedeniyle değil de ormandan kovuldukları içindir. Söz gelimi Tapuya'lar, büyük Tupi göçleri nedeniyle bölgenin içlerine doğru çekilmek zorunda kalmışlardır.

Bu durumu ortaya koyduktan sonra, yeni yerleşimin şu ya da bu vakada olumlu bir etki yarattığını kabul

etmek durumundayız. Bororo'larda av yeteneği, kuşkusuz, Paraguay nehrinin orta kolunun av bakımından zengin bataklıkları nedeniyle ortaya çıkmış ya da gelişmiştir; ayrıca, balıkçılığın Xingu eyaletinin ekonomisindeki payı, Aüeto'larla Kamayura'ların geldiği kuzey bölgelerinde olduğundan kesinlikle daha önemlidir. Ancak savana kabileleri, bulabildikleri her fırsatta, ormana ve orman yaşamının koşullarına sıkıca sarılırlar. Bütün bahçıvanlık, başlıca akarsular boyunca uzanan -savanada da aynı durum söz konusudur- dar orman şeridinde yapılır. Gerçekte, orman dışında bir yerde tarım yapmak mümkün değildir ve efsaneye göre Bakairi'ler, manyokasını kırda ekmeye gidecek kadar aptal olan alageyikle alay ederler.[14] Yerliler, zanaatları için gerekli olan bazı ürünleri bulmak amacıyla uzun yollar katedip ormana gelirler: iri bambu, hayvan kabuğu ve tohum. Yabani bitkilerin yetiştirilmesi daha da şaşırtıcıdır. Orman kabileleri bu konuda büyük bir bilgi ve beceriye sahip: örneğin, bazı palmiyelerin özünden nişasta elde edilmesi, siloya konan tohumların alkollü mayalanması ve zehirli bitkilerin gıda olarak kullanılması. Savana halkları ise, başka türlü karşılanan bir beslenme düzeninin eksikliğini birdenbire gidermek zorundaymışlar gibi, hemen tüketmek üzere yığma usulü sebze meyve toplamakla yetinirler. Ürün koparma ve yerden toplama yöntemleri bile verimsiz ve basit gibi görünmektedir.[15]

---

[14] K. VON DEN STEINEN, *a.g.y.*, s. 488.

[15] C. LÉVI-STRAUSS, On Dual Organization in South America, *America Indigena*, cilt 4, Mexico, 1944; *The Tupi-Kawahib, Handbook of South American Indians* içinde, Smithsonian Institution, cilt V, Washington, 1948.
Bayan de Queiroz bu düşünceyi çok ustaca eleştirmiştir; Sherenté mitolojisiyle ritüellerinin birçok önemli özelliğine dayanarak, bu yerlilerin uzun bir dönem boyunca savanada yaşadıkları sonucuna varmıştır. Her ne kadar Yeni

Üstteki düşünceler yalnızca tropikal Amerika için geçerlidir; ancak doğru olsalar da, gerçek eskillik varsayımını ileri sürebileceğimiz her durumda kullanılabilen daha genel bir geçerliğe sahip bir takım ölçütler ortaya koymamızı sağlar. Bu durumda kuşkusuz hep aynı sonuca varılabilir: Gerçek eskillik arkeologla tarihöncesi çağlar uzmanının işidir; ancak, kendini günümüzde yaşayan toplumları araştırmaya veren etnoloğun, bu niteliklere sahip olabilmeleri için bu toplumların yaşamış, ayakta kalmış ve öyleyse değişmiş olmaları gerektiğini unutmaması gerekir ya da yalnızca eskil bir durumu çağrıştıracak kadar basit bir örgütlenme ve yaşam koşullarına yol açan bir değişiklik gerilemeden başka bir şey değildir. İçimizde bir eleştiri yaparak, bu sözde eskilliği gerçek eskillikten ayırmamız mümkün müdür?

Bir toplumun ilkellik sorunu, genellikle, o toplumun yakın ya da uzak komşularıyla oluşturduğu aykırılıklarla ortaya konur. Bu toplum ile bunun en kolayca kıyaslandığı diğer toplumlar arasındaki kültürel düzeyde bir farklılık görülür. Günlük kullanımlarını neolitik döneme dayandırdığımız -çünkü bunlar genellikle yeni bulunmamıştır- yöntemlerin yokluğu ya da eksikliği nedeniyle, bu toplumun kültürü çok zayıftır ve kalıcı konut yapımı, bahçıvanlık, hayvancılık, taş cilalama, dokumacılık, çömlekçilik gibi konularda doğru dürüst bilgisi yoktur: Genellikle farklılaşmış bir toplumsal örgüt-

Dünyada Kanada'dan Peru'ya dek yayılan bazı mitolojik temaları belli bir kabilenin ekonomik tarihine göre yorumlamak tehlikeli olsa da, burada bir sıkıntı olduğunu açıkça kabul ediyorum. Krş. Maria Isaura PEREIRA DE QUEIROZ, A noção de arcaismo em etnologia e a organização social dos Xerente, *Revista de Anthropologia*, cilt I, no: 2, São Paulo, 1953, s. 99-108.

lenme bu niteliklerle bağdaştırılır -her ne kadar bu son durumda tümevarım pek kesin olmasa da. Kuşkusuz, dünyanın bazı bölgelerinde bu aykırılıklar henüz vardır ve üstelik çağdaş dönemde bile olmaya devam etmektedir. Bununla birlikte, bunlar, burada ele aldığımız sırf şu sözde eskillik vakasına özgü değildir: Bu demektir ki söz konusu toplumlar, daha gelişmiş olan komşularından her bakımdan değil de yalnızca bazı bakımlardan ayrılır ve başka alanlarda birçok ortak benzerlik taşırlar.

Daha önce de yorumladığımız en çarpıcı örnek ikici örgütlenme örneğidir. Bu örgütlenme biçimi, Güney Amerika'da en ilkelinden en gelişmişine kadar - tabi aradakileri de unutmamak gerekir- birçok topluma özgü olan ortak bir öğeyi oluşturur. Bororo'lar ve Nambikwara'ların dilleri, ayrıca, bu kabilelerin coğrafi alanı dışında kalan ve daha yüksek uygarlıklara ait bir takım lehçelerle belirgin benzerlikler taşır; her iki grup arasında oldukça farklı olan dış görünüş, birinde güneyli diğerinde ise kuzeyli bir kökeni çağrıştırmaktadır. Toplumsal örgütlenme, bazı aile kurumları, politik kurumlar ve mitoloji için de aynı şey söz konusudur; bunların hepsi, en gelişmiş biçimleri dışarıda aranması gereken şu ya da bu özelliği çağrıştırır. O halde, eğer eskillik sorunu bazı toplumlar arasındaki farklılıkların gözlemlenmesiyle ortaya konuyorsa, hemen belirtmek gerekir ki, sözde eskil toplumlarda bu farklılıklar kesinlikle bütüne yayılamaz: Karşıtlıkları dengede tutan bir takım benzerlikler de vardır.

Şimdilik, şu sözümona "eskil" toplumu diğer toplumlara göre değil de kendi içyapısı çerçevesinde ele alalım. Bizi, benzersiz bir manzara bekliyor: Bu yapı uyumsuzluk ve çelişkilerle doludur. Nambikwara örneği

bu bakımdan oldukça anlamlıdır, zira Fransa'nın yarısı kadar bir alana dağılmış olan bu dil ailesi, günümüz dünyasında rastlayabileceğimiz en ilkel kültür düzeylerinden birine sahiptir. En azından üyelerinden bazıları, kalıcı konut yapımı ve çömlekçilik konusunda kara cahildir; dokumacılık ve bahçıvanlık ise, en alt düzeyde bulunur; gerçek otoritesi olmayan bir başkanın yönetiminde, yabani ürünleri toplamak ve açlıktan ölmemek için beş ya da altı ailelik gruplar halinde geçici olarak bir araya gelerek, göçebe bir yaşam sürerler. Tekniklerinin o denli ilkel ve örgütlenmelerinin bir o kadar zayıf olmasına karşın, Nambikwara'ların kültürü birçok gizem içerir.

Bororo'larda, gelişmiş bir tarımsal ritüel ile ilk bakışta görülmeyen ancak daha dikkatli bir incelemeyle varlığı saptanan bir tarım arasındaki karşıtlığı anımsıyalım. Nambikwara'lar, yakın bir konuyla ilgili olarak (manyokanın tüketildiği tropikal Amerika'da besinle zehir sırf oraya özgü birer kategori değildir) benzer, ancak ters bir durum arz ederler. Nambikwara'lar, zehirle öldürme konusunda çok ustalar. Zehirli ürünleri arasında, en fazla güneyde rastlanan ok zehiri bulunur. Ok zehirini hazırlarken, başka yerlerde olduğu gibi herhangi bir tören, bir büyü işlemi ya da gizli bir işlem yapmazlar. Ok zehirinin reçetesi yalnızca bir ana maddeden ibarettir ve zehir üretiminin kesinlikle dinle hiçbir ilgisi yoktur. Bununla birlikte, Nambikwara'ların zehir kuramı her türlü gizemli düşüncelere ve doğanın metafiziğine dayanmaktadır. Ancak, ne ilginç bir çelişkidir ki bu kuram, gerçek zehirlerin yapımıyla değil, yalnızca onların etkilerini doğrulamakla ilgilidir; bununla birlikte, zararsız ve tamamıyla büyüsel nitelikte olmalarına kar-

şın yerlilerce aynı adla belirtilen ve aynı etkiye sahip oldukları söylenen diğer maddelerin hazırlanması ve kullanılmasında da bu kuramın ilk planda yer aldığı görülür.

Bilgi bakımından zengin olması nedeniyle bu örneğin üzerinde durulmaya değer; çünkü ilkin, sözde eskilliği saptamak için önerdiğimiz iki ölçütü birden sağlıyor. Ok zehrinin, ilk görüldüğü yerden bu kadar uzak bir bölgede ve genelde rastladığımız kültürlerden daha düşük düzeydeki bir toplumda bulunması bir *dışsal rastlantı*dır; ancak, bu zehrin -sihirli zehirler de kullanan, bütün zehirleri aynı terim altında toplayan ve etkilerini metafizik bir bakış açısıyla açıklayan bir toplumda- üretilmesinin olumlu niteliği, daha da anlamlı bir değer taşıyan bir *içsel uyuşmazlık*tır: Nambikwara'larda sırf ana maddeden ibaret olan ok zehrinin varlığı ve hazırlanırken hiçbir tören yapılmaması, kültürlerinin görünürde eskil olan niteliklerinin kendilerine özgü bir şey mi yoksa zayıf düşen bir kültürün kalıntıları mı olup olmadığı sorusunu şaşırtıcı bir biçimde ortaya koyar. Teoride ve pratikte zehir konusundaki çelişkiyi, daha kuzeyde ok zehri hazırlanırken karmaşık törenler yapılmaması olgusuyla açıklamak daha gerçekçidir; doğaüstü nitelikteki bir kuramın, striknin (bir zehir türü) kökünün işlenmesine -ki bu, sırf deneysel düzeyde kalmıştır- dayanarak nasıl oluşturulduğunu açıklamak pek mümkün görünmemektedir.

Tek aykırılık bu değildir. Nambikwara'lar, her zaman ince bir işçilikle cilalanmış taş baltalar yapmışlardır; ancak günümüzde sap yapabildikleri halde, artık gerektiği gibi balta yapamamaktadırlar; fırsatları olduğunda yaptıkları taş aletler, fazlalıkları az çok giderilen

düzensiz parçalardan başka bir şey değildir. Beslenmeleri ise, yılın büyük bir bölümünde ağaçlardan koparıp, yerden topladıkları sebze ve meyvelere dayanmaktadır; ancak yabani ürünleri tüketirken, ormanda yaşayan halklarda rastladığımız gelişmiş teknikleri kullanmamakta ya da onları üstünkörü kullanmaktadırlar. Bütün Nambikwara grupları, yağmur mevsimi boyunca az da olsa bahçıvanlık yapar, sepetçilikle uğraşır; kimileri ise, şekilsiz ancak sağlam kap kacak yapar. Bununla birlikte, kuru mevsim boyunca hüküm süren şiddetli kuraklığa karşın, manyoka ürünlerini, bu bitkinin etinden yapılan küspeleri toprağa gömmek suretiyle koruyabilmektedirler; birkaç hafta ya da bir kaç ay sonra bu ürünleri topraktan çıkardıklarında, bunların dörtte üçü bozulmuş oluyordu. Göçebe yaşamın yükümlülükleri ve sürekli yerleşimin olmayışı, yaptıkları kap kacak ve sepetleri bu amaçla kullanmalarını engelliyordu. Bir yandan, bahçıvanlık öncesi bir ekonomi, bu yaşam tarzına özgü hiçbir teknikten yararlanmamaktadır; diğer yandan, değişik kap türlerinin bilinmesi tarımın sürekli bir meşgale olmasını engellemektedir. Toplumsal örgütlenmeyle ilgili başka örnekler de verebiliriz: Apinayé örgütlenmesi, Avustralya'daki kurumlara yalnızca görünürde benzemektedir;[16] ancak, son derece karmaşık olan bu görünümün altında oldukça cılız bir takım farklılaşmalar yatmaktadır ve sistemin işlevsel değeri gerçekte çok zayıftır.

O halde, sözde eskillik ölçütünü, dış uyumluluk ve iç uyumsuzluk adını verdiğimiz şeylerin eşzamanlı var-

[16] C. NIMUENDAJU, The Apinayé, *The Catholic University of America Anthropological Series*, no: 8, Washington, 1939; C. LÉVI-STRAUSS, les Structures sociales dans le Brésil central et oriental, *Proceedings of the 29th Congress of Americanists*, New York, 1949, bu derlemenin VII. bölümü.

lığında buluyoruz. Ancak, daha da ileri gidebiliriz: Şu sözümona eskil toplumlardaki uyumluluklar ve uyumsuzluklar birbirinden ek bir özellikle ayrılırlar ve bu özellik, bu kez ayrı olarak ele alınan her biçime özgü bir şeydir.

Nambikwara'lar örneğini yeniden ele alıp, onların dış uyumluluklarına ilişkin tabloyu inceleyelim. Coğrafi olarak yakın ya da teknik, politik ve manevi açıdan son derece üstün olması nedeniyle bu komşu kültürün etkisini eskil bir adacık üzerinde sürdürüp mucize kabilinden ayakta kalmış olabileceğini kabul etsek de, bu uyumluluklar yalnızca bir tek komşu kültürle kurulamaz. Taşıdıkları benzerlikler nedeniyle Nambikwara'ları, kimileri komşu ya da uzak, kimileri yakın ya da daha üstün bir kültür düzeyine sahip olan bir sürü toplumla kıyaslayabiliriz. Nambikwara'ların dış görünüşü, eski Meksika'da ve özellikle Meksika'nın Atlantik sahillerinde yaşayan insanların dış görünüşüyle aynıdır; dilleri, Güney Amerika'nın kuzeyinde ve kıstakta konuşulan bazı lehçelerle benzerlikler taşımaktadır; aile örgütlenmesi ve büyük dinsel temalar -bunlarla ilgili terimler de dâhil- güneydeki Tupi'leri çağrıştırmaktadır; zehir yapımıyla savaş gelenekleri (ok zehrini yalnızca av için kullandıklarından bu gelenekleri özgündür) Guyana bölgesiyle bağlantılıdır; evlilik âdetleri ise Andlardakileri çağrıştırmaktadır. Şu anki yerleşim alanlarına göre, dış görünüşleri güneylilere, politik örgütlenmeleri batılılara ve yaşam tarzları doğululara benzeyen Bororo'lar için de aynı durum söz konusudur.

Demek ki, benzerlikler dağınık bir halde bulunmaktadır. Buna karşılık, aynı kültürün içerisinde bile uyumsuzluklara rastlanabilir; kültürün en özel yapısını ilgi-

lendiren bu uyumsuzluklar, onun bizzat özünü etkiler. Kültürün özgünlüğünü sağlayanın bunlar olduğu sanılmaktadır. Neolitik çağın tüm ya da neredeyse tüm öğeleri Nambikwara'larda bulunur. Nambikwara'lar bahçıvanlıkla uğraşır, pamuk eğirir, pamuktan kurdele ya da örgü, kildense eşya yapar; ancak bu öğeler düzenli bir bütünlük oluşturmaz: Bireşim eksiktir burada. Aynı şekilde, yağmacı mantığa dayalı olan ürün toplayıcılığı gelişmiş tekniklerle yapılmaktan uzaktır. O nedenle yerliler, çok güç bir tercihle karşı karşıya bulunmanın şaşkınlığı içindeler; yaşam tarzlarının ikiciliği, günlük yaşamlarını derinden etkiler ve onların bütün psikolojik davranışlarına, toplumsal örgütlenmelerine ve metafizik düşüncelerine kadar yayılır. Avcılıkla bahçıvanlıktan ibaret olan ve ara sıra yapılmasına karşın gelir getiren erkeklerin etkinliği ile toplayıcılıktan ibaret olan ve orta halli yaşamlarında herhangi bir değişikliğe yol açmayan kadınların etkinliği arasındaki karşıtlık, cinsiyetlerarası bir karşıtlık olur; bu karşıtlık nedeniyle, kadınlar, en çok sevilen ve yine de göz göre küçümsenen bireyler haline gelir. Ancak, başka karşıtlıklar da vardır: mevsimler arasındaki, başka bir deyişle, göçebelikle yerleşik yaşam tarzı arasındaki karşıtlık; iki yaşam tarzı arasındaki, yani geçici barınak ve sürekli azık sepeti adını vermeyi uygun gördüğümüz şeylerle tanımladığımız tarz ile tarımsal etkinliklerin can sıkıcı tekrarından oluşan tarz arasındaki karşıtlık. Birinci tarz, deneyim ve serüvenlerle doludur; ikinci tarz ise, tekdüze olmasına karşın daha güvenlidir. Sonuç olarak, bütün bunlar, metafizik planında erkeklerle kadınların ruhlarını bekleyen yazgının kararsızlığıyla açıklanır; erkeklerin ruhları uzun nadaslardan sonra sürekli olarak tekrar tarıma açılan göy-

nükler gibi her zaman yeniden dirilirken, ölümden sonra rüzgâr, yağmur ve fırtınaya karışan kadınlarınki ise yaptıkları toplayıcılık işiyle aynı kararsızlığa sahiptir.[17]

Öyleyse, eskil toplumların kalıntılarına ilişkin varsayım -ki bu, bunların kültürleriyle komşu toplumların kültürleri arasındaki dış uyumsuzluklara dayanmaktadır-, sözde eskillik durumunda iki büyük engelle karşılaşır: İlkin, dış uyumsuzluklar, yine dışsal nitelikteki uyumlulukları tamamıyla yok edecek kadar fazla değildir; üstelik bu uyumluluklar *atipik*tir, yani sadece belirli bir kültürü olan ve coğrafi olarak yerleşik sayılan bir grup ya da gruplar topluluğu arasında değil de her tarafta görülür ve kendi aralarında heterojen olan bir takım grupları çağrıştırır. İkinci olarak, özerk bir sistem olarak kabul edilen sözde eskil kültürün çözümlenmesi bazı iç uyumsuzlukları ortaya çıkarır ki bunlar bu kez *tipik*tir, yani bizzat toplumun yapısıyla ilintilidir ve toplumun özel dengesini kaçınılmaz olarak tehlikeye atar. Zira sözde eskil toplumlar, başkasına mahkûm olan toplumlardır; kendilerini baskı altında tutmaya çalışan komşularına karşı sürekli ayakta kalmaya çalıştıkları için, kararsız bir konuma sahipler.

Bu özel niteliklerin, sırf belge üzerinde çalışan tarihçiyle sosyoloğun gözünden kolaylıkla kaçabileceğini biliyoruz. Ancak, saha üzerinde çalışma yapan iyi bir araştırmacı bunları görmezlikten gelemez. Vardığımız kuramsal sonuçlar, Güney Amerika'da doğrudan gözlemlenen bir takım olgulara dayanmaktadır. Kendi bölgelerindeki aynı tür sorunlara ilişkin benzer olguları doğrulayıp doğrulamama işini, Malezya ve Afrika uz-

[17] C. LÉVI-STRAUSS, *la Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*. Paris, 1948, *Tristes Tropiques*, Paris, 1955.

manlarına bırakıyoruz. Ancak bir mutabakat sağlanması durumunda, etnoloji araştırmaları kapsamının sınırlandırılması konusunda büyük bir gelişme kaydedilecektir. Zira bu araştırmalar bir dizi araştırma yöntemine dayanmaktadır; bu yöntemleri, *içinde bulunduğumuz* özel durumdan daha çok bazı toplumların özel durumları -büyük felaketlere maruz kalma- zorunlu kılmaktadır. Bu anlamda, etnoloji, bir tedirginlik yöntemi şeklinde tanımlanabilir.

Şimdilik önemli olan, etnolojiyi, "ilkel" teriminin içindeki felsefi kalıntıdan kurtarmaya çalışmaktır. Gerçek anlamda ilkel bir toplumun uyumlu bir toplum olması gerekir, çünkü böyle bir toplum bir bakıma kendisiyle baş başa kalan bir toplumdur. Buna karşılık, gördük ki, birçok bakımdan araştırmamız için öncelik taşıyan dünyanın geniş bir bölgesinde, gerçek anlamda eskil gibi görünen toplumların hepsi uyumsuzluklardan yüz buruşturmaktadır; bu uyumsuzlukları görmezlikten gelemeyiz, çünkü *olay*ın izini onların sayesinde sürüyoruz.

Zamanın yıkımlarından arta kalan sayısız çatlak, bir zamanlar bazı yitik uyumların yankılandığı yerlerde hiç bir zaman başlangıçtaki izlenimi vermeyecektir.

BÖLÜM VII

Orta ve Doğu Brezilya'da Toplumsal Yapılar[1]

Son yıllarda, maddi kültür düzeylerinin düşük olması nedeniyle çok ilkel olarak sınıflandırılan bazı orta ve doğu Brezilya kabilelerinin kurumlarına dikkatimizi yönelttik. Bu kabilelerin en belirgin özelliği, birbiriyle örtüşen ve özel işlevlere sahip değişik yarı sistemlerinin yanı sıra bir takım klanlar, yaş sınıfları, spor ya da tören dernekleri ile başka örgütlenme biçimlerinden oluşan çok karmaşık bir toplumsal yapıya sahip olmalarıdır. Daha eski gözlemcilerden sonra Colbacchini, Nimuendaju ve bizlerin ortaya koyduğu en ilginç örneklere şu kabilelerde rastlanır: klanlara bölünmüş ve dışevliliğe dayalı babasoylu yarılara sahip olan Sherenté'ler; dışevliliğe dayalı anasoylu yarıların yanı sıra başka örgütlenme biçimlerine sahip olan Canella'lar ve Bororo'lar; en son olarak da, dışevliliğe dayalı olmayan anasoylu yarılara

[1] Makale, bu başlık altında şu dergide yayınlanmıştır: *Proceedings of the 29th Congress of Americanists*, University of Chicago Press, 1952; Sol Tax, der. Indian Tribes of Aboriginal America, s. 302-310.

sahip olan Apinayé'ler. En karmaşık örgütlenme biçimlerine Bororo'lar ile Canella'larda rastlanır; birinde klanlara bölünmüş ikili bir yarılar sistemi, diğerinde ise klanlara bölünmemiş üçlü bir yarılar sistemi bulunur.

Gözlemcilerle kuramcıların genel eğilimi, bu karmaşık yapıları ikici örgütlenmeye -ki bu, görünürde en basit örgütlenme biçimidir- göre yorumlamak şeklindeydi[2]. Bilgisine başvurulan yerliler de, tasvirlerini yaparken, bu ikici biçimleri ön planda tutuyordu. Bu bilimsel bildirinin yazarı da, bu konuda meslektaşlarıyla aynı görüşteydi. Yine de, uzun süreden beri taşıdığı kuşkular nedeniyle, söz konusu alanda ikici yapıların kalıntısal niteliğini ileri sürmeye başladı. Daha sonra da göreceğimiz gibi, bu varsayımın yetersiz olduğu ortaya çıkacaktır.

Buradaki amacımız; olay yerindeki gözlemcilerin -bizler de dâhil- yerli kurumlarla ilgili olarak yaptıkları tasvir ile yerlilerin kendi toplumları konusunda çizdikleri tablo arasında tam bir uyuşum olduğunu, ancak bu tablonun sonunda bir kurama ya da oldukça farklı nitelikteki bir gerçeğin biçim değiştirmesine gelip dayandığını göstermektir. Şu ana kadar yalnızca Apinayé'ler için yapılan bu saptamadan iki önemli sonuç çıkarabiliriz: Orta ve doğu Brezilya topluluklarının ikici örgütlenmesi, sonradan edinilmiş bir örgütlenme biçimi olmakla kalmaz, çoğu kez aldatıcıdır da; özellikle, toplumsal yapıları, insanların edindikleri bilinçten bağımsız nesnelermiş gibi ve çizdikleri tablodan farklıymış gibi -nasıl ki fiziksel gerçek, bu konuda yaptığımız ince tasvir ve varsayımlardan farklıysa- algılamak durumunda kaldık.

---

[2] Bununla birlikte, Lowie, 1940'lardan başlayarak, Avustralya sistemleriyle olan sahte benzerliklere karşı uyarıda buluyordu.

Nimuendaju'nun tasvir ettiği Sherenté'lere ilişkin örnekle başlayalım: Gé dil familyasının orta grubuna bağlı olan bu topluluk köylere ayrılmıştır; her köy, her biri dört klana bölünmüş ve dışevliliğe dayalı iki babasoylu yarıdan oluşmaktadır; bu klanların üçü yerliler tarafından ana klanlar olarak kabul edilirken, efsaneye göre diğer klan "ele geçirilen" yabancı bir kabileden gelmektedir. Bu sekiz klan -yarı başına dört-, bazı törensel işlev ve önceliklerle birbirinden ayrılır; ancak ne klanlar, ne her iki spor kuruluşu, ne dört erkek derneğiyle onlara bağlı olan kadın derneği, ne de altı adet yaş sınıfı evliliğin düzenlenmesinde rol oynar; evlilik yalnızca yarılar sisteminin yetkisi dahilindedir. O halde, ikici örgütlenmenin doğal ve alışılmış gerekleriyle karşılaşmayı umuyoruz: kuzenlerin çapraz ve paralel olmak üzere ikiye ayrılması; babayanlı ve anayanlı çapraz kuzenlerin birbiriyle karıştırılması; iki taraflı çapraz kuzenler arasındaki tercihli evlilik. Ancak, bütün bu gerekler burada tam anlamıyla mevcut değildir.

Sonuçlarını çok hızlı bir şekilde hatırlatacağımız bir başka çalışmada,[3] evliliksel değişimin temel biçimlerini üçe ayırdık: iki taraflı çapraz kuzenler arasındaki tercihli evlilik; kız kardeşin oğlu ile erkek kardeşin kızı arasındaki evlilik; erkek kardeşin oğlu ile kız kardeşin kızı arasındaki evlilik. İlk evlilik türüne *kısıtlı değişim* adını veriyoruz, çünkü grubun iki ya da ikinin katı bölüme ayrılmasını gerektirir; diğer iki evlilik türünü oluşturan *yaygın değişim* terimi ise, herhangi bir sayıdaki partnerler arasında değişim olabileceği olgusunu ifade eder. O halde, anayanlı evlilikle babayanlı evlilik arasındaki fark, birinci evlilik türünün evliliksel değişimin en ek-

[3] *Les Structures élémentaires de la parenté*, 1949.

siksiz ve en verimli biçimini oluşturmasından kaynaklanmaktadır, çünkü partnerler kendilerini kesin olarak bütünsel ve sürekli açık bir yapı içinde bulurlar. Buna karşılık, karşılıklığın "uç" biçimi olan babayanlı evlilik, grupları yalnızca ikişer ikişer birleştirir ve her kuşakta bütün döngülerin tamamıyla tersyüz edilmesini gerektirir. Bunun sonucunda, anayanlı evlilikte normalde "ardışık" adını verdiğimiz bir akrabalık terminolojisi görülür: Soyların birbirine göre konumları hiçbir değişikliğe maruz kalmadığı için, art arda gelen soydaşlar aynı terimle ifade edilme eğilimindedir ve kuşak farklılıkları dikkate alınmamaktadır. Babayanlı evlilik ise, "almaşık" bir terminoloji gerektirir; bu terminoloji, ardışık kuşakların karşıtlığı ve almaşık kuşakların belirlenmesi sayesinde, bir oğlun nasıl babasının evlendiği yönle ters yönde (ancak babasının kız kardeşiyle aynı yönde) ve babasının babasının evlendiği yönle aynı yönde (ancak babasının babasının kız kardeşiyle ters yönde) evlendiğini açıklar. Kızlarda ise, bakışımlı ve ters bir durum baskındır. İkinci sonuç şudur: Anayanlı evlilikte iki hısım tipini birbirinden kesinlikle ayırmak için iki değişik terim kullanılır: "kız kardeşlerin kocaları" ve "kadınların erkek kardeşleri". Babayanlı evlilikte ise, birinci derece yakınları cinsiyetlerine göre ayırmak için, bu ikiye bölme işlemi bizzat aynı soya uygulanır: Her zaman ters yönde bir evlilik yazgısı izleyen erkek kardeşle kız kardeş, F. E. Williams'ın Melanezya'da "sex affiliation" adı altında tasvir ettiği olayla birbirinden ayrılır; her biri, ayrıcalıklı olarak, evlilik yazgısını izlediği ebeveyninin statüsünün bir bölümünü alır ya da onun yazgısını tamamlar: yani, duruma göre, erkek çocuk anneden -kız çocuğu da babadan- ya da bunun tersi.

Bu tanımlamalar Sherenté'lere uygulandığında bazı anormallikler ortaya çıkar. Ne akrabalık terminolojisi ne de evlilik kuralları ikici sistemin ya da kısıtlı değişimin gerekleriyle uyuşmaz. Bunlar birbiriyle çelişir, çünkü her biçim yaygın değişimin temel biçimlerinden birine bağlıdır. O nedenle, akrabalık terminolojisinde ardışık adlara ilişkin birçok örneğe rastlarız:

babanın kız kardeşinin oğlu = kız kardeşin oğlu
kadının erkek kardeşinin oğlu = kadının erkek kardeşi
babanın kız kardeşinin kocası = kız kardeşin kocası = kızın kocası

Her iki çapraz kuzen tipi de önemlidir. Bununla birlikte, anayanlı dişi kuzenle evliliğe karşı çıkılırken, yalnızca babayanlı dişi kuzenle evlenmeye izin verilmektedir; bu durum, tam burada olduğu gibi ardışık değil, almaşık bir terminoloji kullanımını gerektirebilir. Aynı zamanda, değişik yarılardan bireylere (anne, annenin kız kardeşinin kızı; erkek kardeşle kız kardeş, annenin erkek kardeşinin çocukları; babanın kız kardeşinin çocukları, erkek kardeşin çocukları, vb.) ilişkin birçok terminolojik tanımlama, yarılara bölünmenin toplumsal yapının en temel görünümünü oluşturmadığı düşüncesini uyandırmaktadır. O nedenle, akrabalık terminolojisiyle evlilik kurallarını yüzeysel de olsa incelediğimizde, şu saptamalarda bulunabiliriz: Ne terimler ne de evlilik kuralları dışevliliğe dayalı bir ikici örgütlenmeyle uyuşmamaktadır; bunlar, hem birbiriyle hem de ikici örgütlenmeyle bağdaşmayan iki biçimle bağlantılıdır.

Buna karşılık, varlığı doğrulanan babayanlı evlilik biçimiyle çelişen ve anayanlı bir evliliği çağrıştıran bir takım belirtilere rastlanır. Bu belirtiler şunlardır: 1° bir

kadınla onun başka evlilikten kızıyla yapılan çoklu evlilik -soy zinciri şu an babasoylu olmasına karşın, genellikle anasoylu ve anayanlı evlilikle bağdaşan çokkocalı bir evlilik (polijini) biçimi-; 2° hısımlar arasında iki karşılıklı terimin, *aimapli* ve *izakmu* terimlerinin varlığı - bu durum, hısımların kendi aralarında her zaman tek yönlü bir ilişki sürdürdüklerini düşündürmektedir- ("kız kardeşlerin kocaları" ya da "kadınların erkek kardeşleri", ancak aynı anda her ikisi olamaz);[4] 3° ve özellikle, nişanlı kızın dayısının yarılar sisteminde oynadığı olağandışı rol.

İkici örgütlenmenin en belirgin özelliği, hem ortak hem de karşıt olan yarılar arasındaki karşılıklı görevlerdir. Bu karşılıklılık, soy zinciri biçimi ne olursa olsun, iki farklı yarıdan olan yeğenle dayısı arasındaki bir dizi özel ilişkide görülür. Oysa Sherente'lerdeki alışılmış biçimleriyle *Narkwa*ların özel ilişkisiyle sınırlı olan bu ilişkiler, bir yandan koca ya da nişanlı erkek ile diğer yandan *nişanlı kız*ın dayısı arasındaymış gibi görünmektedir. Bu konu üzerinde biraz duralım.

Nişanlı kızın dayısının işlevleri şunlardır: Evliliğe hazırlık olarak, kızın nişanlısını kaçırma işini planlar; boşanma durumunda yeğenini geri alır ve kocasına karşı korur; kocasının ölmesi durumunda kayınbiraderi onunla evlenmeye zorlar; yeğenine tecavüz edilmesi durumunda ise, kocasıyla bir olup onun intikamını alır,

---

[4] M. Maybury-Lewis, Sherente dilinde kadının erkek kardeşine *aikã-rie* denilmesine itiraz etmiştir ("Kinship and Social Organization in Central Brazil", *Proceedings of the XXXIInd Congress of Americanists*, Kopenhag, 1956). Ancak bağlamdan anlaşılacağı üzere, burada özel bir akrabalık ilişkisi söz konusu değildir; Nimuendaju'ya göre, kayınvalide ve kayınpeder ile damat, evlilikten doğan çocukları belirtmek için kendi aralarında bu terimleri kullanmaktadırlar.

vb. Başka bir deyişle, yeğeninin kocasıyla birlikte -ve gerekirse kocaya karşı- yeğenini korumakla yükümlüdür. Oysa yarılar sisteminin gerçekte işlevsel bir değeri olsaydı, nişanlı kızın dayısının, nişanlı erkeğin sistematik bir "baba"sı olması gerekirdi, ki bu onun "nişanlıyı kaçırma" (ve "oğul"larından birinin karısını kocasına karşı koruma) rolünü kesinlikle anlaşılamaz kılardı. O nedenle, her zaman en azından üç ayrı soyun olması gerekir: Ben'in soyu, Ben'in karısının soyu ve Ben'in karısının annesinin soyu; ancak bu, arı bir yarılar sistemine aykırıdır.

Buna karşılık, aynı yarının üyeleri arasında karşılıklı görevler sık sık yerine getirilir: Kızlara ad verme törenlerinde, karşılıklı ilişkiler, bir yandan kızlarınkine karşıt yarı ile diğer yandan tören yöneticileri yarısına mensup dayılar arasında gerçekleşir; kendileriyle aynı yarıya mensup erkek çocukların ergenliğe geçiş törenlerini dayılar düzenler; iki erkek çocuğa *Wakedi* adı verilirken -kadın derneğinin tek ayrıcalığı budur-, çocukların dayıları, karşıt -o halde kendilerinkiyle aynı- yarıdan kadınlar için av hayvanı biriktirir. Özetle, her şey ikici bir örgütlenme varmış gibi cereyan etmektedir, ancak daha karmaşık bir biçimde. Ya da, daha doğrusu, yarıların rolü geçersizdir: Bir yarının özel bir etkinliği söz konusu olduğunda, hizmetler, yarılar arasında değil de aynı yarı içerisinde yürütülür. Öyleyse, her zaman üç partner olması gerekir, iki değil.

Bu koşullarda, derneklerle ilgili olarak yaygın değişim kuralına tamamıyla uyan biçimsel bir yapıya rastlamak anlamlıdır. Dört erkek derneği, belirli bir döngüye göre düzenlenmiştir. Bir erkek, dernek değiştirirken, zorunlu ve değişmez bir sıraya göre hareket etmek duru-

mundadır. Bu sıra, kız adlarının aktarılmasını -erkek derneklerine özgü bir ayrıcalık- düzenleyen sırayla aynıdır. Şöyle ki:

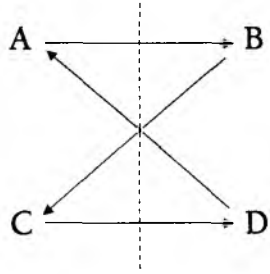
krara → krieriekmū → akemhā → annōrowa → (krara)

Bu sıra, derneklerin efsaneye göre ortaya çıkış ve Padi' lerde tören kutlama görevinin bir dernekten başka bir derneğe aktarılması sırasıyla aynı, ancak ters yöndedir.

Efsaneye gelince, bu konuda bir başka sürpriz bekliyor bizi. Gerçekte efsane, dernekleri ardışık bir sıraya (en gencinden en yaşlısına) göre düzenlenen *yaş grupları* olarak görür. Bununla birlikte, köy meydanında derneklerin toplanma yerlerinin, yaklaşık olarak bekârlar evinin doğusunda ve batısında çifter çifter dizildiği sanılmaktadır. Bu mekânsal dağılımı göz önünde bulundurursak, tören kutlama görevinin bir dernekten başka bir derneğe aktarılma sırası -yarılarda olduğu gibi- (bkz. sayfa 181) görüldüğü gibidir (Nimuendaju 1942, s. 37, 61). Dernek çiftlerinin her biri, nasıl ki yarılar ikişer sınıftan ibaretse ve dört sınıf yaygın değişim kuralına göre bir araya geliyorsa, ardışık değil almaşık sınıflar içerir. Maybury-Lewis'in (*l.c.*) bu metnin ilk baskısına yöneltiği eleştiriyi göz önünde bulundurarak belirtelim ki, maske yapımı konusunda dernekler arasındaki görev dağılımı, aynı değişim kuralına ilişkin bir kalıntı ya da taslağın varlığını doğrulamaktan öteye gitmez; Nimuendaju'ya göre, bunlar A → B, D ve B → A, C formülüne uymaktadır.

Öyleyse, yalnızca ana hatlarıyla belirttiğimiz kanıtları özetlerken, şu noktaları unutmamak gerekir:

1. Dışevliliğe dayalı yarılar, dernekler ve yaş sınıfları arasında kesin bir duvar yoktur. Dernekler, evlilik kurallarıyla akrabalık terminolojisinin gereklerini yarılardan daha iyi yerine getiren birer evlilik sınıfı gibi işler; efsane alanında yaş sınıfları şeklinde ortaya çıkarlarken, törensel yaşamda kuramsal bir yarılar sistemi içerisinde bir araya gelirler. Bu organik bütünlüğe, yalnızca klanlar kayıtsız ve yabancı kalır. Her şey; yarılar, dernekler ve yaş sınıfları gizli bir gerçeğin cılız ve eksik birer ifadesiymiş gibi cereyan eder.



2. Bu çelişkili nitelikleri anlamamızı sağlayabilecek tek tarihsel gelişim şudur:

a) başlangıçta, yaygın değişime dayalı üç adet babasoylu ve babayerli (patrilokal) soy (annenin erkek kardeşinin kızıyla evlilik);
b) anasoylu yarıların kurulması, ki bu şunu gerektirir:
c) dördüncü bir babayerli soyun oluşturulması (şimdiki her yarının dördüncü klanı ya da "ele

geçirilen kabile"si; derneklere ilişkin ilk efsane de, bunların başlangıçta üç adet olduğunu doğrulamaktadır);

d) soy zinciri kuralı (anasoylu) ile yerleşim kuralı (babayerli) arasındaki uyuşmazlık, ki bu şuna yol açar:

e) yarıların babasoylu soy zincirine dönüştürülmesi ve

f) yarıların ilkel anasoylu biçimleriyle benimsenmesi sonucu ortaya çıkan "erkek mukavemeti" olgusu nedeniyle, derneklere dönüşen soyların işlevsel rolünün aynı anda kaybolması.

Diğer örnekler arasından, ilkin Bororo örneğini ele alalım. Öncelikle, Sherenté kurumları ile Bororo kurumları arasında dikkate değer bir uyum olduğunu belirtmekte yarar vardır. Her iki kabile; her biri dört klan ve ortada bir erkekler evi içeren, dışevliliğe dayalı yarılara bölünmüş daire biçiminde köylere sahiptir. Her iki toplumun babasoylu ya da anasoylu niteliğinden kaynaklanan terimlerdeki karşıtlığa karşın, birçok kıyaslama daha yapılabilir: Bororo erkeklerinin evi evli erkeklere açıkken, Sherenté'lerinki yalnızca bekâr erkeklere ayrılmıştır; Bororo'larda bir cinsel izdiham yeri olan ev, Sherenté'lerde zorunlu bir iffet yeridir; bekâr Bororo erkekleri, oraya zorla götürdükleri kız ya da kadınlarla evlilik dışı cinsel ilişkide bulunur, oysa Sherenté kızları yalnızca koca kapmak için o eve girer. Kuşkusuz, böyle bir kıyaslamanın haklı nedenleri vardır.

Yeni yapılan birçok çalışma sayesinde, akrabalık sistemiyle toplumsal örgütlenme konusunda yeni bilgiler edindik. P. Albisetti'nin akrabalık sistemiyle ilgili ya-

yımladığı zengin belgeler gösteriyor ki, hısımları "çapraz" ve "paralel" şeklinde ikiye ayırma yöntemi iyi işlese de (dışevliliğe dayalı bir yarılar sisteminde olmasını umduğumuz gibi), yine de yarılara bölünmeyi değil, olsa olsa aralarındaki benzerlikleri yansıtmaktadır: Şu ya da bu yarıda birçok benzer terime rastlanır. Birkaç ilginç örnekle yetineceğiz: Ben (Ego), farklı yarılardan olmalarına karşın erkek kardeşinin çocuklarıyla kız kardeşininkileri özdeşleştirir; ancak, torunlar kuşağında bir yandan "oğlan ve kız" (bu terimler kuramsal olarak Ben'in yarısına karşıt olan yarının torunlarına özgüdür) diğer yandan "damat ve gelin" (bu terimler kuramsal olarak Ben'in yarısının torunlarına özgüdür) şeklinde ikiye ayırma yönteminin kolaylıkla uygulanabileceği tahmin edilse de, terimlerin gerçek dağılımı yarılara bölünmeye uymamaktadır. Biliyoruz ki, başka kabilelerde -örneğin, Kalifornia'da yaşayan Miwok'lar- bu tür aykırılıklar, yarılardan daha farklı ve daha önemli toplulukların varlığını açıkça göstermektedir. Diğer yandan, Bororo sisteminde ilginç tanımlamalara rastlıyoruz, şöyle ki:

> annenin erkek kardeşinin oğlunun oğluna "kızın kocası" ya da "torun" diye hitap edilir; babanın kız kardeşinin kızının kızına ise, "annenin annesi" ya da "anneanne" diye hitap edilir;

ayrıca:

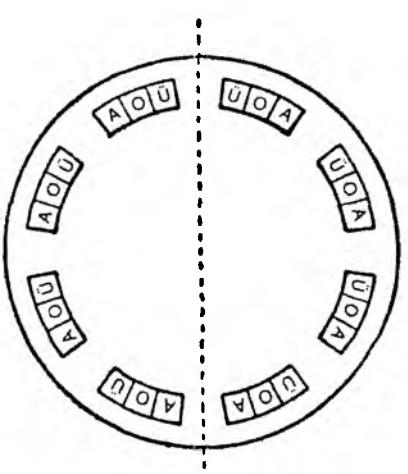
> anneannenin erkek kardeşinin oğlu ile anneannenin annesinin erkek kardeşinin oğlunun oğluna "oğul" diye hitap edilir.

Bu tanımlamalar, ilk bakışta Bank-Ambrym-Pentecôte türündeki bazı akrabalık yapılarını çağrıştırmaktadır; bu akrabalık, her iki durumda da annenin erkek kardeşinin kızının kızıyla evlilik olanağı sayesinde daha da pekişmektedir.[5]

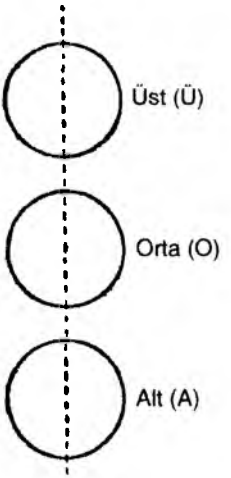
Toplumsal örgütlenme alanında, P. Albisetti, her anasoylu yarının her zaman dört klan içerdiğini ve evliliğin yalnızca bazı klanlar arasında bir tercih olmakla kalmayıp her klanın ayrıcalıklı bazı bölümlerini de kendi aralarında birleştirmesi gerektiğini belirtmektedir. Her klanın, gerçekte, klanın kendisi gibi anasoylu olan üç bölüme ayrılması gerekir: üst, orta ve alt. İki klan arasında tercihli bir evlilik söz konusu olduğunda, evlilik yalnızca üst ile üst, orta ile orta ya da alt ile alt bölümler arasında yapılabilir. Eğer bu tasvir doğruysa (ki, François de Sales'cı rahiplerin bilgileri her zaman güvenilmeye değer görülmüştür), Bororo kurumlarının klasik şemasının geçersiz olduğu görülür. Bazı klanları kendi aralarında birleştiren evlilik tercihleri ne olursa olsun, gerçek anlamdaki klanlar bütün işlevsel değerlerini yitirebilir (daha önce Sherente'lerle ilgili olarak da buna benzer bir saptama yapmıştık) ve Bororo toplumu, gerçekten birer alt-toplum oluşturabilecek üç ana grup arasında herhangi bir akrabalık bağı olmaksızın, içevliliğe dayalı üç gruba -üst, orta ve alt- indirgenebilir; ayrıca, her grup kendi içinde dışevliliğe dayalı iki bölüme ayrılabilir (bkz. sayfa 185).

---

[5] Bununla birlikte, Bororo'larda, annenin erkek kardeşinin kızıyla evlilik kuramsal olarak mümkündür; o nedenle, kıyaslamayı çok ileri götürmenin anlamı yoktur.



Klasik bir Bororo köyü şeması



Gerçek durum

Akrabalık terminolojisi, genelde daha sonra altıya ayrılan ve yaygın bir değişim sistemiyle birbirine bağlanan yalnızca üç kuramsal soya -kadının babası, anne ve kızın kocası- göre düzenlendiğinden, fazladan bir ikiciliğin dayatılmasıyla alt üst olan üçlü bir ilkel sistemi -Sherenté'lerde olduğu gibi- ileri sürmek durumunda kaldık.

Bororo toplumunun içevliliğe dayalı bir toplum olarak görülmesi o kadar şaşırtıcı ki, Apinayé'lerle ilgili olarak üç ayrı yazar Nimuendaju'nun belgelerine dayanarak aynı sonuca varmamış olsaydı, böyle bir şey aklımızın ucundan bile geçmezdi. Biliyoruz ki, Apinayé yarıları dışevliliğe dayalı değildir ve evlilik, grubun şu formüle göre dört *kiyé*'ye bölünmesiyle düzenlenir: Bir A erkeği bir B kadınıyla, bir B erkeği bir C kadınıyla ve bir C erkeği bir D kadınıyla vb. evlenir. Oğlanlar babala-

rının *kiyé*'sine, kızlar ise annelerinin *kiyé*'sine bağlı oldukları için, dışevliliğe dayalı dört grup şeklindeki görünüşsel bölünme, içevliliğe dayalı dört grup şeklindeki gerçek bölünmeyi kapsar: A erkekleri ile B kadınları kendi aralarında akraba; B erkekleri ile C kadınları kendi aralarında akraba; C erkekleri ile D kadınları kendi aralarında akraba; D erkekleri ile A kadınları kendi aralarında akraba; oysa her *kiyé*'de toplanan erkeklerle kadınlar arasında hiçbir akrabalık bağı yoktur.[6] Şu an elimizdeki bilgilere dayanarak, Bororo'lar için de tam anlamıyla benzer bir durum tasvir ettik; tek fark şu ki, Apinayé'lerde içevliliğe dayalı dört grup, Bororo'larda ise üç grup bulunmaktadır. Tapirapé'lerde de buna benzer bir durum olduğuna dair bazı belirtiler vardır. Bu koşullarda, Apinayé'lerde kuzenlerarası evliliği yasaklayan evlilik kuralıyla bazı Bororo klanlarının (bunlar, aynı yarıdan olmalarına karşın evlilik yapabiliyor) içevliliğe tanıdığı ayrıcalıkların grubun dağılmasını bazı karşıtlamalı yollarla engellemeyi amaçlayıp amaçlamadığını sorgulayabiliriz: mahremler arasındaki istisnai evlilikler ya da kurala aykırı evlilikler; ancak, akrabalık derecesi ne kadar uzak olursa, bunların ortaya konması o kadar zorlaşır.

Nimuendaju'nun doğu Timbira kabilesiyle ilgili yazdığı kitabın eksiklik ve belirsizliklerle dolu olması, ne yazık ki araştırmayı daha da ileri götürmemize olanak

---

[6] Roberto da Matta ("Uma Breve Reconsideração da morphologia social apinaye", *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses*, Band III, Münih, 1971), yeni bir araştırmasında, sahada yapılan bir ankete dayanarak Nimuendaju'nun *kiyé* mekanizması ve gerçeğine ilişkin önerdiği tahlile itiraz eder. O halde, da Matta, derlediği bütün materyelleri yayımladığında da (1974), aynı konuyu tekrar ele almak durumunda kalacağız.

tanımamaktadır. Bununla birlikte, burada da, bütün kültürel alana özgü ortak bir davranış sisteminin aynı öğeleriyle karşı karşıya bulunduğumuzu düşünmüyoruz. Timbira'lar, düzenli bir ardışık terminolojiye sahiptir. Şöyle ki:

> babanın kız kardeşinin oğlu = baba,
> babanın kız kardeşinin kızı = babanın kız kardeşi,
> annenin erkek kardeşinin oğlu = erkek kardeşin oğlu,
> kızın kızı = kız kardeşin kızı.

Timbira'ların özellikleri şunlardır: Dışevliliğe dayalı yarılar olmasına karşın, Apinayé'lerde olduğu gibi çapraz kuzen evliliği yasaktır; nişanlı kızın dayısının koruyucu bir işlevi vardır, daha doğrusu yeğenini kocasına karşı korur -Sherenté'lerde de bu duruma sıkça rastlanır-; Sherenté derneklerinde ve Apinayé evlilik sınıflarında olduğu gibi, yaş sınıflarının dönerek işleyen bir çevrimi vardır; ayrıca, spor yarışmalarında çifter çifter almaşık gruplar halinde bir araya gelirler (Sherenté dernekleri de törenlerde bu şekilde toplanır). Bütün bunlar, ortaya konan sorunların birbirinden çok farklı olmadığını göstermektedir.

Bu açıklamalardan üç sonuç çıkarabiliriz:

1. Orta ve doğu Brezilya topluluklarındaki toplumsal örgütlenmeye ilişkin araştırmanın saha üzerinde tamamıyla yeniden gözden geçirilmesi gerekir. Bunun ilk nedeni, bu toplulukların gerçek işleyişinin o ana kadar göründüğünden çok farklı olmasıdır; ikinci nedeni ise, bu araştırmanın kıyaslamalı bir temele göre yapılma zorunluluğudur. Hiç kuşku yok ki Bororo'lar, Canella'lar, Apinayé'ler ve Sherenté'ler, hem birbirine çok yakın hem de ifade edildiğinden daha basit bazı gerçek ku-

rumları her biri kendi tarzına göre sistemleştirmiştir. Dahası da var: Bu toplumlarda rastladığımız değişik örgütlenme türleri -üç farklı ikici örgütlenme biçimi, klanlar, alt-klanlar, yaş sınıfları, dernekler, vb.-, Avustralya'da olduğu gibi, işlevsel bir değerle donatılmış oluşumlardan daha çok, aynı gizli yapının her biri kısmi ve eksik olan bir dizi ifadesini oluşturur.

2. Saha üzerindeki araştırmacılar, araştırmalarını iki değişik görünüm altında ele almaya alışmak zorundalar; yerlilerin kendi toplumsal örgütlenmeleriyle ilgili kuramlarını (ve kuramla bağdaştırmak için bu kurumlara verilen yüzeysel biçimleri) toplumun gerçek işleyişiyle karıştırma tehlikesiyle her zaman karşı karşıya bulunurlar. Her ikisi arasında, söz gelimi Epikuros'un ya da Descartes'in fiziği ile çağdaş fiziğin gelişmelerinden sağlanan bilgiler arasındaki fark kadar büyük bir fark olabilir. Yerlilerin sosyolojik tasvirleri toplumsal örgütlenmelerinin bir bölümü ya da bir yansıması değildir yalnızca; bu tasvirler, daha gelişmiş toplumlarda olduğu gibi, örgütlenmeleriyle çelişebilir ya da onun bazı öğelerini görmezlikten gelebilir.

3. Görüldüğü üzere, orta ve doğu Brezilya yerlilerinin tasvirleri ile kendilerini ifade ettikleri kurumsal dil, bu bakımdan bir yapı türünü ön plana çıkarmak için sarf ettikleri umutsuz çabayı gösterir: dışevliliğe dayalı yarılar ya da sınıflar; bunların gerçek rolleri, tamamıyla aldatıcı olmasa da çok ikincildir. Toplumsal yapının ikiciliğiyle görünürdeki simetrisinin ardında, daha önemli bakışımsız (asimetrik) bir üçlü örgütlenme olduğu sezilir;[7] ikici bir açıklamanın gerekliği, bu örgütlenmenin

[7] A. Métraux, daha önce Aweikoma'larda bu üçlü örgütlenmenin varlığına işaret etmiş, ancak "Brezilya'da tek" olduğu gerekçesiyle itiraz etmiştir. Bu bö-

uyumlu işlemesine belki de aşılamaz zorluklar çıkarmaktadır. Böyle güçlü bir içevlilik katsayısı olan bazı toplumlar, neden kendi kendilerini yanıltma ve dışevliliğe dayalı geleneksel kurumlarla -bu konuda doğru dürüst bilgileri olmadıkları halde- yönetildiklerini düşünme ihtiyacını bu kadar hissetmektedir? Çözümünü başka yerde aradığımız bu sorun aslında genel antropolojinin alanına girer. Bu sorunun, bu kadar teknik bir tartışmayla ve burada ele aldıklarımız kadar sınırlı bir coğrafi alanla ilgili olarak ortaya konması, etnoloji araştırmalarının şimdiki yöneliminin ne olduğunu ve bundan böyle sosyal bilimler alanında kuramla deneyimin birbirinden ne kadar ayrılamaz olduğunu göstermektedir.

lümde kullanılan kaynakçayla ilgili olarak, bu bölümün alındığı cilde ya da bu yapıtın sonundaki kaynakçaya başvurunuz.

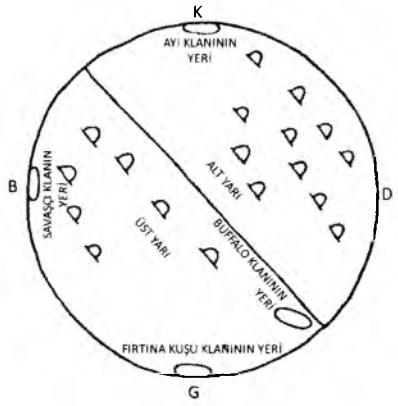
BÖLÜM VIII

İkici Örgütlenme Diye Bir Şey Var mı?[1]

Çalışmalarından ötürü kutladığımız Profesör J. P. B. de Josselin de Jong, hem Amerika hem de Endonezya'ya ilgi duymuştur. Bu bilim adamının kuramsal görüşlerinin cüretli ve verimli olmasının ardında belki de bu iki yer arasındaki benzerlik yatmaktadır; zira bu şekilde çizdiği yol, etnolojik kuram açısından oldukça umut verici geliyor bana. Bu kuram, kıyaslama yaparken dayanacağı temeli seçmek ve sınırlamak konusunda zorluk yaratmaktadır: Kıyaslanmak istenen veriler coğrafya ve tarih açısından birbirine o kadar yakındır ki, yüzeysel olarak farklılaşmış bir tek olguyla değil de birçok olguyla karşı karşıya olduğumuzdan asla emin olamayız; ya da, bu veriler çok heterojendir ve kıyaslanamayacak şeylerden ötürü aralarında kıyaslama yapmak gereksizdir

---

[1] Şu başlık altında yayımlanmıştır; *Bijdragen tot de taal-, land- en Volkenkunde*, Deel 112, 2e Aflevering, 1956, s. 99-128 (Prof. J. P. B. de Josselin de Jong'a ithaf edilen cilt).

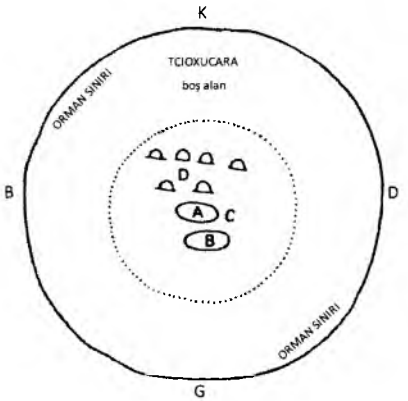


Üst yarıdan bilgi vericilere göre bir
Winnebago köyü planı (P. RADIN'e göre).

Amerika ve Endonezya, bu ikilemden kurtulmaya olanak sağlamaktadır; etnolog, dünyanın bu bölgelerindeki inanç ve kurumların üzerine eğilirken, oralardaki olguların aynı nitelikte olduğu inancına sezgisel olarak kendini kaptırmış hisseder. Kimileri, bu akrabalık ilişkisini açıklamak için ortak bir dayanak arama yoluna gitmiştir; onların ilginç ancak tehlikeli varsayımlarını burada tartışmak gibi bir niyetim yok. Kendi bakış açıma göre, bir dizi kurumsal olabilirlik -tabii ki sınırsız sayıda değiller- çerçevesinde muhtemelen birbirine yakın tercihler yapan bazı toplumlar arasında yapısal bir benzerlik de söz konusu olabilir. Benzerliğin ilkel bir toplulukla açıklanması ya da toplumsal örgütlenmeyle dinsel inançları düzenleyen yapısal ilkelerin rastlantısal benzerliğinden kaynaklanması, benzerlik olgusunu ortadan kaldırmaz. Ve sanırım Profesör J. P. B. de Josselin de Jong'a saygı göstermenin en iyi yolu, yapıtında belirttiği önerileri izlemek ve bazı kurumsal biçimlerin kıyasla-

malı bir çözümlemesi sayesinde toplumların yaşamına ilişkin temel bir sorunu nasıl aydınlığa kavuşturabileceğimizi göstermektir. Gerçekte, ikici sistem denilince, genelde olağanüstü derecede dağılmış bir örgütlenmeyi anlıyoruz. İşte burada, Amerika ve Endonezya'dan birkaç örnek vererek bu örgütlenmeyle ilgili birkaç düşünce belirtmek istiyorum.

Amerika'da büyük göller bölgesinde yaşayan Winnebago kabilesi konusunda Paul Radin'in yazdığı monografi benim hareket noktamı oluşturacaktır.[2]



Alt yarıdan bilgi vericilere göre bir
Winnebago köyü planı (P. RADIN'e göre).

Bildiğimiz gibi, Winnebago'lar, eskiden *wangeregi* ya da "üsttekiler" ve *manegi* ya da "yerdekiler" (bundan böyle, daha uygun olduğu için "alttakiler" diyeceğiz) olmak üzere iki yarıya ayrılmıştı. Dışevliliğe dayalı bu yarılar, aralarında bir takım karşılıklı hak ve yükümlü-

[2] Paul RADIN, *The Winnebago Tribe*, 37th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1915-1916). Washington, 1923.

lükler belirliyordu: Örneğin her yarı, karşı yarıdan birinin cenaze törenini yapmakla mükellefti.

Radin, yarılara bölünmenin köyün yapısı üzerinde yarattığı etkileri incelediğinde, kendisine bilgi veren yaşlı kişiler arasında ilginç bir uyuşmazlık olduğunu görür. Bu kişiler, çoğunlukla, her iki yarının kuzey-doğu, güney-batı yönünde kuramsal bir çapla ayrıldığı dairesel planlı bir köy tasvir eder (bkz. sayfa 192). Bununla birlikte, bu köy planına şiddetle karşı çıkan kimi yaşlılar başka bir plan önerir: Buna göre, yarı reislerinin kulübeleri kenarda değil, ortada bulunur (bkz. sayfa 193). Yazarımıza göre, üst yarının yetkilileri her zaman ilk yerleşim planını, alt yarınınkiler ise ikinci yerleşim planını tasvir etmişlerdir (*a.g.y.*, s. 188).

Demek ki, bazı yerlilere göre köy daire biçimindedir ve kulübeler, iki yarıya bölünen dairenin her tarafına dağılmış bulunmaktadır. Diğerlerine göreyse, daire biçimindeki köy yine ikiye bölünmüştür, ancak iki büyük farkla: Her iki yarım daireyi ayıran bir çap yoktur ve büyük dairenin içinde daha küçük bir daire bulunmaktadır; ayrıca, tüm köye özgü bir bölünme yoktur; bütün kulübelerin yer aldığı küçük daire tarıma elverişli hale getirilmiş bir araziyle, bu arazi de bütün köyü kuşatan ormanla çevrilidir.

Radin, bu uyuşmazlık üzerinde pek durmaz; şu ya da bu yerleşim düzeninden yana kesin karar vermesini sağlayacak bilgilerin yetersizliğine hayıflanmakla yetinir. Ben, burada ille de bir tercih yapmanın gerekli olmadığını göstermek istiyorum: Tasvir edilen biçimler, iki değişik yerleşim düzeniyle ilgili olmak zorunda değildir. Bunlar, ayrıca, tek bir modelle biçimlendirilemeyecek kadar karmaşık olan bir örgütlenmeye ilişkin iki tasvir

tarzını da yansıtabilir, çünkü her yarının üyeleri, toplumsal yapıdaki konumlarına göre bu örgütlenmeyi şu ya da bu şekilde kavramlaştırma eğiliminde olabilir. Zira bakışımlı (en azından görünürde) bir toplumsal yapı türünde bile, yarılar arasındaki ilişki hiçbir zaman ne durağan ne de onu göstermeye çalıştığımız kadar karşılıklıdır.

Winnebago'larda bilgi veren kişiler arasındaki uyuşmazlığın ilginç yanı şu ki, tasvir edilen her iki biçim de gerçek yerleşim düzenlerine uymaktadır. Gerçekte, şu ya da bu modele göre bölümlere ayrılan (ya da ideal bölümlere ayrıldığını sanan) bazı köyler biliyoruz. Daha kolayca anlaşılabilmesi açısından, bundan böyle (bkz. sayfa 192) yerleşim düzenine *eksendeş yapı*, (bkz. sayfa 193) ise *özekdeş yapı* adını vereceğim.

Eksendeş yapıyla ilgili elimizde birçok örnek vardır. Bu örneklere ilkin Kuzey Amerika'da rastlıyoruz: Winnebago'ların yanı sıra hemen hemen bütün Sioux'lar kamplarını bu şekilde kuruyordu. Güney Amerika'ya gelince, Curt Nimuendaju'nun çalışmaları sayesinde bu yapının Gé'lerde de sık sık görüldüğünü biliyoruz; bazı coğrafi, kültürel ve dilbilimsel nedenlerden ötürü, PP. Colbacchini, Albisetti ve bu kitabın yazarı tarafından incelenen orta Mato Grosso Bororo'larını da hesaba katmamız gerekir kuşkusuz. Belki de bu yapı tipi Tiahuanaco'da ve Cuzco'da da buluyordu. Ayrıca, Melanezya'nın değişik bölgelerinde bunun örneklerine rastlanmaktadır.

Özekdeş yapıya gelince, Trobriand adalarındaki Omarakana köyünün planı, bununla ilgili oldukça ilginç bir örnek teşkil etmektedir. Bu konu üzerinde biraz duralım (bkz. sayfa 197). Kuşkusuz, bu yazarın morfoloji sorunlarına karşı kayıtsızlığını kınamak için bundan

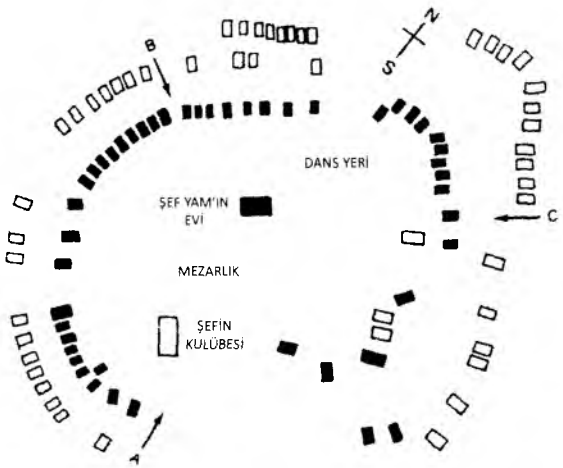
daha iyi bir fırsat olamazdı. Malinowski, son derece anlamlı olan ve ileri düzeyde incelendiğinde bilgi bakımından çok zengin olduğu görülen bir yapıyı hemen anımsatır. Omarakana köyü, iki özekdeş halka biçiminde düzenlenmiştir. Merkezde, etrafında her türlü yasağa tabi kutsal nitelikteki hint patatesi ambarlarının sıralandığı bir alan bulunur: "scene of the public and festive life" (*a.g.y.*, s. 10). İki yanı ağaçlı yuvarlak bir yol, sınırda evli çiftler için inşa edilen kulübeleri ve bu ambarları çevreler. Malinowski'nin dediğine göre, burası köyün kutsal olmayan bölümüdür. Ancak, yalnızca *merkez/çevre*, *kutsal/dindışı* şeklinde bir karşıtlık yoktur; hayatın diğer alanlarında da karşıtlıklar vardır: İç daire içerisindeki ambarlarında *çiğ* besin maddeleri *korunur*; burada, yemek yapmak yasaktır: "The main distinction between the two rings is the taboo on cooking" (*a.g.y.*, s. 71), çünkü "cooking is inimical to yams";* besin maddelerini *pişirme* ve *yeme* işi, yalnızca dış daire içerisindeki aile evlerinin çevresinde yapılabilir. Ambarlar, konuta ayrılmış evlerden hem daha iyi inşa edilmiş hem de daha fazla süslenmiştir. *Bekârlar* yalnızca iç daire içerisinde bir yerde, *evli çiftler* ise sınır bölgesinde oturmak zorundadır; bu arada şunu da belirtmek gerekir ki bu açıklama, Radin'in Winnebago'larla ilgili olarak kaydettiği karışık bir hususu çağrıştırmaktadır: "It was customary for a young couple to set up their home at some distance from their village",[3] oysa Omarakana'da

---

* Alıntının Türkçesi şöyledir: "Her iki daire arasındaki temel fark, pişirme yasağıdır", "çünkü pişirme yer elmalarına zarar verir." (ç.n.).

3 Paul RADIN, The Culture of the Winnebago: as Described by Themselves. *Special Publications of Bollingen Foundation*, no: 1, 1949, s. 38, no: 13. Alıntının Türkçesi şöyledir: "Alışıldığı üzere, genç çiftler evlerini köyden belli bir uzaklıkta kuruyordu." (ç.n.).

yalnızca şef evini iç daire içerisinde yapabiliyordu. Gerçekte, özekdeş yapıdan yana olan Winnebago bilgi vericilerinin tasvir ettiği köyde yalnızca en önemli şeflerin kulübeleri bulunuyordu: Peki, ya diğerleri nerede oturuyordu? Şunu de belirtelim: Omarakana'da her iki özekdeş daire cinsiyetlere göre belirlenir: "Without over-labouring the point, the central place might be called the male portion of the village ant the street that of the women."[4] Oysa Malinowski, ambarların yanı sıra bekârlar evinin kutsal alanın bir eklentisi ya da bir uzantısı olarak görülebileceğini ve aile kulübelerinin de daire biçimindeki ağaçlı yolla benzer bir ilişkisi olduğunu bir kaç kez belirtmiştir.



Bir Omarakana köyü planı
(B. MALINOWSKI'ye göre).

[4] B. MALINOWSKI, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, New York - Londra, 1929, cilt I, s. 10; krş. ayrıca *Coral Gardens and their Magic*, Londra, 1935, cilt I, s. 32.

O halde, Trobriand'lılarda kutsal/dindışı, çiğ/pişmiş, bekârlık/evlilik, erkek/dişi, merkez/çevre gibi karmaşık bir karşıtlıklar sistemi vardır. Çiğ gıdalarla pişmiş gıdaların evlilik armağanlarındaki -bunlar, tüm Pasifik'te erkek ve dişi olarak ayrılır- işlevi bazı gizli kavramların toplumsal önemini ve coğrafi dağılımını göstermektedir.

Daha fazla kıyaslama yapmadan, Trobriand köyünün yapısıyla Endonezya'da rastlanan bazı olgular arasındaki benzerlikleri belirtmekle yetineceğiz. Merkez/çevre ya da iç/dış karşıtlığı, Java adasının batısında yaşayan Baduj'ların iç Baduj'lar -kutsal bir üst grup olarak kabul edilirler- ve dış Baduj'lar -kutsal olmayan bir alt grup olarak kabul edilirler- şeklindeki örgütlenmesini çağrıştırmaktadır[5]. Belki de, M. J. M. van der Kroef'in de önerdiği gibi[6], güney-doğu Asya'daki bakışımsız evlilik sistemlerindeki "kadın verenler"/"kadın alanlar" karşıtlığıyla üstteki karşıtlık arasında bir ilişki kurmak gerekir; burada, "kadın verenler", toplumsal saygınlık ve sihirsel güç ilişkisi açısından "kadın alanlar"dan daha üstündür; bu durum, belki de bizi daha da ileriye, Çin'de iki akrabayı *t'ang* ve *piao* şeklinde ayırmaya kadar götürebilir. Baduj'ların üçlü sistem ile ikili sistem arasında geçişi sağlayan bir vaka olarak görülmesi nedeniyle, Omarakana'lara da eğilmemiz gerekir. Omarakana köyü *iki* daireye, bu daireler de *üç* bölüme ayrılır; birinci bölüm şefin anasoylu klanına, ikincisi şefin karılarına (yani hısım klanların temsilcilerine), üçüncüsü ise ayaktakımına ayrılmıştır; en son olarak, ayaktakımı da, ikincil toprak sahipleri ve toprak sahibi olmayan yabancılar şeklinde ikiye ayrılır. Kesinlikle unutmamak gerekir ki,

---

5 N. J. C. GEISE, *Badujs en Moslims*, Leiden, 1952.

6 Justus M. VAN DER KROEF, Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society, *American Anthropologist*, n. s., cilt 56, no: 5, s. 1, 1954.

Baduj'ların ikici yapısı günümüzde köy düzeyinde işlemese de, bu yapı her biri birçok köy içeren bir takım bölgeler arasındaki ilişkileri belirleyebilir; o nedenle, çok ihtiyatlı olmak gerekir. Bununla birlikte, M. P. E. de Josselin de Jong'un, Baduj'larla ilgili gözlemleri başka bir planda genelleştirmesi doğru bir şeydir. Bu topluluğa özgü olan karşıtlığın, Java ve Sumatra'ya ilişkin başka karşıtlıkları da çağrıştırdığını belirtir: "pahalı ebeveyn"/"aşırı pahalı ebeveyn" karşıtlığı (bu, pek anlaşılır gibi değil); ayrıca, Minangkabau'lardaki *yerleşim yeri* ve *sapa yer*, yani *kampung*, "built-up area" (meskûn alan) ve *bukit*, "outlying hill-district" (ücra dağlık bölge) arasındaki karşıtlıkla bir önceki karşıtlığı birbiriyle kıyaslar.[7] O halde, özekdeş bir yapı söz konusu burada, ancak köy alanında her iki grubun temsilcileri arasında yalancıktan bir çatışmanın konusunu oluşturan bir yapı: bir yanda "denizciler", öte yanda "askerler". Her iki grup da tesadüfen eksendeş bir yapıya göre (sırayla, doğu ve batı) dizilmiştir. Aynı yazar, her iki yapı tipi arasındaki ilişki sorununu dolaylı olarak ortaya koyar, şöyle ki: "It would be of even more interest to know whether the contrast of *kampung* and *bukit* coincided with that of Koto-Piliang and Bodi-Tjaniago"* (*a.g.y.*, s. 80-81); başka deyişle yazar, Minangkabau'larda, iki yarıdan ibaret eski bir örgütlenme biçimi olduğunu ileri sürmektedir.

Bu bölümdeki bakış açısına göre, kıyaslama daha da önem taşımaktadır. Açıktır ki köy merkezi/ köy çevresi karşıtlığı, Melanezya'nın daha önce tasvir ettiğimiz yapı-

---

7 P. E. DE JOSSELIN DE JONG, *Minangkabau and Negri-Sembilan Socio-Political Structure in Indonesia*, Leiden, 1951, s. 78-80 ve 83-84.

* Alıntının Türkçesi şöyledir: "Hatta ve hatta *kampung* ve *bukit* karşıtlığının Koto-Piliang ve Bodi-Tjaniago karşıtlığına denk olup olmadığını bilmek daha da ilginç olurdu." (ç.n.).

sına hemen hemen uymaktadır. Ancak, Winnebago köyünün özekdeş yapısıyla olan benzerliği oldukça şaşırtıcıdır, çünkü bilgi vericiler, Endonezya'da olduğu gibi, bir karşıtlığı kavramlaştırmalarına yarayan bazı çevresel nitelikleri kendi tasvirlerine çekinmeden dahil ediyorlardı: *icioxucara* denilen kenardaki daire ile tarıma açılmış arazi arasındaki karşıtlık (bu arazi yerleşik köyle, bu köy de herşeyi çevreleyen ormanla karşıtlık oluşturur) (bkz. sayfa 193). O halde, çok özel bir ilgiyle belirteceğiz ki M. P. E. de Josselin de Jong, aynı yapı türüne Malezya yarımadasında yaşayan Negri-Sembilan' larda da rastlar: Burada, sahil (üst) ve iç bölge (alt) arasında bir karşıtlık vardır; ancak, bu, bir yandan çeltik tarlaları ve hurma bahçeleri ile diğer yandan dağlar ve vadiler (başka bir deyişle, bakir ve ekilmemiş topraklar) arasındaki karşıtlığa -kıtada ve adalarda çok yaygındır- yol açar.[8] Aynı yapı türüne bütün Çinhindi'nde de rastlanır.

Tüm Hollandalı yazarlar, bu çok karmaşık toplumsal örgütlenme biçimlerini açıklayan tuhaf karşıtlıkları çok büyük bir özenle göstermeye çalıştılar; bu örgütlenme biçimlerinin araştırılmasında Endonezya öncelikli bir yere sahiptir. Hollandalılar gibi biz de onları basite indirgeyerek açıklamaya çalışalım. İlkin, kimi zaman yarılara dayalı eski bir örgütlenmenin kalıntılarını görmekten hoşnut olduğumuz bazı ikicilik biçimlerini ele alalım. Burada tartışmaya girmek gereksizdir. Bizim için önemli olan, bu ikiciliğin iki yanlı olmasıdır: Toplumsal gruplar, kimi kez, maddi dünyanın görünümleri ile ma-

[8] *A.g.y.*, s. 139, 165 ve 167.

nevi ya da metafiziksel nitelikler -yani, yukarıda önerilen kavramı biraz genelleştirecek olursak, eksendeş türde bir yapı- arasında dengede olan bakışımlı bir "ikiye bölünme"den kaynaklanıyormuş gibi algılanmaktadır; kimi kez, tersine, özekdeş bir bakış açısıyla algılanmaktadır, ancak tek fark şu ki, toplumsal ve/veya dinsel saygınlık ilişkisi açısından, her iki karşıtlık terimi zorunlu olarak farklıdır.

Kuşkusuz, eksendeş yapının öğelerinin de farklı olabileceği gözümüzden kaçmamaktadır. En sık rastladığımız vaka da budur. Öğeleri adlandırmak için şöyle ifadeler kullanıyoruz: üst ve alt, büyük ve küçük, soylu ve soysuz, güçlü ve zayıf, vb. Ancak, eksendeş yapılarda her zaman farklılık yoktur ve olsa bile bu kesinlikle onların karşılıklılıklarla dolu olan niteliklerinden kaynaklanmaz. Daha önce de belirttiğim gibi,[9] bu tür yapı kendi içinde bir tür giz barındırmaktadır ve araştırmamızın hedeflerinden biri de onu ortaya çıkarmaktır.

Nasıl oluyor da karşılıklı yükümlülük ve haklara sahip olan kimi yarılar aynı zamanda belli bir hiyerarşiye göre düzenlenmiştir? Özekdeş yapılarda farklılık olması pek doğaldır, çünkü her iki öğe aynı başvuru noktasına göre sıralanmıştır: merkez. Burada, biri yakın -çünkü içinde yer almaktadır- diğeri uzak olmak üzere iki daire bulunmaktadır. O halde, olaylara bu ilk bakış açısıyla yaklaştığımızda üç sorun ortaya koyabiliriz: eksendeş yapıların niteliği; özekdeş yapıların niteliği; görünürde birçok eksendeş yapının nitelikleriyle çelişen -ve dolayısıyla onların tamamıyla bakışımlı olan ender biçimler ile her zaman bakışımsız olan özekdeş yapılar arasında bir

[9] C. LEVI-STRAUSS, Reciprocity and hierarchy, *American Anthropologist*, n. s., cilt 46, no: 2, 1944.

yere oturtulmasını sağlayan- bakışımsız bir niteliğe sahip olmalarının ardındaki neden.

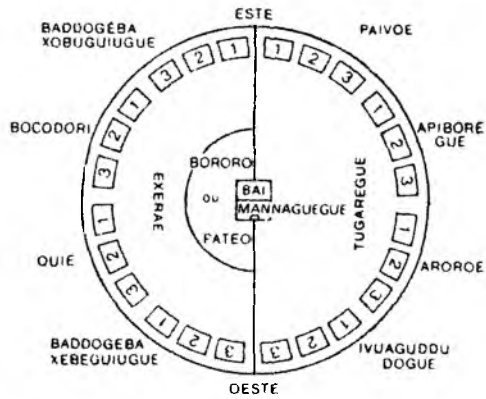
İkinci olarak, Endonezya'daki ikici yapılar -eksendeş ya da özekdeş nitelikte olsunlar-, öğeleri tekil sayılardan oluşan bazı yapılarla bir aradaymış gibi görünmektedir: çoğunlukla 3, ancak kimi zaman 5, 7 ve 9. Görünürde bölünemeyen bu yapı biçimleri arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Bu sorun, özellikle evlilik kuralları konusunda karşımıza çıkar: Normalde dışevliliğe dayalı yarı sistemlerinde görülen iki taraflı evlilik ile van Wouden'in çalışmaları sayesinde Endonezya'daki varlığını öğrendiğimiz tek taraflı evlilik arasında bir uyuşmazlık vardır. Gerçekte, her iki çapraz kuzen -babanın kız kardeşinin kızı ile annenin erkek kardeşinin kızı- arasındaki ayrım en azından üç ayrı grup gerektirir ve bunun için iki grup kesinlikle yeterli değildir. Bununla birlikte, Amboine'de, bakışımsız bir değişim sistemine göre akrabalık ilişkisi kurmuş bazı yarıların yaşamış olabileceği sanılmaktadır; Java'da, Bali'de ve başka yerlerde, başka karşıtlıkların yanı sıra 5, 7 ya da 9 kategoriyi ortaya koyan ikici türden karşıtlıkların izlerine rastlanmıştır. Oysa birinci karşıtlıkları eksendeş yapı açısından ikinci karşıtlıklara indirgemek imkânsız olsa da, ikiciliği özekdeş olarak görmek koşuluyla -çünkü o zaman ek öğe merkezde, diğer öğeler ise çevrede bakışımlı olarak yer alır- soruna kuramsal bir çözüm getirilebilir. Profesör J. P. B. de Josselin de Jong'un da söylediği gibi, her tek sistem bir çift sisteme indirgenebilir, tabii bu çift sistemin "merkezle çevre arasında bir karşıtlık" olarak görülmesi koşuluyla. O halde, birinci sorun grubuyla ikinci sorun grubu arasında en azından biçimsel bir ilişki vardır.

Daha önceki paragraflarda, Kuzey Amerika'yla ilgili bir örnekten söz ederken, ikici yapıların tipolojisiyle bu yapıları birleştiren diyalektik sorununu ortaya koymuştum. İtiraf etmeliyim ki, tartışmanın bu ilk aşaması Melanezya ve Endonezya'dan aldığım örneklerle zenginleşti. İkinci aşamasına gelince, bu kez bir Güney Amerika kabilesi olan Bororo'lardan aldığım yeni bir örnek sayesinde sorunun çözümüne en azından yaklaşabileceğimizi göstermek istiyorum.

Bororo köyünün yapısını hemen hatırlatalım (bkz. sayfa 204). Merkezde, erkekler evi bulunur; bekârların barınma ve evli erkeklerin toplanma yeri olan bu ev kadınlara kesinlikle yasaktır. Merkezin etrafında ise, daire biçiminde büyükçe boş bir alan bulunur; ortada, erkekler evinin bitişiğinde bir oyun alanı görülür. Bitkilerden temizlenmiş ve toprağı sıkılaştırılmış olan bu alanın etrafı kazıklarla çevrilidir. Birçok patika, köyün geri kalan bölümünü örten çalılıkların arasından geçerek, orman kıyısında daire biçiminde dizilmiş olan etraftaki aile evlerine götürür. Bu kulübelerde, evli çiftlerle bunların çocukları oturmaktadır. Burada anayanlı bir soy zinciri ve anayerli bir yerleşim düzeni vardır. O halde, merkez ile çevre arasındaki karşıtlık, aynı zamanda ortak evlerin sahibi erkeklerle etraftaki aile evlerinin sahibi kadınlar arasındaki karşıtlıktır.

Burada, yerlilerin tamamıyla bilincinde olduğu özdeş bir yapıyla karşı karşıya bulunuyoruz; merkezle çevre arasındaki ilişki, biraz önce de gördüğümüz gibi, iki karşıtlığı ifade etmektedir: *erkek/dişi* ve *kutsal/dindışı*. Oyun alanından ibaret olan merkezle erkekler evi aynı zamanda törenlerin yapıldığı alanı oluştururken, çevre-

deki alan, yaratılışları gereği dinin gizlerinden uzak tutulan kadınların ev işlerine ayrılmıştır (örneğin, erkekler evinde dinsel müzik aletleri yapılırken kadınların bakması yasaktır; bakmaları durumunda, ölüm cezasına çarptırılırlar).



Bir Bororo köyü planı
(P. C. ALBISETTI'ye göre).

Bununla birlikte, bu özekdeş yapı, eksendeş türde başka yapılarla birlikte bir arada bulunur. Bororo köyü, ilkin bir doğu-batı ekseniyle iki yarıya ayrılır; böylece, sekiz klan iki adet dışevlilikli dörtlü gruba ayrılır. Bu eksenin, kuzey-güney yönünde kendisine dik bir başka eksen tarafından kesilmesi sonucunda, bu sekiz klan tekrar iki adet dörtlü gruba ayrılır; bunlara sırayla, "üstteki" ve "alttaki" ya da -köy nehir kıyısındaysa- "nehrin yukarısındaki" ve "nehrin aşağısındaki" gibi adlar verilir.

Bu yerleşim düzeni, yalnızca sürekli köyler için değil, gece ansızın yapılmasına karar verilen geçici kamplar için de geçerlidir. Bu kamplarda kadınlar ve çocuklar, klanların yerleşim sırasına göre, merkez dışındaki

alanda daire biçiminde yerleşirler; erkeklerse, merkezde, erkekler eviyle oyun alanının yerine geçen bir arazinin çalı çırpısını temizleyip onu düzenlerler.[10]

Rio Vermelho yerlilerine gelince, köylerinin nüfusunun şimdikinden daha yoğun olduğu bir dönemde kulübelerinin aynı şekilde, ancak yalnız bir değil de birçok daire üzerinde dizildiğini daha 1936'da bana belirtmişlerdi.

Bu satırları yazdığım sırada, Lousiana'nın aşağı Mississippi vadisinde Poverty Point kazılarının yapılmakta olduğu haberini alıyorum.[11] Burada bir parentez açsam iyi olacak: M.Ö. ilk bin yılın başlarına dayanan bu Hopewell kenti, geçmişteki Bororo köyüyle ilginç bir benzerlik taşımaktadır. Kentin planı sekizgen biçimindedir (8 Bororo klanını aklınıza getirin) ve konutlar 6 sıra halinde dizilmiştir, öyle ki tüm kent 6 özekdeş sekizgen biçimini almaktadır. Biri doğu-batı, diğeri kuzey-güney doğrultusunda olmak üzere iki dik eksen köyü kesmektedir. Eksenlerin uçları kuş biçiminde höyüklerle belirtilmiştir;[12] bu höyüklerin ikisi, sırayla kuzeyde ve batıda bulunmaktadır; diğer ikisi ise, yatak değiştiren Arkansas nehrinin yol açtığı toprak aşınması nedeniyle yok olmuştur. Höyüklerden birinin (batıdakı) yakınlarında yangın izlerine rastladığımızı belirtmemiz durumunda, yarıların ekseninin sırayla doğu ve batı uçlarında iki adet Bororo "ölüler köyü" bulunduğunu da anımsatmamız gerekir.

---

[10] P. A. COLBACCHINI ve P. C. ALBISETTI, *Os Bororos orientais*, São Paulo, 1942, s. 35.

[11] James A. FORD, The Puzzle of Povery Point, *Natural History*, cilt 64, no: 9, New York, Kasım 1955, s. 466-472.

[12] Bororo'lar, ruhların en son olarak kuş biçimine dönüştüğü inancını taşımaktadır.

O halde, Amerika'da çok eski zamanlara dayanan bir yapı biçimiyle karşı karşıya bulunuyoruz. Yakın bir geçmişte, bunun benzerlerine, Bolivya'da, Peru'da ve Kuzey Amerika Sioux'larında; Güney Amerika'da ise, Gé'ler ya da bunlara yakın kabilelerde rastlıyoruz. Dikkatimizi bütün bu hususlara yöneltmemiz gerekir.

Ancak, Bororo köyü, üstü kapalı olduğu için şu ana dek gözümüzden kaçan üçüncü bir ikicilik türü içermektedir; bu türü açıklamak için, ilkin toplumsal yapının bir başka görünümünü ele almamız gerekir.

Bororo köyünün bir özekdeş yapıyla iki eksendeş yapıdan oluştuğunu daha önce görmüştük. İkiciliğin bu değişik görünümleri yerlerini üçlü bir yapıya da bırakabilir: Gerçekte, 8 klanın her biri 3 sınıfa ayrılmıştır: üst, orta ve alt (aşağıdaki şemada ü, o, a ile gösterilmiştir). P. Albisetti'nin[13] bazı gözlemlerine dayanarak bir başka çalışmamda[14] gösterdim ki, iki yarı arasında bir erkeğin aynı sınıftan bir kadınla (üst sınıftan birinin üst sınıftan biriyle, orta sınıftan birinin orta sınıftan biriyle ve alt sınıftan birinin alt sınıftan biriyle) evlenmesini zorunlu kılan yasa, görünürde dışevliliğe dayalı ikici bir sisteme sahip olan Bororo toplumunu, içevliliğe dayalı gerçek bir üçlü sisteme dönüştürebilir; bu durumda her biri, diğer ikisinin üyeleriyle akrabalık bağı olmayan bireylerden oluşan üç alt-toplumla karşı karşıya bulunuruz.

---

[13] P. C. ALBISETTI, Contribuções missionarias, *Public. da Sociedade brasileira de Anthropologia e Etnologia*, Rio-de-Janeiro, 1948, no: 2, s. 8.

[14] C. LÉVI-STRAUSS, Orta ve Doğu Brezilya'da Toplumsal Yapılar (bu cildin VII. bölümü).

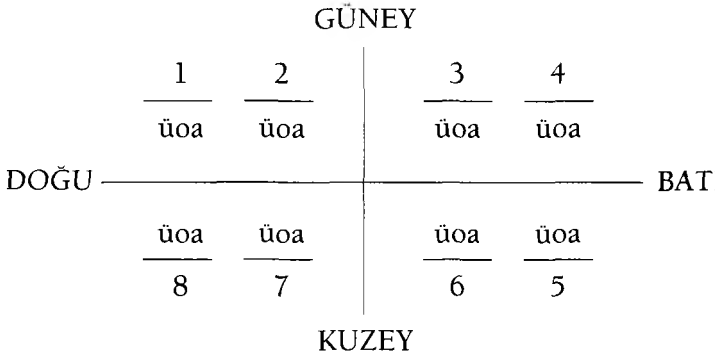
En son olarak, Bororo toplumunu orta ve doğu Gé toplumlarıyla (Apinayé, Sherenté, Timbira) kıyaslarsak, hepsi için aynı türde bir toplumsal örgütlenme ileri sürme olanağına sahip olabiliriz.

Eğer Bororo'ların dışevliliği bir gölgeolay niteliği taşıyorsa, François de Sales'cı rahiplerin, "yarıların dışevliliğe ilişkin kuralı çiğnemesinin bu yarılardan birindeki iki klan çiftinin lehine -ki bunlar, böylece kendi aralarında evlenme ayrıcalığına sahip olabilir- olduğu" yolundaki düşüncelerine pek şaşırmamak gerekir. Ancak, bu arada üçüncü bir ikicilik türü ortaya koyabiliriz, şöyle ki: Köyün dairesi üzerindeki mekânsal dağılım sırasına göre, bir yarının klanları 1, 2, 3, 4; diğer yarının klanları ise 5, 6, 7, 8'dir. Dışevlilik kuralı, bir yandan 1 ve 2'nin, diğer yandan 3 ve 4'ün lehine çiğnenmiştir. O halde, 8 adet komşuluk ilişkisi belirlememiz gerekir; bunların dördü evliliği onaylarken, dördü reddetmektedir. Dışevlilik kuralına ilişkin bu ikici açıklama, hem gerçeği hem de yarıların görünürdeki bölünmesini yansıtmaktadır:

Komşuluk ilişkisi olan klan çiftleri	*Evlilik mümkün* (+) *mümkün değil* (–)
1,2	+
2,3	–
3,4	+
4,5	+
5,6	–
6,7	–
7,8	–
8,1	+

Yani toplam 4 + ve 4 – vardır.

Bunları ortaya koyduktan sonra, Bororo'larda köy yapısının dikkate değer iki düzensizlik içerdiğini belirteceğiz. Birincisi, sözde dışevliliğe dayalı her iki yarıdaki ü, o ve a'ların konumuyla ilgilidir. Bu sıra, yalnızca her yarının içerisinde düzenlidir; (François de Sales'cı rahiplere göre) klan başına 3 adet kulübe art arda şu sıraya göre dizilmiştir: ü, o, a; ü, o, a; vb... Ancak, bir yarıdaki ü, o ve i'lerin art arda diziliş sırası, bir başka yarınınkinin tersidir: Başka bir deyişle, sınıfların yarılara göre simetrisi *aynadaki* gibidir; her iki yarım daire, bir uçta iki adet ü (üst) ile diğer uçta iki adet a (alt) ile birleşir. Köyün dairesel biçimini göz önünde bulundurmazsak, şema şöyledir:



Bu şemada, 1'den 8'e kadarki rakamlar klanları; ü, o ve a harfleri, her klanı oluşturan sınıfları (üst, orta ve alt); yatay doğu-batı çizgisi, sözde dışevliliğe dayalı yarıların eksenini; dikey kuzey-güney çizgisi ise, yukarıdaki ve aşağıdaki yarıların eksenini gösterir.

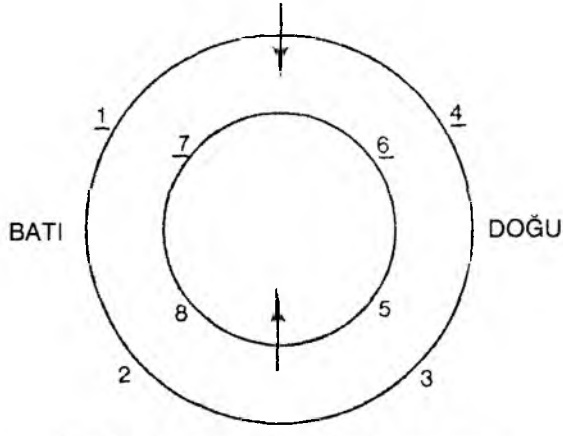
Bu dikkate değer yerleşim düzenine dayanarak şu saptamada bulunabiliriz: Yerliler, daire biçiminde olma-

sına karşın köylerini iki bölüme ayrılabilen tek bir nesne olarak değil, sanki daha çok birbirine bitişik iki ayrı nesne olarak görmektedir.

Şimdi ikinci düzensizliğe geçelim. 1'den 4'e ve 5'ten 8'e kadarki her yarıda, iki klan öncelikli bir yere sahiptir; bu iki klan, toplumsal planda Bororo panteonunun tanrılaştırılmış iki büyük kültürel kahramanını temsil etmektedir: batıyla doğunun koruyucuları olan Bakororo ve Ituborê. Yukarıdaki şemada, 1 ve 7 klanları, Bakororo'yu; 4 ve 6 klanları ise, Ituborê'yi temsil etmektedirler. Sırayla batıda ve doğuda yer alan 1 ve 4 klanlarında herhangi bir sorun yok; peki ama neden 8 değil de 7, neden 5 değil de 6? Akla gelen ilk yanıt şudur: Bu tür görevler verilen klanların, doğu-batı ve kuzey-güney eksenlerinin her birine yakın olması gerekmektedir: 1 ve 4 klanları, doğu-batı eksenine yakındır ve her biri eksenin *farklı bir ucunda* ve *aynı yönde* bulunmaktadır; oysa 6 ve 7 klanları, kuzey-güney eksenine yakındır ve ikisi de eksenin *aynı ucunda* ama *farklı yönde* bulunmaktadır. 1 ve 7 batıda, 4 ve 6 ise doğuda bulunduğuna göre, yakınlık koşulunu sağlamanın başka bir yolu yoktur.

Bu iki düzensizliğin yalnızca bir varsayım sayesinde açıklanabileceğini belirtmek istiyoruz; ancak, görgül bir sorunun bu kadar kuramsal bir yaklaşımla ele alınması, bizim çok ihtiyatlı olmamızı gerektirir. Bunun için, Winnebago'lar gibi Bororo'ların da kendi toplumsal yapılarını aynı anda eksendeş ve özekdeş bir bakış açısıyla gördüklerini kabul etmemiz yeterlidir. Eğer her yarı ya da her iki yarı, düzenli ya da rastlantısal olarak, biri kendini merkezde diğeri merkez dışında görüyorsa, bu durumda, böylesi bir ideal yerleşim düzeninden somut bir yerleşim düzenine geçmek için kafamızda şöyle bir

işlem gerçekleştirmemiz gerekir: 1° iç dairenin güneyden açılıp kuzeye doğru kaydırılması; 2° dış dairenin kuzeyden açılıp güneye doğru kaydırılması. Her yarı, isterse, yönleri değiştirerek kendini ve diğer kolu merkezde ya da merkez dışında görebilir; ancak isteklerine kalmış bir şey değil bu, çünkü Cera yarısı şu an Tugaré



Özekdeş bir yapıdan eksendeş bir yapıya geçiş.

yarısından daha üstündür; oysa efsaneler bunun tersini iddia etmektedir. Ayrıca, Cera kabilesinin Tugaré kabilesinden daha kutsal olduğunu söylemek belki de doğru olmaz, ancak her yarının en azından belli bir kutsallık biçimiyle öncelikli ilişkiler sürdürdüğü görülmektedir. Daha basit bir ifadeyle, Cera'larda din, Tugaré'lerde ise büyü denmektedir buna...

Bororo toplumunun başlıca özelliklerini özetleyecek olursak: 1° eksendeş türde birçok ikicilik biçimi [a) doğu-batı doğrultusundaki sözde dışevlilik ekseni; b) görünürde işlevi olmayan kuzey-güney ekseni; c) klanlar arasındaki komşuluk ilişkilerinin dışevliliğe göre ikiye ayrılması]; 2° özekdeş türde birçok ikicilik biçimi (erkek-dişi, bekârlık-evlilik, kutsal-dindışı şeklindeki karşıtlıklar; ancak eksendeş yapıların özekdeş yapı biçiminde olduğu da düşünülebilir; bunun tersi de geçerlidir, ancak bu yargıya yalnızca Bororo'larla ilgili olarak varıyoruz; doğu Timbira'larda ise bunun böyle olup olmadığını daha sonra deneysel olarak göreceğiz); 3° üçlü bir yapı; burada, bütün klanlar içevliliğe dayalı üç sınıfa ayrılır (her sınıf da, dışevliliğe dayalı iki yarıya ayrılır, yani Timbira'larda olduğu gibi toplam altı sınıf vardır).

Daha önce Kuzey Amerika, Endonezya ve Melanezya'dan aldığımız örneklerle de gösterdiğimiz gibi, ikici örgütlenmelere özgü bir karmaşıklıkla karşı karşıya olduğumuz şu açıklamadan anlaşılmaktadır: Bororo'larda, köyün kutsal merkezi üç bölümden oluşmaktadır: erkekler evi -doğu-batı ekseni tarafından kesildiği için evin yarısı Cera'lara, yarısı Tugaré'lere aittir- (evin karşıt kapıları üzerindeki adlar bunu doğruluyor); ve erkekler evine bitişik olan, köyün birliğinin sağlandığı *bororo* ya da oyun alanı. Bu, iki adet iç avlu ile bir adet dış avlu içeren Bali tapınağının tanımına neredeyse tamamen uymaktadır; ilk iki avlu evrenin ikiye bölünmesini, üçüncü avlu ise bu zıt terimler arasındaki aracılığı simgeler.[15]

[15] J. M. VAN DER KROEF, *a.g.y.*, s. 856, SWELLENGREBEL'den alıntı yapar, *Kerk en Tempel op Bali*, La Haye, 1948.

Timbira'larda toplumsal örgütlenmenin özellikleri şunlardır: 1) Dışevliliğe dayalı olan ve herhangi bir öncelik olmadan sırayla "Doğu" ve "Batı" şeklinde belirtilen iki anasoylu yarı vardır. Bununla birlikte, evlilik kuralları basit bir dışevlilikle açıklanmaktan çok uzaktır, çünkü tüm birinci derece kuzenler arasında evlilik yasaktır; 2) kadınlar için 2 ve erkekler için 6 (3 × 2 = 6) adet soy belirten sınıf vardır. Herhangi bir ad takmak, her iki cinsiyet için sırayla *kamakra* ("merkezden olanlar") ve *atukmakra* ("dışardan olanlar") şeklinde iki gruplu bir sınıflandırmayı gerektirir; 3) erkeklerde soy bildiren sınıfların ek bir işlevi vardır: Erkekler, 6 adet "merkez"li gruba ayrılır; bunlar da, üçer üçer olmak üzere iki yarıya (Doğu ve Batı yarıları) ayrılır; dışevliliğe dayalı olmayan bu yarılar, 1° şıkkında belirtilen yarılardan yapı itibariyle farklıdır; 4) en son olarak, 4 adet yaş sınıfı vardır; onar onar yaşlarla birbirini izleyen bu sınıflar, daha önce sözünü ettiğimiz "Doğu" ve "Batı" yarılarınkinden farklı bir yarılar sistemi (dördüncü sistem) çerçevesinde, ardışık sınıf çiftlerine ayrılan 4 bölüm oluşturur.

Bu karmaşık örgütlenme için birkaç gözlem yapmak gerekir. Burada iki soy kuralı vardır: 1) dışevliliğe dayalı yarılar için anasoyluluk kuralı; bu, en azından kuramsal olarak doğrudur, çünkü ek kural (birinci derece kuzenler arasındaki evliliği yasaklar), yüzeysel çözümleme bakımından, anasoylu açık bir soyun babasoylu örtük bir soyla doğrulanmasının bir sonucu (yani ikili bir yarılar sistemi) olarak yorumlanabilir; 2) ikici kural, soy bildiren sınıflar için önem taşır: Adlar, kadınlarda babanın kız kardeşinden erkek kardeşin kızına, erkeklerde ise annenin erkek kardeşinden kız kardeşin oğluna geçer.

Sıraladığımız dört adet yarılar sisteminden üçü eksendeş (doğu ve batı), diğeri ise özekdeş (merkezi alan ve dışarı) türdedir. Özekdeş yapı, daha genel bir ikiye bölme yöntemi için örnek oluşturur:

Kamakra	*Atukmakra*
doğu	batı
güneş	ay
gündüz	gece
kuraklık mevsimi	yağmur mevsimi
ateş	yakacak odun
yer	su
kırmızı	siyah

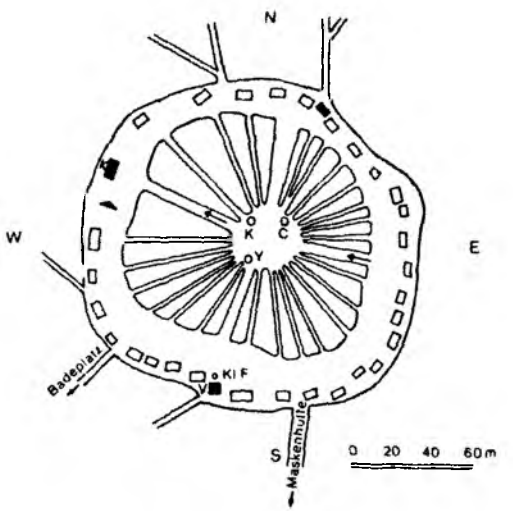
İşlevsel açıdan, 3)'te ifade edilen sistem yalnızca ergenliğe geçiş törenlerinde rol oynar. 1)'de ifade edilen sistem, geniş anlamıyla dışevliliği düzenler; 2) ve 3)'te ifade edilen sistemler ise, sırayla biri yağmur mevsiminde, diğeri kuraklık mevsiminde faaliyet gösteren iki spor ve çalışma takımını belirtir.

Açıklamanın eksiksiz olabilmesi için, yalnızca bazı festivallerle sınırlı törensel bir işlevi olan erkek yarılar grubunu eklememiz gerekir.

Her ne kadar Nimuendaju'nun yapıtındaki (biraz önceki bütün bilgileri ondan aldık)[16] eksiklikler sistemi tamamen biçimselleştirmemizi engellese de, hiç kuşkusuz, bu araştırmayla dikkati çekmek istediğimiz başlıca nitelikler bu kurumsal labirentte tekrar karşımıza çıkıyor, şöyle ki: ilkin, eksendeş yapılarla özekdeş bir yapı-

[16] C. NIMUENDAJU, The Eastern Timbira, *University of California Publ. in Amer. Archaeol. and Ethnology*, cilt 41, 1946.

nın bir arada bulunması ve bir yapı türünün diğeriyle kendini ifade etme girişimi. Gerçekte Doğu, hem Doğu hem de Merkez; Batı ise, hem Batı hem de Çevredir. Öte yandan, merkez ve çevre şeklindeki ayrımın hem erkekler hem de kadınlar için geçerli olduğu doğru olsa da, merkezi alandaki altı grubu oluşturmakta yalnızca erkekler yetkili kılınmıştır. Melanezya'daki durumla çarpıcı bir benzerlik vardır: Merkezi alandaki grupların evlerinde yemek pişirmek yasaktır; mutfakların çevredeki kulübelerin -kuşkusuz bunlar kadınlara aittir- arkasında (bazı törenlerde ise, önünde) kurulması gerekir.[17]



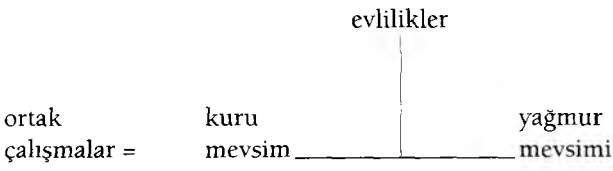
Bir Timbira köyü planı
(C. NIMUENDAJU'ya göre).

Yazarımızın belirttiğine göre, törensel etkinlikler kuraklık mevsiminde "bulvar"da (yani, çevredeki kulü-

[17] C. NIMUENDAJU, *a.g.y.*, s. 42-43.

belerin önünde uzanan iki yanı ağaçlı dairesel yolda), yağmur mevsiminde ise kesinlikle merkezi alanda yapılmaktadır.[18]

İkinci olarak, bütün bu ikili biçimler bazı üçlü biçimlerle iki farklı şekilde birleşir. Yarılar üç işlevi yerine getirir: 1)'de ifade edilen sistem, evlilikleri; 2) ve 4)'te ifade edilen sistemler ise, mevsimlerin durumuna göre işleri ve toplu eğlenceleri düzenler:



Öte yandan, üçlülük, "merkezi alan"daki erkek gruplarının sayısında tekrar ortaya çıkar: 6 grubun 3'ü Batı, 3'ü Doğu grubudur.

O halde sorunun can alıcı noktasına yaklaşıyoruz: Bu üç tasvir türü, yani eksendeş ikicilik, özekdeş ikicilik ve üççülük (triadisme) arasında nasıl bir ilişki vardır? Ve genelde "ikici örgütlenme" adını verdiğimiz şey nasıl oluyor da birçok durumda (ve belki de bütün durumlarda) her üç formülün ayrılamaz bir karışımı olarak karşımıza çıkıyor? Belki de sorunu şu şekilde bölmek gerekir: ikicilik ile üççülük arasındaki ilişki ve gerçek anlamdaki her iki ikicilik biçimi arasındaki ilişki.

Birinci soruyu burada ele almaya hiç mi hiç niyetim yok, çünkü bizi konudan çok uzaklaştırabilir. Yanıtını hangi yönde aramamız gerektiğini belirtmekle yetineceğim.

---

[18] *A.g.y.*, s. 92.

Structures élémentaires de la parenté (Akrabalığın Temel Yapıları) kitabımın[19] temel öğesi, daha önce kısıtlı değişim ile yaygın değişim adını verdiğim iki karşılıklılık türü arasındaki ayrımdan ibarettir: Birinci değişim türü, ortak çarpanı 2 olan bazı gruplar arasında olurken, ikinci değişim türü herhangi bir sayıdaki gruplar için daha uygundur. Yerlilerin yaptığı sınıflandırmaya henüz çok yakın olduğu için bu ayrım şimdilerde bana çok safça görünmektedir. Mantıksal açıdan baktığımızda, kısıtlı değişimi yaygın değişimin özel bir vakası olarak görmek hem daha akılcı hem de daha uygundur. Her ne kadar bu araştırmada sunduğumuz gözlemler başka örneklerle doğrulanıyor olsa da, bu özel vakanın deneysel olarak değil de, olsa olsa ikiciliğe indirgenmesi mümkün olmayan sistemlerin -bunlar, boş yere kendilerini ikiciliğin bir türüymüş gibi yutturmaya çalışıyor- kısmen ussallaştırılması biçiminde gerçekleştiği sonucuna varmamız gerekebilir.

Eğer varsayım düzeyinde olsa bile bu hususta bize hak verilirse, üççülük ile ikiciliğin birbirinden ayrılamaz olduğu sonucuna varılacaktır, çünkü ikicilik hiçbir zaman olduğu gibi değil, yalnızca üççülüğün bir uç biçimi olarak görülmüştür. Bu durumda, sorunun bir başka görünümünü, yani her iki ikicilik biçiminin -eksendeş ve özekdeş- bir arada olmasıyla ilgili görünümünü ele alabiliriz. Yanıt hazır: Özekdeş ikicilik, eksendeş ikicilik ile üççülük arasında bir aracıdır ve bir biçimden diğerine geçiş onun aracılığıyla gerçekleşir.

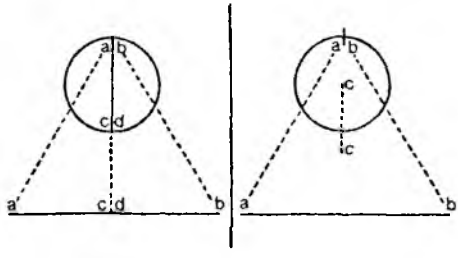
Eksendeş ikiciliği, daha önce açıkladığımız bazı köy yapılarında görgül olarak gerçekleştiği biçimiyle ve elimizden geldiğince basitleştirerek geometrik olarak tas-

[19] Paris, 1949 (yeni baskı, 1967).

vir etmeye çalışalım. Bunun için, köyün planını bir doğru üzerinde göstermemiz yeterlidir. Eksendeş ikicilik, aynı doğrultuda uç uca eklenmiş iki doğru parçasıyla tasvir edilebilir.

Ancak, aynı şeyi özekdeş ikicilik için yapmak istediğimizde durum hepten değişir: Özekdeş daireyi bir doğru üzerinde (ancak iki parçadan oluşan bir doğru değil, kesintisiz bir tek doğru) yaymak gene mümkün olsa da, merkezi, bu doğrunun dışında ve bir nokta biçiminde olacaktır. O halde, iki doğru parçası yerine, bir doğru ve bir nokta elde edeceğiz ve bu doğrunun anlamlı öğeleri onun her iki başlangıç noktası olduğundan, bu yapıyı üç kutup şeklinde tasvir edebiliriz.

Demek ki, eksendeş ikicilik ile özekdeş ikicilik arasında çok büyük bir fark vardır: Birincisi, kendini aşamayan statik bir ikiciliktir; değişimleri, başlangıçtakine benzer bir ikiciklikten başka hiçbir şeye yol açmaz. Ancak, özekdeş ikicilik dinamiktir, kendi içinde üstü kapalı bir üççülük barındırır; daha doğru bir ifadeyle söylersek: Bakışımsız üçlüden bakışımlı ikiliye geçmek için sarf edilen her çaba, hem bakışımsız (birincisi gibi) hem ikili (ikincisi gibi) nitelikte özekdeş bir ikicilik gerektirir.



Eksendeş bir yapı (soldaki)
ile özekdeş bir yapının (sağdaki)
doğru üzerinde gösterilmesi.

Özekdeş ikiciliğin üçlü bir yapısı olduğu bir başka açıklamadan da anlaşılmaktadır: Kendi kendine yetmeyen ve her zaman yakın çevresine başvurması gereken bir sistemdir bu. Düzeltilmiş alan (dairenin merkezi) ile boş alan (dairenin çevresi) arasındaki karşıtlık üçüncü bir terim gerektirir: uzantısı olduğu ikili sistemin sınırını çizen çalılık ya da orman -yani ekilmemiş alan. Eksendeş bir sistemde ise, tersine, ekilmemiş alan uygun olmayan bir öğeyi temsil eder; yarıların her biri, diğer yarıya (karşı yarı) göre kendini tanımlar ve yapılarındaki görünüşsel simetri kapalı bir sistem izlenimini vermektedir.

Kuşkusuz, bazıların son derece kuramsal diye niteleyeceği bu tanıtlamaya dayanarak birçok gözlemde bulunabiliriz.

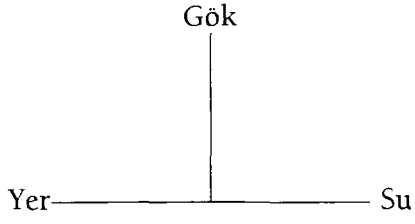
İlkin, Bororo'larda her şey, sanki iki yarının her biri bilinçsizce kuzey-güney eksenine göre değişik bir izdüşüm tipi kullanıyormuş gibi cereyan etmektedir. Batı ve Doğu tanrılarını temsil eden her iki Cera klanı, gerçekte köyün batısında ve doğusunda bulunmaktadır. Ancak, Tugaré'ler özekdeş bir yapıya göre düşünmüş olsaydı, kuzey-güney eksenine göre köy dairesinin bir doğru üzerindeki izdüşümünün doğu-batı eksenine paralel bir doğru olması gerekirdi; dolayısıyla bu doğrunun her iki başlangıç noktası, sırayla batının ve doğunun koruyucuları olan 7. ve 6. klanların konumuna denk gelirdi (bkz. sayfa 217'de sağdaki *a* ve *b* noktaları).

İkinci olarak, özekdeş sistemin *bir nokta/bir doğru* karşıtlığı şeklinde tasvir edilmesi,[20] ikiciliğin (özekdeş

[20] Kimileri bana karşı çıkarak, "özekdeş" tipi yapıların bir nokta ve bir doğru ile değil de iki doğruyla tasvir edilebileceğini ileri sürdü. Daha önce, özekdeş daire planının daha derin bir merkez / çevre karşıtlığının görgül bir sonucu olduğunu gösterdiğim için, ikinci tasvirin basitleştirilmiş bir biçimi olan birinci tasviri benimseyebileceğimi sandım birden. Kaldı ki, karmaşık

ve eksendeş) özgün yapısını çok iyi açıklamaktadır; birçok vakada sık sık görülen bu özgünlükten, yarıların karşısavını açıklamaya yarayan bazı simgelerin heterojen niteliğini kastediyorum. Kuşkusuz bu simgeler homojen de olabilir: örneğin, yaz ve kış, yer ve su, yer ve gök, yukarı ve aşağı, sol ve sağ, kırmızı ve siyah (ya da başka renkler), soylu ve soysuz, güçlü ve zayıf, büyük ve küçük, vb. arasındaki karşıtlıklar gibi. Ancak kimi zaman, karşıtlığın mantıksal olarak heterojen terimler arasında olduğu değişik bir simgeleştirme görülür: durağanlık ve değişim, durum ve süreç, varlık ve oluşum, eşzamanlılık ve artzamanlılık, yalın ve yapmacıklı, tekanlamlı ve çiftanlamlı; başka bir deyişle, tek bir biçim altında -sürekli ve süreksiz- yerleştirebileceğimi düşündüğüm bütün karşıtlık biçimleri.

Çok basit bir örnek (basit, çünkü önceki tasvire pek uymamaktadır) ilk tahminde bulunmamıza yardımcı olacaktır: daha önce sözünü ettiğimiz Winnebago'ların örneği. Görünürde "yukarı" ve "aşağı" şeklindeki eksendeş ikicilik, üç kutuplu bir sistemi tam olarak yansıtmamaktadır burada; üst tarafı yalnızca bir kutupla -gök- gösterebiliriz, oysa alt taraf için iki ayrı kutup -yer ve su- gerekmektedir.



biçimle bile yetinsek, her sistemin ikili ya da üçlü niteliği hemen ortaya çıkabilir.

Çoğu kez, yarılar arasındaki karşıtlık oldukça karmaşık bir diyalektiği ifade eder. Söz gelimi, Winnebago' larda her iki yarının payına düşen roller şöyledir: aşağıdakine savaş ve güvenlik, yukarıdakine ise barış ve arabuluculuk. Başka bir deyişle, barışla arabuluculuğu belirleyen değişmez isteğin diğer yarıdaki karşılığı iki yanlı bir işlevdir: bir yandan koruma diğer yandan şiddet işlevi.[21] Başka yerde ise, her iki yarı görev paylaşımı yapar: Biri dünyanın yaratılışını, diğeri ise dünyanın korunmasını üstlenir. Bunların her biri farklı işlevlerdir, çünkü biri zamanın bir anında yer alırken, diğeri, birincisine bağlı olarak, sürmekte olan bir eylemi ifade eder. Melanezya ve Güney Amerika'yla ilgili olarak belirttiğimiz pişmiş gıda/çiğ gıda karşıtlığı (evlilik ve bekârlık arasındaki benzer karşıtlık gibi), şu karşıtlıklarla aynı türde bir bakışımsızlık gerektirir: durum/süreç, durağanlık/devinim, ayniyet/dönüşüm. Görüldüğü gibi, ikiciliği açıklamaya yarayan karşısavlar iki değişik kategoriye aittir: Bazıları gerçek anlamda, bazıları da sözde bakışımlıdır; sözde bakışımlı olanlar, üçlülerden başka bir şey değildir; bir kutupla bir eksenden -ancak farklı türde nesnelerden- oluşan bir bütünü iki türdeş terim olarak görmekten ibaret olan bir mantık oyunu sayesinde, bu üçlüler, ikili bir biçime bürünmüştür.



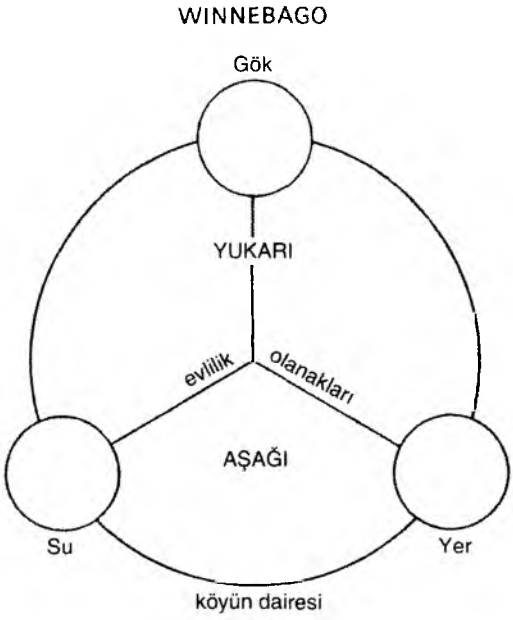
[21] İki terim arasındaki bu karşıtlığa Pawnee ritüelinin her aşamasında rastlanır. Şu çalışmamıza bkz.: le Symbolisme cosmique dans la structure sociale et l'organisation cérémonielle de plusieurs populations nord et sud-américaines (Birçok kuzey ve güney Amerika halklarının toplumsal yapısı ve törensel örgütlenmesine ilişkin kozmik simgecilik), *Le Symbolisme cosmique des monuments religieux* içinde, *Serie Orientale Roma*, Roma, 1957.

Tanıtlamanın son aşamasını ele almak kalıyor geriye. Genellikle ikili diye tasvir edilen bu toplumsal örgütlenme biçimleri birer üçlü sistem olarak algılanmaya başladı mı, hepsinin tüm anormallikleri birden yok oluyor ve böylece onların aynı biçimselleştirme türüne indirgenmesi mümkün oluyor. Bu bölümde tartıştığımız örneklerden yalnızca üçünü işleyeceğiz. Gerçekte, Timbira' larda evlilik kurallarına ve oldukça zor bir toplumsal yapıyla bütünleşme tarzlarına ilişkin bilgilerimiz oldukça yetersiz ve çiftanlamlıdır; bu da, onları biçimselleştirmemizi engellemektedir. Winnebago ve Bororo vakaları ise, diğerine kıyasla daha anlaşılır; onlara bir Endonezya modeli ekleyeceğiz. Bununla birlikte, belirtmek gerekir ki, Endonezya'daki toplumsal yapıları -onları incelediğimizde bozuk bir halde bulunduklarından- sık sık gözlemlemekten daha çok, bozulan yerlerini düzeltip ilk durumlarına kavuşturmaya çalıştık. Bakışımsız bir evlilik sistemiyle (örneğin, annenin erkek kardeşinin kızıyla yapılan tercihli evlilik) ikici bir örgütlenmenin bir arada olduğu durumların Endonezya'da çok yaygın olduğu sanılmaktadır. Bu durumu, 2 yarı ve 3 evlilik sınıfı içeren basitleştirilmiş bir model şeklinde tasvir edeceğiz; 3 rakamı burada ille de görgül bir veriyi yansıtmıyor, onun yerine herhangi bir rakam da gelebilirdi, yeter ki bu rakam 2'ye eşit olmasın. Aksi takdirde, bu evlilik bakışımsız değil, bakışımlı olurdu ve bu durumda varsayımın koşulları sağlanamazdı.

Bu durumu gözönünde bulundurarak, Winnebago, Endonezya ve Bororo modellerini aşağıdaki grafiklerle gösterebiliriz; bu grafiklerin hepsi aynı tiptedir ve her biri ilgili sistemin bütün özelliklerini yansıtmaktadır. Her üç grafikte benzer bir yapı vardır, şöyle ki: 1) üç

küçük daire; 2) bir üçlü eksen; 3) bir büyük daire. Bu üç öğenin işlevi her birinde farklıdır. Onları sırayla inceleyelim.

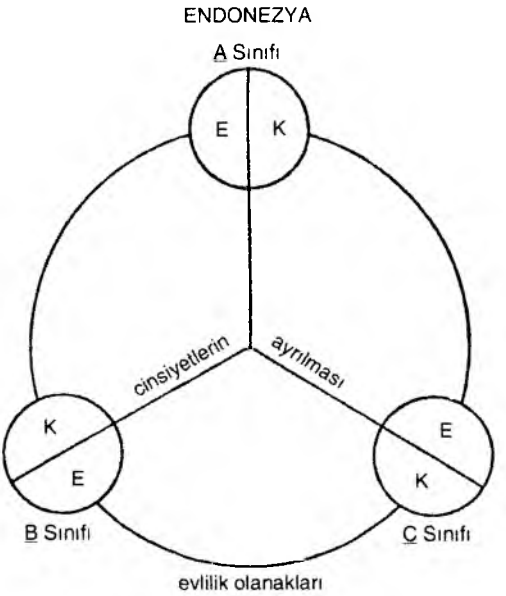
Winnebago köyü, 3 gruba bölünen 12 klan içermektedir; 4'er klanlı iki grup (sırayla "yer" ve "su") aşağıdaki yarıya, 4 klanlı diğer grup ise ("gök") yukarıdaki yarıya aittir. Üçlü eksen, yarıların dışevlilik kuralına göre evlilik olanaklarını ifade eder. Köyün çevresiyle çakışan büyük daire, bir yerleşim birimi oluşturmak üzere bütün öğeleri içinde toplar.



Winnebago tipi bir toplumsal yapı şeması.

Endonezya modeli daha karmaşıktır. Burada, gruplara ayrılmış klanlar değil de, yerleşik olmayan, yani

üyeleri birçok köye dağılmış olan evlilik sınıfları vardır. Bu sınıflar arasındaki evlilik kuralı bakışımsızdır: Bir A erkeği bir B kadınıyla evlenir; bir B erkeği bir C kadınıyla evlenir; bir C erkeği bir A kadınıyla evlenir. Bu model şunları gerektirir: 1° her sınıfın cinsiyetlere göre ikiye ayrılması (çünkü erkek kardeşle kız kardeşin ayrı bir evlilik yazgısı vardır); grafikte bu işlev, her sınıfı erkek ve kadın olmak üzere ikiye ayıran bir üçlü eksenle belirtilmiştir; 2° böyle bir sistemde, yerleşim pek fazla anlam ifade etmez; grafikten de kolayca anlaşılacağı üzere, büyük daire burada bir sınıfın erkekleriyle diğer sınıfın kadınları arasındaki evlilik olanaklarını ifade etmektedir.

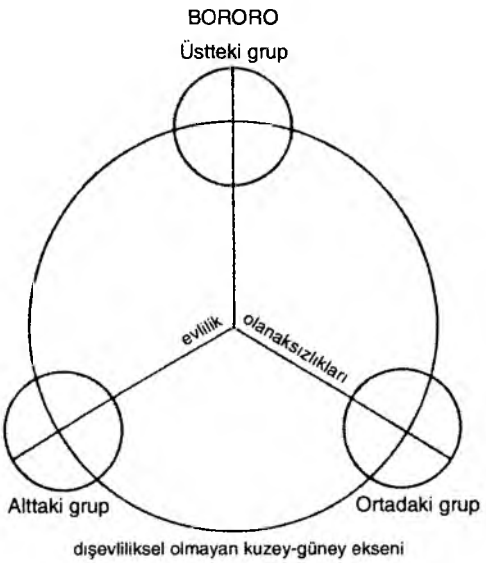


Endonez'ya tipi bir toplumsal yapı şeması.

Bu konu üzerinde biraz duralım. Endonezya modeline ilişkin grafik, bakışımsız (asimetrik) evliliğin ilginç bir özelliğini ortaya koyar. Koşullar oluşur oluşmaz -yani en azından üç sınıf bir araya gelince-, erkek/dişi karşıtlığına dayalı ikici bir bölünmenin ana öğesi ortaya çıkar. Sistemin özünde olan bu karşıtlığa paralel olarak Endonezya'nın kendi modelini ve bu modele göre ikici örgütlenmesini oluşturması, bizce, Endonezya yarılarının her zaman erkek ve dişi olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır. O halde, görgül olarak kuruldukları sırada Endonezya yarılarının erkek ya da dişi olabileceği ve her iki cinsiyetten neredeyse eşit sayıda üye içerebileceği olgusundan Endonezya zihniyeti pek rahatsız olmuşa benzemiyor. Ancak aynı türde bir başka toplumda -California Miwok'larını kastediyorum-, yerliler de aynı sorunla karşılaşmış ve onu çözmekte büyük sıkıntılar çekmişlerdir.

Endonezya yarıları gibi Miwok yarıları da, nesneler ve varlıklar arasında genel bir "ikiye ayırma" yöntemi kullanmaktadır. Yarılara sırayla *kikua* (su) ve *tunuka* (yer) adları verilir; bütün hayvanlar, bitkiler, fiziksel görünümler ve meteoroloji-astronomi olayları her iki yarı arasında bölüştürülse de, yerlilerin diyalektiği her yarıda erkek ve kadın bulunduğu gerçeğini aşamamış gibi, erkek ve dişi öğeler bu evrensel "ikiye ayırma" yönteminin dışında kalmıştır. Ancak ilginçtir, bu durumun kendiliğinden oluşmadığını iddia etmekte ve bunu açıklamak için de oldukça karmaşık bir efsaneye başvurmaktadırlar: "Coyote-girl and her husband told each other they would have four children, two girls and two boys... Coyote named one of the male children Tunuka and one of the female children Kikua. The other male child

he named Kikua and the other female Tunuka Coyote thus made the moieties and gave people their first names."[22] Bunun için, ilk çift yeterli değildir; gerçek bir efsane uydurararak, başlangıçta dört sınıf (yani her yarının üstü kapalı olarak erkek ve dişiye ayrılması) olduğunu ileri sürmeleri gerekir. Böylece, Endonezya'da olduğu gibi -ancak görgül durumdan farklı olarak- yarıların ayrıca cinsiyete dayalı bir örgütlenmeyi ifade etmeleri engellenmiş olur.



Bororo tipi bir toplumsal yapı şeması.

[22] E. W. GIFFORD. Miwok Moieties, *Univ. of Calif. Publ. in Archaeol. and Ethnol.*, cilt 12, no: 4, s. 143-144.
Alıntının Türkçesi şöyledir: "Kurt-Kız ile kocası, ikisi kız ikisi erkek olmak üzere dört çocuk istediklerini söylerler... Kurt-Kız, erkek çocuklarından birine Tunuka, kız çocuklarından birine de Kikua adını verir. Kikua adını verdiği diğer erkek çocuk ile Tunuka adlı diğer kız çocuğu böylece kendi "yarı"larını kurar ve insanlarını kendi ilk adlarıyla çağırmaya başlarlar." (ç.n.).

Şimdi üçüncü grafiğe geçelim; Bororo'ların toplumsal yapısını, diğer iki modele benzer bir modelle göstereceğiz. Küçük daireler, klan gruplarını (Winnebago'larda olduğu gibi) ya da sınıfları (Endonezya'da olduğu gibi) değil, *sınıf gruplarını* ifade eder ve daha önce sözünü ettiğimiz iki vakanın tersine, bu birimler içevliliğe dayalıdır. Hatırlanacağı üzere, sözde dışevliliksel yarıların her biri 3 sınıfa bölünmüş 4 klan içerir. Bütün üstteki, ortadaki ve alttakileri grafik üzerinde gösterdik. O halde, dışevliliğe dayalı bölünme her sınıf grubunun içerisinde cereyan eder, şöyle ki: Bir yarının "üstteki"leri başka yarının "üstteki"leriyle, "ortadaki"leri "ortadaki"leriyle, "alttaki"leri ise "alttaki"leriyle vb. evlenir. Bu durumda üçlü eksen, işlev olarak, her sınıfa özgü evlilik olanaksızlıklarını ifade eder.

Peki, büyük dairenin buradaki işlevi nedir? Üç küçük daire (sınıf grupları) ve üçlü eksenle (evlilik olanaksızlıkları) olan ilişkisi hiç bir kuşkuya yer vermemektedir: Tüm Bororo köylerinde klanları sırayla "yukarıdaki" ve "aşağıdaki" ya da "nehrin yukarısındaki" ya da "nehrin aşağısındaki" diye iki gruba ayıran (sözde dışevliliksel yarılar eksenine dik olarak), dışevliliğe dayalı olmayan kuzey-güney eksenine tekabül eder. Nehrin konumuna göre yapılan bölmenin işlevinin belirsiz olduğunu sık sık belirtmişimdir.[23] Ve haklı olarak: Zira bu çözümleme doğruysa, kuzey-güney ekseninin, Bororo toplumunun varolmasını sağlamak dışında hiçbir işlevi olmadığı sonucuna -ilk bakışta şaşırtıcı gelebilir- varırız. Grafiği gözönünde bulunduralım: Üç küçük daire, üyeleri arasında herhangi bir akrabalık ilişkisi kurulmadan

[23] C. LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, Plon Yayınevi, Presses Universitaires de France, Paris, 1950, s. XLI-LII.

yan yana yaşamını sürdüren içevliliksel grupları, alttoplumları belirtir. Üçlü eksenin hiçbir birleştirici işlevi yoktur; evlilik olanaksızlıklarını ifade ettiği için, sistemin olumsuz bir değerini de ifade etmiş oluyor. O halde, tek birleştirici mevcut öğe, kuzey-güney ekseni tarafından sağlanmaktadır, ancak ihtiyat kaydıyla: Bu eksen yerleşimle ilgili bir anlam içerse de, bu anlam belirsiz kalmaktadır, çünkü köyle -sonuçta, köyün iki ayrı bölgeye ayrılmasıyla - ilgilidir.

Hiç kuşkusuz, bu varsayımın saha üzerinde sınamadan geçirilmesi gerekir. Ancak araştırma yaparken, *sıfır türde* adını verebileceğimiz kurumsal biçimlerle ilk kez karşılaşmıyoruz.[24] Bu kurumların, bağlı oldukları toplumsal sistemin varoluşundan önceki koşulları getirmek dışında hiçbir gerçek özelliği yoktur; ancak yine de, bu kurumların varlığı -kendi içinde bile anlamdan yoksundur- söz konusu sistemin bir bütün olarak geçinmesine gerekçe teşkil etmektedir. Öyleyse sosyoloji, dilbilimde de görülen, ancak kendi alanında sanki henüz farkına varmadığı önemli bir sorunla karşı karşıya kalabilir. Bu sorun, anlamdan yoksun kurumların varlığıyla ilgilidir, yoksa bu kurumlara sahip olan topluma bir anlam vermekle değil.

Elimizdeki çalışmanın sınırlarını aşan bu konu üzerinde daha fazla durmadan, özelliklerini beş adet ikili karşıtlıkla özetleyebileceğimiz üç sistemimize geri dönelim.

Burada bir takım sınıf ya da klanlar vardır; bu öğeler grup (klan grupları, sınıf grupları) halinde ya da ayrı

---

[24] Bundan bir kaç yıl önce de *mana*'yı tanımlamak durumunda kalmıştık. Krş. C. LÉVI-STRAUSS, Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, *in:* Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950, s. XLI-LII.

(sınıflar) olarak verilmiştir; evlilik kuralları pozitif (+) ya da negatif (–) olarak ifade edilmiştir; cinsiyetler ayrı (bakışımsız evlilik) ya da karışıktır (erkek kardeşle kız kardeşin aynı evlilik yazgısına sahip olduğu bakışımlı evlilik); en son olarak, söz konusu sisteme göre yerleşim belirtici ya da belirtici değildir. Böylece aşağıdaki tablo elde edilir; burada her karşıtlığın ilk terimi keyfi olarak + işareti, ikinci terimi ise – işaretiyle belirtilmiştir:

	Winnebago	Endonezya	Bororo
1) sınıf / klan	–	+	+
2) grup / birim	+	–	+
3) evlilik serbest / evlilik yasak	+	+ –	–
4) cinsiyetler ayrılmış / cinsiyetler karışmış	–	+	–
5) yerleşim belirtici/ yerleşim belirtici değil	+	–	+ –

3 numaralı karşıtlık (evlilik), evliliğin bakışımsız olması nedeniyle Endonezya'da çift değerlidir (+ ve –): Herhangi iki sınıf için, *x* erkekleri ile *y* kadınları arasındaki evlilik kuralı bakışımlı olup, *y* erkekleri ile *x* kadınları arasmdakinin tersidir. 5 numaralı karşıtlık (yerleşim), daha önce belirttiğimiz nedenden ötürü Bororo' larda çift değerlidir: Kuzey-güney ekseni, ortak bir yerleşim anlamına gelir, ancak onu kendine göre bölüştürür.

Grafiklere şöyle bir göz attığımızda, benimsenen modelin, ele alman toplumsal yapıların ikili ve üçlü niteliklerini içinde topladığını kolayca görürüz. Ayrıca, belirtmekte yarar var: İkili karşıtlıkların -gösterildikleri

simgelere göre- eksendeş ya da özekdeş görünümü arasında bir ilişki olduğu sanılmaktadır. Endonezya'da, eksendeş görünüm erkek/dişi karşıtlığını belirtir; özekdeş görünüm ise, böylece yukarı ve aşağı arasındaki ek karşıtlığa ayrılır (ki bu da, yukarı/orta/aşağı üçlüsünü verir). Buna karşılık, Bororo'larda (ve tabii ki Winnebago' larda) yukarı/orta/aşağı ya da gök/su/yer üçlüsü, erkek/ dişi karşıtlığını ifade etme görevini özekdeş görünüme havale eder. Başka örnekler yardımıyla bu ilişkinin -yani özekdeş ikiciliğin yukarı/aşağı karşıtlığını belirtmesi durumunda eksendeş ikiciliğin her zaman erkek/dişi karşıtlığını belirtip belirtmeyeceğinin (ya da tersi)- doğrulanıp doğrulanamayacağını tekrar araştırmak çok ilginç olurdu.

Önceki tüm açıklamalardan iyice anlaşılıyor ki, Güney Amerika ve Endonezya'da en genel karşıtlığa (ikili yapıyla üçlü yapı arasındaki) ilişkin bazı bakışımlı ve ters uygulamalar bulunmaktadır. Endonezya vakasında, yaygın değişime dayalı bir yarılar sistemi, yani bakışımsız bir dışevlilik biçimi söz konusu. O halde, üçlü yapı hısım grupları, ikili yapı ise erkeklerle kadınlar arasındaki her iki dolaşım yönünü belirtir. Başka bir deyişle, birinci yapı *sınıflar*la, ikinci yapı ise bu sınıflar arasındaki *ilişkiler*le ilintilidir. Buna karşılık, Güney Amerika'daki (ve sanırım tüm Gé'lerdeki) ikili yapı, grupları, üçlü yapıyı ve her iki dolaşım yönünü belirtir, ancak erkeklerle kadınlarınkini değil, ayrım gözetmeksizin her iki cinsiyete tanınan ya da yasaklanan yönleri (çünkü bakışımlı içevliliğe göre, değişim kısıtlıdır). O halde burada, ikili yapı *sınıflar*la, üçlü yapı ise *ilişkiler*le ilintilidir.

En son olarak şunları belirtmek istiyorum: İkici denilen örgütlenmeler konusunda yapılan araştırmalar sa-

yesinde yürürlükteki kuramda ileri sürüldüğünden daha fazla düzensizlik ve çelişkiler olduğunun ortaya çıktığını, o nedenle bu kuramdan vazgeçmenin ve görünen ikicilik biçimlerini, gerçek yapısı farklı ve daha karmaşık yapıların yüzeysel uyumsuzlukları olarak görmenin daha yararlı olabileceğini göstermeye çalıştım bu metinde. Bununla birlikte, bu düzensizlikler, ikici kuramı getirenlerin -Rivers ve ekolünü kastediyorum- dikkatinden kesinlikle kaçmamıştı. İkici örgütlenmeleri, ırk, kültür ya da yalnızca güç bakımından farklı iki topluluk arasındaki birleşmenin tarihsel ürünleri olarak tasvir ederken, bu düzensizliklerden rahatsızlık duymuyorlardı. Bu bakış açısına göre, ele alınan toplumsal yapılar hem ikici hem de bakışımsız olabilirdi ve hatta öyle de olmalıydı.

Marcel Mauss ve ardından Radcliffe-Brown'la Malinowski, etnoloji düşüncesini kökünden değiştirdiler: Bu tarihsel yorumu bırakıp, yerine karşılıklılık kavramına dayalı olan psiko-sosyolojik türde bir başka yorum getirdiler.[25] Ancak bu ustalar, ekollerini oluştururken, yeni bakış açısına iyice uyum gösteremediklerinden bakışımsız olayları ikinci plana ittiler. Yarılar arasındaki farklılıklar, yavaş yavaş sistemin bir düzensizliği olarak görülmeye başlandı. Ve daha da tehlikelisi, gün gibi ortada olan bu düzensizlikler bile sonradan tamamıyla bir

[25] Gerçekte, Rivers -ki dehası günümüzde bile henüz anlaşılamamıştır- aynı anda iki yorum tipine başvuruyordu; öyle ki bu büyük kuramcıdan sonra hiç kimse farklı bir şey getirememiştir. Bununla birlikte, Rivers'ın burada önerdikleri henüz geçerliğini korumaktadır, tabii çağdaşları ve ardılları onu özellikle tarihsel ve coğrafi yorumlarının yazarı olarak gördüğü ölçüde; öte yandan, Mauss, Radcliffe-Brown ve Malinowski onun öğretisinin psikolojik ve mantıksal görünümünü sessizce benimsemiş ve bildiğimiz şaşaalı biçimiyle geliştirmişlerdir.

yana bırakıldı. Bilimler tarihinde sık sık görüldüğü gibi, araştırmacılar, ilkin nesnenin temel bir niteliğini özel bir vakaymış gibi görürler, sonra elde edilen sonucu tehlikeye atmamak için, onu daha sıkı bir sınamadan geçirmekten çekinirler.

Karşılıklılık kuramı tartışma konusu dışındadır; günümüzde, etnoloji düşüncesine göre, astronomide yerçekimi kuramınki kadar sağlam bir temel üzerine kuruludur. Ancak, bu kıyaslama bir uyarı içermektedir: Etnoloji, Rivers'la birlikte Galile'sini bulmuştur; Mauss da onun Newton'ı olmuştur. Umalım ki, sessizliğinden Pascal'ın ürktüğü bu sonsuz boşluklardan daha az algılanabilen bir dünyada ikici denilen bu ender örgütler -gezegenlerden daha az korunan-, yakında çözülme zamanı gelip çatmadan kendi Einstein'larını bulabilsin.

BÜYÜ VE DİN

BÖLÜM IX

Büyü ve Büyücü[1]

Cannon'ın çalışmaları sayesinde, dünyanın birçok bölgesinde görülen büyüyle ölüm vakalarının hangi psikofizyolojik mekanizmalara dayandığı daha iyi anlaşılmaktadır[2]: Büyüye maruz kaldığını bilen bir birey, bağlı olduğu grubun törelerine göre ölüme mahkûm olduğuna içtenlikle inanır; bu inancı yakınları ve arkadaşları da paylaşır. O andan itibaren, topluluk ondan uzak durur ve onu çoktan ölmüş biri ve etrafı için bir tehlike kaynağı olarak görmeye başlar; topluluk, her fırsatta ve bütün davranışlarıyla, bu "kaçınılmaz" yazgısını kabullenen zavallı kurbana ölümü telkin eder. Hem zaten yakında onu ölüler ülkesine göndermek için kutsal törenler düzenlenecektir. İlkin, bütün aile ve toplumla ilişkileri birden kesilir, bireyi birey yapan bütün görev ve etkinliklerden uzaklaştırılır. Büyülenen kişi, onu canlılar

---

1 Bu başlık altında yayımlanmıştır: *les Temps modernes*, 4. yıl, no: 41, 1949, s. 3-24.

2 W. B. CANNON, "Voodoo" Death, *American Anthropologist*, n. s., cilt 44, 1942.

ülkesinden kovmaya çok kararlı olan bu buyurgan güçler karşısında çaresiz bir haldedir; daha önce topluluk kararıyla yer aldığı bütün sistemlerden aniden ve tamamen ihraç edilmesi ve hayattayken ona birçok hak ve yükümlülük tanıyan toplumsal yasaların şu an onu ölüme mahkûm edip korku, tören ve yasaklara maruz bırakması nedeniyle, büyük bir dehşete kapılmıştır. Fiziksel bütünlük, toplumsal kişiliğin dağılmasına tahammül edemez.[3]

Bu karmaşık olaylar fizyolojik düzlemde nasıl açıklanır? Cannon, aşırı öfke gibi korkunun da sempatik sinir sisteminde oldukça yoğun bir faaliyete yol açtığını gösterdi. Bu faaliyet normalde faydalıdır, çünkü insanın yeni bir duruma intibak etmesini sağlayacak bir takım organik değişiklikleri beraberinde getirir; ancak, eğer insan olağandışı bir duruma karşı içgüdüsel olarak ya da bilerek bir tepkide bulunmazsa, sempatik sistemin faaliyetleri artar ve düzeni bozulur: Bazen birkaç saat içinde, kan hacmiyle birlikte tansiyon düşer ve sonuç olarak, dolaşım organlarında telafi edilemez hasarlar meydana gelir. Yemeden içmeden kesilme -büyük bir korku ya da sıkıntıya kapılan hastalarda sıkça rastlanan bir durum- bu değişimi daha da hızlandırır: Su kaybı sempatik sinir sistemi üzerinde uyarıcı bir etki yapar ve kılcal damarların geçirgenliğinin artmasıyla birlikte kan hacmi daha da azalır. Bombalama, savaş alanındaki çarpışmalar ya da cerrahi müdahaleler sonucunda oluşan birçok yaralanma vakasının incelenmesi sayesinde bu varsayımlar

[3] Nisan 1956'da böyle bir büyüye maruz kalan Avustralyalı bir yerli, tam ölmek üzereyken Darwin Hastanesine yetiştirilir. Solunum makinasına bağlanan ve sondayla beslenen yerli, "beyaz adamın büyüsünün daha güçlü olduğuna" inandığı için, yavaş yavaş iyileşir. Krş. Arthur MORLEY, *London Sunday Times*, 22/4/1956, s. 11.

doğrulanmıştır: Otopside herhangi bir doku zedelenmesine rastlanmadığı halde ölümler olabiliyor.

O halde, bazı büyü uygulamalarının etkisinden kuşku duymak için bir neden yoktur. Ancak görüldüğü gibi, büyünün etkisi büyüye inanmayı da gerektirir ve bu inanç üç tamamlayıcı görünüm biçiminde ortaya çıkar: İlkin, büyücünün kendi yöntemlerinin etkisine inanması gerekir; daha sonra, tedavi ettiği hastanın ya da "işkence" ettiği kurbanın da büyücünün gücüne inanması gerekir; en son olarak, kamuoyunun güveni ve istekleri gelir; bunlar, her an, büyücü ile büyülenenler arasındaki ilişkilerin belirlendiği ve yer aldığı bir çeşit yerçekimi alanı oluşturur.[4] Hiç kuşkusuz, bu üç tarafın hiçbiri ne sempatik sinir siteminin faaliyetlerini ne de Cannon'ın homeostatik adını verdiği bozuklukları açıklayabilecek durumda değil. Büyücü, hastasının bedeninde hastalığa neden olan nesneyi emerek çıkarabileceğini iddia edip ağzında sakladığı çakıl taşını çıkardığında bu yöntemi kendince nasıl haklı görüyordu? Büyücülükle suçlanan masum biri, bütün topluluk tarafından oybirliğiyle suçlandığında -çünkü büyücülük toplumsal bir "mutabakat"ı gerektirir- kendini nasıl aklayabiliyordu? Ayrıca, olağanüstü yetki ve ayrıcalıklar tanıdığı, ancak bunun karşılığında beklentileri olduğu kişilere karşı grubun davranışlarındaki inanç ve eleştiri payı ne kadardır? Bu son hususu incelemekle başlayalım işe.



[4] Konusu sosyolojiden daha çok psikolojiyi ilgilendiren bu çalışma sırasında, dinsel sosyolojide değişik büyüsel işlemler ile değişik büyücü tipleri arasındaki zorunlu ayırımları -gerekmedikçe- ihmal edebileceğimize inanıyoruz.

1938 yılının eylül ayıydı. Birkaç haftadan beri, Tapajoz pınarları yakınlarında, küçük bir Nambikwara yerli grubuyla birlikte kamp kurmuştuk. Orta Brezilya'nın bu ıssız savanalarında, yerliler, yılın büyük bir bölümünü tohum, yabani meyve, küçük memeli hayvan, böcek, sürüngen, kısaca açlıktan ölmelerini engelleyebilecek her şeyi arayarak geçirir. Otuza yakın yerli, göçebe yaşamın bir rastlantısı sonucu, ağaç dallarından yapılmış dayanıksız barınaklar altında gruplar halinde toplanmıştı. Bu tür barınaklar, günün kavurucu güneşine, gecenin serinliğine, yağmur ve rüzgâra karşı az çok koruma sağlar. Bütün küçük gruplarda olduğu gibi, bu grubun da politik bir önderi ve günlük etkinlikleri grubun diğer erkeklerinkinden farklı olmayan -avcılık, balıkçılık, zanaatçılık- bir büyücüsü vardı. Büyücü, yaklaşık kırk beş yaşlarında neşeli ve güçlü biriydi.

O akşam, büyücü her zamanki saatinde kampa dönmemişti. Gece oldu ve ateşler yakıldı; yerlilerin yüzünden açıkça telaş okunuyordu. Savanada birçok tehlike bulunmaktadır: sel gibi akan nehirler, jaguar ya da karıncayiyen gibi büyük bir vahşi hayvanla karşılaşma -kuşkusuz bu ihtimal dışıydı. Yerlilerin aklına hemen bir başka tehlike daha geliyordu: görünürde zararsız olan bir hayvanın nehirde ya da ormanda yaşayan kötü bir ruh biçiminde ortaya çıkması. Ayrıca, bir haftadan beri, her akşam, kâh yaklaşan kâh uzaklaşan bir takım gizemli kamp ateşleri görüyorduk. Tanınmayan her topluluk olası bir tehlike olarak görülüyordu. İki saatlik bir bekleyişten sonra, neredeyse herkeste büyücünün bir tuzağa düşüp öldüğü kanısı uyanmıştı. Öte yandan, büyücünün iki genç karısıyla oğlu bağırıp çağırarak, birileri eşlerinin diğeri ise babasının ölümüne ağlıyordu. Diğer

yerliler ise, saygıdeğer büyüklerinin kaybolmasının bir felaketin habercisi olabileceğini ileri sürüyordu.

Akşam saat on sıralarında, endişe içinde felaketin her an olabileceği beklentisi, diğer kadınların da katıldığı ağlama-sızlanmalar ve erkeklerin heyecanlı bekleyişleri o kadar tahammül edilemez bir hal aldı ki, sonunda, soğukkanlılıklarını biraz olsun koruyabilen birkaç yerliyle birlikte onu aramaya çıktık. Ancak iki yüz metre yürümüştük ki ayağımıza hareketsiz bir şey takıldı. Bu, büyücümüzdü; gecenin soğuğunda titreyerek yere çömelmiş ve saçı başı dağınık bir halde sessizce bekliyordu; kemeri, kolyeleri ve bilezikleri (Nambikwara'ların tek giysileri bunlardı) üzerinde yoktu. Zorluk çıkarmadan bizimle kampa döndü, ancak ağzını bıçak açmıyordu. Herkesin ricası ve yakınlarının yalvarışları üzerine sonunda sessizliğini bozdu. Başına gelenleri teker teker anlatmaya başladı: Öğleden sonra bir fırtına -mevsimin ilk fırtınası- kopmuş, yıldırım onu birkaç kilometre uzaktaki tarif ettiği yere fırlatmış ve üstündekileri tamamen yolduktan sonra da onu bulduğumuz yere geri sürüklemişti. Bu olayı yorumlarken herkes uyuyakaldı. Ertesi gün, bütün süsleri üzerinde olduğu halde -ki hiç kimse buna pek şaşırmışa benzemiyordu- fırtına kurbanımızın her zamanki neşesi yerine gelmiş ve günlük yaşam normal seyrine dönmüştü.

Ancak birkaç gün sonra, bazı yerliler bu olağanüstü olaylarla ilgili bir başka hikâye uydurmaya başladılar. Unutmamak gerekir ki olayın geçtiği grup, bilinmeyen bazı nedenlerden ötürü yeni bir toplumsal birim oluşturmak üzere bir araya gelen değişik kökenli bireylerden oluşuyordu. Gruplardan biri birkaç yıl önce salgın

bir hastalık nedeniyle kırılmış ve artık tek başına özerk bir yaşam sürebilecek sayıda değildi; diğer grup ise, ait olduğu ilk kabilesinden ayrılmış ve o da aynı zorluklarla karşı karşıya kalmıştı. Bu iki grubun ne zaman ve hangi koşullarda karşılaştığını ve güçlerini birleştirmeye -bu yeni oluşuma biri politik önderini, diğeri dinsel önderini vermiştir- karar verdiğini hiç bilmiyoruz; ancak bu birleşme daha yeniydi kuşkusuz, çünkü onlarla karşılaştığımda bu iki grup arasında henüz hiçbir evlilik olmamış, ancak bir grubun erkek çocukları ile diğer grubun kız çocukları arasında söz kesilmişti; ayrıca, bu yeni oluşum içinde bir arada yaşamalarına karşın, her grup kendi lehçesini korumuştu ve diğer grupla ancak her iki dili konuşan iki ya da üç yerli aracılığıyla iletişim kurabiliyordu.

Bu gerekli açıklamaları yaptıktan sonra, ortalıkta dolaşan söylentilere bir göz atalım: Savanada karşılaşılan yabancı grupların, büyücünün ait olduğu bölücü grubun kabilesinden geldiğini ileri sürmek için haklı nedenleri varmış. Meslektaşı politik önderin görevini üstlenen büyücü, kuşkusuz baba yurduna geri dönme isteğinde bulunmak, onları yeni ortaklarına karşı saldırmaya kışkırtmak ya da ortaklarının kendileriyle ilgili düşünceleri konusunda onları rahatlatmak için eski hemşerileriyle bağlantı kurmak istemiş; her ne olursa olsun, büyücünün oradan neden uzaklaştığını anlatmak için bir gerekçeye gereksinimi vardı ve yıldırımla savrulma olayıyla sonraki öyküyü bu amaçla uydurmuştu. Doğal olarak, bu yorumu diğer grubun yerlileri yayıyor, ona gizliden gizliye inanıyor ve ondan büyük bir tedirginlik duyuyordu. Ancak olayın resmi değişkesi, hiçbir zaman

herkesin önünde tartışılmasa da, hareket saatimize kadar -ki oradan kısa bir süre sonra ayrıldık- açıkça herkesçe kabul ediliyordu.[5]

Bununla birlikte, büyücülerinin iyi niyetini ve büyüsünün etkisini ortaya koymak için bu kadar gerçeğe yakın bir yutturmacaya başvurmaları ve bunun nedenlerini büyük bir psikolojik doğruluk ve politik gerekçelerle açıklamaları en kuşkucu insanları bile hayrete düşürebilir. Kuşkusuz, büyücü, rio Ananaz'a kadar yıldırımın kanatları üzerinde uçmamıştı ve bütün bunlar kurgudan başka bir şey değildi. Ancak, böyle şeyler başka koşullarda gerçekleşebilir ve bu deney alanıyla ilgilidir. Bir büyücünün doğaüstü güçlerle yakın ilişkilere girdiği bir gerçektir; böylesi özel bir durumda, dindışı bir etkinliği örtbas etmek için kendi gücünü bahane etmesi ise tahmin alanıyla ilgilidir ve tarihsel eleştiri yapmak için uygun bir fırsattır bu. Önemli olan şu ki, nasıl ki savaşı ulusal bağımsızlık için son şans ya da silah tacirlerinin bir oyunu olarak görmek arasında bir uyuşmazlık varsa, her iki olasılık arasında da bir uyuşmazlık vardır. Her iki açıklama mantıksal olarak birbiriyle uyuşmaz, ancak duruma göre birinin ya da diğerinin doğru olabileceği kabul edilmektedir; ayrıca her ikisi de usa yatkın olduğundan, duruma ve zamana göre birinden diğerine kolaylıkla geçilebilir ve birçok kişiye göre de her ikisi insanın bilincinde belli belirsiz bir arada bulunabilir. Bu farklı yorumlar, kökenleri ne olursa olsun, nesnel bir inceleme için değil, daha çok tamamlayıcı veriler olarak insan bilinci tarafından ele alınmıştır; çok belirsiz ve henüz oturmamış olan bu veriler, her birimiz için bir

[5] C. LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, Paris, 1955, bölüm XXIX.

deney niteliği taşıyan bazı davranışlara hitap eder. Bununla birlikte, bu deneyimler, grubun kültürüne şu ya da bu kararsız taslağı sokmadığı sürece, bilişsel olarak şekilsiz ve duyuşsal olarak kabul edilemez kalır; ancak grubun kültürü özümsendiği sürece, öznel bazı durumlar nesnelleştirilebilir, dile getirilmesi zor duygular dile getirilebilir ve henüz anlatılmamış deneyimler sisteme dahil edilebilir.

ꕥ

Bu mekanizmalar, takdire şayan bir araştırmacı olan M. C. Stevenson'ın Yeni Meksika Zuni'lerinde yaptığı oldukça eski gözlemleri sayesinde daha iyi anlaşılacaktır.[6] Yeniyetme bir erkek on iki yaşındaki bir kız çocuğunun elini tutar tutmaz, kız bir sinir krizine yakalanır; bu erkek, büyücülükle itham edilir ve Tapınak rahiplerinin mahkemesine çıkartılır. Bir saat boyunca gizli bilgileri olduğunu inkâr etmeye çalışsa da bu pek işe yaramaz. Bu savunma yöntemi pek etkili olmadığı ve o devirde büyücülük henüz ölümle cezalandırılan bir suç sayıldığı için, sanık taktik değiştirip anında uzun bir hikâye uydurur; büyücülüğe hangi koşullarda başladığını ve ustalarından iki madde aldığını, birinin kızları deli ettiğini diğerinin ise iyileştirdiğini anlatır. Bu husus, daha sonraki gelişmeler için çok zekice bir önlem sağlıyordu. Kendisinden bu ilaçları yapması istendiğinde, birkaç kişiyle birlikte evine gider, iki kök alıp geri döner ve onları hemen çok karmaşık bir ritüel eşliğinde kullanır; bu ilaçlardan birini aldığında kendinden geçiyormuş, diğe-

[6] M. C. STEVENSON, The Zuni Indians, *23rd Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution, Washington, 1905.

rini aldığında ise kendine geliyormuş gibi yapar. Ardından, ilacı hastaya verir ve onu iyileştirdiğini söyler. Bu gösteri ertesi güne dek sürer ve geceyi fırsat bilen sözde büyücü oradan tüyer. Ancak çok geçmeden yakalanır ve mağdur kızın ailesi, dâvaya kaldığı yerden devam etmek için hemen bir mahkeme kurar. Yeni yargıçların önceki hikâyesini kabul etmeye pek yanaşmadığını görünce, büyücü, bu kez başka bir hikâye uydurmaya karar verir: Bütün yakınları, ataları büyücüymüş ve kendisinin olağanüstü güçleri onlardan geliyormuş; isterse kediye dönüşebilir, isterse ağzını kaktüs dikenleriyle doldurabilir ve dikenleri fırlatarak kurbanlarını -iki bebek, üç kız çocuğu ve iki erkek çocuğu- öldürebilirmiş ve bütün bunlar, kendisinin ve yakınlarının insan biçiminden çıkmasını sağlayan sihirli tüyler sayesinde oluyormuş. Sihirli tüy bir taktik hatasıydı, çünkü yeni hikâyesinin doğruluğunu kanıtlaması için yargıçlar ondan tüyleri göstermesini isterler. Büyücü bir sürü gerekçe ileri sürüp de hepsi reddedilince, ailesinin evine gitmesi gerektiğini söyler. Tüyleri iç duvar sıvasının arkasında bir yerde sakladığını, ancak duvarı yıkmanın mümkün olmadığını ileri sürmeye başlar. Üzerine fazla gidilince duvarın bir bölümünü yıkmak durumunda kalır ve onun her döküntüsünü dikkatlice incelemeye koyulur, ancak bir şey bulamayınca, tüyleri iki yıl önce sakladığını ve yerlerini tam olarak hatırlayamadığını söyleyip özür dilemeye çalışır. Tekrar arama yapmak zorunda kalınca, bir başka duvarı daha yıkar ve bir saat sonra nihayet toprak harçta eski bir tüy bulur ve onu hemen alıp kendisine eziyet edenlere büyülü alet olarak takdim eder. Yargıçlar, tüyün nasıl kullanıldığını kendilerine ayrıntılı olarak anlatmasını isterler. Böylece, kamu ala-

nına sürüklenen büyücü, başından geçen her şeyi tekrar anlatmak zorunda kalır. Bu kez hikâyesini çok sayıda yeni ayrıntıyla süsler ve sonunda çok acıklı bir nutuk çeker. Ağlayarak doğaüstü güçlerini kaybettiğini söyler. Sonunda içleri rahatlayan dinleyiciler onu serbest bırakmaya razı olur.

Bu hikâye birçok bakımdan çok öğreticidir, ancak ne yazık ki onu kısaltmak ve bütün ince psikolojik ayrıntılarından arındırmak zorunda kaldık. İlkin görülüyor ki, büyücülük gerekçesiyle hakkında dâva açılan büyücü, ölüm cezasıyla burun buruna geliyor ve suçsuz olduğunu ortaya koyarak değil de kendisine yüklenen suçu üstlenerek kendini aklamaya çalışıyor; üstelik her seferinde, öncekinden daha zengin ve daha ayrıntılı (o halde, normalde daha utanç verici) hikâyeleri art arda sıralayarak durumunu düzeltmeye çalışıyor. Duruşmada usul, dâvalarımızda olduğu gibi itham ve inkâr şeklinde değil, iddia ve bu iddiayı destekleyici kanıt şeklindedir. Yargıçlar sanıktan ne iddiaya itiraz etmesini ne de bazı olguları çürütmesini istiyor; ondan istedikleri, ellerinde yalnızca bir parçası bulunan sistemin geri kalan parçalarını uygun bir şekilde tamamlayıp onu pekiştirmektir. Davanın bir evresiyle ilgili olarak araştırmacının da belirttiği gibi: "Savaşçılar bu hikâyeye kendilerini öyle kaptırmışlardı ki çocuğun yargıcın önüne neden çıkarıldığını unutmuş gibiydiler." Ve sihirli tüy kazılan duvarın içinden çıkınca, yazar büyük bir hayretle şöyle anlatır: "Savaşçıları o kadar büyük bir üzüntü kaplamıştı ki hepsi bir ağızdan bağırarak, 'Peki, bunun anlamı nedir?' diye sorarlar. Çocuğun gerçeği söylediğinden emindiler artık." Suç kanıtının açıkça ortaya çıkması onlarda sevinç yerine üzüntü yaratmıştı: Çünkü yargıçlar, bir suçu cezalandırmaktan çok, o suçu mümkün kılan sistemin

gerçeğini doğrulamaya çalışmaktadır (uygun duyuşsal bir ifadeyle onun nesnel ana ilkesini geçerlileştirerek). Yargıçların katılımıyla -ve hatta suç ortaklığıyla- desteklenen bu itiraf, sanığı, suçludan suçlayanların işbirlikçisine dönüştürür. Onun sayesinde, büyücülük ve onunla ilgili düşünceler, kötü biçimlendirilmiş dağınık bir duygu ve tasvir bütünü olarak, insan bilincindeki dayanılmaz varoluş biçimlerinden kurtulup bizzat deneyimin içinde toplanır. Tanık olarak korunan sanık, infazının vereceği adalet tatmininden oldukça daha yoğun ve daha zengin olan bir gerçek tatmin sağlar gruba. En son olarak, akıllıca savunması sayesinde doğruladığı sistemin (çünkü seçim bu sistem ile bir başka sistem arasında değil, büyüye dayalı sistem ile hiçbir sistem, yani düzensizlik arasındadır) oluşturduğu hayati nitelik konusunda yavaş yavaş dinleyicileri bilinçlendiren yeniyetme sanık, grubunun fiziki güvenliği için bir tehdit iken onun zihinsel tutarlığının teminatı olmuştur artık.

Peki, savunma gerçekte çok ustaca mıydı? Öyle anlaşılıyor ki sanık, bir kurtuluş yolu bulmak için çeşitli yolları denedikten sonra, yargıçlarla kendisi arasında olup biten dramatik oyuna içtenlikle -bu sözcük çok abartılı değildir- ve tutkuyla katılır. O, büyücü diye ilan edilir, çünkü o toplumda büyücü diye bir şey vardı. Kaldı ki, o da büyücü olabilirdi. Peki, yeteneğini ortaya çıkaracak işaretleri önceden nasıl bilebilirdi? Bu sınamada ve mahkemeye başvuran kızın geçirdiği sarsıntılarda bu işaretler vardı belki de. Onun için, sistemin tutarlığı kadar bu tutarlığı ortaya koymak için kendisine verilen rol de, bu serüvende tehlikeye attığı kişisel güvenliği kadar önemli bir değere sahiptir. O halde, kendisine dayatılan rolü biraz kurnazlıkla biraz da iyi niyetle yavaş yavaş yerine getirdiği görülür: Büyük ölçüde ken-

di bilgileri ve anılarına başvurur, gerektiğinde bir anda değişik kararlar verir, ancak rolünü gerektiği gibi yapar ve kafasında tasarladığı hilelerin yanı sıra çeşitli hareket ve sözler eşliğinde yaptığı ritüelde olasılığı en azından herkesçe bilinen bir görev deneyimi yaşar. Serüvenle ilgili olarak, başlangıçtaki hilelerden geriye ne kalıyor? Kahramanımız kendi rolüne ne kadar inanmıştır? Ya da gerçekte ne ölçüde büyücü olmuştur? Son itirafıyla ilgili olarak deniliyor ki: "Çocuk konuştukça, kendini sınava daha da kaptırıyordu. Ara sıra, seyirciler üzerinde yaptığı etkiden dolayı yüzü sevinçten gülüyordu." Kız çocuğunun ilacı aldıktan sonra iyileşmesi ve böylesi olağanüstü bir sınamadan beklenen deneyimlerin gerçekleşmesi, grubun çoktan kabul etmiş olduğu doğaüstü güçlerin bu masum büyücü tarafından kesin olarak doğrulandığı anlamına gelir.

Şu ana kadar yalnızca dilbilimsel açıdan ilgi gördüğünü düşündüğümüz çok değerli bir başka belgeye daha fazla yer ayırmamız gerekir burada: yerlilere ait bir özyaşam-öyküsü parçası; Franz Boas, Kwakiutl dilinde (Kanada'da Vancouver adasında konuşulur) derlediği bu belgenin çevirisini orijinal dille yan yana ve iki sütun halinde vermiştir.[7]

Quesalid adında biri (en azından, büyücü olduğunda adı buydu), büyücülerin ya da daha doğrusu şamanların -dünyanın bazı bölgelerinde uygulanan çok özel bir etkinlik türünü belirtmek için bu terim daha uygun-

[7] Franz BOAS, The Religion of the Kwakiutl, *Columbia University Contributions to Anthropology*, cilt X, New York, 1930, bölüm II, s. 1-41.

gücüne inanmıyordu; şamanların üçkâğıtçılıklarını merak ettiği ve foyalarını meydana çıkarmak istediği için, onlarla sık sık görüşmeye başlar; onlardan biri, onu gruplarının içine almayı teklif eder ve isterse ona büyücülüğü öğretip en kısa sürede onlardan biri olabileceğini söyler. Quesalid tereddüt etmeden bu teklifi kabul eder. Öyküsünde, ilk dersleri ayrıntılı olarak açıklar; soytarılık, hokkabazlık ve deneysel bilgilerden oluşan ilginç bir karma sistem söz konusu burada: bayılma ve sinir krizine yakalanma numarası yapma sanatı, sihirli şarkı öğrenme, kusma yöntemi, kulağı dayayıp hastayı dinleme ve ebelikle ilgili çok belirgin temel bilgiler, özel konuşmaları dinleyerek falanca kişinin yakalandığı hastalığın kökeni ve belirtileri konusunda edindiği bilgileri şamana gizlice aktarmakla görevli "uyurgezer"ler ya da casuslar kullanma ve özellikle kuzeybatı Pasifik kıyılarında görülen bir şaman okulunun *ars magna*'sı. Bu son terim şu anlama gelir: Şaman, ağzının içinde bir yerde küçük bir kuştüyü tutamı saklar ve gerektiğinde, dilini ısırdıktan ya da dişetlerini kanattıktan sonra onu kanla karışık bir tükürükle ağzından çıkarır ve emme işlemi sonucunda çıkardığı patolojik nesne buymuş gibi onu büyük bir ciddiyetle hastaya ve seyircilere takdim eder.

Quesalid, en kötü kuşkularında bile haklı olduğunu görünce, araştırmasını sürdürmeye karar verir; ancak, artık yoğun biriydi ve şamanlardaki stajı yavaş yavaş başka yerlerde de duyulmaya başlamıştı. İşte bir gün, onu rüyasında kurtarıcısı olarak gören bir hastanın ailesi tarafından çağrılır. Onun bu ilk tedavisi büyük bir başarı kazanır (başka yerde belirttiğine göre, bunun için para almamış, çünkü yönetmeliğe göre ancak dört yıllık bir uygulamadan sonra para alabilirlir). Ancak, Quesalid,

o andan itibaren "büyük bir şaman" olarak bilinmesine karşın, eleştiri eğilimini kaybetmez; başarısını psikolojik nedenlerle açıklar: "Çünkü hasta benimle ilgili gördüğü rüyaya kesinlikle inanıyordu." Dediğine göre onu "tereddütlü" ve düşünceli" kılan şey, birçok "sahte doğaüstücülük" biçimleriyle karşılaştığı ve bazılarının diğerlerine göre daha az sahte olduğu sonucuna vardığı daha karmaşık bir serüvendir; kuşkusuz "az sahte" derken, kişisel olarak ilgi duyduğu biçimlerin yanı sıra kafasında gizliden gizliye oluşmaya başlayan sistemi kastetmektedir.

Komşu Koskimo kabilesini ziyaret eden Quesalid, tanınmış yabancı meslektaşlarının tedavi seansına katılır; büyük bir şaşkınlık içinde, tekniklerinin kendininkinden farklı olduğunu görür: Şamanlar, ağızlarında sakladıkları kuş tüyünü kanla karışık bir kurtmuş gibi tükürmek yerine, ellerinin içine yalnızca biraz tükürük çıkarmakla yetiniyor ve çekinmeden "hastalık"ın bu olduğunu ileri sürüyorlardı. Bu yöntemin değeri nedir? Hangi kurama dayanmaktadır? Ancak kullandıkları bu yöntemin etkisiz olduğu ortaya çıkınca, Quesalid, "şamanların gücünü ortaya çıkarmak, onların gerçek mi yoksa sırf sözde mi şaman olduklarını anlamak" için kendi yöntemini denemeyi teklif eder; denemeden sonra, hasta iyileştiğini beyan eder.

Bunun üzerine, kahramanız ilk kez kararsız kalır. O ana dek kendi yöntemi konusunda bile kuşkuları olmasına karşın, kendininkinden daha sahte, daha aldatıcı ve daha hileli bir yöntemle karşılaşmıştı. Kendisi hastaya en azından bir şeyler vermektedir: Hastalığı görünebilir ve elle tutulabilir bir biçimde hastasına sunmaktadır, oysa yabancı meslektaşları hiç bir şey göstermeden has-

talığı yakaladıklarını iddia etmektedir. Üstelik kahramanımızın yöntemi bir sonuç elde etmektedir, oysa diğerlerininki boştur. Böylece kahramanımız, modern bilimin gelişmesinde kesinlikle karşılığı olan bir sorunla karşı karşıya bulunmaktadır: Bu iki sistem, yetersiz oldukları bilinmesine karşın, hem mantıksal hem de deneysel açıdan ayrımsal bir değere sahiptir. Onları değerlendirirken hangi sistemi esas almamız gerekir? Birbirine karıştıkları olgular sistemini mi, yoksa teorik ve pratik olarak farklı değerler aldıkları kendi öz sistemlerini mi?

Bu arada, hemşerileri karşısında saygınlıklarını yitirdikleri için "utançlarından yerin dibine batan" Koskimo şamanları kuşkuya kapılırlar: Her zaman ruhsal bir niteliğe oturttukları ve dolayısıyla hiçbir zaman görünür kılmayı akıl edinemedikleri hastalık meslektaşları tarafından elle tutulur bir nesne biçiminde ortaya çıkarılmıştı. Bir mağarada birlikte yapmayı düşündükleri gizli bir toplantıya katılmaya davet etmesi için ona bir görevli gönderirler. Quesalid oraya gider ve yabancı meslektaşları ona sistemlerini anlatır: "Her hastalık bir insandır: çıbanlar ve şişkinlikler, kaşıntılar ve kabuklu yaralar, sivilceler ve öksürükler, verem ve sıraca ile mesane kasılmaları ve mide ağrıları... Bir insan olan hastalığın ruhunu yakalamayı başardık mı, hastalık hemen ölür; bedeni içimizde kaybolur." Peki, bu kuram doğruysa, gösterecek ne kalıyor geriye? İşini yaparken Quesalid'in "eline hastalığın neden yapıştığını" mı? Ancak Quesalid, dört yıllık uygulama bitmeden mesleği bir başkasına öğretmeyi yasaklayan mesleki kuralların arkasına sığınarak konuşmayı reddeder; Koskimo şamanları, onu baştan çıkarıp sırrını öğrensinler diye sözde bakire

kızlarım gönderdiklerinde de, Quesalid aynı tavrı sürdürür.

Yaşadığı Fort Rupert köyüne geri döndüğünde, Quesalid, komşu bir klanın en ünlü şamanının bütün meslektaşlarına meydan okuduğunu ve onları birçok hastalık konusunda kendisiyle boy ölçüşmeye davet ettiğini öğrenir. Toplantıya gider ve kendisinden yaşça büyük meslektaşının birçok tedavi seansına katılır; ancak, Koskimo'larda olduğu gibi, bu yaşlı şaman hastalığı göstermez; "hastalık olduğunu ileri sürdüğü" görünmeyen bir nesneyi kâh ağaç kabuğundan yapılan başlığının kâh kuş biçimindeki tören şıkşığının içine sokmakla yetinir: Ev sakinlerini ya da hekimin elini "ısıran hastalığın gücü sayesinde", bu nesneler havada asılı olarak durabilirmiş. Her zamanki senaryo cereyan eder. Yaşlı rakibi kendisinden umutsuz bazı durumlara müdahale etmesini rica edince, Quesalid kanla karışık kurt yöntemiyle onu alt eder.

Şimdi öykümüzün en acıklı bölümüne geçiyoruz. Gözden düşmesi ve tedavi sisteminin çökmesi nedeniyle büyük bir utanç ve umutsuzluğa kapılan yaşlı şaman, kendisiyle görüşmeye ikna etmesi için kızını Quesalid'in yanına gönderir. Quesalid kabul eder ve bir ağacın dibinde oturan yaşlı şamanın yanına gider. Yaşlı adam şöyle der: "Birbirimizi kötülemek için seni çağırmadım, dostum. Ancak, senden sadece utancımdan ölmemek için bana yardım etmeni ve hayatımı kurtarmanı isteyeceğim, çünkü dün gece yaptıklarından dolayı halkıma rezil oldum. Bana acımanı ve dün gece avucunun içine yapışan şeyin ne olduğunu bana söylemeni rica ediyorum. Bu, gerçekten hastalığın kendisi miydi yoksa yalnızca bir yutturmaca mı? Yalvarırım, bana acı ve bunu

nasıl yaptığını bana söyle ki seni taklit edebileyim. Dostum, lütfen bana acı." Quesalid, ilk önce meslektaşından başlığın ve şakşağın marifetleriyle ilgili açıklama yapmasını ister. Bunun üzerine, meslektaşı, başlığının içinde sakladığı ve başlığın dik bir açıyla duvara tutturulmasını sağlayan sivri uçlu nesneyi ona gösterir ve kendi eline gagasından asılı duran kuş numarası için de şakşağının ucunu parmakları arasında nasıl sıkıştırdığını anlatır. Kuşkusuz, onun da yalan söylemekten ve hile yapmaktan başka yaptığı yoktu: "Hastaların zenginliği onun iştahını kabarttığı" ve kendisine maddi fayda sağladığı için Şaman taklidi yapmaktadır; ruhların yakalanamayacağını o da biliyor, "zira herkesin ruhu kendine aittir"; o nedenle, içyağı kullanıyor ve "elin içinde bulunan beyaz şeyin ruh olduğunu" ileri sürüyor. O sırada, kız da babası gibi ona yalvarır: "Lütfen ona acı, hayatta kalması senin elinde." Ancak, Quesalid sesini çıkarmaz. Bu acıklı görüşmenin sonunda, yaşlı şaman, "kalbi hasta" bir halde, bütün ailesiyle birlikte aynı gece oraları terketmek zorundadır, çünkü ileride intikam almaya yeltenebileceği düşüncesiyle bütün topluluk ondan korkmaktadır. Ama boşuna: Bir yıl sonra köyüne geri döndüğü görüldü. Kızı gibi o da delirmişti ve üç yıl geçmeden öldü.

Quesalid'e gelince, mesleği hiçe sayan sahtekârların foyasını meydana çıkararak, gizlerle dolu mesleğini icra etmeyi sürdürür: "Yalnızca bir keresinde, hastaları emme yöntemiyle iyileştiren bir şamana rastladım ve gerçek bir şaman mıydı değil miydi hiç anlayamadım. Onun gerçek anlamda bir şaman olduğuna inanmamın tek nedeni şudur: İyileştirdiği hastalardan hiç para almıyordu. Ve gerçekte, bir kerecik olsa bile onun güldü-

günü görmedim." Demek ki, Quesalid'in başlangıçtaki tavrında gözle görülür bir değişme olmuştur: Bu özgür düşünceli adamın katı inkârcılığı yerini ufak inceliklerle birbirinden ayrılan bir takım duygulara bırakmıştır. Gerçek şamanlar vardır. Peki, kendisi de mi öyledir? Bu öykünün sonunda, onun öyle olup olmadığını bilemiyoruz; ancak şurası bir gerçektir ki, mesleğini bilinçlice icra etmekte ve başarılarından gurur duymaktadır; ayrıca, başlangıçta çok alay ettiği ve sahteliğini tamamıyla unutmuş gibi göründüğü kanlı kuş tüyü yöntemini rakip okullara karşı büyük bir hararetle savunmaktadır.

ꕥ

Görüldüğü gibi, büyücünün psikolojisi o kadar da basit değildir. Onu incelemeye çalışmak için, genç rakibinden kendisine gerçeği -yani kırmızı ve yapışkan bir kurt şeklinde elinin içine yapışan şeyin gerçekten bir hastalık mı yoksa uydurma bir şey mi olduğunu- söylemesini rica eden ve yanıt alamadığı için de cinnet getiren yaşlı şaman vakasına eğileceğiz ilkin. Yaşlı şaman, bu üzücü durumdan önce iki veriye sahipti: Bir yandan, hastalıkların bir nedeni olduğu ve buna erişilebileceği inancı; öte yandan, kişinin imgelem gücünün büyük bir rol oynadığı ve teşhisten tedaviye kadar hastalık evrelerinin düzenlendiği bir yorumlama sistemi. Kendi içinde bilinmeyen bir gerçekliğin yöntem ve tasvirlerden oluşan bu düzeni üçlü bir deneyime dayanır: yeteneğinin gerçek olması durumunda (ve gerçek olmazsa bile, yalnızca uygulamadan dolayı) ruhsal ve bedensel (psikosomatik) türde bazı durumlarla karşılaşan şamanın kendi deneyimi; durumunda bir düzelme hisseden ya da hissetmeyen hastanın deneyimi; en son olarak, tedavi seansına

katılan ve bundan aldığı bilişsel-duyuşsal tatmin sayesinde toplumsal bir onay veren ve böylece yeni bir çevrimin başlamasını sağlayan seyircilerin deneyimi.

Şamanlık kompleksi adını verebileceğimiz şeyin bu üç öğesi birbirinden ayrılamaz; ancak, bunların iki kutup etrafında düzenlendiği görülür; birini şamanın kişisel deneyimi, diğerini ise toplumsal *mutabakat* oluşturur. Gerçekte, büyücülerin -ya da en azından en içten olanlarının- kendi görevlerine inanmadığı ve bu inancın özel durumların deneyimine bağlı olmadığı düşüncesine kapılmak için herhangi bir neden yoktur. Katlandıkları sınama ve yoksunluklar -bunları, ciddi ve tutkulu bir yeteneğin kanıtı olarak kabul etmesek de-, çoğu kez onlar için yeterli bir teşvik nedenidir. Ancak, dolaylı oldukları için daha inandırıcı olan bir takım dilbilimsel kanıtlar da vardır: California'da konuşulan Wintu lehçesinde, beş eylemsel biçim vardır; bunlar, görme, bedensel izlenim, çıkarsama, usavurma ve dedikodu yoluyla edinilen bilgilere tekabül eder. Bu beş biçim, farklı bir biçimde dile getirilen tahminin tersine, bilgi kategorisini oluşturur. Çok ilginçtir ki doğaüstü dünyayla olan ilişkiler, bilgi biçimleri aracılığıyla, özellikle de bedensel izlenim (yani en sezgisel deneyim), çıkarsama ve usavurma aracılığıyla ifade edilir. Böylece, ruhsal bir bunalım sonucunda şaman olan bir yerli, dilbilgisel açıdan bu durumunu, bir ruhun kontrolünü ele geçirmesinin bir sonucu olarak algılar; bu da, öteki dünyada bir gezi yapmak durumunda kaldığı ve orada yakınlarının arasında bulunduğu -doğrudan bir deneyim- sonucuna varmamızı sağlar.[8]

[8] D. DEMETRACOPOULOU LEE, Some Indian Texts Dealing with the Supernatural, *The Review of Religion*, Mayıs 1941.

Günümüz psikanalizinde de görüldüğü gibi, şaman tarafından başarıyla tedavi edilen hastanın şaman olma önceliğini herkesten daha fazla hak ettiği olgusunu bir tarafa bırakacak olursak, hastanın deneyimleri sistemin en az önemli görünümünü oluşturur. Ne olursa olsun, unutmamak gerekir ki şaman, kısmen de olsa başarı elde etmesini sağlayan bir takım pozitif bilgi ve deneysel yöntemlerden tamamıyla yoksun değildir; hem zaten, sosyal güvenlik katsayısı düşük olan ülkelerde olağan hastalıkların en büyük bölümünü oluşturan ve günümüzde ruhsal-bedensel (psikosomatik) diye nitelediğimiz birçok rahatsızlık, çoğu kez psikolojik tedavi yönteminin alanına girer. Kısacası, öyle görünüyor ki ilkel hekimler, uygar meslektaşları gibi, tedavi ettikleri vakaların en azından bir bölümünü iyileştirmektedir ve bu göreli başarı olmasaydı, büyücülük uygulamaları zaman ve mekân içinde o denli yaygınlaşamazdı. Ancak bu husus çok önemli değildir, çünkü başka iki hususa bağlıdır: Quesalid, hastalarını iyileştirdiği için büyük bir büyücü olmadı; büyük bir büyücü olduğu için hastalarını iyileştiriyordu. O halde, doğrudan sistemin diğer ucuna, yani toplumsal kutbuna yönelmiş bulunuyoruz.

Hiç kuşkusuz, Quesalid'in rakiplerinin uğradığı yenilginin ardındaki gerçek nedeni, başarı ve başarısızlıkta değil de grubun tavrında aramak daha doğru olur. Onun rakipleri bile, herkesin alay konusu olmaktan yakınırken ve en üstün toplumsal duygu olan utanma duygusunu öne sürerken, bu durumu belirtmek istiyordu aslında. Başarısızlık ikinci planda gelir ve rakiplerinin sözlerinden, başarısızlığı başka bir olguya bağladıkları anlaşılmaktadır: *toplumsal mutabakat*ın kendi aleyhlerine dönmesi ve başka bir hekimle başka bir sistemin et-

rafında yeniden kurulması. O halde temel sorun, bir birey ile grup, daha doğrusu, belli bir birey türü ile grubun bazı istekleri arasındaki ilişki sorunudur.

Şaman, hastasını tedavi ederken seyircilerine bir gösteri sunar. Peki, nasıl bir gösteri? Bazı gözlemleri genelleştirme pahasına diyeceğiz ki bu gösteri, her zaman şamanın "çağrı"yı, yani büyücü olduğuna dair vahiyi getiren ilk krizi tekrarlamasından ibarettir. Ancak gösteri sözcüğüne aldanmayalım: Şaman, bazı olayları tekrarlamak ya da taklit etmekle yetinmez; onları bütün canlılığı, özgünlüğü ve şiddetiyle gerçek anlamda yaşar. Ve şaman, seansın sonunda normal duruma döndüğü için, psikanalizde önemli sayılan bir terimi kullanacak olursak, "abreaksiyon" yapıyor diyebiliriz. Biliyoruz ki hastanın, hastalığına neden olan ilk durumu yoğun olarak yeniden yaşadığı -ve böylece hastalığından tamamıyla kurtulabildiği- o önemli tedavi anına psikanalizde "abreaksiyon" denilmektedir. Bu anlamda, şaman bir "abreaksiyon" uzmanı sayılır.

Her şamana ya da en azından her okula özgü "abreaksiyon" tarzının, hastanın kendisinde hastalığına ilişkin bir "abreaksiyon"a simgesel olarak yol açabileceğini kabul etmemizi sağlayacak kuramsal varsayımları başka yerde aradık.[9] Ancak temel ilişki şamanla grup arasında ise, o zaman soruyu bir başka açıdan, yani normal düşünce ile anormal düşünce arasındaki ilişki açısından da sormak gerekir. Zira bilimsel olmayan tüm bakış açılarına göre (ve hiçbir toplum bunlara sahip olmakla övünemez), normal düşünce ile anormal düşünce birbirinin karşıtı değil, tamamlayıcısıdır. Normal dü-

[9] *Simgelerin Etkililiği*, bu cildin X. bölümü.

şünce, anlamaya can attığı ancak mekanizmalarını bir türlü kontrol etmeyi başaramadığı bir evrende her zaman nesnelere kendi anlamlarını sorar, ancak nesneler ona yanıt vermeyi reddeder; buna karşılık, anormal denilen düşünce, yorum ve duyuşsal yankılarla dolup taşar ve normalde yetersiz olan bir gerçeği bunlarla aşırı derecede yüklemeye her zaman hazırdır. Normal düşünce için, deneysel olarak doğrulanamayan yani zor erişilebilir; anormal düşünce içinse, nesnesiz deneyimler yani kolay erişilebilir bir şey söz konusudur. Dilbilimcilerin diliyle ifade edecek olursak, normal düşüncede her zaman bir "gösterilen" (signifié) eksikliği, anormal düşüncede ise (en azından bazı görünümlerinde) bir "gösteren" (signifiant) fazlalığı bulunur. Şamanın tedavi seansına toplu katılım sayesinde, bu iki tamamlayıcı durum arasında bir muhakeme kurulur. Normal düşüncenin algılayamadığı hastalık sorunuyla ilgili olarak grup, psikopatı, uygulanması zor duyuşsal bir zenginlik sergilemeye davet eder. Gerçekte, ruhsal planda arz ve talep denilen şey arasında bir denge ortaya çıkar, ancak iki koşulla: Ortak gelenek ile kişisel imgelem gücü arasında sürekli olarak bir yapının, yani bir karşıtlıklar ve ilişkiler sisteminin kurulması ve değişmesi gerekir; bu sistem, büyücünün, hastanın ve halkın kendi yerlerini aldığı bir durumun öğelerini içinde toplar. Ve hastayla büyücü gibi halkın da en azından belli bir dereceye kadar abreaksiyona katılması gerekir. Abreaksiyon, simgesel bir gösteri evreninin yaşanan bir deneyimidir; hasta, hasta olduğu için ve büyücü, psikopat olduğu için -ki her ikisi, başka türlü bütünleştirilemeyen deneyimlere sahiptir- bu evrenin "ışık"larını uzaktan fark edebilir. Deneysel bir denetim olmadığında, yalnızca bu de-

neyim ve onun her durumdaki göreli zenginliği sayesinde ancak olası birçok sistem arasında seçim yapılabilir ve şu ya da bu ekol ya da büyücü benimsenebilir.[10]

ꕥ

O halde, bilimsel açıklamanın tersine, belirsiz ve düzensiz bazı durumları nesnel bir nedene bağlamak değil, bir bütün ya da sistem biçiminde açıklamak söz konusudur burada; çünkü sistem, açıkça bu belirsiz (ve kopuk oldukları için güç olan) durumları hızlandırdığı ya da kaynaştırdığı sürece geçerlidir ve bu son olay, dışarıdan anlaşılamayan özgün bir deneyim sayesinde insanın bilincinde doğrulanır. Birbirini tamamlayan düzensizlikleri sayesinde, büyücü-hasta ikilisi, her düşünceye özgü olan ancak normalde tasviri belirsiz kalan bir karşıtlığı grup için somut ve canlı bir biçimde ifade eder: Hasta, nasıl ki düşünce hastalığı dile getirilemez ise, edilgenliktir, kendiyle yabancılaşmadır; büyücü ise, nasıl ki simgelerin yaşam kaynağı duygululuk ise, etkenliktir, taşkınlıktır. Tedavi, bu iki zıt kutbu ilişkiye sokar, birinden diğerine geçişi sağlar ve eksiksiz bir deneyim içinde, toplumsal evrenin yansıması olan ruhsal evrenin tutarlığını ortaya koyar.

Böylece, abreaksiyon kavramını açma gerekliliği ortaya çıkar; onu, psikanaliz -onu yeniden keşfetme ve temel değerini vurgulama onurunu kendisine borçlu-

[10] Burada büyücü ve psikopat arasında kurduğum aşırı kolaycı benzerlikler nedeniyle Michel Leiris'in haklı olarak bana eleştiriler yöneltmesi üzerine, düşüncelerimi şu yapıtın giriş bölümünde açıklamak durumunda kaldım: Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, Marcel MAUSS, *Sociologie et Anthropologie* içinde, Paris, 1950, s. XVIII-XXIII.

yuz- dışında psikolojik tedavi yöntemlerindeki anlamlarıyla inceleyeceğiz. Psikanalizde üç değil de yalnızca bir abreaksiyon -hastanınki- olduğunu söyleyebilir miyiz? Bundan pek emin değiliz. Şurası bir gerçektir ki, şamanların tedavisinde hasta susarken, onun *için* abreaksiyon yapan büyücü konuşur; oysa psikanalizde, doktor dinlerken, ona *karşı* abreaksiyon yapan hasta konuşur. Ancak doktorun abreaksiyonu hastanınkiyle eşzamanlı olmasa da, ondan abreaksiyon yapması istenebilir, çünkü birinin ruhçözümcü (psikanalist) olabilmesi için ilkin kendisinin çözümlenmiş olması gerekir. Her iki yöntemin gruba tahsis ettiği rolün tanımlanması hassas bir konudur; çünkü büyü, hasta aracılığıyla, grubu daha önce tanımlanmış olan bazı sorunlara yeniden uyarlar; oysa psikanaliz, getirilen çözümler aracılığıyla hastayı gruba yeniden uyarlar. Ancak, psikanalitik sistemi, birkaç yıldan beri bazı belirli ve sınırlı durumlarda deneysel olarak doğrulanabilir bilimsel varsayımlardan grup bilincine nüfuz eden bir tür yaygın mitolojiye (psikolojide, anormal düşünceye göre kurulan bir yorumlama sistemini normal düşünceye de yayma ve sırf kişisel düşünceyi incelemeye elverişli olan bir yöntemi bazı kolektif psikolojik olgulara uygulama yönündeki öznel bir eğilimle kendini gösteren nesnel bir olay) dönüştürme eğiliminde olan kaygılandırıcı gelişim tekrar bir benzerlik kurma tehlikesiyle karşı karşıya bulunur. O zaman -ve belki de daha önce bazı ülkelerde görüldüğü gibi- sistemin değeri, bundan böyle, yalnızca kimi bireylerin yararlanabileceği bazı gerçek tedavilere değil de tedavi yutturmacasının gruba verdiği güvenlik duygusuna ve evreninin bu temel üzerinde yeniden kurulacağı toplumsal sisteme bağlı olacaktır.

Şu andan başlayarak, psikanaliz ile daha eski ve daha yaygın psikolojik tedavi yöntemleri arasındaki kıyaslama, psikanalizi kendi yöntemi ve ilkeleri konusunda faydalı düşünceler yürütmeye teşvik edebilir. Hasta olarak nitelendirildikleri durumdan yavaş yavaş grubun simgesi haline gelen bu yargılanan kişilerin durmadan artması nedeniyle, psikanaliz, tedavileri düşünce değiştirme seanslarına dönüştürür; zira bir insan ancak hastaysa iyileştirilebilir, uyumsuz ya da kararsız biri olsa olsa ikna edilebilir. O zaman karşımızda büyük bir tehlike belirir: Tedavi (kuşkusuz, doktor farkında olmadan), her zaman bağlama uygun belli bir hastalığın iyileştirilmesiyle sonuçlanacağına, hastanın evreninin psikanalitik yorumlara göre yeniden düzenlenmesine dönüşür yalnızca. Başka bir deyişle, varış noktası olarak, incelediğimiz büyüsel ve toplumsal sistemin hareket noktasını ve kuramsallığını oluşturan durumla karşılaşırız.

Bu inceleme doğruysa, büyüsel davranışları, insan bilincinde bazı duyuşsal görünümler şeklinde beliren ancak özünde düşünsel nitelikte olan bir duruma yanıt olarak görmek gerekir. Zira insanın bu düşünsel durumu ancak simgesel işlevin tarihiyle açıklanabilir: Evrenin anlamı hiçbir zaman yeterince ifade edilemez ve düşünce, anlam yüklediği nesnelerden her zaman daha fazla anlam içerir. Bu iki başvuru sistemi -"gösteren" sistemi ve "gösterilen" sistemi- arasında kararsız kalan insan, büyüsel düşünceden, o ana dek çelişik olan bazı verileri içinde bütünleştirebilecek yeni bir başvuru sistemi bekler. Ancak, bilindiği gibi, bu sistem bilgideki gelişmelerin aleyhine kurulur; buna göre, önceki iki sistemden yalnızca birinin düzenlenmesi ve diğerini ortadan kaldırıncaya dek (ki, henüz bu noktaya ulaşama-

dık) derinleştirilmesi gerekir. Hasta olsun ya da olmasın bireye bu kötü macerayı tekrar yaşatmamak gerekir. Her ne kadar hastanın incelenmesi sayesinde her bireyin az çok bazı çelişik sistemlere başvurduğunu ve bu sistemlerin çatışmasından etkilendiğini öğrensek de, belli bir bütünleştirme biçiminin uygulamada gerçekleşebilir ve etkili olması onun ille de doğru olduğu anlamına gelmez; ayrıca, bu şekilde yapılan intibakın önceki çatışmalı durumdan daha geri olup olmadığından emin olmamız için de yeterli bir neden değildir bu.

Yanlış bir bireşimi, genel ancak keyfi bir bireşim çerçevesinde -eylemin zorunlu olduğu kritik vakalar hariç- normal bireşimlerle bütünleştirerek ortadan kaldırmak her bakımdan bir kayıp sayılır. Kolay anlaşılır bir varsayımlar dizisi, doktor için kesin bir belgesel değer oluşturur; bunun için, kuramsal çözümlemenin gerçeğin ardındaki görüntüyü ille de görmesi ya da hastayla doktoru bir tür gizemli topluluk içinde bir araya getirmesi şart değildir; bu topluluk, ne biri ne diğeri için aynı anlama gelmez ve tedaviyi bir yutturmacaya dönüştürmekten de öteye gitmez.

Sonuç olarak, bu yutturmaca bir tür dilden başka bir şey değildir; bu dil, grubun, hastanın ve büyücünün akıl erdiremediği olayları ifade etmeye -toplum elverdiği ölçüde- yarar.

BÖLÜM X

Simgelerin Etkililiği[1]

Güney Amerika kültürlerine ait olduğunu bildiğimiz ve geçenlerde Wassen'la Holmer'ın büyü ve din konusunda yayımladığı ilk büyük metin, şaman tedavisinin bazı görünümlerine oldukça yeni bir bakış açısı getirmiş ve yayımcılarının mükemmel yorumunun bile yetersiz kaldığı bazı kuramsal sorunları ortaya koymuştur. Bir takım genel sonuçlara varmak için bu yayımcıların araştırmasını tekrar ele almak istiyoruz burada, ancak olaylara özellikle metnin incelendiği dilbilimsel ya da Amerikancı bakış açısıyla yaklaşmayacağız.[2]

Söz konusu metin, yerli değişkesi beş yüz otuz beş şarkıya ayrılmış on sekiz sayfadan oluşan ve bir Cuna yerlisinin, Guillermo Haya'nın, kendi kabilesinden yaşlı bir bilgi vericiye dayanarak derlediği büyüyle ilgili

---

1 Raymond de Saussure'e ithaf edilen bu yazı, aynı başlık altında şu dergide yayımlandı: *Revue de l'histoire des religions*, cilt 135, no: 1, 1949, s. 5-27.

2 Nils M. HOLMER ve Henry WASSEN, *Mu-I gala or the Way of Muu, a medicine song from the Cunas of Panama*, Göteberg, 1947.

uzunca sözlerden ibarettir. Bilindiği gibi, Cuna'lar Panama Cumhuriyeti topraklarında yaşamaktadır ve merhum Erland Nordenskiöld bu yerlilere karşı özel bir ilgi göstermiş ve hatta aralarından kendine birkaç yardımcı da edinmiştir. Bizimle ilgili duruma gelince, Haya, ancak Nordenskiöld'ün ölümünden sonra yanında İspanyol çevirisiyle birlikte orijinal dille yazılmış bir metni onun ardılı Dr. Wassen'e ulaştırır; Holmer ise bu metni büyük bir titizlikle gözden geçirir.

Şarkının konusu, zor bir doğuma yardım etmektir. Orta Amerika'da yerli kadınlar Batı toplumlarındaki kadınlardan daha kolay doğum yaptığına göre, bu şarkının olağanüstü bir etkisi olsa gerek. O halde, şamanın müdahale ettiği durumlar pek nadirdir; yalnızca bir terslik durumunda ve ebenin ricası üzerine müdahale eder. Ebenin çizdiği umutsuz tabloyla başlayan şarkıda sırayla şu durumlar ifade edilir: ebenin şamanı ziyaret etmesi, şamanın doğum yapan kadının kulübesine doğru hareket etmesi, oraya varması ve hazırlıklara başlaması (kakao tanelerinden tütsüler yapma, yakarmalar ve kutsal resimler ya da *nuchu* yapma). Etkili olsunlar diye zorunlu kılınan bazı ağaç türlerine işlenen resimler, şamanın yardımcı olarak seçtiği ve ceninin oluşumundan sorumlu güç olan Muu'nun ikamet ettiği yere kadar eşlik ettiği koruyucu ruhları temsil etmektedir. Zor doğum, gerçekte, Muu'nun kendi yetkilerini kötüye kullanması ve müstakbel annenin *purba*'sı ya da "ruh"unu ele geçirmesiyle açıklanmaktadır. Demek ki şarkı tamamıyla bir arama çalışmasından başka bir şey değildir; kaybolan *purba*'yı arayıp bulmaya çalışırken bir sürü beklenmedik olayla karşılaşılır: engellerin aşılması, bazı vahşi hayvanların yenilmesi ve en son olarak, şamanla onun

koruyucu ruhlarının büyülü şapkalar yardımıyla Muu'ya ve kızlarına -bunlar, şapkaların cazibesine karşı koyamazlar- dayattıkları büyük bir yarışma. Yarışma sonucunda yenilen Muu hastanın *purba*'sını salıverir; bunun üzerine doğum gerçekleşir ve şarkı, Muu'nun kaçmasını (ziyaretçilerinin ardından) engellemek için alınan önlemler sıralandıktan sonra biter. Mücadele, doğum için gerekli olan Muu'nun şahsına karşı değil, yalnızca kötüye kullandığı yetkilerine karşıdır; her şey yoluna girdikten sonra, dostça ilişkiler yeniden kurulur ve Muu'nun şamanla vedalaşması neredeyse bir davet niteliğindedir: "Dostum *nele*, bir daha beni ne zaman ziyaret edeceksin?" (412)

Şu ana kadar, *nele* terimini şaman anlamında kullandık; ancak bu anlam bize pek uygun gibi gelmiyor, çünkü bu tedavi, ayini yöneten papazın kendinden geçmesini ya da olağandışı bir duruma geçmesini gerektirmemektedir. Bununla birlikte, kakao tütsüsünün ilk amacı, "giysilerinin yanı sıra bizzat papazı güçlendirmek" ve ona "Muu'nun karşısına çıkma cesaretini vermektir" (65-66); ayrıca, doktorları birçok türe ayıran Cuna sınıflandırması gösteriyor ki, *nele*'nin gücü bazı doğaüstü kaynaklara dayanmaktadır. Yerli doktorlar, *nele*, *inatuledi* ve *absogedi* olmak üzere üçe ayrılır. *Absogedi*'nin işlevleri, şarkılarla ilaçlar konusundaki araştırmalar sonucunda edinilen ve bazı deneyimlerle doğrulanan bir bilgiye dayanmaktadır. Oysa doğuştan edinilen bir yetenek olarak görülen *nele*'nin yeteneği, hastalığın nedenini, yani yaşamsal güçlerin -özel ya da genel olsunlar- kötü ruhlar tarafından ele geçirildiği yeri anında bulan bir falcılıktan ibarettir. Zira *nele*, isterse, kötü ruhları harekete geçirip onları kendi koruyucuları

ya da yardımcıları yapabilir.[3] O halde, her ne kadar doğuma müdahalesi normalde bu işleve eşlik eden bütün özellikleri içermese de, onun bir şaman olduğunu söyleyeceğiz. *Nuchu*'lara gelince, bunlar şamanın yaptığı küçük heykellere yine şamanın çağrısı üzerine gelip yerleşen koruyucu ruhlardır ve görünmezlikle falcılık sayesinde ondan *niga*'lar, yani "canlılık", "direnme gücü" alırlar; *Nuchu*'lar da onlardan *nelegan* (*nele*'nin çoğulu), yani "insanların hizmetinde", olağanüstü güçlere sahip ve "insanlara benzeyen varlıklar" (235-237) yapar.

Kısaca özetlediğimiz gibi, şarkının sıradan bir tür olduğu görülmektedir: Hasta, kendi ruh benzerini ya da daha doğrusu yaşamsal gücünü oluşturan değişik ikizlerinden birini kaybettiği için hasta olmuştur (ileride bu konuya tekrar değineceğiz); şaman, koruyucu ruhlarının yardımıyla, eline geçirdiği ruh ikizini kötü ruhun elinden kurtarıp onu sahibine iade etmek, dolayısıyla hastayı iyileştirmek için doğaüstü dünyada bir yolculuğa girişir. Okununca görülecek ki bu metnin eşsiz önemi bu yüzeysel görünümde değil, Holmer ile Wassen'e borçlu olduğumuz şu keşiftedir: Yerlilerin düşüncesine göre, *Mu-I gala*, yani "Muu'nun yolu" ve Muu'nun ikametgâhı, yalnızca efsane düzeyinde bir yol ve bir ikametgâhtan ibaret değildir; şamanla *nuchu*'ların muayene ettiği ve derinliklerinde zaferle sonuçlanan bir savaşa giriştikleri gebe kadının vajinasıyla rahmini ifade eder.

Bu yorum ilkin *purba* kavramına ilişkin bir incelemeye dayanır. *Purba*, daha önce tanımladığımız *niga*'dan

---

[3] E. NORDENSKIÖLD, *An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians*, yayımlayan: Henry WASSEN (*Comparative Ethnographical Studies*, 10), Göteberg, 1938, s. 80.

farklı bir tinsel kökene sahiptir. *Purba*'mn tersine, *niga* sahibinin elinden alınabilir ve yalnızca hayvanlarla insanlarda bulunur. Bitkinin, taşın bir *purba*'sı vardır, *niga*'sı değil; ölü beden için de aynı şey söz konusudur ve çocuğun *niga*'sı yaşla birlikte gelişir. O halde, *niga*'yı "yaşamsal güç", *purba*'yı ise "ikiz" ya da "ruh" şeklinde çevirmek doğru gibi geliyor bize; bu sözcükler, canlı ile cansız arasında bir ayrım olduğu anlamına gelmez (Cuna'lara göre her şey canlıdır), ancak daha çok Platoncu "düşünce" ya da "ana örnek" kavramını -her varlık ya da nesne bunun gözle görülür bir eseridir- karşılar.

Oysa şarkımızdaki hasta kadın *purba*'smdan daha fazlasını kaybetmiştir; yerlilerin metnine göre, kadında "hastalığın sıcak giysisi" yani ateş (dipnotta ve *birçok yerde*) ile birlikte, görme yeteneğinde bir kayıp ya da zayıflama görülür ve kadın "Muu Puklip'e götüren yolda kaybolmuş ve uyuşuk bir halde" bulunur (97). Kadın, kendisini sorguya çeken şamana şöyle der: "Muu Puklip yanıma geldi ve *nigapurbalele*'mi sonsuza dek benden alıkoymak istedi" (98). Holmer, *niga*'nın "fiziksel güç", *purba(lele)*'nın ise "ruh" ya da "öz" şeklinde çevrilmesini önerir; buradan da "yaşamının ruhu"[4] anlamı oraya çıkar. Canlı varlığın niteliği olan *niga*'nın bir değil, işlevsel olarak birbirine bağlı birkaç *purba*'nın varlığından kaynaklandığını ileri sürmek belki de çok abartılı olur. Bununla birlikte, bedenin her bölümünün kendine özgü bir *purba*'sı vardır ve *niga*, tinsel planda organizma kavramına eşdeğermiş gibi görünmektedir; nasıl ki yaşam organların uyumundan kaynaklanıyorsa, "yaşamsal güç" de, her biri belli bir organın işleyişini düzenleyen bütün

[4] HOLMER ve WASSEN, *a.g.y.*, s. 38.

purba'ların uyumlu birlikteliğinden başka bir şey değildir.

Gerçekten de, şaman yalnızca *nigapurbalele*'yi geri almakla kalmaz: Onun keşfini, yine aynı planda bulunan başka *purba*'ların keşfi izler: kalbin, kemiklerin, dişlerin, saçların, tırnakların ve ayakların *purba*'ları (401-408 ve 435-442). Bu listede, en fazla etkilenen organların -üreme organlarının- yer almadığını görmek bizi şaşırtabilir; metnin yayımcılarının da belirttiği gibi, rahmin *purba*'sı hasta olarak değil, hastalığın sorumlusu olarak görülmektedir. Muu ile kızları, Nordenskiöld'ün de belirttiği gibi, ceninin gelişmesini düzenleyen ve ona *kurngin*'lerini yani yeteneklerini veren güçlerdir.[5] Oysa metin bu olumlu görevlere hiç göndermede bulunmaz. Muu, orada bir karışıklık yaratan, diğer özel "ruhlar"ı ele geçirip felce uğratan ve böylece "ana beden"in (İspanyolcada *cuerpo jefe*, 430, 435) bütünlüğünü bozan ve ondan *niga*'sını alan özel bir "ruh" gibi görünmektedir. Ancak, Muu'nun yerinde durması da gerekir: Zira *purba*'ları kurtaran ziyaret, geçici olarak açık kalan yoldan Muu'nun kaçması için bir fırsat oluşturabilir. Şarkının son bölümünde yer alan önlemler işte bunun içindir. Şaman, vahşi hayvanların tanrılarım yolu korumakla görevlendirir; yollar kapatılır, altın ve gümüşten kapanlar kurulur ve dört gün boyunca *nelegan*'lar nöbet tutup sopalarını birbirine vurur (505-535). Demek ki Muu tamamıyla kötü biri değildir; yoldan çıkmış bir güçtür. Zor doğum, bedenin değişik bölümlerindeki tüm diğer "ruhlar"ın "rahmin ruhu" tarafından çalınması şeklinde açıklanır. Bu diğer ruhlar serbest bırakılır bırakılmaz, "rahmin ruhu" onlarla tekrar işbirliği yapa-

[5] E. NORDENSKIÖLD, *a.g.y.*, s. 364.

bilir ve yapmak zorundadır. Fizyolojik bozukluğun duyuşsal içeriğinin -hastanın bilincinde ortaya çıkabileceği biçimiyle- yerlilerce ne kadar büyük bir kesinlikle benimsendiğini hemen belirtelim.

Muu'ya ulaşmak için, şamanla yardımcılarının bir yol, "Muu'nun yolu"nu izlemeleri gerekir; metindeki birçok anıştırma bu yol konusunda bize bilgi vermektedir. Hasta kadının hamağının altında çömelmiş bulunan şamanın yonttuğu *nuchu*'lar, heykelcikler, "yolun girişi"ne dikilir ve şaman onlara şöyle seslenir:

Hasta kadın, sizin önünüzde, hamağında yatmaktadır;
Onun beyaz dokusu gergin bir halde, yavaşça kıpırdanmaktadır.
Hasta zayıf bedeniyle yatağına uzanmıştır;
Muu'nun yolunu aydınlattıkları zaman, bu yol kan gibi ışıldar;
Işıltılar hamağın altında kan gibi oluk oluk ve kıpkırmızı akar;
Beyaz iç doku, toprağın derinliklerine kadar iner;
Kadının beyaz dokusunun ortasından bir insan çıkar (84-90).

Çevirmenler, son iki tümcenin anlamına kuşkuyla bakarlar, ancak aynı anda Nordenskiöld'ün yayımladığı bir başka yerli metne göndermede bulunurlar; bu metin, "beyaz iç doku"nun kadının vulvası olduğu konusunda hiçbir tereddüt bırakmaz:

sibugua molul arkaali
blanca tela abriendo
sibugua molul arkinnali
blanca tela extendiendo
.....
sibugua molul abalase tulapurua ekuanali
blanca tela centro feto caer haciendo[6]

[6] E. NORDENSKIÖLD, *a.g.y.*, s. 607-608; HOLMER ve WASSEN, *a.g.y.*, s. 38.

O halde, sıkıntılı doğum nedeniyle kanlar içinde kalan ve giysileriyle sihirli şapkaları sayesinde *nuchu*'ların bulabildiği "Muu'nun karanlık yolu" hiç kuşkusuz hasta kadının vajinasıdır. "Muu'nun ikametgâhı" yani evinin bulunduğu "rahatsızlık kaynağı" ise, kadının rahmine tekabül etmektedir, çünkü bilgi veren yerli, kendi dilinde *Amukkapiryawila* denilen bu evi *omegan purba amurrequedi* yani "kadınların aybaşı rahatsızlığı" şeklinde ifade etmektedir; bu eve ayrıca "derin karanlık kaynak" (250-251) ve "iç karanlık kaynak"[7] denilmektedir (32).

O halde, metnimiz özgün bir niteliğe ve dolayısıyla, genelde tasvir edilen şaman tedavileri arasında özel bir yere sahiptir. Şaman tedavileri üç türdedir ve hepsi aynı anda uygulanabilir: Birincisinde, hasta organ, hastalığın nedenini ortaya çıkarmaya yönelik fiziksel bir işleme, bir emme işlemine tabi tutulur; hastalığın nedeni, genellikle, şaman tarafından uygun bir anda çıkartılması gereken bir diken, bir kristal parçası ya da bir tüydür (bu tedaviye tropikal Amerika, Avustralya ve Alaska'da rastlanır); ikincisinde, Araucans'larda olduğu gibi, tedavi, ilkin kulübede ve ardından açık havada zararlı ruhlara karşı yalancıktan verilen bir savaştan ibarettir; üçüncüsünde ise, örneğin Navajo'larda, ayini yöneten papaz bir takım büyü sözleri söyler ve gerçekte tedavi edilecek hastalıkla doğrudan bir ilişkisi olmayan bir takım işlemlerin (boyanmış kum ve çiçek tozuyla yere çizilmiş bir resmin değişik bölümleri üzerine hastanın yerleştirilme-

[7] *Ti ipya*'nın "kasırga" biçiminde çevrilmesi biraz zoraki gibi gelmektedir. Kimi Güney Amerikalı yerliler için "su göz"ü kaynak anlamına gelmektedir. İberya yarımadasında (Portekizcede, *olho d'agua*) da bu sözcük aynı anlamda kullanılmaktadır.

si) yapılmasını buyurur. Oysa bütün bu durumlarda, tedavi yönteminin (ki çoğu kez, bunun etkili olduğunu biliyoruz) yorumlanması pek kolay değildir: Bu yöntem doğrudan hastalıklı bölgeyi hedef aldığında, açıkça kendisinde içsel bir değer görülmeyecek kadar fazla somuttur (genelde, yutturmacadan başka bir şey değil); çoğu kez oldukça soyut bir ritüelin tekrarından ibaret olduğunda ise, onun hastalık üzerindeki etkisini anlamakta zorluk çekiyoruz. Kısaca, bu tedavi yöntemlerinin psikolojik nitelikte olduğunu söyleyerek bu zorluklardan sıyrılabiliriz. Ancak, belirli bazı fizyolojik rahatsızlıklarla savaşmak için belirli psikolojik tasvirlere nasıl başvurulduğunu açıklığa kavuşturmadığımız sürece, bu terim her zaman anlamdan yoksun kalacaktır. Oysa incelediğimiz metin, sorunun çözümüne son derece katkıda bulunmaktadır. Metin, tamamıyla psikolojik bir tedavi yöntemi oluşturmaktadır, çünkü şaman hasta kadının bedenine hiç dokunmamakta ve ilaç vermemektedir; buna karşın, hastalığı ve hastalığın merkezini doğrudan ve açıkça ortaya koymaktadır: Açıkça diyebiliriz ki şarkı, hasta organa yönelik *psikolojik bir işlem* oluşturmakta ve bu işlem sonucunda onun iyileşmesi umulmaktadır.

ꕥ

Bu işlemin gerçekliğini ve niteliklerini ortaya koymakla başlayalım işe; daha sonra, amacıyla etkililiğinin neler olabileceğine bir bakalım. İlkin, bir "ruh"u yeniden ele geçirmek için iyiliksever ruhlarla kötülüksever ruhlar arasındaki kıyasıya savaşı konu edinen şarkıda eylemin kendisine çok az yer ayrıldığını görmek bizi şaşırtmıştır:

Metin on sekiz sayfadan oluşmasına karşın, yarışmaya bir sayfadan daha az bir yer, Muu Puklip'le görüşmeye ise yalnızca iki sayfa ayrılmıştır. Bununla birlikte, ilk hazırlıklar üzerinde daha fazla durulmuş ve hazırlıklar, *nuchu*'nun araç gereçleri, yapılacak yolculuk ve gidilecek yerlerle ilgili olarak daha ayrıntılı tasvirler yapılmıştır. Ebenin şamana yaptığı ziyaretin başlangıcı da aynı şekilde tasvir edilmiştir: Hasta kadının ebeyle, sonra da ebenin hastayla yaptığı konuşmalar iki kez tekrarlanmıştır, çünkü biri yanıt vermeden önce diğerinin sözlerini olduğu gibi tekrarlamak durumundadır:

Hasta kadın ebeye şöyle der: "Gerçekte, üzerimde hastalığın sıcak giysisi var";
Ebe hasta kadına şöyle yanıt verir: "Gerçekte, üzerinde hastalığın sıcak giysisi var,
seni anlıyorum." (1-2)

Bu biçemsel yöntemin Cuna'larda yaygın olduğunu ve sözlü gelenekle sınırlı kalan kimi halklarda söyleneni belleğe iyice yerleştirme gereksiniminden kaynaklandığını belirtmek istiyorum.[8] Bununla birlikte, bu yöntem yalnızca sözlere değil, davranışlara da uygulanır:

Ebe kulübenin içinde bir tur atar;
Ebe boncuk arar;
Ebe bir tur atar;
Ebe ayağıyla toprağa dokunur;
Ebe ayağının birini ileri atar;
Ebe kulübesinin kapısını açar; kulübesinin kapısı gıcırdar;
Ebe çıkar... (7-14).

[8] HOLMER ve WASSEN, *a.g. y.*, s. 65-66.

Ebe, şamanın evine vardığında, hastanın evine geri döndüğünde, şamanın evini terk ettiğinde, tekrar şamanın evine vardığında hep bu ayrıntılı tasvire rastlanır; kimi zaman, aynı tasvir aynı sözlerle iki kez yinelenir (sayfa 33-35'teki sözler, sayfa 37-39 ve 45-47'de yinelenir). Demek ki tedavi, tedaviden önceki olayların bir tarihçesiyle başlar ve ikincil öneme sahip olduğu düşünülen bazı görünümler ("girişler" ve "çıkışlar"), sanki "ağır çekimde çekilmiş" gibi çok ayrıntılı olarak ele alınır. Bu yöntem metnin her tarafında görülür, ancak geçmişle ilgili bazı olayların anlatıldığı metnin başında daha düzenli olarak uygulanır.

Ayini yöneten papaz, çektiği acılar nedeniyle doğal olarak gerçeğe karşı ilgisi azalan -ve duyarlılığı artan- hastaya çok açık ve çok yoğun bir şekilde ilk durumu tekrar yaşatmaya ve zihinsel olarak bu deneyimi bütün ayrıntılarıyla hissettirmeye çalışıyormuş gibi cereyan eder her şey. Gerçekte, bu durum, hastanın bedeniyle iç organlarında cereyan eden bir dizi olayı devreye sokar. Böylece, sıradan gerçeklikten efsaneye, fiziksel evrenden fizyolojik evrene, dış dünyadan iç bedene geçilir. Ve iç bedende cereyan eden efsanenin, yaşanılan deneyimi aynı canlılıkla ve aynı nitelikle öykünmesi gerekir; şaman, hastalığı bahane ederek, takıntılı ve uygun bir yönteme göre bu deneyimin koşullarını belirler.

Sonraki on sayfada, hastanın zihninde aralarındaki farkı ortadan kaldırmak ve niteliklerinin değişmesini olanaksız kılmak istercesine, efsane temalarıyla fizyoloji temaları arasında gittikçe artan gidiş-gelişler hızlı bir tempoyla aktarılır. Hamağında yatan ya da doğum pozisyonunu alan, doğu yönünde bacakları açık halde acıdan inleyen, kan kaybeden, vulvası genişleyip titreyen

kadının tablosu çizildikten sonra, ruhlara adlarıyla hitap edilir: alkollü içki, rüzgâr, su, orman ve hatta "beyaz adamın gümüş rengindeki yolcu gemisi" -bu değerli kanıt, efsanenin ne kadar ensek olduğunu göstermektedir (187). Temalar birbirine karışır: Hasta gibi *nuchu*'lar da sel gibi kanlar içinde kalır; ayrıca, hasta kadının ağrıları dayanılmaz boyutlara varır: "Kadının beyaz iç dokusu toprağın derinliklerine kadar yayılır... Ondan akan sıvı ve kanlar toprağın derinliklerine kadar kıpkırmızı bir birikinti oluşturur. (89,92)" Bu arada, ortaya çıkan her ruh, titiz bir tasvirin konusunu oluşturur; onun şamandan aldığı büyü aletleri ayrıntılı olarak anlatılır: siyah inciler, ateş renginde inciler, koyu renkte inciler, yuvarlak inciler, jaguar kemikleri, yuvarlak kemikler, gırtlak kemikleri, *kerkettoli* kuşu kemikleri, ağaçkakan kemikleri, flüt yapımında kullanılan kemikler, gümüş inciler (104-118); bütün bu aletler henüz yeterli değilmiş ve hasta kadının bilinen ve bilinmeyen tüm güçlerinin saldırı için toplanması gerekiyormuş gibi genel bir seferberlik ilan edilir tekrar (119-229).

Ancak, efsaneler diyarında utanma diye bir şey yok: Hasta kadına, vajinasına girilmesi -her ne kadar efsane düzeyinde kalsa da- gerektiği somut ve bilinen bazı sözlerle söylenir. Kaldı ki "muu" iki kez doğrudan rahmi işaret eder, yoksa rahmin çalışmasını düzenleyen temel tinsel kuralı değil ("hasta kadının muu'su", 204, 453).[9] Burada, Muu'nun yolu üzerine çıkmak için ereksiyon halindeki penisin biçimine bürünüp onu hareketini öykünen *nelegan*'lardır:

[9] HOLMER ve WASSEN, *a.g. y.*, s. 45, n. 219 ve s. 57, n. 539.

Nelegan'ların şapkaları parlıyor, *nelegan*'ların şapkaları beyazlaşıyor;
Nelegan'lar, uç süsleri gibi yassı ve basık (?), dipdik oluveriyor;
Nelegan'lar korkunç (?) olmaya başlıyor, hepsi korkunç (?) oluyor;
Hastanın *nigapurbalele*'sinin iyiliği için (230-233).

Öykünün daha aşağıdaki bölümünde ise şöyle deniliyor:

Nelegan'lar, sallanarak hamağın üst tarafına doğru fırlıyor, *nusupane* gibi yukarı doğru fırlıyor (239).[10]

O halde, öyküdeki yöntem, efsanenin başoyuncuları değiştirmekle yetindiği gerçek bir deneyimi yeniden oluşturmayı amaçlamaktadır. Bu başoyuncular kadının doğal deliğinin içine girer ve bütün bu psikolojik hazırlıktan sonra, hasta kadının, kendi içine gerçekten girildiğini hissettiğini düşünebiliriz. Yalnızca onları hissetmekle kalmaz; onlar, katetmeye hazırlandıkları yolu "aydınlatırlar" (kuşkusuz, hem kendileri için -böylece yollarını bulabilsinler diye- hem de kadın için -"aydın"lansın ve sözle anlatılamayan bazı acı duyumları konusunda bilinçlensin diye):

Nelegan'lar hastaya iyi bir bakış açısı aşılar, *nelegan*'lar hastaya ışıl ışıl gözler verir... (238).

Ve bu "aydınlatıcı bakış açısı" sayesinde, metinde yer alan bir kalıp tümceyi açımlarsak, *nelegan*'lar kar-

[10] Buradaki soru işaretleri çevirmene aittir: *Nusu*'dan ("kurt") gelen *nusupane* sözcüğü, genellikle "penis" anlamında kullanılmaktadır (krş. HOLMER ve WASSEN, s. 47, n. 280; s. 57, n. 540 ve s. 82).

maşık bir yolu ayrıntılı olarak anlatırlar; bu mitolojik anatomik yapı, üreme organlarının gerçek yapısından daha çok, güçlüklere ve acılara ilişkin her durumu ifade eden bir tür duyuşsal coğrafyaya tekabül eder.

Nelegan'lar yola koyulurlar, *nelegan*'lar Aşağı Dağ'la aynı uzaklıkta olan Muu'nun yolu boyunca ard arda yürürler;
Nelegan'lar Kısa Dağ'la aynı uzaklıkta olan...;
Nelegan'lar Uzun Dağ'la aynı uzaklıkta olan...;
Nelegan'lar Yala Pokuna Yala'yla (çevrilmemiş) aynı uzaklıkta olan...;
Nelegan'lar Yala Akkwatallekun Yala'yla (çevrilmemiş) aynı uzaklıkta olan...;
Nelegan'lar Yala Ilamisuikun Yala'yla (çevrilmemiş) aynı uzaklıkta olan...;
Nelegan'lar Düz Dağ'ın merkezine kadar...;
Nelegan'lar yola koyulurlar, *nelegan*'lar Muu'nun yolu boyunca ard arda yürürler (241-248).

Düşsel canavarlarla yırtıcı hayvanlardan geçilmeyen rahim dünyasının tablosu, bilgi verici yerlinin de doğrudan teyit ettiği şu yorumla açıklanabilir: "Doğum sancısı çeken kadının ağrıları hayvanlar yüzünden artmaktadır", başka deyişle, ağrılar bizzat kişileştirilmiştir. Burada da, şarkının ana amacının, bu ağrıları hasta kadına tasvir etmek, onları adlandırmak ve bilinçli ya da bilinçdışı düşüncenin kavrayabileceği bir biçimde kadına sunmak olduğu görülmektedir: kabarmış gözleri ve kıvrılmış benekli gövdesiyle çömelmiş bir halde kuyruğunu durmadan sallayarak kımıldayan Timsah Amca; yeri kaplayan parlak yüzgeçleri ve parlak gövdesiyle her tarafı sıçratıp ardından sürükleyen Tikwalele Timsah Amca; ikide bir yapışkan dokunaçlarını çıkarıp geri çeken Ahtapot Nele Ki(k)kirpanelele ve daha birçok hayvan,

şöyle ki: Yumuşak Şapkalı Hayvan, Kırmızı Şapkalı Hayvan, Çok Renkli Şapkalı Hayvan, vb. Ayrıca, koruyucu hayvanlar da vardır: Siyah Kaplan, Kırmızı Hayvan, İki Renkli Hayvan, Toz Rengi Hayvan; dışarı sarkmış dilleriyle ağızlarından salya ve köpükler çıkaran, korkunç dişleriyle her şeyi parçalayıp "kıpkırmızı kana boyayan" bu hayvanların her biri demir bir zincirle bağlanmıştır (253-298).

Jérôme Bosch tarzındaki bu cennete girebilmek ve sahibini bulabilmek için *nelegari*'ların bir takım fiziksel engelleri de aşması gerekir: halatlar, su üstünde sallanan ipler, gerilmiş ipler, art arda sıralanmış değişik renkte perdeler: gökkuşağı rengi, altın sarısı, gümüş rengi, kırmızı, siyah, kahverengi, mavi, sarı ve beyaz perdeler; "kalın halattan" yapılmış, solucan biçiminde, karmaşık ve kalın perdeler (305-330); o nedenle, şaman takviye kuvvetleri çağırır: Orman Açan Hayvanların Tanrıları. Bunların görevi, Holmer'la Wassen'ın rahmin sümüksü cidarları şeklinde tanımladığı bağları "kesmek, toplamak, sarmak ve yerine takmaktır."[11]

Bu son engeller aşıldıktan sonra saldırı, ardından da şapkaların gösterisi başlar; bu incelemeyle doğrudan ilgisi olmadığı için şapkalar sorununu burada tartışmayacağız. *Nigapurbalele*'nin özgürlüğüne kavuşmasından sonra, yokuş kadar tehlikeli olan iniş gelir: Zira her girişimin amacı, doğuma, yani zor bir inişe yardımcı olmaktır. Şaman, emrindeki ordunun sayımını yaptıktan sonra, onu işe koyulmaya teşvik eder; ancak, takviye kuvvetlerini de çağırması gerekir: "yol açıcılar", Toprak Kazıyıcı Hayvanların (örneğin "tatu" ya da Amerikan

[11] *A.g.y.*, s. 85.

domuzu) Tanrıları. Deliğe doğru yönelmesi için *niga*'ya çağrı yapılır:

Bedenin hamakta, senin önünde uzanmış;
Onun beyaz dokusu gerilmiş;
Onun beyaz dokusu yavaş yavaş kımıldamakta;
Hastan senin önünde uzanmış ve göremediğini sanıyor.
Onun bedeninde, *nigapurbalele*'sini değiştiriyorlar... (430-435).

Ondan sonraki bölüm pek anlaşılır değil: Hasta kadının henüz iyileşemediği sanılmaktadır. Şaman, şifalı bitki toplamak için köylülerle birlikte dağa çıkar ve bu kez saldırısını başka bir biçimde yapar: Bu kez, penisi taklit edip "Muu'nun deliğine" giren ve "*nusupane* gibi hareket ederek... iç bölgeyi tamamıyla temizleyip iyileştiren" kendisidir (453-454). Bununla birlikte, peklik verici madde kullanılması doğumun gerçekleşmiş olduğunu düşündürmektedir. En son olarak, Muu'nun kaçmasını engellemek için alman önlemlere -ki bunları daha önce belirtmiştik- ilişkin öyküden önce, okçulara yapılan çağrı görülür. Okçuların görevi, "Muu'nun yolunu karartmak" için bir toz bulutu çıkarmak (464) ve onun bütün yolları -dolambaçlı olsun ya da olmasın (468)- üzerinde nöbet tutmak olduğu için, kuşkusuz müdahaleleri de sonuç bölümünde yer almaktadır.

Öyle görülüyor ki önceki bölümde, organlara ilişkin işlemlere ve ilaç kullanımına dayalı ikinci bir tedavi yönteminin yanı sıra, metnimizde ayrıntılı olarak açıkladığımız ilk ziyareti andıran bir ziyarete yine istiare yoluyla başvurulmaktadır. Böylece, hastaya yardım etmek amacıyla iki saldırı yapılması düşünülmektedir: Biri psiko-fizyolojik, diğeri ise psiko-sosyal bir mitoloji ile desteklenmektedir. Her ne olursa olsun, belirtmek gere-

kir ki şarkı, tedaviden önce başladığı gibi doğumdan sonra biter: Önceki ve sonraki olaylar büyük bir titizlikle aktarılır. Gerçekte, burada önemli olan, sistematik bir bütünlük sağlamaktır. Tedavinin, bazı titiz yöntemler kullanarak yalnızca Muu'nun kaçamak isteklerine "odaklanmaması" gerekir: Hastaya bir çözüm yolu sunmadığı -sonuç vermese bile-, başka bir deyişle, tüm başoyuncuların yerini aldığı ve her türlü tehlikenin ortadan kalktığı bir düzen sağlamadığı sürece, etkililiği tehlikeye girebilir.

ꕥ

O halde denilebilir ki tedavi, ilkin, bedenin tahammül edemediği ağrıları anlamak açısından kabul edilebilir bazı duyuşsal terimlerle ifade edilen bir durumu çağrıştırmaktan ibarettir. Şamanın mitolojisinin nesnel bir gerçeğe uyup uymaması önemli değildir: Hasta kadın, üyesi olduğu toplum gibi ona inanmaktadır. Koruyucu cinler ve zarar verici cinlerin yanı sıra doğaüstü canavarlar ve sihirli hayvanlar, yerlilerdeki evren kavramını oluşturan tutarlı bir sistem içinde yerlerini alır. Hasta onları kabullendiği gibi, hiç bir zaman da onlardan kuşkulanmaz. Hastanın kabullenemediği şey, tutarsız ve keyfi olan ağrılardır; ancak şaman, efsaneye başvurmak suretiyle, hastanın sistemine yabancı bir öğe oluşturan bu ağrıları her şeyin tutarlı olduğu bir düzene yeniden oturtacaktır.

Ancak hasta, yazgısına boyun eğmekten başka çaresi olmadığını anlamıştır. Oysa kendi hastalarımızda durum farklıdır: Hastalıklarının nedenini salgı, mikrop ya da virüslerle açıkladığımızda aynı davranışı sergilemez-

ler. Hastalıklarının nedeninin canavarlar değil de mikroplar olduğu şeklinde bir yanıt verirsek belki de çelişkili olmakla suçlanacağız. Bununla birlikte, mikropla hastalık arasındaki ilişki hastanın düşüncesi dışındadır ve bir sebep-sonuç ilişkisi vardır; halbuki canavarla hastalık arasındaki ilişki, bu aynı düşüncenin - bilinçli ya da bilinçsiz olsun- içindedir: Burada, bir simge-simgeleştirilmiş şey, ya da dilbilim terimleriyle ifade edecek olursak, bir gösteren-gösterilen ilişkisi vardır. Şaman hastasına, dile getirilmemiş ya da başka türlü dile getirilemeyen bir takım durumların ifade edilebileceği bir *dil* verir. Fizyolojik sürecin tıkanıklığını gidermeyi, yani hastanın maruz kaldığı olaylar zincirini olumlu anlamda yeniden düzenlemeyi sağlayan, işte bu sözlü anlatıma geçiştir (bu, aynı zamanda, edimsel bir deneyimi düzenli ve anlaşılabilir bir biçimde yaşamamızı sağlar; yoksa sözle anlatılamayacak kadar büyük bir kargaşa söz konusu olurdu).

Bu bakımdan, şamanın tedavisi, örneğin psikanalitik gibi psikolojiye dayalı tedavi yöntemleri ile organik tıp arasında ortada bir yerde bulunur. Özgünlüğü, organik bir rahatsızlığa, psikolojik tedavi yöntemlerine çok yakın bir yöntem uygulamasından kaynaklanmaktadır. Peki, bu nasıl oluyor? Şamanizm ile psikanaliz arasındaki çok sıkı bir kıyaslama (ki bununla psikanalizi incitmek gibi bir niyetimiz yok) bu hususu aydınlatmamıza yardımcı olacaktır.

Her iki durumda da amacımız, o ana kadar bilinçaltında kalan bazı çatışma ve güçlükleri bilinç düzeyine çıkarmaktır; bunlar, başka psikolojik güçler tarafından baskı altında tutulduğu ya da doğum vakasında olduğu gibi ruhsal değil de organik ya da kısaca mekanik nite-

likte olduğu için bilinçaltında kalmıştır. Yine her iki durumda da, çatışmayla güçlükler, hastanın yavaş yavaş bu konuda gerçek ya da uyduruk bilgiler edinmesinden değil, bu bilgilerin özgün bir deneyimi mümkün kılmasından ötürü çözülmektedir; bu deneyim sırasında, çatışmalar, onların serbestçe gelişmesine olanak sağlayan ve onları sonuca götüren bir düzen ve bir planda gerçekleşir. Psikanalizde, bu yaşanılan deneyime *abreaksiyon* adı verilir. Bildiğimiz gibi, bu deneyimin koşulu, etten ve kemikten bir başoyuncu olarak psikanalistin hastanın çatışmalarına ikili bir intikal mekanizması aracılığıyla müdahale etmesidir; başoyuncu, bu mekanizmayla ilgili olarak, daha önce ifade edilmemiş olan bir ilk durumu yeniden düzenleyip açıkça ifade edebilir.

Tüm bu nitelikler şamanın tedavisinde bulunur. Burada da, bir deneyim oluşturmak son derece önemlidir ve bu deneyim oluşturulduğunda, hastanın kontrolü dışındaki bazı mekanizmalar düzenli bir işleyişe kavuşmak üzere kendiliğinden belirir. Şaman, psikanalistle aynı ikili işleve sahiptir: Birinci işlevi -psikanalist için dinleme, şaman içinse konuşma-, hastanın bilinciyle dolaysız (ve bilinçaltıyla dolaylı) bir ilişki kurmaktır. Büyü yapmanın gerçek anlamda işlevi budur. Ancak şaman, yalnızca büyü sözlerini bağıra bağıra tekrarlatmakla kalmaz: Burada kahraman kendisidir, çünkü doğaüstü cinler taburunun başına geçip tehlikedeki organlara giren ve oradaki tutsak ruhu kurtaran kendisidir. Bu anlamda şaman, intikalin konusunu oluşturan psikanalist gibi, hastanın kafasına sokulan bazı tasvirler sayesinde, hastanın organik dünya ile ruhsal dünya arasında bir yerde yaşadığı çatışmanın gerçek başoyuncusu olarak ortaya çıkar. Ruhsal kaynaklı bir sinir hastalığına yakalanan

hasta, gerçek bir psikanaliste karşı gelerek kişisel bir efsaneyi çürütür; yerli lohusa kadın, başka bir mitolojik niteliğe bürünen şamanla kendini özdeşleştirerek gerçek bir organik rahatsızlığı atlatır.

O halde, benzerlik bazı farklılıklar için engel değildir. İyileştirilmek istenen rahatsızlığın bir durumda ruhsal diğer durumda ise organik olan niteliğinin vurgulanmasına şaşırmamak gerekir. Gerçekte, şamanın tedavisi, psikanalitik tedavinin tam bir karşılığıymış gibi görünmektedir, şu farkla ki terimler tersyüz edilmiştir. Her iki yöntem de bir deneyim yaratmayı amaçlar ve her ikisi de, hastanın yaşamak ya da yeniden yaşamak zorunda olduğu bir efsane yaratarak amacına ulaşır. Fakat yöntemin birinde hastanın geçmişinden aldığı bazı öğelerle oluşturduğu kişisel bir efsane söz konusu iken, diğerinde, hastanın dışarıdan aldığı ancak geçmişteki kişisel durumunu yansıtmayan toplumsal bir efsane söz konusudur. Abreaksiyonu hazırlamak için -ki o zaman bir "adreaksiyon" olur bu-, psikanalist hastayı dinler, oysa şaman hastayla konuşur. Dahası var: İntikaller düzenlenirken, hasta, psikanaliste gerçek olmayan bazı duygu ve isteklerini iletirken onu konuşturur; oysa şaman, büyü yaparken hastasıyla konuşur, onu sorgular ve iyice kanması için durumunu yansıtan bazı sözleri ona tekrarlatır:

Görme yeteneğim yolunu şaşırdı, Muu Puklip'in yolu üzerinde kayboldu;
Muu Puklip yanıma geldi. *Nigapurpalele*'mi ele geçirmek istiyor;
Muu Nauryaiti yanıma geldi. *Nigapurbalele*'mi ebediyen benden almak istiyor;
vb. (97-101).

Bununla birlikte, şamanın yöntemi yeni çıkan ve psikanaliz olduğunu ileri süren bazı tedavi yöntemleriyle kıyaslandığında, benzerlik daha da çarpıcı bir hal alır. Bayan Desoille, uyanıkken görülen düşlerle ilgili çalışmasında, simgeler dilinin yalnızca psiko-patolojik rahatsızlıklara açık olduğunu belirtmişti. O halde, hastalarına simgelerle hitap eder, ancak bu simgeler henüz istiare niteliğindedir. Bu araştırmaya başladığımızda varlığından haberdar olmadığımız çok yeni bir çalışma sayesinde, Bayan Sechehaye bu konuyu daha ileri bir düzeye taşır[12] ve bize öyle geliyor ki iyileşemez sanılan bir şizofreni vakasının tedavisinde elde ettiği sonuçlar, psikanaliz-Şamanizm ilişkileri konusundaki eski görüşleri tamamen doğrulamaktadır. Zira Bayan Sechehaye, konuşmanın -ne kadar simgesel olursa olsun- henüz bilinç engeline takıldığını ve insanın derinliklerinde bulunan komplekslere yalnızca eylemlerle ulaşılabileceğini fark eder. O nedenle, sütten kesmeyle ilgili bir kompleksi çözümlemek isteyen bir psikanalistin, annenin bu davranışını harfiyen yeniden öykünerek değil de "kopuk" bazı eylemler yardımıyla anlamaya çalışması gerekir: Örneğin, hasta kadının yanağını psikanalist kadının göğsüne koyması suretiyle temas kurulması. Bu tür eylemlerin simgesel işlevi, bu eylemleri bir dil oluşturmaya elverişli kılar: Gerçekte, doktor hastasıyla sözlerle değil de bazı somut işlemlerle, hiçbir zorlukla karşılaşmadan bilinç engelini aşıp mesajlarını doğrudan bilinçaltına taşıyan gerçek ritüellerle diyalog kurar.

O halde, şaman tedavisinin anlaşılmasında önemli bir yere sahip olduğunu, ancak geleneksel tanımının

---

[12] M. A. SECHEHAYE, *la Réalisation symbolique* (*Revue suisse de Psychologie et de Psychologie appliquée*, ek no: 12), Berne, 1947.

daha da genişletilmesi gerektiğini düşündüğümüz işlem kavramıyla tekrar karşı karşıya bulunuyoruz. Kimi kez düşünceleri, kimi kez de organları ilgilendiren bu işlemin ortak koşulu şudur: Semboller aracılığıyla, yani başka bir gerçeklik düzenine ait olan "gösterilen"in belirtici karşılıkları aracılığıyla gerçekleşir. Nasıl ki şamanın kendi kafasında canlandırdığı *tasvir*ler doğum yapan kadının organik *fonksiyon*larında bir değişikliğe yol açıyorsa, Bayan Sechehaye'ın *davranış*ları da şizofren kadının bilinçdışı *düşünce*si üzerinde etki yapar. Şarkının başında engellenen doğum şarkının sonunda gerçekleşir ve doğumla ilgili gelişmeler efsanenin sonraki aşamalarında dile getirilir: *Nelegan*'ların vajinaya ilk girişleri tek sıra halinde (241) ve -bu bir yokuş sayıldığı için- büyülü şapkalar aracılığıyla gerçekleşir; bu şapkaların görevi girişi açıp aydınlatmaktır. *Nelegan*'lar geri döndüğünde (geri dönüş, efsanenin ikinci ve fizyolojik sürecin birinci aşamasına tekabül eder, çünkü burada çocuğu indirmek söz konusu), ayaklarındaki ayakkabılar dikkati çeker (494-496). Muu'nun ikametgâhını ele geçirmek için tek sıra halinde değil de "dörder dörder" (388), dışarı çıkmak içinse "hepsi yan yana" dizilir (248). Kuşkusuz efsanenin ayrıntılarındaki bu değişimin amacı uygun bir organik tepki yaratmaktır; ancak, durumunda gerçek anlamda bir düzelme, bir rahatlama olmazsa, hastanın bu tepkiyi deneyim olarak kabul etmesi mümkün değildir. Efsaneyle işlemler arasındaki uyumu simgelerin etkililiği sağlar. Efsaneyle işlemler, her zaman hasta-doktor ikiliğinin bulunduğu bir çift oluşturur. Şizofren kadının tedavisinde, doktor işlemleri yerine getirirken hasta efsaneyi oluşturur; şamanın tedavisinde ise, doktor efsaneyi oluştururken hasta işlemleri yerine getirir.



Şekil 1



Şekil 2



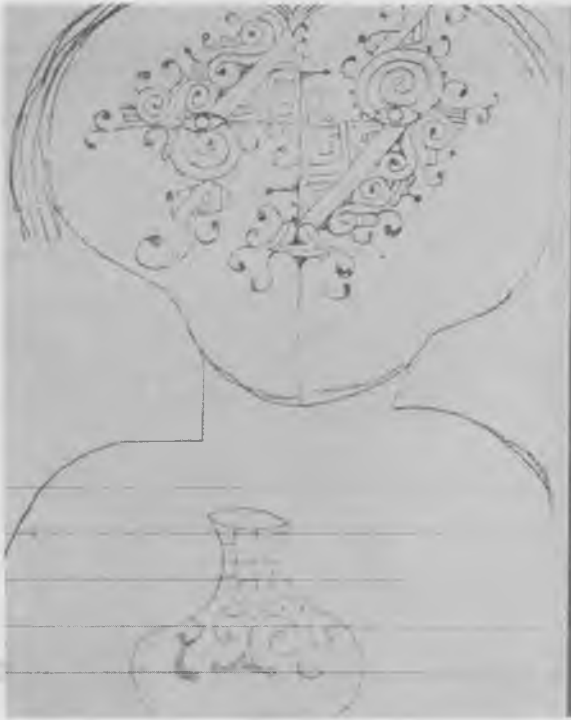
Şekil 4



Şekil 5



Şekil 3



Şekil 8



Şekil 9



Şekil 6



Şekil 7



Şekil 10



Şekil 11



Şekil 12



Şekil 13

Freud'un da iki kez belirttiği gibi,[13] psikozlarla nevrozların yapısının psikolojik terimlerle ifadesinin bir gün fizyolojik ya da biyokimyasal bir görüş karşısında geçersiz olacağı kabul edilebilirse, her iki yöntem arasındaki benzerlik daha da artacaktır. Bu olasılık sanıldığından daha da yakın olabilir, çünkü kısa bir süre önce kimi İsveçli araştırmacılar[14] normal bir insanın sinir hücreleri ile akıl hastası bir insanınkiler arasında bazı kimyasal farklılıklar -polinükleotidler açısından- olduğunu ortaya koymuşlardır. Bu varsayıma ya da aynı türde herhangi bir başka varsayıma göre, şamanın tedavisiyle psikanalitik tedavi arasında kesin bir benzerlik olduğu düşünülmektedir; her seferinde hastayı yoğun olarak bir efsane yaşamaya iterek esas itibariyle yeniden bir yapılanmadan ibaret olan organik bir dönüşüm yaratmak amaçlanmaktadır; hastanın kendisi ya da bir başkası tarafından uydurulmuş olsa da bu efsane, bilinçdışı ruhsallık düzeyinde, beden düzeyindeki oluşumunu göstermek istediğimiz yapıyla bir takım benzerlikler taşımaktadır. Simgesel etkililik, yaşayan insanın değişik düzeylerinde değişik malzemelerle kurulabilen ve biçimsel olarak birbirine benzeyen bir takım yapılardaki bu "itici özellik"ten ibarettir: organik süreçler, bilinçdışı ruhsallık, bilinçli düşünce. Şiirsel istiare (metafor), bu "itici" yönteme ilişkin basit bir örnek oluşturmaktadır; ancak, günlük kullanımı ruhsallığı aşmaya pek olanak tanıma-

[13] *Au delà du Principe du Plaisir* (s. 79) ve *les Nouvelles Conférences* (s. 198) adlı yapıtların İngilizce baskılarında. Alıntılayan: E. KRIS, *The Nature of Psychoanalytic Propositions and their Validation, Freedom and Experience, Essays presented to H. M. Kallen*, Cornell University Press, 1947, s. 244.

[14] De Caspersson ve Hyden, Stockholm Karolinska Enstitüsü.

maktadır. Böylece, bu istiarenin dünyayı değiştirmeye de yarayabileceğini söyleyen Rimbaud'nun önsezisinin değerini anlayabiliyoruz.

Psikanalizle yapılan kıyaslama, şamanın tedavisinin bazı görünümlerini açıklamamıza olanak sağladı. Buna karşılık, Şamanizm konusundaki araştırmaların bir gün Freud kuramının karanlıkta kalan bazı noktalarını aydınlatmamıza yardımcı olabileceği kuşku götürür. Burada, özellikle efsane kavramıyla bilinçdışı kavramını kastediyoruz.

Görüldüğü üzere, her iki yöntem arasındaki tek fark -nevrozların fizyolojik bir dayanağının olduğunun ortaya çıkmasından kaynaklanmaktadır- efsanenin kökeniyle ilgilidir: Birinde bireysel bir kökenden, diğerinde ise toplumsal bir gelenekten gelmektedir. Gerçekte, birçok psikanalist, hastanın bilincinde yeniden ortaya çıkan parlak ruhsal nesnelerin bir efsane oluşturabileceğini kabul etmemektedir: Bu nesneler, onlara göre, kimi zaman ebeveyn ya da ev halkına yönelik bir soruşturma ile doğruluğu ve tarihleri kolayca saptanabilen gerçek olaylardır.[15] Olaylar konusunda herhangi bir tereddüdümüz yoktur. Kendi kendimize sormamız gereken şudur: Tedavinin iyileştirici değeri, kafamızda yeniden canlandırdığımız durumların gerçek niteliğine mi bağlıdır ya da bu durumların sarsıcı gücü, ortaya çıktıklarında hasta tarafından doğrudan yaşanmış birer efsane olarak algılanmasından mı kaynaklanmaktadır? Bundan kastımız şudur: Herhangi bir durumun sarsıcı gücü, onun gerçek niteliklerinden değil de psikolojik, tarihsel ve toplumsal bir bağlamda ortaya çıkan bazı olayların

[15] Marie BONAPARTE, *Notes on the Analytical Discovery of a Primal Scene, The Psychoanalytic Study of the Child*, cilt I, New York, 1945.

daha önce var olan bir yapının modelinde duyuşsal bir kaynaştırma oluşturma yeteneğinden kaynaklanmaktadır. Olaya ya da öyküye göre, bu yapılar -ya da daha doğrusu yapıya ilişkin bu yasalar- zamana bağlı değildir. Ruh hastasının bütün ruhsal yaşamıyla sonraki bütün deneyimleri, başlangıçtaki efsanenin katalizör etkisiyle özel ya da baskın bir yapıya göre düzenlenir; ancak, hastaya ait olan bu yapıyla diğer yapılar, ilkel ya da uygar her normal insanda da bulunur. Bu yapıların tümü, bilinçdışı adını verdiğimiz şeyi oluşturur. Böylelikle, Şamanizm kuramıyla psikanaliz kuramı arasındaki son farkın da yok olduğunu görürüz. Bilinçdışı, bireysel niteliklerin anlatılamaz bir sığınağı olmaktan çıkar; her birimizi yeri doldurulamaz bir varlık kılan eşsiz bir tarihi elinde bulundurmaz artık. Bilinçdışı, bir işlevi belirtmek için kullandığımız bir terime indirgenir: kuşkusuz tam anlamıyla insani nitelikte olan, ancak tüm insanlarda aynı yasalara göre gerçekleşen simgesel işlev.

Eğer bu düşünce doğruysa, bilinçdışı ile bilinçaltı arasında çağdaş psikolojide yapmaya alışkın olduğumuzdan daha belirgin bir ayrım yapmamız gerekir sanırım. Zira her insanın yaşarken edindiği anı ve izlenimlerin toplandığı yer olan bilinçdışı,[16] belleğin basit bir görünümü oluverir; sürekliliğini ileri sürerken, aynı zamanda sınırlamalarını da dayatır, çünkü bilinçdışı terimi, iyi korunmalarına karşın anıların her zaman kullanılamadığı olgusunu içermektedir. Bununla birlikte, bilinçdışı her zaman boştur ya da daha doğru bir ifadeyle belirtecek olursak, mide kendi içindeki besinlere ne kadar yabancıysa bilinçdışı da imgelere o kadar yabancı-

[16] Çok eleştiri alan bu tanım, bilinçaltı ve bilinçdışı arasındaki köklü ayrım sayesinde kesin anlamına kavuşur.

dır. Özel işleve sahip bir organ olarak, başka yerden gelen bir takım telaffuz edilmemiş öğelere bir takım yapısal yasalar dayatmakla yetinir: itkiler, heyecanlar, tasvirler, anılar. O halde denilebilir ki bilinçdışı, her birimizin kendi kişisel tarihinin sözcüklerini biriktirdiği bireysel bir sözlüktür; ancak, bilinçdışı onu kendi yasalarına göre düzenlediği ve ondan böylece bir söylem yarattığı ölçüde, bu sözlük anlam kazanır. Etkin olduğu bütün durumlarda ve bütün bireyler için bu yasalar aynı olduğundan, bir önceki paragrafta ortaya konan sorun kolayca çözülebilir. Sözlük yapıdan daha az önemlidir. İsterse hasta tarafından yeniden oluşturulmuş ya da gelenekten alınmış olsun, efsane, kendi bireysel ya da toplumsal kökenlerinden yalnızca kullandığı imgeleri malzeme olarak alır; ancak, yapı hep aynı kalır ve simgesel işlev onun sayesinde gerçekleşir.

Bu yapıların, herkes için ve işlevin uygulandığı bütün konular için aynı olmadığını ve az sayıda bulunduğunu ifade edersek, simgecilik dünyasının içerik bakımından neden bu kadar değişken ve kendi yasaları tarafından neden her zaman böyle sınırlanmış olduğunu kolayca anlayabiliriz. Çok sayıda dil olmasına karşın, bütün diller için geçerli olan çok az sesbilimsel yasa bulunmaktadır. Bilinen masal ve efsanelerden bir derleme yapılırsa, bu büyük bir hacim kaplar. Ancak, kişilerin çeşitliliği arkasına birkaç basit işlev yerleştirirsek, bu derleme az sayıda basit türe indirgenebilir ve kompleksler de -bu bireysel efsaneler- değişik sayıda birçok vakanın örnek alacağı birkaç basit türe ya da modele indirgenebilir.

Şamanın hastasına psikanaliz yapmaması nedeniyle, kimileri tarafından psikanalitik tedavi yönteminin anah-

tarı olarak kabul edilen yitik zamanı arama işleminin, efsanenin bireysel ya da toplumsal kökenine başvurmadan tanımlanması gereken daha esaslı bir yöntemin yalnızca (değeri ve sonuçları ihmal edilemeyecek) biçimlerinden biri olduğu sonucuna varılır. Zira efsanenin biçimi öykünün içeriğinden önce gelir. Yerli bir metinle ilgili araştırmanın bize en azından öğrettiği şey budur. Ancak, başka bir anlamda iyice biliyoruz ki her efsane, yitik zamanın bir arayışından başka bir şey değildir. O halde, şaman yönteminin bu modern biçimi -psikanaliz-, mitolojik zaman açısından kendi niteliklerini mekanik uygarlıkta artık insan dışında bir yer olmadığı olgusundan alır. Bu saptama sayesinde psikanaliz, kendi geçerliğini doğrulama, kuramsal temellerini sağlamlaştırma ve etki mekanizmasını iyice anlama olanağına sahip olabilir; bunun için de, kendi yöntem ve hedeflerini önemli selefleriningkilerle kıyaslaması gerekir: şamanlar ve büyücüler.

BÖLÜM XI

Efsanelerin Yapısı[1]

"Öyle geliyor ki mitolojik evrenler, kalıntılarından yeni evrenler doğsun diye, oluşur oluşmaz dağılmaya mahkûmdur."

Franz BOAS'ın önsöz yazısından: James Teit, Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia, *Memoirs of the American Folklore Society*, VI (1898), s. 18.

Yaklaşık yirmi yıldan bu yana ve birkaç düzensiz önleyici girişime karşın, antropolojinin dinsel olayları araştırmaktan yavaş yavaş uzaklaştığı görülmektedir. Değişik kökenden gelen kimi amatör araştırmacı, dinsel etnoloji alanını ele geçirmek için bundan yararlanmaya çalışmıştır. Boş bıraktığımız alanda içten çalışmalar yapmışlar ve fazlalıkları bizim eksikliklerin üzerine eklenince de çalışmalarımızın geleceği tehlikeye girmiştir.

Peki, bu durumun asıl nedeni nedir? Din etnolojisinin kurucuları, yani Tylor, Frazer ve Durkheim, psikolojik sorunlara her zaman ilgi duymuşlardır; ancak pro-

[1] Orijinal metne göre: The Structural Study of Myth, Myth, A Symposium, *Journal of American Folklore*, cilt 78, no: 270, Ekim-Aralık 1955, s. 428-444. Bazı eklenti ve değişiklikler yapılarak çevrilmiştir.

fesyonel psikolog olmadıkları için, psikolojik düşüncelerin hızlı gelişiminden haberdar olmaları -ne de onu önceden sezmeleri- pek mümkün değildi. Yorumları, içerdikleri psikolojik ilksavlarla (postulat) aynı hızla geçerliğini yitirdi. Bununla birlikte, dinsel etnoloji sorunlarının anlıkçı (entelektüalist) bir psikolojinin yetki alanına girdiğini anlamamızı onlara borçluyuz. Ne yazık ki Hocart'tan sonra -ki ölümünden sonra yayımlanan bir kitabında bu saptamayı kendisi de çoktan yapmıştı-, modern psikoloji anlıksal olaylarla hemen hemen hiç ilgilenmemiş, daha çok duyuşsal yaşamın araştırılmasına öncelik vermiştir: "Böylece, psikoloji ekolünün özündeki hatalara... belirsiz heyecanların bazı açık düşüncelere yol açabileceğine inanma hatası ekleniyordu."[2] Görünüşte bizimkilerden farklı ancak anlıksal olarak aynı olan bazı zihinsel işlemleri da hesaba katmak için mantığımızın sınırlarını zorlamamız gerekiyordu. Bunun yerine, onları şekilsiz ve anlatılamaz bazı duygulara indirgemeye çalıştık. Dinsel olaybilim (fenomenoloji) adıyla bilinen bu yöntemin çoğu kez verimsiz ve can sıkıcı olduğu görüldü.

Dinsel etnolojinin bölümleri arasında bu durumdan özellikle mitoloji etkilenmiştir. Kuşkusuz, Dumézil'in önemli çalışmalarını örnek olarak gösterebiliriz. Ancak, bu çalışmalar esas itibariyle etnolojiye ait değildir. Elli yıl önce olduğu gibi, etnoloji kargaşadan hoşlanmayı sürdürmektedir. Eski yorumları yenileştirme yoluna gider: ortak bilince özgü düşler, tarihsel kişilerin tanrılaştırılma-

[2] A. M. HOCART, *Social Origins*, Londra, 1954, s. 7.

sı ya da tersi. Efsaneleri nasıl düşünürsek düşünelim, öyle geliyor ki hepsi de çok bayağı bir oyuna, felsefi kurgunun kaba bir biçimine indirgenebilir.

Peki, efsanenin ne olduğunu anlamak için yalnızca bayağılık ile safsatacılık arasında mı bir seçim yapmamız gerekir? Kimilerine göre, her toplum kendi efsanelerinde aşk, kin ya da intikam gibi temel duyguları -bütün insanlara özgü ortak duygular- ifade eder. Kimilerine göreyse efsaneler, astronomi ve meteoroloji gibi anlaşılması zor olayları açıklamaya yönelik girişimleri oluşturur. Ancak toplumlar, olumlu yorumlara -kimi zaman yanlış olsalar bile- duyarsız değildir; bu yorumlar dururken, karmaşık ve anlaşılamaz düşünme biçimlerini niye tercih etsinler ki? Kaldı ki, kimi etnologlar gibi psikanalistler de, kozmolojik ve doğalcı yorumları bir tarafa bırakıp sosyolojiden ve psikolojiden alınan bazı yorumlara yönelirler. İşin kolayına kaçmak değil de nedir bu? Bir mitoloji sisteminin belli bir kişiye, örneğin kötü yürekli bir büyükanneye, önemli bir yer ayırdığını varsayalım. O toplumda, büyükannenin, torunlarına karşı düşmanca bir tavır takındığı anlatılacaktır; mitoloji, bu durumda, toplumsal yapının ve toplumsal ilişkilerin bir yansıması olarak görülecektir. Ve gözlemin varsayımla çelişmesi durumunda, efsanelerin asıl amacının bazı bastırılmış gerçek duyguları saptırmak olduğu ileri sürülecektir. Gerçek durum ne olursa olsun, hiç bir zaman yanılmayan bir diyalektik sayesinde doğru anlama ulaşmanın bir yolu bulunacaktır.

Kabul etmek gerekir ki, efsaneleri incelerken bazı çelişkili saptamalara varıyoruz. Efsanede her şey olabilir; olaylar dizisi, hiçbir mantık ya da süreklilik kuralına bağlı değilmiş gibi görünmektedir. Her öznenin herhan-

gi bir yüklemi olabilir; akla gelebilecek her ilişki mümkündür. Bununla birlikte, görünürde keyfi olan bu efsaneler, dünyanın değişik bölgelerinde aynı özelliklerle ve çoğu kez aynı ayrıntılarla tekerrür eder. Şu soru karşımıza çıkar: Efsanenin içeriği tamamıyla olumsal ise, dünyanın bir ucundaki efsaneyle diğer ucundaki efsanenin birbirine bu kadar benzemesini nasıl açıklayabiliriz? Efsanenin niteliğinden kaynaklanan bu temel çatışkıyı (antinomi) anlamadan bu soruya yanıt verebilmemiz kesinlikle mümkün değildir. Gerçekte, bu çelişki, dille ilgilenen ilk filozofların ortaya koyduğu çelişkiyi andırmaktadır; dilbilimin bir bilim olarak oluşması için de ilkin bu engelin aşılması gerekiyordu. Mitoloji konusunda her zaman nasıl kafa yorduysak, eski filozoflar da dil konusunda kafa yormuştur. Her dilde bazı ses gruplarının bazı belirli anlamlara geldiğini gören bu filozoflar, bu *anlam*larla bu *ses*lerin bir araya gelmesine yol açan iç zorunluluğun ne olduğunu umutsuzca anlamaya çalışıyordu. Aynı sesler -değişik anlamlara gelse de- başka dillerde de bulunduğu için girişimleri sonuçsuz kalmıştır. O nedenle, dilin belirtici işlevinin doğrudan seslere değil de seslerin kendi aralarındaki sıralanış biçimine bağlı olduğu anlaşıldıktan sonradır ki bu çelişki çözülmüştür.

Mitolojiye ilişkin birçok yeni kuramda da aynı türde bir belirsizlik görülür. Jung, bazı belirli anlamların bir takım mitolojik temalara bağlı olduğunu düşünmektedir; bu temalara ilk örnek adını verir. Uzun süre değişik seslerin şu ya da bu anlamla doğal bir ilişkisi olduğuna inanan[3] dil filozofları tarzında bir düşünce yürüt-

[3] Bu varsayımı destekleyen birçok kişi daha vardır, örneğin Sir R. A. PAGET: The Origin of Language..., *Journal of World History*, I, no: 2, Unesco, 1953.

mektir bu: Böylece, "akıcı" yarı ünlülerin işlevi, maddenin akıcılığını ifade eden bir durumu çağrıştırmak olabilir; açık ünlüler ise, tercihen, büyük, ağır ya da sesli, vb. nesnelerin adlarını oluşturmakta kullanılabilir. Kuşkusuz, Saussure'ün *dilsel göstergelerin keyfiliği* ilkesinin gözden geçirilip düzeltilmesi gerekir;[4] bununla birlikte, bütün dilbilimciler, tarihsel açıdan Saussure'ün dilbilimsel düşüncenin kaçınılmaz bir dönemine damgasını vurduğu konusunda hemfikir olacaklardır.

Mitoloji uzmanından, kendi belirsiz durumunu bilim-öncesi dönemdeki dilbilimcinin durumuyla kıyaslamasını istemek yeterli değildir. Zira bununla yetinecek olsaydık, bir güçlükten bir güçlüğe düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalırdık. Efsaneyi dile yaklaştırmak hiçbir şeyi çözmez: Efsane, dilin ayrılmaz bir parçasıdır, söyleme bağlıdır; onu söz aracılığıyla tanıyoruz.

O halde, mitolojik düşüncenin özgün niteliklerini anlamak istiyorsak, efsanenin aynı anda dilin içinde ve ötesinde olduğunu ortaya koymamız gerekir. Bu yeni güçlük de dilbilimciye yabancı değildir: Dilin kendisi de değişik düzeyler kapsamıyor mu? Saussure, *dil* ve *söz* arasında bir ayrım yaparken, dilin yapısal ve istatistiksel olmak üzere iki tamamlayıcı görünüm arz ettiğini göstermiştir; dil geridönüşlü, söz ise geridönüşsüz bir zamanın alanına girer. Dilin bu iki düzeyini birbirinden ayırmamız mümkün olsa da, üçüncü bir düzey belirleyebilmek için önümüzde herhangi bir engel yoktur.

Dil ve sözü, her ikisinin başvurduğu zamansal sistemler aracılığıyla tanımlamaya çalıştık. Efsane ise, ayrıca diğer ikisinin özelliklerini birleştiren zamansal bir

[4] Krş. E. BENVENISTE, Nature du signe linguistique, *Acta Linguistica*, 1, I, 1939 ve bu yapıtın 5. bölümü.

sistem aracılığıyla tanımlanır ve her zaman bir takım geçmiş olaylarla ilintilidir: "dünyanın yaratılışından önce" ya da "ilk çağlarda", kısaca "uzun zaman önce". Ancak efsaneye atfedilen esas değer, zamanın belli bir anında cereyan ettiği varsayılan olayların sürekli bir yapı oluşturmasından kaynaklanmaktadır. Bu yapı, aynı anda geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanlarla ilgilidir. Kıyaslama sayesinde, bu temel belirsizliği açıklığa kavuşturabiliriz. Mitolojik düşünceye politik ideoloji kadar hiçbir şey benzemez. Çağdaş toplumlarda, politik düşünce sırf mitolojik düşüncenin yerini almıştır belki de. Peki, bir tarihçi Fransız Devrimini anlatmak için ne yapmalı? Kuşkusuz, uzak sonuçları geridönüşsüz olan bir dizi ara olayla henüz kendini hissettiren birçok geçmiş olaylara başvurur. Ancak bir politikacıya ve onu dinleyenlere göre, Fransız Devrimi başka nitelikte bir gerçekliktir; bir geçmiş olaylar dizisinin yanı sıra sürekli bir etkililiğe sahip bir kavramdır. Bu kavram, günümüz Fransa'sının toplumsal yapısını ve bu yapıda ortaya çıkan çelişkileri yorumlamaya ve gelecekteki evrimin ana hatlarını önceden sezmeye olanak sağlar. Politik bir düşünür ve aynı zamanda bir tarihçi olan Michelet şöyle der: "O gün her şey mümkündü... Gelecek, şimdiki zaman oldu... yani artık zamana bağlı olmayan bir sonsuzluk parıltısıydı bu."[5] Hem *tarihsel* hem de *tarihsel olmayan* bu ikili yapı, efsanenin aynı anda hem *söz* hem de *dil* alanına girebileceğini ve üçüncü bir düzeye de aynı mutlak nesne niteliğinin verilebileceğini açıklamaktadır. Bu üçüncü düzey, dilbilimsel bir niteliğe de sahiptir, ancak yine de diğer ikisinden farklıdır.

---

[5] MICHELET, *Histoire de la Révolution française*, IV, I. Bu alıntıyı Maurice MERLEAU-POINTY'den yapım: *Les Aventures de la dialectique*, Paris, 1955, s. 273.

Burada kısa bir parantez açıp, tüm diğer dilbilimsel olgulara kıyasla efsanenin arz ettiği özgünlüğü belirtmek istiyorum. Efsane, *traduttore*, *traditore* terimlerinin değerinin hemen hemen sıfıra indirgendiği bir söylem tarzı olarak tanımlanabilir. Bu bakımdan, dilbilimsel ifade tarzları arasında efsanenin yeri -her ikisini birbirine yakınlaştırmak için ne dersek diyelim- şiirinkiyle ters bir yerdedir. Şiir, yabancı dile çevrilmesi oldukça zor bir ifade tarzıdır ve her çeviri beraberinde birçok bozukluk getirir. Buna karşılık, efsanenin efsane olarak değeri en kötü çeviriye rağmen korunur. Efsaneyi aldığımız halkın dili ve kültürü konusunda ne kadar cahil olursak olalım, dünyanın her tarafındaki okuyucular efsaneyi efsane olarak algılar. Efsanenin özü, ne anlatım tarzında, ne sözdiziminde, ne de anlatılan *öykü*de bulunur. Efsane, çok yüksek düzeyde işleyen bir dildir; ancak bu dilin anlamı, bir bakıma emeklemeye yeni başladığı dilbilimsel temel üzerinde büyük bir *ivme* kazanmayı başarır.

Ulaştığımız geçici sonuçları özetleyelim: 1) Efsanelerin bir anlamı varsa, bu anlam, onları oluşturan ayrı öğelerden değil de bu öğelerin aralarında birleşme tarzından ileri gelmektedir. 2) Efsane dilin özelliğine bağlıdır, onun ayrılmaz bir parçasıdır; yine de dil, efsanede kullanıldığı biçimiyle, bazı özgün nitelikler arz eder. 3) Bu nitelikler, yalnızca dilbilimsel anlatımın alışılmış düzeyinin *üstünde* bir yerde aranmalıdır; başka bir deyişle bunlar, herhangi bir dilbilimsel anlatım tarzında rastladıklarımızdan daha karmaşıktır.

Bu üç hususu sırf varsayım olarak ele aldığımızda, çok önemli iki sonuca varırız: 1° Her dilbilimsel varlık gibi efsane de temel birimlerden oluşur; 2° Bu temel bi-

rimler, normalde dilin yapısında önemli rol oynayan birimlerin varlığını gerektirir: sesbirim (fonem), biçimbirim (morfem) ve anlambirim (semantem). Ancak, anlambirimler biçimbirimlere ve biçimbirimler sesbirimlere göre neyse, bu temel birimler de anlambirimlere göre öyledir. Her biçim, kendisinden önce gelen biçimden çok yüksek bir karmaşıklık derecesiyle ayrılır. O nedenle, bizzat efsaneyle ilgili öğelere büyük temel birimler adını vereceğiz.

Bu büyük temel birimleri ya da "efsanebirim"leri ayırt etmek için ne yapmamız gerekir? Bunların ne sesbirim, ne biçimbirim ne de anlambirimlere benzemediğini ve daha yüksek bir düzeye ait olduklarını biliyoruz: Aksi takdirde, efsane herhangi bir söylem tarzından farklı olmazdı. O halde, onları tümce düzeyinde aramamız gerekir. Araştırmanın ilk aşamasında, tahminlerle, deneme ve yanılmalarla işe başlayacağız; bunu yaparken, bütün biçimleriyle yapısal analize temel teşkil eden ilkeleri esas alacağız: kısa ve öz açıklama düzeni, çözüm birimi, bir parçadan hareketle bütünü yeniden oluşturma ve güncel verilere dayanarak sonraki gelişmeleri öngörme olanağı.

Şimdiye kadar şu yöntemi kullandık: Her efsaneyi bağımsız olarak inceledik ve mümkün olduğunca kısa tümceler kullanarak olaylar zincirini açıklamaya çalıştık. Her tümce, öyküdeki yerini sayıyla gösteren bir fiş üzerine yazılmıştır. Görüldüğü üzere, her kart özneye bir yüklem tahsis etmekten ibarettir. Başka deyişle, her büyük temel birim bir *ilişki* niteliğine sahiptir.

Önceki tanım, iki nedenden ötürü henüz tatmin edici değildir. İlkin, yapısalcı dilbilimciler biliyor ki, bütün temel birimler -onları hangi düzeyde ayırt edersek

edelim- ilişkilerden ibarettir. Peki, *büyük* birimlerle diğer birimler arasındaki fark nedir? İkinci olarak, demin açıkladığımız yöntem her zaman geridönüşsüz bir zaman içinde yer alır, çünkü kartlar öyküdeki sıraya göre numaralandırılmıştır. Ancak, efsanedeki zamanın özgün niteliği -hem geridönüşlü hem geridönüşsüz, hem eşzamanlı (senkronik) hem artzamanlı (diyakronik) olan ikili yapısı- açıklanmamıştır.

Bu açıklamalar yeni bir varsayıma, bu varsayım da bizi sorunun can alıcı noktasına götürür. Gerçekte, efsanenin gerçek temel birimlerinin ayrı ilişkiler değil de *ilişki paketleri* olduğunu ve temel birimlerin ancak bu paketlerin bağdaşımları sayesinde belirtici bir işlev kazandığını ortaya koyduk. Artzamanlı bir bakış açısına göre, aynı pakete bağlı ilişkiler uzun fasılalarla ortaya çıkabilir, ancak onları "doğal" grupları içinde yeniden oluşturmayı başarırsak, efsaneyi başlangıçtaki varsayımın gereklerini yerine getiren yeni türde bir zamansal başvuru sistemine göre düzenleyebiliriz. Bu sistem, artzamanlı ve eşzamanlı olmak üzere iki boyutludur ve böylece hem "dil"in hem de "söz"ün özgün niteliklerini kendi içinde barındırır. İki kıyaslama yaparak düşüncemizi açıklamaya çalışacağız. Dünya üzerinde insan ırkının yok olduğunu ve başka bir gezegenden arkeologların dünyamıza inip kütüphanelerimizden birinin yıkıntılarını araştırdıklarını varsayalım. Bu arkeologlar, yazımızla ilgili hiçbir şey bilmemekte ve yazımızı sökmeye çalışmaktadırlar; bunun için, ilkin alfabemizin soldan sağa ve yukarıdan aşağıya doğru okunduğunu bulmaları gerekmektedir. Bununla birlikte, bu şekilde çözülemeyen bir takım metinler de olacaktır: müzikbilim bölümünde muhafaza edilen orkestra partisyonları.

Kuşkusuz, bilim adamlarımız, sayfanın üst tarafından başlayarak notaları art arda okumaya büyük bir azimle çalışacaklardır; sonra, bazı nota gruplarının tamamıyla ya da kısmen belli aralıklarla yinelendiğini ve görünürde birbirinden uzak olan bazı ezgisel çizgilerin kendi aralarında bazı benzerlikler taşıdığını fark edeceklerdir. Belki de, bu çizgilerin art arda değil de bir bütünün öğeleri olarak ele alınıp alınmaması gerektiğini kendi kendilerine soracaklardır. O zaman, *harmoni* adını verdiğimiz şeyin ilkesini bulacaklardır: Bir orkestra partisyonu, ancak, bir eksene göre artzamanlı olarak (soldan sağa doğru sayfa sayfa) ve aynı zamanda başka bir eksene göre yukarıdan aşağıya doğru okunduğunda anlam kazanır. Başka bir deyişle, aynı dikey çizgi üzerinde bulunan tüm notalar büyük bir temel birim, bir ilişkiler paketi oluşturur.

Diğer kıyaslama göründüğünden daha az farklıdır. Bir gözlemcinin iskambil kâğıtları konusunda hiçbir şey bilmediğini ve uzun bir süre boyunca bir falcı kadını dinlediğini varsayalım. Gözlemci, müşterilere bakıp onların yaşlarını, cinsiyetlerini, görünümlerini, toplumsal durumlarını, vb. tahmin edebilir; etnograf gibi o da, efsanelerini incelediği toplumlar konusunda belli bir bilgiye sahiptir. Bizim daha önce bilgi veren yerlilerle de yaptığımız gibi, gözlemcimiz konuşmaları dinleyip, onları dilediğince incelemek ve kıyaslamak üzere bir teybe kaydedecektir. Eğer gözlemci yeterince yetenekliyse ve çok miktarda belge toplarsa, söz konusu oyunun eski yapısıyla içeriğini yeniden oluşturabilir; başka bir deyişle, aynı temel birimlerden (kâğıtlar) ve bir tek ayrımsal nitelikten (renk) oluşan ve dört benzer diziye ayrılan kâğıtların sayısını -32 ya da 52- bulabilir.

Şimdi de, yöntemi daha dolaysız olarak açıklamaya çalışalım. Örnek olarak Oedipus efsanesini ele alalım; herkesçe bilindiği için onu anlatmaya gerek yok sanırım. Kuşkusuz, bu örnek tanıtlamaya pek uygun değildir. Oedipus efsanesi, geç yazılmış bazı eksik metinlerle bize ulaşmıştır; bunlar, dinsel ya da törensel geleneklerden daha çok estetik ya da törensel bir kaygıdan esinlenmiş ve başka bir bağlama oturtulmuş edebi yazılardır. Ancak bizim için önemli olan, ne Oedipus efsanesini gerçeğe yakın bir şekilde yorumlamak, ne de uzman için kabul edilebilir bir açıklama getirmektir. Kısaca, biz bu yolla belli bir yöntemi açıklamak istiyoruz; ancak, demin anımsattığımız bazı belirsizlikler nedeniyle, bu yöntemi burada kullanmak doğru olmayabilir. O halde, "tanıtlama" derken, bilim adamının değil de daha çok halkın algıladığı anlam anlaşılmalıdır; burada bilim adamı için önemli olan, bir sonuç elde etmek değil, işsiz güçsüz insanlara satmaya çalıştığı küçük makinanın işleyişini mümkün olduğunca hızlı bir şekilde açıklamaktır.

Söz gelimi, sapkın bir amatörün notaları sürekli bir ezgi dizisi biçiminde teker teker yazdığı ve bizim düzeltip ilk durumuna getirmeye çalıştığımız bir orkestra partisyonunda olduğu gibi, efsaneyi düzenlememiz gerekir. 1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 7, 3, 4, 5, 6, 8 şeklinde tam sayılardan oluşan bir dizi verilse ve bizden bütün 1'leri, 2'leri, 3'leri vb. bir tablo halinde yeniden sıralamamız istense şöyle bir şey ortaya çıkar:

1	2		4			7	8
	2	3	4		6		8
1			4	5		7	8
1	2			5		7	
		3	4	5	6		8

Oedipus efsanesini de aynı şekilde düzenleyebiliriz; birkaç sayfa önce belirttiğimiz koşulları sağlayan bir dizi elde edinceye dek efsanebirimleri art arda değişik biçimlerde sıralayabiliriz. Bu sıranın keyfi olarak aşağıdaki tabloyla gösterildiğini varsayalım (kuşkusuz, bu tabloyu klasik mitoloji uzmanlarına dayatmak ya da telkin etmek gibi bir niyetimiz yok; bu uzmanlar onu tamamen reddetmese de değiştirmek isteyebilir):

Cadmos, Zeus tarafından kaçırılan kız kardeşi Europa'yla evlenmek ister			
		Cadmos ejderhayı öldürür.	
	Ispartalılar birbirini öldürür.		
			Labdacos (Laios'un babası) = "topal" (?)
	Oedipus babası Laios'u öldürür.		Laios (Oedipus'un babası) = "aksak" (?)
		Oedipus, Sfenksi öldürür.	Oedipus = "ayağı şişkin" (?)
Oedipus, annesi Jocasta'yla evlenir.			
	Eteocles kardeşi Polyneikes'i öldürür.		
Antigone, yasağı çiğneyerek kardeşi Polyneikes'i gömer.			

Demek ki, aynı "paket"e ait birçok ilişkiyi içinde toplayan dört adet dikey kolon bulunmaktadır. Efsaneyi *anlatmak* durumunda kalsaydık, kolon şeklindeki bu dizilişi göz önünde bulundurmayacak ve satırları soldan sağa ve yukarıdan aşağıya doğru okuyacaktık. Ancak ef-

saneyi *anlamak* söz konusu olduğunda, artzamanlı nitelikteki bir yapı (yukarıdan aşağıya) işlevsel değerini yitirir ve "okuma" soldan sağa ve kolon kolon -her kolonu bir bütün olarak düşünürsek- gerçekleşir.

Aynı kolon içerisinde bulunan bütün ilişkiler, farazi olarak, ortak bir özellik arz eder ve bunu ortaya çıkarmamız gerekir. Bu durumda, birinci kolondaki bütün olaylar birbiriyle kan bağı olan akrabalarla ilgilidir; diyebiliriz ki buradaki akrabalık ilişkileri abartılmıştır: Bu akrabalar, toplumsal kuralları aşan bir davranışın konusunu oluşturur. O halde, birinci kolonun ortak özelliğinin, *çok abartılı akrabalık ilişkileri* olduğunu açıkça söyleyebiliriz. İlk çırpıda görüldüğü gibi, ikinci kolonda da aynı türde ancak zıt yönde bir ilişki mevcuttur: *az abartılı akrabalık ilişkileri*. Üçüncü kolon, anormal yaratıklarla ve bunların öldürülmesiyle ilgilidir. Dördüncü kolona gelince, bununla ilgili birkaç açıklama getirmek gerekir. Oedipus'un baba soyundaki özel adların anlamının şüpheli olduğunu çoğu kez belirttik. Ancak dilbilimciler bunu pek fazla önemsememektedir, çünkü kural gereği bir terimin anlamının kesin olabilmesi için onun bütün bağlamlarda doğrulanması gerekir. Oysa özel adlar, yapıları gereği bağlam dışıdır. Ancak, kendi yöntemimizde bu çok da önemli bir sorun oluşturmayabilir, çünkü burada efsane öyle yeniden düzenlenmiş ki bizzat kendisi bir bağlam oluşturur. Belirtici bir anlam arz eden, artık ayrı ayrı alınan her adın olası anlamı değil, üç adın ("topal", "aksak", "ayağı şişkin") ortak bir özelliği olması, yani *düzgün yürüme güçlüğü*nü ifade eden farazi anlamlar içermesi.

Başka bir konuya girmeden önce sağdaki iki kolon arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışalım. Üçüncü kolon

anormal yaratıklarla ilgilidir: ilkin, insanların yerden doğabilmesi için öldürülmesi gereken yeraltı canavarı ejderha; ikinci olarak, insan doğası konusunda bildiği bazı gizler yardımıyla insan kurbanlarının yaşamına son vermeye çalışan Sfenks. O halde, ikinci terim birinci terimin bir tekrarı gibidir; birinci terim, *insanın yerden doğuşu*yla ilgilidir. İnsanlar her iki yaratığı da kesin olarak yendiğine göre, diyebiliriz ki üçüncü kolonun ortak özelliği *insanın yerden doğuşunun yadsınması*ndan ibarettir.[6]

---

[6] Oedipus efsanesi burada keyfi olarak incelenen bir örnek niteliğinde olduğu için, uzmanlarla kendi açımızdan kasıntılı ve hatta amaçsız olabilecek bir tartışmaya girme iddiasında değiliz. Ancak, Sfenkse "yeraltı" niteliği atfedilmesi şaşırtıcıdır. Bu konuda Bayan Marie Delcourt'un ifadelerine başvuracağız: "Hiç kuşkusuz, arkaik efsanelerde Sfenksler bizzat topraktan doğmaktadır." (*Œdipe ou la légende du conquérant*, Liège, 1944, s. 108). Yöntemimiz Bayan Marie Delcourt'unkinden ne kadar uzak olursa olsun, bize öyle geliyor ki Bayan Delcourt, Sfenksin arkaik gelenekteki niteliğini inandırıcı bir şeklide ortaya koymuştur: genç erkeklere saldırıp tecavüz eden dişi bir yaratık. Başka bir değişle, işaretler tersyüz edilerek dişi bir varlık kişileştirilmiştir burada. Bu durum, Bayan Delcourt'un yapıtının sonunda yer alan güzel resimlerde erkekle kadının neden her zaman birbirinin tersi "gök/yer" konumunda bulunduğunu açıklamaktadır.

İlerde de belirteceğimiz gibi, Oedipus efsanesini ilk örnek olarak seçmemizin nedeni, arkaik Yunan düşüncesinin bazı görünümleri ile Pueblo yerlilerinin -ki bir sonraki örnekleri bunlardan alacağız- düşüncesi arasında dikkate değer benzerlikler olmasıdır. Şunu belirtelim ki, Sfenksin kişiliği Kuzey Amerika mitolojisindeki iki kişilikle uyuşmaktadır. Birinci kişilik, fiziksel görünüşüyle genç kahramana çözülecek bir giz gibi gelen itici görünüşlü yaşlı büyücü, "old hag"dir. Genç kahraman gizi çözer -yani iğrenç yaratığın paslarına karşılık verir-; uyandığında, kendisinin hükümdarlığa geçmesini sağlayacak (yine Kelt tarzı bir tema) şen şakrak genç bir kadın bulacaktır yatağında. Sfenks, Hopi yerlilerindeki "child-protruding woman"ı, yani erkeksi kadını daha iyi ifade etmektedir: Göç esnasında, doğum yaptığı sırada yakınları tarafından terk edilen bu genç kadın, bundan böyle çölde aylak aylak dolaşacak ve Hayvanların Annesi olarak hayvanları avcılara teslim etmeyi reddedecektir. Genç kahraman kanlı giysiler içindeki kadına rastlayınca "o kadar korkar ki ona karşı cinsel bir istek duyar"; kadın bundan yararlanıp ona tecavüz eder, bunun karşılığında da onu kesin bir avcılık başarısıyla ödül-

Bu varsayımlar dördüncü kolonun anlamını kavramamıza yardımcı olacaktır. Mitolojide, yerden doğan insanlar genelde yürüme güçlüğü çekiyormuş ya da acemice yürüyormuş gibi tasvir edilir. Söz gelimi, Pueblo' larda, Shumaikoli ya da Muyingwû[7] gibi yeraltı yaratıkları aksaktır (metinlerde "Kanlı Ayaklı", "Yaralı Ayaklı", "Gevşek Ayaklı" diye geçer). Kwakiutl mitolojisinde Koskimo'lar için de aynı durum söz konusudur: Yeraltı canavarı Tsiakish tarafından yutulduktan sonra, yeryüzüne çıkarlar ve "öne ya da yana doğru sendeleyerek" yürürler. O halde, dördüncü kolonun ortak özelliği, *insanın yerden doğuş olgusunun sürmesi* olarak tanımlanabilir. Bundan, dördüncü kolonun üçüncü kolonla, birinci kolonun da ikinci kolonla aynı ilişkiye sahip olduğu sonucuna varılır. İlişki gruplarını birbiriyle ilişkilendirme zorluğu, kendi aralarında çelişkili olan iki ilişkinin -her biri kendi kendisiyle çeliştiği sürece- benzer olduğu savıyla aşılır. Mitolojik düşüncenin yapısına ilişkin bu ifade tarzının yalnızca tahmini bir değeri vardır ve şimdilik bizim için yeterlidir bu.

Peki, "Amerikan tarzında" bu şekilde yorumlanan Oedipus efsanesi ne ifade eder? Bu kuramdan hareketle, insanın yerden doğduğu inancını bireylerine aşılayan bir toplumda herkesin gerçekte bir erkekle bir kadının evliliğinden doğduğu olgusunu kabul etmemizin olanaksızlığını -(Pausanias, VIII, XXIX, 4: Bitkiler, insanlar için bir örnek oluşturur)- ifade eder. Bu zorluğun üstesinden

---

lendirir (Krş. H. R. VOTH, The Oraibi Summer Snake Ceremony, *Field Columbian Museum, publ. n° 83, Anthropol. Series*, cilt III, n° 4, Chicago, 1903, s. 352-353 ve 353, n. 1.).

7 Yazım hatası nedeniyle bu araştırmanın İngilizce metninde adı geçen Masauwû değildir bu.

gelmek pek kolay değildir. Ancak Oedipus efsanesi, ilk sorun -bir kişiden mi yoksa iki kişiden mi doğarız?- ile sonradan ortaya çıkan sorun arasında köprü kurmayı sağlayan bir tür mantıksal araç sunar. İkinci sorunu yaklaşık olarak şu şekilde açıklayabiliriz: Aynı şey, aynı şeyden mi yoksa başka şeyden mi doğar? Buradan şöyle bir bağıntı kurabiliriz: Kan akrabalığını fazla abartmak ile az abartmak arasında nasıl bir ilişki varsa, yerden doğma olgusundan kaçma çabası ile bu olgudan kaçmanın olanaksızlığı arasında da öyle bir ilişki vardır. Deneyim kuramla bağdaşmayabilir; ancak, her ikisi aynı çelişkili yapıyı açığa vurduğu ölçüde, toplumsal yaşam kozmolojiyi doğrular. O halde, kozmoloji gerçek bir şeydir. Burada bir parantez açıp iki hususu belirtelim.

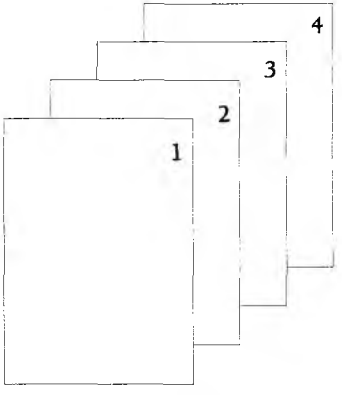
Daha önce giriştiğimiz yorumda, geçmişte uzmanları çok meşgul eden bir sorunu ihmal ettik: Oedipus efsanesinin en eski değişkelerinde (Homeros'unkiler) bazı motiflerin olmaması, örneğin Jocasta'nın intiharı ve Oedipus'un keyfi körlüğü. Ancak bu motifler efsanenin yapısını bozmaz, aksine içinde kolaylıkla yerlerini alır: birincisi, kendini öldürmeye ilişkin yeni bir örnek olarak (üçüncü kolon); ikincisi, bir başka sakatlık teması olarak (dördüncü kolon). Bunlar efsaneyi açıkça belirtmeye yarar, çünkü bir organdan (ayak) başka bir organa (göz) geçişin bir başka geçişle anlamlı bir bağlantısı olduğu görülür: yerden doğuşun yadsınmasından kendini öldürmeye geçiş.

O halde bu yöntem, şu ana kadar mitoloji araştırmalarının gelişmesine engel teşkil eden bir zorluktan kurtarır bizi: gerçek ya da ilk "değişke"nin aranması. Ancak, her efsaneyi bütün değişkeleriyle birlikte ortaya koymayı amaçlıyoruz. Başka bir deyişle: Efsane, olduğu

gibi algılandığı sürece efsane olarak kalır. Bu kural, Oedipus efsanesine ilişkin yorumumuz -ki Freud'un açıklamalarına dayanmaktadır- sayesinde iyice belirtilmiştir ve kuşkusuz uygulamaya konabilir. Freud'un Oedipus örneğiyle ortaya koyduğu sorun, kuşkusuz, yerden doğuş olgusuyla eşeyli üreme arasındaki seçenek sorunu değildir. Ancak her zaman bir kişinin iki kişiden nasıl doğduğunu anlamaya çalışırız: Nasıl oluyor da yalnızca bir doğuranımız değil de bir anne ve bir babamız vardır? O halde, tereddüt etmeden, Oedipus efsanesinin kaynakları arasında Sofokles'ten sonra Freud'u gösterebiliriz. Her ikisinin değişkeleri, daha eski ve görünürde daha "gerçekçi" olan diğerleriyle aynı saygınlığı hak etmektedir.

Bu anlattıklarımızdan önemli bir sonuç çıkarabiliriz. Bir efsane, değişkelerinin tümünden oluştuğuna göre, yapısal bir analizin bütün bunları aynı şekilde göz önünde bulundurması gerekir. O halde, Thebais değişkesinin bilinen değişik metinlerini inceledikten sonra, başka değişkeleri de ele almamız gerekir: Labdacos'un yan soyuyla (Agave, Pentheus ve Jocasta'dan oluşur) ilgili öyküler; Lycos'a ilişkin Thebais değişkeleri (burada, Amphion ile Zethus kent kurucuları olarak geçer); Dionysos'la (Oedipus'un ana tarafından kuzeni) ilgili daha eski değişkelerin yanı sıra Thebais tarafından Cadmos'a atfedilen rolün Cecrops'a mal edildiği Athena efsaneleri, vb. Bu değişkelerin her biri için, her öğenin başka tablolardaki uygun öğeyle kıyaslanacak şekilde yerleştirildiği bir tablo yapılacaktır: yılanın Cecrops tarafından öldürülmesi ile Cadmos'a ilişkin öykünün benzer bölümü; Dionysos'un terkedilmesi ile Oedipus'un terkedilmesi; "Şişkin Ayaklı" ile *loxias* yani sendeleye-

rek yürüyen Dionysos; Europe'nin aranması ile Antiope'nin aranması; Thebais'in kâh Ispartalılar kâh Zeus'un ikiz çocukları Amphion ve Zethus tarafından kurulması; Europe'yi ya da Antiope'yi baştan çıkaran Zeus ile Semele'nin kurban işlevini gördüğü benzer öykü; Thebais'li Oedipus ile Argos'lu Perseus, vb. Böylece, iki boyutlu birçok tablo elde edilir; her biri bir değişkeye ayrılmış olan bu tablolar, üç boyutlu bir yapı oluşturmak üzere paralel düzlemler biçiminde yan yana dizilir. Bu yapı, üç değişik biçimde okunur: soldan sağa, yukarıdan aşağıya, önden arkaya (ya da tersi). Bu tablolar hiçbir zaman tam anlamıyla benzer olmayacaktır. Ancak, deneyimler gösteriyor ki bu tek tük farklılıklar -ki bunları gözlemlemekten geri kalmıyoruz-, aralarında bazı anlamlı bağıntıların kurulmasına engel teşkil etmez; bu bağıntılar, aralıksız basitleştirme çalışması sayesinde, bütünsel yapılarını bazı mantıksal işlemlere tabi tutma ve sonuç olarak söz konusu efsanenin yapısal yasasına ulaşma olanağını sağlar.



Elimizde bunlardan başka değişke olmadığı için böyle bir girişimin sonuna kadar götürülemeyeceği ileri sürülecektir belki de. Yeni bulunan bir değişke, elde edilen sonuçları alt üst ederse ne olur? Elimizde çok az sayıda değişke olduğunda somut bir zorlukla karşılaşırız, ancak değişkelerin sayısı arttıkça bu zorluk hemen kuramsal bir nitelik kazanır. İstenilen değişke sayısının ne kadar olması gerektiğini deneyimler gösterecek bize; kaldı ki, bu sayı çok fazla olmasa gerektir. Yalnızca karşılıklı duvarlar üzerindeki iki aynanın yansıttığı görüntülere göre bir odadaki mobilyayı ve bunun dağılım düzenini biliyorsak, iki durumla karşılaşabiliriz. Eğer aynalar tamamen birbirine paralelse, teorik olarak sonsuz sayıda görüntü elde edilir. Buna karşılık, aynalardan biri diğerine göre yanlamasına yerleştirilmişse, aralarındaki açıya göre bu sayı hızlı bir şekilde azalır. Ancak bu ikinci durumda bile, en azından her önemli mobilya konusunda genel bir bilgi edinmek için dört ya da beş görüntü yeterli olurdu.

Buna karşılık, derlediğimiz değişkelerin hiç birini kesinlikle es geçmemek gerektiğini sık sık belirtmek istiyoruz. Freud'un Oedipus kompleksiyle ilgili yorumları Oedipus efsanesinin ayrılmaz bir parçasını oluşturuyorsa (ki, öyle olduğunu sanıyoruz), Zuni'lerin kökenlerine ilişkin efsanenin Cushing tarafından aslına uygun olarak kopya edilip edilmediğini bilmenin artık hiçbir anlamı yoktur. Bütün diğer değişkelerin düzgün ya da bozulmuş kopyaları olabilecek "gerçek" bir değişke bulunmamaktadır. Bütün değişkeler efsaneye aittir.

Genel mitolojiyle ilgili birçok araştırmanın neden hep cesaret kırıcı sonuçlar verdiğini artık anlayabilecek durumdayız. İlkin, karşılaştırmacı araştırmacılar tüm

değişkeleri bir arada ele alacakları yerde yalnızca öncelikli olanları seçmek istemişlerdir. Daha sonra görüldü ki, *bir* kabileden (hatta bazen *bir* köyden) derlenen *bir* efsanenin *bir* değişkesinin yapısal analizi iki boyutlu bir yapıya yol açmaktadır. Aynı köy ya da kabile için aynı efsanenin birçok değişkesi kullanılmaya başlandı mı bu yapı üç boyutlu olur ve kıyaslamanın kapsamı genişletildiğinde gerekli boyutların sayısı o kadar hızlı artar ki, onları sezgisel yöntemlerle kavramak artık mümkün değildir. O halde, genel mitolojinin çoğu kez içine düştüğü karışıklık ve bayağı durumlar, gerçekten gerekli olan çok boyutlu başvuru sistemlerinin iyi tanınmamasından kaynaklanmaktadır; bu sistemleri, iki ya da üç boyutlu bazı sistemlerle değiştirebileceğimize saf saf inanıyoruz. Gerçeği söylemek gerekirse, matematikten esinlenen bir simgeciliğe başvurmaksızın kıyaslamalı mitolojinin pek fazla gelişebilme şansı yoktur; bu simgecilik, geleneksel görgül yöntemlerimiz için çok karmaşık olan bu çok boyutlu sistemlere kolayca uygulanabilir.

1952-1954 yılları arasında,[8] önceki sayfalarda özet olarak verdiğimiz kuramı, Zuni efsanelerinin köken ve ortaya çıkışla ilgili tüm bilinen değişkelerini eksiksiz bir şekilde inceleyerek doğrulamaya çalıştık: Cushing, 1883 ve 1896; Stevenson, 1904; Parsons, 1923; Bunzel, 1932; Benedict, 1934. Elde ettiğimiz sonuçları batıdaki ve doğudaki diğer Pueblo gruplarının benzer efsaneleriyle kıyaslayarak bu incelemeyi tamamladık; kısaca, ovalardaki mitolojiyle ilgili olarak giriş niteliğinde bir araştırma gerçekleştirdik. Her defasında, sonuçlar varsayımları geçerlileştirmiştir. Deneyim sonucunda, hem Kuzey

[8] Krş. *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, Section des sciences religieuses, 1952-1953, s. 19-21 ve 1953-1954, s. 27-29.

Amerika mitolojisini yeniden açıklığa kavuşturmuş olduk, hem de bizimkinden çok uzak bazı alanlarda gözlemlenen ve çoğu kez ihmal edilen bazı mantıksal işlem türlerini sezinlemeyi ve kimi zaman saptamayı başardık. Burada ayrıntılara girmek olanaksız olduğu için, birkaç sonucu arz etmekle yetineceğiz.

Zuni'lerin ortaya çıkış efsanesine ilişkin tabloyu aşırı derecede basitleştirilmiş biçimiyle bir sonraki sayfada bulacaksınız.

Özelliğini anlayabilmek için bu tabloya bir göz atmak yeterlidir. Yaşamla ölüm arasında aracılık yapmaya yarayan bir çeşit mantıksal araçtır bu. Pueblo düşüncesine göre ikisi arasındaki geçiş zordur, çünkü bu düşünce, bitkiler evrenini örnek alarak (topraktan doğuş) insan yaşamını düzenler. Bu yorum, antik Yunanistan' daki yorumla aynıdır ve ilk örnek olarak Oedipus efsanesini ele almamız kesinlikle bir rastlantı değildir. Burada ele aldığımız Amerika örneğinde bitkisel yaşam, en basitten en karmaşığa doğru düzenlenen birçok görünüm altında art arda incelenmiştir. Tarımcılık öncelikli bir yere sahip olsa da dönemsel bir nitelik arz eder; başka bir deyişle tarımcılık, ilk postulatın tersine, yaşamla ölümün art arda dönüp gelmesinden ibarettir.

Bu çelişki ihmal edilse de tablonun alt tarafında tekrar belirir: Tarımcılık, besin -o halde yaşam- kaynağıdır; oysa avcılık, gene bir besin kaynağı olmasına karşın, savaşı yani ölümü beraberinde getirir. O halde sorun değişik biçimlerde ele alınabilir. Cushing değişkesi, hemen sonuç veren beslenme etkinlikleri (yabani bitki toplama) ile daha uzun vadede sonuç vermesi beklenen beslenme etkinlikleri arasındaki karşıtlığa dayanır. Başka bir deyişle, tarımcılığın mümkün olabilmesi için ölümün yaşamla bütünleştirilmesi gerekir.

DEĞİŞİM			ÖLÜM
Bitkilerin mekanik kullanımı (yeraltı evrenlerinden çıkmak için merdiven yapma)	Ortaya çıkma (En Çok Sevilen İkizlerin yönetiminde)	Erkek kardeşle kız kardeş arasındaki ensest ilişki (suyun kökeni)	İnsan çocuklarının tanrılar tarafından öldürülmesi (suda boğulma)
Yabani bitkilerin gıda olarak kullanılması	Göç (iki Newekwe, yani tören soytarısı yönetiminde)		Çiy Halkına dayatılan sihirli yarışma (bahçıvanlara karşı toplayıcılar)
		Bir erkek kardeşle bir kız kardeşin kurban edilmesi (zafer elde etmek için)	
Yetiştirilen bitkilerin gıda olarak kullanılması			
		Bir erkek kardeşle bir kız kardeşin evlat edinilmesi (mısır karşılığında)	
Zirai etkinliklerin dönemsel niteliği			
			Kyanakwe'lere karşı savaş (avcılara karşı bahçıvanlar)
Av hayvanlarının gıda olarak kullanılması			
	Savaş (iki Savaş Tanrısının yönetiminde)		
Savaşın kaçınılmazlığı			Kabilenin kurtuluşu (Dünya merkezinin keşfi)
		Bir erkek kardeşle bir kız kardeşin kurban edilmesi (*Tufanı yenmek* için)	
ÖLÜM			SÜREKLİLİK

Parsons değişkesinde avcılıktan tarımcılığa geçilirken, Stevenson değişkesinde tarımcılıktan avcılığa geçilir. Üç değişke arasındaki tüm diğer farklar bu temel yapılarla ilişkilendirilebilir. Söz gelimi, her üç değişkede, Zuni'lerin atalarının mitolojik bir halk olan Kyanakwe'lere karşı başlattığı büyük savaş tasvir edilir. Savaş öyküsünde, şu belirgin farklılıklar görülür: 1° tanrıların ittifakı ya da husumeti; 2° nihai zaferin şu ya bu tarafa verilmesi; 3° kimi zaman avcı (hayvan kirişlerinden yapılmış yay kullanırlar) kimi zaman çiftçi (bitkisel liflerden yapılmış yay kullanırlar) olarak tasvir edilen Kyanakwe'lere atfedilen simgesel işlev:

CUSHING	*PARSON*	*STEVENSON*
Tanrılar ve Kyanakwe'ler: bitkisel lif kullanan müttefikler	Yalnızca Kyanakwe'ler bitkisel lif kullanır.	Tanrılar ve insanlar: bitkisel lif kullanan müttefikler
Üsttekiler, sırf kirişten ipler kullanan (bitkisel lif kullanmadan önce) insanlara karşı zafer kazanır.	Üsttekiler, kirişten ipler kullanan müttefikler olan insanlarla Tanrılara karşı zafer kazanır.	Üsttekiler, sırf kirişten ipler kullanan Kyanakwe'lere karşı zafer kazanır.

Bitkisel lifin (tarımcılık) hayvansal kiriş ipinden (avcılık) her zaman daha üstün olması ve tanrıların ittifakının tanrıların husumetine yeğ tutulması nedeniyle, Cushing değişkesinde durum iki bakımdan insanların aleyhinedir (tanrıların husumeti ve iplerin kirişten yapılması); Stevenson değişkesinde ise, durum iki bakımdan insanların lehinedir (tanrıların müttefik olması ve iplerin liften yapılması); oysa Parson değişkesinde ikisinin arasında bir durum tasvir edilir (tanrılar burada müttefiktir, ancak ilkel insanlar avcılıkla geçindiği için kirişten yapılmış ipler kullanır).

Karşıtlıklar	*Cushing*	*Parson*	*Stevenson*
Tanrılar/İnsanlar	–	+	+
Lif/Kiriş	–	–	+

Bunzel değişkesinin yapısı Cushing değişkesininkiyle aynıdır; ancak Cushing değişkesi (Stevenson değişkesiyle birlikte) ortaya çıkışı, içinde bulundukları yürekler acısı durumdan kurtulmak için insanların yerin derinliklerinde sarf ettiği çabaların bir sonucu olarak görürken, Bunzel değişkesi onu üst bölgelerdeki güçlerin insanlara yaptığı çağrının bir sonucu olarak görür. Böylece, bir yandan Bunzel ve diğer yandan Stevenson'la Cushing'in ortaya çıkışla ilgili kullandığı yöntemler simetrik ve ters bir şekilde birbirini izler: Stevenson'la Cushing'de bitkilerden hayvanlara, Bunzel'de ise memelilerden böceklere ve böceklerden bitkilere doğru gidilir.

Tüm batı Pueblo değişkelerinde soruna yaklaşım hep aynı mantığa göre yapılır: Düşüncenin hareket noktasıyla varış noktası yeterince açıktır, ancak ara aşamalarda bazı belirsizlikler görülür:

YAŞAM (= GELİŞİM)		
Bitkilerin mekanik kullanımı (yalnızca gelişimlerini göz önünde bulundurarak)		KÖKEN
Bitkilerin gıda olarak kullanılması (yalnızca yabani bitkiler)		TOPLAYICILIK
Bitkilerin gıda olarak kullanılması (yabani bitkiler ve yetiştirilen bitkiler)		TARIMCILIK
Hayvanların gıda olarak kullanılması (yalnızca hayvanlar)	*(ancak burada bir çelişki var, çünkü yaşamın yadsınması = öldürme, o nedenle:)*	AVCILIK
Hayvanların öldürülmesi (insanlar dahil)		SAVAŞ
ÖLÜM (= GELİŞİMİN DURMASI)		

Diyalektik sürecin tam ortasında çelişik bir terimin ortaya çıkması, her iki kutup arasında aracılık işlevine sahip ikili bir çiftler dizisinin ortaya çıkmasıyla ilintilidir:

1.	2 kutsal haberci	2 tören soytarısı		2 savaş tanrısı
2.	homojen çift: İkiz kardeşler (2 erkek kardeş)	kardeşler (ana baba bir) (erkek kardeş ve kız kardeş)	çift (karı-koca)	heterojen çift (büyükanne, erkek torun)

Yani değişik bağlamlarda aynı işlevi yerine getiren değişik sıralı bir değişkeler dizisi söz konusudur burada. Böylece, Pueblo törenlerinde soytarılara neden savaşla ilgili işlevler verildiğini anlayabiliyoruz. Çoğu kez çözümlenemez diye düşünülen sorun, gıda ürünleri açısından (oburlar, tarım ürünlerini kötüye kullanır) soytarıların savaş tanrılarıyla (diyalektik süreçte savaş, avcılığın kötüye kullanılması biçiminde ortaya çıkar: İnsanların tüketimine uygun bazı hayvanlar yerine insanları avlarlar) aynı işleve sahip olduğu kabul edildiğinde ortadan kalkar. O halde, genel bir terimden hareketle aynı anda yaşamla ölüm açıklanmaya çalışılır. Uçtaki terimlerin basit ve ara terimlerin ikiye ayrılmış (batı Pueblo'larında olduğu gibi) olması yerine, uçtaki terimler ikiye ayrılır (örneğin, doğu Pueblo'larında 2 kız kardeş şeklinde); oysa basit bir ara terim ilk planda görülür (Zia'lardaki Poshaiyanne), ancak çiftanlamlı niteliklerle donatılmış bir halde. Bu şema sayesinde, bu "Mesih"in efsanenin değişik değişkelerinde ortaya çıktığı ana göre sahip olacağı nitelikler bile açıklanabilir: efsanenin başında ortaya çıktığında iyiliksever (Zuni'ler, Cushing), ortasında ortaya çıktığında kararsız (orta Pueblo'lar), sonunda ortaya çıktığında ise kötülüksever (Zia'lar).

Ancak, daha önce de belirttiğimiz gibi, Zuni efsanesinin Bunzel değişkesinde bu sıra ters yöndedir.

Bu yapısal analiz yöntemini sistemli bir şekilde uygularsak, bir efsanenin bilinen bütün değişkelerini bir dizi halinde düzenleyebiliriz; öğelerin kendi aralarında değişik gruplar halinde sıralandığı bu dizide, her iki uçta bulunan değişkeler simetrik ancak ters bir yapı arz eder. Böylece, karmakarışık bir duruma biraz düzen getirebilir ve mitolojik düşüncenin temelini oluşturan bazı mantıksal işlemleri kolayca ortaya koyma olanağına da kavuşabiliriz.[9] Şu andan başlayarak, üç işlem türü belirleyebiliriz.

Amerika mitolojisinde genelde *trickster* adı verilen kişilik uzun süre muamma olarak kalmıştır. Neredeyse bütün Kuzey Amerika'da bu rolün kurt ya da kargaya atfedilmesini nasıl açıklayabiliriz? Mitolojik düşüncenin bazı karşıtlıkların farkına varmasından kaynaklandığını ve bunların arasında git gide aracılık yapmaya yöneldiğini bilirsek, bu tercihin nedeni hemen ortaya çıkar. O halde belirtelim ki, aralarında geçişin olanaksız göründüğü iki terimin yerini, ilkin ara terim olarak bir başka terimi kabul eden iki adet eşanlamlı terim alır. Ondan sonra, uçtaki terimlerden biriyle ara terimin yerini yeni bir üçlü alır, vb. O zaman, aşağıdaki gibi bir aracılık yapısı elde edilir:

---

[9] Bu yöntemin bir başka uygulaması için, şu araştırmamıza bkz.: Four Winnebago Myths, *Culture and History. Essays in Honor of Paul Radin* içinde, New York, 1960.

İlk çift	*İlk üçlü*	*İkinci üçlü*
Yaşam		
	Tarımcılık	
		Otçul hayvanlar
		Leşçil hayvanlar
	Avcılık	
		Etçil hayvanlar
	Savaş	
Ölüm		

Bu yapıda, üstü kapalı bir düşünce vardır: Leşçil olan akbabalar, hem etçil hayvanlar (hayvansal gıda tüketirler) hem de bitkisel gıda üreticileri (yedikleri şeyi öldürmezler) gibidir. Tarımcılığın avcılıktan daha "anlamlı" olduğu Pueblo'larda aynı düşünce daha değişik bir biçimde ifade edilir: Kargalar bahçeler için neyse etçiller de otçullar için öyledir. Ancak, otçullar birer aracı olarak da ele alınabilir: Gerçekte, toplayıcılar (vejetaryen) gibidirler ve bizzat avcı olmaksızın hayvansal gıda sağlarlar. Böylece, birinci, ikinci ve üçüncü vb. derecede aracılar elde edilir; her terim, karşıtlık ve bağıntı yoluyla bir sonraki terime götürür.

Bu işlemler dizisi ovalardaki mitolojide çok belirgindir. Onu şöyle gösterebiliriz:

Gökyüzü ile yeryüzü arasında aracı (başarıdan mahrum edilmiş):
("*Star-husband*"in karısı).
Heterojen aracı çifti:
(büyükanne/erkek torun).
Yarı homojen aracı çifti:
(*"lodge-boy"/"thrown-away"*).

Oysa Pueblo'larda (Zuni'ler) söz konusu dizi şöyledir:

Gökyüzü ile yeryüzü arasında aracı (başarıyla ödüllendirilmiş):
(Poshaiyanki).
Yarı heterojen aracı çifti:
(Uyuyewi ve Matsailema).
Homojen aracı çifti:
(her iki Ahaiyuta)

Aynı türde bağıntılar yatay bir eksen üzerinde de görülebilir (bu, dilbilimsel planda bile mümkündür: Örneğin, Parsons'a göre Tewa dilinde *pose* kökünün yananlamları şunlardır: kurt, sis, kafa derisi, vb.). Nasıl ki sis gökyüzü ile yeryüzü arasında bir aracı ise, kurt da (bir leşçil olarak) otçullar ile etçiller arasında bir aracıdır. Başka aracılık bağıntıları da vardır: savaş ile tarımcılık arasında kafa derisi (kafa derisi, savaştan elde edilen bir "hasat"tır), yabani bitkilerle yetiştirilen bitkiler arasında karamuk (bu bitki, yabani bitkiler gibi, yetiştirilen bitkiler üzerinde gelişir), "doğa" ile "ekin" arasında giysiler, meskûn köy ile kırsal alan arasında çöpler, ev (yer) ile dam çatısı (bir gök kubbesi imgesi) arasında küller (ve kurum). Bu aracılar dizisi -öyle tanımlanabilirse eğer-, Amerika mitolojisinde rastladığımız değişik soruları çözmeye olanak sağlayan bir dizi mantıksal bağlantı arz eder: Çiğ tanrısı neden aynı zamanda hayvanların efendisidir? Pek çok giysisi olan tanrı neden çoğu kez erkek bir Külkedisidir (*Ash-boy*)? Kafa derileri neden çiğe yol açar? Hayvanların Annesi neden karamukla bağdaştırılmıştır?

Ancak, bu yolla önemli bir deneyimin verilerinin düzenlenmesine ilişkin evrensel bir yönteme ulaşıp ulaşamayacağımızı kendi kendimize sorabiliriz. Önceki örneklerle şunları kıyaslayalım: "Karamuk" anlamına gelen Fransızca *nielle* (Latincede *nebula*) sözcüğü; Avrupa'da nazarlık işlevinin eski püskü şeylere (eski ayakkabılar), küllere ve "kurum"a atfedilmesi (baca temizleyicisini öpme töreniyle karşılaştırınız); bir Amerikan efsanesi olan *Ash-boy* ile bir Hint-Avrupa efsanesi olan Külkedisi (Cendrillon). Her durumda iki önemli kişilik vardır: erkeklikle ilgili kişiler (cinsiyetler arasında aracı); çiğ tanrısıyla yabani hayvanların efendisi; görkemli giysi sahipleri ve sosyolojik aracılar (soylularla soylu olmayanlar, zenginlerle fakirler arasında evlilik). Ancak, bu benzerliği alıntı bir öyküyle açıklamak (kimi zaman ileri sürüldüğü gibi) mümkün değildir, çünkü *Ash-boy* ve Külkedisine ilişkin öyküler en ince ayrıntılarına kadar simetrik ve terstir. Oysa Amerika'dan alındığı biçimiyle Külkedisi öyküsü (*Hindilerin Bekçisi* adlı Zuni öyküsüyle karşılaştırınız), ana örnekle benzerliğini korumaktadır. Şöyle bir tablo elde ederiz:

	Avrupa	*Amerika*
Cinsiyet	Dişi	Erkek
Aile	İki aile (baba iki kez evlenmiş)	Ailesiz (yetim)
Görünüş	Güzel kız	İtici erkek çocuğu
Davranış	Kimse onu sevmiyor	Karşılıksız seviyor
Dönüşüm	Doğaüstü bir yardım sayesinde çok güzel giysilerle donatılmış	Doğaüstü bir yardım sayesinde çirkin görünümünden kurtulmuş

Ash-boy ve Külkedisi gibi *trickster* da bir aracıdır ve bu işlev, onun aşmayı amaçladığı ikilikten kendinde bir şeyler taşıdığını açıklamaktadır. Onun çiftanlamlı ve belirsiz niteliği işte buradan ileri gelmektedir. Ancak aracılık formülü yalnızca *trickster*'a mahsus değildir. Bazı efsanelerin, ikilikten birliğe geçişe ilişkin bütün olası biçimleri sonuna dek kullanmaya çalıştığı görülmektedir. Ortaya çıkışla ilgili tüm Zuni değişkeleri birbiriyle kıyaslandığında, her biri karşıtlık ve bağıntı yoluyla bir öncekisinden kaynaklanan ve düzenlenebilen bir dizi aracı işlev elde edilebilir:

Mesih > ikiz kardeşler > *trickster* > ikieşeyli varlık > kardeş çifti (ana baba bir) > evli çift > büyükanne/erkek torun > dört terimli grup > üçlü.

Cushing değişkesinde, bu diyalektikle birlikte uzaysal bir ortamdan (gökyüzü ile yeryüzü arasında aracılık) zamansal bir ortama (yaz ve kış, başka bir deyişle doğum ve ölüm arasında aracılık) geçiş de görülür. Bununla birlikte -ve uzaydan zamana doğru bir geçiş olsa da-, son formül (üçlü) uzayı tekrar devreye sokar, çünkü üçlü burada bir Mesih'le *eşzamanlı olarak* ortaya çıkan ikiz bir çiftten ibarettir; buna karşılık, başlangıçtaki formül uzay terimleriyle (gökyüzü ve yeryüzü) ifade edilmiş olsa da, zaman kavramının üstü kapalıdır: Mesih'in isteği *üzerine* ikiz kardeşler gökten iner. Görüldüğü üzere, efsanenin mantıksal yapısı, işlevlerin iki yanlı bir becayişini önceden varsaymaktadır. Başka bir işlem türünü ele aldıktan sonra bu konuya tekrar döneceğiz.

Gerçekte, *trickster*'ın belirsiz niteliğinden sonra, mitolojik varlıklara ilişkin bir başka niteliği açıklayabi-

lecek duruma geliriz. Duruma göre kâh dostça kâh düşmanca davranan bir tanrıya ait olan doğanın ikiliğini kastediyoruz burada. Shalako töreniyle ilgili Hopi efsanesinin değişkelerini kıyasladığımızda, onları aşağıdaki yapıya göre düzenleyebileceğimizi görürüz:

(Masauwû: *x*) ≈ (Muyingwû: Masauwû) ≈ Shalako: Muyingwû) ≈ (*y*: Masauwû)

Burada *x* ve *y*, bundan öyle iki "uç" değişke için ileri sürülmesi gereken bazı keyfi değerleri temsil etmektedir. Bu değişkelerde, gerçekte, yalnız görünen ve başka bir tanrıyla ilişkisi olmadığı sanılan tanrı Masauwû'ya yine de bazı göreli işlevler atfedilir. İlk değişkede insanlara karşı yardımsever olan Masauwû (yalnız başına), dördüncü değişkede insanlara karşı düşmanca bir tavır sergiler. Dolayısıyla rolü, burada *x* ve *y* değerleriyle gösterilen ancak belirtilmeyen bir başka olası rolle kıyaslanarak tanımlanmıştır (en azından zımni olarak). Bununla birlikte, nasıl ki üçüncü değişkede Shalako göreli olarak Muyingwû'dan daha fazla yardımsever ise, ikinci değişkede Muyingwû da Masauwû'dan göreli olarak daha fazla yardımseverdir.

Benzer bir efsanenin Keresan değişkelerini biçimsel olarak andıran bir dizi oluşturmak istersek şöyle bir yapı elde ederiz:

(Poshaiyanki: *x*) ≈ (Lea: Poshaiyanki) ≈ (Poshaiyanki: Tiamoni) ≈ (*y*: Poshaiyanki)

Bu türde bir yapı özellikle dikkate değer olmayı hak etmektedir, çünkü daha önce sosyologlar bu yapıya iki

farklı alanda rastlamıştır: tavukgillerle başka hayvanlarda görülen hiyerarşik ilişkiler (*pecking-order*) alanı ile *yaygın değişim* adını verdiğimiz akrabalık sistemleri alanı. Ancak, şimdilerde bu yapıya üçüncü bir alanda da rastlıyoruz: mitolojik düşünce alanı. Bu yeni alanın toplumsal olaylarda oynadığı gerçek rolü anlayabilecek ve bu konuda daha genel kapsamlı kuramsal bir yorum getirebilecek durumda olmayı umuyoruz.

Bununla birlikte, eksiksiz bir değişkeler dizisini bir becayişler grubu şeklinde düzenlemeyi başarırsak, grubun yasasını bulmayı umabiliriz. Araştırmaların şu an içinde bulunduğu durumda, çok yaklaşık bilgilerle yetinmemiz gerekecek. Aşağıdaki formüle getirilmesi gereken açıklamalarla değişiklikler ne olursa olsun, bundan böyle her efsanenin (değişkelerinin bir bütünü olarak) aşağıdaki gibi standart bir bağıntıya indirgenebileceğini düşünüyoruz:

$$F_x(a) : F_y(b) \approx F_x(b) : F_{a-1}(y)$$

Bu bağıntıdaki *a* ve *b* terimleri, *x* ve *y* fonksiyonları gibi eşzamanlı olarak verilmiştir. Bu terimlere dayanarak, iki durum arasında bir denklik bağıntısı olduğunu ortaya koyabiliriz; her durum, *terimler*le *bağıntıla*rın iki koşula göre yer değiştirmesiyle tanımlanır: 1° Terimlerden birinin karşıtı tarafından değiştirilmesi gerekir (üstteki ifadede değişim *a* ve *a-1* arasında olur); 2° *Fonksiyonun değeri*yle *terimin değeri*nin bağıntılı olarak yer değiştirmesi gerekir (üstteki ifadede değişim *y* ve *a* arasında olur). Bu bireysel efsanenin ortaya çıkması için iki travmanın (genellikle inanma eğiliminde olduğumuz gibi bir değil) gerektiği düşüncesini (Freud'unki) göz önün-

de bulundurursak, üstteki formül tamamen anlam kazanır. Formülü bu travmaları (bunların, yukarıda belirtilen her iki koşulu da sağladığını varsayarak) incelemek için uygularsak, efsanenin cinsle ilgili yasasına daha açık ve daha kesin bir ifade vermeyi başarabiliriz kuşkusuz. Böylelikle, mitolojik düşünce konusundaki sosyopsikolojik araştırmayı aynı anda ileri götürebilecek ve belki de bu düşünceyi laboratuvarda olduğu gibi ele alıp varsayımlarımızı deneysel bir denetimden geçirebilecek durumda olabileceğiz.

Fransa'daki bilimsel araştırma koşullarının şu an araştırmayı daha da ileri götürebilecek bir durumda olmaması üzücüdür. Efsane metinlerinin çok sayıda olması ve büyük bir yer kaplaması nedeniyle, bunların temel birimlerine ayrılarak incelenmesi bir ekip çalışması ve teknik bir eleman gerektirmektedir. Orta boyutta bir değişke yüzlerce kart içermektedir. Bu kartların en uygun kolon ve sıra düzenlerini bulmak için, yaklaşık 2 m x 1.50 m boyutlarında ve kartların isteğe göre yerleştirilebileceği bölmelerden oluşan dikey klasörler gerekmektedir. Ayrıca, birçok değişkeyi kıyaslamak üzere üç boyutlu modeller geliştirmek istiyorsak, değişke kadar klasörün yanı sıra onları serbestçe hareket ettirip yerleştirebilmek için yeterli bir alana ihtiyacımız vardır. Bununla birlikte, başvuru sistemi üçten fazla boyuta sahipse (ki bunu, daha önceki sayfalarda belirttik), makinalarla sınıflandırma yöntemine ve delikli kartlara başvurmak gerekir. Şu an tek bir ekip bile oluşturabilecek koşullara sahip olmadığımızdan, sonuç olarak üç açıklama yapmakla yetineceğiz.

İlkin, efsanelerde ve genel olarak sözlü edebiyatta aynı diziyi sık sık iki, üç ya da dört kez tekrarlama ihti-

yacının neden ileri geldiğini çok kez kendimize sorduk. Eğer varsayımlarımız kabul edilirse, bunun yanıtı kolaydır. Tekrarın asıl işlevi, efsanenin yapısını açığa vurmaktır. Gerçekte, efsaneyi nitelendiren eşzamanlı-artzamanlı yapı sayesinde, efsanenin öğelerinin artzamanlı diziler (tablolardaki sıralar) halinde düzenlenebileceğini gösterdik; bu dizilerin eşzamanlı olarak okunması gerekir (kolonlar). Demek oluyor ki her efsane, tekrar yöntemi sayesinde su yüzüne çıkan yapraklı bir yapıya sahiptir.

Bununla birlikte (ve ikinci husus budur), yapraklar kesinlikle hiçbir zaman aynı olmayacaktır. Efsanenin amacının çelişkiyi çözmeye yönelik mantıksal bir model sunmak olduğu doğruysa (ki çelişki gerçekse, bu görev imkânsızdır), teorik olarak sonsuz sayıda yaprağa gereksinim olacak ve her yaprak bir öncekisinden farklı olacaktır. Efsane, kendisini meydana getiren zihinsel itki bitinceye dek sarmal biçiminde gelişecektir. O halde efsanenin *gelişme*si, süreksiz kalan *yapı*sının tersine, süreklidir. Aşırı bir eğretileme ile belirtecek olursak, efsane, söz alanında fiziksel madde dünyasında kristalin kapladığı yere benzer bir yer kaplayan sözel bir varlıktır; gerçekte, bir yandan *dil* diğer yandan *söz* karşısındaki konumu kristalinkiyle kıyaslanabilir: moleküllerin istatistiksel katışmacı ile bizzat molekülün yapısı arasında aracı bir nesne.

Sonuç olarak, "ilkel" denilen zihniyet ile bilimsel düşünce arasındaki ilişkiler sorununu ortaya koyan sosyologlar, genelde, insan düşüncesinin işleyiş tarzında bazı niteliksel farklılıklar olduğunu ileri sürerek bu sorunu çözmüşlerdir. Ancak, her iki durumda da insan

düşüncesinin her zaman aynı nesnelere uygulandığından kuşku duymamışlardır.

Önceki sayfalar başka bir düşünceye yol açar. Mitolojik düşüncenin mantığı, olumlu düşüncenin dayandığı mantık kadar çetin ve gerçekte biraz faklı gibi geldi bize. Zira bu farklılık, zihinsel işlemlerin niteliğinden daha çok bu işlemlerin konusunu oluşturan nesnelerin yapısından ileri gelmektedir. Kaldı ki uygulayımbilimciler kendi alanlarıyla ilgili olarak uzun süre önce bunun farkına varmışlardır: Demir bir balta "daha iyi" yapıldığı için taş bir baltadan üstün değildir. Her iki balta da iyi yapılmıştır, ancak demirle taş farklı şeylerdir.

Belki de bir gün mitolojik düşüncede olduğu kadar bilimsel düşüncede de aynı mantığın işlediğini ve insanın her zaman bu kadar iyi düşündüğünü keşfedeceğiz. Gelişmenin konusu -o zaman buna gelişme denilebilirse eğer-, bilinç değil de değişmez yeteneklere sahip bir insanlığın uzun tarihi boyunca yeni nesnelerle sürekli olarak karşı karşıya kalacağı bir dünya olacaktır.

BÖLÜM XII

Yapı ve Diyalektik[1]

Efsaneyle ritüeller arasındaki ilişkilere eğilen Lang, Malinowski, Durkheim, Lévy-Bruhl ve van der Leeuw gibi sosyolog ya da etnologlar bu ilişkileri gereksiz yere yineleyerek tasvir etmişlerdir. Kimileri her efsanede ritüelin ideolojik bir yansımasını görmektedir; bu yansıma, ritüele bir temel oluşturmaya yöneliktir. Kimileri ise ilişkiyi tersyüz edip, ritüeli efsanenin uygulamalı tablolar şeklinde bir tür açıklaması olarak ele almaktadır. Her iki durumda da, efsaneyle ritüel arasında düzenli bir uyum, başka bir deyişle, bir benzeşim olduğu ileri sürülür: Kendilik ya da yansıma işlevini bunlardan hangisine atfedersek atfedelim, efsaneyle ritüel, biri eylem diğeri kavram alanında birbirini öykünür. Şu sorular kalıyor geriye: Peki neden tüm efsaneler bazı ritüellerle uyuşmamaktadır? Bu benzeşim neden vakaların

[1] Şu başlık altında yayımlanmıştır: *For Roman Jakobson, Essays on the occasion of his sixtieth birthday*, Den Haag, 1956, s. 289-294.

yalnızca çok küçük bir bölümünde görülmektedir? En son olarak -ve özellikle-, bu ilginç benzeşimim nedeni nedir?

Belirli bir örneğe dayanarak bu benzeşimin her zaman olmadığını ya da olması durumunda bunun efsaneyle ritüel veya bizzat ritüeller arasında daha genel bir ilişkinin özel bir vakası olabileceğini göstermek istiyorum. Kuşkusuz, bu ilişki, görünürde farklı olan ritüellerin öğeleri arasında ya da şu ritüelle şu efsanenin öğeleri arasında bir uyum gerektirir. Ancak benzeşim olarak nitelendirilemeyecek bir uyumdur bu. Burada tartışacağımız örnekte bu uyumun yeniden kurulabilmesi için bir dizi ön işleme gereksinim vardır: becayiş ya da dönüşümler -ki benzeşimin nedeni belki de burada yatmaktadır. Bu varsayım doğruysa, efsaneyle ritüel arasındaki ilişkiyi bir çeşit mekanik nedensellikte aramaktan vaz geçip, onu diyalektik planda duyumsamak gerekir; bu ilişki, her şeyden önce efsaneyle ritüelin temel öğelere indirgenmesi koşuluyla kavranabilir.

Bana öyle geliyor ki, böyle bir tanıtlamanın genel niteliği Roman Jakobson'ın yapıtıyla yöntemine uygun bir ifade teşkil etmektedir. Jakobson, mitoloji ve halkbilimle birçok kez ilgilenmiştir; Funk ve Wagnall'ın *Standard Dictionary of Folklore* adlı kitaplarındaki (cilt I, New York, 1950) Slav mitolojisiyle ilgili metninin yanı sıra, *Russian Fairy Tales*'la (New York, 1945) ilgili değerli yorumlarını anımsatmakla yetineceğim. İkinci olarak, açıktır ki izlediğim yöntem, Jakobson adıyla özdeşleşen yapısal dilbilim yönteminin bir başka alandaki uygulamasına indirgenebilir. Kısaca, Jakobson, yapısal analiz ile diyalektik yöntem arasındaki sıkı bağa her zaman özel bir ilgi göstermiştir; ünlü *Principes de pho-*

nologie historique'ini (Tarihsel Sesbilimin İlkeleri) şu sözlerle bitiriyordu: "Statik ile dinamik arasındaki bağ, dil düşüncesini belirleyen en temel diyalektik çatışkılardan biridir." O halde, yapı kavramıyla diyalektik düşüncenin karşılıklı sonuçlarını derinleştirmeye çalışırken, onun bizzat çizdiği yollardan birini izlemekten başka bir şey yapmıyorum.

Kuzey Amerika ovalarında yaşayan Pawnee yerlilerinin mitolojisi konusunda G. A. Dorsey'in yazdığı kitapta (*The Pawnee: Mythology*, bölüm I, Washington, 1906), 77-116 arasındaki sayılarla belirtilen ve şamanların güçlerinin açıklandığı bir dizi efsane görülür. Burada, kullanım kolaylığı açısından *gebe oğlan* adını vereceğim bir tema birçok kez (krş. 77, 86, 89 sayılar ve daha *birçok yerde*) yinelenir. Örneğin, 77 sayılı efsaneye şöyle bir göz atalım.

Cahil bir genç oğlan, bazı büyücülük güçlerine sahip olduğunu ve hastaları iyileştirebildiğini fark eder. Oğlanın ününün gittikçe artmasını kıskanan ihtiyar bir büyücü, eşiyle birlikte onu birçok kez ziyaret eder. Verdiği bilgiler karşılığında ondan hiçbir sır alamamasına kızan -haklı olarak- ihtiyar büyücü, ona büyülü otlarla dolu bir pipo takdim eder. Böylece oğlan, büyünün etkisiyle gebe olduğunu fark eder. Utancından köyünü terk edip, yabani hayvanlar arasında kendi ölümünü bekler. Onun başına gelen bu felakete üzülen hayvanlar, onu iyileştirmeye karar verirler ve cenini bedeninden çıkarıp büyücülük güçlerini ona iade ederler; bunun üzerine, yakınlarının arasına geri dönen genç adam, ihtiyar büyücüyü öldürür ve tanınan, saygı gören bir iyileştirici olur.

Bir tek değişkesi bile on üç sayfa tutan bu efsanenin metni dikkatlice incelendiğinde, bunun uzun bir karşıtlıklar dizisinden oluştuğu görülür: 1° *yetişmiş şaman / yetişmemiş şaman* karşıtlığı, yani sonradan edinilen güç ile doğuştan gelen güç arasındaki karşıtlık; 2° *çocuk / ihtiyar* karşıtlığı, zira efsanede her başoyuncunun gençliği ya da ihtiyarlığı vurgulanmaktadır; 3° *cinsiyetlerin birleşmesi / cinsiyetlerin ayrılması*; gerçekte, Pawnee'lerin metafizik düşüncesi, evrenin başlangıcında karşıt öğelerin birbirine karıştığı ve tanrıların ilk görevinin bunları birbirinden ayırmak olduğu düşüncesine dayanır. Genç çocuk eşeysizdir ya da, daha doğrusu, ondaki eril ve dişil öğeler birbirine karışmıştır. Buna karşılık, ihtiyar adamda kesin bir cinsiyet ayrımı vardır; efsanede bu düşünce, içinde hem eril hem dişil özellikler barındıran oğlanın (gebe erkek) tersine büyücüyle karısının bir çift olarak sürekli bir arada bulunması olgusuyla açıkça ifade edilmiştir; 4° *çocuğun doğurganlığı* (bakir olmasına karşın) / *ihtiyarın kısırlığı* (evliliğinin sürekli hatırlatılmasına karşın); 5° "oğul"un "baba" tarafından döllenmesiyle ilgili geridönüşsüz bir ilişki, aynı şekilde geridönüşsüz olan bir başka ilişkiye karşıt olarak verilmiştir: verdiği bilgilere karşılık "oğul"dan hiçbir sır alamayan (çünkü hiç sırrı yoktu) "baba"nın intikamı; 6° *bitkisel* büyü (aynı zamanda *gerçek* bir büyü: İhtiyar büyücü bir ilaç kullanarak çocuğu döller; *geridönüşlü* bir büyüdür bu) ve *hayvansal* büyü (aynı zamanda *sembolik* bir büyü: Bir kafatasının kullanıldığı bu büyü sayesinde, çocuk ihtiyar büyücüyü öldürür; burada *yeniden dirilme olasılığı yoktur*) arasındaki karşıtlık; 7° Bu iki büyüden biri *sokma*, diğeri ise *çıkarma* yöntemini kullanır.

Karşıtlıklara dayalı olan bu yapı ayrıntılarda görülür. Hayvanlar, metinde belirtilen iki nedenden ötürü çocuğa karşı bir acıma duygusuna kapılır: Çocuk hem erkek hem de kadın özelliklerini içinde barındırmaktadır; bu durum, kendi bedeninin zayıflığı (çünkü birkaç gündür yemek yemiyor) ile karnının iriliği (hamileliği nedeniyle) arasındaki karşıtlıkla kendini belli eder. Karnının içerisindeki cenini düşürmek için, bazı *otçullar onun kemiklerini* bazı *etçiller ise etlerini dışarı çıkarır*" (üçlü karşıtlık); sonuç olarak, büyücü oğlan, karnının iri olması nedeniyle ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kalsa da (89 sayılı belgede, cenin, taşıyıcısı patlayıncaya kadar büyüyen bir kil topuyla değiştirilir) gerçekte karın kasılmasından ölür.

86 numarayla belirtilen değişkede bu karşıtlıkların bazıları hem korunur hem de birçok kez yinelenir: Katil, kendisine kartal ve yeşil ağaçkakan tüyleri toplasın diye kurbanını bir ipe bağlayıp yeraltı dünyasına (büyülü memeli hayvanların mekânı) indirir; gökyüzünü mesken tutan bu kuşlardan biri gökyüzünün en yüksek katıyla, diğeri ise fırtınayla özdeşleştirilmiştir. Dünya sisteminin tersyüz edilmesiyle birlikte, etçillerle otçullar arasındaki karşıtlık da uygun bir şekilde yeniden düzenlenir: Sanki "olağan"mış gibi bu kez etçiller ceninin kemikleri, otçullar ise kanıyla uğraşır (buna, 77 sayılı efsanenin "doğru" sisteminde rastlanır). Böylece, efsanenin içeriğine ilişkin yapısal analizin tek başına sağlayabileceği her şey görülür: cebirsel işlemlere benzer bazı işlemler aracılığıyla bir değişkeden diğerine geçişi sağlayan dönüşüm kuralları.

Bununla birlikte, burada dikkatleri sorunun bir başka görünümüne çekmek istiyorum. Gerçekte, gebe oğlan efsanesi hangi Pawnee ritüeliyle uyuşmaktadır? İlk

bakışta, hiç biriyle. Efsanede kuşaklar karşıtlığından söz edilmesine karşın, Pawnee'lerde yaş sınıflarına dayalı Şamanist toplumlar yoktur. Bu toplumlara geçiş bir takım sınama ya da bedellere bağlı değildir. Murie'nin ifadesine göre, onlarda, "the usual way to become a medecine-man was to succeed one's teacher at his death."[2] Bununla birlikte, bütün efsanemiz doğuştan gelen, dolayısıyla ustanın reddettiği -ve ardılı olarak kabul etmediği kişiye öğretmediği- bir güce ilişkin çifte bir kavrama dayanır.

Peki, Pawnee efsanesinin, Pawnee ritüelinde baskın çıkan sistemle zıt ve bağlantılı bir sistemi yansıttığını söyleyebilir miyiz? Bu düşünce kısmen doğrudur, çünkü buradaki karşıtlık pek uygun değildir ya da, daha açıkça ifade edecek olursak, karşıtlık kavramı bulgusal değildir: Burada, efsaneyle ritüel arasındaki bazı farklılıklar açıklanırken, bazılarına hiç değinilmemektedir; özellikle, ele aldığımız efsaneler grubunda merkezi bir yer işgal eden gebe oğlan teması bir tarafa bırakılmıştır.

Buna karşılık, efsaneyi Pawnee'lerin denk ritüeliyle değil de Birleşik Devletler'in ovalarında yaşayan kabilelerde sıkça görülen simetrik ve karşıt ritüelle kıyaslarsak, efsanenin bütün öğeleri yerine oturur; bu kabileler, geçiş kurallarını Pawnee'lerinkilere zıt bir şekilde düzenleyen Şamanist topluluklardan oluşmaktadır. Lowie' nin ifadesini olduğu gibi alıntılarsak, "the Pawnee have the distinction of having developed the most elaborate system of societies outside the age-series."[3] Pawnee'ler,

---

[2] J. R. MURIE, *Pawnee Societies (Anthropol. Papers of the American Museum of Natural History, cilt XI, bölüm VII, 1914, 603).*
Alıntının Türkçesi şöyledir: "Büyücü hekim olmanın olağan yolu, usta büyücü hekimin ölümünden sonra öğrencisinin onun yerini almasıydı." (ç.n.).

[3] R. H. LOWIE, *Plains-Indian age-societies: historical and comparative summary (Anthropol. Papers of the American Museum of Natural History,*

bu bakımdan, Blackfoot'lardan ve diğer tipe ilişkin en gelişmiş örnekleri oluşturan köylü kabilelerden -Mandan' lar ve Hidatsa'lar- ayrılır; Arikara'lar aracılığıyla, bu köylü kabilelere yalnızca kültürel açıdan değil, coğrafi ve tarihsel açılardan da bağlıdırlar; Arikara'ların Skidi Pawnee'lerden (Dorsey'in bizzat efsanelerini derlediği kabileler) ayrılması, yaklaşık olarak XVIII. yüzyılın ilk yarısına dayanır.

Bu kabilelerde topluluklar bir takım yaş grupları oluşturur; birinden diğerine geçiş alışveriş sayesinde olur; satıcı ile alıcı arasındaki ilişki, "baba" ile "oğul" arasındaki ilişki gibi algılanır. Bununla birlikte, aday her zaman karısıyla birlikte kendini takdim eder ve işlemin ana konusu, kadının "oğul"dan "baba"ya verilmesidir. Baba, kadınla gerçek ya da sembolik bir çiftleşme gerçekleştirir, ancak bu çiftleşme her zaman bir dölleme eylemi şeklinde tasvir edilir. O halde, daha önce efsane planında araştırdığımız bütün karşıtlıklar tekrar karşımıza çıkar, ancak her çifte atfedilen değerler tersyüz edilmiş olarak: yetişmiş büyücü/yetişmemiş büyücü, gençlik/ihtiyarlık, cinsiyetlerin birleşmesi/cinsiyetlerin ayrılması, vb. Gerçekte, nasıl ki Pawnee efsanesinde kadın "baba"ya eşlik ederse, Mandan, Hidatsa ya da Blackfoot ritüellerinde de kadın "oğul"a eşlik eder; ancak, birinci durumda kadın basit bir figüran iken, ikinci durumda bir başoyuncu durumundadır: Baba tarafından döllenen kadın çocuğu doğurur; o halde, efsanede oğula atfedilen bu ikieşeylilik özelliği kadında toplanır; başka bir deyişle, semantik değerler aynıdır ve yerleri, aracı iş-

---

cilt XI, bölüm XIII, 1916, 890).

Alıntının Türkçesi şöyledir: "Pawnee'ler, yaş dizileri dışında en gelişmiş toplum sistemini kurma ayrıcalığına sahiptir." (ç.n.).

levini gören simgelere göre yalnızca bir sıra değişmiştir. Bu bakımdan, her iki sistemde dölleme işlevi yüklenen terimleri kıyaslamak ilginçtir: Pawnee efsanesinde babayla karısı tarafından oğula verilen pipo; Blackfoot efsanesinde ilkin baba tarafından oğlunun karısına, sonra da bu kadın tarafından kocasına verilen yabani şalgam; oysa oyulmuş bir boru olan pipo, gökyüzü ile dünya arasında bir aracıdır, o halde ovalara ilişkin mitolojide yabani şalgama tahsis edilen role simetrik ve karşıttır: Bu durum, şalgamın iki dünya arasında anahtar işlevi gördüğü "star husband" efsanesinin sayısız değişkelerinde ortaya çıkar. Sıraları tersyüz edildiğinde öğeler işaret değiştirir.

Çatısı kuru etle örtülmüş bir çardakta kadınların yükümlülüğüyle ilgili ilginç Hidatsa ritüeli de (ki bildiğim kadarıyla, arkaik Çin'de bunun benzerlerine hiç rastlanmamıştır) Pawnee efsanesine uygundur: kimi zaman büyüyü elinde bulunduran dölleyici babalara, kimi zaman da babanın zıddı bir rol oynayan büyülü hayvanlara (çocuğu düşüren) et verilmesi; ancak, birinci durumda bir "kapsayıcı" (etle örtülü kulübe) olan etin, ikinci durumda bir "kapsanan" (etle tıka basa dolu çantalar) olması gerektiği belirtilmiştir. Bütün bu benzerlikler bizi aynı sonuca götürür: Pawnee efsanesi, bu kabilede baskın olan sisteme karşıt bir sistem arz etmez; törensel örgütlenmesi bu kabilenin tam karşıtı olan yakın kabilelerin sistemine karşıt -ancak uygulanmayan- bir sistem arz eder. Ayrıca, her iki sistem arasındaki ilişkinin eşzamanlı ve bağımsız bir niteliği vardır: Sistemin biri bir ilerleme olarak düşünüldüğünde, diğeri bir gerileme olarak ortaya çıkar.

Böylelikle, bir Pawnee efsanesini yabancı bir ritüelle olan karşıtlık ve karşılıklı bağıntı ilişkisi çerçevesinde ele almış bulunuyoruz. Sırf Pawnee'lere özgü olmayan ve çok ileri bir araştırmanın konusunu oluşturan bir ritüel ile Pawnee efsanesi arasında aynı türde ancak daha karmaşık bir ilişkinin ortaya çıkarılması dikkat çekicidir: Hako ritüeli.[4]

Hako, iki grup arasındaki bir birleşme ritüelidir; toplumsal yapı içinde belirli bir yere sahip olan Pawnee toplumlarının tersine, söz konusu gruplar birbirini özgürce seçebilir. Bununla birlikte, bu gruplar, *baba / oğul* ilişkisi, yani köylü kabilelerde ardışık yaş sınıfları arasındaki dengeli ilişkiyi belirleyen ilişki içerisinde yer alır. Daha önce Hocart'ın da ayrıntılarıyla gösterdiği gibi, Hako ritüelinin dayandığı *baba / oğul* ilişkisi, babayanlı akrabalarla anayanlı akrabalar arasındaki birleşme ilişkisinin bir becayişi sayılabilir.[5] Başka bir ifadeyle belirtecek olursak, *baba / oğul* karşıtlığı ile *erkek / kadın* karşıtlığı arasındaki denklik yasasına dayanan becayiş grupları şunlardır: gebe oğlan efsanesi, Mandan'larla Hidatsa'lardaki yaş sınıfları arasında üst kademeye geçiş ritüeli ve Hako ritüeli. Bana gelince, bu bağıntının Crow-Omaha adı verilen akrabalık sisteminin ayırıcı niteliklerine dayandığını ileri sürmeye çoktan razıyım; bu sistemde hısım gruplar arasındaki ilişkiler, ana-baba kuşağı ile torunlar arasındaki ilişkiler açısından biçimlendirilebilir, ancak sorunun bu görünümünü burada ayrıntılarıyla ele almak için yeterince yerimiz yoktur.

---

[4] A. C. FLETCHER and J. R. MURIE, *The Hako: a Pawnee Ceremony*, 22. Yıllık Rapor, Bureau of American Ethnology, bölüm II, Washington, 1900-1901 (1904).

[5] A. M. HOCART, *Covenants, in: The Life Giving Myth* (Londra, 1952).

O nedenle söz konusu ritüelin son aşamalarım hızlı bir şekilde incelemekle yetineceğim (Fletcher'ın sınıflandırmasına göre, 16-19 arası); en kutsal niteliğe sahip olan bu aşamalar, gebe oğlan efsanesiyle birlikte dikkate değer bir dizi benzerlik arz eder. Babanın grubu çocuğun köyüne gelir; sembolik olarak genç bir çocuk (ayrım gözetmeden erkek ya da kız çocuğu, krş. *a.g.y.*, s. 201) yakalar ve onu gökyüzü evreninin en yüce tanrısı Tirawa'yla özdeşleştirip bir dizi kutsal yağ sürme işlemiyle kutsar. Daha sonra, çocuk, bacakları öne doğru uzanmış olarak bir örtüyle yerden kaldırılır ve yerde çizilen bir dairede gösterilen insanlarla sembolik bir çiftleşme yapacak ve sarıasma kuşu (*oriole*) yuvası içine düşen bir yumurta gibi bu dairenin içine düşecek şekilde bir penis gibi hareket ettirilir. Bilgi veren yerlinin açıkça belirttiği gibi (*a.g.y.*, s. 245), "the putting of the child's feet in the circle means the giving of new life". Sonunda, daire yerden silinir ve çocuk, üzerine sürülen yağdan temizlendikten sonra arkadaşlarıyla oynamaya gönderilir.

Açıktır ki bütün bu işlemler, gebe çocuk efsanesinin öğelerinin bir yer değiştirmesi olarak düşünülebilir. Her iki durumda, üç başoyuncu vardır:

efsane dizisi:	oğul	baba (ya da koca)	babanın karısı;
ritüel dizisi:	oğul (kadının yer değiştirmesi)	baba (kocanın yer değiştirmesi)	çocuk (oğlun yer değiştirmesi)

Her iki dizide de iki başoyuncunun cinsiyeti belirtilmiş, diğerininki ise belirtilmemiştir (oğul ya da çocuk).

Efsane dizisinde çocuğun cinsiyetinin belirtilmemiş olması, onun yarı erkek yarı dişi olduğu anlamına gelir; ritüel dizisinde bütünüyle erkek (dölleyici) ve bütünüyle dişi (gerçekte yuvayı simgeleyen bir dairede yumurtayı simgeleyen bir yuva oluşturur) olur.

Hako ritüeline ilişkin simgebilime göre, nasıl ki efsanede büyücü-büyücünün karısı çiftinin çift yönlü işlevi çocuğu döllüyorsa ve köylü kabilelerinin ritüelinde baba, oğlunun karısının çift yönlü işlevi sayesinde oğlu döllüyorsa, babanın da çocuğun çift yönlü işlevi aracılığıyla oğlu döllemesi gerekir. Bir başoyuncunun bu çift cinsliliği bağlam içinde sürekli belirtilir; bu bakımdan, çocuğun bacaklarının çıktığı torbanın (Hako ritüeli) yanı sıra, karnı şişkin erkek çocuk (Pawnee efsanesi) ve ağzında kabarmış şalgam taşıyan kadın (*kit-foxes* toplumuna giriş ritüelini oluşturan Blackfoot efsanesi) kıyaslanacaktır.

Başka bir araştırmamda,[6] efsanenin cinsle ilgili modelinin (yani anında efsaneye kendi yapısını verip onu oluşturan modelinin) *üç* simgeli *dört* işlevin uygulanmasından ibaret olduğunu göstermeye çalıştım; burada, dört işlev çifte bir karşıtlıkla belirtilmiştir: *büyük / küçük* ve *erkek / dişi*. Buradan da şu işlevler ortaya çıkar: baba, ana, erkek çocuğu, kız çocuğu. Gebe oğlan efsanesinde, babayla annenin ayrı birer simgesi vardır ve erkek çocuğuyla kız çocuğunun işlevleri üçüncü bir simge altında birleşir: çocuk. Mandan-Hidatsa ritüelinde, babayla erkek çocuk farklıdır ve erkek çocuğun karısı, anneyle kız çocuğunun işlevlerine somut bir ifade verir. Hako ritüelinde durum daha da karmaşıktır: Sayısı her zaman üç olan simgeler, babayla oğlunun yanı sıra yeni bir ki-

[6] Bu cildin XI. bölümü.

şiyi devreye sokar: erkek çocuğun çocuğu (oğlan ya da kız); ancak işlevlerin simgelere uygulanması, simgelerin en iyi şekilde ikiye ayrılmasını gerektirir: Daha önce gördüğümüz gibi, baba hem baba hem anadır, erkek çocuk ise hem erkek hem de kız çocuğudur ve çocuğun kişiliği diğer iki simgenin yarı işlevlerinden birini alır: dölleyici kişi (baba) ve döllenen kişi (kız). İlginçtir ki, simgeler arasındaki bu çok karmaşık düzenleme, üç sistem arasından yalnızca karşılıklılığa dayalı olan sisteme özgüdür. Zira bir birleşme yapmak söz konusu olduğunda, birinci durumda bu birleşme reddedilir, ikici durumda kabul edilir ve yalnızca üçüncü durumda müzakere edilir.

Efsaneyle ritüel arasındaki diyalektik ilişki, yapıyla ilgili bazı düşüncelere başvurmak zorundadır; ancak bunları burada ele almamız olanaksız olduğundan, okuyucuyu daha önce anılan araştırmaya yöneltmekle yetineceğiz. Bu araştırmanın anlaşılabilmesi için, efsaneyle ritüelin yalnızca aynı toplum içerisinde değil de komşu toplumların inanç ve uygulamalarıyla da kıyaslanması gerektiğini gösterebildiysek ne âlâ. Eğer belli bir Pawnee efsaneleri grubu, hem aynı kabilenin hem de başka halkların bazı ritüelleri arasındaki bir öğe alışverişinden oluşuyorsa, sırf biçimsel bir çözümlemeyle yetinmemiz mümkün değildir: Araştırmanın ilk aşamasını oluşturan bu çözümleme, coğrafya ve tarih sorunlarını genelde olduğundan daha kesin terimlerle açıklamaya olanak sağladığı ölçüde başarılı sayılır. O halde, yapısal diyalektik tarihsel gerekirciliğe karşı değildir; onu zorunlu kılar ve ona yeni bir araç verir. Meillet ve Troubetzkoy gibi Jakobson da, komşu dilbilimsel ve coğrafi alanlar arasındaki etkileşim olaylarının yapısal

analize kayıtsız kalmadığını birçok kez kanıtlamıştır; buna, dilbilimsel benzerlikler kuramı denir. Bu kurama ben de bir başka alanda -az da olsa- katkıda bulunmaya çalıştım: Benzerliğin, bazı yapısal niteliklerin sırf kendi alanlarının dışına yayılmasından ya da yayılmasını engelleyen tepkiden kaynaklanmadığını belirttim; benzerlik, karşısav aracılığıyla da kurulabilir ve tepki, çare, mazeret ya da iç acısı niteliğini arz eden bir takım yapılara yol açabilir. Biçimsel analiz, dilbilimde de mitolojide de doğrudan aynı sorunu ortaya koyar: *anlam.*

SANAT

BÖLÜM XIII

Asya ve Amerika Sanatlarında Yandan Bakışımlı Tasvir[1]

Çağdaş etnologlar kıyaslamalı ilkel sanat konusundaki araştırmalara karşı bir isteksizlik duymaktadır. Bunun nedenini anlamak zor değildir: Şu ana kadar, bu tür araştırmaların neredeyse tek amacı bir takım kültürel ilişkileri, yayılma olaylarını ve taklitleri göstermekti. Bazı coşkulu etnologların, aynı kökenden geldiklerini ve kendi aralarında kıyaslanamayan bazı kültürler arasında -aralarındaki coğrafi ve tarihsel mesafe ne olursa olsun- kesinlikle tarihöncesi ilişkiler olduğunu ileri sürebilmeleri için, dünyanın iki bölgesinde güzel bir ayrıntının, benzersiz bir biçimin ortaya çıkması yeterliydi. Benzerliklerle ilgili olarak "her ne pahasına olursa olsun" alelacele yapılan bu araştırmanın hangi suiistimallere -bazı başarılı buluşların yanı sıra- yol açtığını biliyoruz. An-

[1] New York Özgür Yüksek Araştırmalar Okulu tarafından yayımlanan üç aylık dergi olan *Renaissance*'ta bu başlık altında yayımlanmıştır: cilt 2 ve 3, 1944-1945, s. 168-186.

cak maddi kültür uzmanları, bir niteliği, bir nitelik bütününü ya da bir biçemi (ki bunlar, birbirinden bağımsız olarak birçok kez yeniden ortaya çıkabilir), yapısı ve nitelikleri gereği taklide dayalı bir tekrar olanağı bulamayanlardan ayıran özgün farklılığı tanımlamak zorundadır.

O halde, şiddetle ve haklı olarak tartışılan bu dosyaya tereddüt etmeden biraz katkıda bulunmak istiyorum. Bu kabarık dosya, hem Kuzey Amerika'nın kuzeybatı kıyılarını, Çin, Sibirya, Yeni Zelanda ve belki de Hindistan ve Pers'i tartışma konusu yapmaktadır. Ayrıca, ileri sürülen belgeler en farklı dönemlerle ilgilidir: Alaska için, M.S. XVIII. ve XIX. yüzyıllar; Çin için, M.Ö. I. ve II. bin yıllar; Aşk Bölgesi için tarihöncesi sanat dönemi; Yeni Zelanda için XIV. yüzyıldan XVIII. yüzyıla dek uzanan bir dönem. Bundan daha kötü bir durum tasavvur edilemezdi: Başka bir yazımda,[2] Alaska ve Yeni Zelanda arasındaki Cristophe Colomb öncesi ilişkilere ilişkin varsayımın karşı karşıya kaldığı ve aşılması neredeyse imkânsız olan güçlükleri anımsattım; kuşkusuz, Sibirya ve Çin'i Kuzey Amerika'yla kıyasladığımızda sorun daha da basitleşir: Mesafeler daha kabul edilebilir olur ve geriye yalnızca bir ya da iki bin yıllık bir engeli aşmak kalır. Ancak bu durumda bile ve dayanılmaz bir şekilde aklımıza gelen sezgisel gerçeklikler ne olursa olsun, görünürde sağlam bir temel kurmak için hangi olgulara başvurmak gerekmez ki! Söz gelimi, C. Hentze ustalıklı ve başarılı bir yapıt ortaya koymak istiyorsa, Amerikan tarzının bir çaputçusu olmak zorundadır; kanıtlarını en değişik kültürlerden kalıntı toplar gibi oluş-

[2] *The Art of the North-West Coast, Gazette des Beaux-Arts*, 1943.

tururken, kimi zaman bir takım anlamsız ayrıntılara da başvuracaktır.[3]

Bununla birlikte, Kuzeybatı Amerika kıyıları sanatıyla eskil Çin sanatının arz ettiği benzerliklere şaşırmamak elde değildir. Bu benzerlikler, her iki sanata ilişkin araştırmanın ortaya koyduğu temel ilkelerden ziyade belgelerin dış görünüşünde bulunur. Leonhard Adam'ın giriştiği bu çalışmanın sonuçlarını burada özetlemek istiyorum.[4] Her iki sanat şu yöntemlere dayanır: *a)* yoğun bir biçemleme; *b)* özgün niteliklerin vurgulanması ya da belirtici niteliklerin eklenmesiyle kendini belli eden çizemcilik (şematizm) ya da simgecilik (örneğin, kuzeybatı kıyıları sanatında kunduz, ayakları arasında tuttuğu değnekle belirtilir); *c)* bedenin "yandan bakışımlı tasvir" ile gösterilmesi (*split representation*)*; *d)* bütünün keyfi olarak ayrıntılarına dağıtılması; *e)* önden görülen *bir* bireyin *iki* yandan görünüşle tasvir edilmesi; *f)* çoğu zaman bazı ayrıntılı bakışımsızlıkları (asimetri) da içeren çok iyi hazırlanmış bir bakışım (simetri); *g)* ayrıntıların mantığa aykırı bir şekilde yeni öğelere dönüşmesi (örneğin, kuşun ayağının bir gagaya dönüşmesi ya da bir göz motifinin bir söylemi belirtmek üzere kullanılması, vb.); *h)* en son olarak, sezgiselden

---

[3] Carl HENTZE, *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique*, Antwerp, 1936.

[4] Leonhard ADAM, Das Problem der asiatisch-altamerikanischen Kulturbeziehungen mit besonderer Berücksichtigung der Kunst, *Wiener Beiträge zur Kunst und Kulturgeschichte Asiens*, cilt 5, 1931. - Northwest American Indian Art and its Early Chinese Parallels, *Man* cilt 36, no: 3, 1936.

* Fransızcada "dédoublement de la représentation", İngilizcede ise "split representation" adı verilen bu tasvir; bir şeyi (örneğin, bir hayvanı) varsayımsal olarak arkadan öne doğru ortadan ikiye ayırınca elde edilen iki eşit parçayı, bakışımlı (simetrik) iki profil elde edecek şekilde orta bir eksen etrafında arkadan öne doğru yayarak bir düzlem üzerinde gösterme sanatı (ç.n.).

daha çok zihinsel bir tasvir -iskelet ya da iç organlar, beden tasvirine baskın çıkar (bu yöntem, Avustralya'nın kuzeyinde de çok belirgindir).[5] Bu yöntemler, Kuzeybatı Amerika kıyıları sanatına özgü değildir; Leonhard Adam şöyle yazar: "The various technological and artistic principles displayed in both ancient China and North-West America are almost entirely identical." [6]

Bu benzerliklere bir göz attığımızda, tamamıyla farklı nedenlerden ötürü eskil Çin ve Kuzeybatı Amerika kıyıları sanatlarıyla Yeni Zelanda Maori'lerininki arasında bağımsız olarak bazı kıyaslamalar yapıldığını görmek ilginçtir.[7] Çok dikkate değer bir olgudur bu. Kimi yazarların dediğine göre, Aşk Bölgesi'nin neolitik sanatı şu özellikleri arz eder: "an unexpectedly rich, curvilinear ornamentation related to that of the Ainu and Maori on one side and to the Neolithic cultures of China (Yangshao) and Japan (Jomon) on the other; consisting particulary of that type of ribbon ornamentation characterized by complex motifs such as the weave, spiral and meander in contradistinction to the rectangular geometric decoration of the Baikalian culture."[8] O nedenle, çok

---

5 Örneğin F. D. McCARTHY'ye bkz.: *Australian Aboriginal Decorative Art*, Sidney, 1938, şekil 21, s. 38.

6 Review of: Carl HENTZE, Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen, Antwerp, 1937, *in: Man*, cilt 39, no: 60. Alıntının Türkçesi şöyledir: "Gerek kadim Çin'de gerekse Kuzey Batı Amerika'da açığa çıkan çeşitli teknolojik ve sanatsal ilkeler neredeyse bütünüyle özdeştir."

7 Çin ve Yeni Zelanda'yla ilgili olarak bkz.: H. HEINE GELDERN, *in: Zeitschrift für Rassenkunde*, cilt 2, Stuttgart, 1935.

8 Henry FIELD ve Eugène PROSTOV, *Results of Soviet Investigation in Siberia*, 1940-1941; *American Anthropologist*, cilt 44, 1942, s. 396.
Alıntının Türkçesi şöyledir: "Bir yandan Ainu ve Maori kültürlerine, diğer yandan Neolitik Çin ve Japon kültürlerine ilişkin oldukça zengin ve eğrilerden oluşan bir süsleme; özellikle, Balkan kültüründeki dikdörtgen biçimindeki geometrik süslemelerin tersine, örgü, sarmal ve kıvrımlardan oluşan

değişik bölge ve dönemlere ait olan ve açıkça aralarında benzerlikler bulunan bazı sanatlar, birbirinden bağımsız bazı nedenlerden ötürü coğrafyanın ve tarihin gereklerivle uyuşmayan bir takım benzerlikler taşıdığı izlenimini uyandırmaktadır.

Peki, bizi tarihi inkâr etmeye ya da birçok kez varlığı kanıtlanan bu benzerlikleri görmezden gelmeye iten bir ikilem içinde mi bulunuyoruz? Yayılmacılık ekolünü savunan antropologlara gelince, tarihsel eleştiriyi zorlamakta tereddüt etmemişlerdir. Onların riskli varsayımlarını savunmak gibi bir niyetim yok; ancak yine de belirtmek gerekir ki, onların ihtiyatlı hasımlarmm tavırları, tersini savunmaktan başka bir şey yapmadıkları inanılmaz savlar kadar az tatmin edicidir. Kıyaslamalı ilkel sanata ilişkin araştırmalar, kuşkusuz, kültürel ilişki ve taklit konusunda araştırma yapanların aşırı çabaları sonucu tehlikeye düşmüştür; onları daha da tehlikeye düşüren bir başka nedenin, bazı kesin bağlantıları inkâr etmeyi yeğleyen entelektüel Fariziler olduğunu söylemeden edemeyeceğiz, çünkü bunların bilimi söz konusu bağlantılara uygulanabilecek hiçbir tatmin edici yönteme sahip değildi. Hiç kuşkusuz, anlaşılamaz sanıldığı için bazı olguları inkâr etmek, bilginin gelişmesi açısından, varsayımlarda bulunmaktan daha verimsizdir; bu varsayımlar kabul edilemez ya da açıkça yetersiz olsa da, bir gün kendilerini aşacak eleştiri ve araştırmaya yol açmaktadır.[9]

---

karmaşık motifleriyle ön plana çıkan şerit türü süslemelerden ibarettir." (ç.n.).

[9] Dr. Pal Kelemen, *Medieval American Art*'ta (New York, 1943), Amerikan sanatları ile doğu yarımküresindeki bazı ileri uygarlıklar arasındaki benzerliklerin "görsel yanılsama"dan başka bir şey olmadığı yolundaki düşüncesini şu sözlerle haklı göstermeye çalışır: "Pre-Columbian art was created and

O halde, Maori'lerin silahlarıyla süslerini Pasifik sahillerine getirmedikleri yolunda binlerce kanıt ileri sürülmesine karşın, Amerikan sanatını Çin ya da Yeni Zelanda sanatıyla kıyaslama hakkını kendimizde saklı tutuyoruz. Kuşkusuz, kültürel temas varsayımı, tesadüfle açıklanamayan karmaşık benzerlikleri en iyi açıklayan varsayımdır. Ancak tarihçiler bu temasın mümkün olmadığını ileri sürseler de, bu, benzerliklerin aldatıcı olduğunu değil yalnızca açıklamayı başka yerde aramak gerektiğini kanıtlar. Yayılmacıların çabasının verimliliği, kesinlikle tarihin olanaklarını sistematik olarak araştırmalarından kaynaklanmaktadır. Durmadan başvurduğumuz (ve daha ilk anda başvurmamız gereken) tarihin olumsuz bir yanıt vermesi durumunda, psikolojiye ya da biçimlerin yapısal analizine yönelmemizin ve psikolojik ya da mantıksal nitelikteki bazı iç benzerliklerin, basit bir olasılık oyunuyla açıklanamayacak bir sıklık ve tutarlığa sahip bazı eşzamanlı tekerrürleri anlamamızı sağlayıp sağlayamadığını kendi kendimize sormamız gerekir. Tartışmaya şimdilik bu açıdan katkıda bulunmaya çalışacağım.

Franz Boas, Kuzeybatı Amerika kıyıları sanatındaki yandan bakışımlı tasviri şöyle tanımlar: "The animal is imagined cut in two from head to tail... there is a deep depression between the eyes, extending down the nose. This shows that the head itself must not have been considered a front view, but as consisting of two profiles which adjoin at mount and nose, while they are not in

developed by a mentality totally alien to ours/Ön-Kolombiya sanatı, bize tamamıyla yabancı bir zihniyet tarafından yaratıldı ve geliştirildi" (*a.g.y.*, s. 378). Yayılmacılık ekolünün bütün yapıtlarında bu kadar dayanaksız, yüzeysel ve anlamdan yoksun bir tek sav bile bulunabileceği konusunda bazı tereddütlerim vardır.

contact with each other on a level with the eyes and forehead... either the animals are represented as split in two so that the profiles are joined in the middle, or a front view of the head is shown with two adjoining profiles of the body."[10] Aynı yazar, burada verdiğimiz iki resmi (bkz. sayfa 356 ile 357; bunlar, alındığı metinde sırayla Şekil 222 ile Şekil 223'e tekabül etmektedir) şu şekilde yorumlar: "Fig. 222 (bir Haida resmi) shows a design which has been obtained in this manner. It represents a bear. The enormous breadth of mouth observed in these cases is brought about by the junction of the two profiles of which the head consists. This cutting of the head is brought out most clearly in the painting fig. 223, which also represents the bear. It is the painting on the front of a Tsimshian house, the circular hole in the middle of the design being the door of the house. The animal is cut from back to front, so that only the front part of the head coheres. The two halves of the lower jaw do not touch each other. The back is represented by black outlines on which the hair is indicated by fine lines. The Tsimshian call such a design "bears meeting", as though two bears had been represented."[11]

---

[10] Franz BOAS, Primitive Art, *Instituttet for sammenlignende kulturforskning*, B dizisi, cilt VIII, Oslo, 1927, s. 223-224.
Alıntının Türkçesi şöyledir: "Hayvan, başından kuyruğuna kadar ikiye ayrılmış olarak tasvir edilmektedir... gözler arasında buruna dek uzanan bir çöküntü görülmektedir. Bu da gösteriyor ki hayvanın başı, ön cepheden değil de, ağızda ve burunda birleşen, ancak alın ve gözler düzeyinde birbirinden ayrılan iki yandan görünüşten oluşmaktadır... ister başın her iki yandan görünüşü, orta noktada birleşecek şekilde ikiye ayrılmış olarak, ister başın önden bir görünüşüyle birlikte bedenin iki profili yan yana gelecek şekilde tasvir edilmiş olsun." (ç.n.).

[11] Franz BOAS, *a.g.y.*, s. 224-225.
Alıntının Türkçesi şöyledir: "Şekil 222'de (bir Haida resmi), bu yöntemle el-



Haida. - Bir ayının tasvir edildiği resim
(Franz BOAS'a göre).

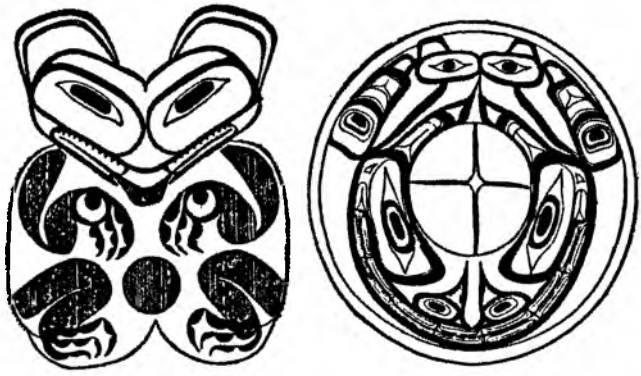
Bu analizi, eskil Çin sanatındaki benzer yöntemle ilgili olarak Creel'in yaptığı analizle kıyaslayınız: "One of the most characteristics of Shang decorative art is a peculiar method by which animals were represented in flat or in rounded surfaces. It is as if one took the animal and split it lengthwise, starting at the tip of the tail and carrying the operation almost, not quite, to the tip of the nose, then the two halves are pulled apart and the bisected animal is laid out flat on the surface, the two halves joined only at the tip of the nose."[12] Boas'ın

---

de edilmiş ve bir ayıyı temsil eden bir model görülmektedir. Bu gibi vakalarda görülen muazzam ağız genişliği, başın iki profilinin yan yana konmasından ileri gelmektedir. Gene bir ayının tasvir edildiği Şekil 223'teki resimde, başın ikiye bölündüğü çok açık bir şekilde görülmektedir. Bu resim, bir Tsimshian evinin ön cephesinden alınmıştır; ortadaki yuvarlak delik, evin kapısına tekabül etmektedir. Hayvan, başın yalnızca ön kısmı birleşecek şekilde arkadan öne doğru yarılmıştır. Alt çenenin iki yarısı birbirinden ayrılmıştır. Arka taraf, siyah çizgilerle gösterilmektedir; bunların üzerindeki ince çizgiler ise saçı temsil etmektedir. Tsimshian'lılar, iki ayı tasviri bulunduğu için bu gibi modellere "ayıların buluşması" adını vermektedirler." (ç.n.).

12 H. G. CREEL, On the Origins of the Manufacture and Decoration of Bronze in the Shang period, *Monumenta Serica*, cilt I, fasikül I, s. 64, 1935.
Alıntının Türkçesi şöyledir: "Dekoratif Shang sanatının en belirgin özellikle-

çalışmasından haberi olmadığı sanılan bu yazar, aynı terimleri kullandıktan sonra şu sözleri ekler: "In studying Shang design I have constanly been aware of the feeling that this art has great resemblance, certainly in spirit and possibly in detail, to that... the Northwest coast Indians."[13]



Solda: *Tsimshian. - Ev cephesine yapılan bir ayı tasvirini gösteren resim.* Sağda: *Haida. - Üzerinde bir balık tasvirinin bulunduğu ahşap bir şapka (Hattatlık)* (Frans BOAS'a göre).

Eskil Çin sanatında, ilkel Sibirya kabilelerinde ve Yeni Zelanda'da rastladığımız bu oldukça özgün teknik, Amerika kıtasının diğer ucundaki Caduveo yerlilerinde de görülür. Bir kopyasını burada verdiğimiz resimde,

---

rinden biri, hayvanların düz ya da yuvarlak yüzeyler üzerinde tasvir edildiği kendine özgü bir yöntem olmasıdır. Bir hayvan alınıp, kuyruk ucundan hemen hemen burun ucuna varana dek uzunlamasına yarıldıktan sonra her iki yarı birbirinden ayrılır; ardından, ikiye ayrılan hayvan, yalnızca burun ucunda birleşecek şekilde düz bir yüzey üzerinde yayılır." (ç.n.).

13 *A.g.y.*
Alıntının Türkçesi şöyledir: "Shang modelini incelerken, bu sanatın -kuşkusuz ruh ve muhtemelen ayrıntı açısından- kuzeybatı sahilindeki yerlilerin... sanatıyla büyük benzerlikler taşıdığı duygusuna kapıldığımın farkındayım hep." (ç.n.).

Güney Brezilya'da yaşayan bu küçük kabilenin kadınlarınca geleneksel yönteme göre yapılan bir yüz tasvir edilmektedir; bu kabile, vaktiyle çok gelişmiş bir ulus olan Guaicuru'ların son kalıntılarından birini oluşturmaktadır. Bu resimlerin nasıl yapıldığını ve yerli kültüründeki işlevlerinin ne olduğunu bir başka kitabımda anlattım.[14] Bu resimlerin XVII. yüzyılda Guaicuru'larla kurulan ilk temaslardan sonra ortaya çıktığını ve görünürde o dönemden sonra pek fazla gelişmediğini hatırlatmakla yetineceğim. Birkaç gün aradan sonra tekrar yenilenmesi gereken bu resimler dövme şeklinde değildir ve meyveyle yabani yapraklardan elde edilen sıvı boyalara batırılan ahşap bir ıspatulayla yapılır. Birbirinin yüzlerini karşılıklı olarak boyayan (ve eskiden erkekleri de boyayan) kadınlar, işlerini belli bir modele göre değil de geleneksel ve karmaşık bir tema sisteminin sınırları içinde kalarak hazırlıksız yapar. 1935'te yerinde toplanan dört yüz resim arasında birbirine benzeyen hiçbir resme rastlayamadım. Bununla birlikte, farklılıklar, tamamlayıcı öğelerin tekrarlanmasından daha çok bunların her zaman yeniden düzenlenmesinden kaynaklanmaktadır: basit ve çift sarmal eğriler, tarama çizgileri, bezeme kıvrımları, kıvrımlı geometrik kenar süsleri, burgu biçiminde çizgiler, haç ve alev biçiminde işaretler. Bu incelikli sanatın ilk kez tasvir edildiği eski tarihi göz önünde bulundurduğumuzda, her türlü İspanyol etkisini bir yana bırakmamız gerekir. Günümüzde, bu eski büyük hüner yalnızca birkaç ihtiyar kadında görülür ve bunun kesin olarak ne zaman kaybolacağını tahmin etmek pek zor olmasa gerek.

---

[14] *Indian Cosmetics*, VVV, no: I, New York, 1942. *Tristes Tropiques* (Hüzünlü Dönenceler), Paris, 1955.



An-Yang yakınlarında (Çin) bulunan bir tunç yontu. Ortadaki levhada alt çenesi olmayan ve ikiye ayrılan bir t'ao t'ieh *maskesi görülmektedir. Kulaklar, bu maskenin üstünde ikinci bir maske oluşturur; ikinci maskenin her gözü, ayrıca, ana maskenin her kulağının oluşturduğu küçük bir ejderhaya aitmiş gibi yorumlanabilir. Her iki küçük ejderha yandan çizilmiş olup, üst levhadaki ejderhalar gibi karşı karşıya durmaktadır. Üst levhada bulunan ejderhalar, ayrıca, yandan görülen ve boynuzları ejderhanın bedeniyle gösterilen bir koç maskesi oluşturmaktadır.*
Kapaktaki dekor da benzer bir şekilde yorumlanabilir.
(W. Perceval YETTS'e göre, *An-Yang: A Retrospect.)*

Şekil VIII, bu resimlere ilişkin iyi bir örnek oluşturmaktadır. Dekor, iki doğrusal eksene göre simetrik olarak düzenlenmiştir; dikey eksen yüzün orta düzlemini izlerken, yatay eksen yüzü gözlerin hizasında keser; gözler, şematik olarak ve küçültülmüş bir ölçeğe

göre tasvir edilmiştir. Gözler, biri sağ yanağı diğeri alnın sol bölümünü kaplayan iki adet ters yönlü sarmalın hareket noktasını oluşturur. Resmin alt bölümünde, burgulu çizgilerle bezenmiş karma bir yay biçimindeki motif iyice oturduğu üst dudağı temsil eder. Bu motif, değişmez öğesini oluşturduğu bütün yüz resimlerinde az çok zengin ve az çok değişmiş olarak bulunur. Görünürde bakışımsız olması nedeniyle dekorun çözümlemesini yapmak kolay değildir; ancak bu bakışımsızlık (asimetri), karmaşık olmasına karşın, içinde gerçek bir bakışım (simetri) barındırır: Her iki eksen burun kökünde kesişir ve yüzü üçgen biçiminde üç ayrı bölgeye ayırır: alnın sol yarısı, alnın sağ yarısı, burnun sağ kanadı, burnun sol kanadı. Ters üçgenlerin simetrik bir dekoru vardır. Ancak her üçgenin dekoru, karşıt üçgende ters olarak tekrarlanan çift bir dekor şeklindedir. Böylece, alın (sağ yarı) ve sol yanak, ilkin kenarları geometrik süslerle kaplı bir üçgenle doldurulur; daha sonra bunlar, bu üçgenden, boş bir eğik şeridin yanı sıra birbirini izleyen ve burgulu çizgilerle süslenmiş iki adet çifte sarmal aracılığıyla ayrılır. Alın (sol yarı) ve sağ yanak, burgulu çizgilerle süslenmiş büyük ve basit bir sarmalla bezenmiştir; bu sarmalın üstünde kuş ya da alev biçiminde bir başka motif bulunur; burada da, boş bir eğik şerit tekrar karşımıza çıkar. O halde, her biri iki kez ve bakışımlı olarak tekrarlanan iki çift temayla karşı karşıya bulunuyoruz. Ancak bu bakışım, kimi zaman iki yatay ve dikey eksenden biri ya da diğerine göre, kimi zaman da bu eksenlerin ikiye ayırdığı üçgenlere göre ortaya çıkar. Bu yöntem, daha fazla karmaşık olmasına karşın, iskambil kâğıtları üzerindeki şekillerin yöntemi-

ni andırır. Şekil IV, Şekil V ve Şekil VI'da başka örnekler görülmektedir; bunlar, tamamıyla aynı yöntem etrafında dönüp dolaşan bir takım değişiklikler arz etmektedir.

Ancak, Şekil VIII'de dikkatimizi yöneltmemiz gereken yalnızca dekor değildir. Sanatçı (yaklaşık otuz yaşlarında bir kadın), ayrıca yüzü ve hatta saçı da tasvir etmek istemiştir. Hiç kuşkusuz, yüzü yaparken yandan bakışımlı bir tasvir kullanmıştır: Gerçekte yüz, bir adet "önden görünüş"ten değil de birbirine bitişik iki adet "yandan görünüş"ten (profil) oluşmaktadır. Yüzün olağanüstü genişliği ve kalp biçimindeki çevre çizgisi böyle açıklanabilir: Alm iki yarıya ayıran çöküntü alan, yandan görünüşlere ilişkin tasvire girer ve bu görünüşler yalnızca burnun kökünden çeneye kadar birbirine karışır. (Bkz. sayfa 356, 357 ve 197'i kıyasladığımızda, bu yöntemin Kuzeybatı Amerika kıyılarındaki sanatçıların yöntemiyle benzerlikler taşıdığını görürüz.

Kuzey ve Güney Amerika sanatları arasında başka ortak temel nitelikler de vardır. Nesnenin öğelerine bölünmesi ve bu öğelerin doğayla ilgisi olmayan ve karşılıklı mutabakata dayalı bazı kurallara göre yeniden düzenlenmesi örneğini daha önce belirtmiştik. Bu bölünme, dolaylı olarak ortaya çıktığı Caduveo sanatında daha az belirgin değildir. Boas, kuzeybatı kıyıları sanatındaki beden ve yüz bölünmesini büyük bir titizlikle tasvir etmiştir: Bizzat organlar, kol ve bacaklar bölünür, sonra da istendiğinde bunlar tekrar birleştirilerek yeniden bir kişi oluşturulur. Söz gelimi, Haida'lara ait bir totem direğinde, "the figure must be... explained in such a way that the animal is twisted twice, the tail being turned up over the back, the head being first turned

down under the stomach, then split and extended outward." [15] Yunus balığının tasvir edildiği bir Kwakiutl resminde (*Orca sp.*), "the animal has been split along its whole back towards the front. The two profiles of the head have been joined... The dorsal fin, which according to the methods described heretofore (split representation) would appear on both sides of the body, has been cut off from the back before the animal was split, and appears now placed over the junction of the two profiles of the head. The flippers are laid along the two sides of the body, with which they cohere only at one point each. The two halves of the tail have been twisted outward so that the lower part of the figure forms a straight line"[16] (bkz. sayfa 363). Daha birçok örnek verilebilir.

---

[15] Franz BOAS, *a.g.y.*, s. 238.
Alıntının Türkçesi şöyledir: "Resim şu şekilde açıklanmıştır: Hayvan ikiye ayrıldıktan sonra, kuyruğu arka tarafta yukarı doğru kıvrılır, baş ise aşağıya doğru midesinin altına gelecek şekilde büküldükten sonra ikiye ayrılıp dışarıya doğru yayılır." (ç.n.).

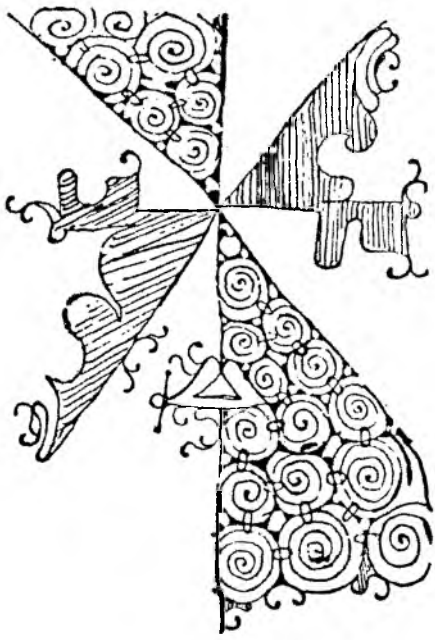
[16] Franz BOAs, *a.g.y.*, s. 239 ve Şekil 247.
Alıntının Türkçesi şöyledir: "Hayvan, tüm sırtı boyunca arkadan öne doğru yarılmıştır. Başın iki profili birleştirilir... Daha önce tasvir ettiğimiz yöntemlere göre bedenin her iki tarafında olması gereken sırt yüzgeci, hayvan ikiye bölünmeden önce sırttan kesilerek ayrılır ve şu an başın iki profilinin birleşme noktasında yerleşmiş gibi görünmektedir. Yüzgeçler, bedenin her iki tarafı boyunca yayılır ve her biri bedenin belli bir noktasında birleşir. Kuyruğun iki yarısı, şeklin alt tarafı düz bir çizgi oluşturacak şekilde dışa doğru bükülür." (ç.n.).



Kwakiutl. - Ev cephesi üzerine yapılan bir yunus balığı tasviri (Franz BOAS'a göre).

Caduveo sanatı bu bölünmeyi hem daha çok hem daha az ileri götürür, zira üzerinde çalışılan yüz ya da beden etten ve kemikten yapılmıştır ve tasavvur edilmesi bile zor bir ameliyat olmadan bunların parçalara bölünüp yeniden oluşturulması mümkün değildir. O halde, burada gerçek yüzün bütünlüğüne uyulmuştur, ancak bu yüz sistematik bir bakışımsızlık nedeniyle yine de az bölünmüş sayılmaz; o nedenle, yüzün doğal uyumu resimdeki yapay uyumun yanında silik kalmaktadır. Ancak bu resim, biçimi bozulmuş bir yüzün görüntüsünü tasvir edeceği yerde, aslında gerçek bir yüzün biçimini bozmaktadır, çünkü bölünme daha önce tasvir edildiğinden daha da ileri bir düzeydedir. Caduveo kadınlarının (resimlerde ifade ettikleri) cinsel cazibesinin kanun kaçaklarıyla maceracıları neden Paraguay sahillerine doğru çektiğini en azından kısmen de olsa açıklayan etkili bir sadistlik öğesinin yanı sıra dekoratif bir değer vardır burada. Evlendikten sonra orada kalıp yerliler arasında yaşamaya başlayan ve şu an ihtiyarlamış

olan birçok kişi, olağandışı bir ustalıkla yapılmış girişik süslerle tamamıyla kaplı olan şu çıplak yeniyetme kız bedenlerinden büyük bir heyecanla söz etti bana. Kuzeybatı kıyılarındaki bedensel dövme ve resimlerde, insan yüzünün simetrik niteliğini küçümseyici[17] bir tutumun içine girildiği anlaşılmaktadır; bunlar, üstte sözü edilen cinsel öğeden yoksun gibi görünmekte ve çoğu kez soyut olan simgecilikleri daha az dekoratif bir nitelik arz etmektedir.



Caduveo. - Yerli bir kadın tarafından kağıt üzerine çizilen bir yüz motifi. (Yazarın kolleksiyonu)

[17] Örneğin, J. R. SWANTON'ın kopyasını çıkardığı Tlingit dövmelerine bakınız: *26th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Plates XLVIII to LVI, ve F. BOAS, *a.g.y.*, s. 250-251 (beden üzerine yapılan resimler).

Ayrıca, Caduveo resimlerinin yatay ve dikey iki eksen etrafında yapılması, yüzün, yandan bakışımlı bir yönteme göre ve -deyim yerindeyse- iki kez ikiye bölünerek düzenlendiğini gösterir: Böylece yüz iki profilden değil, dört parçadan oluşur (bkz. sayfa 364). O halde, bakışımsızlığın bu parçaları birbirinden ayırmaya yarayan biçimsel bir işlevi vardır: Alanlar, uçları karşı karşıya geleceğine, sağda ve solda simetrik olarak tekrarlansaydı, bu parçalar iki profile dönüşecekti. Yerini değiştirme yöntemiyle ikiye bölme yöntemi işlevsel olarak birbirine bağlıdır.

Kuzeybatı kıyıları sanatıyla Caduveo yerlilerinin sanatı arasında benzerlik kurulmaya devam edilirse, belirtmeye değer birçok nokta daha bulunur. Her iki durumda da, heykelcilik ve resim iki temel ifade tarzını oluşturur; her ikisinde heykelcilik gerçekçi bir nitelik arz ederken, resim daha çok simgesel ve dekoratif bir nitelik arz eder. Kuşkusuz Caduveo heykelciliği (en azından tarihsel dönemde), Kanada ve Alaska sanatının tersine, her zaman küçük ölçekte put ve tanrı tasvirleriyle sınırlı kalmıştır; ancak, portre ve biçemlemeye olan eğilimleri, çizilen motiflerin simgesel değerleri ve gerçekçi nitelikleri hepsinde aynıdır. Her iki durumda da, heykelciliğe dayalı olan erkek sanatı kendi betimsel iradesini haklı çıkarırken, kadın sanatı betimsel olmayan bir sanattır. Bu, dokumacılık motifleri için her iki durumda da doğrudur, ancak Guaicuru'lardaki yüz resimlerinin ilkel niteliği konusunda herhangi bir bilgimiz yoktur; şu an anlamını yitirmiş olan temaların eskiden gerçekçi ya da en azından simgesel bir değere sahip olması mümkündür. Her iki sanatta, süslemeler delikli resim kalıpları yöntemiyle yapılır; böylece, basit motifle-

rin değişik bir biçimde düzenlenmesi sayesinde her zaman yeni yeni biçimler elde edilir. Sonuç olarak, sanat, her iki durumda da toplumsal örgütlenmeye sıkı sıkıya bağlıdır; motifler ve temalar, sınıfsal farklılıkları, soyluların ayrıcalıklarını ve saygınlık aşamalarını ifade etmeye yarar.[18] Her iki toplumun da hiyerarşik bir yapısı vardı ve dekoratif sanatların işlevi bu yapıyı belirtmek ve doğrulamaktı.

Şimdi, Caduveo sanatı ile yandan bakışımlı tasvir yöntemini uygulayan bir başka sanat -Yeni Zelanda Maori'lerinin sanatı- arasında kısa bir kıyaslama yapmak istiyorum. İlkin hatırlatalım ki, kuzeybatı kıyıları sanatı başka nedenlerden ötürü Yeni Zelanda sanatıyla sık sık kıyaslandı; bu nedenlerden bazılarının -her iki bölgede kullanılmakta olan dokuma örtüler arasındaki belirgin benzerlikler gibi- yanıltıcı olduğu ortaya çıktı; diğer nedenler ise daha fazla sıkıntı yaratmaktadır: örneğin, Alaska topuzları ile Maori'lerin *patu mere*'si arasındaki benzerliklerden kaynaklanan nedenler. Bu sorundan daha önce de söz etmiştim.[19]

Guaicuru sanatıyla olan benzerlik başka ortak noktalara dayanmaktadır: Yüz ve beden dekoru, bu iki bölge dışında hiçbir yerde benzer bir gelişme göstermemiş ve bu kadar aşırı bir incelik derecesine ulaşmamıştır. Maori dövmeleri iyice bilinmektedir; Caduveo'ların yüz fotoğraflarıyla kıyaslamak amacıyla onlardan dört tanesini burada veriyorum (Şekil VII ve Şekil XII).

Benzerlikler çok çarpıcıdır: tarama çizgilerinin, zikzak ve sarmal eğrilerin kullanıldığı karmaşık bir dekor

---

[18] Bu analiz, *Hüzünlü Dönenceler*de ayrıntılı olarak tekrar ele alınmıştır (Paris, 1955, bölüm XX).

[19] *The Art of the North West Coast*, *a.g.y.*

(Caduveo sanatında sarmal eğrilerin yerini, And etkisinin görüldüğü kırık çizgilerden oluşan geometrik süsler alır), yüz bölgesini tamamıyla doldurma eğilimi ve en basit resimlerde dekorun dudakların etrafında bulunması. Aralarındaki farklılıkları da belirtmek gerekir. Ancak, Maori dekorunun dövmelerden, Caduveo dekorunun ise resimlerden oluşmasıyla ilgili farklılık bir tarafa bırakılabilir; zira Güney Amerika'da da dövmeciliğin ilkel bir yöntem olduğu konusunda hiç kuşku yoktur. Daha XVIII. yüzyılda, dövmecilik sayesinde, Paraguay'daki Abipon kadınlarının "yüzleri, göğüsleri ve kolları o kadar değişik siyah figürlerle kaplı ki bir Türk halısını andırmaktadır",[20] bu onları, yaşlı misyonerin deyimiyle, "more beautiful than beauty itself"[21] ("olduğundan daha güzel", ç.n.) kılıyordu. Bununla birlikte, bazı Caduveo resimlerindeki neredeyse kuraldışı bakışımsızlığın tersine, Maori dövmelerinde düzenli bir bakışım dikkatimizi çeker. Ancak bu bakışımsızlık her zaman mevcut değildir ve bunun ikiye bölme ilkesinin mantıksal bir açınlamasından kaynaklandığını gösterdim; o halde bakışımsızlık, gerçekte olduğundan daha çok görünüştedir. Bununla birlikte, sınıflandırma yapacak olursak, Caduveo'ların yüz süslemeleri, Maori'lerinkiler ve kuzeybatı kıyılarınınkiler arasında orta bir yerde yer alır; kuzeybatı kıyılarınınkiler gibi bakışımsız bir görünüm ve Maori'lerinkiler gibi dekoratif bir nitelik arz ederler.

Psikolojik ve toplumsal sonuçları göz önünde bulundurduğumuzda da bu süreklilik kendini gösterir. Paraguay sınırında yaşayan yerlilerde de Maori'lerde de,

[20] M. DOBRIZHOFFER, *An Account of the Abipones*, 3 cilt olarak Latinceden çevrilmiştir, Cilt II, Londra, 1822, s. 20.

[21] *A.g.y.*, s. 21.

yüz ve beden dekoru yarı dinsel bir ortamda yapılır. Dövmeler yalnızca süs değildir; kuzeybatı kıyılarıyla ilgili olarak daha önce belirttiğimiz gibi -ve aynı şeyi Yeni Zelanda için de söyleyebiliriz-, yalnızca bir amblem, bir asalet işareti ya da bir toplumsal hiyerarşi aşaması da değildir; bunlar, aynı zamanda birer ders ve tinsel bir ereklilikle dolup taşan birer mesajdır. Maori'lerde dövmecilik, yalnızca bedene işlenen bir resimden ibaret değildir; aynı zamanda ruha işlenen bütün gelenekleri ve soy felsefesini de yansıtır. Cizvit misyoneri Sanchez Labrador, eski Caduveo'larda olduğu gibi yerlilerin büyük bir tutku ve ciddiyetle kendilerini günlerce nasıl boyatmaya çalıştıklarını anlatır; onlara göre, kendini boyatmayan "aptaldır".[22] Ve Caduveo'lar gibi Maori'ler de yandan bakışımlı tasviri uygulamaktadır. Şekil VII, Şekil IX, Şekil X ve Şekil XIII'te şu ortak noktalara rastlanır: alnın iki bölmeye ayrılması, ağzın iki karşılıklı yarıdan oluşması, beden arkadan öne ve yukarıdan aşağıya doğru ortadan yarılmış gibi, iki yarının ön tarafta aynı düzlem üzerinde tasvir edilmesi. Kısaca, söz konusu şekillerde şu an bildiğimiz tüm yöntemleri görüyoruz.

Zaman ve mekân içinde birbirinden ayrılmış kimi kültürlerin arasına böylesine az doğal bir tasvir yönteminin geri dönmesi nasıl açıklanabilir? En basit varsayım, tarihsel temas ya da ortak bir uygarlıktan bağımsız gelişmelerin oluşması varsayımıdır. Ancak bu varsayım olgular tarafından çürütülse de ya da -ki biraz öyle gö-

[22] H. G. CREEL'le kıyaslayınız: "The fine Shang pieces are executed with a care, extending to the most minute detail, which is truly religious. And we know, through the study of the oracle bone inscriptions, that almost all the motifs found on Shang bronzes can be linked with the life and religion of the Shang people. They had meaning and the production of the bronzes was probably in some degree a sacred task." Notes on Shang Bronzes in the Burlington House Exhibition, *Revue des Arts asiatiques*, cilt 10, s. 21, 1936.

rünüyor- yeterli bir kanıt sistemine sahip olmasa da, yorumlama çabasını sırf bu nedenlerden ötürü beğenmemezlik edemeyiz. Daha da ileri gideceğim: Yayılmacılık ekolünün en iddialı yeniden kurma çalışmalarını haklı çıkarsak bile, tarihle ilgisi olmayan bir başka temel sorun daha ortaya çıkar. Uzun bir tarih dönemi boyunca yayılan ya da başkasından alınan kültürel bir özellik nasıl olmuş da günümüze kadar hiç bozulmadan gelebilmiştir? Zira değişmezlik de en az değişiklik kadar anlaşılmazdır. Yandan bakışımlı tasvire ilişkin bir tek kökenin bulunması, başka açılardan çok değişik yönlerde gelişen kimi kültürlerin bu ifade tarzını nasıl korudukları sorusunu akla getirebilir. Bir takım dış bağlantılar bu yayılma olgusunu açıklayabilir; ancak sürekliliği yalnızca iç bağlantılar açıklayabilir. Burada, birbirinden tamamıyla farklı iki tür sorunla karşı karşıya bulunuyoruz ve bu sorunlardan birini ele almak, diğer soruna getirilmesi gereken çözüm konusunda herhangi bir önyargıya varmayı kesinlikle gerektirmez.

Oysa Maori ve Guaicuru sanatları arasındaki benzerliğe dayanarak hemen bir gözlemde bulunabiliriz: Her iki kültürde yandan bakışımlı tasvir, dövmecilik sanatına verilen önemin bir sonucuymuş gibi görünmektedir. Yeniden Şekil VIII'i ele alalım ve yüzün çevresinin neden birbirine bitişik iki yandan görünüşle tasvir edildiğini kendimize bir soralım. Açıktır ki bu sanatçı bayan, bir yüz değil de yüzü anlatan bir resmi çizmek istemiştir, çünkü en fazla yüz resmine özen göstermiştir. Üstünkörü belirtilen gözler bile, yapısına girdikleri bu ters çevrilmiş iki büyük sarmalın başlangıcı için birer hareket noktası teşkil etmektedir. Sanatçı, yüz dekorunu gerçekçi bir şekilde, yani düz bir yüzeye değil de sanki bizzat yüz üzerine çizmiş gibi gerçek boyutlarına

bağlı kalarak çizmiştir; bir resim çizmeye nasıl alışkınsa, kâğıdı da kesinlikle öyle resmetmiştir. Ve sanatçı için kâğıt bir şekil *olduğu* içindir ki sanatçının kâğıt üzerinde bir şekil *tasvir etmesi* -en azından biçimini bozmadan- mümkün değildir; bir şekli tam tamına çizip gözaldatım ilkelerine göre dekorun biçimini bozması ya da dekorun özgünlüğünü koruyup şekli ikiye bölerek tasvir etmesi gerekiyordu. Sanatçının ikinci çözümü tercih ettiğini iddia bile edemeyiz, çünkü böyle bir seçenek aklına kesinlikle gelmemiştir. Yerlilerin düşüncesine göre, dekorun yüz olduğunu ya da daha doğrusu dekorun yüzü yarattığını gördük. Yüze toplumsal varlığını, insani saygınlığını ve manevi ifadesini veren dekordur. O halde, grafik bir yöntem olarak varsayılan yüzün ikili tasviri daha derin ve daha önemli bir ikiye bölünmeyi ifade etmektedir: "aptal" biyolojik bireyin ve temsil etme görevini üstlendiği toplumsal kişiliğin ikiye bölünmesi. Daha önce de sezinlediğimiz gibi, tasvirin ikiye bölünmesi kişiliğin ikiye bölünmesine ilişkin sosyolojik bir kurama dayanmaktadır.

İkiye bölünen resim ile dövme arasındaki ilişki Maori sanatında da görülür. Alnın iki bölmeye ayrılmasının, deri üzerinde işlenen simetrik dekorun plastik alandaki yansımasından başka bir şey olmadığını görmek için Şekil VII, IX, X ve XIII'ü kıyaslamak yeterlidir.

Bu gözlemler ışığında, Franz Boas'ın kuzeybatı kıyıları sanatına ilişkin araştırmasında önerdiği yorumun aydınlığa kavuşturulup eksikliklerinin giderilmesi gerekir. Ona göre, resim ya da çizimdeki *split representation*,*

* Fransızcada "dédoublement de la représentation", İngilizcede ise "split representation" adı verilen bu tasvir; bir şeyi (örneğin, bir hayvanı) varsayımsal olarak arkadan öne doğru ortadan ikiye ayırınca elde edilen iki eşit parçayı, bakışımlı (simetrik) iki profil elde edecek şekilde orta bir eksen etrafında arkadan öne doğru yayarak bir düzlem üzerinde gösterme sanatı (ç.n.).

doğal olarak üçboyutlu nesnelerde kullanılması gereken bir yöntemin düz yüzeylere uygulanmasından başka bir şey değildir. Örneğin, dikdörtgen bir kutu üzerine bir hayvan tasviri yapılmak istendiğinde, hayvanın biçimlerinin kutunun köşelerine uyacak şekilde değiştirilmesi zorunludur: "In the decoration of silver bracelets a similar principle is followed but the problem differs somewhat from that offered in the decoration of square boxes. While in the latter case the four edges make a natural division between the four views of the animal - front and right profile, back and left profile - , there is no such sharp line of division in the round bracelet, and there would be great difficulty in joining the four aspects artistically, while two profiles offer no such difficulty... The animal is imagined cut into two from head to tail, so that the two halves cohere only at the tip of the nose and at the tip of the tail. The hand is put through this hole and the animal now surrounds the wrist. In this position it is represented on the bracelet... The transition from the bracelet to the painting or carving of animals on a flat surface is not a difficult one. The same principle is adhered to..."[23] Böylece, *split*

[23] Franz BOAS, *a.g.y.*, s. 222-224.
Alıntının Türkçesi şöyledir: "Gümüş bileziklerin dekorasyonunda buna benzer bir kural izlenmiştir, ancak buradaki sorun kare kutuların dekorasyonunda ortaya çıkan sorundan biraz farklıdır. Her ne kadar ikinci durumda dört kenar, hayvanın dört görünüşü -ön ve sağ profil, arka ve sol profil- arasında doğal bir bölünme oluştursa da, yuvarlak bilezikte o kadar kesin bir bölünme çizgisi yoktur ve dört görünüşü sanatsal olarak birleştirmek çok zor gibi görünmektedir. Oysa iki profil söz konusu olduğunda böyle bir sorunla karşılaşmıyoruz.... Hayvanın, her iki yarısı yalnızca burun ve kuyruk uçlarında birleşecek şekilde başından kuyruğuna kadar ikiye ayrıldığı tasavvur edilmiştir. Bilezik buradaki boşluktan bileğe geçirilir ve hayvan resmi böylece bileğin etrafında dolanır. Hayvan, bilezik üzerinde bu pozisyonda

representation ilkesi, köşeli nesnelerden yuvarlak nesnelere ve yuvarlak nesnelerden düz yüzeylere geçerek yavaş yavaş ortaya çıkar. Birinci durumda, hem bir biçim değiştirme hem de rastlantısal bir *splitting* (ikiye bölme) vardır; ikinci durumda ise, *splitting* sistematik olarak uygulanmıştır, ancak hayvan baş ve kuyruk düzeyinde henüz bölünmeye uğramamıştır; üçüncü duruma gelince, bölünme işlemi kuyruğun ayrılmasıyla biter ve bundan böyle serbest kalan bedenin iki yarısı, orta bir eksenin sağında ve solunda yüzle aynı planda olacak şekilde arkadan öne doğru yayılır.

Çağdaş antropolojinin büyük ustasının ele aldığı bu sorun yalınlığı ve inceliğiyle dikkatimizi çeker. Ancak bu yalınlıkla bu incelik özellikle kuramsal niteliktedir. Düz ve eğri yüzey dekorunu köşeli yüzey dekorunun özel bir vakasıymış gibi düşünürsek, köşeli yüzeylerle ilgili herhangi bir tanıtlama getiremeyiz. Ve özellikle, *her şeyden önce*, sanatçının birinci yüzeylerden ikinci yüzeylere ve ikinci yüzeylerden üçüncü yüzeylere geçerken aynı ilkeye bağlı kalmasını gerektirecek zorunlu bir ilişki yoktur. Birçok kültür, çok sayıda kutuyu insan ve hayvan figürleriyle -biçimlerini bozmadan ya da parçalarına ayırmadan- süslemiştir. Bir bilezik, kıvrımlı çizgilerle ya da daha birçok değişik biçimde süslenebilir. O halde, kuzeybatı kıyısının sanatında (ayrıca Guaicuru, Maori ve eskil Çin sanatlarında), yandan bakışımlı tasvir (ikiye bölerek) yönteminin uygulandığı katılığı ve sürekliliği açıklayabilecek temel bir öğenin olması gerekir.

---

tasvir edilmiştir... Bilezikten düz bir yüzey üzerindeki resme ya da hayvan oymasına geçmek çok da zor bir şey değildir. Aynı kural, ayrıca..." (ç.n.).

Burada ele alman dört sanatta plastik öğeyle grafik öğeyi birleştiren çok özel ilişkide işte bu temel ilkeyi görmek istiyoruz. Bu iki öğe birbirinden bağımsız değildir; hem bir karşıtlık ilişkisi hem de işlevsel bir ilişkiden oluşan iki yönlü bir ilişkiyle birbirine bağlıdır. Karşıtlık ilişkisi: Çünkü dekorun gerekleri yapıya yansır ve onu değişikliğe uğratır, ki ikiye bölme ve biçim değiştirme olguları buradan ileri gelmektedir. İşlevsel ilişki: Çünkü nesne her zaman plastik ve grafik olmak üzere iki görünüm altında ele alınır: Vazo, kutu ve duvar, iş işten geçtikten sonra süslenmesi gereken bağımsız ve önceden var olan nesneler değildir. Bunlar, ancak dekorla yararcı işlev bütünleştiği ölçüde kesin varlıklarına kavuşur. Söz gelimi, kuzeybatı kıyıları sandıkları, çizilen ya da yontulan bir hayvan resmiyle süslenmiş birer kap değildir yalnızca; aynı zamanda, kendisine emanet edilen törensel süsleri canla başla koruyan hayvanın kendisidir de. Yapı dekoru değişikliğe uğratır, ancak dekor yapının son ereğidir ve ayrıca yapının onun gereklerine uyum göstermesi gerekir. Kesin sonuç *tek*tir: kap-süs, nesne-hayvan, konuşan kutu. Kuzeybatı kıyılarının canlı gibi duran gemileri, tam karşılıklarını Yeni Zelandalılardaki gemi ile kadın, kadın ile kaşık ve kap kacak ile organlar arasındaki uyumda bulur.[24]

O halde, kendini artan bir ısrarla bize dayatan bir ikiciliği en soyut öğelerine kadar izlemiş bulunuyoruz. Bu araştırma esnasında, betimsel sanat/betimsel olmayan sanat ikiliğinin başka ikiliklere dönüştüğüne tanık olduk: heykel/resim, yüz/dekor, kişi/kişilik, bireysel

[24] John R. SWANTON, Tlingit Myths and Texts, *Bulletin 19, Bureau of American Ethnology*, 1909, 89 numaralı metin, s. 254-255; E. A. ROUT, *Maori Symbolism*, s. 280, Londra, 1926.

varlık/toplumsal işlev, topluluk/hiyerarşi. Bütün bunlardan, plastik ifade ile grafik ifade arasında bir ikilik -ve aynı zamanda karşılıklı bir bağıntı- olduğu ve bu ikiliğin, yandan bakışımlı tasvir ilkesine ilişkin değişik görünümlerin gerçek bir "ortak paydası"nı oluşturduğu sonucuna varıyoruz.

Sonuç olarak, bu sorun şöyle ifade edilebilir: Grafik öğeyle plastik öğe arasında hangi koşullarda mutlaka karşılıklı bir bağıntı vardır? Birinin ifade tarzı diğerininkini sürekli değiştirecek şekilde hangi koşullarda kaçınılmaz olarak işlevsel bir ilişkiyle birbirine bağlıdırlar? Bunun yanıtını, Maori sanatını Guaicuru sanatıyla kıyasladığımızda buluruz: Gerçekten de gördük ki, plastik öğeyi yüz ya da insan bedeninin, grafik öğeyi ise yüz ya da beden dekorunun (resim ya da dövme olsun) oluşturduğu durumlarda böyle bir bağıntı söz konusudur. Gerçekte dekor, yüz için biçilmiş bir kaftandır, ancak başka bir ifadeyle belirtecek olursak, yüz dekor için tahsis edilmiştir, çünkü yüz toplumsal itibarını ve mistik anlamını yalnızca dekor sayesinde bulabilir. Dekor yüz için tasarlanmıştır, ancak yüz yalnızca kendisi için vardır. Kısacası, ikilik, sanatçıyla rolü arasındadır ve bunun anahtarını bize *maske* kavramı getirir.

Burada ele aldığımız bütün kültürler maske kullanan kültürlerdir, ister maskaralık büyük ölçüde dövmeyle ifade edilsin (Guaicuru'lar ve Maori'lerde olduğu gibi), ister gerçek anlamda maske üzerinde durulsun (başka yerde olduğundan daha çok kuzeybatı kıyılarında görülür). Eskil Çin'e gelince, burada maskelerin eski rolüyle ilgili birçok kanıt bulunmaktadır ve bu rol Alaska toplumlarında olduğundan daha anlamlıdır. Söz gelimi, *Chou Li*'de "Ayı Kişiliği" "metal sarısı dört

göz"le[25] tasvir edilir; bu durum, Eskimo ve Kwakiutl' lardaki birçok parçadan oluşan maskeleri çağrıştırır.

Kimi zaman barışçı ya da öfkeli, kimi zaman da insani ya da hayvani olan totem-atalarının değişik görünümlerini ifade eden bu kanatlı maskeler, yandan bakışımlı tasvirle maskaralık arasındaki ilişkiyi çarpıcı bir biçimde açıklar. Maskelerin işlevi; simgeden "anlam"a, büyüselden normale ve doğaüstünden toplumsala geçişi sağlayan bir dizi ara biçimleri sunmaktır; o halde, hem maskelemek hem de maskeyi açığa vurmak gibi bir işlevleri vardır. Ancak maskeyi açığa vurmak söz konusu olduğunda, maske iki yarıya ayrılırken (bir çeşit tersine ikiye bölünme sayesinde), sanatçının kendisi de *split representation*'a göre ikiye bölünür; bu bölünmenin amacı, daha önce de gördüğümüz gibi, maskeyi gerçek ve mecazî anlamlarda taşıyıcısının aleyhine açığa vurmaktır.

O halde, ancak temeline indikten sonra Boas'ın incelemesini anlayabiliriz. Şurası bir gerçektir ki, yandan bakışımlı tasvirin bir düzlem üzerinde ikiye bölünmesi, üzerinde ortaya çıktığı eğik yüzeyin özel bir durumundan kaynaklanmaktadır -nasıl ki eğik yüzey, üzerinde ortaya çıktığı üç boyutlu yüzeylerin özel bir durumundan kaynaklanıyorsa-, ancak *herhangi bir* üç boyutlu yüzey üzerinde değil, yalnızca dekorla biçimin -insan yüzünü kastediyorum- ne fiziksel ne de toplumsal açıdan birbirinden ayrılamayacağı en üstün derecede üç boyutlu bir yüzey üzerinde. Burada ele alınan farklı sanat biçimleri arasındaki başka özgün benzerlikler de aynı şekilde açıklanabilir.

---

[25] Florance WATERBURY, *Early Chinese Symbols and Literature: Vestiges and Speculations*, New York, 1942.

Bu dört sanatta bir değil, iki dekor biçemi görüyoruz. Bu biçemlerden biri, betimsel ya da en azından simgesel bir ifadeye doğru yönelir; ancak buradaki en yaygın ortak özellik, motifin ağır basmasıdır. Eskil Çin'de Karlgren'in[26] *A* biçemi, kuzeybatı kıyıları ve Yeni Zelanda'da resim ve alçak kabartma, Guaicuru'larda ise yüz resimleri baskındır. Ancak, bunların yanı sıra, kesinlikle daha biçimsel ve daha dekoratif nitelikte, geometrik eğilimli bir başka biçem daha vardır: Karlgren'in *B* biçemi, Yeni Zelanda'da dekor ve çatı direkleri, Yeni Zelanda ve kuzeybatı sahillerinde dokuma ya da örme dekorlar, Guaicuru'larda kolayca ayırt edilebilen ve genelde süslü seramiklerde, beden resimlerinde (yüz resimlerinden farklı) ve boyalı derilerde rastlanan bir biçem. Bu ikicilik ve özellikle bu ikiciliğin geri dönmesi nasıl açıklanabilir? Şu şekilde: Birinci biçem yalnızca görünüşte dekoratiftir; daha önce de gördüğümüz gibi, dört sanatın hiçbirisinde plastik bir işlev görmez; tersine, toplumsal, büyüsel ve dinsel bir işlev görür. Nasıl ki yandan bakışımlı tasvir üç boyutlu bir maskenin iki boyutlu (ya da üç boyutlu, ancak ilk insan örneğine bağlı olmayan) bir yüzey üzerine yansımasından ibaretse ve biyolojik bireyin toplumsal sahne üzerine yansıması giyimi sayesinde oluyorsa, dekor da başka mahiyetteki bir gerçeğin grafik ya da plastik bir yansımasından ibarettir. O halde, gerçeği söylemek gerekirse, bütün toplumsal yaşamı derinden etkileyen simgecilik sayesinde yayılmasını beklememize karşın, gerçek bir dekoratif sanatın doğması ve gelişmesi için uygun bir ortam mevcuttur.

---

[26] Bernhard KARLGREN, New Studies on Chinese Bronzes, *The Museum of far Eastern Antiquities*, Bulletin 9, Stockholm, 1937.

Yeni Zelanda'yla kuzeybatı kıyılarının bir başka ortak özelliği, üst üste figürlerin yontulduğu ağaç kütüklerinin işlenmesinde ortaya çıkar (her figür, kütüğün bir kesitini tümüyle kapsar). Caduveo yontuculuğunun son kalıntıları, bunun ilkel biçimleri konusunda bir takım varsayımlarda bulunmaya pek olanak tanımamaktadır. Ayrıca, An-Yang kazıları sayesinde birkaç örneğini tanıdığımız Shang yontucularının ahşap işleme tarzları konusunda henüz elimizde doğru bilgiler bulunmamaktadır.[27] Bununla birlikte, Loo koleksiyonuna ait olan ve Hentze[28] tarafından kopyası çıkarılan tunç bir yontu üzerine dikkati çekmek istiyorum: Bu yontuya baktığınızda, Alaska ve Britanya Kolumbiyası'nda rastlanan totem direklerinin kil taşından yapılmış minyatürlerini andıran bir direk gördüğünüzü sanırsınız. Bütün durumlarda, ağaç kütüğünün silindirik kesiti, insan yüzü ve bedeninde gördüğümüz bu ilk örneğin rolünü oynar; ancak, bu rolü oynuyorsa, ağaç kütüğünün sırf bir varlık, "konuşan bir direk" olarak yorumlanmasındandır bu. Burada da, plastik ve biçemsel ifade, *kişilerin evreni*nin somut bir ifadesinden başka bir şey değildir.

Bununla birlikte, incelememiz, yandan bakışımlı tasviri yalnızca maske kullanan kültürlerin ortak bir özelliği olarak tanımlamamıza olanak sağlasaydı, yetersiz olurdu. Eskil Çin tunç yontularının *t'ao t'ieh*'ini, sırf biçimsel açıdan bir maske olarak ele almakta hiç tereddüt etmedik. Diğer taraftan, Boas, kuzeybatı kıyıları sanatında köpekbalığının yandan bakışımlı tasvirini, bu hayvana özgü simgelerin en iyi şekilde önden görüldüğü

---

[27] H. G. CREEL, *Monumenta Serica*, cilt I, s. 40, 1935.

[28] *Frühchinesische Bronzen*, *a.g.y.*, Tafel 5.

olgusuna bağlamaktadır[29] (bkz. Şekil III). Ancak daha da ileri gittik: Yandan bakışımlı tasvir yönteminde yalnızca maskenin grafik tasvirini değil, aynı zamanda belli bir uygarlık tipinin işlevsel ifadesini bulduk. Maske kullanan tüm kültürler bu yöntemi kullanmamaktadır. Bu yönteme (en azından eksiksiz olarak), ne Güneybatı Amerika'daki Pueblo toplumlarının ne de Yeni Gine'nin sanatında rastlıyoruz.[30] Bununla birlikte, maskeler her

---

[29] *A.g.y.*, s. 229. - Bununla birlikte, ikiye bölme yöntemini ikiye ayırmakta yarar var: gerçek anlamda ikiye bölme yöntemi - burada, bir yüz, bazen de bütün olarak bir birey yan yana iki adet yandan görünüşle tasvir edilir-; Şekil III'te görüldüğü biçimiyle ikiye bölme yöntemi: Burada, *iki* bedenle birlikte *bir* yüz tasvir edilir. Her iki biçimin aynı ilkeden ileri geldiğine ilişkin elimizde kesin bir kanıt yoktur; bu metnin başında özetlediğimiz paragrafta, Leonhard Adam onlarla ilgili çok mantıklı bir açıklama getirir. Şekil III'te çok güzel bir örnegi görülen ikiye bölme yöntemi, gerçekte, Batı ve Doğu arkeolojisinde iyice bilinen benzer bir yöntemi çağrıştırmaktadır: E. Pottier'nin öyküsünü anlatmaya çalıştığı *iki bedenli hayvan* (Histoire d'une bête, *Recueil E. Pottier*, Bibliothèque des Écoles d'Athènes et de Rome, fasikül 142). Pottier, iki bedenli hayvanı, başı ön taraftan ve bedeni yan taraftan görülen bir hayvanın Keldani tasvirinden elde eder. Yine ön taraftan görülen ikinci bir bedenin sonradan başa eklenmiş olabileceği düşünülmektedir. Eğer bu varsayım doğruysa, Boas'ın incelediği köpekbalığı tasvirinin, bağımsız bir buluş ya da Asya'ya özgü bir temanın yayılmasına ilişkin en doğulu kanıt olarak görülmesi gerekebilir. Bu son yorum, Bozkır sanatında ve bazı Amerikan bölgelerinin (özellikle Moundville'in) sanatında tekrar görülen, hiç de yabana atılmayacak bir başka temayla doğrulanabilir: "hayvan fırtınaları" (krş. Anna ROES, Tierwirbel, *Ipek*, 1936-1937). Iki bedenli hayvan, bağımsız olarak, Asya ve Amerika'da yandan bakışımlı bir tasvir yönteminden de kaynaklanmış olabilir; Yakındoğu'daki arkeolojik kazılardan sağ salim kurtulmuş olmasa da, bunun izleri henüz Çin'de, Pasifik ve Amerika'nın bazı bölgelerinde görülmektedir.

[30] Melanezya sanatı, bazı belirsiz ikiye bölme ve biçim değiştirme biçimleri arz eder. Örneğin, Amirauté Adalarında bulunan ve Gladys A. Reichard (Melanesian Design: A Study of Style in Wood and Tortoise Shell Carving, *Columbia University Contributions to Anthropology*, no: 18, 2. cilt, 1933, bölüm II) tarafından kopyası çıkarılan ahşap kapların yanı sıra aynı yazarın şu açıklamasına bakınız: "Among the Tami joints are represented by an eye motive. In the face of the fact that tattoing is exceedingly important to the Maori and that it is represented on the carvings, it seems to me more than

iki durumda da önemli bir rol oynar. Ayrıca, maskeler bazı ataları da temsil eder ve sanatçı maskesini takarken kendi atasını canlandırır. Peki, her iki durum arasında ne gibi bir fark vardır? Şöyle ki: Burada ele aldığımız uygarlıkların tersine, maskeler aracılığıyla toplumsal hiyerarşiyi doğrulayan bir ayrıcalık, bir simgeli resim ve saygınlık zinciri yoktur. Doğaüstünün, her şeyden önce, bir kast ve sınıf düzeni kurmak gibi bir niyeti yoktur. Maskeler dünyası, atalara ilişkin bir hiyerarşiden daha çok bir panteon oluşturur. O nedenle sanatçı, tanrıyı yalnızca zaman zaman -bayram ve törenlerde- canlandırır. Sanatçı, toplumsal yaşamın her anında görülen sürekli bir yaratılış sayesinde, unvanlarını, mevkiini ve hiyerarşi içindeki yerini tanrıdan almaz. O halde, bu örnekler, burada kurduğumuz benzerliği yalanlamaz, bilakis doğrular. Plastik öğeyle grafik öğenin karşılıklı olarak bağımsız olması, toplumsal düzenle doğaüstü düzen arasındaki oldukça esnek oyuna tekabül etmektedir, nasıl ki yandan bakışımlı tasvir sanatçının kendi rolüne, toplumsal mevkiinin ise efsanelere, inanca ve soyağaçlarına olan bağlılığını ifade ediyorsa. Bu bağlılık o kadar sıkıdır ki bireyi kişiliğinden ayırmak için onu parçalarına bölmek gerekir.

Eskil Çin toplumu hakkında hiç bir şey bilmiyor olsak bile, sırf sanatını dikkatle inceleyerek, maskelerin taşıdığı kanıtlara ve soylara duyulan büyük saygıya dayanarak oradaki itibar çatışmasını, toplumsal mevki rekabetini, toplumsal ve ekonomik ayrıcalıklarla ilgili yarışı kolayca tahmin edebiliriz. Ancak bereket versin ki,

---

possible thet the spiral often used on the human figures may emphasize the joints." (*A.g.y.*, cilt II, s. 151)

bu konuda yeterli bilgiye sahibiz. Tunç yontu sanatının psikolojik arka planını inceleyen Perceval Yetts şöyle yazar: "The impulse seems almost invariably to have been self-glorification, even when show is made of solacing ancestors or of enhancing the family prestige";[31] başka yerde ise şu saptamada bulunur: "There is the familiar history of certain thing being treasured as emblems of sovereignty down to the end of the feudal period in the third century B. C."[32] An-Yang mezarlarında, aynı atalar soyunun art arda gelen üyelerinin anısına yapılmış birçok tunç yontu bulundu.[33] Creel'e göre, toprak altından çıkarılan örnekler arasındaki kalite farklılıkları şöyle açıklanabilir: "The exquisite and the crude were produced side by side at Anyang, for people of various economic status of prestige".[34] O halde, kıyaslamalı etnolojik inceleme, Çinbilimcilerin vardığı sonuçların yanı sıra Karlgren'in kuramlarını da doğrular. Leroi-Gourhan[35] ve diğerlerinin tersine Karlgren, temaların istatistiksel ve kronolojik araştırmasına dayanarak, temsili maskenin, dekoratif öğelerine ayrılmazdan önce

---

[31] W. Perceval YETTS, *The Cull Chinese Bronzes*, Londra, 1939, s. 75.
Alıntının Türkçesi şöyledir: "Gösteri, ataları avutmak ya da ailenin saygınlığını artırmak için yapılmış olsa bile, buradaki asıl nedenin hemen hemen her zaman kendini yüceltmek olduğu sanılmaktadır." (ç.n.).

[32] W. Perceval YETTS, *The George Eumorfopoulus Collection Catalogue*, 3 cilt, Londra, 1929, I, s. 43. Alıntının Türkçesi şöyledir: "MÖ 3. yüzyılda feodal dönemin sonuna doğru egemenlik simgesi olarak görülen bir şeyin hikâyesini de biliyoruz." (ç.n.).

[33] W. Perceval YETTS, An-Yang: A Retrospect, *China Society Occasional papers*, new series, no: 2, Londra, 1942.

[34] CREEL, *Monumenta Serica, a.g.y.*, s. 46.
Alıntının Türkçesi şöyledir: "Değişik ekonomik statüye sahip saygın insanları tasvir eden kibar ve kaba bulunturlar bir arada bulunuyordu." (ç.n.).

[35] A. LEROI-GOURHAN, l'Art animalier dans les bronzes chinois, *Revue des arts asiatiques*, Paris, 1935.

var olduğunu ve soyut temaların rastlantısal düzeninde bazı benzerlikler keşfeden sanatçının bir oyunundan kesinlikle kaynaklanmadığını ileri sürer.[36] Bir başka çalışmasında Karlgren, arkaik yapıtlardaki hayvan dekorlarının geç dönem tunç yontularında nasıl gözalıcı girişik süslemelere dönüştüğünü gösterdi ve feodal toplumun yıkılmasını biçemsel gelişim olaylarıyla ilişkilendirdi.[37] Henüz çok etkileyici kuş ve alev motiflerinin görüldüğü Guaicuru sanatının girişik süslemelerinde benzer bir dönüşümün izlerini bulmaya çalıştık. O halde, barok sanatıyla onun yapmacık biçemi, çökmekte olan ya da miadı dolan toplumsal bir düzenin biçimsel ve özentili bir kalıntısı olabilir; bunlar, estetik planda, bu düzenin can çekişen yankılarıdır.

Bu çalışmanın sonuçları, henüz bilinmeyen bazı tarihsel bağlantıların (her zaman mümkün olan) keşfi konusunda kesinlikle ön yargılı değildir.[38] Hiyerarşiye ve saygınlığa dayalı olan bu toplumların dünyanın değişik noktalarında birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkıp çıkmadığı ya da içlerinden bazılarının başka yerlerde ortak bir kökeninin olup olmadığı sorunu burada da karşımıza çıkar. Creel[39] sayesinde, arkaik Çin sanatıyla ku-

---

36 KARLGREN, *New Studies...*, *a.g.y.*, s. 76-78.

37 Bernhard KARLGREN, Huai and Han, *The Museum of Far Eastern Antiquities*. Bülten no: 13, Stockholm, 1941.

38 Pasifikötesi ülkelerle eski ilişkiler sorunu, gerçekte, Formoza'nın güneydoğusundaki bir taşra müzesinde yerli kökenli olduğu düşünülen bir ahşap kabartmanın şaşırtıcı keşfiyle birlikte tekrar gündeme gelir. Bu alçak kabartmada, üç kişi ayakta tasvir edilmiştir. Her iki uçtaki kişiler, en arı Maori stiliyle yapılmıştır; ortadaki kişi ise, Maori sanatı ile kuzeybatı Amerika kıyıları sanatı arasında bir nevi geçiş oluşturmaktadır. Krş. LING-SHUN-SHENG, Human Figures with Protruding Tongue, vb., *Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica*, no: 2, Eylül 1956, Nankang, Taipei, Tayvan.

39 *Monumenta Serica*, cilt I, s. 65-66.

zeybatı kıyıları -ve belki de diğer Amerikan bölgelerisanatı arasındaki benzerlikler, her zaman aklımızda kalacak kadar belirgindir. Bir yayılma olduğunu ileri sürmekte haklı olsak da, bu yayılma, her biri kendi payına bir yerden bir yere giden, bir kültürden ayrılıp başka bir kültüre geçen bağımsız nitelik ve ayrıntılarla ilgili değildir; stilin, estetik kuralların, toplumsal örgütlenme ve tinsel yaşamın yapısal olarak birbiriyle ilintili olduğu organik bütünlerle ilgilidir. Arkaik Çin sanatıyla kuzeybatı kıyıları sanatı arasındaki oldukça dikkate değer benzerliği anımsatan Creel şöyle yazar: "The many isolated eyes used by the Northwest Coast designers recall most forcibly their similar use in Shang art and cause me to wonder if there was some magical reason for this which was possessed by both peoples."[40] Belki de öyledir: Ancak, optik yanılsamalar gibi büyüsel bağlantılar da yalnızca insanların bilincinde vardır ve bunun nedenlerini bize öğretmesini bilimsel araştırmadan bekliyoruz.

---

[40] *A.g.y.*, s. 65.
Alıntının Türkçesi şöyledir: "Kuzeybatı sahili tasarımcıları tarafından kullanılan birbirinden oldukça ayrılmış gözler, Shang sanatındaki benzer bir kullanımı ister istemez çağrıştırmakta ve bunun her iki halkta bulunmasının ardında gizli bir neden olup olmadığı konusunda bende bir merak uyandırmaktadır." (ç.n.).

BÖLÜM XIV

İçi Balık Dolu Yılan[1]

Toba'larla Pilagá'ların[2] sözlü gelenekleri konusunda yeni yayımladığı bir kitabında, Alfred Métraux, çağdaş Chaco'da henüz görülebilen önemli mitolojik temalarla And bölgelerindeki temalar -ki bunlar, eski yazarlarca doğrulanmıştır- arasında bazı benzerlikler kurar. O halde, Toba'lar, Vilela'lar ve Mataco'lar, daha önce Avila'nın Huarochiri'de derlediği "uzun gece" efsanesini biliyorlardır; ayrıca Chiriguano'lar, eşyaların kendi sahiplerine karşı başlattığı ayaklanmanın öyküsünü anlatırlar; bu öyküye Popol-Vuh'ta ve Montesinos'larda da rastlanır. Burada gözlemlerini aktardığımız yazar, bu son öykünün "bir Chimu vazosu üzerinde de tasvir edildiğini" belirtir.

Métraux'nun derlediği bir başka efsane, Christophe Colomb öncesi döneme ait en azından iki örneğini bil-

---

[1] Bu başlık altında yayımlanmıştır: *Actes du XXVIIIe Congrès des Américanistes*, Paris, 1947 (Société des Américanistes), s. 633-636.

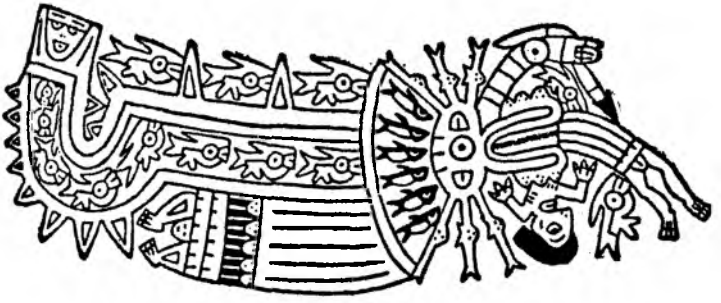
[2] A. MÉTRAUX, *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*, Memoirs of the American Folklore Society, cilt 40, Philadelphia, 1946.

diğimiz ve belli başlı müzelerdeki Peru koleksiyonlarının dikkatli incelenmesiyle kuşkusuz başka örnekleri de bulunabilecek özgün bir motifi çok çarpıcı bir şekilde ortaya koyar. Bu, "masa kadar büyük" olan yılan Lik'in efsanesidir; yılanı görünce ilkin korkuya kapılan yardımsever bir yerli daha sonra onu taşıyıp ırmağa kadar götürür, yılan da ardına bakmadan hemen oradan uzaklaşır. Aralarında şöyle bir konuşma geçer: "Beni taşımak istemiyor musun? diye sorar yılan - Seni nasıl taşıyayım? Çok ağırsın! - Hayır, ağır değilim. - Ama çok büyüksün! diye yanıt verir adam. - Evet, büyük olmasına büyüğüm, ama hafifim. - Ama balık dolusun. (Gerçekte, Lik balık doludur. Balıklar, yılanın kuyruğunun altındadır ve yılan hareket ettiğinde onlar da hareket eder). Yılan sözlerine şöyle devam eder: Eğer beni taşırsan, içimde taşıdığım tüm balıkları sana vereceğim." Daha sonra, yerli macerasını anlatırken, şaşkınlık verici hayvanı tasvir eder: "Yılanın kuyruğu balıkla doludur."[3]

Métraux, bu öyküyle ilgili yaptığı eşsiz yorumunda şu sözleri ekler: "Efsanevi yılanla ilgili birçok bilgi edindim. Lik, doğaüstü bir hayvandır; kuyruğunun içinde balık taşıyan kocaman bir yılandır bu. Kışın, sular, göllerin ve su birikintilerinin çoğundan çekildiğinde, kurak toprakta tünemiş halde bulunan yılanı yalnızca çok şanslı kimseler görebilir. Lik, su dolu bir göle kendisini götürmeleri için onlara yalvarır. Yılanın görünüşünden korkmayanlar, genelde onun taşınmayacak kadar ağır olduğunu ileri sürse de, yılan her seferinde büyüsü sayesinde hafifleşir. Tekrar derin sularda yüzmeye başladığında yılan, kendisine yardım edenlere istedikleri za-

[3] A. MÉTRAUX, *a.g.y.*, s. 59.

man, istedikleri kadar balık vereceğini vaat eder, ancak balıkları nereden aldıklarını kimseye söylememeleri koşuluyla..."[4]



Bir Nazca vazosu dekoru.

Burada tasvir edilen iki vazoyla ilgili olarak bu efsaneye değinmek oldukça çekicidir. Birincisi, dip tarafı yuvarlak olan bir Nazca vazosudur; aşağı yukarı silindirik olan gövdesi, dokuz santimetre çapındaki ağzına kadar git gide daralır; toplam yüksekliği ise, on yedi santimetredir. Dekoru, beyaz bir fon üzerine kullanılan beş renkten oluşmaktadır: siyah, koyu mor, koyu toprak rengi, açık toprak rengi ve gri bej. Başı dokunaçlarla ve çenesi korkunç dişlerle kaplı olan, gövdesi arkaya doğru ilkin düz sonra eğri bir kuyruk uzantısıyla devam eden ve arka ucu daha küçük ikinci bir başla biten insan gövdeli efsanevi bir hayvan tasvir edilmektedir burada. Onun kıvrımlı kuyruğu dikenlerle kaplıdır ve dikenler arasında balıklar dolaşmaktadır; bir kesit halinde tasvir edilen yılanın gövdesi de balıkla doludur. Canavar, dişlerinin arasındaki kişiyi yemekle meşgulken, el ve kol

[4] *A.g.y.*, s. 59.

biçimindeki çıkıntılı bir organ, kurbanın karnını bir mızrakla deşmeye hazırlanmaktadır. İki küçük balık, bu cinayeti seyretmekte ve görünüşe göre şölenden yararlanmaya çalışmaktadır. Bu dekor, adeta Métraux'nun bilgi vericilerden derlediği bir öyküyü tasvir etmektedir: "Lik'in ara sıra insanları yuttuğu da oluyordu. Bu insanlar hayvanın karnına indiklerinde, ellerindeki bıçakla - eğer varsa tabii- hayvanın midesini yarıp içinden çıkabilir ve bu arada hayvanın kuyruğundaki bütün balıkları ele geçirebilirler."[5] Bununla birlikte, eski belgede yılan silah bakımından daha avantajlıymış gibi görünmektedir.

Resmini Bässler'den aldığımız ikinci vazo (bkz. sayfa 387) ise, Pacasmayo'dan gelmektedir. Burada da, aynı canavar tasvir edilmiştir: Yarı yılan yarı insan biçimindedir ve dışarıdan içeriye doğru eğilmiş olan gövdesi yine balıkla doludur. Belli bir biçeme göre yapılan dalgalarla süslenmiş bir kenar şeridi, hayvanın bir ırmakta olduğu izlenimini uyandırmaktadır; ırmağın yüzeyinde ise, kayıkla gezinti yapan bir adam görülmektedir. Arkeolojik belge, burada da, çağdaş öyküye şaşılacak ölçüde sadık kalan bir yorum getirmektedir: "*Kidos'k*'un amcası Lik'i gerçekten bir defa gördüğünü söyledi bana. Bir gün kayıkla balık avlarken, ansızın büyük bir gürültü duymuş ve bunun Lik'ten geldiğini bildiği için korkudan hemen çala kürek kıyıya çıkmış."[6]

Birbirinden birkaç yüzyıl arayla bazı uzak bölgelerde korunmuş olan bu yazılı belgeler, daha iyileri bulunmadığı sürece, burada verilen belgeler ile çağdaş yerlilerce yapılan efsane tasvirleri arasında bir kıyaslama

[5] *A.g.y.*, s. 59.
[6] A. METRAUX, *a.g.y.*, s. 69.

yapılmasını gerektirir. Bu, pek olası gibi görünmemektedir, çünkü Métraux, Tona'lı bir sanatçının kendisine gövdesi balık dolu bir Lik resmi yaptığını belirtmektedir.



Bir Pacasmayo vazosu
(BASSLER'e göre).

Ancak, özellikle üst ve alt kültürlerin uzun bir dönem boyunca birbiriyle düzenli ya da kesik ilişkiler sürdürdüğü Güney Amerika'nın bazı bölgelerinde, bazı ortak sorunları açığa kavuşturmak için etnografyayla arkeolojinin yardımlaştığı kesin gibi görünmektedir. "Gövdesi balık dolu yılan", yüzlerce temadan biridir yalnızca; Peru seramiğinde, kuzeyde ve güneyde, neredeyse sınırsız sayıda örneğe rastlanmaktadır. Henüz çözülemeyen bu kadar motife ilişkin yorumun kilit noktasının her zaman yaşayan ve elimizin altında bulunan efsane ve öykülerde olduğu konusunda nasıl kuşku duyabiliriz?

Şimdiki zamandan geçmiş zamana geçiş yapmamızı sağlayan bu yöntemleri ihmal edersek, hata etmiş oluruz. Yazı olmaması nedeniyle plastik belge kendi kendini aşabilecek durumda olmadığında, canavarlarla tanrılardan geçilemeyen bir labirentte bize yol gösterecek olan, yalnızca bu yöntemlerdir. Bir takım uzak bölgeler, değişik tarih dönemleri ve eşitsiz olarak gelişen kültürler arasında ilişki kuran bu yöntemler, şu ya da bu özel olayın tarihsel geçmişini araştıran bir Amerikanbilimcinin her zaman karşılaşabileceği -ne yazık ki- bu engin bağdaştırmacılık (senkretizm) durumunu doğrulayıp belki de bir gün açıklığa kavuşturacaktır.[7]

---

[7] *Revista del Museo nacional* adlı dergide 1932'de yayımlanan "La Deidad primitiva de los Nasca" başlıklı bir metinde (cilt II, no: 2), Yacovleff, bu soruna daha önce değinmiş ve tasvir edilen hayvanın dört ilâ dokuz metre uzunluğunda Gladyatör Orca adlı korkunç bir deniz avcısı olduğu varsayımını ileri sürmüştür. Eğer bu varsayım doğruysa, Métraux'ca derlenen efsanede, denizle ilgili bir temanın denizci olmayan topluluklardaki bir yansımasını görmek gerekir. Her halukârda, çağdaş belgeyle arkeolojik belgeler arasındaki ilişki hep çarpıcı kalacaktır (özellikle, Yacovleff'in metninin 132. sayfasındaki Şekil 9'a bakınız.)

Bununla birlikte, unutmamak gerekir ki aynı efsane, "Sen Ağırsın - Hayır, hafifim!" şeklindeki *leitmotiv*le birlikte, Kuzey Amerika'da, özellikle de Sioux'larda görülür, ancak bu avcılara göre su canavarı Balıkların Anası değil, Bizonların Anasıdır. Çok ilginçtir ki, Balıkların Anası Iroquois'larda tekrar karşımıza çıkar, ancak ek bir ayrıntıyla: "Saçım balık doludur"; bu, ister istemez, insanların balık dolu bir başlık (ya da bir saç) giydiği Bonampak Maya fresklerinin yanı sıra, balıklarının sayısını artırmak için kahramanın saçlarını ırmakta yıkadığı bazı efsaneleri -özellikle Birleşik Devletler'in güneydoğusundaki- çağrıştırmaktadır.

YÖNTEM VE EĞİTİM SORUNLARI

BÖLÜM XV

Etnolojide Yapı Kavramı[1]

> Bu konuyla ilgili olarak girişeceğimiz araştırmaları tarihsel bir gerçeklik olarak görmememiz gerekir; fizikçilerin her gün dünyanın oluşumuyla ilgili olarak yaptığı gibi, nesnelerin gerçek kökenlerinden daha çok yapılarını açığa çıkarmayı amaçlayan farazi ve şüpheli yargılar olarak görmemiz gerekir onları.
>
> J.-J. ROUSSEAU,
> *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Temeli ve Kökenleri.*

Toplumsal yapı kavramı, bu yazı çerçevesinde ele alamayacağımız kadar geniş kapsamlı ve muğlak bazı sorunları çağrıştırmaktadır. Sempozyumun programından anlaşılacağı üzere, bu, zımni olarak kabul edilmektedir: Konumuza benzer birçok konu başka katılımcılara tahsis edilmiştir. Öyleyse, *biçem*, *kültürün evrensel kategorileri* ve *yapısal dilbilim* konularıyla ilgili birçok araş-

[1] Orijinal İngilizce tebliğe göre çevrilip uyarlanmıştır: *Social Structure, Wenner-Gren Foundation International Symposium on Anthropology*, New York, 1952; bu, daha sonra başka bir yayınevi tarafından yayımlanmıştır: A. L. KROEBER ed., *Anthropology To-Day*, University of Chicago Press, 1953, s. 524-553.

tırma konumuzla yakından ilgilidir ve bu araştırmayı okuyan kişinin de onlara başvurması gerekir.

Ayrıca, toplumsal yapıdan söz edildiğinde, özellikle toplumsal olayların yüzeysel görünümlerine önem verilir; o halde, tasvir alanı bir tarafa bırakılıp, sırf etnolojiye özgü olmayan bir takım kavram ve kategoriler ele alınır; ancak etnoloji, sorunlarımızı bizzat incelemek istediğimiz şekilde kendi sorunlarını uzun zamandır inceleyen başka bilim dalları gibi, onlardan yine de yararlanmak istemektedir. Kuşkusuz, bu sorunlar içerik bakımından farklılık gösterebilir, ancak haklı ya da haksız olarak kanımız şudur ki, aynı biçimleme türünün esas alınması koşuluyla bizim sorunlarla bu sorunlar arasında benzerlik kurulabilir. Yapısal araştırmaların yararı tam olarak şudur: Bu bakımdan bizden daha ileride olan bazı bilimlerin bize yöntem ve çözüm modelleri sunabileceği umudunu aşılamak.

Peki, toplumsal yapı denince ne anlamalı? Bu yapıyla ilgili olan ve bizzat antropolojinin konusuyla karışan bütün araştırmalar, sözcüğün tam anlamıyla toplumsal ilişkiler konusundaki bütün tasvir, çözümleme ve kuramlardan hangi noktada ayrılır? Yazarlar, bu kavramın kapsamı konusunda pek hemfikir değiller; hatta onu benimsetip yaymaya çalışanlardan bazıları, bugün bundan pişmanmış gibi görünmektedir. Örneğin Kroeber, *Anthropolgy*'nin ikinci baskısında şöyle der:

"Yapı kavramı, muhtemelen gözde bir ayrıcalıktan başka bir şey değildir: Anlamı iyice belirgin olan bir terim, birdenbire, yaklaşık on yıl boyunca şaşırtıcı bir çekicilik kazanır -"aerodinamik" sözcüğü de böyledir-; kulağa hoş geldiği için, onu rastgele kullanmaya başlarız. Kuşkusuz, özgün bir kişilik, yapısı açısından incele-

nebilir. Ancak aynı şey, fizyolojik bir düzen, bir organizma, herhangi bir toplum ya da kültür, bir kristal ya da bir makina için de geçerlidir. Herhangi bir şey - tamamıyla biçimsiz olmaması koşuluyla-, belli bir yapıya sahiptir. Öyle görünüyor ki "yapı" terimi, onu kullandığımızda, hoş bir nükte dışında kafamızdaki düşünceye kesinlikle hiç bir şey katmamaktadır (Kroeber, 1948, s. 325)."[2]

Bu metin, şu sözümona "temel kişiliğin yapısı"yla doğrudan ilgilidir; ancak, antropolojide yapı kavramını bile tartışma konusu yapan daha köklü bir eleştiri içerir.

Tanım yalnızca bazı belirsizlikler olduğu zaman gerekli değildir. Burada yapısalcı bir bakış açısı kullanmak gerekirse -sırf sorun var olsun diye-, yapı kavramı, genelde kullanıldığı biçimiyle terimin tüm anlamlarına özgü öğeleri karşılaştırma ve soyutlamaya dayalı tümdengelimli bir tanıma bağlı değildir. Ya toplumsal yapı teriminin belli bir anlamı yoktur ya da bizzat bu anlamın çoktan bir yapısı vardır. Toplumsal ilişkiler konusundaki tüm kitap ve makalelerin can sıkıcı bir dökümü içinde boğulmak istemiyorsak, ilkin kavramın bu yapısını kavramamız gerekir: Belgelerin listesini yapmak bile, bu bölümün sınırlarını aşabilir. İkinci bir aşama, bizim geçici tanımımız ile başka yazarların açık ya da kapalı olarak kabul ettiği sanılan tanımlar arasında bir kıyaslama yapma olanağı sağlar. Bu araştırmaya, akraba-

---

[2] Aynı yazarın şu sözleriyle de karşılaştırınız: "...'toplumsal yapı' terimi, içerik ya da anlam bakımından hiçbir şey katmaksızın 'toplumsal örgütlenme' teriminin yerini alacak gibi görünüyor" (1943, s. 105).
Kaynaklara sık sık gönderme yapılan bu bölüm boyunca, okuyucunun, bu cildin sonundaki genel kaynakçada yazarın adına ve yayım tarihine bakarak kolaylıkla bulabileceği söz konusu yapıtların tam adlarını dipnotta belirtme gereğini duymadık.

lıkla ilgili bölümde girişeceğiz, çünkü yapı kavramının ortaya çıktığı başlıca bağlam budur. Gerçekte, etnologlar, akrabalık sorunlarını incelerken yapı dışındaki konularla neredeyse hiç ilgilenmemişlerdir.

I. TANIM VE YÖNTEM SORUNLARI

Temel kural şudur: Toplumsal yapı kavramı görgül gerçeklikle değil, bu gerçekliğe göre yapılan modellerle ilgilidir. Birbiriyle sık sık karıştırdığımız iki yakın kavram -*toplumsal yapı* ile *toplumsal ilişkiler*i kastediyorum-, arasındaki fark işte buradan ileri gelmektedir. *Toplumsal ilişkiler*, bizzat *toplumsal yapı*yı belirgin kılan modellerin yapısında kullanılan bir hammaddedir. Toplumsal yapı, hiçbir durumda, belli bir toplumda gözlemlenebilen toplumsal ilişkilerin bütününe indirgenemez. Yapıyla ilgili araştırmalar, toplumsal olgular için özel bir alan şartını koşmaz; daha çok, çeşitli etnolojik sorunlara uygulanabilen bir yöntem benimser ve değişik alanlarda kullanılmakta olan yapısal çözümleme biçimleriyle yakın bir ilişki içindedir.

O halde, önemli olan, yapısal çözümlemelerin özel konusunu oluşturan bu modellerin neyden ibaret olduğunu anlamaya çalışmaktır. Sorun, etnolojiyle değil de bilgikuramla (epistemoloji) ilgilidir, çünkü yapılacak tanımlar çalışmalarımızın hammaddesinden hiçbir şey almamaktadır. Gerçekte, yapı adını hak etmeleri için modellerin dört koşula tamamıyla uyması gerektiğini düşünüyoruz.

İlkin, yapı bir sistem niteliği arz eder; birinin değişmesinin diğer hepsinin değişmesine yol açacağı öğelerden oluşur.

İkinci olarak, her model, bir değişimler grubuna bağlıdır ve her değişim aynı sınıftan bir modele tekabül eder, öyle ki bu değişimlerin bütünü bir modeller grubu oluşturur.

Üçüncü olarak, üstte belirtilen özellikler, öğelerden birinin değişmesi durumunda modelin nasıl tepki vereceğini önceden kestirmeye olanak sağlar.

En son olarak, modelin, bütün gözlemlenen olguları açıklayabilecek şekilde oluşturulması gerekir.[3]

a) *Gözlem ve Deney*

Bu iki düzey arasında sürekli ayrım yapmak gerekir. Olguların gözlemlenmesini ve model oluşturmak amacıyla bu olgulardan yararlanarak yöntemlerin hazırlanmasını, bizzat modeller aracılığıyla yapılan deneyle hiç karıştırmamak gerekir. "Modeller üzerinde deney yapma" derken, belli bir modelin değişikliklere nasıl bir tepki verdiğini anlamayı ya da aynı veya değişik türdeki bazı modelleri kendi aralarında kıyaslamayı sağlayan yöntemlerin tümünü kastediyorum. Bazı yanlış anlamaları gidermek için bu ayrım zorunludur. Her zaman somut ve bireyselleştirilmiş etnografik gözlem ile çoğu kez soyut ve biçimsel bir nitelik atfedilen yapısal araştırmalar

[3] Krş. von NEUMAN: "Bazı modeller (oyunlar gibi), açık, eksiksiz ve fazla karmaşık olmayan bir tanımı gerektiren bazı kuramsal yapılardan oluşur: Gerçeğe, yapılmakta olan araştırmalar için önemli olan bütün bakımlardan uyması gerekir. Özetleyecek olursak: Matematiksel bir işlevin mümkün olabilmesi için, tanımın açık ve eksiksiz olması gerekir. Yapının gereksiz yere karmaşık olmaması gerekir, yoksa matematiksel işlem, biçimleme aşamasının çok ötesine gider ve tam sayısal sonuçlar verir. Ancak bu benzerlik, genellikle, *pro tempore* olarak çok önemli olduğu düşünülen birkaç görünümle sınırlandırılabilir; aksi halde, üstte sıralanan koşullar aykırı olurdu." (NEUMANN ve MORGENSTERN, 1944).

arasında bir çelişki yok mudur? Bu karşıtlamalı niteliklerin iki farklı düzeye ait olduğunu ya da, daha doğrusu, araştırmanın iki aşamasına tekabül ettiğini anladığımızda, bu çelişki ortadan kalkar. Gözlem düzeyine ilişkin temel kural -hatta tek kural da diyebiliriz- şudur: Kuramsal önyargılara yapılarını ve önemini bozmalarına izin vermeksizin, bütün olguları doğru bir şekilde gözlemleyip tasvir etmek zorunludur. Bu kural, sonuç olarak, bir başka kural içerir: Olguların, hem kendi içinde (var olmalarını sağlayan somut süreçler nedir?) hem de bütünle ilişkili olarak (yani, bir noktada gözlemlenen bir değişiklik, onun ortaya çıktığı tüm koşullara mal edilecektir) incelenmesi gerekir.

K. Goldstein (1951, s. 18-25), bu kural ve gerekçeleri psiko-fizyolojik araştırmalar çerçevesinde çok açık bir biçimde dile getirmiştir. Bunlar, başka yapısal analiz biçimlerine de uygulanabilir; kendi bakış açımıza göre, etnografik tasvire özgü somut ayrıntı kaygısı ile bu tasvire göre oluşturulan modelde olmasını istediğimiz geçerlik ve genellik arasında bir çelişki değil de sıkı bir bağ olduğunu anlamamızı sağlarlar. Gerçekte, bir olay grubunu tasvir etmek için değişik ancak uygun birçok model tasarlayabiliriz. Bununla birlikte, en iyi model, her zaman *gerçek* model olacaktır; en basit olmasına karşın, yalnızca incelenen olguları kullanma ve bütün olguları hesaba katma koşulunu sağlayan işte bu modeldir. O halde, ilk görevimiz bu olguların neler olduğunu araştırmaktır.

b) *Bilinç ve Bilinçdışı*

Modeller, işledikleri düzeye göre bilinçli ya da bilinçdışı olabilir. Boas -ki bu ayrımı ona borçluyuz-, bir olaylar

grubunun yapısal analiz için daha elverişli olduğunu gösterdi. Boas'ın yapısalcı düşüncenin ustalarından biri olarak anılması bizi şaşırtacaktır belki de; kimileri, ona daha farklı bir rol biçmektedir. Bir başka çalışmamda,[4] Boas'ın başarısızlığının bir anlayışsızlık ya da husumetle açıklanamayacağını göstermeye çalıştım. Boas, yapısalcılığın tarihinde daha çok bir haberci olmuştur. Ancak, yapısal araştırmalara çok katı bir takım koşullar dayattığını ileri sürmüştür. Bu koşulların bazıları onun ardılları tarafından benimsense de, bazılarının yerine getirilmesi o kadar zordu ki hangi alanda olursa olsun bilimsel gelişmeye ket vurabilirdi.

Herhangi bir model bilinçli ya da bilinçdışı olabilir; bu koşul, onun yapısını etkilemez. Yalnızca şunu söylemek mümkün: Yüzeysel olarak bilinçdışına saplanmış olan bir yapı, ortak bilinçte onu bir ekran gibi maskeleyen bir modelin varlığını daha olası kılar. Gerçekte, bilinçli modeller -ki bunlara genellikle "norm" adı verilirken zayıf modeller arasında yer alır; işlevleri, inançlarla gelenek ve görenekleri sürdürmektir, yoksa bunların gizli nedenlerini açıklamak değil. O halde, yapısal analiz, dilbilimcinin çok iyi bildiği çelişkili bir durumla karşılaşır: Görünürdeki yapı ne kadar açık olursa, gözlemciyle konusu arasına giren bilinçli ve bozulmuş modeller nedeniyle derindeki yapıyı kavramak o kadar zor olur.

Etnolog, her an karşılaşabileceği iki durum arasında her zaman bir ayrım yapmak zorundadır. İncelediği toplum tarafından sistem niteliği algılanamayan bir takım olaylara tekabül eden bir model oluşturmak durumunda

[4] *Histoire et ethnologie*, bu cildin 1. bölümü.

olabilir. Boas'ın, etnoloji araştırmaları için en uygun alanı oluşturduğunu belirttiği en basit durum budur. Bununla birlikte, etnolog, başka durumlarda yalnızca ham malzemelerle değil, incelenen kültürün daha önce yorum biçiminde oluşturduğu bir takım modellerle de karşı karşıyadır. Bu tür sorunların hiç eksiksiz olmadığını daha önce belirtmiştim, ancak her zaman geçerli değildir bu. İlkel denilen birçok kültür, profesyonel etnologlardan daha üstün modeller (örneğin, evlilik kurallarıyla ilgili) geliştirmiştir.[5] O halde, bu "ev yapımı" modellere uymak için iki nedenimiz vardır. İlkin, bu modeller iyi olabilir ya da en azından yapı için bir giriş yolu oluşturabilir; her kültürün kendi kuramcıları vardır ve her kuramcının yapıtı, etnologların bazı meslektaşlara gösterdiği ilgi kadar bir ilgi hak etmektedir. İkinci olarak, modeller yanlı ya da yanlış olsalar bile, içinde barındırdıkları eğilim ve hata türü incelenen olgularla ayrılmaz bir bütün oluşturur ve belki de en anlamlı modeller arasında yer alırlar. Ancak etnolog, yerli kültürünün ürünü olan bu modellere bütün dikkatini yönelttiği zaman, bazı kültürel normların kendiliğinden birer yapı olmadığını unutmaya çok istekli olmayacaktır. Bunlar, daha çok, bizzat etnoloğun getirdiği belgelere benzeyen bazı ham belgeleri ve kuramsal katkıları keşfetmeye yarayan destekleyici belgelerdir.

Durkheim ve Mauss, yerlilerin bilinçli tasvirlerinin, gözlemcinin ait olduğu toplumdan kaynaklanan kuramlardan -yine bilinçli tasvirler olarak- her zaman daha fazla ilgiye değer olduğunu çok iyi anladılar. Söz konusu tasvirler yetersiz de olsa, yerli düşüncesinin kategori-

[5] Daha fazla örnek ve karşılaştırmalı bir tartışma için, bkz. LEVIS-STRAUSS (1949 *b*, s. 558 ve sonrası).

lerine (bilinçdışı) en iyi geçiş yolunu sağlarlar -onlara yapısal olarak bağlı kaldıkları ölçüde. Bu girişimin önemini ve yenilikçi niteliğini küçümsemeden kabul etmeliyiz ki, Durkheim ve Mauss onu tam istediğimiz gibi sürdürememiştir. Zira yerlilerin bilinçli tasvirleri -belirttiğimiz nedenden ötürü ne kadar ilginç olursa olsun-, objektif olarak bilinçdışı gerçeklikten diğerleriyle aynı uzaklıkta olabilir.[6]

c) *Yapı ve Ölçme*

Kimi zaman yapı kavramının etnolojiye ölçme kavramını sokmaya olanak sağladığı söylenir. Bu düşünce, etnoloji konusunda yeni yayımlanan bir takım yapıtlarda matematiksel formüllerin kullanılmasından kaynaklanmış olabilir. Kuşkusuz, birçok durumda bazı değişmezlere bazı sayısal değerler vermeyi başardığımız doğrudur. Kroeber'in kadın modasının gelişimi konusunda yaptığı ve yapısalcı araştırmalar tarihine damgasını vuran araştırmalarının (Richardson ve Kroeber, 1940) yanı sıra daha ileride sözünü edeceğimiz başka araştırmalar için de aynı durum söz konusudur.

Bununla birlikte, *ölçme* kavramı ile *yapı* kavramı arasında hiçbir zorunlu bağıntı yoktur. Yapısal araştırmalar, modern matematikteki bazı gelişmelerin dolaylı bir sonucu olarak sosyal bilimlerde ortaya çıkmıştır; bu gelişmeler, nitel (kalitatif) bakış açısına gittikçe artan bir önem kazandırmış ve böylece geleneksel matematiğin nicel (kantitatif) bakış açısından uzaklaşmıştır. Matematiksel mantık, kümeler teorisi, gruplar teorisi ve topoloji gibi değişik alanlarda, metrik çözüm içermeyen

[6] Bu konuyla ilgili olarak, bu cildin VII. ve VIII. bölümlerini karşılaştırınız.

bazı problemlerin aynı şekilde katı bir işleme tabi tutulabileceğini fark ettik. Sosyal bilimler açısından en fazla önem taşıyan yapıtların adlarını hatırlatacak olursak: J. von Neumann ve O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior* (1944); N. Wiener, *Cybernetics, vb.* (1948); C. Shannon ve W. Weaver, *The Mathematical Theory of Communication* (1950).

d) *Mekanik Modeller ve İstatistiksel Modeller*

Son ayrım, modelin düzeyi ile olayların düzeyi arasındaki kıyaslamayla ilgilidir. Temel öğeleri olaylar düzeyinde olan bir modele "mekanik model", öğeleri farklı bir düzeyde olan modele ise "istatistiksel model" adını vereceğiz. Örnek olarak evlilik yasalarını ele alalım. İlkel toplumlarda bu yasalar, bireylerin akrabalık sınıflarına ya da klanlara ayrıldığı modeller biçiminde gösterilebilir; bu tür modeller mekanik modellerdir. Kendi toplumumuzda, bu tür modellere başvurmak mümkün değildir, zira değişik evlilik tipleri daha genel etmenlere bağlıdır: olası eşlerin bağlı olduğu birincil ve ikincil grupların boyu; toplumsal akışkanlık, bilgi miktarı, vb. O halde, evlilik sistemimizin değişmezlerini belirleyebilmek için (ki henüz böyle bir girişim yapılmamıştır), bir takım araç ve eşikler saptamamız zorunludur; bunun için, uygun modelin istatistiksel nitelikte olması gerekir.

Kuşkusuz, her iki biçim arasında bazı ara biçimler de bulunur. Örneğin bazı toplumlar (kendi toplumumuz dahil), yasaklanan ilişki düzeylerini tanımlamak için mekanik bir model kullanırken, olası evlilik söz konusu olduğunda, istatistiksel bir modele başvurur. Kaldı ki aynı olaylar, kendi aralarında ya da başka olaylarla sınıflandı-

rılışına bağlı olarak iki tür modele bağlı olabilir. Çapraz kuzenler arasındaki evliliği onaylayan bir sistemi tatmin edici bir şekilde açıklayabilmek için, hem mekanik hem de istatistiksel bir modele gereksinim vardır.

Eğer yapılar, kendilerini oluşturan öğelerden bağımsız olarak, biçimsel nitelikleri kıyaslanabilen modeller aracılığıyla dile getirilmezse, yapısal araştırmalar pek yarar sağlamaz. Yapısalcının görevi, kendi bakış açısına göre stratejik bir değeri olan, başka bir deyişle, modellerle -türleri ne olursa olsun- ifade edilebilen gerçeklik düzeylerini belirlemek ve birbirinden ayırmaktır.

Kimi zaman, aynı verileri, stratejik değeri olan değişik bakış açılarıyla da -her birine tekabül eden model ister mekanik ister istatistiksel nitelikte olsun- eş zamanlı olarak göz önünde bulundurabiliriz. Matematik bilimleri gibi doğa bilimleri de bu tür durumlarla karşılaşmaktadır; söz gelimi, eğer incelenen fiziksel cisimler çok sayıda değilse, hareket halindeki cisim kuramı mekaniğin alanına girer. Ancak, bu sayı belli bir büyüklük basamağını aşacak şekilde artacak olursa, o zaman termodinamiğe başvurmak gerekir; başka bir deyişle, önceki mekanik modeli istatistiksel bir modelle değiştirmek gerekir, üstelik her iki durumda olayların niteliği aynı olmasına karşın.

Bu tür durumlar beşeri ve sosyal bilimlerde de sık sık görülür. Örnek olarak intihar olayını ele alalım: Onu iki değişik bakış açısına göre inceleyebiliriz. Bireysel vakaların analizi sayesinde, intiharın mekanik modelleri adını verebileceğimiz şeyi şu öğelere göre oluşturabiliriz: mağdurun kişilik tipi ve bireysel hikâyesi, üyesi olduğu birincil ve ikincil grupların özellikleri, vb. Ancak, bir ya da birkaç toplumda ya da değişik türde bazı bi-

rincil ve ikincil gruplarda belli bir dönemde görülen intihar olaylarının sıklığına dayalı bazı istatistiksel modeller de oluşturabiliriz. Böylelikle, tercih ettiğimiz bakış açısı ne olursa olsun, intihara ilişkin yapısal analizin anlamlı olduğu, başka bir deyişle, değişik durumlarda kıyaslanabilir modellerin oluşturulmasına izin verdiği bazı düzeyler belirleyebiliriz: birçok intihar biçimi, değişik toplumlar, değişik toplumsal olay türleri. O halde, bilimsel gelişme, yalnızca her düzey için ayırdedici değişmezlerin ortaya çıkarılmasından değil, henüz ortaya çıkarılmamış olan bazı düzeylerin belirlenmesinden de kaynaklanır. Bu gelişmeler, yeni bir araştırma alanına uygun modelleri düzenleme olanağını keşfeden psikanalizin ortaya çıkmasıyla birlikte görülür: mağdurun bir bütün olarak ruhsal yaşamı.

Bu düşünceler, yapısal araştırmaların belirgin niteliği olan ikiciliği (içimizden buna "çelişki" demek geliyor) daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. İlkin, bazı anlamlı düzeyleri belirlemeyi düşünüyoruz; bunun için de, olayları değişik bölümlere ayırmamız gerekir. Bu bakış açısına göre, her yapısal araştırma türü, diğer bütün türlere ve aynı olayların başka yöntemlerle incelenmesine göre bir özerklik, bir bağımsızlık arayışı içindedir. Yakın bilim dalları arasındaki engelleri ancak bu şekilde ortadan kaldırabilir ve aralarında gerçek bir işbirliğini sağlayabiliriz.

Bu hususu bir örnekle açıklayalım. Tarihle etnoloji arasındaki ilişkiler sorunu, geçtiğimiz günlerde birçok tartışmanın konusunu oluşturdu. Bana yöneltilen eleştirilere karşın,[7] zaman kavramının tartışmanın merkezin-

[7] Bu tartışmalarla ilgili olarak, bkz.: C. LÉVI-STRAUSS, *Histoire et ethnologie* (bu cildin I. bölümü); *Race et histoire*, Paris, 1952; bu çalışmalara birçok

de olmadığı kanısındayım. Peki, her iki bilim dalı tarihe özgü geçici bir bakış açısıyla birbirinden ayrılmıyorsa, farklılıkları nereden kaynaklanmaktadır? Bu soruya yanıt verebilmek için, önceki paragrafta verdiğimiz açıklamalara tekrar başvurmak ve tarihle etnolojiyi başka sosyal bilimlerin içerisine yeniden oturtmak gerekir.

İlkin, etnografya ve tarih, etnolojiyle sosyolojiden ayrılır, çünkü ilk iki bilim dalı belgelerin toplanması ve düzenlenmesine dayalı iken, diğer iki bilim dalı daha çok bu belgeler aracılığıyla kurulan modelleri inceler.

İkinci olarak, etnografya ve etnoloji, sonunda bazı mekanik modellere yol açan aynı araştırmanın iki aşamasına tekabül eder, oysa tarih (ve genelde "yardımcı" olarak nitelendirilen diğer dalları) bazı istatistiksel modellere yol açar. O halde, bu dört bilim dalı arasındaki ilişkiler, modellerin vardığı son noktaya göre iki karşıtlığa indirgenebilir: görgül gözlem/model oluşturma ve mekanik model/istatistiksel model. Her karşıtlığın birinci terimine keyfi olarak +, ikinci terimine ise - işareti verirsek, şöyle bir tablo elde ederiz:

	Tarih	*Sosyoloji*	*Etnografya*	*Etnoloji*
Görgül Gözlem/Model Oluşturma	+	–	+	–
Mekanik Model/İstatistiksel Model	–	–	+	+

eleştiri ya da yorum getirilmiştir: C. LEFORT, l'Échange et la lutte des hommes, *les Temps modernes*, Şubat 1951; Sociétés sans histoire et historicité, *Cahiers internationaux de sociologie*, cilt 12, 7. yıl, 1952; Jean POUILLON, l'Œuvre de Claude Lévi-Strauss, *les Temps moderns*, Temmuz 1956; Roger BASTIDE, Lévi-Strauss ou l'ethnographe "à la recherche du temps perdu", *Présence africaine*, Nisan-Mayıs 1956; G. BALANDIER, Grandeur et servitude de l'ethnologue, *Cahiers du Sud*, 43. yıl, no: 337, 1956.

Böylece, zorunlu olarak zamansal bir bakış açısına sahip olması gereken sosyal bilimlerin iki zaman kategorisinin kullanılması sonucu birbirinden nasıl ayrıldığı kolayca anlaşılmaktadır.

Etnoloji, "mekanik" yani geridönüşlü ve birbirine eklenmeyen bir zamana başvurur: Babasoylu bir akrabalık sistemi modeli, her zaman babasoylu olduğuna ya da kendisinden önce anasoylu bir sistem olduğuna ya da iki biçim arasında gidip geldiğine dair hiçbir belirti taşımamaktadır. *Buna karşılık, tarihin zamanı* "istatistiksel"dir, yani geridönüşlü değildir ve belirli bir yönelim içerir. Çağdaş İtalyan toplumunu Roma Cumhuriyeti'ne geri götürecek bir evrim, termodinamiğin ikinci yasasının geridönüşlülüğü kadar tasavvur edilemez bir şeydir.

Bu tartışma, zamanın hiçbir rol oynamadığı toplumsal yapı kavramı ile zamanın rol oynaması beklenen toplumsal örgütlenme kavramı arasındaki ayrımı aydınlığa kavuşturur (1951, s. 40). Boas'çı karşıevrimciliğin savunucuları ile Leslie White arasındaki uzun tartışmalar da bu konuda aynı etkiye yol açmıştır (1949). Boas ve ekolü, özellikle, evrim kavramının bulgusal bir değer taşımadığı mekanik modellerle ilgilenmişlerdir. Bu kavram, tam anlamına ancak tarih ve sosyoloji alanında kavuşabilir, *tabii ait olduğu öğelerin sırf mekanik model kullanan* "kültürcü" bir tipolojinin terimleriyle ifade edilmemesi koşuluyla. Buna karşılık, ortaya çıktıkları kültürel bağlam ne olursa olsun, hep aynı kaldıkları kanısına varana dek bu öğeleri derin bir düzeyde incelemek gerekir (değişik kombinezonlarda ortaya çıkabilen ve değişik ırk tiplerine, yani istatistiksel modellere yol açabilen benzer öğeler olan genler gibi). Kısaca, uzun istatistiksel diziler oluşturmamız gerekir. O halde, Boas ve

ekolü evrim kavramını reddetmekte haklıydılar: Bu kavram, onların kullandığı mekanik modeller düzeyinde anlamlı değildir ve White evrim kavramına yeniden döndüğünü ileri sürmekte haksızdır, çünkü hasımlarıyla aynı türde modeller kullanmayı sürdürmektedir. Evrimciler, mekanik modelleri istatistiksel modellerle değiştirmeye razı olsalar -yani öğeleri kombinezondan bağımsız olsa ve oldukça uzun bir zaman süresi boyunca benzer kalsa-, konumlarını daha kolayca sağlamlaştıracaklardır.[8]

Mekanik modelle istatistiksel model arasındaki ayrımın bir başka faydası daha vardır: Yapısal araştırmalardaki kıyaslamalı yöntemin rolünü açıklığa kavuşturmaya yarar. Radcliffe-Brown ve Lowie, bu rolü abartma yoluna gittiler. Örneğin, Radcliffe-Brown şöyle yazar (1952, s. 14):

"Kuramsal sosyoloji genellikle tümevarımcı bir bilim olarak görülmektedir. Tümevarım, gerçekte, özel örneklerden genel önermeler çıkarmaya yarayan mantıksal bir yöntemdir. Öyle görünüyor ki Profesör Evans-Pritchard, kıyaslama, sınıflandırma ve genelleştirmeyi kullanan mantıksal tümevarım yönteminin insan olaylarına ve toplumsal yaşama uygulanamayacağını zaman zaman düşünmüştür... Bana gelince, etnolojinin çok sayıda toplumun kıyaslamalı ve sistematik bir araştırmasına dayandığını savunuyorum."

Radcliffe-Brown, daha önceki bir araştırmasında din konusunda şöyle diyordu (1945, s. 1):

"Din sosyolojisine uygulanan deneysel yöntem... gösteriyor ki, varsayımlarımızı yeterli sayıda değişik din

[8] Kaldı ki, J. B. S. Haldane ve G. G. Simpson gibi yazarların çalışmalarındaki biyolojik evrimcilik de aynı şekilde ele alınır.

ya da dinsel inanç üzerinde sınamamız gerekir, tabii ki bu din ya da inançların her birini ortaya çıktıkları toplumla kıyaslayarak. Böyle bir girişim tek bir araştırmacının yetkisini aşar, o nedenle araştırmacılar arasında bir işbirliğinin yapılması şarttır."

Aynı amaçla, Lowie, "etnolojik edebiyatın, hiç bir deneysel temeli olmayan şu sözümona ilişkilerle dolu olduğunu" belirterek sözlerine başlar (1948 *a*, s. 38) ve genelleştirmelerimizin "tümevarımcı temelini genişletmenin gerekliliği" üzerinde durur (1948 *a*, s. 68). O halde, bu iki yazar etnolojiye tümevarımcı bir temel kazandırma konusunda mutabıktırlar; bu konuda yalnızca Durkheim'dan değil, Goldstein'dan da ayrılırlar: "Bir yasa çok iyi bir deneyle kanıtlandığında, bu kanıt evrensel olarak geçerlidir" (1912, s. 593). Daha önce de belirttiğimiz gibi, Goldstein, "yapısalcı yöntemin kuralları" diyebileceğimiz şeyi en açık şekilde tanımlamıştır; bunun için, onları ilk olarak ele aldığı sınırlı alanın dışında da geçerlileştirecek kadar genel bir bakış açısı benimsemiştir. Her vaka için ayrıntılı bir araştırma yapma zorunluluğunun, sonuç olarak, bu şekilde ele alınabilecek vaka sayısının kısıtlanmasına yol açabileceğini ileri sürmektedir. Peki, o zaman bu kadar kısıtlı bir temel üzerinde diğer vakalar için geçerli bazı sonuçlar elde edilmesini engelleyecek kadar özel vakalara takılı kalma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaz mıyız? Goldstein şöyle yanıt verir (1951, s. 25): "Bu itiraz, gerçek durumu tamamıyla tanımazlıktan gelmek demektir: İlkin, olaylar eksik olarak ortaya konmuşsa, bunların birikimi -çok sayıda olsalar bile- hiç bir işe yaramaz; günümüzde cereyan ettikleri biçimiyle olayları hiç bir zaman anlamamızı sağlamaz... Kesin yargılara varılmasını sağlayacak türde va-

kalar seçmek gerekir. Bir vakayla ilgili edindiğimiz bir sonuç ancak o zaman diğer vakalar için de geçerli olabilecektir."

Pek az etnolog bu sonucu kabul edebilir. Bununla birlikte, Goldstein'ın ikileminin tam bilincinde değilsek, yapısalcı araştırma anlamsızdır. Bu ikilem şudur: her zaman yüzeysel olarak ve önemli bir sonuç elde etmeden çok sayıda vaka incelemek ya da az sayıda vakayı derinlemesine incelemekle yetinmek ve sonuçta iyi yapılmış bir deneyin tanıtlamaya değer olduğunu kanıtlamak.

Çok sayıda etnoloğun kıyaslamalı yönteme bu denli bağlı olmasını nasıl açıklayabiliriz? Burada da, mekanik ve istatistiksel modelleri oluşturmaya ve incelemeye özgü teknikleri birbirine karıştırmalarından mı kaynaklanıyor bu? Durkheim ile Goldstein'ın mekanik modeller konusundaki düşünceleri çürütülemez: Buna karşılık, açıktır ki istatistikler olmadan, başka bir deyişle, çok sayıda olay birikmeden istatistiksel bir model oluşturmak mümkün değildir. Ancak, bu durumda bile, bu yönteme kıyaslamalı yöntem diyemeyiz: Biriktirilen olayların hepsi ancak aynı türe aitse bir değerleri olacaktır. Her zaman dönüp dolaşır aynı seçeneğe varırız: *bir vaka*yı derinlemesine incelemek. Burada tek fark, "vaka"yı öğelerine ayırma tarzından kaynaklanmaktadır; bu temel öğeler, ya benimsenen modelin ölçeğinde ya da başka bir ölçekte ele alınacaktır.

Şu ana kadar, toplumsal yapı kavramının bizzat niteliğini ilgilendiren birkaç ilke sorununu açıklamaya çalıştık. Böylece, belli başlı araştırma türlerinin dökümünü yapmak ve birkaç sonucu tartışmak daha kolay olacaktır.

Bu ikinci bölümde, "grup" terimi, toplumsal grubu değil, genellikle olayları kendi aralarında gruplara ayırma tarzını ifade eder. Öte yandan, bu çalışmanın ilk bölümünden anlaşılacağı üzere, yapısal araştırmaların amacı modeller yardımıyla toplumsal ilişkileri incelemektir.

Toplumsal ilişkileri, bir başvuru sistemi işlevini gören ortak bir ortam dışında kavramak mümkün değildir. Toplumsal ilişkilerin birlikte ya da ayrı olarak ele alınmasını sağlayan iki başvuru sistemi vardır: mekân ve zaman. Bu mekân ve zaman boyutlarını diğer bilimlerin kullandığı boyutlarla karıştırmamak gerekir. Söz konusu boyutlar, "toplumsal" bir mekândan ve "toplumsal" bir zamandan ibarettir; bu, onların toplumsal olayların özelliklerinden başka hiç bir özelliğe sahip olmadıkları anlamına gelir. İnsan toplumları, kendi özel yapılarına göre bu boyutları çok değişik biçimlerde tasarlamışlardır. O halde etnoloğun, alışkın olmadığı bazı biçimleri kullanmak ve hatta o anki ihtiyaca göre yeni biçimler uydurmak zorunda kalmaktan kaygı duymaması gerekir.

Daha önce belirttiğimiz gibi, zamansal *continuum*, en büyük stratejik değer arz eden ve şu anki araştırma açısından bulunmamız gereken düzeye göre geridönüşlü ya da yöneltilmiş olarak görünür. Başka olasılıklar da vardır: gözlemcinin zamanından bağımsız olan sınırsız zaman, gözlemcinin kendi zamanına (biyolojik zaman) bağlı olan sınırlı zaman, kendi aralarında benzer ya da özgün olan parçalara ayrılabilen ya da ayrılamayan zaman, vb. Evans-Pritchard, gözlemcinin bizzat kendi zamanı ile başka kategorilerle -tarih, efsane ya da mit- ilgi-

li zamanlar arasında yüzeysel olarak algıladığı niteliksel benzeşmezliğin bu türdeki bazı biçimsel niteliklere indirgenebileceğini gösterdi (1939, 1940). Bir Afrika toplumundan esinlenen bu çözümleme, kendi toplumumuzu kapsayacak şekilde genişletilebilir (Bernot ve Blancard, 1953).

Mekâna gelince, ilkel denilen çok sayıdaki toplumun yapısını yorumlayabilmek amacıyla değişken nitelikleri ilk tasvir eden Durkheim ile Mauss olmuştur (1901-1902). Ancak, bu iki yazar ilkin Cushing'den -ki bu gün bu zatı hor gören bir tutum içindeyiz- esinlenmiştir. Gerçekte, Frank Hamilton Cushing'in yapıtı sosyolojik bir deha ve buluş içerir; onun yapısal araştırmaların büyük habercileri arasında, Morgan'ın sağında yer almasını sağlayan da budur. Cushing'in tasvirlerinde ortaya çıkardığımız bütün eksiklikleri, yanlışlıkları ve gözlemlerinde "aşırıya kaçan yorumlar" nedeniyle ona yönelttiğimiz sitemleri, onun gerçek niyetini anladıktan sonra daha makul düzeylere çektik: Gerçekte, Zuni toplumunu somut biçimde tasvir etmekten daha çok onun yapısını ve işleyiş mekanizmasını açıklayabilecek bir model (yedi bölümden oluşan şu meşhur model) yaratmaya çalışıyordu.

Toplumsal zamanla toplumsal mekânın ölçeğe göre de ayrılması gerekir. Etnolog, bir "makro-zaman" ile bir "mikro-zaman"ın yanı sıra bir "makro-mekân" ile bir "mikro-mekân" kullanır. Yapısal araştırmalar, haklı olarak, kategorilerini tarihöncesinden, arkeolojiden ve yayılmacı kuramdan olduğu kadar Lewin'in kurduğu psikolojik topolojiden ya da Moreno'nun sosyometrisinden alır. Zira aynı türde bir takım yapılar, zamanla mekânın değişik düzeylerinde tekerrür edebilir ve uygarlıkların

genel tarihine uygulanabilecek benzer bir model oluşturmak konusunda bir istatistiksel modelin (örneğin, sosyometrideki modellerden biri), sırf bu alandan alınan olgulardan doğrudan esinlenen bir başka modelden daha faydalı olmaması için bir neden yoktur.

Dolayısıyla, "işlevselci" olduğunu ileri sürenlerin inanmaya devam ettiği gibi, tarihsel ve coğrafi düşüncelerin yapısal araştırmalar için bir değeri olmadığı düşüncesi bizden uzaktır. Malinowski örneğinden de anlaşılacağı üzere, bir işlevselci bir yapısalcının tam zıddı olabilir. Buna karşılık, G. Dumézil'in[9] yapıtıyla A. L. Kroeber'in (uzun süre uzaysal dağılım araştırmalarına kendini vermiş olsa da oldukça yapısalcı bir düşünceye sahipti) kişisel örneği, tarihsel yöntemle yapısal tutumun birbirine kesinlikle karşıt olmadığını göstermektedir.

Bununla birlikte, eşzamanlı olaylar, artzamanlı olaylardan daha kolayca incelenmelerini sağlayan göreli bir benzeşiklik arz eder. O halde, morfoloji konusunda en erişilebilir araştırmaların, toplumsal mekânın ölçülemeyen nitel özellikleriyle, yani toplumsal olayların harita üzerindeki dağılım tarzına ve bu dağılıma bağlı değişmezlerle ilgili olması şaşırtıcı değildir. Bu bakımdan, "Chicago" denen ekol ve bunun kentsel çevrebilim konusundaki araştırmaları büyük umutlar uyandırdıysa da bu umutlar hemen ardından fos çıkmıştır. Çevrebilim sorunlarını bu sempozyumun bir başka bölümünde tartışacağız.[10] O halde, çevrebilim ve toplumsal yapı kav-

---

[9] DUMÉZIL'de özet halinde verilmiştir (1949).

[10] Bu bölümün adı şudur: Human Ecology, Marston BATES, *Anthropology To-Day* içinde, *a.g.y.*, s. 700-713.

ramları arasındaki ilişkilere şöyle bir değinmekle yetineceğim. Her iki durumda da, toplumsal olayların mekândaki dağılımı ele alınır; ancak yapısalcı araştırmaların konusunu, yalnızca sosyolojik nitelikte olan, yani jeoloji, klimatoloji, fizyografi, vb. alanlarında olduğu gibi doğal etmenlere bağlı olmayan mekânsal çerçeveler oluşturur. O halde, kentsel çevrebilim denilen araştırmalar, etnolog için çok büyük bir önem arz eder: Kentsel mekân yeterince sınırlıdır ve nitel özellikleri doğrudan bazı iç etmenlere mal edilecek kadar da homojendir (toplumsal olanı hariç her bakımdan).

Bazı karmaşık toplulukları ele almak yerine -çünkü dışarıdan içeriye doğru bütün etkileşimleri sırayla göz önünde bulundurmak pek kolay değildir-, Marcel Mauss'un (1924-1925) yaptığı gibi, kısmen yalıtılmış halde yaşayan ve etnoloğun sıkça başvurduğu bu küçük topluluklarla yetinmek daha akıllıca olacaktır belki de. Bu türde bir kaç araştırma biliyoruz, ancak bunlar tasvirden öteye pek gitmemekte ya da ender olarak benzersiz bir ikircimlilikle gitmektedir. Grupların uzaysal dağılımı ile bunların toplumsal yaşamlarının diğer görünümleriyle ilgili biçimsel özellikler arasında ne gibi ilişkiler olabileceği konusuna kimse gerektiği gibi eğilmemiştir.

Bununla birlikte, özellikle toplumsal yapının ve insan yerleşimlerinin (köy ya da kamp) uzaysal dağılımı konusunda birçok belge bu tür ilişkilerin gerçekliğini ve önemini doğrulamaktadır. Burada Amerika'yla sınırlı kalarak şunu hatırlatmak istiyorum: Ovalarda yaşayan Yerlilerin kurduğu kampların biçimi, her kabilenin toplumsal örgütlenmesine göre değişmektedir. Orta ve Doğu Brezilya'daki Gé köylerinde yapılan kulübelerin dairesel dağılımı için de aynı durum söz konusudur. Her

iki durumda da dilbilimsel ve kültürel açılardan oldukça homojen bölgeler ve her bölgede bir dizi eşzamanlı değişimler vardır. Farklı toplumsal yapılar içeren bazı bölge ya da farklı yerleşim türleri kıyaslandığında -örneğin, Gé köylerinin dairesel yapısı ile Pueblo kentlerinin paralel sokaklardan oluşan yapısı- başka sorunlar ortaya çıkar. Pueblo kentleriyle ilgili olarak, bazı ilginç değişimleri doğrulayan arkeolojik belgeler sayesinde artzamanlı bir araştırma bile yapılabilir. Bir yandan yarım daire biçimindeki eski yapılardan günümüzdeki paralel yapılara geçiş ile diğer yandan köylerin vadilerden ovalara taşınması arasında bir ilişki var mıdır? Günümüzde tesadüf eseri olarak görülmesine karşın efsanelerde çok sistematik olarak tasvir edilen barınakların değişik klanlar arasındaki dağılımında nasıl bir değişim olmuştur?

Köylerin uzaysal dizilişinin toplumsal örgütlenmeyi her zaman bir ayna gibi yansıttığı ya da bütünüyle yansıttığı savında değilim. Böyle bir sav, çok sayıda toplum için dayanaksız olurdu. Ancak uzaysal diziliş ile toplumsal yapı arasında bir ilişkinin görüldüğü tüm toplumlarda -birbirinden çok farklı olsalar bile- ortak bir yan yok mudur? Peki, uzaysal dizilişin toplumsal yapıyı kara tahta üzerinde bir grafikte olduğu gibi "tasvir ettiği" toplumlar arasında da mı ortak bir yön yoktur? Gerçekte, olgular, hemen hemen hiçbir zaman göründüğü kadar basit değildir. Başka bir yazımda,[11] Bororo köy planının gerçek toplumsal yapıyı değil de yerlilerin zihnindeki bir modeli -aldatıcı bir niteliğe sahip olmasına ve olgularla çelişmesine karşın- yansıttığını göstermeye çalıştım.

[11] *Les Structures sociales dans le Brésil central et oriental; les Organisations dualistes existent-elles?* Bu yapıtın VII. ve VIII. bölümleri.

Demek oluyor ki, toplumsal ve zihinsel olayları nesnel belirtilerinden hareketle dışa vurarak ve -bir bakıma- açığa kavuşturarak inceleme olanağına sahibiz. Kaldı ki bu olanak yalnızca istikrarlı bazı uzaysal yapılar için geçerli değildir. İstikrarsız, ancak geri dönüşlü olan bir takım yapılar da aynı şekilde incelenip eleştirilebilir: örneğin, danslarda, ritüellerde,[12] vb. gözlemlenen yapılar.

Grupların sayısal özelliklerini ele aldığımızda matematiksel ifadeye yaklaşırız; bu özellikler, geleneksel nüfusbilim (demografi) alanını oluşturur. Bununla birlikte, birkaç yıldan bu yana, değişik alanlardan -demografi, sosyoloji, etnoloji- bazı araştırmacılar, nitel (kalitatif) diye nitelendirebileceğimiz yeni bir demografinin temellerini atmak üzere bir araya gelmeye çalışmışlardır; bu demografi, bir bütün olarak ele alınan bazı gruplar arasındaki anlamlı -ancak yapısı gereği sınırlı olan- bir takım kesintili değişimlerden daha çok deneysel nedenlerden ötürü keyfi olarak yalıtılmış bazı insan gruplarında cereyan eden sürekli değişimleri konu edinir. Bayan de Lestrange'ın[13] da dediği gibi, bu "toplumsal demografi" toplumsal antropolojiyle çoktan yakın ilişki içindedir ve günün birinde bütün araştırmalarımızın zorunlu hareket noktası olabilir.

O halde, etnologların yapısalcı nitelikteki demografik araştırmalara şu ana kadar olduğundan daha fazla eğilmeleri gerekir: örneğin, yaşamını sürdürebilme ola-

---

[12] Örneğin, bir ritüelin değişik aşamalarını gösteren "figür"lere bkz.: A. C. FLETCHER, The Hako: a Pawnee Ceremony, *22nd Annual Report, Bureau of American Ethnology*, II, 1904.

[13] 1951.

nağına sahip en küçük yalıtılmış insan grupları konusunda Livi'nin yaptığı araştırmalar[14] ya da Dahlberg'in buna benzer araştırmaları. Üzerinde çalıştığımız toplulukların nüfusu, Livi'nin en küçük gruplarının nüfusuna yakın ya da kimi zaman onlarınkinden daha azdır. Ayrıca, bir toplumsal yapının işleyiş tarzı ve kalıcılığı ile topluluğun nüfusu arasında belli bir ilişki bulunmaktadır. Peki, herhangi bir başka düşünceden ayrı olarak, grupların mutlak nüfusa doğrudan bağlı olabilecek bir takım biçimsel özellikleri yok mudur? Yanıtın olumlu olması durumunda, başka yorumlar aramaya koyulmadan önce bu özellikleri belirleyerek ve onlara bir yer ayırarak işe başlamak gerekir.

Daha sonra, bir bütün olarak ele alınan gruba değil de grubun alt birimlerine -bazı anlamlı kopukluklar arz ettikleri ölçüde- ve ilişkilerine ait olan sayısal özellikleri göz önünde bulunduracağız. Bu bakımdan, iki araştırma türü etnolog için büyük bir önem arz eder:

1. - *Rank-size* adı verilen şu ünlü kentsel sosyoloji yasasıyla ilgili olan araştırmalar; bunlar, belli bir küme için, kentlerin salt büyüklüğü ile her kentin düzenli bir kümeye göre konumu arasında bir bağlantı kurulmasını ve bir öğeden hareketle bir başka öğe için bir sonuca varılmasını sağlar.[15]

---

[14] 1940-1941 ve 1949.

[15] Bir tiyatro uzmanı, kısa bir süre önce, Louis Jouvet'nin her salonun her akşam yaklaşık sığabildiği kadar seyirci almasına, yani 500 kişilik bir salonun *yaklaşık 500 ve 2000 kişilik bir salonun* yaklaşık 2000 seyirci almasına -küçük salondan seyircinin çevrildiği ve büyük salonun dörtte üçünün boş kaldığı pek olmuyordu- şaşırmaktan kendini alamadığını anlattı bana. Gerçekte, her salondaki bütün yerler aynı olsaydı önceden belirlenen bu uyumu açıklamak zor olurdu. Ancak, bir salonda kötü yerlerden başka yer kalmadığında sanat meraklıları başka bir gün ya da başka bir salonda oyunu izlemeyi tercih etmektedir. Bu olayın *rank-size* yasasıyla aynı türde olup olmadığını

II. - Bazı Fransız nüfusbilimcilerin, yalıtılmış bir toplumsal grubun salt boyutlarının baba tarafından evliliklerin sıklığına göre hesaplanabileceği yolundaki Dahlberg'in savına dayandırdığı çalışmalar (Dahlberg, 1948). Böylece, Sutter ve Tabah (1951), bütün alanlarla ilgili olarak yalıtılmış insan gruplarının ortalama boyutlarını hesaplamayı başarmış ve bu arada çağdaş bir toplumun karmaşık evlilik sistemini etnologlar için anlaşılır kılmışlardır. Yalıtılmış bir Fransız topluluğunun "ortalama mevcudu", yaklaşık bin ilâ iki bin sekiz yüz kişi arasındadır. Böylece görülüyor ki, bireylerin akrabalararası evlilik ilişkileriyle belirlenen ağı -çağdaş bir toplumda bile- düşündüğümüzden çok daha küçük, ancak ilkel denilen en küçük toplumlardan en fazla on kat daha büyüktür, yani aynı büyüklük düzeyi söz konusudur burada. Buna dayanarak, akrabalararası evlilik ağlarının salt büyüklüğünün bütün insan toplumlarında aşağı yukarı aynı olduğu sonucuna varabilir miyiz? Yanıtın olumlu olması durumunda, bir toplumun karmaşık yapısı, yalıtılmış ilkel grubun genişlemesinden daha çok, görece istikrarlı bazı yalıtılmış insan gruplarının gittikçe büyüyen ancak başka tür (ekonomik, politik ve zihinsel) toplumsal bağları olan bazı topluluklarla bütünleşmesinden kaynaklanmış olabilir. Sutter ile Tabah, en küçük yalıtılmış insan topluluklarının yalnızca ücra bölgelerde -örneğin, dağlık bölgeler- değil, ayrıca (hatta fazlasıyla) büyük kent merkezlerinde ya da bunların ya-

araştırmak ilginç olurdu. Genel anlamda, tiyatro olayının nicel açıdan -salonların sayısı ve boyutları ile kentlerin büyüklüğü ve gelir eğrisi, vb. arasındaki ilişki- araştırılması uygun bir yaklaşım tarzı oluşturur ve toplumsal morfolojinin bazı temel sorunlarının neredeyse laboratuvarda olduğu gibi artzamanlı ve eşzamanlı olarak açıklığa kavuşturulması şu ana kadar ihmal edilmiştir.

kınlarındaki bölgelerde de bulunabileceğini göstermişlerdir: Rhône (Lyon), Gironde (Bordeaux) ve Seine (Paris) eyaletleri, sırayla 740, 910 ve 930 nüfuslu topluluklarıyla listenin sonunda yer almaktadır. Gerçekte Paris'in yerleşim bölgesine karışan Seine eyaletinde, baba tarafından evlilikler oranı, bu eyaletin etrafında bulunan 15 adet kırsal eyaletin herhangi birinde olduğundan daha yüksektir.

Bütün bunlar çok önemlidir, çünkü bu çalışmalar sayesinde etnolog, çoğu kez incelediği toplumlarla aynı nitelikte olan daha küçük birimleri çağdaş ve karmaşık bir toplumda bulabileceğini düşünebilir. Bununla birlikte, demografik yöntemin etnolojik bir bakış açısıyla tamamlanması gerekir. Yalıtılmış insan gruplarının salt büyüklüğü sorunu çözmeye yetmez; ayrıca, evlilik çevrimlerinin uzunluğunun da belirlenmesi gerekir. Bütün oranlar muhafaza edildiğinde, küçük bir yalıtılmış grup uzun çevrimlerden, büyük bir yalıtılmış grup ise kısa çevrimlerden (az çok bir ağ gibi) ibaret olabilir.[16] Ancak o zaman bazı soyağaçlarını düzenlemek gerekir; bu demektir ki, nüfusbilimci -yapısalcı da olsa- etnolog olmadan yapamaz.

Bu işbirliği, kuramsal olan bir başka sorunu açıklığa kavuşturmaya yardımcı olabilir: bu son yıllarda, İngiliz ve Amerikan etnologları arasında çok şiddetli tartışmalara yol açan kültür kavramının önemi ve geçerliği sorunu. Kültürü incelemeye kendini veren Atlantik ötesi ülkelerin etnologları, Radcliffe-Brown'ın da yazdığı gibi,

[16] Bu iki durum, sırayla anayanlı (uzun çevrimler) ya da babayanlı (kısa çevrimler) bazı evliliklere tekabül etmektedir. Bu konuyla ilgili olarak, bkz. *les Structures élémentaires de la parenté*, bölüm XXVII. Bu örnekten anlaşılacağı üzere, sırf nicel araştırmalar yeterli değildir; ayrıca, nitel olarak farklılık arz eden yapıları da araştırmak gerekir.

yalnızca soyut bir kavramı mı "nesneleştirmişlerdir"? İngiliz ustaya göre, "Avrupa kültürü düşüncesi, şu ya da bu Afrikalı kabileye özgü kültür gibi soyut bir kavramdır". Birbirine sınırsız bir takım toplumsal ilişkilerle bağlı olan insanlar dışında hiç bir şey ayakta kalamaz (Radcliffe-Brown, 1940 *b*). Lowie (1942, s. 520-521), bunun "yapmacık bir tartışma" olduğunu ileri sürer; ancak bu tartışma pek o kadar da yapmacık sayılmaz, çünkü belli sürelerle yeniden alevleniyor.

Bu bakımdan, kültür kavramını, yalıtılmış etnik grubun kalıtsal ve demografik nitelikteki kavramıyla aynı plana koymanın yararlı olacağını düşünüyoruz. Anket açısından, başka kültürlere göre bazı anlamlı farklılıklar arz eden her etnografik birime kültür adını veriyoruz. Kuzey Amerika ile Avrupa arasında bir takım anlamlı farklılıkları ortaya çıkarmak istiyorsak, onları birer farklı kültür olarak ele almamız gerekir; ancak, örneğin Paris ve Marseille arasındaki anlamlı farklılıkları ortaya çıkarmak istiyorsak, bu iki kentsel birimi bir süreliğine iki kültürel birim olarak varsaymamız gerekir. Bu tür farklılıklara bağlı *değişmezler* yapısal araştırmaların nihai ereğini oluşturduğu için, kültür kavramının, ele alınan araştırma türüne hep bağlı kalarak nesnel bir gerçekliği karşıladığı görülür. Aynı bireyler topluluğu - zaman ve mekân içine nesnel olarak oturtulması koşuluyla- aynı anda birçok kültür sistemine bağlı olabilir; bu sistem, evrensel, kıtasal, ulusal, taşrasal, yerel, ailesel, mesleksel, dinsel, politik, vb. nitelikte olabilir.

Bununla birlikte, bu adcılık uygulamada sonuna dek götürülemez. Gerçekte, kültür terimi, bir anlamlı farklılıklar *küme*sini bütünsel olarak belirtmek için kullanılır; deneyimler gösteriyor ki, bu farklılıkların sınırla-

rı aşağı yukarı birbiriyle örtüşmektedir. Bu örtüşmenin hiç bir zaman tam olmaması ve bütün düzeylerde her zaman aynı anda gerçekleşmemesi, bizim kültür kavramını kullanmamız için bir engel teşkil etmese gerektir. Bu örtüşme, etnolojide çok önemlidir ve demografideki yalıtılmış grupla aynı bulgulayıcı değere sahiptir. Mantıksal olarak, her iki kavram aynı türdedir. Kaldı ki, N. Bohr'un yazdığı gibi, bizi kültür kavramını korumaya teşvik eden bizzat fizikçilerdir: "Birçok bakımdan geleneksel farklılıklar (*insan kültürlerinin*), değişik ancak eşdeğer olan bir takım biçimlere benzer; fiziksel deney işte bu biçimlere göre tasvir edilebilir" (1939, s. 9).

III. - TOPLUMSAL STATİK YA DA İLETİŞİM YAPILARI.

Bir toplum, kendi aralarında iletişim kuran bireylerden ve gruplardan oluşur. Bununla birlikte, iletişimin varlığı ya da yokluğu kesin olarak tanımlanamaz. İletişim, toplumun sınırlarıyla sınırlı değildir. Kesin sınırlardan daha çok, zayıflaması ya da bozulmasına karşın iletişimin kaybolmadan minimal bir düzeyden geçtiği eşikler önem taşımaktadır burada. Bu durum, insanlar (hem içerdeki hem dışardaki) tarafından fark edilecek kadar belirgindir. Bununla birlikte, bir toplumun sınırlandırılması bu *fark etme*nin kolay olduğu anlamına gelmez; bu koşul, yalnızca yeterli derecede açık ve dengeli bazı durumlarda gerçekleşir.

Her toplumda, iletişim en azından üç düzeyde gerçekleşir: kadınların iletişimi, mal ve hizmetlerin iletişimi, mesajların iletişimi. Dolayısıyla, akrabalık sistemi, ekonomik sistem ve dilbilimsel sistem konusundaki araş-

tırmalar arasında bazı benzerlikler vardır. Bunların üçü aynı yönteme dayanır; ancak, ortak bir evrende, bilerek yer aldıkları stratejik düzeyle birbirlerinden ayrılırlar. Hatta diyebiliriz ki, akrabalık kurallarıyla evlilik kuralları dördüncü bir iletişim türünü ortaya koyar: genlerin fenotipler arasındaki iletişimi. O halde kültür, yalnızca bizzat kendisine ait olan iletişim biçimlerinden değil, ayrıca -ve belki de her şeyden önce- he türlü "iletişim oyunları"na -ister doğa ister kültür alanında olsun- uygulanabilen *kurallar*dan ibarettir.

Akrabalık sosyolojisi, ekonomi bilimi ve dilbilim arasında demin ortaya koyduğumuz benzerlik, üç iletişim tarzı arasında bir farklılığın olmasına engel değildir: Her üçü aynı ölçekte değildir. Belli bir toplum için iletişim oranları açısından ele alındıklarında, akraba evlilikleri ile mesajların değişimi, büyüklük düzeyleri açısından, iki akışkan sıvıda kendilerini ayıran az geçirgen zarı osmoz yoluyla geçen büyük moleküllerin ya da katot tüplerinin yaydığı elektronların hareketinde olduğu gibi farklılıklar gösterir. Evlilikten dile geçildiğinde, yavaş ritimli bir iletişimden çok hızlı ritimli bir başka iletişime geçilir. Bu farklılık kolayca açıklanabilir: Evlilikte, iletişimin nesnesiyle öznesi (kadınlar ve erkekler) hemen hemen aynı niteliktedir; oysa dilde, konuşan kişiyle bu kişinin sözcükleri kesinlikle birbirine karışmaz. O halde, iki karşıtlıkla karşı karşıya bulunuyoruz: *kişi* ve *simge*, *değer* ve *işaret*. Böylece, ekonomik değişimlerin diğer iki biçime göre ara konumu daha iyi anlaşılır: Mal ve hizmetler kişi değildir; bunlar, fonemlerin tersine, henüz değer niteliğindedir. Bununla birlikte, tam anlamıyla ne simge ne de işaret olmamalarına karşın, ekonomik sistem belli bir karmaşıklık düzeyine varır var-

maz, onları değiş tokuş etmek için bazı simge ve işaretlere gereksinim duyarız.

Toplumsal iletişimi algılama tarzımıza bağlı olarak üç tür düşünme tarzı ortaya koyabiliriz:

1° Ekonomi bilimi ile toplumsal yapı araştırmaları arasındaki ilişkiler daha iyi tanımlanabilir. Şu ana kadar, etnologlar ekonomi bilimi konusunda çok kuşku duymuşlardır, üstelik her iki bilim dalı arasında kimi zaman sıkı ilişkiler görülmesine karşın. Mauss'un yenilikçi çalışmalarından (1904-1905, 1923-1924) Malinowski'nin *kula* konusuyla ilgili kitabına -onun başyapıtı- (1922) dek bütün araştırmalar gösteriyor ki, ekonomik olguların analizi sayesinde etnoloji kuramı en güzel düzenliliklerden birkaçını keşfetmiş ve onlardan yararlanma yoluna gitmiştir.

Ancak ekonomi biliminin geliştiği ortam bile etnoloğu yıldırmaya yeterdi; çünkü öğretiler arasındaki sert çatışmalardan geçilmiyordu ve kibrin yanı sıra içrekçilik (ezoterizm) hâkimdi. Gerçek anlamda gözlemlenebilen insan topluluklarının somut varlığı ile değer, yararlık ve çıkar gibi kavramlar arasında ne gibi bir ilişki olabilirdi?

Neumann ve Morgenstern'in (1944) ekonomik sorunlarla ilgili olarak önerdikleri yeni anlatım tarzının, tam tersine, ekonomistlerle etnologları işbirliği yapmaya teşvik etmesi gerekirdi. İlkin, ekonomi biliminin konusu -bu bilim söz konusu yazarlarda kesin bir ifade tarzı isteği oluştursa da-, artık soyut kavramlardan değil de bazı görgül işbirliği ve rekabet ilişkilerinde ortaya çıkan somut birey ya da gruplardan ibarettir. O halde, bu yakınlaşma ne denli beklenmedik görünürse görünsün, bu

biçimcilik Marksist düşüncenin bazı görünümleri ile birleşir.[17]

İkinci olarak ve aynı nedenden ötürü, burada ilk kez, etnolojiyle mantığın kullandıklarıyla aynı türde olan -kuşkusuz, çok farklı alanlarda- ve her ikisi arasında bir aracı işlevini gören bir takım mekanik modellere rastlıyoruz. Von Neumann'ın modelleri oyun kuramından kaynaklanmaktadır, ancak etnologların akrabalık konusunda kullandığı modellere benzemektedir. Kaldı ki daha önce Kroeber de, bazı toplumsal kurumları "uygulamalı çocuk oyunları"yla karşılaştırmıştı (1942, s. 215).

Gerçeği söylemek gerekirse, toplumda uyulması gereken oyunun kuralları ile evlilik kuralları arasında büyük bir fark vardır. Oyun kurallarının amacı, her oyuncuya, önceden verilen istatistiksel bir düzenliliğe dayanarak mümkün olduğunca büyük bazı ayrımsal farklılıklardan yararlanma olanağını sağlamaktır. Evlilik kuralları ise zıt yönde işler: Bireylerle kuşaklar arasında ortaya çıkan ayrımsal farklılıklara karşın, istatistiksel bir düzenliliği yeniden kurma amacını güder. Diyebiliriz ki, ikinci kurallar "ters oyun kuralları"nı oluşturur; bu durum, onların aynı yöntemlerle tanıtlanmalarına engel değildir.

Üstelik her iki durumda da, her birey ya da grup, kurallar belirlenir belirlenmez oyunu aynı şekilde oynamaya, yani başkasının zararına kendi yararını kollamaya çalışır. Evlilik konusunda ise, bazı estetik, top-

[17] Bu yakınlaşma, bildirinin orijinal metninde yer almamasına karşın, tartışmalar sırasında önerildi. Bunu daha sonra bir başka metinde ele aldık: les Mathématiques de l'homme, introduction au numéro spécial du *Bulletin international des sciences sociales*: "Les mathématiques et les sciences sociales", cilt VI, no: 4, 1955, Unesco, Paris.

lumsal ya da ekonomik ölçütlere göre birden fazla kadın ya da herkesin göz koyduğu bir kadını elde etmek şeklindedir bu. Zira biçimsel sosyoloji düşçülüğün kapısında durmaz; duygularla davranışların karmaşıklığı içinde kaybolma kaygısına kapılmadan, kapıdan içeri girer. Von Neumann, pokerde yapılan blöf kadar kurnazca ve öznel bir davranışa ilişkin matematiksel bir kuram önermemiş miydi? (von Neumann ve Morgenstern, 1944, s. 186-219)

2° Günün birinde toplumsal antropoloji, ekonomi bilimi ile dilbilimin ortak bir bilim dalı -iletişim bilimi- oluşturmak üzere bir araya geleceği umudunu taşıyorsak, kabul etmemiz gerekir ki, bu bilim dalı özellikle *kurallar*dan ibaret olacaktır. Bu kurallar, oyununu düzenledikleri oyuncuların (birey ya da grup) niteliğinden bağımsızdır. Von Neumann'ın da dediği gibi (*a.g.y.*, s. 49), oyun, kendisini belirleyen kuralların tümünden oluşur. Ayrıca, başka kavramlar da getirebiliriz: parti, atış, seçim ve strateji.[18] Bu bakımdan, oyuncuların niteliği önemsizdir; önemli olan, bir oyuncunun seçimini ne zaman yapabileceğini ve ne zaman yapamayacağını bilmektir yalnızca.

3° Nihayet akrabalık ve evlilikle ilgili araştırmalara iletişim kuramından alınan bazı kavramları sokmanın tam zamanıdır. Bir evlilik sisteminin "bilgi"si, herhangi bir bireyin evliliksel statüsünü (yani evliliğin mümkün ya da yasak olup olmadığı, vb.) belli bir talibe göre belirlemek için gözlemcinin yararlandığı seçeneklerin sayısına bağlıdır. Dışevliliğe dayalı yarıların bulunduğu bir sistemde, bu bilgi birime eşittir. Bir Avustralya tipo-

[18] Bunu başka bir yazıda yapmaya çalıştık. Krş. *Race et Histoire*, Paris, Unesco, 1952.

lojisine göre, bu bilgi evlilik sınıfları sayısının logaritması şeklinde artar. Kuramsal bir "panmixia" sistemi (bir kimsenin herhangi bir kimseyle evlenebildiği sistem, ç.n.) hiç bir "tekrar" arz etmez, çünkü her evlilik tercihi tüm diğer tercihlerden bağımsız sayılır. Buna karşılık, evlilik kuralları söz konusu sistemin tekrarını oluşturur. Ayrıca, belli bir evlilik topluluğunda yapılan "özgür" tercihlerin (varsayımda öne sürülen bazı koşullara göre) yüzdesi hesaplanabilir ve onun göreli ve mutlak "entropi"sine sayısal bir değer verilebilir.

Bir başka olanak daha karşımıza çıkar: istatistiksel modellerin mekanik modellere ve mekanik modellerin istatistiksel modellere dönüşümü. Bu şu demektir: Demografiyle etnoloji arasındaki uçurum kapanacak ve yapacağımız öngörülerle çalışmalar için elimizde kuramsal bir temel olacaktır. Örnek olarak kendi toplumumuzu ele alalım: Burada, bir eşin özgürce seçimi üç etkenle sınırlıdır: a) yasaklanmış akrabalık dereceleri; b) yalıtılmış etnik grubun boyutu; c) bu grup içindeki bazı tercihlerin göreli sıklığını sınırlayan kabul görmüş davranış kuralları. Bu verilere dayanarak, sistemin bilgisini belirleyebiliriz: Başka bir deyişle, örgütlenmesi zayıf ve özellikle bazı ortalamalara dayalı olan bir evlilik sistemini, mekanik bir modele dönüştürebiliriz; bu model, bizim toplumdan daha basit olan toplumlarda evlilik kurallarıyla ilgili tüm mekanik modellerle kıyaslanabilir.

Aynı şekilde ve özellikle de bu basit toplumlarda, çok sayıda bireyin evlilik tercihleri konusunda yapacağımız istatistiksel bir araştırma sayesinde birçok tartışmalı sorunu çözebiliriz: Örneğin, haksız olarak Murngin adı verilen Avustralyalı bir kabiledeki evlilik sınıflarının

sayısı, yazarlarca 32, 7, 6, 4 ve 3 olarak tahmin edilirken, yeni yapılan bazı araştırmalar sonucunda bu sayının 3 olduğu konusunda mutabakata varılmıştır.[19]

Buraya kadar, bazı matematiksel araştırma türlerinin etnolojiye sağlayabileceği olası katkıyı değerlendirmeye çalıştım. Buradan almayı umduğumuz başlıca fayda, daha önce de gördüğümüz gibi, bize önerilen birleştirici bir kavramın -iletişim kavramının- getirisinden ibarettir; bu kavram sayesinde, çok farklı olduğu düşünülen bazı araştırmaları tek bir alan altında toplayabilir ve bu yöndeki gelişme için gerekli olan bazı kuramsal ve yöntembilimsel araçları edinebiliriz. Şimdi bir başka soruna değineceğim: Toplumsal antropoloji bu araçları kullanabilecek durumda mıdır ve nasıl kullanabilir?

Son yıllarda, toplumsal antropoloji özellikle akrabalık olgularıyla ilgilenmiş ve böylece Lewis Morgan'ın dehasını keşfetmiştir. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) adlı yapıtıyla Morgan, aynı anda toplumsal antropolojiyle akrabalık araştırmalarını kurmuş ve toplumsal antropolojinin bu araştırmalara neden çok önem vermesi gerektiğini açıklamıştır. Bütün toplumsal olgular arasında akrabalık ve evlilikle ilgili olanlar, değişikliğe varana dek süreklilik gösteren ve bilimsel çözümlemeye yol açan bu kalıcı ve sistematik nitelikleri en yüksek düzeyde içinde barındırır. Morgan'ın bu düşüncelerine şunu eklememiz gerekir: Akrabalık konusu, iletişimin büyük evreninde etnolojinin alanıyla en ilgili olanıdır.

Akrabalık araştırmaları konusunda kaydedilen gelişmelere karşın, elimizdeki belgelerin çok yetersiz ol-

[19] Krş. s. 336 ve sonrası.

duğunu görmezden gelmememiz gerekir. Geçmişi bir tarafa bırakıp sırf şimdiki zamanı göz önünde bulunduracak olursak, son yıllarda insan evreni kuşkusuz 3.000 ilâ 4.000 farklı toplumdan oluşmaktadır; ancak, Murdock yalnızca 250 toplumdan söz edilebileceğini ileri sürmektedir, ki bana göre bu henüz çok iyimser bir rakamdır. Peki, o halde yeterince çalışma yapılmamış mıdır? Ya da, tersine, daha önce açıkladığımız bu tümevarımcı kuruntunun bir sonucu mudur bu? Çok sayıda kültür üzerinde birden araştırma yapalım derken, birçok yüzeysel bilgi toplamak durumunda kaldık ve sonunda bunların çoğunlukla işe yaramaz olduğunu gördük. Bu durum karşısında uzmanların kendi mizaçlarına göre bir davranış sergilemelerine şaşırmamak gerekir. Kimi araştırmacılar, bilgilerin yeterince yoğun olduğu az kalabalık bazı bölgeleri ele almayı yeğlemektedir. Kimileri, yelpazeyi geniş tutmakta, kimileri de bir ara çözüm arayışı içindedir.

Pueblo yerlilerinin vakası çok çarpıcıdır: Dünyanın çok az bölgesi için bu kadar bol ve bu kadar kötü belge bulunur. Voth, Fewkes, Dorsey, Parsons ve -bir dereceye kadar- Stevenson tarafından toplanan malzemelerin bolluğu karşısında kendimizi kimi zaman umutsuzluğa kapılmış hissediyoruz: Bunlar pek kullanılabilecek durumda değildir; bu yazarlar, ne anlama geldiklerini sorgulamadan ve özellikle de denetlenmelerini sağlayacak varsayımlardan kaçınarak bilgileri canla başla toplayıp yığmaya çalışmışlardır. Bereket versin ki, Lowie ve Kroeber'le birlikte bu durum değişmiştir; ancak, bazı eksikliklere henüz çare bulunamamıştır. Buna örnek olarak, evlilikler konusunda istatistiksel veri olmayışını verebiliriz; bu verilerin yarım yüzyıldan bu yana top-

lanması gerekirdi. Bununla birlikte, yeni yazdığı bir kitabında Fred Eggan (1950), sınırlı bir alan konusunda yapılan yoğun ve eksiksiz araştırmalardan ne beklenmesi gerektiğini çok iyi gösterir. Birbirine yakın bir takım biçimleri inceler; benzer ancak başka alanlarla ilgili -klan örgütlenmesi, evlilik kuralları, ritüeller, dinsel inançlar, vb.- süreksizliklerle kıyaslandığında anlam kazanan bazı süreksizlikler arz etmesine karşın, her biçim yapısal bir düzenliliğe sahiptir.

Bu gerçek anlamdaki "Galileci" yöntem,[20] günün birinde toplumsal yapının başka yapı türleriyle -zihinsel ve özellikle dilbilimsel- rahat ilişkiler içinde olacağı bir düzeye ulaşabileceğimiz umudunu aşılamaktadır. Bir örnekle yetinecek olursak: Hopi akrabalık sistemi üç farklı zaman modeline başvurur: 1° istatistiksel ve geri dönüşlü "boş" bir boyut; bu boyut, bazı benzer terimlerin kuşaklar boyunca mekanik olarak tekrarlandığı, babanın annesinin ve annenin babasının soylarıyla açıklanır; 2° Ben'in (kadın) soyunda tedrici ve geridönüşsüz bir zaman. Burada, şu sıraya rastlanır: anneanne > anne > kız kardeş > çocuk > torun; 3° iki terimin -"kız kardeş" ve "kız kardeşin çocuğu"- sürekli olarak art arda dönüp geldiği Ben'in (erkek) soyuna ilişkin dalgalanmalı, çevrimsel ve geridönüşlü bir zaman.

Bu üç boyut doğrusaldır. Bunların hepsi de, Zuni' lerde Ben'in (kadın) soyunun halka biçimindeki yapısından farklıdır. Burada, üç terim -annenin annesi (ya da kızın kızı), anne ve kız- kapalı bir halka biçiminde düzenlenmiştir. Sistemin bu "kapalılığı", diğer Zuni soylarındaki aile çevresine ve bu kapsamda yapılan sı-

[20] Bu yöntemin amacı, Aristotelesçiler gibi basit tümevarımcı bağıntılarla ilgilenmek yerine eşzamanlı değişimler kanununu belirlemektir.

nıflandırmalara ilişkin oldukça cılız bir terminoloji şeklinde kendini gösterir. Zamanın değişik görünümlerinin incelenmesi dilbilim alanına da girdiği için, dilbilim ve soyağacına ilişkin biçimler arasındaki ilişki sorunu burada tekrar karşımıza çıkar.[21]

Antropologlar, yapı kavramının anlamı, bu kavramın olası kullanımı ve gerektirdiği yöntem konusunda bir mutabakata varmış olsaydı, antropoloji çok daha ileride olurdu. Ne yazık ki henüz bu aşamada değiliz, ancak gelecekte farklılıkları anlamanın ve bunların önemini belirtmenin en azından mümkün olabileceğinin farkına varmak bizi avutmakta ve teşvik etmektedir. O nedenle, en yaygın kavramları hızlı bir şekilde ana çizgileriyle belirtmeye ve bu bölümün başında önerdiğimiz kavramla kıyaslamaya çalışalım.

"Toplumsal yapı" terimi hemen Radcliffe-Brown'ın[22] adını çağrıştırır. Hiç kuşkusuz, yapıtları yalnızca akrabalık sistemlerinin incelenmesiyle sınırlı değildir; yöntembilimsel düşüncelerini, her etnoloğun kabul edebileceği bazı terimlerle açıklamak için de bu alanı seçmiştir. Radcliffe-Brown'ın da belirttiği gibi, akrabalık sistemlerini incelemekteki amacımız şudur: 1° sistematik bir sınıflandırma yapmak; 2° her sisteme özgü nitelikleri anlamak, şöyle ki: a) her niteliği planlı bir bütüne bağlayarak; b) daha önce tanımlanan bir olaylar sınıfına ait özel bir örnekle karşılaştırarak; 3° insan toplumlarının yapısı konusunda geçerli olabilecek bazı genelleştirmelere vararak. Radcliffe-Brown'ın vardığı sonuç şudur: "İncele-

[21] Bu kitapta, bu sorunun daha kapsamlı bir şekilde ele alındığı III. ve IV. bölümlere bkz.

[22] 1955'te ölmüştür.

me, çeşitliliği (200 ya da 300 kadar akrabalık sisteminin) bir düzene oturtmayı amaçlamaktadır. Bu çeşitliliğin arkasında, gerçekte, değişik biçimlerde uygulanan ve düzenlenen sınırlı sayıda genel ilke olduğunu görebiliriz" (1941, s. 17).

Avustralya'daki sistemleri incelerken Radcliffe-Brown'ın titizlikle uyguladığını belirtmek dışında bu belirgin programla ilgili söylenecek bir şey yoktur. Radcliffe-Brown, çok sayıda bilgi toplamış, karmaşıklıktan geçilmeyen her yere düzen getirmiş ve birçok temel kavramı -çevrim, çift, karşıtlık, vb.- tanımlamıştır. Kariera sistemini keşfetmesi, yapısalcı düşüncenin tarihinde anılmaya değer bir tümdengelimli başarı olarak kalacaktır (1930-1931). Bu sistemle ilgili bütün özellikleri Avustralya'ya, Kariera bölgesine gitmeden önce bile ileri sürmüştü. Radcliffe-Brown'ın *African Systems of Kinship and Marriage*'deki (Afrika'da Akrabalık ve Evlilik Sistemleri) giriş yazısına çok şey borçluyuz: Özet halindeki bu gerçek "akrabalık kitabı", batılı sistemleri (en eski biçimleriyle) genel bir kuram altında bütünleştirmeye çalışır. Radcliffe-Brown'ın başka düşüncelerini (özellikle terminoloji ve davranış benzeşikliğiyle ilgili olanlar) daha sonra ele alacağız.

Radcliffe-Brown'ın üstün niteliklerini hatırlattıktan sonra belirtmem gerekir ki, toplumsal yapılar konusunda bu çalışmada ileri sürdüklerimden farklı düşüncelere varmıştır. Ona göre, yapı kavramı, toplumsal antropoloji ve biyoloji kavramları arasında ara bir kavramdır: "Organik yapı ile toplumsal yapı arasında gerçek ve anlamlı bir benzerlik vardır" (1940 *b*, s. 6). Akrabalık araştırmalarının düzeyini iletişim kuramının düzeyine çıkarmak şöyle dursun, Radcliffe-Brown, benim de yap-

mayı önerdiğim gibi, onu betimlemeli morfolojinin ve betimlemeli fizyolojinin düzeyine çıkarır (1940 *b*, s. 10). Böylece, İngiliz ekolünün doğalcı etkisine sadık kalır. Kroeber ve Lowie akrabalık ve evlilik kurallarının yapay niteliğinin altını çizerken, Radcliffe-Brown, biyolojik bağların her türlü aile bağlarının hem kökeni hem de modeli olduğu yolundaki inancını (Malinowski'yle paylaştığı) ısrarla sürdürüyordu.

Bu ilkeli davranıştan iki sonuç çıkarabiliriz. Radcliffe-Brown'ın görgül düşüncesi, onun *toplumsal yapı* ve *toplumsal ilişkiler*i birbirinden iyice ayırma konusundaki isteksizliğini açığa vurur. Gerçekte, bütün yapıtlarında, toplumsal yapıyı belli bir toplumda var olan toplumsal ilişkilerin bütününe indirger. Kuşkusuz, kimi zaman *yapı* ve *yapısal biçim* arasında bir ayrım yapmaya girişir. Ancak, yapısal biçim kavramına yüklediği rol tamamıyla artzamanlıdır. Radcliffe-Brown'ın kuramsal düşüncesinde, bu rol çok düşük bir verime sahiptir (1940 *b*, s. 4). Bu ayrım, Fortes'in bir eleştirisinin konusunu oluşturur. Radcliffe-Brown'ın düşüncesine yabancı olan ve bizim çok önem verdiğimiz bir başka karşıtlığın araştırmalarımıza girmesinde Fortes'in çok katkısı olmuştur: *model* ve *gerçek* arasındaki karşıtlık. "Yapıyı doğrudan 'somut gerçek' içinde algılamamız mümkün değildir. Bir yapıyı tanımlamak istediğimizde, onu bir bakıma dilbilgisi ve sözdizimi düzeyinde ele alırız, konuşma dili düzeyinde değil" (Fortes, 1949, s. 56).

İkinci olarak, Radcliffe-Brown'ın toplumsal yapıyı toplumsal olaylarla bir tutması, toplumsal yapıyı, aklımıza gelebilecek en basit ilişki biçimine -iki kişi arasındaki ilişki- göre düzenlenen öğelere ayrıştırmaya iter onu: "Herhangi bir toplumun akrabalık yapısı belirsiz

sayıda ikili ilişkilerden ibarettir... Avustralyalı bir kabilede, bütün toplumsal yapı bu türde bir ilişkiler ağına indirgenir ve her ilişki bir kişiyi bir başka kişiye bağlar..." (1940 *b*, s. 3). Bu ikili ilişkiler gerçekte toplumsal yapının ham maddesini mi oluşturur? Bunlar, daha önce var olan daha karmaşık bir yapının kalıntısı -iyi bir inceleme sonucunda bulunan- değil midir?

Bu yöntembilimsel sorun konusunda yapısalcı dilbilimden öğreneceğimiz çok şey vardır. Bateson ve Mead, Radcliffe-Brown'ın belirttiği yönde çalışmalar yapmışlardır. Bununla birlikte, Bateson, *Naven* adlı yapıtında (1936) salt ikili ilişkilerin düzeyini çoktan aşmıştı; toplumsal yapıda ilişkilerden daha başka ve daha fazla şeyler olduğunu kabul ettiği için, bu ilişkileri kategoriler halinde sınıflandırmaya özen gösteriyordu. Peki, ilişkilerden önce yapı sorununu ortaya koymak değil de nedir bu?

Kısaca, Radcliffe-Brown'ın algıladığı biçimiyle ikili ilişkiler, yeni ilişkilerin eklenmesiyle sürekli olarak uzatılabilen bir zincir oluşturur. Radcliffe-Brown'ın toplumsal yapıyı bir sistem olarak ele almak istememesinin nedeni de budur. O halde, bu önemli konuda Malinowski' den ayrılır. Felsefesi, süreklilik kavramına dayanır; o, süreksizlik düşüncesine her zaman yabancı kalmıştır. O nedenle, daha önce belirttiğimiz kültür kavramına karşı düşmanca tutumunu ve dilbilim öğretimine olan kayıtsızlığı daha iyi anlayabiliyoruz.

Bir gözlemci, bir araştırmacı ve eşsiz bir sınıflandırma uzmanı olan Radcliffe-Brown, bir kuramcı olarak bizleri hayal kırıklığına uğratmıştır: Savı doğru dürüst bir kanıt olarak görmeyen, oturmamış bir takım formüllerle yetinir. Gerçekte, söz konusu akrabalık sistemle-

rinin bozulmadan ayakta kalmasına yardımcı olduklarını göstererek evlilik yasaklarını açıklayabilir miyiz? (Radcliffe-Brown, 1949 *b*) Crow-Omaha denilen sistemlerin dikkate değer nitelikleri soy kavramına göre tamamıyla yorumlanabilir mi? (*a.g.y.*, 1941) Sırası gelince başka kuşkularımı da ifade edeceğim. Ancak bu sorular, gerçek bir önem arz etmesine karşın Radcliffe-Brown'ın yapıtının neden bu kadar şiddetli bir eleştiriye maruz kaldığını açıklamaktadır.

Murdock'a göre, Radcliffe-Brown'ın yorumları "ilk neden olarak ortaya çıkan sözlü ve soyut düşünceler"den başka bir şey değildir (1949, s. 121). Lowie de hemen hemen aynı şekilde kendini ifade eder (1937, s. 224-225). Bir yandan Radcliffe-Brown (1951), diğer yandan Lawrence'la Murdock (1949) arasında ortaya çıkan yeni tartışma yalnızca tarihsel bir önem arz eder, ancak yine de bu yazarların yöntembilimsel düşüncelerini aydınlığa kavuşturur. 1949 dolaylarında, Lloyd Warner'ın (1930-1931, 1937 *a*) henüz Murngin adıyla belirtilen Avustralya akrabalık sistemi konusundaki açıklamaları çok önemlidir;[23] bununla birlikte, özellikle sistemin "kapalılığı" (sistem geçişsiz olarak tasvir edilmiştir) konusunda bazı belirsizlikler vardır, çünkü varsayıma dayalı olan bu özelliğin uygulamada doğrulanması imkânsızdır.

Radcliffe-Brown için böyle bir sorun olmadığını görmek ilginçtir. Bütün toplumsal örgütlenme yalnızca kişiler arasındaki ilişkiler bütününden ibaretse, sistem sürekli olarak genişleyebilir: Her erkek birey için, en

[23] Bu sorunun son durumuyla ilgili olarak, bkz. R. M. BERNDT, "Murngin" (Wulamba) Social Organization, *American Anthropologist*, cilt 57, no: 1, 1. bildiri, 1955.

azından teorik olarak, annenin erkek kardeşinin kızıyla ilişkisinde (söz konusu toplumda istenen eş türü) kendisiyle birlikte bir kadın vardır. Bununla birlikte, sorun bir başka planda ortaya çıkar: Zira yerliler, kişilerarası ilişkileri bir sınıf sistemi aracılığıyla ifade etme eğilimindedir ve Warner'ın tasviri (bunu kendisi de kabul etmektedir), bir bireyin, hem sınıf sisteminin hem de ilişki sisteminin gereklerini en azından bazı durumlarda nasıl yerine getirebileceğini anlamamızı sağlamaz. Başka bir deyişle, bu birey istenen akrabalık derecesini sağlasa da, denk gelen sınıfa girmeyecektir; bunun tersi de geçerlidir.

Bu zorluğun üstesinden gelmek için, Lawrence ve Murdock, hem evliliğin tercihli kuralına hem de Warner'ın tasvir ettiği sınıf sistemine -bazı değişiklikler yaparak- uygun bir sistem getirmişlerdir. Ancak, bu sistemin dayanaksız olduğu ve eski zorlukları çözmekten daha çok yeni zorluklara yol açtığı hemen anlaşılmıştır. Warner'ın yeniden düzenlediği sistem büyük bir engelle karşılaşmıştı: Yerlilerin, uzaklıkları nedeniyle psikolojik olarak varsayımı bile tuhaf gelen bir takım akrabalık ilişkilerini açıkça algılamalarını gerektiriyordu. Lawrence'la Murdock'ın önerdiği çözüm daha fazla eksiklik içermektedir. Bu koşullarda, gizli ya da bilinmeyen bir sistemin Murngin'lerin modelinden daha basit olup olmaması gerektiğini sorgulayabiliriz. Söz konusu sistem, Murngin'lerin, kendilerinden çok farklı kuralları olan bazı komşulardan kısa bir süre önce aldığı bu bilinçli ancak acemice modeli açıklamak için uygundur.[24]

[24] Warner 7 sınıfa denk gelen 7 soylu bir sistemi ortaya koyarken, Lawrence'la Murdock'ın sistemi 8 soylu ve 32 sınıflı bir sistemden oluşuyordu; aynı dönemde (*les Structures élémentaires de la parenté*, 1949, bölüm XII),

Murdock'ın sistematik ve biçimci tutumu ile Radcliffe-Brown'ın görgül ve doğalcı tutumu birbirine zıttır. Bununla birlikte, Murdock hemen hemen hasımı kadar psikolojik ve hatta biyolojik bir düşüncenin etkisindedir; bu onu, psikanaliz ve davranış psikolojisi gibi bazı uzak bilim alanlarına doğru iter. Radcliffe-Brown'ın yorumlarını öylesine etkileyen görgücülükten kurtulmayı bu şekilde başarabilir mi? Bu konuda bir takım kuşkularımız vardır, çünkü başka alanlara yaptığı bu başvuru, kendi varsayımlarını eksik bırakmak ya da bazı alıntılar aracılığıyla onların eksikliklerini gidermek zorunda bırakır onu; bu alıntılar, onun varsayımlarına karma bir nitelik kazandırır ve hatta kimi zaman etnoloji terimleriyle ifade edilen ilk amaçla çelişir. Akrabalık sistemlerini toplumsal bir işlevi yerine getirmeye yönelik birer toplumsal araç olarak görmek yerine Murdock, sonunda onları, biyoloji ve psikoloji terimleriyle ifade edilen önermelerin toplumsal sonuçları olarak görmeye başlar.

Murdock'ın yapısal araştırmalara getirdiği katkı iki bakımdan ele alınabilir. İlkin, istatistiksel yöntemi yeni-

---

Warner'ın şemasının 4 soya -biri belirsiz- indirgenmesini öneriyordum. 1951'de, İngiliz etnolog M. E. R. Leach, benim kuramımı yeniden ele almış ve durum gereği onu gözden geçirip bizzat bana karşı savunmaya çalışmıştır. Krş. E. R. LEACH, The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, cilt 81, 1951. Bir önceki notta adı geçen metinde, Berndt 3 soyda karar kılar. Metnini kaleme aldığı sırada Leach tarafından yanıltılan Berndt, daha sonraları, söyleşilerde ve yazdığı mektuplarda, o ana kadar ileri sürülen bütün çözümler arasında, bizzat kendisinin saha üzerinde doğrulamak durumda olduğu çözüme en yakın olanına benim sırf tümdengelimli bir temele dayanarak ulaştığımı seve seve kabul etmiştir.

Murngin sistemine ilişkin yorumum, Profesör J. P. B. de JOSSELIN DE JONG'un son derece net ve zekice araştırmasının konusunu oluşturmuştur, *Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage*, 1952.

leştirmek istemiştir. Tylor da daha önce bazı bağlantıların gerçekliğini göstermek ve yeni bağlantılar bulmak için bu yöntemi kullanmıştı. Modern tekniklerin kullanılması, Murdock'ın bu yönde bazı gelişmeler kaydetmesine olanak sağlamıştır.

Etnolojide istatistiksel yöntemin karşılaştığı engelleri sık sık belirttik (Lowie, 1948 *a*, bölüm III). Lowie herhangi biri kadar bu konudan haberdar olduğu için, kısır döngü tehlikesini hatırlatmakla yetineceğim: Bir bağlantının geçerliği -ilgi çekici bir istatistiksel sıklığa dayalı olsa da-, sonuçta, bağlantı kurulan olayları tanımlamak için başvurduğumuz "öğelere ayırma" yönteminin geçerliğine bağlıdır. Buna karşılık, bu yöntem, haksız yere kabul edilen bağlantıları açıklama konusunda her zaman etkili olmuştur. Bu olumsuz ve eleştirel bakış açısına göre, Murdock'm bazı sonuçları geçerli olarak kabul edilebilir.

Murdock, ayrıca akrabalık sistemlerinin tarihsel gelişimini yeniden kurma ya da en azından mümkün ya da muhtemel bazı gelişim yollarını ortaya koymaya çalışır. Böylece, şaşırtıcı bir sonuca varır: "Hawai" tarzı akrabalık sistemi, sandığımızdan daha fazla [Lewis Morgan'ın benzer varsayımının Lowie (1920, bölüm III) tarafından eleştirilmesinden bu yana] ilkel bir biçim arz eder. Yine de, dikkat etmemiz gerekir ki Murdock, tarihsel ve coğrafi bağlamlarında gözlemlenen ve birer örgütlü birim olarak kabul edilen gerçek toplumlar üzerinde değil, bazı soyut kavramlar ve hatta bir bakıma ikinci dereceden kavramlar üzerinde düşünce yürütür: Toplumsal örgütlenmeyi kültürün diğer görünümlerinden ve kimi zaman akrabalık sistemlerini toplumsal örgütlenmeden soyutlamakla işe başlar; ardından, toplum-

sal örgütlenmeyi (ya da akrabalık sistemini), her gruba ilişkin gerçek araştırmadan daha çok etnoloji kuramının geleneksel kategorilerinden esinlenen bazı ilkelere göre keyfi olarak öğelere ayırır. Bu koşullarda, toplumsal örgütlenmenin tarihsel olarak yeniden biçimlendirilmesi ideolojik olmaktan öteye gitmez: Bu, bir önceki aşamayı tanımlamak için her aşamaya özgü öğeleri soyutlamaktan ibarettir, vb. Açıktır ki, böylesi bir yöntem bizi yalnızca bir sonuca götürür: En az farklılaşan biçimler en eski biçimler olarak ortaya çıkarken, karmaşık biçimler karmaşıklık düzeylerine göre giderek daha yeni biçimler kazanır. Bu, biraz da günümüzdeki atı, *Hipparion* cinsinden ziyade omurgalılar sınıfına dayandırmaya benzer.

Demin sözünü ettiğimiz çekincelerle Murdock'ın hak ettiği değeri düşürmek gibi bir niyetimiz yoktur. Murdock, zengin ve çoğu kez ihmal edilmiş birçok belgeyi bir araya getirmiş ve bir takım sorunları ortaya koymuştur. Ancak açıkça görülüyor ki, kullandığı yöntem sorunları çözmekten daha çok onları bulma ve tanımlamaya yöneliktir. Yöntemi, henüz Aristotelesçi bir düşüncenin etkisindedir; belki de her bilimin bu aşamadan geçmesi gerekir. Şu sözleri söylerken en azından Aristo'nun iyi bir öğrencisi gibi davranır: "Toplumsal örgütlenme planında, kültürel biçimler, belli bir düzenlilik ve bilimsel düşüncenin gereklerine bir uygunluk arz eder; bu düşünce, doğal denilen bilimlerin alışkın olduğumuz düzeyinden çok önemli bir şekilde ayrılmaz" (1949, s. 259).

Bu metnin başında önerilen sınıflandırmalara göz atan bir okuyucu, Radcliffe-Brown'ın *gözlem* ile *deneyi* birbirine karıştırma eğiliminde olduğunu, Murdock'ın

ise *istatistiksel* modeller ile *mekanik* modeller arasında yeterince ayrım yapmadığını kolayca görecektir. Murdock, istatistiksel bir yöntem yardımıyla bir takım mekanik modeller oluşturmak istemektedir; bu görev, en azından kullandığı dolaysız yaklaşım nedeniyle imkânsızdır.

Aynı şekilde, Lowie'nin[25] yapıtını bir tek soruya, *Olgular nelerdir?* sorusuna yanıt vermek üzere sarf edilen büyük bir çaba olarak nitelendirebiliriz. Daha önce de söylediğimiz gibi, yapısalcılar için bile yanıt verilmesi gereken ilk soru budur ve bütün diğer sorular ona bağlıdır. Saha üzerinde yapılan araştırmalar ve Lowie' nin kuramsal düşünceleri, etnolojinin toplumbilimsel gizemcilikten ve felsefi önyargılardan henüz geçilmediği bir döneme rastlar. Bu duruma tamamıyla olumsuz bir tepki vermesinden dolayı Lowie kimi zaman kınanmıştır (Kroeber, 1920) ve onun kınanması da gerekiyordu. Bunun için ilk yapılması gereken, olguların *ne olmadığını* göstermekti. Demek ki Lowie, keyfi sistemleri ve sözde bağıntıları cesaretle ayrıştırmaya çalışmıştır. Böylece, bir bakıma sürekli yararlanabileceğimiz zihinsel bir enerjiyi açığa çıkarmıştır. Düşüncesini dile getirirken son derece ölçülü olması ve kuramsal yapılara karşı antipati duyması nedeniyle, onun olumlu katkılarını ortaya çıkarmak çok kolay olmasa gerektir. Hem bir yazısında kendini "etkin bir kuşkucu" olarak tanımlamıyor muydu? Bununla birlikte, 1915'lerden başlayarak akrabalık araştırmalarını en çağdaş biçimde savunan bizzat kendisiydi: "Toplumsal yaşamın özü bile, ebeveyn ve hısımları sınıflandırma tarzına göre kimi zaman sıkı bir biçimde incelenebilir" (1915, 1929 *c*). Aynı metinde,

[25] 1957'de ölmüştür.

her yerde bulunan yapısal faktörleri göz önünde bulundurmayarak etnolojik görüş alanını sınırlayan tarihsel perspektifi tersyüz ediyordu; dışevliliği genetik terimleriyle tanımlıyor ve onu olduğu her yerde aynı etkilere yol açan kurumsal bir kavram olarak görüyordu; uzak toplumlar arasındaki benzerlikleri anlamak için, ayrıca tarihsel ve coğrafi düşüncelere başvurmaya gerek duymuyordu.

Bir kaç yıl sonra, Lowie, yapısalcılar için önemli sayılan iki sonuca kendisini götürecek bir yöntem kullanarak, "anasoylu kompleks"i geçersiz kılar. Anasoylu görünümlü her niteliğin "kompleks"in bir kalıntısı olarak yorumlanması gerektiğini inkâr ederken, onun değişkenlerine ayrıştırılmasına olanak sağlıyordu. İkinci olarak, bu şekilde serbest bırakılan öğeler, akrabalık sistemlerinin ayrımsal nitelikleri arasında bazı becayiş tablolarını oluşturmaya elverişli oluyordu (Lowie, 1929 *a*). Böylece, Lowie, eşit derecede özgün iki biçimde yapısal araştırmaların kapısını açıyordu; bu araştırmaların konusunu, adlandırma sistemi ve bu sistem ile davranışlar sistemi arasındaki ilişkiler oluşturuyordu. Davranışlar sistemine ilişkin araştırmalara daha sonra başkaları da girişecekti (Radcliffe-Brown, 1924; Lévi-Strauss, 1945).[26]

Lowie'ye ayrıca başka buluşları da borçluyuz. Kuşkusuz, sözde tek soylu olan birçok sistemin iki soylu niteliğini ilk kendisi bulmuştur (1920, 1929 *b*); soy zinciri tipinin ikamet tarzı üzerindeki etkisini ortaya koymuştur (1920); aile içindeki çekince ya da saygı davranışlarıyla birlikte ensest yasağını incelemiştir (1920, s. 104-105). Toplumsal örgütlenmeleri her zaman iki açıdan ele almaya özen göstermiştir: bir yandan kurumsal

[26] Bu kitabın II. bölümüne bkz.

kurallar, diğer yandan bireysel psikolojik tepkilerin sıradan ifadeleri (kimi zaman kurallarla çelişen ve her zaman kuralları etkileyen). Kültürün "öğeler"den oluştuğu yönündeki tanımı nedeniyle çok eleştirilmesine karşın, bütün etnoloji literatüründe en etkili ve en tutarlı kabul edilen monografileri bize kazandıran Lowie'nin kendisidir (1935, 1948 *a*, bölüm XV, XVI ve XVII). Ayrıca, Lowie'nin, Güney Amerika'ya ilişkin araştırmaların gelişmesinde büyük bir rol oynadığını biliyoruz. Dolaylı ya da dolaysız olarak, öğütleri ya da teşvikleriyle, etnolojiye zor ve çok ihmal edilmiş bir alan kazandırmaya katkıda bulunmuştur.

IV. - TOPLUMSAL DİNAMİK: HİYERARŞİK YAPILAR

a) *Öğelerin (Bireyler ve Gruplar) Toplumsal Yapı İçindeki Yeri*

Bir önceki bölümde yer alan sorunlar konusundaki kişisel tavrımızı burada açıklamaya gerek yoktur. Tarafsız kalma yönünde çaba sarf etmemize karşın, tavrımızın ne olduğu bu bölümde yeterince anlaşılacaktır. Bu satırların yazarına göre, akrabalık sistemleri ile evlilik ve soy kuralları eşgüdümlü bir bütünlük oluşturur. Şu amaçla: Babayanlı ilişkilerle evliliğe dayalı ilişkileri bir dokuda olduğu gibi birbiriyle kesiştirerek toplumsal grubun sürekliliğini sağlamak. Böylece, kadınları babayanlı ailelerinden sürekli olarak alıp onları aile grupları içinde yeniden dağıtarak -ki bunlar, sırayla tekrar babayanlı ailelere dönüşecektir, vb.- toplumsal mekanizmanın işleyişini açıklığa kavuşturmaya katkıda bulunmayı umuyoruz.[27]

[27] Bu hususla ilgili olarak, krş.: C. LEVI-STRAUSS, *The Family*, H. L. Shapiro,

Normalde, dış etki olmadığı sürece, bu mekanizmanın sonsuza dek işlemesi ve toplumsal yapının statik bir nitelik kazanması gerekirdi. Ancak durum öyle değildir. O halde, kuramsal modele bir takım yeni öğeler katmak gerekir; bu öğeler olmadan, toplumsal yapının akrabalık sistemine hiç bir zaman dönüşememesinin ardındaki nedenleri de, bir yapının artzamanlı dönüşümlerini de açıklamak mümkün değildir. Bu iki hususu üç farklı biçimde açıklayabiliriz.

Kural gereği, ilkin olguların ne olduğunu kendimize sormamız gerekir. Lowie'nin politik örgütlenme konusundaki antropoloji çalışmalarının yetersiz olduğunu üzüntüyle ifade etmesinden bu yana birçok yıl geçmiştir. Bu bakımdan, eğer bir kaç gelişme sağlandıysa, bunu, en azından Kuzey Amerika'yla (1927, 1948 *a*, bölüm VI, VII, XII-XIV, 1948 *b*) ilgili yaptığı yeni araştırmaları nedeniyle Lowie'nin yanı sıra, Fortes ve Evans-Pritchard'ın girişimiyle Afrika'yla ilgili yazılan büyük yapıta borçluyuz. Lowie; toplumsal sınıflar, dernekler ve devlet gibi birkaç temel kategoriyi açıklamakla faydalı bir iş yapmıştır.

İkinci yöntem, daha önce ele alınan düzeye ait olaylarla, yani akrabalık olaylarıyla bir üst düzeye ait olaylar arasında bağlantı kurmaktan -her ikisini birbiriyle ilişkilendirebildiğimiz sürece- ibarettir. Bu durumda iki sorun ortaya çıkar: 1° Akrabalığa dayalı yapılar kendiliğinden bazı dinamik özellikler gösterebilir mi? 2° *İletişim yapıları* ile *hiyerarşik yapılar* birbirini ne şekilde etkiler? Birinci sorun eğitim sorunudur: Her kuşak, yaşamının belirli bir anında, kendisinden önceki ya da son-

yay., *Man, Culture and Society* içinde, Oxford University Press, 1956, bölüm XII (bu kitapta tekrar edilmemiştir).

raki kuşakla gerçekte bir astlık ya da üstlük ilişkisi içinde bulunur. Margaret Mead ve diğerleri sorunu bu şekilde ortaya koymayı yeğlemişlerdir.

Ayrıca, daha kuramsal bir yaklaşım tarzı vardır. Bu tarz, akrabalık yapısındaki (sırf terminolojik açıdan) bazı konumlar (istatistiksel) ile uygun davranışlar (dinamik) arasında bağlantılar aramaktan ibarettir. Bu davranışlar, bir yandan hak, görev ve yükümlülüklerde, diğer yandan ayrıcalık ve yasaklarda (vb.) ifade edildikleri biçimiyle ele alınmaktadır burada.

Radcliffe-Brown'a göre, *davranışlar sistemi* ve *adlandırma sistemi* adını verebileceğimiz sistemler arasında tam anlamıyla bir uyum olduğu ispatlanabilir. Her akrabalık terimi, olumlu ya da olumsuz belli bir davranışa tekabül eder ve her ayrımsal davranış bir terimle ifade edilebilir. Kimileri, böylesi bir uyumun pratikte ispatlanamayacağını ya da oldukça kaba bir tahmin düzeyini kesinlikle aşamayacağını ileri sürmektedir.

Bana gelince, davranışlarla adlar arasındaki diyalektik ilişkiye dayanarak farklı bir yorum önerdim. Ebeveynler arasındaki ayrımsal davranışlar, terminolojiyle aynı modele göre düzenlenme eğilimindedir, ancak aynı zamanda zorlukları çözmek ve bu terminolojiden kaynaklanan çelişkileri aşmak için bir araç oluşturur. Böylece, herhangi bir toplumda ebeveynler arasındaki davranış kuralları, terminoloji sistemiyle evlilik kurallarından kaynaklanan çelişkileri çözmek için yapılan bir girişimi ifade edebilir. Evlilik kurallarından kaynaklanan ilişkiler bir sistem oluşturmaya yöneldiği ölçüde, terminolojinin yeniden düzenlenmesini gerektiren yeni çelişkiler ortaya çıkar; bu terminoloji, ender görülen ve hızla

biten bazı istikrarlı dönemler hariç, davranışlara yansır.[28]

---

[28] *Structures élémentaires de la parenté*'yi çürütmek için yazdıkları küçük bir kitapta MM. Homans ve Schneider, tercihli evlilik kurallarını davranışlar sistemine indirgemeye çalışırlar. Söz konusu kitapta yer alan, anayanlı ya da babayanlı evlilik ile soy zinciri tarzı -babasoylu ya da anasoylu - arasında zorunlu bir bağlantı olmadığı yolundaki ilkeye karşı çıkarlar. Anayanlı evliliğin babasoylu soy zincirine bağlı olduğu yolundaki kendi savlarına dayanarak, bazı istatistiksel bağlantılar ileri sürseler de pek fazla bir şey kanıtlamazlar. Gerçekte, babasoylu toplumlar anasoylu toplumlardan sayıca çok daha fazladır; ayrıca, anayanlı evliliğe babayanlı evlikten daha sıkça rastlanır. O halde, dağılım tesadüfe bağlı olsaydı, hem babasoylu soy zincirinin hem de anasoylu evliliğin olduğu toplumların sayısının diğerlerinden daha yüksek olması gerekirdi ve beni eleştirenlerin ileri sürdüğü bağlantı anlamdan yoksun olurdu. Daha önemli bir kesitle (564 adet toplum) şu sözümona bağlantıyı tekrar araştırmaya koyulan Murdock şu sonuca varır: "Bu bağlantıların dünya çapındaki dağılımı o kadar düzensiz ki önerilen kuramsal yorum konusunda kuşkuların oluşmasına yol açmıştır" (G. P. MURDOCK, World Ethnographic Sample, *Amer. Anthrop., n. s.*, cilt 59, no: 4, 1957, s. 687).
İlkin kullandığım terimlere göre, tek taraflı çapraz kuzenle (bayan) evlilik ile soy biçimi arasında zorunlu bir bağlantı olmadığını, yani akla gelebilecek kombinezonların hiçbirisinin çelişki içermediğini düşünmekte ısrar ediyorum. Bununla birlikte, deneyim planında iki evlilik türünün daha sık bir şekilde şu ya da bu soy biçimiyle bağlantılı olması muhtemel ve hatta mümkündür. Eğer durum böyleyse, bu *istatistiksel bağlantı* (*mantıksal bağlantı* ile karıştırmamak gerekir) bir açıklama gerektirir. Bu durumda, söz konusu açıklamayı anasoylu toplumlara özgü kararsızlık yönünde aramak durumunda kalırdım; bu kararsızlık, anasoylu toplumların uzun karşıtlık çevrimlerini benimsemelerini zorlaştırmaktadır, oysa babayanlı evliliğin oldukça kısa çevrimleri anasoylu toplumlarda her zaman görülen çekişmeler için daha uygundur. Homans'la Schneider'ın kuramsal yorumu bana tamamıyla kabul edilebilir gibi gelmektedir. Her ikisi, babasoylu toplumların anayanlı evlilikten yana tercih yapmasını bazı psikolojik nedenlerle açıklar: örneğin, bir yeniyetmenin duygusal bağlılığının dayısının soyuna doğru yönelmesi, vb. Durum böyle olsaydı, gerçekte anayanlı evliliğe daha sık rastlanırdı; ancak, onu *salık* etmeye gerek kalmazdı. Özel bir vakayla ilgili olarak, Homans'la Schneider, ensest yasağını açıklamak için Westermarck'ın ileri sürdüğü psikoloji kuramı açık ve basit bir şekilde yeniden ele alırlar. Etnolojinin bu eski yanılgıdan tamamıyla kurtulduğuna inanmayı isterdik (Krş. G. C. HOMANS ve D. M. SCHNEIDER, *Marriage, Authority and Final Causes. A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage*, Glencoe, Illinois, 1955).

Akranlar arasındaki evliliklerin akrabalık sistemi tarafından düzenlenmediği bir takım toplumları gözönünde bulundurduğumuzda bir başka sorun ortaya çıkar. Gerçekte, evlilik ilişkilerindeki taraflar politik, ekonomik ya da hukuksal açıdan belli bir hiyerarşiye göre sınıflandırılmışsa ne olur? Bu bakımdan, değişik kurumları incelemek durumundayız: ilkin, poligami (çokkarılılık) -bunun, kimi zaman, biri toplumsal ve politik diğeri bireysel ve ekonomik olmak üzere iki güvence biçimine dayandığını bir başka kitabımda gösterdim-;[29] ikinci olarak, hipergami (kadının daha yüksek tabakadan bir erkekle evlenmesi) ya da hipogami (kadının daha düşük tabakadan bir erkekle evlenmesi). Şu ana kadar çok ihmal edilen bu ikinci husus, titiz bir araştırmayı gerektirmektedir; aksi takdirde, kastlar ve -dolaylı olarak- statü farklılıklarına dayalı tüm toplumsal yapılar sistemine ilişkin tutarlı bir kuram oluşturmak olanaksızdır.

Üçüncü ve son yöntemin öncekilerden daha biçimsel bir niteliği vardır. Rastlantı sonucu ortaya çıkan astlık ve üstlük ilişkilerinden kaynaklanan tüm anlaşılabilir yapı türlerini *a priori* olarak incelemekten ibarettir. Tavuklarda üstlüğe ilişkin çevrimsel olayların Rapoport (1949) tarafından matematiksel açıdan incelenmesi bu bakımdan ilginç ufuklar açar. Kuşkusuz bu çevrimsel ve geçişsiz zincirlerin, kıyaslamaya çalışacağımız toplumsal yapılarla pek fazla bir ilişkisi olmadığı görülmektedir. Bu yapılar (Polinezya'daki "kava çevrimi" gibi) her za-

[29] C. LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, bölüm XXIX; burada, daha önce yapılan bir araştırmanın temaları ele alınmaktadır: The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe, *Transactions of the New York Academy of Sciences*, dizi II, cilt VII, no: 1, 1944.

man geçişsiz ve çevrimsizdir: Alt uçta bulunan çevrim, yapısı gereği, üst uçta yer almaz.[30]

Buna karşılık, akrabalık sistemlerine ilişkin araştırma gösteriyor ki, bazı koşullarda çevrimsel olmayan geçişli bir sistemin geçişsiz ve çevrimsel bir sisteme dönüşmesi anlaşılamaz bir şeydir. Bir erkeğin, annesinin erkek kardeşinin kızıyla tercihli bir evlilik yaptığı, hipergamiye dayalı bir toplumda bu duruma rastlanır. Böyle bir sistem, bir ucunda en yüksek tabakadan bir kızın (dolayısıyla kendisinden daha yüksek bir tabakadan koca bulması olanaksızdır), diğer ucunda ise, sonsuza dek eşten mahrum kalacak bir erkeğin (çünkü kız kardeşi dışında gruptaki tüm kızlar kendisinden daha yüksek bir statüye sahip) bulunduğu bir zincirden oluşur. Dolayısıyla, ya söz konusu toplum bazı çelişkilerin içine düşecek ya da çevrimsel olmayan geçişli sistemi, geçici ya da yerel olarak, geçişsiz ve çevrimsel bir sisteme zorunlu olarak dönüşecektir.[31]

---

[30] Bu çekince günümüzde (1957) bana abartılı gibi geliyor. *Pecking-order* durumunda olduğu gibi, hiyerarşik ve geçişsiz çevrimlerin görüldüğü birçok toplum vardır. Örneğin, Fiji adaları sakinleri XX. yüzyılın başlarına kadar derebeyliklere ayrılmıştı; aralarında bir bağımlılık ilişkisi vardı: Bazı durumlarda, A derebeyliği B derebeyliğine, B derebeyliği C derebeyliğine, C derebeyliği D derebeyliğine ve D derebeyliği A derebeyliğine bağlıydı. Hocart, ilk bakışta anlaşılamaz gibi gelen bu yapıyı, Fiji'de iki bağımlılık türü olduğunu belirterek açıklamaya çalışmıştır: geleneksel bağımlılık ve fetihle gelen bağımlılık. Öyleyse, A geleneksel olarak B'ye; B, C'ye ve C, D'ye bağımlıdır. Oysa D, kısa bir süre önce savaşı kaybettiği için, A'nın boyunduruğuna girmiş ve ona bağımlı olmuştur. Bu şekilde oluşan yapı, yalnızca *pecking-order*'inkiyle aynı değildir, ayrıca etnoloji kuramı -her ne kadar fark etmesek de- matematiksel yorumdan birçok yıl önce ortaya çıkmıştır, çünkü matematiksel yorum değişik zamanlarda devreye giren iki değişkenin ayırımına dayanmaktadır, ki bu tam anlamıyla Hocart'ın tanımına uymaktadır (Krş. A. M. HOCART, The Northern States of Fiji, *Occasional Public. no: 11, Royal Anthropological Institute*, Londra, 1952).

[31] Yerel düzeyde bir türden diğerine dönüşümle ilgili dikkate değer bir örnek

Dolayısıyla, araştırmalarımıza geçişlilik, sistem ve çevrim gibi kavramlar girer; biçimsel bir incelemeye elverişli olan bu kavramlar, iletişim ve hiyerarşi düzeylerinin bütünleştirilebildiği yaygın toplumsal yapı türlerinin incelenmesine olanak sağlar. Peki, gerçek ve sanal düzeyleri bütünleştirecek kadar ileri gidilebilir mi? İnsan toplumlarının çoğunda, "toplumsal sistem" adı verilen şey çevrimsel olmayan geçişli bir türe bağlıdır: Eğer A, B'den ve B, C'den üstünse, A'nın C'den üstün olması gerekir; ancak C, A'dan üstün olamaz. Bununla birlikte, gerçekte bu kurallara uyan toplumlar bile, politik, mitoloji ya da din alanında olsun, "sanal" ya da "düşünsel" adını verebileceğimiz başka sistem türleri tasarlar. Buna örnek olarak, çoban kızıyla evlenen kral hikâyeleri ya da Stendhal'ın, centilmenin kendi bakkalının emrinde olduğu Amerikan demokrasi sistemine yönelik eleştirisi verilebilir.

b) *Sistemlerin Düzeni*

Etnoloğa göre, toplum, değişik sistem türlerine tekabül eden bir takım yapılar içerir. Akrabalık sistemi, bireyleri bazı kurallara göre düzenleme olanağı sağlar; bir başka sistem, toplumsal örgütlenmedir; üçüncü sistemi ise toplumsal ya da ekonomik katmanlar oluşturur. Sisteme ilişkin bütün bu yapılar da düzenlenebilir; ancak, bunun için, aralarında ne gibi bağlantılar olduğunu ve eşzamanlı olarak ne şekilde birbirini etkilediklerini ortaya koymak şarttır. Aynı şekilde, Meyer Fortes (1949), de-

için, krş. K. GOUGH, Female Initiation Rites on the Malabar Coast, *Journ. of the Roy. Anthropol. Inst.*, cilt 85, 1955, s. 47-48.

ğişik özel modellerin (akrabalık, toplumsal örgütlenme, ekonomik ilişkiler, vb.) özelliklerini bir arada toplayan bir takım genel modeller oluşturmaya çalışmış ve hatırı sayılır bir başarı elde etmiştir.

Belli bir topluma yönelik kesin bir model oluşturmak üzere yapılan bu girişimler, etnologu, daha önce bu bölümün başında söz ettiğimiz bir zorlukla karşı karşıya bırakır: Bir toplumun sistemle ilgili değişik yapıları algılama tarzı ile bu yapıları belirleyen ilişkiler gerçeğe ne derece uymaktadır? Daha önce de belirttiğim gibi, göz önünde bulundurduğumuz belgelere göre birçok yanıt verilebilir. Ancak, şu ana kadar yalnızca bazı "yaşanmış" sistemleri, yani nesnel bir gerçekliğe bağlı olan ve insanların yaptığı tasvirden bağımsız olarak dışarıdan ele alınabilen sistemleri göz önünde bulundurduk. Şimdi de bu tür "yaşanmış" sistemlerin her zaman başka sistemler gerektirdiğini belirtelim; eğer daha önceki sistemleri ve her toplumun onları düzenli bir bütünlük içerisinde birleştirme tarzını anlamak istiyorsak, başka sistemleri de hesaba katmamız gerekir. "Düzenlenen" ve artık "yaşanmış" sayılmayan bu yapılar, hiçbir nesnel gerçekliğe doğrudan uymaz; daha öncekilerin tersine, deneysel bir denetim için uygun değiller, çünkü kimi zaman karıştıkları özgül bir deneyden yana olduklarını belirtecek kadar ileri giderler. O halde, onları incelemek üzere tabi tutacağımız tek denetim, birinci türde ya da "yaşanmış" türdeki sistemlerle ilgilidir. "Düzenlenen" sistemler, mitoloji ve din alanına tekabül eder. Çağdaş toplumların politik ideolojisinin de bu kategoriye bağlı olup olmadığını kendimize sorabiliriz.[32]

[32] Fransız okuyucu, bu paragrafın amacının, altyapı ile üstyapı arasındaki Marksçı ayırımı Anglosakson antropologların daha alışkın olduğu bir dille

Durkheim'ın ardından, Radcliffe-Brown da dinsel olguların toplumsal yapının ayrılmaz bir parçası olması gerektiğine işaret etmiştir. Ona göre, etnoloğun görevi, değişik din tipleriyle değişik toplumsal örgütlenme tipleri arasında bağıntılar kurmaktır (1945). Onun din sosyolojisi başarısızlıkla sonuçlandıysa, bunun iki nedeni vardır. İlkin, bazı duygusal durumlarla inançları ritüelle doğrudan ilişkilendirmiştir. İkinci olarak, toplumla din arasındaki ilişkinin genel bir ifadesine bir çırpıda ulaşmak istemiştir, oysa eşzamanlı değişimlere ilişkin düzenli dizilerin oluşturulabilmesi için somut araştırmalara ihtiyacımız vardır. Sonuç olarak, din etnolojisi bir bakıma gözden düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Bununla birlikte, efsaneler, ritüeller ve dinsel inançlar yapısal araştırmalar için oldukça umut vaat edici bir alan oluşturur ve yeni araştırmalar -ara sıra yapılmalarına karşın- özellikle verimli görünmektedir.

Daha geçenlerde birçok yazar bazı dinsel sistemleri belli bir yapısı olan birer bütün olarak incelemeye çalıştı. P. Radin'in *The Road of Life and Death* (1945) ve R. M. Berndt'in *Kunapipi* (1951) adlı monografileri de bu düşünceden esinlenmiştir. Sistematik araştırmaların yolu işte böyle açılmıştır; G. Reichard'ın *Navaho Religion*'ı (1950) bunlara iyi bir örnektir. Ancak, belli bir toplulukta, nispeten kısa bir dönem için, dinsel tasvirlerin -Lowie'nin algıladığı biçimiyle- sürekli ve sürekli olmayan öğeleri konusunda ayrıntılı inceleme yapmayı yine de ihmal etmemek gerekir.

---

ifade etmek olduğunu kolayca görecektir; bu durum, Sayın Gurvitch'in, bu paragrafla ilgili olarak bana yöneltiği eleştirilerin asılsız olduğunu göstermektedir; sosyolojiye toplumsal düzenin otoriter bir kavramını tekrar getirmekle suçluyordu beni. Sayın Gurvitch'e verdiğim yanıt bu kitabın XVI. bölümünde yer almaktadır.

Belki de o zaman, "toplumsal olguları açıklamaya yönelik her araştırma için gerekli olan bu küçük ölçekli modelleri, eşzamanlı değişimlerin karşılaştırmalı analizini yapmak için" dinsel etnolojide kullanmayı becerebiliriz (Nadel, 1952). Bu yöntem, yavaş bir gelişme sağlamaktan öteye gidemez; ancak, toplumsal örgütlenme konusunda elde etmeyi umduğumuz sonuçlar arasında en sağlam ve en ikna edici olanları bu yöntem sağlar. Nadel'in de daha önce gösterdiği gibi, Şamanizm ile bu kurumun bulunduğu ülkelere özgü bazı psikolojik davranışlar arasında bir ilişki bulunmaktadır (1946). İzlanda, İrlanda ve Kafkasya kökenli bazı Hint-Avrupa belgelerini karşılaştıran Dumézil, o zamana kadar gizemli kalan mitolojik bir karakteri açıklamayı, onun rolü ve görünümleri ile incelenen toplulukların toplumsal örgütlenmesine ilişkin bazı özgün nitelikler arasında bir ilişki kurmayı başarmıştır (1948); Wittfogel ve Goldfrank ise, Pueblo yerlilerinin mitolojik temalarındaki bazı anlamlı farklılıkları ortaya koyarken, her grubun sosyoekonomik yapısını göz önünde bulundurmuşlardır (1943). Monica Hunter, büyüye dayalı inançların, toplumsal grubun yapısına doğrudan bağlı olduğunu göstermiştir (Hunter-Wilson, 1951). Bütün bu sonuçlar -yer olmadığı için burada yorumlayamayacağımız diğer sonuçlarla birlikte- sayesinde, dinsel inançların toplumsal yaşamdaki işlevini değilse bile (çünkü Lucrèce'ten beri yapılan budur), bu işlevi yerine getirmelerini sağlayan mekanizmaları günün birinde anlayabileceğimizi umuyoruz.

Sonuç olarak, birkaç şey söylemek istiyorum. Araştırmamıza model kavramının analizini yaparak başladık, ancak araştırmamızın sonunda da karşımıza aynı kav-

ram çıkmaktadır. Toplumsal antropoloji genç bir bilimdir; kendisinden daha ileride bulunan bilimlerin sunduğu modeller arasında en basit olanları öykünerek kendi modellerini oluşturmaya çalışması doğaldır. Klasik mekaniğin çekiciliği bu şekilde açıklanır. Peki, bu bakımdan bir kuruntunun kurbanı olmadık mı? Von Neumann'ın da belirttiği gibi (von Neumann ve Morgenstern, 1944, s. 14): "Yaklaşık 10^{25} adet serbest tanecik içeren bir gazın neredeyse eksiksiz bir teorisini kurmak, yalnızca dokuz büyük cisim içeren güneş sisteminkine oranla çok daha kolaydır." Oysa model arayışı içinde olan antropoloji ara bir durumla karşı karşıyadır: İlgilendiğimiz konular -belli bir toplumla bütünleşen bireyler ve toplumsal rolleri-, Newton mekaniğinin konularından çok daha fazladır, ancak istatistik ve olasılıklar hesabına konu teşkil edecek sayıda değildir. O halde, karma ve ikircil bir alanda bulunuyoruz; olgular, bir biçimde ele alınmayacak kadar karmaşık ve başka bir biçimde ele alınmayacak kadar basittir.

Açıktır ki, iletişim kuramının açtığı yeni ufuklar, bazı konuları -işaretleri- ele alırken kullanmak durumunda kaldığımız özgün modellere bağlıdır; sayıları klasik mekanikte uygulanmayacak kadar yüksek ve henüz termodinamiğin ilkeleri uygulanmayacak kadar düşük olan bu konuları, bundan böyle sıkı bir incelemeye tabi tutabiliriz. Dil, binlerce morfemden (biçimbirim) oluşur ve fonemlerin (sesbirim) sıklığında bazı anlamlı düzenlilikleri ortaya koymak için sınırlı sayıda hesap yeterlidir. Böyle bir alanda, istatistik kurallarını uygulama eşiği düşerken, mekanik modelleri kullanma eşiği yükselir; bu arada, olayların büyüklük düzeyi antropoloğun alışkın olduğu düzeye yaklaşır.

Antropolojide yapısal araştırmaların şu an içinde bulunduğu durum şöyledir: Strateji ve iletişim kuramları sayesinde titiz bir araştırmadan geçirdiğimiz olaylara benzer bir takım olayları ortaya koymayı başarabildik. Antropolojik olgular, benzer bir araştırma umudu vaat edecek kadar diğer olayların düzeyine yakındır. Antropolojinin gerçek bir bilim olmaya her zamankinden daha fazla yaklaştığını hissettiği anda, sağlam olduğu sanılan bir alanın başarısızlığa uğraması şaşırtıcı değil midir? Olgular da kendini gizler: Bunlar, ya çok az sayıda bulunur ya da yeterince güvenli bir şekilde kıyaslanmalarını engelleyen bazı koşullarda bir araya gelir. Elimizde olmadan amatör bir botanikçi gibi davranarak, karışık bitki örneklerini rastgele toplayıp, hırpalanmış bir halde onları korumak üzere ot ambarlarımıza koyduğumuzu fark ediyoruz. Ve birden bire, bu eksiksiz bitki koleksiyonlarını düzene koymaya, aralarındaki özgün farklılıkları saptamaya ve az çok bozulmuş halde bulunan çok küçük bölümlerini ölçmeye koyuluyoruz.

Antropolog, kendisini bekleyen görevleri ve elinden geleni hatırlatırken umutsuzluğa kapılır: Elindeki belgelerle ne derece başarılı olabilir? Bu biraz da kozmik fiziği sırf Babilli astronomların gözlemleriyle kurmak istemek gibidir. Bununla birlikte, gök cisimleri her zaman oradadır, oysa bize belge sağlayan yerel kültürler hızlı bir şekilde kaybolmakta ya da aynı türde bilgiler bulmayı umduğumuz yeni türde nesnelere dönüşmektedir. Gözlem tekniklerini kendilerinden çok ilerde bulunan kuramsal bir çerçeveye oturtmak, bilimler tarihinin çok ender olarak açıklayabildiği çelişkili bir durumu ifade eder. Bu zorluğun üstesinden gelmek de modern antropolojiye düşer.

BÖLÜM XVI

Bölüm XV İçin Sonsöz[1]

Gurvitch -her okuyuşumda onu daha az anladığımı itiraf ediyorum-,[2] toplumsal yapı kavramına ilişkin analizime çatmaktadır,[3] ancak çoğu kez kanıtları metnime karşı yaptığı kasıtlı ve gereksiz açıklamalardan öteye gitmez. Yine de tartışmanın özüne inmeye çalışacağım.

Gurvitch, buluş sandığı şeyi ilk olarak şöyle arz eder: "Psikolojideki *Gestaltizm* ile sosyolojideki *yapısalcılık* arasında... bildiğimiz kadarıyla şu ana kadar sözü edilmeyen çarpıcı bir benzerlik bulunmaktadır" (*a.g.y.*, s. 11). Ancak, Gurvitch yanılmaktadır. Yapısalcı olduğunu ileri süren bütün etnologlar, sosyologlar ve dilbi-

---

1 Yayınlanmamış (1956).

2 Halbuki onu içtenlikle anlamaya çalışıyordum. Krş. C. LÉVI-STRAUSS, French Sociology, *Twentieth Century Sociology* içinde, yay. G. GURVITCH ve W. E. MOORE, New York, 1945, bölüm XVII. Fransızca çev.: *La Sociologie au XX^e siècle*, 2 cilt, Paris, 1947.

3 G. GURVITCH, Le Concept de Structure sociale, *Cahiers internationaux de sociologie*, cilt 19, n. s., 2. yıl, 1955. Öyle görünüyor ki Sayın GURVITCH, bu araştırmayı birkaç değişiklik yaptıktan sonra *Vocation actuelle de la sociologie*'nin ikinci baskısında tekrar yayımlamıştır. 1956'da yazılan bu bölüm ilk metne dayanmaktadır.

limciler, onlarla Gestalt psikolojisi arasındaki ilişkilerin bilincindedir. Ruth Benedict, 1934'ten itibaren, Köhler'den ve Koffka'dan alıntılar yaparak bir benzerlik kuruyordu.[4]

Bizzat kendim bu benzerliği canla başla açıklamaya çalıştım; *Structures élémentaires de la parenté*'nin (Akrabalığın Temel Yapıları) 1947 tarihli önsözü Gestalt psikolojisine duyulan minnetle bitiyordu: "Eddington'ın 'Fizik, örgütlenmelere ilişkin bir araştırmadır' şeklindeki sözlerini alıntıladıktan sonra yaklaşık yirmi yıl önce Köhler şöyle yazıyordu: "Bu yolda... 'biyoloji ve psikoloji' ile karşılaşacaktır. Bu çalışma, ancak okuyucu tarafından tamamlanıp sosyoloji sözcüğü eklenirse amacına ulaşacaktır."[5]

---

[4] Ruth BENEDICT, *Patterns of Culture*, Cambridge, Mass., 1934, s. 51-52 ve 279.
Kısa bir süre önce, Sayın Gurvitch bir başka "buluş" daha yapar ve onu *toplumsal yapı kavramı*na ilişkin araştırmamızın [araştırmasının] son sözünde *Cahiers* okuyucularıyla paylaşmaya can attığını söyler: Spencer, "toplumsal yapı", "toplumsal işlev" ve "kurum" kavramlarının unutulmuş bir kaynağıdır da ondan (*Cahiers internationaux de sociologie*, cilt 23, 1957, s. 111-121). Ancak, Sayın Gurvitch dışında kimin Spencer'ı ve onun bu kavramlar konusundaki yaratıcılığını "unuttuğunu" bilemiyoruz; bunlar, her ne olursa olsun, yapı kavramını kullanan çağdaş kimseler değildir kuşkusuz. Bkz. D. BIDNEY, *Theoretical Anthropology*, New York, 1953, II. ve IV. bölümler; İngiltere'yle ilgili olarak, bkz. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Social Anthropology*, Glencoe, 1951, s. 17 ve özellikle A. R. RADCLIFFE-BROWN'ın şu kitaptaki önsözü: *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, 1952. Yazar, bu kitabında Spencer'a birkaç kez göndermede bulunduktan sonra şu sonuca varır: *"The theory (RADCLIFFE-BROWN'in) can be stated by means of the three fundamental and connected concepts of "process", "structure" and "function". It's derived from such earlier writers as Montesquieu, Comte, Spencer, Durkheim and thus belongs to a cultural tradition of two hundred years"* (Teori, (...) temel ve birbiriyle bağlantılı üç kavram aracılığıyla, "süreç", "yapı" ve "işlev" kavramlarıyla konulabilir. Bu yaklaşım Montesquieu, Comte, Spencer, Durkheim gibi daha erken yazarlardan türetilir ve bu nedenle iki yüz yıllık bir kültürel geleneğe aittir.) (s. 14).

[5] *A.g.y.*, s. XIV.

Aynı şekilde, Kroeber, *Anthropology* adlı yapıtında şöyle der: "Bir sistem ya da bir yapı, doğası gereği, parçalarının toplamından farklı ve fazladır; ayrıca parçalar arasındaki ilişkileri kapsar. Bu karşılıklı ilişkiler ağı, anlamlı ek bir öğe ekler. Gestalt psikolojisinde ya da biçim psikolojisinde bu iyice bilinmektedir. O halde, bir kültürün "biçim"i, onu oluşturan parçalar arasındaki ilişkilerin sistemi (*pattern*) şeklinde tanımlanabilir."[6]

Norveçli bir sosyolog olan Sverre Holm de "kültür biliminin uzun zamandan beri Gestalt psikolojisinin mesajından derin bir şekilde esinlendiğini" belirttikten sonra, yapısalcılığı doğrudan Gestaltçı düşüncenin uzak kaynaklarından birine, Goethe'nin doğal felsefesine bağlamaya çalışır.[7]

Yapısalcı dilbilimcilerden Troubetzkoy ve Jakobson, Gestalt psikolojisine ve özellikle K. Bühler'in çalışmalarına çok şey borçlu olduklarını sık sık itiraf etmişlerdir.

Gurvitch'in düşüncesiyle benim düşüncemin -görünürde birbirinden ne kadar uzak olursa olsun- kimi zaman kesiştiği de oluyor. Kanıt olarak, Gurvitch'in metnindeki şu paragraf verilebilir: "Bütünsel toplum tiplerini (bunları, mikro sosyolojik toplum tipleri ya da toplumculluk biçimleri ve özel topluluk tipleriyle karıştırmamak gerekir) incelerken bir tipoloji oluşturmanın tek yolu bu toplumların yapılarını esas almaktır. Gerçekte, özel grupların (yapısal olmayan toplumculluk biçimleri dışında) tersine, *istisnasız* [yazar özellikle dikkat çekmek için bu sözcüğü italik harflerle yazmıştır] her bütünsel toplumun bir yapısı vardır ve bütünsel top-

---

6 A. L. KROEBER, *Anthropology*, yeni baskı, New York, 1948, s. 293.

7 Sverre HOLM, Studies towards a Theory of Sociological Transformations, *Studia Norvegia*, no: 7, Oslo, 1951, s. 40 ve diğer sayfalar.

lumsal olay tiplerini tekrar ve tekrar oluşturmak istiyorsak bu yapıyı incelemekten başka çaremiz yoktur. Gurvitch, *Déterminismes sociaux et liberté humaine*'de, bütünsel toplumlarla bütünsel toplumsal yapıların özdeş olduklarını söyleyecek kadar ileri gitmiştir. Bütünsel toplum tipleri söz konusu olduğunda bu doğrudur, ancak somut bir bütünsel toplum söz konusu olduğunda çok ihtiyatlı davranmamız gerekir; bu toplum, kuşkusuz, bütünsel toplumsal olayın bir görünümü, bir parçası ve kısmi bir ifadesinden başka bir şey olmayan kendi yapısından çok daha karmaşıktır. Ancak bütünsel bir toplumsal olayı -tam anlamıyla bütünselse tabii- anlamak için, bütünsel toplumsal yapının özel bir tipinden başka bir şey olmayan hazır bir tipi esas almaktan başka bir çözüm yolu bulamadık..."[8]

Gurvitch'in bütünsel toplumlardan etnoloğun konusunu oluşturan toplumları kastettiğini ve onun "hazır tip"inin özellikle benim kafamda tasarladığım modele benzediğini göz önünde bulundurursak, beni neden dolayı kınadığını anlamakta zorluk çekeriz. Zira onun ileri sürdüğünün tersine, burada "bütünsel toplumların toplumsal yapılarla özdeş olduğuna" inanmaktan uzak olan bizzat benim. Ben, bütünsel toplumların yalnızca toplumsal yapıları anlamaya ve sınıflandırmaya yardımcı olabileceğini düşünüyorum, o kadar.

Ancak Gurvitch, yapılan alıntıda, tipler konusunda doğru olan şeyin somut bir toplum konusunda artık geçerli olmadığını ileri sürmektedir. Peki, Gurvitch ne hakla ve hangi sıfatla bizi eleştirmeye kalkıyor? Bütün felsefesi somutluğa karşı duyduğu (zenginliğini, karma-

[8] *A.g.y.*, s. 11-12.

şıklığım, belirsizliğini, kesinlikle sözle anlatılamaz niteliğini ve yaratıcı doğallığını övdüğü) derin sevgiden ibaret olduğuna ve herhangi bir somut toplum konusunda tasvir ya da analiz yapılmasına izin vermeyecek kadar derin bir saygı duygusuyla yüklü olduğuna göre, Gurvitch somut toplumlar konusunda ne bilebilir ki?

Yaşamlarının birçok yılını bazı özel toplumlarm somut varlığını incelemekle geçiren etnologlar, Gurvitch'ten, binlerce toplumun çeşitliliğini ve özgüllüğünü yalnızca dört tipe indirgeyerek somutluğa karşı gösterdiği kayıtsızlığa benzer bir kayıtsızlığı kendilerinde bulmasını seve seve isteyebilirler. Gerçekte Gurvitch, yaptığı sınıflandırmaya göre, Güney Amerika kabilelerinin tümünü bütün Avustralya toplumlarıyla ve Melanezya'yı Polinezya'yla bir tutuyordu; ona göre, bir yandan Kuzey Amerika, diğer yandan Afrika artık yalnızca homojen iki blok oluşturuyordu.[9]

Katıksız bir kuramcı olduğu için Gurvitch, çalışmalarımızın yalnızca kuramsal yönüyle ilgilenmektedir. Ve kuramlarımız onun hoşuna gitmediği için -çünkü onun kuramlarını çürütmektedir- bizi sırf etnografyayla uğraşmaya davet etmektedir. Rollerin bu bölüşümünden, iki fayda sağlamayı ummaktadır: kurama tek başına egemen olmak ve kendi soyut düşüncelerine dayanarak çok sayıda betimlemeli çalışmalara -ki bunları canının istediği gibi kullanması, çoğu kez onları okuma zahmetine bile katlanmadığını göstermektedir- karmakarışık bir şekilde başvurma ayrıcalığını zarar görmeden kendine tanımak.

---

[9] *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, bölüm II, s. 200-222.

Etnologlar, kendilerini eleştiren Gurvitch'in öğütlerini beklemeden, bilimsel yaşamlarının büyük bir bölümünü, "toplumculluk biçimleri"ni, "gruplar"ı ve kolektif yaşamın en ince ayrıntılarını kimi zaman usandırıcı bir titizlikle gözlemlemeye, tasvir etmeye ve incelemeye ayırmışlardır. İçimizden kimse kararlı bir biçimi ya da yapıyı bu karasız gerçekle değiştirmeyi hiçbir zaman kafasından geçirmemiştir. Yapıları arama işi, ikinci aşamada görülür; var olanı gözlemledikten sonra, kıyaslama ve sınıflandırma yapma olanağı sağlayan bu değişmez -ve her zaman kısmi olan- öğeleri ortaya koymaya çalıştığımız aşama budur. Bununla birlikte, Gurvitch'in tersine, yapılandırılabilir olan ve olmayan şeylerin *a priori* bir tanımından hareket etmiyoruz. Yapısal analizin nerede ve hangi gözlem düzeyinde etkili olduğunu önceden kestirmenin olanaksızlığı konusunda yeterli bir bilince sahibiz. Somutluk konusundaki deneyimimiz sayesinde, bir yapıya yol açanın, çoğu kez kültürün en kararsız ve en geçici görünümleri olduğunu öğrendik; ayrıntılara saplantı derecesinde bu kadar önem vermemizin nedeni de budur. Doğa bilimleri örneğini hiç aklımızdan çıkarmamamız gerekir; bunların bir yapıdan başka bir yapıya (ki, daha kapsamlı olduğu için bunun açıklanması daha uygundur) doğru gelişmesi, "yapısalcı olmamaları" nedeniyle önceki varsayımlar tarafından ihmal edilen bazı önemsiz olgular aracılığıyla her zaman daha iyi bir yapılanma aramak şeklinde olmuştur. Merkür'ün günberi düzensizlikleri için de aynı şey söylenebilir; Newton sistemine göre "yapısalcı olmayan" bu düzensizlikler, izafiyet kuramının daha iyi bir yapıyı keşfetmesi için temel teşkil edebilir. Her şeyden önce "kalıntısal" bir bilim dalı olan etnoloji -çünkü

payına, geleneksel insan bilimlerinin, "yapısalcı" olarak görmedikleri için uğraşmaya tenezzül bile etmedikleri toplumların bu "kalıntı"sı düşüyordu-, kendi eğilimi gereği kalıntılar yönteminden başka hiçbir yöntem kullanamaz.

Ancak biliyoruz ki, somut bir toplum, hiçbir zaman kendi yapısına ya da daha doğrusu yapılarına indirgenemez (çünkü değişik düzeylerde birçok yapı bulunmaktadır ve bu değişik yapılar, en azından kısmi olarak, "yapı halindedir"). 1949'da, yapısalcılığın işlevcilik denilen bu ilkel biçimini eleştirirken şöyle yazıyordum: "Bir toplumun yolunda gittiğini söylemek olağan bir şeydir, ancak bir toplumda her şeyin yolunda gittiğini söylemek saçmalıktır."[10]

Gurvitch'in hatası -ki aynı hataya etnoloji karşıtı birçok kişi de düşmüştür-,[11] alanımızın amacının incelediğimiz toplumlar konusunda eksiksiz bir bilgi edinmek olduğunu sanmasından kaynaklanmaktadır.[12]

Böyle bir iddia ile yararlandığımız olanaklar arasında öyle bir orantısızlık var ki haklı olarak şarlatan muamelesi görebiliriz. Birkaç ay süren bir geziyle tarihini yeterince anlayamadığımız ve dili konusunda çoğu kez eksik bilgilere sahip olduğumuz bir toplumun gizli yanlarını nasıl ortaya çıkarabiliriz? Gözümüzden kaçan bu gerçeği bir-iki şemayla geçiştirmeye bu kadar istekli olduğumuzu görenler kaygıya kapılmaktadır. Ancak bizim nihai amacımız, gerçekte, araştırmamızın konusunu oluşturan toplumların ne olduğunu anlamaktan daha çok onların birbirinden nasıl ayrıldığını ortaya çıkar-

---

[10] Bu yapıtın 17. sayfası.

[11] Krş. BRICE PARAIN, les Sorciers, *le Monde nouveau*, Mayıs 1956.

[12] Sayın Gurvitch, kendisine bu terimi borçlu olduğumuz Mauss'un bütünsel toplumsal olay konusundaki düşüncesini yanlış yorumlamıştır.

maktır. Dilbilimde olduğu gibi, *bu ayrımsal farklar* etnolojinin bizzat konusunu oluşturur. Niteliğini kesinlikle bilmediğimiz bazı varlıklar arasındaki ilişkilerin belirlenebileceği düşüncesine karşı çıkanlara, büyük bir doğalbilimler uzmanının şu sözleriyle yanıt vereceğim: "Morfolojide sık sık görüldüğü üzere, temel görev, bazı yakın biçimleri teker teker büyük bir doğrulukla açıklamaktan çok, onları birbiriyle kıyaslamaktan ibarettir; karmaşık haldeki *bozukluklar* -şeklin bizzat kendisi incelenmemiş ve tanımlanmamış olarak kalmak zorunda olmasına karşın- anlaşılması kolay bir olay olabilir."[13]

Ancak yazar, hemen ardından, Gurvitch'in sitemlerine yanıt olarak şu sözleri ekler: "İlk 'tip'e ya da kıyaslama ölçüsüne ilişkin her açık ve uygun bilgiden bağımsız olarak, belli bir biçimde belli bir becayiş ya da başka bir biçim bozukluğunu tanımaktan ibaret olan bu kıyaslama çalışması doğrudan matematik alanına girer ve belli bir matematiksel yöntemin basit bir şekilde kullanılmasıyla çözüme kavuşur. Bu yöntem, dönüşümler kuramının dayandığı ve gruplar kuramının bir bölümünü oluşturan koordinatlar yönteminden ibarettir."[14]

Böylece, Gurvitch'in eleştirilerinin ayrıntılarına geliyoruz; onun en önemli eleştirisi, etnoloji kuramında bazı matematiksel yöntemlere yüklediğim işleve yöneliktir.

Yazarımıza göre, eleştirisinin konusunu oluşturan metnimde, "toplumsal yapı ve matematik bilimleriyle[15] ilgili bütün yorumların sentezini yapmaya" çalışıyormu-

---

[13] D'ARCY WENTWORTH THOMPSON, *On Growth and Form*, Cambridge Univ. Press, yeni baskı, cilt II, s. 1032.

[14] *A.g.y.* ve not †.

[15] G. GURVITCH, le Concept de structure sociale, *a.g.y.*, s. 14-15.

şum; böylece, sonunda "tartışma konusu kavramla ilgili yapılan hataların çoğu için bir başvuru kitabı" sunar bize; ancak bunu yaparken, kendi deyimiyle "sapma gösteren ya da suiistimal edilen dört kaynaktan her birine" başvurur. Yine benimle ilgili olarak şöyle devam eder: "Onları yalnızca benimsemekle kalmadığı gibi, yapılarla ilgili kendi kuramıyla bütünleştirerek savunma yoluna da gider..."[16]

Söz konusu araştırmanın bir sentez girişimi olduğunu iddia etmek için, onu daha önce okumamış ya da anlamamış olmak gerekir. Okuyucu kolaylıkla görecek ki, kendi kuramını Radcliffe-Brown'ınkiyle Murdock'mkinden ayırmak için son derece dikkat ediyorum.[17] O nedenle, Gurvitch'in bu yazarlara yönelttiği eleştirilerden kendimi kesinlikle incinmiş hissetmiyorum; hele hele hiçbir zaman kullanmadığım ve ısrarla tehlikelerini belirttiğim istatistiksel yöntem -en azından Murdock'ın kimi zaman kullandığını sandığı biçimiyle- konusundaki eleştirilerden hiç değil.

Diğer yandan ve yapısal antropolojinin babası olarak geçinmeden hatırlatmak isterim ki, toplumsal yapılara ilişkin düşüncelerim 1947 başlarında, yani Fortes, Murdock ve diğerlerinin -ki Gurvitch beni onların yalnızca yorumcusu ve savunucusu olarak görüyordu- kitaplarıyla aynı anda ya da onlardan daha önce bitirdiğim akrabalık konusundaki kitabımdan sonra gelişmeye başlamıştır. Koşullar gereği belli bir yalnızlığın içine düştüğümüz bu savaş yıllarında, kimi etnologların birbirinden bağımsız olarak yapı kavramına yönelmeleri bana çok çarpıcı gelmektedir. Bu yönelme, seleflerimizin kar-

[16] *A.g.y.*, s. 19.

[17] Bu kitabın şu sayfalarına bakınız: 316, 334 ve 348.

şılaştığı sorunların çözümü için bu kavramın ne kadar gerekli olduğunu göstermekte ve bizi onlardan ayıran farklılıklar ne olursa olsun, bizim ortak girişimimize bir geçerlik kanısı getirmektedir.

Gurvitch'e göre bütünüyle etkisi altında kaldığım sapma ve suiistimaller neden ibarettir?

Bunların ilk kaynağı, sanırım, "ölçülerin kullanılması ve toplumsal yapı sorunu[18] arasında" kurmak istediğim yapay bağlantı, başka bir deyişle "toplumsal yapı kavramını matematiksel ölçmeyle[19] birleştirme" eğilimimdir. Beni eleştirmek için metinlerimde istediği şeyi bulduğuna göre Gurvitch iyi ya da çok kötü bir okuyucu mudur? Kendimi bu şekilde ifade etmem şöyle dursun, birçok kez bunun aksini söyledim. Daha önce de belirttiğimiz araştırmanın *Yapı ve Ölçme* başlıklı bölümüne tekrar dönelim: "Kimi zaman ölçme kavramının etnolojiye yapı kavramı sayesinde girdiği söylenir... Bununla birlikte, ölçme ve yapı kavramları arasında hiçbir zorunlu ilişki yoktur..., ancak yine de metrik bir çözüm içermeyen bir takım sorunlar sıkı bir incelemeye tabi tutulabilir."[20] Gurvitch'in kendi savlarını desteklemek için başvurmaktan çekinmediği bir başka metinde ise şöyle denmektedir: "Kuşkusuz kendi alanlarımızda ölçülebilecek çok şey vardır... ancak bunların en önemli şeyler olduğundan kesinlikle emin değiliz... Fark ettik ki [toplumsal] olayların nicel olarak tanımlanması, anlamlarının keşfiyle kesinlikle bağdaşmamaktadır..." Sırf ölçmeyle uğraşırsak, şu olguyu gözden kaçırabiliriz: "Yeni matematik bilimleri, kesinlik kavramı ile ölçme

---

[18] *A.g.y.*, s. 14.

[19] *A.g.y.*, s. 17, aynı sözcüklerle tekrarlanmıştır, s. 19.

[20] Bu cildin s. 310'u.

kavramı arasındaki bağımsızlık düşüncesine yol açar... Bu yeni matematik bilimleri sayesinde öğreniyoruz ki zorunluluk düzeniyle nicelik düzenini ille de birbiriyle karıştırmak gerekmez."[21]

Gurvitch'in ölçme, ölçüm ve nicel tanımlama gibi terimleri kullanışına baktığımızda (kaldı ki bu terimleri birbirinin yerine çekinmeden kullanıyordu), üzerinde çalıştığımız sorunlar konusunda fikir sahibi olduğu tartışma götürür. Böyle olmakla birlikte, etnolojide bazı matematiksel yöntemlerin kullanılması, akademik bir tartışmanın konusu değildir. Bir matematikçinin yardımıyla, bu yöntemleri belli bir soruna uyguladım.[22] Sonra başka sorunları da ele aldım. Burada aklımıza gelen tek soru, bu yolla sorunların çözümüne yaklaşıp yaklaşmadığımızı anlamaktır.

Yapısal etnolojiden daha çok yapısal dilbilime saygı duyan Gurvitch, ayrıca kendi kuramsal kapsamını sınırlandırmaya çalışır. Ancak matematiksel istatistik (burada çok haklı bir işleve sahiptir), inandığının tersine, sorunların araştırılmasıyla hiçbir şekilde sınırlı değildir; çeviri makinaları -henüz geliştirilme aşamasındalar- kuramının gösterdiği gibi, sözlere ve söylevlere uygulanır ve "stilistik"le metin eleştirisi alanında önemini çoktan kanıtlamıştır. Yapısalcılığın yalnızca sesbilimde yeri olduğu ve dil düzeyinde bütün anlamını yitirdiği iddiası, Benveniste, Hjelmslev ve Jakobson gibi ustaların zengin ve değişik biçimler vererek dilbilgisi, sözdizimi ve hatta söz varlığı konusunda yazdığı tüm yapısalcı yapıtları bilmezlikten gelmektedir. Jakobson, son yapıtında, ses-

---

[21] Les Mathématiques de l'homme, *Bulletin international des sciences sociales* (Unesco'nun), cilt 6, no: 4, *Esprit* tarafından tekrar basılmıştır, no: 10, 1956, *Esprit* metninin 529 ilâ 532 sayfaları.

[22] *Les Structures élémentaires...*, bölüm XIV.

bilimden mecazlar sorunu kadar uzak olan bir sorunu büyük bir hevesle ele alır.[23] Kaldı ki çeviri makinaları kuramcıları, şu an hem matematik bilimleri hem de yapısalcılık alanlarıyla ilgili dilbilimsel ve sözbilimsel bir analizin temellerini atmaktadırlar.[24]

Gurvitch, "morfolojik açıdan kavramlaştırılan bir takım alanlarda yerleştirilen toplumsal gerçekliğin dışarıdan algılanabilir ve elle tutulur dış görünüşü ile yapı denilen şey arasındaki... can sıkıcı karışıklık"tan ötürü beni kınamaktadır.[25] Okuyucu, burada söz konusu olan şeyin mekânsal dağılım olayları ile insanların mekânla ilgili yaptıkları nitel tasvir olduğunu bir çırpıda anlayamayacaktır belki de (kaldı ki bundan dolayı onu suçlamıyoruz). Oysa bu "can sıkıcı karışıklık", yazarımızın ima ettiği gibi Amerikan ekolünün bir olgusu olması şöyle dursun, kendisine "etkisini hemen yitiren bazı imalar"dan[26] daha fazla şey borçlu olduğumuz Fransız sosyoloji ekolünün başlıca buluşlarından biridir. Durkheim ve Mauss'un *De quelques formes primitives de classification* (Birkaç İlkel Sınıflandırma Biçimi Üzerine) ve Mauss'un *les Variations saisonnières dans les sociétés eskimo* (Eskimo Toplumlarında Mevsimsel Değişiklikler) başlıklı ünlü araştırmalarının ana konusu budur.[27] Bu yöntemin yaklaşık yarım yüzyıl sonra bile değerin-

---

[23] R. JAKOBSON ve M. HALLE, *Fundamentals of Language*, 'S-Gravenhage, 1956.

[24] V. H. YNGVE, Syntax and the Problem of Multiple Meaning, *Machine Translation of Languages* içinde, yayınlayan: W. N. Locke ve A. D. Booth, J. Wiley and Sons, New York, 1955. -Sentence for Sentence Translation, Mechanical Translation, Cambridge, Mass., cilt 2, no: 2, 1955. -The Translation of Languages by Machine, *Information Theory, Third London Symposium*, s. d.

[25] *A.g.y.*, s. 17.

[26] *A.g.y.*, s. 17.

[27] *Année sociologique*, sırayla VI, 1901-1902 ve IX, 1904-1905.

den hiçbir şey kaybetmediğini görmek için Jacques Soustelle'in *la Pensée cosmologique des anciens Mexicains* (Eski Meksikalıların Kozmolojik Düşüncesi) adlı yapıtını[28] -Fransa'da bile- okumak yeterlidir.

Ancak ne Fransa'da ne de Birleşik Devletler'de, bu geçici istikrar dönemiyle başka dönemlerin ayrı tutulması ve mekânsal yapıyla toplumsal yapının bir tutulması gerektiğini kimse düşünmemiştir. Hareket noktamızı yalnızca şu iki gözlem oluşturur:

1° Çok sayıda yerli toplum, kendi kurumlarının bir şemasını bilinçlice mekânsal bir plan üzerinde yansıtmayı tercih etmiştir: örneğin, Sioux kamplarıyla Orta Brezilya'daki Gé köylerinin dairesel dağılımı ya da kentlerin planı, yol planları, eski Peru'da tapınaklarla sunakların yerleşim planı. Bu dağılım olgularının incelenmesi sayesinde, yerlilerin kendi toplumsal yapıları konusunda vardıkları kanıya; eksikliklerle çelişkilerin incelenmesi sayesinde ise, toplumsal yapıdan çoğu kez çok farklı olan gerçek bir yapıya ulaşırız. Bu cildin *İkici Örgütlenme Diye Bir Şey Var mı?* bölümünde bu yönteme ilişkin açıklamalar bulunur.

2° Toplum mekâna ya da belli bir mekân türüne kayıtsız göründüğü zamanlar bile, her şey, sanki bilinçdışı yapılar bu kayıtsızlıktan yararlanıyormuş gibi cereyan eder. Şu amaçla: Boş alanı istila etmek ve sembolik ya da gerçek olarak bu alanda kendini göstermek; bu biraz da, Freud'un gösterdiği gibi, kendilerini rüya biçiminde ifade etmek üzere bilinçdışı saplantıların uykudaki "boşluğu" kullanması gibidir. Bu saptama, görünürde mekânsal ifadeye kayıtsız kalan ilkel toplumların yanı sıra, ay-

[28] Paris, Hermann, 1940.

nı tavır içinde olduğunu açıkça söyleyen daha karmaşık toplumlar için geçerlidir. Aynı şey, çoğunlukla yalnızca birkaç tipe indirgenebilen ve gizli toplumsal yapıya ilişkin bazı belirtiler arz eden mekânsal yapılara dayalı çağdaş kentler için de geçerlidir.

Gurvitch'in, "kolektif makro-sosyolojik birimlerle[29] 'bütünsel toplumsal olaylar'ın *sui generis* (nevi şahsına münhasır) bir gerçeğinden bende artık hiç eser kalmadığı" yönündeki eleştirisine şimdi yanıt vermeli miyim? Hayatımın en güzel yıllarını birkaç "kolektif makro-sosyolojik birim"i incelemeye ayırdım. Ancak, bu birimlerden söz ederken, insanların kulaklarını tırmalayacak bir terimi kullanmama gerek yoktur; çünkü kafamda onları adlarıyla belirtiyorum, şöyle ki: Caduveo'lar, Bororo'lar, Nambikwara'lar, Mundé'ler, Tupi-Kawahib'ler, Mogh'lar ve Kuki'ler. Bu kabilelerin her biri bende yeryüzünün bir noktasını, benim tarihimle dünyanın tarihinin bir anını çağrıştırmaktadır. Hepsi de, sevdiğim ya da çekindiğim ve yüzleri belleğimden hiç çıkmayan erkeklerle kadınlara yaklaştırmaktadır beni; kimi zaman bana bıkkınlık, sevinç ve acı vermekte, kimi zaman da beni tehlikeye sokmaktadırlar. Bütün bunlar benim tanıklarımdır; kuramsal düşüncelerimi gerçekle birleştiren bağı ortaya koymak ve Gurvitch'i çürütmek için bunlar yeterlidir.

Son olarak, "bu kadar çabadan sonra, toplumsal düzenin geleneksel kavramına[30] henüz üstü kapalı bir şekilde" yeniden dönmeme yönelik eleştiriye gelince, etnolojide yapıyla ilgili metnimin sonunda ele aldığım *sis-*

[29] *A.g.y.*, s. 19.
[30] *A.g.y.*, s. 21

temlerin düzeni kavramının başka yazarları rahatsız ettiğini hissetmeseydim, oraya takılıp kalmayacaktım[31].

---

[31] Bu ciltte sayfa 347'ye bkz. Özellikle şu iki metninden ötürü M. Rodinson'ı kastediyorum: Racisme et civilisation, *la Nouvelle Critique*, no: 66, Haziran 1955; Etnographie et relativisme, *a.g.y.*, no: 69, Kasım 1955. *La Nouvelle Critique* dergisinin editörleri, ikinci metni yayımladıkları sırada, bana gönderdikleri birçok mektupta "derginin sayfalarının kullanımıma açık olduğunu" bildirdiler. Ben de onlara şu mektupla yanıt verdim:

Sayın Yazı işleri Müdürü,
Sayın Maxime Rodinson, şu son birkaç ayda ikinci kez *la Nouvelle Critique*'te benimle ilgili bir metin yayımlamaktadır. Ortak noktalarımızı ön plana çıkarmaktan daha çok aramızda bir uçurum yaratmaya pek istekli görünen bu yazarın metinlerini anlaşılır ve iyi düzenlenmiş bulduğumu ve kendimi onunla aşağı yukarı hemfikir hissettiğimi belirterek, onu düş kırıklığına uğratacağım. Ancak, üzüntümü bildirmeden de edemeyeceğim: Benimle bu kadar ilgileneceğine, şu son elli yılın etnolojik kazanımlarını yeniden Marksçılıkla bütünleştirmek için ne kadar çaba sarf ettiğimi araştırsaydı, daha faydalı olurdu. Gerçek anlamıyla bilimsel sonuçlar ile bunların çoğu kez Birleşik Devletler'de ve başka ülkelerde politik ve ideolojik amaçla kullanılması arasında bir ayırım yapılsaydı daha uygun olmaz mıydı? Kuşkusuz M. Rodinson'ın tavrı, dilbilim, fizik, biyoloji ve sibernetik alanında büyük bir gürültüyle ortaya çıkan bir gelenekçiliğin tavrıyla uyuşmaktadır. Kısa bir süre önce bütün bunlar değişikliğe uğradı ve M. Rodinson yakında geç kaldığını kuşkusuz anlayacaktır. Kaldı ki, bazı görünümleriyle ele aldığı soruna benzer bir sorunla -kuantik mekaniğinin şimdiki eğilimlerini kastediyorum- ilgili olarak, *la Nouvelle Critique*'in son sayısında etnolojideki kuramsal sorunlara da başarılı bir şekilde uygulanabilecek daha ihtiyatlı ve daha farklı bir tavır sergilediğini gözlemledim.
M. Rodinson, kendisine temel bir işlev yüklemek üzere -ki bu, sıkça eleştirilmeme neden olmuştur- Marx ve Engels gibi filozoflardan aldığımı sandığım yapı kavramını çok iyi tanımamakla suçluyor beni. Onun kültür kavramına ya da daha doğrusu bu kavramın bazı anlamlarına ilişkin eleştirisine gelince, onunla bu konuda hem fikirim. Kroeber'in saygınlığı -ki bunu hak ettiği konusunda en ufak bir kuşkum yoktur-, bu talihsiz kültürel istatistik girişimi dışındaki çalışmalardan (özellikle de *Handbook of the Indians of California* adlı şu hayranlık uyandırıcı yapıtından) ileri gelmektedir. Görünürde saçma olan bu talihsiz girişim, yine de, California'nın o öncelikli, çok özel coğrafyası açısından ve daha birçok açıdan faydalı olabilir. Oranın etnografik çeşitlilik ve yoğunluğu nedeniyle, kültürel özelliklerin sayımı sistematik, mekanik ve kesinlikle mantıksız bir şekilde yapılmasına karşın, anlamlı öğeler kendiliğinden düzenlenemez: Daha sonra L. Guttman, bu girişimi psikolojik alanda başarılı bir şekilde yineleyecektir.

Beni eleştirenler gerçekte sanıyor ki, benim algıladığım biçimiyle *sistemlerin düzeni*, ilkin yapılar halinde çözümlemeye çalıştığım somut toplumun bütünüyle düzeltilmesinden (dolayısıyla, bu, çözümleme girişimini gereksiz kılmaktadır) ya da belli bir toplumda bütün yapıların benzeşik olduğu savından ibarettir; her toplumun hem son derece tutarlı hem de tamamıyla içine kapanık bir tür monat oluşturduğunu söylemekle eşdeğerdir bu. Her iki varsayım benim düşüncemden olabildiğince uzaktır.

Sistemlerin düzeni, analize tabi tutulan olayların bir özeti değildir. Yapısal analizin uygulanabileceği düzeylerin kendi aralarında kurduğu ilişkilerin en soyut ifadesidir bu, öyle ki formüller, tarihsel ve coğrafi açıdan birbirinden uzak olan bazı toplumlar için kimi zaman

---

Kısaca, M. Rodinson kültür kavramını bırakıp toplum kavramına yönelmemi tavsiye etmektedir. Onu, sözlerine kulak asmadan ve ilk kavramdan vaz geçmeden, her iki kavramı Marksizmin ilkeleriyle uyuşan bir bakış açısıyla ele almaya çalıştım. Birkaç ay önce yayımlanan bazı seçme parçalarımla yetinmeyip bütün kitabımı okumuş olsaydı, yazımın kökenine ilişkin Marksçı bir varsayımın yanı sıra bazı Brezilya kabileleriyle -Caduveo'lar ve Bororo'lar- ilgili iki adet araştırma olduğunu görecekti. Yerlilerin üstyapılarını diyalektik materyalizme göre yorumlama girişimlerinden ibaret olan bu araştırmaların Batı etnografya edebiyatına getirdiği yeniliklerin daha büyük bir özen ve ilgiyle ele alınması gerektiğini düşünüyorum.

Kuşkusuz çağdaş eleştirmenler arasında, birkaç metin parçasına dayanarak bir yazarın reddedilmesini olağan bulan tek kişi M. Rodinson değildir. Başka lakayt davranışlara daha ender rastlanır: özellikle de yanlış alıntı kullanmak. Bununla birlikte, M. Rodinson son metninde (s. 61) aynı hataya düşer: Bana isnat ettiği ve kaynakçasını bir notla (*Race et Histoire*, s. 40) belirttiği üç satırı tırnak arasında italik harflerle gösterir. Söz konusu kaynakçaya bir göz atalım: Ortada böyle bir şey yok ve böyle bir şey yazdığımı da hiç hatırlamıyorum.

Saygılarımla, vb.

25 Kasım 1955

La Nouvelle Critique, bir sonraki sayısında hatalı alıntıyı düzeltti, ancak mektubumu hiçbir zaman yayımlamadı.

aynı olmak zorundadır; bu biraz da - böyle bir kıyas yapmamı mazur görün-, kimileri basit kimileri karmaşık olan ve bundan böyle, aynı sıfatla, "düzgün" ya da "çarpık" bir yapı arz edebilen değişik kimyasal bileşimli bir takım moleküller gibidir. O halde, sistemlerin düzeni denilince, her biri belli bir yapısal düzeye tekabül eden alt-kümelerden oluşan bir kümenin biçimsel özellikleri anlıyorum.

Düşüncemi tamamıyla onayladığım sözcüklerle ifade eden Jean Pouillon'un da dediği gibi, burada önemli olan, "farklılıkları basit bir şekilde yan yana koymaya ya da yapay olarak ortadan kaldırmaya yol açmayan bir farklılıklar sisteminin" ortaya konup konmayacağının bilinmesidir.[32]

Değişik yapı düzeyleri arasında önceden kurulmuş bir çeşit uyum arayışı içinde değilim. Bu düzeyler, elbette birbiriyle çelişebilir -ki çoğu kez öyledir-, ancak çelişme tarzlarının tümü aynı gruba aittir. Kaldı ki, dönüşüm yoluyla ekonomik yapıdan ya da toplumsal ilişkiler yapısından hukuk, sanat ya da din yapısına geçmenin her zaman mümkün olduğunu ileri sürerken tarihsel materyalizmin anlatmak istediği de budur. Ancak, Marx bu dönüşümlerin tek türde olduğunu, örneğin ideolojinin yalnızca toplumsal ilişkileri bir ayna gibi yansıttığını hiçbir zaman ileri sürmez. Bu dönüşümlerin diyalektik olduğunu düşünür; bazı durumlarda, ilk bakışta analize karşı direniyormuş gibi gelen zorunlu dönüşümü bulmak için çok çaba sarf eder.[33]

---

[32] J. POUILLON, *a.g.y.*, s. 155.

[33] Örneğin, Yunan sanatına ilişkin o ünlü paragrafta, yeni oldugu iddia edilen onsözden *Critique de l'Economie politique*'e (Ekonomi Politiğin Eleştirisi) kadar; bir başka bakış açısı *Dix-Huit Brumaire de Louis Bonaparte*'ta (Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i) yer almaktadır.

Marx'm düşüncesiyle aynı doğrultuda kalarak, altyapılarla üstyapıların birçok düzey içerdiğini ve bir düzeyden diğerine geçmek için değişik dönüşüm tipleri olduğunu kabul edersek, son tahlilde ve içeriklerini de bir yana bırakırsak, değişik toplum tiplerini bazı dönüşüm yasalarıyla açıklayabileceğimizi görürüz: Bu yasalar, yapılandırılmış değişik düzeyler arasındaki ideal benzeşim ilişkisini bulmak için geçersiz kılınması gereken biçim değişikliklerinin sayı, etki, anlam ve düzenini belirten formüllerden ibarettir.

Zira bu özetleme aynı zamanda bir eleştiridir de. Antropoloğun karmaşık bir modeli daha iyi bir mantıksal verime sahip basit bir modelle değiştirmesinin amacı, özündeki çelişkileri çözmeye çalışmak ve sonuçta gizlemek üzere her toplumun başvurduğu -bilinçli ya da bilinçsiz- dolambaç ve hileleri ortaya çıkarmaktır.

Daha önceki çalışmalarımda[34] verdiğim ve Gurvitch'in göz önünde bulundurması gereken bu aydınlatıcı bilgi beni başka bir eleştiriye daha maruz bırakmıyor mu? Her toplum mantıksal uyumsuzlukla toplumsal ahlaksızlığın çifte görünümü altında ortaya çıkan bir kusurun sıkıntısını çekiyorsa, toplumun en bilinçli üyeleri neden onu değiştirme zahmetine katlansın ki? Bu değiştirme işlemi sonucunda bir toplumsal biçim bir başka biçimin yerini aldığına ve bütün biçimler birbirine denk olduğuna göre, neye yarar bu?

M. Rodinson, bu kanıta dayanarak,[35] *Hüzünlü Dönenceler*'den bir alıntı yapar: "Hiçbir toplum tam anlamıyla ne kötü ne de iyidir; bütün toplumlar, görünürde değişmez bir öneme sahip olan tek tük haksızlıkları

[34] Bu yapıtın I. ve VII. bölümlerine bkz.

[35] M. RODINSON, *a.g.y.*, s. 50-52 ve başka yerlerde.

göz önünde bulundurarak kendi üyelerine bir takım avantajlar sağlar..."[36] Ancak, düşünce ve eylem arasındaki görünür çatışkıyı çözebilmek için yürüttüğüm düşüncenin bir aşamasını belli bir amaç güderek soyutlamak anlamına gelir bu.

Gerçekte:

I° M. Rodinson'ın eleştirdiği paragrafta, göreci kanıt, gözlemcinin toplumundan çok uzak olan toplumları -örneğin, kendi bakış açımıza göre Melanezyalı bir topluluk ve Kuzey Amerikalı bir kabile- *birbiriyle* kıyaslama girişimine karşıdır yalnızca. Bizim toplumbilimsel evrenimizin sınırında bulunan bazı toplumlara haklı ve yerinde olarak uygulanabilecek hiçbir başvuru sistemi olmadığı kanısındayım.

2° Buna karşılık, uzak toplumları kendi aralarında değil de kendi toplumumuzun (ya da genel anlamda, gözlemcinin toplumunun) gelişiminin tarihsel açıdan birbirine yakın iki durumunu sınıflandırmaktan ibaret olan başka bir vakayı bu ilk vakadan özenle ayırıyordum. Başvuru sistemi böyle "içselleştirildiği" zaman her şey değişir. Gerçekte, bu ikinci aşama, "toplumsal yaşamın bu ilkelerini ortaya koymak için bütün toplumların tüm yönleriyle ele alınmasına olanak sağlar; bu ilkeleri, yabancı toplumların geleneklerini değil de bizzat kendi geleneklerimizi iyileştirmek için uygulamamız mümkün olabilecektir; bir önceki ayrıcalığın zıddı olan bir ayrıcalık nedeniyle, yıkma tehlikesi olmadan değiştirebilecek durumda olduğumuz tek toplum, ait olduğumuz toplumdur; zira getireceğimiz bu değişiklikler de bizzat bu toplumdan kaynaklanmaktadır."[37]

---

[36] *Tristes Tropiques* (*Hüzünlü Dönenceler*), aynı bölüm, s. 417.

[37] *A.g.y.*, s. 424.

O halde, istatistiksel bir görecelikle yetinmem şöyle dursun, M. Rodinson'ın haklı olarak eleştirdiği ve haksız olarak beni karıştırdığı bazı Amerikalı antropologlar gibi, onun oluşturduğu tehlikeyi, etnoloğun her zaman içine düşebileceği "uçurum"u açıklıyorum. Önerdiğim çözüm yapıcıdır, çünkü bu çözüm görünürde çelişkili olan iki tutumu aynı ilkelere dayandırır: toplumumuzdan çok farklı bazı toplumlara karşı saygı duyma ve kendi toplumumuzu dönüştürme çabalarına etkin bir şekilde katılma.

M. Rodinson'ın ileri sürdüğü gibi, orada "Billancourt'u umutsuzluğa düşürecek" bir şey mi var acaba? Papu yerlilerinin proleter olmaktan başka hiçbir şeye yaramaması zihinsel ve ahlaki güvenliği için zorunlu olsaydı, kendi tarzında acımasız (ve *düşüncede* bir yamyam olduğu için yamyamlardan daha tehlikeli) biri olan Billancourt pek fazla önem arz etmezdi. Bereket versin ki etnoloji kuramı sendikal taleplerde çok önemli bir rol oynamamaktadır. Buna karşılık, ileri düşünceli bir bilginin yazılarında, çok değişik yönelimli bazı düşünürlerde daha önce görülen bir sava rastlamak beni şaşırtıyor.

Ne *Race et histoire*'da (Irk ve Tarih) ne de *Tristes Tropiques*'te (Hüzünlü Dönenceler) ilerleme düşüncesini yok etmeye çalıştım; onu daha çok insan gelişiminin evrensel kategorisi düzeyinden kendi toplumumuza (ve belki de birkaç başka topluma) özgü özel yaşam tarzı düzeyine geçirmeye çalıştım.

Her toplum tarafından benimsenmiş ve toplumun üstünlüğünden arınmış böylesi bir ilerleme kavramının insanları yılgınlığa sürükleyebileceğini ileri sürmek, metafiziksel savın bir başka bağlama -tarihin diline ve ko-

lektif yaşam alanına- oturtulması gibi geliyor bana; bu sava göre, ne zaman ki bir birey artık ölümsüz bir ruha sahip olduğuna inanmamaya başlarsa her ahlak anlayışı tehlikeye girebilir. Ateizm, yüzyıllar boyunca, M. Rodinson'ın savını ileri sürmüştür; o da, insanları ve özellikle emekçi sınıfları -öteki dünyayla ilgili ceza ya da ödül gibi bir kaygıları olmadığı için, çalışma isteklerini kaybetmelerinden endişe ediliyordu- "umutsuzluğa düşürüyordu".

Bununla birlikte, yeryüzündeki yaşamla sınırlı bir bireysel zaman düşüncesini kabul eden insanların (özellikle Billancourt'da) sayısı az değildir; bu insanlar, her şeye karşın, ahlaki değerlerini ve hem kendilerinin hem de çocuklarının yaşam koşullarını iyileştirme iradelerini kaybetmemişledir.

Bireyler konusunda doğru olan, artık gruplar konusunda da doğru olamaz mı? Kendisinden yirmi-otuz bin yıl önce yaşamış toplumların kendisine ortamı hazırlamaktan başka bir şey yapmadığı, bütün çağdaşlarının -çok uzaklarda olsalar bile- ona yetişmek için gayretle elbirliği yaptığı ve kendisinden sonra gelenlerin tek kaygısının yüzyılların sonuna dek onun hızını korumak olduğu kanısına fazla kapılmadan bir toplum pekâlâ yaşayabilir, hareket edebilir ve dönüşebilir. Bir zamanlar yeryüzünü evrenin merkezine ve insanı yaratıkların en üst düzeyine yerleştiren insanmerkezcilik kadar saf olan bir insanmerkezciliğin kanıtı değil midir bu? Ancak, sırf kendi toplumumuzun yararını gözeten bir insanmerkezcilik günümüzde kabul edilemez.

Dahası var: M. Rodinson, beni Marksizm adına eleştiriyor, halbuki benim düşüncem Marx'ın düşüncesine onunkinden çok daha yakındır. İlkin, hatırlatmak isti-

yorum ki *Irk ve Tarih*'te, durağan tarih, değişken tarih ve kümülatif tarih arasında yaptığım ayrım Marx'm bazı metinlerine dayanmaktadır: "Kendi kendine yeten, sürekli aynı şekilde çoğalan ve kazara dağıldığında aynı yerde ve aynı adla yeniden kurulan bu toplulukların üretim mekanizmasının yalınlığı, Asya *toplumlarının* değişmezliğinin anahtarını oluşturur; ne tuhaftır ki bu değişmezlik, Asya *devletlerinin* dağılması ve sürekli olarak yeniden kurulmasının yanı sıra buradaki hanedanlarda cereyan eden köklü değişimlerle çelişmektedir."[38] Gerçekte, Marx ve Engels bu konuyla ilgili olarak sık sık şu düşünceyi ifade ederler: İlkel ya da ilkel varsayılan toplumlar, üretim ilişkileriyle değil, kan bağlarıyla (günümüzde bunlara akrabalık yapıları denmektedir) düzenlenir. Dışarıdan yıkılmadığı sürece bu toplumlar sonsuza dek ayakta kalabilir. Onlara uygulanabilen zaman kategorisinin kendi gelişmemizi anlamak için kullandığımız kategoriyle hiçbir ilgisi yoktur.[39]

Bu görüş, *Komünist Manifesto*'daki şu ünlü tümceyle kesinlikle çelişmez: "Şu ana kadar bildiğimiz bütün toplumların tarihi sınıf mücadeleleri tarihinden ibarettir." Hegel'in devlet felsefesi çerçevesinde bu tümce, sınıf savaşımlarının insanlıkla aynı gelişime sahip olmadığını, ancak tarih ve toplum kavramlarının -tamamıyla Marx'ın algıladığı biçimde- yalnızca sınıf savaşımlarının ortaya çıktığı andan itibaren uygulanabileceğini ifade eder. Weydemeyer'e yazdığı mektupta Marx bunu açık-

[38] K. MARX, *le Capital*, çev. ROY, Editions sociales, Paris, 1950-1951, cilt II, s. 48.

[39] Marx, o ana dek tanıdığı en "ilkel" toplumlar olan eski Cermen toplumları ve Hindistan'la ilgili olarak bu temaları *Kapital*'de sürekli işler. Engels ise, *Anti-Dühring*'de ve *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nde bu temaları daha da genelleştirir.

ça ortaya koyar: "Yeni yaptığım şey, *sınıfların varlığının, yalnızca üretimin gelişiminin belirli tarihsel aşamalarına* bağlı olduğunu... göstermektir..."[40]

O halde, M. Rodinson, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya yazdığını söylediği önsözünde Marx'ın bu düşüncesi üzerinde düşünce yürütebilir: "Sözde tarihsel evrim, genellikle, son toplumsal oluşumun, daha önceki oluşumları kendisine götüren birer aşama olarak gördüğü ve kısmi bir bakış açısıyla her zaman böyle göreceği olgusuna dayanmaktadır, çünkü kendini ender olarak ve yalnızca iyice belirlenmiş bazı koşullarda eleştirebilir."[41]

Jean-François Revel'in[42] çoğu zaman haksız, ancak canlılık ve beceri dolu yergi yazısı yayımlandığında bu bölüm çoktan bitmişti. VIII. bölüm kısmen bana ayrılmış olduğu için, yanıtım kısa olacaktır.

Revel beni kıyasıya eleştirmektedir, ancak anlaşılamaz bir şekilde. Zira beni olduğum gibi -yani saha üzerinde çalışan ve gözlemlerinin sonucunu açıkladıktan sonra, hem kendisinin hem de meslektaşlarının gözlemlerine dayanarak kendi biliminin kaynaklarına ulaşmaya çalışan bir etnolog olarak- kabul etseydi, benimle dalaşmaktan kaçınması gerekirdi. Beni ilkin sosyolog olarak görmekte, daha sonra felsefi bir eğitim aldığım için sosyolojimin ardında gizli bir felsefe yattığını ima etmektedir. Bundan böyle meslektaş sayıldığımıza göre, Revel pekâlâ benim yetki alanımı çiğneyebilir ve bunun için, nasıl ki bütün kitabı boyunca diğer pozitif bilimler

---

[40] Alıntı, M. RUBEL'e göre yapılmıştır: *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, Paris, 1957, s. 257.

[41] M. RUBEL alıntıyı K. MARX'tan yapmıştır: *Pages choisies, vb.*, Paris, 1948, s. 67.

[42] J. F. REVEL, *Pourquoi des philosophes?* Paris, 1957.

konusunda takındığı tavırdan dolayı felsefeyi eleştiriyorsa, etnoloji konusunda da aynı hataya düştüğünün farkında bile olmasına gerek yoktur.

Ne var ki ben sosyolog değilim ve toplumumuzla sadece ikinci derecede ilgileniyorum. Benim özellikle anlamaya çalıştığım toplumlar, etnologların ilgilendiği şu ilkel denilen toplumlardır. Güney Fransa lokantalarındaki şarap değişimini bir toplumsal yükümlülük şeklinde yorumlamamın -ki Revel bundan pek hoşnut olmamıştır- ilk amacı, bazı çağdaş gelenekleri arkaik kurumlar aracılığıyla açıklamak değil, çağdaş bir toplumun üyesi olarak okuyucunun, kendi deneyimine ve gerçekte kalıntı ya da embriyon halindeki bazı gelenek ve göreneklere dayanarak başka türlü anlayamayacağı kurumları yeniden bulmasına yardımcı olmaktır. O halde sorun, şarap değişiminin *potlatch*'ın bir kalıntısı olup olmadığını değil, bu kıyaslama sayesinde bir yükümlülük döngüsü içerisindeki yerlinin duygu, niyet ve tavırlarını daha yakından tanımayı başarıp başaramadığımızı bilme sorunudur. Yerlilerle birlikte yaşayan ve seyirci ya da onlardan biri olarak benzer törenlere katılan etnograf bu konuda düşünce yürütebilir, Revel değil.

İlkel toplum kategorilerinin kendi toplumumuza uygulanabileceğini reddeden Revel, ilkel toplumları incelerken her şeyden önce kendi kategorilerimizi kullanmaya can atar. Şöyle der: "Kesinlikle açıktır ki, bir toplumun bütün zenginliklerini yansıtan yükümlülükler... bir üretim tarzı ile bir toplumsal yapının belirli koşullarına uyar. Bu yükümlülüklerin, şu ya da bu türdeki her toplumun üyelerinin bir bölümünün ekonomik açıdan sömürüsünü kapsaması -geçmişte tek bir istisna

olsa da bunu göz önünde bulundurmak gerekir- bile olasıdır."[43]

Revel nasıl "kesinlikle emin" olabiliyor? Ve "geçmişte tek bir istisna" olabileceğini nereden biliyor? Melanezya ve Amerika kurumlarını yerinde araştırdı mı? *Kula* ve bunun 1910-1950 yılları arasındaki gelişimi ile XIX. yüzyılın başından XX. yüzyıla kadarki *potlatch* konusunda birçok yapıtı incelemekle mi yetindi? İnceleme yapmış olsaydı, ilkin, bir toplumun bütün zenginliklerinin bu değişimlerde yattığına inanmanın saçma olduğunu anlardı; daha sonra, bazı vakalar ve bazı dönemler için söz konusu zenginliklerin boyutu ve türü konusunda daha kesin düşüncelere sahip olurdu ve en son olarak ve özellikle, kendisini ilgilendiren bakış açısıyla -insanın insan tarafından ekonomik olarak sömürülmesi- düşündüğü iki kültürün kıyaslanamaz olduğunu anlardı. Bu kültürlerin birinde, bu sömürü gerektiğinde kapitalist-öncesi adını verebileceğimiz bazı niteliklerle ortaya çıkar. Bununla birlikte, Alaska ve Britanya Kolombiyası'nda bile bu sömürü dış bir faktör gibi işler: Kendisi olmadan ayakta kalabilen ve genel yapısı başka terimlerle ifade edilmesi gereken bir takım kurumlara daha fazla enginlik kazandırır yalnızca.

Revel'in itiraz etmekte acele etmesine gerek yok: Benim tek yaptığım, rastlantı sonucu bu sorunla ve Revel'in toplum algısıyla ilgili düşünce belirten Engels'i ayrıntılı bir şekilde açıklamaktır. Gerçekte Engels şöyle yazar: "Tacitus'un Cermenleri ile Amerikalı Kızılderililer arasındaki benzerliği gün ışığına çıkarmak için, senin Bancroft'ınn [*Native Races*, vb.] birinci cildinden

[43] *A.g.y.*, s. 138.

bazı küçük alıntılar yaptım. Gerçekte, üretim tarzları son derece farklı olmasına karşın aralarında şaşırtıcı bir benzerlik bulunmaktadır: Birinde, hayvancılık ve tarım yerine avcılık ve balıkçılık var; diğerinde ise, göçebe hayvancılığından tarla tarımına geçilir. Bu durum, bu aşamada üretim tarzının, kabiledeki eski kan bağlarıyla cinsiyetlerin eski birlikteliğinin bozulma derecesinden ne kadar daha az önemli olduğunu açıkça kanıtlamaktadır. Böyle olmasaydı, eskiden Rus olan Amerika Tlingit'leri Cermenlerin tam birer benzeri olmazdı..."[44]

Revel'in gereksiz yere eleştirdiği *Essai sur le Don*' da, Engels'in bazı Cermen ve Kelt kurumları ile *potlatch*'lı toplumlar arasında çarpıcı bir benzerlik olduğu yolundaki sezgisini doğrulayıp açıklamak Marcel Mauss'a düşer, sanırım. Ve bunu yaparken, "bir üretim tarzının belirli koşulları"nı araştırmakla çok uğraşmaması gerekir, kaldı ki Engels da böyle bir araştırmanın gereksiz olduğunu çoktan anlamıştı. Ancak Marx ve Engels, yaklaşık yüz yıl önce bile, Revel'in şu an bildiğinden çok daha fazla etnoloji biliyorlardı.

Bu yüzden, Revel'in söylediklerıyle tamamen hemfikirim: "Filozofun sosyolojiye aktardığı en ciddi kusur, belki de... birden bazı eksiksiz açıklamalar yapmak isteme takıntısıdır".[45] Çünkü bu kendi davasıdır. Gerçekte beni açıklama yapmamakla, "bir toplumun şu kurumları ve bir diğerinin başka kurumları benimsemesi için aslında hiçbir neden olmadığına" inanıyormuşum gibi davranmakla eleştiren kendisidir. Etnologlardan şu sorulara yanıt isteyen kendisidir: "Neden toplumlar kendilerini değişik bir şekilde yapılandırır? Neden her yapı

[44] Marx'a gönderilen 8 Aralık 1882 tarihli mektup.

[45] *A.g.y.*, s. 147.

zamanla değişir?... Kurumlarla toplumlar arasında *neden farklılıklar vardır* ve bu farklılıklar hangi düzenlemelere hangi tepkileri gerektirir..."?[46] Bunlar çok yerinde sorulardır ve onlara yanıt verebilmeyi isterdik. Bilgilerimizin şimdiki haliyle, yalnızca bazı belirli ve sınırlı vakalarla ilgili olarak bunu yapabilecek durumda olduğumuzu düşünüyoruz, ancak yine de yorumlarımız hiçbir zaman eksik ve münferit olmaktan kurtulamayacaktır. Revel, bu görevin basit olduğuna inanmakta serbesttir; insanın toplumsal evriminin başladığı yaklaşık beş yüz bin yıldan bu yana, ekonomik sömürünün her şeyi açıkladığından "kesinlikle emin"dir.

Gördüğümüz gibi, Marx'la Engels'in düşüncesi öyle değildi. Her ikisi de, kapitalist olmayan ya da kapitalizm öncesi toplumlarda kan bağlarının sınıf ilişkilerinden daha büyük bir rol oynadığını düşünüyordu. O halde, hayranı oldukları Lewis H. Morgan'dan yetmiş yıl sonra, bu yazarın giriştiği şeyi yeniden ele almaya, yani benim ve diğerlerinin yerinde edindiği bilgiler ışığında akrabalık sistemlerinin yeni bir tipolojisini çıkarmaya çalışırken, onların öğretisine karşı sadakatsiz göründüğümü sanmıyorum.[47]

---

[46] *A.g.y.*, s. 141.

[47] Marksizm tarihinde Revel'in sapması -aynı zamanda Rodinson'ınki- yeni değildir. Kökeni Kautsky'ye dayanır ve 1883'ten itibaren Engels onu ifşa etmeye zorunlu hisseder kendini. Gerçekte, Revel ve Rodinson gibi Kautsky de ilkel toplumları tarihsel materyalizme göre yorumlamak istiyordu; bunun için de, Morgan'ın ardından Engels'in tanımladığı *barbarlık* kavramının yanı sıra özellikle bazı ekonomik kavramları kullanıyordu: hayvancılık dönemi, tarım dönemi, doğal ürünlerin üretimini artırmaya yarayan yöntemlerin öğrenilmesi dönemi (Bkz. ENGELS, *l'Origine de la famille*, vb. çev. Stern, Paris, 1954, s. 32). Engels'in onlara verdiği yanıt şudur: "İlkelliğin göstergesi barbarlık değil, kabiledeki eski kan bağlarının (babayanlı) arılık derecesidir. O halde, şu ya da bu kabile için bazı münferit olaylardan bazı sonuçlar çıkarmadan önce, her özel vaka için bu bağları ortaya koymak gerekir."

Ancak, ben bu tipolojiye göre yargılanmak istiyorum; gözlemlerini, sınıflandırmalarını ve tiplerini düzenlemek için etnoloğun geçici olarak yararlandıklarından farklı bir şeymiş gibi Revel'in dört elle sarıldığı bazı psikolojik ya da sosyolojik varsayımlara göre değil. Meslektaşlarımdan biri Murngin'ler ya da Gilyak' lardaki akrabalık sistemlerine ilişkin kuramsal analizimin kendi gözlemleriyle çeliştiğini ya da aralarında bulunduğum yerlilerden Nambikwara'ların idari yapısını, Caduveo toplumunda sanatın yerini, Bororo'ların toplumsal yapısını, Tupi-Kawahib klanlarının niteliğini yanlış yorumladığımı söylesin, onu saygı ve dikkatle dinleyeyim. Ancak, babasoylu soy zincirine, iki yanlı evliliğe ya da uyumsuz sistemlere pek aldırmayan Revel beni "gerçeği çarpıtmakla" suçlamaya kalkışınca, ona şöyle haykırmak geliyor içimden: İyi de, filozoflar ne işe yarar? Revel, nesnel dünyanın bazı görünümlerini tasvir ve analiz etmekten başka amacım olmadığını anlamamışa benziyor; çünkü ona göre, Batı uygarlığından söz ederken belki de kullanmakta haklı olduğu, ancak kuruculanının başka türlü bir kullanımını kesinlikle reddettiği bir dille anında ifade edilemeyen her şey çarpıktır.

Revel ve Rodinson gibi düşünce yürütmek demek, insan bilimlerini bir bakıma aydınlık düşmanlığına teslim etmek demektir. Değişik eğik alanlar kavramına dayalı bir geometrinin bazı evleri yıkmak ya da yapmak için kullanılan geleneksel teknikleri geçersiz kıldığı bahanesiyle, kozmik fiziği yerçekimi kanunları adına red-

---

(Kautsky'ye gönderilen 10 Şubat 1883 tarihli mektup, *a.g.y.*, s. 301-302). Kaldı ki *les Structures*'ü yazarken, "her özel vaka için", "şu ya da bu kabile için" "eski kan bağları"nın neden ibaret olduğunu ortaya koymaktan başka bir şey yapmadım.

deden müteahhitler ve mimarlar hakkında ne düşünmeli? Bir müteahhit ya da mimar, binayı yıkarken yalnızca Öklid geometrisine bel bağlamakta haklıdır, ancak onu uzaybilimciye dayatma savında değildir. Her ne kadar bir evi dönüştürmek için uzaybilimcinin yardımına ihtiyaç duysa da, evreni anlamak istediğinde kullandığı kategoriler onun kazmayla çekülü kullanması için bir engel teşkil etmez.

BÖLÜM XVII

Antropolojinin Sosyal Bilimlerdeki Yeri ve Antropoloji Öğretiminin Yol Açtığı Sorunlar[1]

ARAŞTIRMANIN KONUSU

Antropoloji öğretiminin şu anki organizasyonu bile tek başına bu cildin yazarlarına yönelik bir meydan okuma sayılır. Normal olarak, bu yazarların sosyal antropoloji öğretimi konusunda genel bir rapor hazırlamayı düşünmüş olmaları gerekiyordu, çünkü bu bilim dalı, adından ötürü sosyal bilimlerin arasına yerleştirilmekte ve farklı bir içeriğe sahipmiş gibi görünmektedir. Ancak, hemen ardından sıkıntılar başlar: İngiltere dışında, sosyal antropoloji öğretiminin farklı ve örgün bir biçimde verildiği bir başka ülke var mıdır? Diğer bütün ülkeler (ve İngiltere'de bile değişik kuruluşlar) çok kısa olarak antropoloji ya da kültürel antropolojiden ya da etnoloji, etnografya ve halk geleneklerinden söz etmektedir. Kuşkusuz bu bölümler sosyal antropolojinin (ve

[1] Bu başlık altında şu yapıttan alınmıştır: *les Sciences sociales dans l'enseignement supérieur.* Yayınlayan: Unesco, Paris, 1954. Burada, Unesco'nun izniyle ve biraz değiştirilerek yayımlanmıştır.

başka yerlerde bu ad altında toplanan konuların) yanı sıra birçok değişik konuyu kapsar: teknoloji, prehistorya, arkeoloji, dilbilimin bazı görünümleri ve fiziksel antropoloji. Bunlar, birer sosyal bilim olarak düşünülebilir mi? Öyle görünüyor ki, soruna yaklaştığımız anda ondan uzaklaşıyoruz.

Ancak durum daha da karmaşık: Sosyal antropoloji, sosyal bilimlerle ilgisinden kesinlikle emin olmadığımız geniş bir araştırma yelpazesinde birleşme eğiliminde olsa da, ne tuhaftır ki bu araştırmalar, sosyal bilimlerle başka bir planda sık sık birleşir: Özellikle Birleşik Devletler'de birçok üniversite bölümüne "antropoloji ve sosyoloji", "antropoloji ve sosyal bilimler" ya da buna benzer başka adlar takılmaktadır. Antropolojiyle sosyal bilim arasında bir bağlantı bulduğumuzu sandığımız anda, onu kaybediyor ve kaybeder kaybetmez de yeni bir planda onu tekrar buluyoruz.

Her şey, sanki sosyal ve kültürel antropoloji bir nebülöz tarzında biçimleniyormuş gibi cereyan eder; özerk bir dal olarak bilimsel ilerleme alanında ortaya çıkmak yerine, diğer bilim dallarının ortasında bulunduğunu iddia eden sosyal ve kültürel antropoloji, o ana kadar dağınık olan konuları yavaş yavaş kendi çatısı altında toplar ve araştırma konularının tüm beşeri ve sosyal bilimler arasında yeniden dağıtılmasını sağlar.

Aslında, bu gerçeğe başından beri iyice inanmak önemlidir: Antropoloji, diğer beşeri ve sosyal bilimlerden kendine özgü bir araştırma konusuyla ayrılmaz. Tarihsel koşullar gereği, antropoloji, ilkin "yabani" ya da "ilkel" denilen toplumlarla ilgilenmek durumunda kaldı ve bunun nedenlerini ileriki sayfalarda bulmaya çalışacağız. Ancak, özellikle demografi, sosyal psikoloji, siya-

set bilimi ve hukuk gibi başka alanlar, bu ilgiyi gittikçe artan bir şekilde paylaşmışlardır. Öte yandan, şu ilginç olguya tanık oluruz: Antropoloji, bu toplumlar kaybolmaya ya da en azından ayırıcı niteliklerini kaybetmeye yüz tuttukları anda gelişir. Bu demektir ki antropoloji, taş baltalara, totemciliğe ve çokeşliliğe bağlı değildir. Kaldı ki, kimi antropologların "uygar" denilen toplumları incelemeye yöneldiği bu son yıllarda bu iyice kanıtlamıştır. Peki, o halde antropoloji nedir? Şimdilik onun belli bir dünya görüşünden ya da sorunları özgün bir şekilde ortaya koyma tarzından kaynaklandığını söylemekle yetineceğiz; her iki yöntem, toplumsal olayların incelenmesi *dolayısıyla* bulunmuştur, ancak bunlar gözlemcinin ait olduğu toplumda cereyan eden ve antropoloğun konusunu oluşturan toplumsal yaşamın bazı *genel niteliklerini* anlaşılır kılan olaylardan -göreli olarak daha büyük farklılıklar arz etmeleri nedeniyle- ille de daha basit değildir (çoğu kez inandığımızın tersine).

Bu saptamaya çok değişik yollar izleyerek vardık; bazı durumlarda etnografya konusunda yapılan bir araştırmayı, bazı durumlarda ise dilbilimsel bir çözümlemeyi ya da arkeolojik bir kazının sonuçlarıyla ilgili yorumları temel aldık. Antropoloji, genç bir bilimdir; o nedenle öğretiminden, her farklı gelişmeye yol açan yerel ve tarihsel koşulları yansıtması beklenemez. Böylece, bir üniversite kültürel antropolojiyle dilbilimi aynı bölüm altında toplarken -çünkü oradaki dilbilimsel araştırmalar daha ilk başlarda antropolojik bir nitelik kazanmıştır-, başka bir üniversite yine benzer nedenlerden dolayı değişik bir gruplandırmaya gidecektir.

Bu koşullarda, bu cildin yazarları, her biri değişik bir açıklama gerektiren bir takım farklı durumlara ya-

lancıktan sistematik bir nitelik dayatmanın mümkün ve hatta arzu edilebilir olup olmadığını haklı olarak kendilerine sorabilirler: Antropoloji öğretimi konusundaki genel bir rapor, ya bazı keyfi çerçevelere yerleştirerek olayları çarpıtmaya ya da her ülke ve çoğu kez her üniversite için farklı olabilen bazı tarihsel açıklamalarda kaybolmaya mahkûm olabilir. Antropoloji halen oluşum halinde bir bilim olduğundan ve özerkliği henüz evrensel olarak tanınmadığından, başka bir şekilde hareket etme zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Olguları anlatırken, gerçek durumdan hareket etmek gerekir; vakaların çoğunda sosyal antropolojinin başka bilim dallarıyla ortak yönleri olması ve sosyal bilimler arasında çoğu kez sosyolojiyle birlikte görülmesi nedeniyle, her ikisini aynı genel rapor çerçevesinde sınıflandırmaya karar verdik. Ancak bu durum, önceden düşünülmüş bir plandan değil de rastlantılardan ve hazırlıksız çalışmalardan kaynaklanmaktadır. O halde, antropoloji öğretiminin ortaya çıkmakta olduğu genel koşulları belirtmek yeterli değildir; onun şu anki yöneliminin yanı sıra şu ya da bu yerde beliren gelişiminin ana hatlarını anlamaya çalışmak da gerekir. Sosyoloji ve antropoloji öğretimi konusundaki genel rapor birinci girişime, elimizdeki çalışma ise ikinci girişime tekabül eder.

ŞİMDİKİ DURUMA GENEL BİR BAKIŞ

Genel raporda yer alan olgular incelendiğinde bazı saptamalara varılır.

Farklılıklar ve yerel özgünlükler ne olursa olsun, antropoloji öğretimine ilişkin üç büyük tarza rastlanır. Bu öğretim; kâh dağınık haldeki bazı kürsülerde (söz

konusu üniversitede ya bir tek kürsü ya da birçok kürsü vardır, ancak bunlar değişik fakülte ya da kurumlara bağlıdır), kâh bazı bölümlerde (bunlar, sırf antropolojiyle ilgili olabilir ya da antropolojiyi başka bilim dallarıyla birleştirebilir), kâh fakülteye bağlı olan ya da olmayan bazı enstitü ya da okullarda (değişik fakültelerde başka sıfatla verilen bazı öğretimler ya da kendine özgü öğretimler ya da her ikisi birden kastedilmektedir) verilir.

Dağınık Haldeki Kürsüler

Bu öğretim tarzı çok yaygındır, ancak bunun bilerek benimsendiğine dair hiçbir belirti yoktur. Antropoloji öğretimi vermeye karar veren bir ülke ya da üniversite, genellikle, bir kürsü kurmakla işe başlar; ancak, öğretimi geliştirirken öğrenci ya da iş alanı konusunda herhangi bir sıkıntıya rastladığında orada durur. Eğer durum daha elverişliyse, ilk kürsünün bünyesinde başka kürsüler kurulur ve böylece enstitü ya da bölümler oluşur. Bu gelişim Birleşik Devletler'de daha çok belirgindir; oradaki öğretim kurumlarını en küçüğünden en büyüğüne doğru sıraladığımızda, komşu bir bilim dalının hocasından alınan en basit antropoloji dersinden tam teşekküllü antropoloji bölümüne (bir öğretim görevlisi ekibinden oluşan ve lisan, lisansüstü ve doktora derecelerinin verildiği) kadarki bütün aşamaları görürüz. Ancak eksiksiz bir bölümün kuruluşu her zaman nihai hedef olarak kalacaktır.

Bir başka gelişim türü de kürsülerin bölünmesine yol açabilir: Başlangıçta antropolojiden çok uzak olan ve kurulduğu dönemde kestirilemeyen bilimsel bir gelişim

içine giren kürsülerin durumu böyledir. Fransa, bununla ilgili iki çarpıcı örnek sunar: l'École nationale des langues orientales vivantes (Yaşayan Doğu Dilleri Ulusal Okulu), bütün dünya dilleri araştırmalarının, klasik filolojinin izlediği yolla aynı şekilde gelişeceğine inandığımız bir dönemde kuruldu; oysa deneyimler gösteriyor ki yazılı olmayan bazı dillerin tanınması, geleneksel dilbilimden ziyade antropolojiye çok şey borçlu olan bazı aykırı yöntemlerin kullanılmasına bağlıdır. Yazılı geleneği olmayan ya da yetersiz olan toplulukların dinleriyle ilgili kürsülerin diğerlerinden değişik bir yönelime girdiği ve gittikçe artan bir antropolojik nitelik üstlendiği l'École pratique des hautes études için de aynı durum söz konusudur. Bu türdeki bazı vakalarda, antropoloji zaman zaman bazı yabancı bilim dallarını etkiler ve idareciyle eğitimciyi, geleneksel topluluklara uygun bir çözüm getirmenin çok zor olduğu beklenmedik sorunlarla karşı karşıya bırakır.

En son olarak, İngiltere'de çok iyi bilinen karma bir vakadan söz etmek gerekir: Doğu araştırmalarının yavaş yavaş antropoloji rengini almaya başladığı dönemde bile, Afrika araştırmalarının hızlı gelişimi bu alanda bazı filolojik, tarihsel ve arkeolojik öğeleri göz önünde bulundurma gerekliliğini hissettiriyordu. Değişik dalları yeniden bir araya getirme olanağı ortaya çıkmış ve birkaç yıl önce School of Oriental Studies'in (Doğu Araştırmaları Okulu) School of Oriental and African Studies'e (Doğu ve Afrika Araştırmaları Okulu) dönüşmesiyle birlikte bu olanak gerçekleşmiştir. Bu yeni okulda, antropoloji hem sosyal bilimlerle hem de beşeri bilimlerle sıkı sıkıya bağlıdır; dünyanın başka ülkelerinde hiçbir ciddi akademik yapıda böyle bir şey görülmez.

Kuramsal olarak, bölüm formülü ideal bir formül olarak görülebilir. Demin gördüğümüz gibi, Amerikan üniversiteleri bu formülden yana tavır takınmaktadır; İngiltere, Avustralya ve Hindistan gibi antropoloji araştırmalarının gelişmekte olduğu ülkelerde ise, birçok antropoloji kürsüsü kurulmaktadır. Gerçekte, antropoloji bölümü iki öğretim ihtiyacını karşılar: bir yandan, iyice düzenlenmiş olan ve araştırmanın değişik bölüm ya da görünümlerine uyan dersler; diğer yandan, ilk sınavlardan başlayarak doktoraya varıncaya dek diplomalara tedrici olarak hazırlama. Bununla birlikte, bazı zorlukları belirtmek gerekir: Katı bir akademik ve geleneksel yapıya sahip olan ülkelerde -"fen bilimleri"nin "edebiyat" ya da "Yunan-Latin dili ve edebiyatı"ndan ayrıldığı ülkeler gibi-, antropoloji bölümü iki fakülte türü arasında tercih yapılmasını gerektirir: O halde, biri sosyal ya da kültürel antropoloji, diğeri fiziksel antropoloji için iki bölüm düşünmek durumundayız. Kuşkusuz, bu iki bilim dalının uzmanlaşmasında yarar vardır; bununla birlikte, yönelimi ne olursa olsun bir antropolog, temel fiziksel antropoloji bilgilerinden yoksun kalamaz; fiziksel antropolojiye gelince, fiziksel etkilerini incelediği gerekircilikler in sosyolojik kökeninin bilincinde olmazsa, yıkılmaya mahkûmdur; bu konuyu daha ileride tekrar ele alacağız.

Antropoloji araştırmalarına gelince, fen fakülteleri ile edebiyat fakülteleri arasındaki katı ayrımdan kaynaklanan anormal duruma örnek olarak Fransa'yı verebiliriz. Örneğin, Paris Üniversitesi üç antropoloji belgesi vermektedir: edebiyat fakültesine ait etnoloji belgesi (edebiyat opsiyonlu); iki fakülteye ait olan etnoloji bel-

gesi (fen opsiyonlu) ve sırf fen fakültesine ait antropoloji (fiziksel) belgesi. Hiç kuşkusuz, öğrenciler, böylesi bir karmaşıklığın üstesinden gelecek sayıda ve uzmanlıkta (çünkü bu belgeler yalnızca bir yıllık eğitim gerektirmektedir) değiller.

Öte yandan, bölüm formülü, en fazla savunulduğu ülkelerde bile bazı sıkıntılara yol açar. İngiltere'de, Oxford Üniversitesi bile enstitü formülünü (Institute of Social Anthropology) tercih etmiştir. Amerika'da ise, tereddütler gitgide artmaktadır, çünkü bölüm formülü çoğu kez çok aceleci bir uzmanlaşmaya ve bunun doğal sonucu olarak da yetersiz bir genel kültüre yol açmaktadır. Chicago Üniversitesi örneği bu bakımdan çok ilginçtir: Antropoloji bölümü, demin sözünü ettiğimiz eksiklikleri gidermek için, ilkin sosyal bilimler bölümüyle birleştirildi; ancak, bu reform yapılır yapılmaz, parlak zekâlı kimi kişiler beşeri bilimlerle aynı türde bir ilişki kurma ihtiyacını hissetmeye başladı. Şimdi üçüncü bir formülün gelişmesini açıklamaya çalışalım: okul ya da enstitü formülü.

Okullar ya da Enstitüler

En iyi bildiğimiz örnekler Meksiko Antropoloji Ulusal Okulu (Escuela nacional de antropologia de Mexico) ile Paris Üniversitesi Etnoloji Enstitüsü'dür; birincisi, daha önce alınan üniversite eğitiminin tamamlanmasına ve uzmanlaştırılmasına yönelik olarak mesleki ve görgül bir eğitim sunar; ikincisi ise, daha çok mevcut üniversite öğretimlerini tamamlamaya ve bir araya getirmeye özen gösterir. Gerçekte, Etnoloji Enstitüsü üç fakülteye bağlıdır: hukuk, edebiyat ve fen fakülteleri; bir diploma

vermek için -edebiyat ya da fen lisansı çerçevesinde etnoloji belgesi- öğrencilere her üç fakültede eğitim verilir ve kimi zaman Enstitünün kendi sorumluluğu altında başka eğitimler de verilir, ancak üniversitenin onay vermesi koşuluyla. Aynı "fakültelerarası" anlayış, deniz-aşırı toplumların lisans eğitimi programlarında da görülür; bu program hukuk, edebiyat ve muhtemelen fen fakültelerine bağlı öğretim belgelerini içerir.

Bu formülü neden en iyi formül olarak gördüğümüzü daha ileride anlatacağız. Burada onun aynı zamanda bazı sorunlara yol açtığını belirtmekle yetinelim: Enstitünün özerk olmasının bedeli, çoğu kez bir statü düşüklüğü olsa gerektir - daha geleneksel bir tipe göre düzenlenen öğretime kıyasla. Bu biraz da kaçak bir formül gibidir: Yeterli bir öğretim süresinin yanı sıra, fakülte diplomalarıyla aynı sıfatla diploma verilmesinin zorluğu işte buradan ileri gelmektedir. Paris'te en iyi öğrenciler için öğretim süresini iki yıla çıkarmayı kısmen de olsa başardık; bunun için, uzmanlık kurları ve pratik çalışmalara yönelik olarak başka bir kurum oluşturduk: Etnoloji Öğretimine Hazırlama Merkezi. Ancak, bu çözüm de sorunsuz değildir: Antropoloji öğretimini geleneksel çizgiye yaklaştıracağına ondan uzaklaştırmakta ve öğretimin düzeyini iyileştirse de en üst derecede geleneksel diplomalarla onu ödüllendirmemektedir.

Bu birkaç örnek, antropoloji öğretiminin ortaya çıkardığı sorunları kazanılan deneyimlere dayanarak çözmenin zorluğunu göstermektedir. Bu niteleyici sözcük gerçekte deneyimlerin hiçbirine uymamaktadır: Her yerde, anlamı ve sonuçları henüz görülemeyen ve gelişim halinde olan deneyimlerdir bunlar. O halde sorunu başka bir biçimde ortaya koymak daha uygun olmaz mı?

Tümevarım yöntemiyle inceleyebilecek ve kendilerinden bazı değişmez değerler çıkarabileceğimiz olgular olmadığından, bizzat antropolojiyi sorgulamamız gerekir. Antropolojinin yalnızca şu anki durumunu değil, içine girmiş olduğu yönelimi de anlamaya çalışmalıyız. Bu dinamik bakış açısı sayesinde, belki de, antropoloji öğretimine yön vermesi gereken temel ilkeleri ortaya koyabiliriz; bu, karmaşık bir duruma ilişkin statik bir bakış açısından daha etkilidir ve burada hareketli bir yaşam ve şiddetli tutku belirtilerinden başka bir şey görmek hatalı olur.

FİZİKSEL ANTROPOLOJİ VAKASI

Burada ilkin bir yetki sorunuyla karşı karşıyayız. Kurulmasıyla birlikte sosyal bilimleri derinden etkileyen antropolojinin kendisi de bir sosyal bilim midir acaba? Evet, kuşkusuz, çünkü insan topluluklarıyla uğraşır. Ancak, yapısı gereği "insanın bir bilimi" olduğu için beşeri denilen bilimlerle karıştırılmıyor mu? Ve neredeyse her yerde fiziksel antropoloji (ancak birçok Avrupa ülkesinde, kısaca antropoloji) adıyla bilinen bir dalı olduğu için, doğal bilimler alanına girmiyor mu? Antropolojinin bu üçlü görünümüne hiç kimse itiraz etmeyecektir. Bilimlerin üç biçimde düzenlenmesinin özellikle ileri olduğu Birleşik Devletler'de ise, antropoloji derneklerine üç büyük bilim konseyine üye olma hakkı tanınmıştır; demin sözünü ettiğimiz alanların her biri bir konsey tarafından yönetilir. Ancak, bu üçlü ilişkinin niteliğini açıklayabileceğimizi sanıyorum.

İlkin, fiziksel antropolojiyi ele alalım: İnsanın hayvani biçimlerden başlamak üzere evrimi, değişik anatomik ya da fizyolojik niteliklere sahip etnik gruplara ay-

rılması gibi sorunlarla uğraşır. Peki, fiziksel antropolojiyi yine de insanın *doğal* bir incelemesi olarak tanımlayabilir miyiz? Tanımımızı bu şekilde yaparsak, insan evriminin en azından son aşamalarının -*homo sapiens* türünün farklılaşmasına yol açan aşamalar, belki de bu türe kadarki diğer aşamalar- diğer canlı türlerinin gelişmesine yön veren koşullardan çok daha farklı koşullarda oluştuğunu görmezlikten geliyoruz demektir: İnsan, dili edinir edinmez (tekniklerin çok karmaşık olması ve tarihöncesi zanaatlardaki büyük biçimsel düzenlilik dilin gerekliliğini zorunlu kılmıştır, yoksa bunların öğretilmesi ve aktarılması mümkün olmazdı), farkında olmadan, biyolojik evrimin koşullarını kendisi belirler. Gerçekte, her insan toplumu, karmaşık bir takım kurallar sayesinde kendi fiziksel sürekliliğinin koşullarını değiştirir, şöyle ki: ensest yasağı, içevlilik, dışevlilik, bazı akraba tipleri arasındaki tercihli evlilik, çokeşlilik ya da tekeşlilik ya da kısaca bazı ahlaki, toplumsal, ekonomik ve estetik normların az çok sistematik bir şekilde uygulanması. Bir toplum, bir takım kurallar gereği bazı evlilik biçimlerini onaylarken bazılarını reddeder. İnsan soyları ya da alt-soylarının evrimini sırf doğal koşulların bir sonucu olarak yorumlamaya çalışan bir antropolog, köpeklerin şimdiki başkalaşımını insan müdahalesini hesaba katmadan tamamıyla biyolojik ya da ekolojik nedenlerle açıklamaya çalışan bir zoologla aynı çıkmazın içine girebilir: Böylece, tamamıyla akılalmaz bazı varsayımlara varabilir ya da büyük bir olasılıkla kaosa sürüklenebilir. Oysa insanlar, evcil hayvanların soylarına yaptıklarından daha fazlasını kendilerine yapmışlardır, şu farkla ki birinci durumdaki süreç ikincisine oranla daha az bilinçlice ve keyfi olmuştur. Dolayısıyla,

fiziksel antropoloji -doğal bilimlerden kaynaklanan bir takım bilgi ve yöntemlere başvurmasına karşın-, sosyal bilimlerle özellikle sıkı ilişkiler sürdürmektedir; büyük ölçüde, belli bir canlı türü için toplumsal yaşamın, dilin, bir değerler sisteminin ya da, daha genel bir ifadeyle söyleyecek olursak, *kültür*ün ortaya çıkmasına bağlı bir takım anatomik ve fizyolojik dönüşümlerin incelenmesine indirgenir.

ETNOGRAFYA, ETNOLOJİ VE ANTROPOLOJİ

O halde, insan kültürlerinin değişik görünümlerinin (araç, gereç, giysi, kurum ve inançlar), değişik insan gruplarını niteleyen fiziksel özelliklerin bir tür uzantısı olarak görüldüğü dönemden çok uzaktayız. Bunun tersi bir bağıntı gerçeğe daha yakın görünmektedir. "Etnoloji" terimi, birçok ülkede, özellikle de Hindistan'da bu arkaik anlamıyla ayakta kalmıştır; hem içevliliğe dayalı hem de teknik yönden uzmanlaşmış olan kast sistemi, bu ülkede çok sonradan ve yüzeysel olarak bu bağıntıya bir kararlılık kazandırmıştır. Çok katı bir akademik yapının bulunduğu Fransa ise, geleneksel bir terminolojiyi sürdürme eğilimindedir (Doğa Tarihi Ulusal Müzesi'ndeki "çağdaş insanlar ve fosil insanlar etnolojisi" bölümü örnek olarak verilebilir: fosil insanların anatomik yapısı ile araç-gereçleri arasında anlamlı bir ilişki olduğu ve çağdaş insanlar etnolojisinin onların anatomik yapılarını ortaya koyduğu izlenimi hâkimdir). Ancak, bu karışıklıkları bir tarafa bırakıp genel raporu okuduktan sonra, tanımlanması ve sınırlandırılması gereken terimlerin çeşitliliği karşısında hayrete düşüyoruz. Etnografya, etnoloji ve antropoloji arasındaki ilişki ve farklılıklar

nelerdir? Sosyal antropoloji ile kültürel antropoloji arasındaki fark ne anlama gelir? En son olarak, aynı bölümün çatısı altında sık sık toplanan sosyoloji, sosyal bilim, coğrafya ve hatta bazen arkeoloji ve dilbilim gibi dallarla antropolojinin nasıl bir ilişkisi vardır?

İlk soruya yanıt bir dereceye kadar basittir. Öyle görülüyor ki, bütün ülkeler etnografyayı aynı şekilde algılamaktadır. Etnografya, araştırmanın ilk safhalarına tekabül eder: gözlem, tasvir ve alan çalışması (*field work*). Kişisel deneyimi sayesinde bir yazarın kısıtlı bir grupla -ki bu, onun fazla bilgi toplaması için bir engeldir- ilgili yapacağı bir monografi, etnografya çalışmasının bizzat modelini oluşturur. Yalnızca şunu eklemek gerekir ki etnografya, özel kültürel olaylara (ister silah, araç-gereç, ister inanç ya da kurumlar söz konusu olsun) ilişkin alan çalışması, sınıflandırma, tasvir ve analizle ilgili yöntem ve teknikleri de içerir. Fiziksel nesnelerle ilgili olarak, bu işlemler, genelde, bu bakımdan alanın bir uzantısı olarak kabul edilen müzede sürdürülür (bu önemli hususu daha sonra tekrar ele alacağız).

Etnografyaya göre, etnoloji senteze doğru bir ilk adım oluşturur. Doğrudan gözlemi de ihmal etmeden, sırf ilk elden bilgilere dayandırılmayacak kadar zengin bazı sonuçlara doğru yönelir. Bu sentez üç şekilde yapılır: Komşu gruplarla ilgili bazı bilgileri bir araya getirmek istiyorsak, coğrafi olarak; bir ya da birkaç topluluğun geçmişini yeniden oluşturmak istiyorsak, tarihsel olarak; belli bir teknik, adet ya da kurum türünü soyutlayıp bütün dikkatimizi sırf ona yöneltmek istiyorsak, sistematik olarak. Etnoloji terimi; Smithsonian Derneği'ne ait olan Bureau of American Ethnology, Zeitschrift für Ethnologie ya da Paris Üniversitesi Etnoloji

Enstitüsü gibi kurumlarda bu anlamda kullanılır. Bütün durumlarda, etnoloji ilk yöntem olarak etnografyayı kapsar ve onun uzantısını oluşturur.

Epey uzun süre boyunca ve en azından birkaç ülkede, bu ikiliğin kendi kendine yettiğini düşündük. Bu, özellikle, tarihsel ve coğrafi kaygıların baskın olduğu ve sentezin, kökenlerin ve dağılım merkezlerinin belirlenmesinden çok öteye gidebileceğinin düşünülmediği her yerde böyle olmuştur. Başka ülkeler de -örneğin Fransa- bununla yetinmiştir, ancak başka nedenlerden ötürü. Sentezin sonraki aşaması başka bilim kollarına bırakılmıştır: sosyoloji (terimin Fransız anlamıyla), beşeri coğrafya, tarih ve hatta kimi zaman felsefe. Birçok Avrupa ülkesinde antropoloji teriminin her zaman kullanıma hazır ve fiziksel antropolojiyle sınırlı kalmasının nedenleri bunlardır sanırım.

Bununla birlikte, sosyal ya da kültürel antropoloji terimleriyle karşılaştığımız her yerde, bu terimler, sentezin ikinci ve son aşamasına bağlıdır ve etnografyayla etnolojinin sonuçlarına dayanır. Anglosakson ülkelerde, antropoloji insanı eksiksiz olarak, tüm tarihsel ve coğrafi yönleriyle tanımayı amaçlar; insangiller aşamasından şimdiki soylara dek insan gelişiminin tümüne uygulanabilecek bilgiler edinmeye çalışır; tüm insan toplumları için -en büyük çağdaş kentten en küçük Melanezya kabilesine kadar- geçerli olabilecek bazı olumlu ya da olumsuz sonuçlara varmak ister. Bu anlamda denilebilir ki, daha önce etnoloji ve etnografya arasında ortaya koyduğumuz ilişki antropolojiyle etnoloji arasında da vardır. Etnografya, etnoloji ve antropoloji, üç farklı bilim kolu ya da aynı araştırmalara ilişkin üç farklı anlayış

oluşturmaz. Bunlar, gerçekte, aynı araştırmanın üç farklı aşaması ya da anıdır ve bu terimlerden biri ya da diğerinin tercih edilmesi, diğer ikisinden ayrı düşünülemeyen bir araştırma türüne daha fazla ilgi duyulduğunu gösterir yalnızca.

SOSYAL ANTROPOLOJİ VE KÜLTÜREL ANTROPOLOJİ

Soysal ya da kültürel antropoloji terimleri yalnızca bazı araştırma alanlarını fiziksel antropoloji alanlarından ayırmaya yarasaydı, ortada herhangi bir sorun olmazdı. Ancak İngiltere'nin birinci terimi, Birleşik Devletler'in ise ikinci terimi yeğlemesi ve daha geçenlerde giriştikleri kalem tartışmasında Amerikalı G. P. Murdock ile İngiliz R. Firth'in[2] bu ayrımı ortaya koymaları gösteriyor ki, kabul edilen her terim iyice belirlenmiş bazı kuramsal kaygıları karşılamaktadır. Kuşkusuz birçok durumda terimler (özellikle üniversitede bir kürsüyü belirtmek için) tesadüfen kabul edilmiştir. Hatta bana öyle geliyor ki "social anthropology" teriminin İngiltere'de iyice yerleşmiş olmasının nedeni, yeni bir kürsüyü diğerlerinden ayırmak için bir ad bulma zorunluluğunun ortaya çıkması ve geleneksel terminolojinin yetersiz kalmasıdır. Anlam açısından, "kültürel" ve "sosyal" sözcükleri arasındaki fark o kadar büyük değildir. "Kültür" kavramı İngiliz kökenlidir ve onu ilk kez şu sözlerle tanımlayan Tylor'a borçluyuz: "That complex whole which includes knowkledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a

[2] *American Anthropologist*, cilt 53, no: 4, bölüm I, 1951, s. 465-489.

member of society."[3] Demek ki kültür kavramı, insanlarla hayvanlar arasındaki ayırdedici farklılıklarla ilgilidir ve dolayısıyla *doğa-kültür* karşıtlığına yol açar. Bu açıdan bakıldığında insan, her şeyden önce bir *homo faber* (marangoz) ya da, Anglosaksonların deyimiyle, bir *tool-maker* (alet yapıcısı) olarak kendini gösterir. O zaman gelenekler, inançlar ve kurumlar, kuşkusuz tam anlamıyla entelektüel nitelikte birer teknik olarak görünür. Nasıl ki zirai teknikler beslenme ihtiyaçlarının karşılanmasını ya da tekstil teknikleri hava koşullarına karşı korunmayı sağlıyorsa, toplumsal yaşamın hizmetinde olan teknikler de toplumsal yaşamı mümkün kılar. Sosyal antropoloji, çok önemli bir konu -ancak kültürel antropolojiyi oluşturan konulardan yalnızca biri- olan toplumsal örgütlenmeye ilişkin araştırmaya indirgenir. Sorunu bu şekilde ortaya koyma tarzı, gelişiminin en azından ilk evrelerinde Amerikan bilimine özgüymüş gibi geliyor.

Sosyal antropoloji teriminin, J. G. Frazer'ın işgal ettiği ilk kürsüyü belirtmek üzere İngiltere'de ortaya çıkması bir tesadüf değildir; gerçekte, Frazer tekniklerden daha çok inanç, gelenek ve kurumlarla uğraşıyordu. Bununla birlikte, bu terimin derin anlamını, kendi araştırmalarının konusunu *toplumsal ilişkiler* ve *toplumsal yapı* olarak tanımlayan A. R. Radcliffe-Brown ortaya koymuştur. Bundan böyle, birinci planda, *homo faber* değil de grup olarak düşünülen grup yani toplumsal yaşamı oluşturan tüm iletişim biçimleri yer alır. Şunu hemen belirtelim ki, iki bakış açısı arasında hiçbir çelişki ne de karşıtlık vardır. Bunun en iyi kanıtı, sosyoloji ko-

[3] E. B. TYLOR, *Primitive Culture*, Londra, 1871, cilt I, s. 1.

nusundaki Fransız düşüncesinin gelişiminde bulunur; Durkheim'm toplumsal olguların birer *nesne gibi* incelenmesi gerektiğini belirtmesinden yaklaşık birkaç yıl sonra, onun yeğeni ve öğrencisi olan Mauss, nesnelerin (elle yapılan nesneler: silah, alet, tören eşyası) de birer *toplumsal olgu* olduğu yolundaki tamamlayıcı görüşünü (ki bu, sosyal antropolojinin bakış açısıyla örtüşmektedir) Malinowski'yle aynı anda dile getirir. O halde, denilebilir ki kültürel antropoloji ile sosyal antropoloji tam tamına aynı programı içerir: Biri, bazı teknik ve nesnelerden hareketle, toplum halindeki yaşamı mümkün ve zorunlu kılan sosyal ve politik etkinlikten ibaret olan bu "süper teknik"e ulaşır; diğeri ise, toplumsal yaşamdan hareketle, damgasını vurduğu nesnelere ve kendini gösterdiği etkinliklere kadar iner. Her iki antropoloji aynı bölümleri içerir, ancak bunların büyük bir olasılıkla farklı bir yerleşim düzenleri ve değişik sayıda sayfaları vardır.

Bununla birlikte ve hatta bu benzerlikle yetinerek, daha ince farklılıklar ortaya çıkarabiliriz. Sosyal antropoloji, toplumsal yaşamın bütün görünümlerinin -ekonomik, teknik, politik, hukuki, estetik, dinsel- anlamlı bir bütün oluşturduğu ve bunlardan birini diğerlerinin arasına koymadan anlamanın imkânsız olduğu düşüncesinden doğmuştur. O halde, sosyal antropoloji, bütünden parçalara doğru hareket etmek ya da en azından ilk görünüme diğerlerine oranla daha mantıksal bir öncelik vermek istemektedir. Bir teknik yalnızca *yararcı bir değer*e sahip değildir; ayrıca, bir *işlev*i yerine getirir ve bu işlevin anlaşılabilmesi için tarihsel, coğrafi, mekanik ya da fiziksel-kimyasal incelemelerin yanı sıra sosyolojik incelemelere gereksinim vardır. İşlevlerin bütü-

nü ise, yeni bir kavrama -*yapı* kavramına- başvurur ve toplumsal yapı kavramının çağdaş antropoloji araştırmalarındaki önemini biliyoruz.

Kültürel antropolojiye gelince, değişik yollar izlemesine karşın, gerçekte ve neredeyse aynı anda benzer bir anlayışa varması gerekiyordu. Onu benzer bir sonuca götürecek olan, toplumsal grubun tümünü bir tür sistem ya da kişiler topluluğu olarak gören statik bakış açısı değil, dinamik bir kaygıdır: kültürün bir kuşaktan bir kuşağa nasıl aktarılacağı kaygısı. Bu sonuç şudur: Toplumsal yaşamın bütün görünümlerini kendi aralarında birleştiren ilişkiler sistemi, kültürün aktarılmasında, ayrı olarak ele alman her görünümden daha önemli bir rol oynar. Böylece, "kültür ve kişilik"le ilgili araştırmaların, önceden düşünülmemiş bu dolambaç sayesinde, Radcliffe-Brown'la Durkheim'ın "toplumsal yapı" konusunda yaptığı araştırmalarla kesişmesi gerekirdi. Antropoloji ister "sosyal" ister "kültürel" olsun, *bütünsel insanı* her zaman ya *icraatları* ya da *tasvirleriyle* tanımaya çalışır. Bundan anlaşılıyor ki, "kültürcü" bir yaklaşım antropolojiyi coğrafya, teknoloji ve prehistoryaya yaklaştırırken, "sosyolojik" yaklaşım onu arkeoloji, tarih ve psikolojiyle doğrudan ilişkiler kurmaya iter. Her iki durumda da dilbilimle özellikle sıkı bir ilişki olduğu görülür, çünkü dil, hem her şeyden önce *kültürel bir olgu* (insanı hayvandan ayıran) hem de sayesinde toplumsal yaşamın tüm biçimlerinin sürekli kurulduğu bir olgudur. O halde, genel raporda incelenen geleneksel yapıların, çoğu kez antropolojiyi tecrit etmeyi reddedip onu aşağıda belirtilen bir ya da birkaç bilim dalıyla bir arada ele alması, mantığa aykırı değildir.



Üstteki şemada, "yatay" ilişkiler özellikle kültürel antropoloji bakış açısına, "dikey" ilişkiler sosyal antropoloji bakış açısına, "eğik" ilişkiler ise her ikisine tekabül etmektedir. Ancak, çağdaş araştırmacıların bu bakış açılarını birbiriyle karıştırma eğilimleri dışında, unutmamak gerekir ki en aşırı vakalarda bile farklılık yalnızca bakış açısındadır, konuda değil. Bu koşullarda, terimleri birleştirme sorunu öneminden çok şey yitirir. Öyle görülüyor ki, günümüzün dünyasında etnografya ve etnoloji yerine "antropoloji" terimini kullanmak konusunda neredeyse tam bir uzlaşmaya varılmıştır, çünkü araştırmanın bu üç anını birden en iyi nitelendiren bu terimdir. Daha geçenlerde uluslararası düzeyde yapılan bir araştırma bunu doğrulamıştır.[4] O halde, söz konusu araştırma ve öğretimle ilgili olan bölüm, enstitü ya da okulların adlarında antropoloji teriminin kullanılmasını tereddüt etmeden önerebiliriz. Ancak, daha ileri gitmeye gerek yok: Öğretimden ve çalışmaların organizasyonundan sorumlu olan hocalarda her zaman sıkça görülen mizaç ve kaygı farklılıkları, *toplumsal* ve *kültürel* sıfatlarında kendi özgün niteliklerini ifade etme olanağını bulacaktır.

[4] SERGI, Terminologia e divisione delle Scienze dell'Uomo: i resultati di un'inchiesta internazionale, *Rivista di Anthropologia*, cilt 35, 1944-1947.

Yine de halkbilim üzerine birkaç söz edelim. Oldukça karmaşık olan bu terimin tarihçesine girmeye gerek yoktur; özetle belirtecek olursak, gözlemcinin toplumuyla ilgili olmasına karşın, çok uzak bazı toplumları incelerken başvurduğumuz yöntemlere benzeyen bir takım soruşturma ve gözlem yöntemlerine başvuran araştırmaları ifade eder. Bu durumun nedenlerine burada değinmeye gerek yoktur. Ancak, ister incelenen olguların eskil niteliğiyle (mekân açısından değilse bile zaman açısından çok uzak olan olguları kastediyorum),[5] ister her toplumda (bizimki dahil)[6] bazı toplumsal ve zihinsel etkinlik biçimlerinin kolektif ve bilinçdışı özelliğiyle açıklayalım, halkbilim araştırmaları, kullanılan yöntem ya da konu (ve kuşkusuz aynı anda her ikisi) açısından antropolojinin alanıyla ilgilidir. Kimi ülkelerde, özellikle İskandinav ülkelerinde, bu araştırmalarda bunları kısmen birbirinden ayırma yönünde bir tercih yapılması, söz konusu ülkelerin bazı antropoloji sorunlarını sorgulamakta bir bakıma geç kaldığını göstermektedir. Oysa bu ülkeler, kendi özgün gelenekleriyle ilgili sorunları çok erkenden sorgulamaya başlamışlar, böylece, özelden genele doğru gelişim göstermişlerdir. Fransa'da ise bunun tersi bir durum baskın çıkmıştır. İlkin, insanın doğası konusunda bazı kuramsal kaygılarla yola çıkıldıysa da, kuramı oluşturmak ya da sınırlandırmak için giderek olgulara başvurulmuştur. En uygun durum, kuşkusuz, Almanya ve bazı Anglosakson ülkelerde olduğu gibi her iki

---

[5] M. Varagnac yönetimindeki *Institut international d'archeocivilisation* sorunu bu şeklide ortaya koyar.

[6] Fransız Etnografya Laboratuvarı ile Halk Sanat ve Gelenekleri Ulusal Fransız Müzesi sorunu bu şekilde ele alıyordu.

bakış açısının eş zamanlı olarak (ve her defasında değişik nedenlerle) ortaya çıkıp geliştiği durumdur; Almanya'da antropoloji araştırmalarının yararlandığı tarihsel gelişmişlik düzeyini açıklayan yine bu durumdur.

ANTROPOLOJİ VE SOSYAL BİLİMLER

Sırf kuramsal olduğuna inanmakla hata edeceğimiz bu düşüncelerden çıkan ilk sonuç şudur: Antropoloji, her ne olursa olsun, kesin ve doğal bilimlerden (bu bilimlere onu fiziksel antropoloji bağlar) ya da beşeri bilimlerden (bunlara, coğrafya, arkeoloji ve dilbilimin ördüğü bağlarla bağlıdır) koparılmaya razı olamaz. İlle de bir aidiyet tercihi yapmak durumunda kalsaydı, kendini sosyal bilim olarak ilan ederdi; ancak, bu terimin ayrı bir alanı belirtmeye olanak sağlamasından değil, tam tersine, tüm bilim dallarına özgü ortak bir nitelik belirtmesindendir: Zira günümüzde biyoloji ve fizik uzmanlarının bile, bu buluşların toplumsal sonuçlarının ya da daha doğrusu *antropolojik anlamlar*ının giderek bilincine vardıkları görülmektedir. İnsan, elindeki bilgilerle yetinmez; giderek daha fazla şeyler öğrenerek kendini de tanımaya çalışır ve araştırmalarının gerçek konusunu, her gün yavaş yavaş dünyayı değiştiren ve bu arada kendisi de değişen bir insanlığın oluşturduğu bu ayrılmaz ikili oluşturur.

O nedenle, sosyal bilimler kendilerine özgü bir takım üniversite yapılarının kurulması konusunda destek istediğinde, antropoloji seve seve destek sağlar. Ancak bunu art niyet gözeterek yapar; zira hukuk ve ekonomi bilimlerinde genellikle çok geleneksel sayılan bazı bakış açılarının değiştirilmesi ve sosyal psikolojiyle sosyolojinin gelişmesi için bu özerkliğin faydalı olabileceğini

bilmektedir. Bununla birlikte, sosyal bilimler fakültelerinin henüz olmadığı yerlerde bu tür fakültelerin kurulması, antropoloji sorunlarını çözmek için yeterli değildir; zira bu tür fakültelerde antropoloji bölümü kurulursa, fen ya da edebiyat fakültelerinde olduğu kadar kendini rahat hissedemez. Gerçekte, antropoloji aynı anda üç düzene bağlıdır; dengesizlikten bizzat zarar görmemek için, öğretimde her üç düzenin de dengeli bir şekilde temsil edilmesini istemektedir; ona göre bu düzensizlik, üçlü aidiyetini kullanmanın imkânsızlığından kaynaklanmaktadır. Bu bakış açısından, yegâne tatmin edici çözüm, söz konusu üç fakültede verilen eğitimi özgün ve kapsayıcı bir sistem içinde, bizatihi okul ya da enstitüye özgü ders programları çevresinde yeniden düzenleyecek olan enstitü ya da okuldur.

Daha önce kurulmuş olan çevrelere kendini kolay kolay kabul ettirmemek, genç bilimlerin yazgısıdır. Söyleye söyleye dilimizde tüy bitti: Antropoloji, çok eskiden beri, sosyal bilimler denilen bu genç bilimlerin en genç olanıdır ve daha eski kurumlara uygun olan toplu çözümler kendisi için öteden beri geleneksel bir nitelik arz eder. Benzetme yapacak olursak, antropoloji, ayakları doğal bilimlerin üzerinde ve kendisi beşeri bilimlere yaslanmış bir halde sosyal bilimlere doğru bakmaktadır. Ayrıca, sosyal bilimlere tamamıyla ayrılan bu bölümde, gerekli pratik sonuçlara varmak amacıyla bu raporu özellikle derinlemesine ele almak çok önemli olduğundan, onu büyük bir titizlikle hazırladığımız için mazur görüleceğimizi umuyorum.

Antropoloji ve sosyoloji arasındaki ilişkilerde hâkim olan ikircimlik -ki bu ciltte[7] yer alan belgeler sık sık bu-

[7] Hatırlatalım ki burada söz konusu olan bu cilt değil, bu araştırmanın başlangıçta yer aldığı ciltür.

na anıştırmada bulunmaktadır-, ilkin bizzat sosyolojinin şu anki durumunu niteleyen belirsizlikten ileri gelmektedir. Sosyoloji adı, sosyolojiyi, tüm diğer sosyal bilimleri de kapsayan en üstün toplum bilimi olarak tanımlar; ancak Durkheim ekolünün başlangıçtaki büyük heveslerinin kaybolmasından sonra, gerçekte hiçbir yerde öyle değildir artık. Bazı ülkelerde, özellikle de Avrupa kıtasında ve kimi zaman Latin Amerika'da sosyoloji, başkalarınca yapılan somut araştırmaların, soyut düşüncelere ilişkin bilgileri (ikinci ya da üçüncü elden olan) desteklemekten öteye gitmediği toplumsal bir felsefenin geleneği çerçevesinde yerini alır. Buna karşılık, Anglosakson ülkelerde (ki bunların bakış açıları yavaş yavaş Latin Amerika ve Asya ülkelerine yayılmıştır) sosyoloji, diğer sosyal bilimlerle aynı planda yer alan özel bir bilim dalı olur: Çağdaş gruplardaki toplumsal ilişkileri son derece deneysel bir temel üzerinden inceler ve görünürde antropolojiden ne yöntem ne de konu açısından ayrılır; ne var ki konusu, ilkel denilen toplumlarla ilgili olarak daha karmaşık ve daha geniştir: kentsel ahali, zirai örgütler, ulusal devletler, topluluklar ve hatta uluslararası toplum. Ancak, antropoloji zamanla bu karmaşık biçimlerle uğraşmaya yöneldiği için, her ikisi arasındaki gerçek farkın ne olduğunu pek anlayamıyoruz.

Bununla birlikte, bütün durumlarda sosyolojinin gözlemciye sıkı sıkıya bağlı olduğu gerçeği hiç değişmemektedir. Son örneğimizde bu çok açıktır: Kentsel, kırsal, dinsel ve mesleki (vb.) sosyolojinin konusunu, gözlemcinin toplumu ya da aynı türde bir başka toplum oluşturur. Ancak bu tutum, sentez sosyolojisi ya da felsefi eğilimli sosyolojiye ilişkin diğer örnekte daha az gerçek değildir. Kuşkusuz bilim adamı, burada, araştır-

masını insan deneyiminin daha geniş bölümlerine yayar; hatta bu deneyimi bir bütün olarak yorumlamaya özen gösterebilir. Konusu gözlemciyle sınırlı değildir artık, ancak onu her zaman *gözlemcinin bakış açısı*yla genişletmeye çalışır. Yorumlarında ilkin *kendi toplumu*nu açıklamaya koyulur; kendi mantıksal kategorilerini ve kendi tarihsel bakış açılarını bütüne uygular. Bir XX. yüzyıl Fransız sosyoloğu toplumsal yaşama ilişkin genel bir kuram geliştirirse, bu kuram her zaman ve haklı olarak bir XX. yüzyıl Fransız sosyoloğunun yapıtı olarak görülecektir. Oysa antropolog, aynı görevi yapmakla yükümlü olsaydı, kasıtlı ve bilinçli olarak, hem en uzak bölgedeki yerliler hem de kendi öz vatandaşları ya da çağdaşları için kabul edilebilir bir sistem geliştirmeye çalışacaktı (her ne kadar bu konuda başarılı olacağından emin olmasa da).

Sosyoloji, gözlemcinin sosyal bilimini yapmaya çalışır. Antropolojiye gelince, ister ilginç ve uzak toplumları tasvir ederken bizzat yerlinin bakış açısını yakalamaya çalışsın, ister gözlemcinin toplumunu kapsayacak şekilde konusunu genişletsin, gözlemlenen şeyin sosyal bilimini yapmaya çalışır; ancak bunu yaparken, hem gözlemciden hem de onun konusundan bağımsız, etnografya deneyimine dayalı bir başvuru sistemi ortaya koymaya çalışır.

Böylelikle, sosyolojinin, kâh antropolojinin *özel bir vaka*sı (genellikle Birleşik Devletler'de olduğu gibi) kâh sosyal bilimler sınıflandırmasında en üst sırada bir bilim dalı olarak (ve her zaman haklı olarak) görülmesinin ardındaki nedenleri anlayabiliyoruz. Ayrıca, geometri tarihinde çok iyi bilinen bir nedenden ötürü *öncelikli bir vaka* da oluşturur: Gözlemcinin bakış açısının be-

nimsenmesi, görünürde daha kesin ve daha kullanışlı olan bazı özelliklerin ortaya konmasını sağlar; ancak, aynı bakış açısının başka olası gözlemcilere yayılmasını gerektiren özellikler için geçerli değildir bu. Öyleyse, Öklid geometrisi, başka türlü yapılandırılan uzayların da dikkatlice incelenmesini kapsayan bir meta-geometrinin öncelikli bir vakası olarak görülebilir.

ANTROPOLOJİYE ÖZGÜ İŞLEVLER

Bir kez daha düşüncelerimize ara verip durum saptaması yapalım ve analizin bu aşamasında antropolojiye özgü mesajın -örgün antropoloji öğretiminin en iyi koşullarda iletebileceği mesajın - nasıl algılanması gerektiğini kendimize soralım.

Nesnellik

Antropolojinin ilk hedefi, nesnelliğe ulaşmak, nesnellik düşüncesini aşılamak ve bunun yöntemlerini öğretmektir. Ancak, bu nesnellik kavramının açıklanması gerekir; buradaki nesnellik, kendisini uygulayan kişinin kendi inançları, tercihleri ve önyargılarını bir yana bırakmasını sağlayan bir nesnellik değildir yalnızca; zira böyle bir nesnellik bütün sosyal bilimlerin ortak bir özelliğidir ve bu olmadan, bunlar birer bilim olma iddiasında bulunamaz. Önceki paragraflarda belirttiğimiz düşünceler, antropolojinin düşlediği nesnellik türünün daha da ileri gittiğini göstermektedir: Yalnızca topluma ya da gözlemcinin grubuna özgü değerlerin değil, aynı zamanda kendi *düşünme yöntemlerinin* de üzerinde yükselmek söz konusudur; yalnızca dürüst ve tarafsız bir gözlemci için değil de tüm olası gözlemciler için geçerli olabile-

cek bir anlatım biçimine ulaşmak önemlidir. O halde antropolog, yalnızca duygularına gem vurmaz; yeni zihinsel kategoriler ortaya koyar ve günümüzde doğal bilimlerin bazı dallarında rastladığımız kavramlar kadar geleneksel düşünceye uzak olan zaman ve mekân, karşıtlık ve çelişki gibi kavramların yerleşmesine katkıda bulunur. Görünürde birbirinden bu kadar uzak olan bazı bilim dallarında aynı sorunların ortaya konma tarzları arasındaki bu ilişkiyi büyük fizikçi Niels Bohr çok iyi fark etmiştir. Şöyle yazıyordu Bohr: "The traditional differences of [*human cultures*]... in many ways resemble the different equivalent modes in which physical experience can be described."[8]

Bununla birlikte, eksiksiz bir nesnelliğe ilişkin bu uzlaşmaz araştırma, olayların insani anlamlarını ve bireysel bir bilinç için anlaşılırlığını -zihinsel ve duygusal olarak- koruduğu bir düzeyde icra edilebilir yalnızca. Bu husus çok önemlidir, zira antropoloğun düşlediği nesnellik türünü, diğer sosyal bilimlerle ilgili nesnellikten - ki haklı olarak diyebiliriz ki bu, başka bir planda yer almasına karşın diğerinden daha az kesin değildir- ayırmaya yarar. Ekonomi bilimiyle nüfusbilimin amaçladığı gerçekler daha az nesnel değildir, ancak tarihsel oluşumu boyunca değer, verimlilik, marjinal üretkenlik ya da azami ahali gibi kavramlara hiç rastlamayan birinin yaşadığı deneyim açısından bu gerçeklerin bir anlamı olması düşünülemez. Soyut kavramlardır bunlar ve sosyal bilimler tarafından kullanıldıklarında, kesin ve doğal bilimlerle bir yakınlaşma kurulmasını sağlarlar,

---

[8] N. BOHR, Natural Philosophy and Human Culture, *Nature*, cilt 143, 1939. Türkçesi: Geleneksel farklılıklar [*insan kültürler*indeki] pek çok bakımdan fiziksel deneyimin betimlenebileceği farklı eşdeğer tarzlara benzer.

ancak tamamıyla farklı bir biçimde; zira, bu bakımdan antropoloji daha çok beşeri bilimlere yaklaşır. Antropoloji, kendisinin bir *göstergebilim* olduğunu ileri sürer ve kesinlikle anlam düzeyinde yer alır. Antropolojinin dilbilimle sıkı bir ilişki sürdürmek istemesinin bir başka nedeni de budur. Dil denilen bu toplumsal olguya gelince, dilin nesnel temellerini, yani *ses* yanını onun belirtici işlevinden, yani *anlam* yanından ayırmama sıkıntısı burada da görülür.[9]

Bütünsellik

Antropolojinin ikinci hedefi *bütünsellik*tir: Toplumsal yaşamı, tüm görünümleri organik olarak birbirine bağlı olan bir sistem olarak görür; bazı olay türleriyle ilgili derin bilgiler edinmek için, sosyal psikoloji uzmanının, hukukçunun, ekonomistin ve siyasetbilimcinin yaptığı gibi, bütünü parçalarına ayırmanın zorunlu olduğunu kabul eder. Ayrıca, model yöntemiyle (bunu, akrabalık gibi alanlarda uygular), bu özel modellerin meşruluğunu kabul edecek kadar ilgilenir.

Ancak, antropoloji, bazı modeller oluşturmaya çalışırken her zaman bir art niyet gözetir, yani toplumsal yaşamın değişik görünümlerinin *ortak bir biçimini* keşfetmeyi amaçlar. Bu eğilim, hem Marcel Mauss'un getirdiği *bütünsel sosyal olgu* kavramında, hem de bu son yıllarda Anglosakson antropolojisinde büyük bir rol oynadığını bildiğimiz *pattern* kavramında görülür.

---

[9] Çağdaş bir filozofun yazılarında buna benzer bazı görüşlere rastladığımızda bu satırlar daha yeni yazılmıştı. Jean-Paul Sartre, geçerliği kalmamış bir sosyolojiyi eleştirirken şöyle yazar: "... İlkel kabilelerin sosyolojisi bu tür eleştirilere hiç gelmez. Orada gerçek belirtici bütünlükler incelenir" (*les Temps Modernes*, 8. yıl, no: 84-85, Ekim-Kasım 1952, s. 729, not 1).

Antropoloji araştırmalarının üçüncü özgün niteliğinin tanımlanması daha zordur ve kuşkusuz bu nitelik diğer ikisinden daha önemlidir. Etnoloğun uğraştığı toplum türlerini -ancak onun bu tercihinin bazı pozitif nedenlerden kaynaklandığını anlamakta zorluk çekiyoruz- genelde yoksunluk bildiren bir takım niteliklerle belirtme alışkanlığına sahibiz. Genellikle söylendiğine göre, antropolojinin alanını (ki bu, kürsülerin adından bile anlaşılmaktadır), uygar *olmayan*, yazısı *olmayan*, mekanik *öncesi* ya da mekanik *olmayan* toplumlar oluşturur. Ancak, tüm bu niteleyici sözcükler pozitif bir gerçekliği gizler: Bu toplumlar, diğerlerinden daha önemli derecede bazı kişisel ilişkilere, bireyler arasındaki bazı somut ilişkilere dayalıdır. Bu hususun uzun uzadıya açıklanması gerekir; ancak, burada ayrıntılara girmeden şunu belirtmekle yetinelim: "İlkel" denilen toplumlar (başka bir olumsuz ölçüt kullanarak), az sayıda da olsalar, genelde bu tür ilişkilere izin vermektedir ve bu tür toplumların çok geniş ya da dağınık olması durumunda bile, birbirinden çok uzak bireyler arasındaki ilişkiler daha dolaysız bazı ilişkiler türüne -akrabalık genelde buna iyi bir örnek teşkil eder- göre kurulur. Radcliffe-Brown, Avustralya'da ilişkilerin gelişmesi konusunda bu gün klasik sayılan bazı örnekler vermiştir.

GERÇEKLİĞİN ÖLÇÜTÜ

Oysa bu açıdan, yoksunluk belirtici bir nitelikle tanımlanması gereken, daha çok çağdaş insan toplumlarıdır. Başkasıyla olan ilişkilerimiz, artık bu toplu deneyime

-birinin bir başkası tarafından somut olarak anlaşılması- dayalı değildir ya da yalnızca tesadüfen ve kısmen dayalıdır. Bu ilişkiler, büyük ölçüde, yazılı belgelere dayanarak dolaysız olarak yapılan yeniden kurma çalışmaları sonucunda oraya çıkmaktadır. Geçmişimize, bir takım kişilerle -öykücü, din adamı, bilge ya da yaşlı kimse- ilişkiye girilmesini gerektiren sözlü bir gelenekle bağlı değiliz artık; kütüphanelerde yığılı bulunan ve yazarlarının yüzünün eleştirmenler tarafından bin bir zorlukla canlandırılmaya çalışıldığı bir takım kitaplarla bağlıyız ona. Günümüzde ise, çağdaşlarımızın büyük bir çoğunluğuyla her türlü araçlarla -yazılı belgeler ya da idari mekanizmalar- iletişim kuruyoruz; kuşkusuz bu araçlar ilişkilerimizi son derece artırırken, aynı zamanda onlara gerçekdışı bir nitelik kazandırır. Bu nitelik, vatandaş ile iktidar arasındaki ilişkilerin bizzat markası olmuştur.

Kendimizi saçma bir düşünceye kaptırıp, yazının buluşuyla başlayan büyük devrimi olumsuz bir şekilde tanımlamak gibi bir niyetimiz yoktur. Ancak anlamak gerekir ki bu devrim, insanlığa birçok yarar getirirken ondan önemli şeyler de götürmüştür.[10] Ne tuhaftır ki, dolaysız iletişim biçimlerinin (kitap, fotoğraf, basın, radyo, vb.) yaygınlaşmasından kaynaklanan özerklik kaybına ilişkin doğru bir değerlendirme şu ana kadar uluslararası kuruluşlar ve özellikle Unesco tarafından yapılamamıştır; ancak bu değerlendirme, en çağdaş sosyal bilimler kuramcısının ilk kaygısını oluşturur. Wiener'in *Sibernetik* adlı yapıtının şu tümcelerinde görüldüğü gibi, bir iletişim kaygısıdır bu: "It is no wonder that the larger communities... contain far less available

[10] Bu hususla ilgili olarak krş. *Hüzünlü Dönenceler* (*Tristes Tropiques*), bölüm XXVIII.

information than the smaller communities, to say nothing of the human elements of which all communities are built up."[11] Sosyal bilimlere daha yakın bir alana gelince, Fransız siyaset biliminde iyice bilinen ve liste halindeki seçim sistemi taraftarları ile bölge seçim sistemi taraftarları arasında yapılan tartışmalar belli belirsiz bir şekilde gösteriyor ki iletişim bilimi, seçmenlerle onların vekilleri arasındaki kişisel ilişkinin soyut değerlerle yer değiştirmesinden kaynaklanan bu bilgi kaybını açıklamaya olumlu bir katkı sağlayabilir.

Kuşkusuz, çağdaş toplumlar bütünüyle gerçekdışı değildir. Antropoloji araştırmasının bağlantı noktalarını dikkatle göz önünde bulunduracak olursak, tersine, çağdaş toplumlara ilişkin araştırmalarla ilgilendikçe antropolojinin orada bazı *gerçeklik düzeylerini* saptamaya çok özen gösterdiğini görürüz. Bu durum sayesinde etnolog, bir köyü, bir kurumu ya da büyük bir kent "civar"ını (ya da Anglosaksonların dediği gibi, *neighbourhood*) incelerken kendini tanıdık bir alanda bulur, çünkü orada herkes herkesi tanır ya da hemen hemen tanır. Aynı şekilde, nüfusbilimciler, çağdaş bir toplumda ilkel toplumlardakilerle[12] aynı büyüklük düzeyinde bazı yalıtılmış etnik grupların varlığını saptadıklarında, kendilerine yeni bir konu edinen antropologlara el uzatırlar. Unesco'nun desteğiyle Fransa'da topluluklar konusunda yapılan araştırmalar bu bakımdan çok açıklayıcı olmuştur: Araştırmacılar (ki bazıları, antropoloji konusunda

---

[11] Bkz. s. 188-189; genellikle, 181 ilâ 189 arasındaki tüm sayfalar Unesco'nun yasasında belirtilmeyi hak etmektedir. Türkçesi: Geniş toplulukların küçük olanlara kıyasla daha az bildirişim imkânı içermelerinde şaşılacak bir şey yoktur; hele ki insan unsurunu bu toplulukların inşa ettiği dikkate alındığında.

[12] J. SUTTER ve L. TABAH, Yalıtılmış Etnik Grup ve Asgari Ahali Kavramları, *Population*, cilt 6, no:3, Paris, 1951.

eğitim almıştır), klasik yöntemlerinde herhangi bir değişiklik yapmaya gerek duymaksızın inceledikleri beş yüz nüfuslu bir köyde ne kadar rahat olduysa, ortalama bir kentte işin içinden çıkılamaz bir konuyla karşılaşma duygusuna o kadar kapılmışlardır. Peki, neden? Çünkü otuz bin kişi, beş yüz kişiyle aynı şekilde bir toplum oluşturamaz. Birinci durumda iletişim özellikle bazı kişiler arasında ya da kişilerarası iletişim modeline göre kurulmamıştır; "verici"lerle "alıcı"ların (iletişim kuramının diliyle söyleyecek olursak) toplumsal gerçekliği, "kod"ların ve "aracı"ların karmaşıklığında kaybolur.[13]

Hiç kuşku yok ki gelecek kuşaklar, antropolojinin sosyal bilimlere en büyük katkısının iki toplumsal yaşam tarzı arasında bir ayrım yapmak (ki bu bilinçsizce olmuştur) olduğunu kavrayacaktır: Birinci tarz, başlangıçta geleneksel ve arkaik olarak algılanan ve her şeyden önce gerçek toplumlarda görülen yaşam tarzıdır; ikincisi ise, daha yeni olan yaşam biçimlerini ifade eder. Kuşkusuz bu biçimlerin ilk türü yok değildir, ancak burada tam anlamıyla gerçek olmayan bazı gruplar, gerçekdışılığın etkisinde olan daha geniş bir sistem halinde düzenlenmiş olarak bulunur.

Bu ayrım, çağdaş toplumlarda var olan ya da ortaya çıkan gerçek ilişki tarzlarına karşı antropolojinin gittikçe artan ilgisini açıklarken, yeni şeyler bulma çabasının sınırlarını gösterir. Zira bir Melanezya kabilesiyle bir Fransız köyünün genel hatlarıyla aynı türde birer toplumsal birim olduğu doğruysa, daha geniş birimleri kapsayacak şekilde genelleştirme yapıldığında, bu doğru olmaktan çıkar. Yalnızca antropolog olarak çalışmak is-

[13] Bu hususla ilgili olarak bkz.: N. WIENER, *The Human Use of Human Beings*, Boston, 1950.

teyen araştırmacıların yanılgısı işte buradan ileri gelmektedir; çünkü çözümlenmesi zor bazı toplumsal yaşam biçimlerini bilinçsizce özümsediklerinde, yalnızca iki sonuca ulaşabilirler: en kötü önyargıları geçerli kılmak ya da en belirsiz soyut düşünceleri somutlaştırmak.

ANTROPOLOJİ ÖĞRETİMİNİN ORGANİZASYONU

Böylece, bugün antropolojinin bulunduğu bilim dalları kavşağı -ilginç bir kavşak- karşımıza çıkar. Bazı heterojen toplumsal deneyimleri ifade etmeye yarayan ortak bir dil ihtiyacının dayattığı nesnellik sorununu çözmek için, antropoloji, matematik bilimleriyle simgesel mantığa doğru yönelmeye başlar. Gerçekte, kendi toplumsal kategorilerimizin ürünü olan günlük sözcük dağarcığımız çok farklı sosyolojik deneyimleri açıklamakta yetersiz kalır. Söz gelimi, ışığa ilişkin parçacık kuramıyla dalga kuramı arasındaki ortak yönleri bulmak isteyen bir fizikçinin yaptığı gibi, simgelere başvurmak gerekir: Sokaktaki insanın kullandığı dile göre her iki kavram çelişkilidir; ancak bunlar bilim açısından eşit düzeyde "gerçek" olduğu için, birinden diğerine geçiş yapabilmek için yeni türde bazı işaret sistemlerine başvurmak gerekir.[14]

İkinci olarak, bir "göstergebilim" olan antropoloji, iki nedenden ötürü dilbilime doğru yönelir: İlkin, çünkü gözlemcinin sisteminden farklı bir mantıksal kategori ve ahlak değerler sistemini anlamamızı yalnızca dil sağlar; ikinci olarak, çünkü anlamdan yoksun bazı öğelere ilişkin araştırmadan semantik sistem araştırmasına

[14] Sosyal bilimler ile kesin ve doğal bilimler arasındaki bu beklenmedik benzerlikleri derinleştirmek isteyen okuyucu, Pierre AUGER'nin şu değerli yapıtına başvurabilir: *l'Homme microscopique*, Paris, 1952.

nasıl geçildiğini ve bu sistemin söz konusu öğeler aracılığıyla nasıl kurulduğunu dilbilim kadar hiçbir bilim iyi öğretemez: Bu belki de ilkin bir dil, ardından ve oradan hareketle bütünüyle bir kültür sorunudur.

Üçüncü olarak, değişik toplumsal olay türleri arasındaki ilişkilere duyarlı olan antropoloji, bunların ekonomik, hukuksal, politik, ahlaki, estetik ve dinsel görünümlerini aynı anda ele almaya can atar; o halde, diğer sosyal bilimlerin yanı sıra özellikle kendisiyle bu bütünsel perspektifi -yani beşeri coğrafya, toplum ve ekonomi tarihi, sosyoloji- paylaşan bilimlerin gelişmesine özen gösterir.

Nihayet, özellikle toplumsal yaşam biçimlerine (ki bunların en kolayca ayırdedilebilir örneklerini ve en gelişmiş uygulamalarını ilkel denilen toplumlar oluşturur) özen gösteren antropoloji, bu bakımdan en sıkı ilişkileri psikolojiyle (genel ve sosyal psikoloji) sürdürdüğünü hisseder; bu yaşam biçimleri, bireyler arasındaki somut ilişkilerin büyüklüğü ve zenginliğiyle ölçülen bir gerçeklikle tanımlanır.

Öğrencileri, tüm bu gerekliklerin eksiksizce yerine getirilmesi için istenen büyük bilgi kitlesiyle bunaltmak söz konusu değildir. Ancak, bu karmaşıklık konusundaki bilinçten bir takım pratik sonuçlar çıkarılabilir.

1) Antropoloji; genellikle klan örgütlenmesi, çokeşlilik (poligami) ve totemcilik konusunda belli belirsiz yorumların yapıldığı ve "antropolojiye giriş" (ya da buna benzer başka bir ad) adı verilen bir yıllık eğitimlerle yetinmeyecek kadar farklılaşmış ve teknik nitelikte bir bilim dalı olmuştur. Bağlı oldukları toplumdan çok farklı bazı toplumlarla ilişki kurmak üzere öğrencilerin, genç adam rolüne -misyoner, yönetici, diplomat, asker,

vb.- bu tür yüzeysel kavramlarla şu ya da bu şekilde hazırlanabileceklerini düşünmek çok sakıncalı olabilir. Nasıl ki fiziğe giriş dersi öğrenciden bir fizikçi ya da bir fizikçi yardımcısı yapamaz ise, antropolojiye giriş dersi de ondan bir antropolog, hatta ve hatta amatör bir antropolog bile yapamaz.

Bu bakımdan antropologlar ağır yükümlülükler taşır. Uzun süre bilmezlikten gelinen ve hor görülen antropologlara teknik eğitimlerini tamamlamaları için yüzeysel bir antropoloji bilgisi verilmek istendiğinde, çoğu kez kendilerini pohpohlanmış hissederler. Ancak, bu çekici öneriye şiddetle karşı çıkmak gerekir. Kuşkusuz, herkesten bir antropolog olmasını bekleyemeyiz, özellikle de önceki tümcede söylenenden sonra. Ancak bir doktor, bir hukukçu ya da bir misyonerin birkaç antropoloji kavramı öğrenmesi gerekiyorsa, kendi meslekleriyle ve bu mesleklerini icra etmeye hazırlandıkları bölgeyle doğrudan ilgili antropoloji metinlerini okuyarak çok teknik ve çok ileri düzeyde bilgiler edinebilirler.

2) Verilmesi düşünülen derslerin sayısı ne olursa olsun, antropolog bir yıl zarfında yetiştirilemez. Öğrencinin tam zamanlı, eksiksiz bir öğrenimi için düşünülen en kısa süre üç yıldır. Ancak mesleğinde yetkin olmak isteyen biri için bu sürenin dört ya da beş yıla çıkarılması gerekebilir. O halde, çoğu kez olduğu gibi (özellikle Fransa'da), bütün üniversitelerde antropolojiyi artık yan bir eğitim olarak görmekten vaz geçmek zorunluymuş gibi geliyor. Verilecek öğretimin -en yüksek düzeylere kadar- yalnızca ve bütünüyle antropolojiyle ilgili olması ve antropoloji diplomasıyla tasdik edilmesi gerekir.

3) Antropoloji öğretiminin kapsadığı tüm dersler bir uzmanlaşma gerektirecek kadar karmaşıktır. Kuşku-

suz, bütün antropologlar için ortak bir eğitim vardır; ilk yıl aldıkları bu eğitim sayesinde, ileriye dönük uzmanlaşma seçimi konusunda bilinçlice karar verebilirler. Burada katı bir program önermeden, bu derslerin neler olabileceğini kolaylıkla görebiliriz: fiziksel, sosyal ve kültürel antropolojiye giriş, prehistorya, etnoloji kuramları tarihi, genel dilbilim.

İkinci öğretim yılından itibaren, konuya göre uzmanlaşma yoluna gitmek gerekir: *a)* karşılaştırmalı anatomi, biyoloji ve fizyoloji ile birlikte fiziksel antropoloji; *b)* ekonomi ve toplum tarihi, sosyal psikoloji ve dilbilim ile birlikte sosyal antropoloji; *c)* teknoloji, coğrafya ve prehistorya ile birlikte kültürel antropoloji.

Üçüncü yıl (ve belki de ikinci yıldan itibaren), bu sistematik uzmanlaşmaya dünyanın belli bir bölgesi konusundaki uzmanlaşmayı da eklemek zorunludur; bu bölgesel uzmanlaşma, prehistorya, arkeoloji ve coğrafyanın yanı sıra, araştırmacının seçtiği bölgenin bir ya da birkaç dilini ileri düzeyde öğrenmeyi gerektirebilir.

4) Genel ya da bölgesel düzeyde olsun, bir antropoloji araştırması, her zaman çok sayıda kitap okunmasını gerektirir. Ders kitaplarından (bunlar sözlü eğitimi tamamlayabilir, ancak kesinlikle ikame edemez) daha çok monografileri kastediyoruz; bu sayede öğrenci, araştırma mahallinde yaşanan deneyimi yeniden yaşayabilir ve edindiği çok sayıdaki bilgi sayesinde, olayları alelacele genelleştirme ve basite indirgeme yoluna gitmez.

Dolayısıyla, antropoloji öğretimi süresince, derslerle pratik çalışmaların okunması zorunlu bazı kitaplarla tamamlanması gerekir; yılda binlerce sayfa okunması ve burada ayrıntılarına girmek istemediğimiz bazı eğitsel yöntemlerle (yazılı özetler, sözlü anlatımlar, vb.) bunun

kontrol edilmesi gerekir. Buradan şu sonuçlara varıyoruz: *a)* Her antropoloji enstitüsü ya da okulunda büyük bir kütüphane ve bu kütüphanede birçok önemli yapıtın iki ya da üç nüshasının olması gerekir; *b)* İçinde bulunduğumuz dönemde, her öğrencinin, son yıllarda çıkan antropoloji kitaplarında en fazla kullanılan dillerin en azından birini ta ilk başlardan yeterli düzeyde bilmesi zorunludur.

Gerçekte, bu alanda sistematik bir çeviri politikasını önermekten çekiniyoruz: Günümüzde, antropolojiye ilişkin teknik sözcük ve terimler büyük bir karmaşa içerisinde bulunmaktadır. Her yazar kendine özgü bir terminoloji kullanma eğiliminde olduğu için, belli başlı terimlerin anlamı iyice yerleşmemiştir. O halde, kendi ulusal dilinde önemli miktarda antropoloji kitapları olmayan bir ülkenin, yabancı bir yazarın kullandığı terimlerin tam anlamını ve düşüncelerinin ince ayrıntılarını verebilecek uzmanlaşmış çevirmenleri de olamaz dersek abartmamış oluruz. Bu bakımdan, uluslararası bilimler sözlüğüne ilişkin projesini hayata geçirmesi için Unesco'yu sıkıştırmaktan başka çaremiz yoktur sanırım; belki de bu sayede, terimler konusunda az çok bir uzlaşma sağlanmış olur.

En son olarak, eğitim kurumlarından şu iletişim araçlarını kullanmaları ısrarla istenir: sabit projeksiyon cihazları, belgesel filimler, dilbilim ya da müzik bant kayıtları. Son yıllarda gerçekleştirilen birçok proje, özellikle de Antropoloji ve Etnoloji Bilimleri Uluslararası Birliği'nin bir önceki kongresinde (Viyana, 1952) kararlaştırılan Etnografya Belgesel Filmler Uluslararası Merkezi'nin kurulması projesi çok gelecek vaat etmektedir.

5) Bu üç yıllık teorik eğitimin sonunda, an azından antropolojiyle ilgili bir meslek (eğitimci ya da araştırmacı) icra etmek isteyenlerin bir hatta iki yıllık bir staj yapmasında fayda vardır. Ancak, doğrusunu söylemek gerekirse, burada oldukça karmaşık sorunlar ortaya çıkmaktadır.

ÖĞRETİM VE ARAŞTIRMA

Antropoloji Hocalarının Yetiştirilmesi

İlkin, müstakbel antropoloji hocalarının durumunu ele alacağız burada. Öğretim için gerekli üniversite unvanlarıyla (genelde, doktora ya da eşdeğer düzeydeki çalışmalar) ilgili koşullar ne olursa olsun, konuyla ilgili olarak saha üzerinde en azından bir tane önemli araştırma yapmadan hiç kimse antropoloji dersi verebileceğini iddia edemez. Pek aşırı gibi görünen bu gerekliğin kuramsal nedenlerini daha sonra açıklayacağız. Gerçek değerleri ne olursa olsun, *Rameau d'or* ve başka derlemeler yardımıyla antropolojinin evde öğretilebileceği kuruntusundan kesinlikle kurtulmak gerekir. Bu koşula karşı, saha üzerinde hiç inceleme yapmamasına karşın ünlü olan bilim adamlarının vakasını ileri sürenlere (ki sir James Frazer, bu soruyu soranlara, "Tanrı korusun!" diye yanıt veriyordu) Lévy-Bruhl'ün örneğini hatırlatmak isteriz. Bu bilim adamının bir felsefe kürsüsü dışında hiç bir zaman bir antropoloji kürsüsü ya da buna eşdeğer bir kürsüsü (zira yaşadığı dönemde Fransız üniversitelerinde böyle bir kürsü yoktu) olmamıştır. Bununla birlikte, sırf kuramcı olan bilim adamlarına ileride antropolojiye yakın bilim dallarıyla ilgili kürsüler verilmeye-

ceği anlamına gelmez bu: örneğin, dinler tarihi, karşılaştırmalı sosyoloji gibi. Ancak, antropoloji öğretiminin *tanıklara* mahsus olması gerekir. Bu tavır hiç de aşırı değildir; gerçekte (her zaman haklı olmasa bile), bu, antropolojinin belli bir gelişme kaydettiği tüm ülkelerde görülür.

Araştırmacıların Yetiştirilmesi

Antropoloji mesleğinin müstakbel üyeleri, yani araştırmacılar söz konusu olduğunda sorun daha da nazik bir hal alır.[15] Üniversite tarafından yetkilendirilmiş olmadan onlardan araştırma yapmalarını istemek bir kısır döngü oluşturmaz mı? Antropolojinin içinde bulunduğu bu çok özel durumu açıklığa kavuşturmaya çalışmadan önce, önceki sayfalarda yer alan düşünceleri burada tekrar ele almakta fayda var.

Daha önceki sayfalarda, antropolojinin özgün niteliği ve başlıca değerinin, toplumsal yaşamın bütün biçimlerinde *gerçeklik düzeyleri* adını verdiğimiz şeyi ortaya koymaya çalışmak olduğunu belirtmiştik: yani, bazı üstün toplumları (çoğu kez bunlara "ilkel" denilen toplumlar arasında rastlıyoruz) ya da bazı toplumsal etkinlik tarzlarını (çağdaş ya da "uygarlaşmış" toplumlara ilişkin); ancak bu tarzlar, bütün vakalarda, kişilerarası ilişkilerle toplumsal ilişki sisteminin bir bütün oluşturmak üzere bir araya geldiği özel bir psikolojik yoğunlukla tanımlanır. Bu ayrıcı niteliklerden hemen şu sonuç

[15] Bu sorunlarla ilgili olarak okuyucunun, *American Anthropologist* dergisinin şu sempozyuma ayırdığı özel sayısına başvurmasında büyük yarar vardır: *The Training of the Professional Anthropologist* (cilt 54, no: 3, 1952). Buradaki sorunlar, Kuzey Amerika'daki durum açısından ele alınmıştır.

çıkarılır: Bu toplumsal yaşam biçimleri hiç bir zaman yalnızca dışarıdan anlaşılamaz. Bir araştırmacı bu biçimleri anlamak istiyorsa, onları niteleyen sentezi kendisi için yeniden oluşturabilmeli, yani onları öğelerine ayırarak incelemekle yetinmemeli ve kişisel bir deneyim -kendi deneyimi- biçiminde bütünüyle özümsemelidir.

O halde, bu bilim dalının bizzat yapısından ve konusunun ayırıcı niteliğinden kaynaklanan çok derin bir nedenden ötürü, antropoloğun saha üzerinde deneyim kazanması gerektiğini anlıyoruz. Onun için bu deneyim, ne mesleğinin bir amacı, ne kültürünün bir gereği ne de teknik bir öğrenmedir. Bu, onun eğitiminin çok önemli bir anım oluşturur; bundan önce edindiği bilgiler, hiç bir zaman bir bütünlük oluşturamayan kopuk bilgilerdir ve ancak o andan sonradır ki bu bilgiler, organik bir bütünlük oluşturup ansızın bir anlam -daha önce onlarda olmayan- kazanacaktır. Bu durum, psikanalizde baskın olan durumla büyük benzerlikler taşımaktadır. Araştırmacılık uygulamasının çok özel ve eşi bulunmayan bir deneyim gerektirdiği olgusu günümüzde herkesçe kabul edilmektedir; o nedenle, bütün yönetmelikler müstakbel antropoloğun da araştırılmasını gerektirmektedir. Antropoloğa göre, saha üzerinde yapılan bir araştırma bu eşsiz deneyimle eşdeğerdir; psikanaliz vakasında olduğu gibi, deneyim başarılı da başarısız da olabilir ve hiç bir sınav şu ya da bu yönde kesin bir karar verme olanağı sağlamaz. Antropoloji mesleğine aday olan kişinin, kendisini gerçekte yeni bir insana dönüştürecek olan bu içsel köklü değişikliği saha üzerinde gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği ya da ne zaman gerçekleştireceğine karar verecek olan, mesleğinde deneyim kazanan ve ya-

pıtlarıyla bu zorluğun üstesinden başarıyla geldiklerini kanıtlayan üyelerdir yalnızca.

Bu düşüncelerden birçok sonuç çıkarılır.

ANTROPOLOJİ MÜZELERİNİN ROLÜ

İlkin, yabancı birinin -bir araştırmacının-, kendi özel yapısı ve dünyadaki konumu nedeniyle özellikle kararsız ve nazik olan bir ortamla ilişki kurmasını gerektirdiği için bin bir tehlike arz eden antropoloji uygulamaları, temel bir nitelik gerektirir ve bu nitelik ancak yerinde araştırma yapmakla edinilir.

İkinci olarak, kuramsal olarak çelişkili olan bu durum mevcut iki modele sıkı sıkıya uyar: daha yeni belirttiğimiz psikanaliz modeli ile öğrencilerin uygulama yapa yapa teşhis yapmayı öğrendikleri tıp öğretimi modeli.

Üçüncü olarak, söz konusu her iki model gösteriyor ki, bir hocayla kişisel bir ilişki kurulmadan başarıya ulaşmak mümkün değildir; öğretime kaçınılmaz olarak bir keyfilik unsuru kazandırmak için, bu ilişkinin yeterince sıkı ve uzun süreli olması gerekir. İlişki kurulması gereken kişi, tıp öğretiminde kürsü başkanı, psikanaliz öğretiminde ise "denetleyici" analisttir. Bu keyfilik unsuru, burada incelenmesi mümkün olmayan değişik yöntemlerle sınırlandırılabilir, ancak antropolojiyi ondan tamamıyla nasıl arındırabileceğimizi bilemiyoruz. Orada da, kıdemli birinin, genç araştırmacıların yetiştirilmesinde sorumluluk üstlenmesi gerekir. Psikolojik dönüşüm geçiren biriyle sıkı ilişkiler kurmak; öğrenci açısından bu amaca en hızlı şekilde ulaşmanın, hoca

açısından ise, öğrencisinin oraya ulaşıp ulaşmadığını ya da ne zaman ulaştığını anlamanın tek yoludur.

Şimdi, gelecekteki araştırmacıya saha üzerinde "kontrol altında" deneyim kazandırmanın pratik yollarına bir göz atalım. Yanılmıyorsam, bunun üç yolu vardır:

Pratik Çalışmalar

Burada, öğretimin son yıllarında ders veren profesörlerin ya da asistanların yönetiminde yapılan pratik çalışmaları kastediyoruz. Bu çözüm yolunun tartışılabilir bir değeri vardır. Genç kurumlara ya da uygun yapıdan yoksun bazı ülkelere önerilmesinden yana olmasak da, onun geçici niteliğini belirtmemiz gerekir. Öğretimde ikinci planda tutulan pratik çalışmalar, her zaman angarya ya da bahane olarak görülme eğilimindedir. Bir köyde ya da bir kurumda geçirilen üç sıkıntılı hafta, antropoloji eğitiminde bir dönüm noktası oluşturan bu psikolojik dönüşümü ne yaratabilir ne de öğrenciye bununla ilgili en ufak bir tablo çizebilir. Alelacele yapılan bu stajlar, en kısa ve en yüzeysel araştırma yöntemlerinin uygulanması durumunda, kimi zaman zararlı olabilir ve böylece en sonunda eğitime karşı bir eğitime dönüşebilir; örneğin izcilik, sıradan çocukların eğitimi için faydalı olmasına karşın, bir yükseköğretim kurumunda verilen bir mesleki eğitimi bu tür oyunlarla -gelişmiş olsalar bile- karıştırmamak gerekir.

Dış Stajlar

Sırf antropolojik nitelikte bir eğitim verilmese de, antropolojiyle ilgili olduğunu kabul ettiğimiz bazı kişilera-

rası ilişkiler ve bütünsel durumlar düzeyinde işleyen bir takım enstitü, kurum ve kuruluşlarda yapılan daha uzun süreli stajlardır bunlar: örneğin, belediye idareleri, sosyal hizmetler, mesleki yönlendirme merkezleri, vb. Bu çözüm, bir önceki çözümün tersine, yapmacık deneyimlere başvurmamak gibi büyük bir avantaja sahiptir; buna karşılık, öğrencileri, antropoloji eğitimi olmayan, yani günlük deneyimlerin kuramsal önemini kavrayamayan bazı daire başkanlarının denetimi ve sorumluluğuna terk etme sakıncasını taşır. O halde bu çözüm, daha çok ileriye dönük bir çözümdür ve antropoloji eğitiminin önemi herkesçe kavranmadıkça ve çok sayıda antropolog bu tür kuruluş ya da dairelerde bir araya gelmedikçe, gerçek değerine kavuşamaz.

Antropoloji Müzeleri

Bu araştırmanın başında, saha çalışmalarının bir devamı olarak antropoloji müzesinin oynadığı role anıştırmada bulunmuştuk. Bu, küçümsenmeyecek kadar zengin ve yoğun bir deneyim oluşturur, şöyle ki: gerçekte, nesnelerle temas ve mesleğinin temelini oluşturan ufak tefek işler (sandıktan çıkarma, temizleme, bakım) sayesinde müzebilimcide bir alçakgönüllülük oluşması; koleksiyon parçalarını sınıflandırma, belirleme ve inceleme işinin onda derin somutluk anlayışı geliştirmesi; ustalıkla kullanmayı bilmedikçe anlaşılamayan ve bir yapısı, bir biçimi ve hatta çoğu kez bir kokusu olan bir takım araçlar aracılığıyla doğrudan yerlilerle iletişim kurma; en son olarak, insan dehasının değişik icraatlarına saygı duyma.

Bu düşünceler, Paris Üniversitesi Etnoloji Enstitüsü'nün İnsan Müzesi'nden gördüğü konukseverliğe ne-

den bu kadar önem verdiğini ve Amerikan raporunda, her antropoloji bölümünün üniversite bünyesinde orta büyüklükte bir müzeyle neden donatılması önerildiğini -Birleşik Devletler'de gittikçe yaygınlaşmaya yüz tutan olağan bir durummuş gibi- açıklamaktadır. Ancak, öyle görünüyor ki, bu konuda daha yapılacak çok şey vardır.

Çok uzun bir süre boyunca, antropoloji müzeleri, aynı türde başka kuruluşlar, yani bir takım nesnelerin korunduğu galeriler gibi düşünülmüştür; oralarda, eşyaların yanı sıra cansız ve adeta vitrinlerin arkasında fosilleşmiş belgeler bulunur. Kendilerini yaratan toplumlardan tamamıyla koparılmış olan bu eşyalarla söz konusu toplumlar arasındaki tek bağı, koleksiyon toplamak üzere zaman zaman sahaya gönderilen araştırma heyetleri oluşturur. Bu koleksiyonlar, ziyaretçinin garipsediği ve aynı zamanda anlamakta zorluk çektiği değişik yaşam tarzlarının sessiz bir tanığıdır.

Oysa antropolojinin bir bilim olarak gelişmesi ve çağdaş dünyanın geçirdiği dönüşümler, bu anlayışın iki bakımdan değişmesine yol açmaktadır. Daha önce gösterdiğimiz gibi, antropolojinin yavaş yavaş bilincine vardığı gerçek konusu şudur: gözlemcinin toplumundan çok farklı kimi toplumlarda çok kolay ve hemen ayırdedilebilen ve gözlemcinin toplumundan da hiç eksik olmayan bazı toplumsal yaşam biçimleri. Antropoloji kendi konusu üzerinde kafa yordukça ve kendi yöntemlerini geliştirdikçe, Anglosaksonların deyimiyle, yavaş yavaş evine geri döndüğünü (*going back home*) hisseder. Antropolojinin çok değişik ve güçlükle ayırdedilebilen bir takım biçimler almasına karşın, bu eğilimi Amerikan antropolojisine özgü bir nitelik olarak görmek doğru olmayabilir. Fransa'da ve Hindistan'daki top-

luluklara ilişkin araştırmaları, Unesco'nun desteğiyle, Paris'te İnsan Müzesi (Musée de l'Homme) ve Kalküta'da Antropoloji Müzesi (Anthropological Museum) yönetmiştir. Halk Sanatları ve Gelenekleri Müzesi (Musée des arts et traditions populaires) bünyesinde bir Fransız etnografya laboratuvarı mevcuttur. İnsan Müzesi bünyesinde ise, adına ve mekânına rağmen Melanezya ya da Afrika sosyolojisine değil de Paris bölgesi sosyolojisine yönelik bir sosyal etnografya laboratuvarı bulunmaktadır. Oysa bütün bu durumlarda önemli olan, yalnızca nesne toplamak değil, ayrıca ve özellikle insanları anlamaktır; kurutulmuş ot koleksiyonlarında olduğu gibi bir takım kurutulmuş kalıntıları arşivlemek değil, daha çok gözlemcinin aktif bir şekilde katıldığı yaşam biçimlerini incelemek ve tasvir etmektir.

Fiziksel antropoloji de aynı eğilim içindedir: Artık geçmişte olduğu gibi, kemik parçalarını toplamak ve ölçmekle yetinmez; canlı bireyin soyuna ilişkin olayları da inceler ve bunu yaparken onun iskeletiyle birlikte etli bölümlerini, basit anatomik yapısından daha çok fizyolojik etkinliğini göz önünde bulundurur. O halde fiziksel antropoloji, gözlemcinin tipinden kolayca ayırdedilebilen bazı tiplerdeki kemikleşmiş - sözcüğün hem gerçek hem mecazi anlamlarıyla- sonuçları toplamak yerine, özellikle insan soyunun tüm tiplerindeki güncel değişim süreçleriyle uğraşır.

Diğer yandan, Batı uygarlığının ilerlemesi, iletişim araçlarının gelişmesi ve çağdaş dünyanın bir gereği olarak seyahatlerin artması nedeniyle, insanlar bir hareketlilik kazanmıştır. Gerçekte, günümüzde artık yalıtılmış toplum pek bulunmamaktadır; bu tür toplumlardan herhangi birini (birkaç istisna dışında) incelemek için,

dünyanın öbür ucuna gitmeye ve kâşifmiş gibi geçinmeye gerek yoktur artık. New York, Londra, Paris, Kalküta ya da Melbourne gibi büyük kentlerde çok değişik kültürlerden insanlar vardır; dilbilimciler bu durumu iyice bilmektedir; ancak uzak, ender ve kimi zaman kaybolduğu düşünülen bazı diller konusunda bilgi verebilecek kişilerin hemen yanı başlarında olduğunu ilk fark ettiklerinde epey şaşırmışlardı.

Eskiden antropoloji müzeleri, ters yönde yolculuk eden bazı nesneleri araştırması için bazı insanları -sadece bir yönde yolculuk eden- gönderiyordu. Ancak, günümüzde insanlar bütün yönlerde yolculuk yapmaktadır; ilişkilerin bu şekilde çoğalması maddi kültürün homojenleşmesine (bu, ilkel toplumlar için çoğu kez yok olmakla eşdeğerdir) yol açtığı için, denilebilir ki, bazı bakımlardan insanlar nesnelerin yerini alma eğilimindedir. Nesneleri koruma görevleri, ne gelişebilir ne de değişebilir, olsa olsa olduğu gibi devam eder. Ancak ok, yay, davul, kolye, sepet ya da tanrı heykeli toplamak giderek zorlaşsa da, dilleri, inançları, davranışları ve kişilikleri sistematik bir şekilde incelemek giderek kolaylaşmaktadır. Güneydoğu Asya, Afrika ya da siyah ve beyaz Afrika kökenli kaç topluluk, Paris'te geçici ya da kalıcı olarak bulunan kişilerce -aile ya da küçük topluluklar halinde- temsil edilmemektedir?

KURAMSAL ANTROPOLOJİ VE UYGULAMALI ANTROPOLOJİ

Oysa bu bakış açısına göre, antropoloji müzelerine (kaldı ki bunlar, büyük ölçüde laboratuvarlara dönüşür)[16]

[16] Bu konuda şunu hatırlatmakta fayda var: Paris'te, 1937'den itibaren İnsan

yalnızca araştırma olanakları değil, ayrıca pratik bir öneme sahip yeni görevler de düşer. Zira bu alt kültür temsilcilerinin - toplumla hiç ya da iyi bütünleşmemiş olsunlar- etnografa verecekleri çok şey vardır: dil, sözlü gelenekler, inançlar, dünya görüşleri, canlı ve cansız varlıklara karşı davranış biçimleri. Ancak, çoğu zaman gerçek ve can sıkıcı bir takım sorunlarla da karşı karşıya bulunurlar: soyutlanma, tedirginlik, işsizlik, çoğunlukla istemeden ya da en azından kendilerini bekleyen tehlikeleri bilmeden geçici ya da sürekli olarak kabul edildiklerin ortamı anlayamama. Bu zorlukların üstesinden gelmelerine etnologdan daha iyi kim yardımcı olabilir? Daha önce belirttiğimiz bakış açılarının sentezinin yapıldığı iki nedenden ötürü bu konuda en yetkili uzman etnologdur. İlkin, çünkü etnolog bu insanların geldiği çevreyi iyi tanır; onlara yakınlık duymuş ve dilleriyle kültürlerini yerinde incelemiştir; ikinci olarak, çünkü antropolojinin özgün yöntemi, çok değişik kültürlerin temsilcileri arasındaki ilişkide hâkim olan bu "mesafe koyma"yla tanımlanır. *Antropolog sosyal bilimlerin astronomudur:* Gözlemcinin hemen yakınında bulunan biçimlerden büyüklük düzeyi ve uzaklık bakımından çok farklı olan bir takım biçimlere bir anlam bulmakla görevlidir. O halde, bu dış mesafelerin incelenmesi ve azaltılması konusunda antropoloğun müdahalesini sınırlandırmak için bir neden yoktur; ayrıca bu kez ondan iç olayların, yani kendi toplumuyla ilgili olan ve aynı

Müzesi'ni her zaman bünyesinde barındıran binaların üçte ikisi laboratuvar çalışmasına, yalnızca üçte biri ise sergi salonlarına ayrılmıştır. O dönemde devrimci sayılan bu anlayış sayesinde, müze etkinlikleri ile öğretim etkinlikleri arasında sıkı bir ilişki kurulmuştur; bu, daha önce de belirttiğimiz gibi, İnsan Müzesi'yle Etnoloji Enstitüsü'nün aynı çatı altında toplanmasından kaynaklanmaktadır.

"mesafe koyma" özelliğiyle ortaya çıkan olayların araştırılmasına katkıda bulunması (başka bilim dallarının uzmanlarıyla birlikte) istenebilir. Grubun tümünü değil de yalnızca bir bölümünü ilgilendirdikleri ya da genel bir nitelik arz etmelerine karşın bilinçdışı yaşamın en derinliklerine kök saldıkları için buna "mesafe koyma" adını veriyorum. Birinci duruma örnek olarak, fuhuş ya da gençlerde suç işleme; ikincisine örnek olarak da bazı beslenme ya da sağlık davranışlarını değiştirmekte ayak direme verilebilir.

Antropolojinin sosyal bilimlerdeki yeri bu şekilde doğru ve pratik işlevi günümüzde olduğundan daha kapsamlı olarak ortaya konsaydı, görüldüğü üzere, birçok önemli sorun çözüm aşamasında olacaktı:

1) Uygulamaya bakıldığında, günümüzde eksik olarak yerine getirilen bir sosyal işlev sağlanmış olacaktı. Bu bakımdan, New York'ta Porto Rikolu, Paris'te ise Kuzey Afrikalı göçmenlerin yol açtığı soruna bir göz atmak yeterlidir; hiçbir genel politika bunlara eğilmemekte ve genelde nitelikli olmayan bazı idareciler bunların sorunlarını boş yere birbirine havale etmektedirler.

2) Antropoloji mesleğine yönelik iş alanları kurulmuş olacaktı. Daha önceki paragraflarda çözümü üstü kapalı olarak verilen bu sorunu henüz ele almadık. Uygun bir yanıt vermek için şu gerçeklikleri hatırlatmak yeterli değildir: Bulunduğu toplumdan çok farklı bir toplumla ilişki kurması istenen kişinin -idareci, asker, misyoner, diplomat, vb.- genel olmasa bile en azından uzmanlaşmış bir antropoloji eğitimi almış olması gerekir. Ayrıca, şunların hesaba katılması gerekir: Çağdaş toplumlarda artan insan hareketliliğine ilişkin bazı temel işlevler günümüzde yerine getirilmemiş ya da kötü

getirilmiştir; ortaya çıkan sıkıntılar, kimi zaman akut bir nitelik arz eder ve anlaşılmazlığın yanı sıra önyargılara yol açar; günümüzde toplumsal açıdan "mesafe koyma"kla ilgili tek bilim dalı antropolojidir; antropoloji çok büyük bir teorik ve pratik sisteme sahiptir ve bunun sayesinde kendi uzmanlarını yetiştirir; ayrıca insanları cezbedici bazı görevleri üstlenmeye her zaman hazırdır.[17]

3) En son olarak, çok sınırlı olan bu araştırma konusuyla ilgili olarak, antropoloji müzelerinin, çözümlenmesi çok zor bazı toplumsal olayların ya da matematikçilerin deyimiyle bazı "sınır" biçimlerin incelenmesine yönelik laboratuvarlara dönüşmesi sayesinde, antropologların mesleki eğitim sorunları için en uygun çö-

---

[17] Antropoloğu toplumsal düzenin bir yardımcısı olarak gösterme riskini taşımalarından dolayı bu tür düşünceler sık sık eleştiriye maruz kalmaktadır. Bence, böyle bir riskin olması olmamasından daha iyidir, çünkü antropologun katılımı en azından olguların tanınması açısından gereklidir ve her gerçeğin kendine özgü bir etkisi vardır. Önceki sayfalar konusunda yanılgıya düşülsün istemiyorum: Kişisel olarak, uygulamalı antropolojiye karşı hiçbir özel ilgim yoktur ve onun bilimsel önemi konusunda bazı tereddütlerim vardır. Ancak, onu ilkeleriyle birlikte eleştirenler unutmamalı ki *Kapital*'in birinci cildini Marx, kısmen de olsa, İngiliz fabrikaları müfettişlerinin raporlarına dayanarak yazmıştır; kitabının önsözünde, bu müfettişlere karşı duyduğu büyük minneti ifade eder: "Hükümetlerimizle parlamentolarımız, İngiltere'de olduğu gibi, ekonomik durum konusunda araştırma komisyonları kursaydı; bu komisyonlar, İngiltere'de olduğu gibi, gerçeği araştırmak için tam yetkiyle donatılmış olsaydı; bu önemli görev için İngiltere'deki fabrika müfettişleri, kamu sağlığı müfettişleri, kadınlarla çocukların sömürüsü ya da barınma ve beslenme koşulları konusundaki soruşturma görevlileri kadar yetkin, tarafsız, titiz ve çıkar gütmeyen kişiler bulabilseydik, *ülkemizdeki durumun ne kadar ürkünç olduğunu görürdük*" (*a.g.y.*, çeviren: J. Roy, Éditions sociales, 1950, s. 19).

Görüldüğü üzere, kurulu düzenin uşakları olmalarından dolayı Marx'ın o dönemdeki bu "applied anthropologist"leri kınamak gibi bir düşüncesi yoktu; kuşkusuz, bu antropologlar kurulu düzenin uşaklarıydı, ancak sağladıkları katkılara kıyasla, bunun ne önemi var ki? (1957 tarihli not).

zümün neler olabileceği kolaylıkla görülebilir. Yeni laboratuvarlar, son yıllardaki öğrenimin, tıp öğreniminde olduğu gibi, yatılı ve yatısız gerçek bir sistem biçiminde ve aynı zamanda klinik şefi profesörler yönetiminde verilmesine olanak tanımaktadır. Öğrenimin teorik ve pratik çift görünümü, ana ilkesini ve haklılığını bu mesleğin bazı yeni görevler edinmesinde bulabilir. Zira ne yazık ki antropoloji, sırf kuramsal buluşları sayesinde kazandığı itibarının şu bizim bozuk ve sıkıntılı dünyamızda *ne işe yaradığını* göstermeye çalışmadıkça onu hak etmiş sayılmaz.

Kaynakça

ADAM, L.:

1931 Das Problem der Asiatisch-Altamerikanischen Kulturbeziehungen mit besonderer Berücksichtigung der Kunst, *Wiener Beiträge zur Kunst und Kultur Geschichte Asiens*, cilt 5.

1936 Northwest American Indian Art and its Early Chinese Parallels, *Man*, cilt 36, no: 3.

1939 C. Hentze'nin sunduğu rapor, Frühchinesesische Bronzen und Kultdarstellungen, *Man*, 39. cilt, no: 60.

ALBISETTI, Padre C.:

1984 Estudos complementares sôbre os Bororos orientais, *Contribuções missionarias, publicações da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia* (Rio de Janeiro), no: 2-3.

ARCY WENTWORTH THOMPSON, D':

1952 On Growth and Form, Cambridge, Mass, yeni baskı, cilt 2.

AUGER, P.:

1952 *L'Homme microscopique*, Paris.

BALANDIER, G.:

1956 Grandeur et servitude de l'ethnologie, *Cahiers du Sud*, 43. yıl, no: 337.

BALDUS, H.:
1944-1946 Tapirapé Kemikleri, *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo.
BASTIDE, R.:
1956 Lévi-Strauss ou l'etnographe "à la recherche du temps perdu", *Présence africaine*, Nisan-Mayıs.
BATESON, G.:
1936 *Naven*, Cambridge.
BENEDICT, P. K.:
1942 Tibetan and Chinese Kinship Terms, *Harvard Journ. of Asiatic Studies*, 6.
1943 Studies in Thai Kinship Terminology, *Jour. Amer. Oriental Soc.*, 63.
BENEDICT, R.:
1934 *a) Patterns of Culture*, Cambridge, Mass.
1934 *b)* Zuni Mythology, *Columbia Univ. Contrib. to Anthropology*, no: 21, New York, 2. cilt.
1943 Franz Boas as an Ethnologist, *in: Franz Boas*, 1858-1942, *Mem. of the Anthropol. Amer. Assoc.*, no: 61
BENVENISTE, E.:
1939 Dilbilimsel İşaretin Yapısı, *Acta Linguistica*, I, 1.
BERNDT, R. M.:
1951 Kunapipi, Melbourne.
1955 "Murngin" (Wulamba) Social Organization, *Amer. Anthrop.*, n. s., 57. cilt.
BERNOT, L. ve BLANCARD, R.:
1953 *Nouville, un Village français*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 57, Paris.
BIDNEY, D.:
1950 Review of L. A. White, The Science of Culture, *American Anthropol.*, n. s., cilt 52, 4, bölüm 1.
1953 *Theoretical Anthropology*, New York, Columbia U. P.
BOAS, F.:
1895 *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, Washington.

1898 Introduction to: Teith, J., Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia, *Mem. of the Amer. Anthropol. Assoc.*, cilt 6.
1911 Ed., Handbook of American Indians Languages, *Bureau of American Ethnology*, Bülten no: 40 (1908), bölüm I.
1920 The Methods of Ethnology, *American Anthropol.*, n. s., cilt 22.
1924 Evolution or Diffusion? *American Anthropol.*, n. s., cilt 26.
1927 *Primitive Art*, Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, B serisi, cilt 8, Oslo.
1930 *a) The Religions of Kwakiutl Indians*, Columbia Univ. Contrib. to Anthropol., no: 10, New York, cilt 2.
1930 *b)* Some Problems of Methodology in The Social Sciences, *in: The New Social Science*, Chicago.
1936 History and Science in Anthropology: a Reply, *American Anthropol.*, n. s., cilt 38.
1940 The Limitations of the Comparative Method of Anthropology (1986), *Race, Language and Culture* içinde, New York.

BOHR, N.:
1939 Natural Philosophy and Human Culture, *Nature*, cilt 143.

BONAPARTE, M.:
1945 Notes on the Analytical Discovery of a Primal Scene, *The Psychoanalytical Study of the Child* içinde, cilt I, New York.

BRAND, C. S.:
1948 On Joking Relationships, *American Anthropologist*, n. s., cilt 50.

BRICE PARAIN:
1956 Les Sorciers, *le Monde nouveau*, Mayıs.

BRUNSCHVICG, L.:
1927 *Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale*, cilt 2, paris.

BUNZEL, R. L.:
1930 Introduction to Zuni Ceremonialism, *Bureau of Amer. Ethnology, 47th Annual Report*, Washington.

CANNON, W. B.:
1942 "Voodoo" Death, *American Anthropol.*, n. s., cilt 44.
COLBACCHINI, Padre A. A.:
1925 *I Bororos Orientali*, Turin.
1942 (COLBACCHINI, P. A. A. ve ALBISETTI, P. C.) *Os Bororos orientais*, São Paulo.
COOK, W. A.:
1908 The Bororo Indians of Matto Grosso, *Smithsonian Miscellaneous Coll.*, cilt 50, Washington.
COOPER, J. M.:
1940 The South American Marginal Cultures, *Proc. of the 8th Amer. Scientific Congress*, Washington.
CREEL, H. G.:
1935 On the Origin of the Manufacture and Decoration of Bronze in the Shang Period, *Monumenta Serica*, cilt I, fasikül I.
1936 Notes on Shang Bronzes in the Burlington House Exhibition, *Revue des Arts asiatiques*, 10.
CUSHING, F. H.;
1883 Zuni Fetiches, *Bureau of American Ethnology, 2nd Annual Report, Washington (1880-1881).*
1896 Outlines of Zuni Creation Myths, *Bureau of American Ethnology, 13th Annual Report.*
1920 Zuni Breadstuffs, *Indian Notes and Monographs, Museum of the American Indian, Heyes Foundation*, 8.
DAHLBERG, G.:
1948 *Mathematical Methods for Population Genetics*, Londra - New York.
DAVIS, K.:
1935 (DAVIS, K. ve WARNER, W. L.) Structural Analysis of Kinship, *American Anthropol.*, n. s., cilt 37.
1941 Intermarriage in Caste Societies, *American Anthropol.*, n. s., cilt 43.
1947 The Development of the City in Society; 1st Conference on Long Term Social Trends, *Social Science Research Council.*

DELCOURT, M.:
1944 *Œdipe ou la Légende du Conquérant*, Liège.
DOBRIZHOFFER, M.:
1822 *An Account of the Abipones*, Laticeden çevrilmiştir, cilt 3, Londra.
DORSEY, G. A.:
1906 *The Pawnee: Mythology*, s. 1, Washington.
DUMÉZIL, G.:
1948 *Loki*, Paris.
1949 *L'Héritage indo-européen à Rome*, Paris.
DURKHEIM, E.:
1901-1902 (E. DURKHEIM ve M. MAUSS), De quelques formes primitives de classification, *Année sociologique*, 6.
1912 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris.
EGGAN, F.:
1937 *a)* Historical Changes in the Choctaw Kinship System, *American Anthropologist*, n. s. cilt 39.
1937 *b)* ed., *Social Anthropology of North American Tribes*, Chicago.
1950 *Social Organization of the Western Pueblos*, Chicago.
ELWIN, V.:
1947 *The Muria and their Ghotul*, Oxford.
ENGELS, F.:
1954 *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, çev. Stern, Paris, Éditions Sociales.
EVANS-PRITCHARD, E. E.:
1939 Nuer Time Reckoning, *Africa*, 12.
1940 *a) The Nuer*, Ocford.
1940 *b)* (M. FORTES and E. EVANS-PRITCHARD) *African political Systems*, Oxford.
1951 *Social Anthropology*, Glencoe, III.
FARNSWORTH, W. O.:
1913 *Uncle and Nephew in the Old French Chanson de Geste*, New York.
FEBVRE, L.:
1946 *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, 2. Baskı, Paris.

FIELD, H.:
1942 (FIELD, H. And PROSTOV, E.) Results of Soviet Investigation in Siberia, *American Anthropologist* , n. s., cilt 44.
FIRTH, R.:
1936 *We, The Tikopia*, Londra-New York.
1946 *Malay Fishermen*, Londra.
1951 *Elements of Social Organization*, Londra.
FLETCHER, A. C.:
1904 The Hako: A Pawnee Ceremony, *Bureau of American Ethnology, 22nd Annual Repor*t, Washington (1900-1901).
FORD, C. S.:
1951 (FORD, C. S. and BEACH, F. A.) *Patterns of Sexual Behavior*, New York.
FORD, J. A.:
1955 The Puzzle of Poverty Point, *Natural History*, cilt 64, no: 9.
FORDE, D.:
1941 Marriage and the Family among the Yako, Monographs in Social Anthropology, no: 5, Londra.
1950 *a)* Double-Descent among the Yako, in 1950 b).
1950 *b)* (RADCLIFFE-BROWN, A. R. and FORDE, D.) ed. of *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford.
FORTES, M.:
1940 Krş. EVANS-PRITCHARD, E. E., 1940 *b.*)
1949 Ed., *Social Structure*, Studies presented to A. R. Radcliffe-Brown, Oxford.
FORTUNE, R. F.:
1932 *The Sorcerers of Dobu*, New York.
1939 Arapesh Warfare, *American Anthropologist*, n. s., cilt 41.
FRIČ V.:
1906 (FRIČ, V. and RADIN, P.) Contributions to the Study of the Bororo Indians, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, cilt 36.
GAUTIER, L.:
1890 *La Chevalerie*, Paris.
GEISE, N. J. C.:
1952 *Badujs en Moslims*, Leiden.

GIFFORD, E. W.:
1916 Miwok Moieties, *Univ. of Calif. Public. in Amer. Archaeol. and Ethnol.*, cilt 12, no:4.
1929 Tonga Society, *B. P. Bishop Bull.*, 61.
GOLDSTEIN, K.:
1951 *La Structure de l'organisme*, Paris. (*Der Aufbau des Organismus*, Fransızca çevirisi)
GOUGH, E. K.:
1955 Female Initiation Rites on the Malabar Coast, *Jour. of the Roy. Anthropol. Inst.*, cilt 85.
GRANAI, G.:
Krş. HAUDRICOURT.
GRIAULE, M.:
1938 *Masques Dogons*, Trav. et Mém. Institut d'ethnologie, 33.
1947 Mythe de l'organisation du monde chez les Dogons, *Psyché*, cilt 2.
GUMMERE, F. B.:
1901 The Sister's Son, *in: An English Miscellany Presented to Dr Furnivall*, Londra.
GURVITCH, G.:
1955 *a) Déterminismes sociaux et liberté humaine*, P. U. F., Paris.
1955 *b)* Le Concept de structure sociale, *Cahiers internationaux de sociologie*, cilt 19, n. s., 2. yıl.
HALLE, M.:
Krş. JAKOBSON.
HALPERN, A. M.:
1942 Yuma Kinship Terms, *Amer. Anthropol.*, n. s., cilt 44.
HARTLAND, S.:
1917 Matrilineal Kinship and the Question of its Priority, *Mem. Amer. Anthropol. Assoc.*, cilt 4.
HAUDRICOURT, A. G.:
1955 (HAUDRICOURT, A. G. ve GRANAI, G.) Linguistique et sociologie, *Cahiers internationaux de sociologie*, cilt 19, cahier double, n. s., 2. yıl.
HAUSER, H.:
1903 L'Enseignement des sciences sociales, Paris.

HENRY, J.:
1940 Compte rendu de: Nimendaju, The Apinayé, *Amer. Anthropol.*, n. s., cilt 42.
HENTZE, C.:
1936 *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique*, Antwerp.
1937 *Frühchinesische Bronzen*, Antwerp.
HERSKOVITS, M. J.:
1940 *The Economic Life of Primitive People*, New York.
HOCART, A. M.:
1915 Chieftainship and the Sister's Son in the Pacific, *Amer. Anthrop.* n. s., cilt 17.
1923 The Uterine Nephew, *Man*, cilt 23, no:4.
1925 The Cousin in Vedic Ritual, *Indian Antiquary*, cilt 54.
1938 *Les Castes*, Paris.
1952 *a)* The Northern States of Fiji, *Occasional Pub.*, no: 11, *Royal Anthropol. Institute*, Londra.
1952 *b) The Life-Giving Myth*, Londra.
1954 *Social Origins*, Londra.
HOLMS, S.:
1951 Studies towards a Theory of Sociological Transformations, *Studia Norvegica*, no: 7, Oslo.
HOLMER, N. M.:
1947 (HOLMER, N. M. and WASSEN, H.) *Mu-I gala or the Way of Muu, a Medicine Song from the Cuna of Panama*, Göteborg.
HOMANS, G. C.:
1955 (HOMANS, G. C. And SCHNEIDER, D. M.) *Marriage, Authority and Final Causes, a Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage*, Glencoe, Illinois.
HOWARD, G. C.:
1904 *A History of Matrimonial Institutions*, cilt 3, Chicago.
HUNTER- WILSON, M.:
1951 Witch Beliefs and Social Structure, *American Journal of Sociology*, 56, 4.

JAKOBSON, R.:
1929 Remarques sur l'évolution phonologique du russe, *Travaux du Cercle linguistique de Prague,* cilt 2.
1931 Prinzipien der historischen Phonologie, *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, cilt 4.
1938 Observations sur le classement phonologique des consonnes, *Proc. of the Third Inter. Congress of Phonetic Sciences*, Gand.
1941 *Kindersprache, Aphasie und Allgemeine Lautgesetze*, Uppsala.
1948 The Phonetic and Grammatical Aspects of Language in their Interrelations, *Actes du 6^e Congrès international des linguistiques*, Paris.
1949 Krş. REICHARD, G. A.
1956 (JAKOBSON, R. and HALLE, M.) *Fundamentals of Language*, S-Gravenhage.
JOSSELIN DE JONG, J. P. B. DE:
1952 Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage, *Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde*, Leiden, no: 10.
JOSSELIN DE JONG, P. E. DE:
1951 *Minangkabau and Negri-sembilan Socio-Political Structure in Indonesia*, Leiden.
KARLGREN, B.:
1937 New Studies on Chinese Bronzes, *The Museum of Far Eastern Antiquities*, Bülten no: 9, Stockholm.
1941 Huai and Han, *The Museum of Far Eastern Antiquities*, Bülten no: 13. Stockholm.
KELEMEN, P.:
1943 *Medieval American Art*, cilt 2, New York.
KOVALEVSKI, M.:
1893 La Famille matriarcale au Caucase, *l'Anthropologie*, cilt 4.
KRIS, E.:
1947 The Nature of Psychoanalytic Propositions and their Validation, *in: Freedom and Experience, Essays presented to H. M. Kallen*, Cornell Univ. Press.

KROEBER, A. L.:
1909 Classificatory Systems of Relationship, *Jour. Roy. Anthrop. Inst.*, n. s., cilt 39.
1920 Review of Lowie, Primitive Society, *American Anthrop.*, n. s., cilt 22.
1925 Handbook of the Indians of California, *Bureau of American Ethnology*, Bülten no: 78, Washington.
1935 History and Science in Anthropology, *Amer. Anthropol.*, n. s., cilt 37.
1938 Basic and Secondary Patterns of Social Structure, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, cilt 68.
1940 (KROEBER, A. L. and RICHARDSON, J.) Three Centuries of Women's Dress Fashions: A Quantitative Analysis, *Anthropological Records*, 5, 2, Berkeley.
1941 Salt, Dogs, Tobacco, *Anthropological Records*, cilt 6, Berkeley.
1942 The Societies of Primitive Man, *Biological Symposia*, 8, Lancaster, Pa.
1943 Structure, Function and Pattern in Biology and Anthropology, *The Scientific Monthly*, cilt 56.
1948 *Anthropology*, yeni baskı, New York.
KROEF, J. VAN DER:
1954 Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society, *American Anthropologist*, n. s., cilt 56.
LA VEGA, Garcilasso DE:
1787 *Histoire de Incas*, cilt 2, Fransızca çevirisi, Paris.
LAWRENCE, W. E.:
1949 Krş. MURDOCK, 1949 *b).*
LEACH, E. R.:
1945 Jinghpaw Kinship Terminology, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, cilt 75.
1951 The Structural Implications of Matrilateral Cross Cousin Marriage, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, cilt 81.
LEE, D. D.:
1941 Some Indian Texts Dealing with the Supernatural, *The Review of Religion*, Mayıs.

LEFORT, C.:
1951 L'Échange et la lutte des hommes, *Les Temps modernes*, Şubat.
1952 Sociétés sans histoire et historicité, *Cahiers internationaux de sociologie*, cilt 12, 7. yıl.
LEIRIS, M.:
1948 *Biffures, la Règles du jeu*, I, Paris.
1955 *Fourbis, la Règles du jeu*, II, Paris.
LEROI-GOURHAN, A.:
1935 L'Art animalier dans les bronzes chinois, *Revue des arts asiatiques*, Paris.
LESTRANGE, M. DE:
1951 Pour une Méthode socio-démographique, *Journal de la Société des africanistes*, cilt 21.
LÉVI-STRAUSS, C.:
1936 Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo, *Journal de la Société des américanistes*, n. s., 28.
1942 Indian Cosmetics, VVV, no: 1, New York.
1943 The Art of the Northwest Coast, *Gazette des Beaux-Arts*, New York.
1944 *a)* Reciprocity and Hierarchy, *Amer. Anthropol.*, n. s., cilt 46.
1944 *b)* The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikuara, *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 2, 7, no: 1.
1945 *a)* On Dual Organization in South America, *America Indigena*, 4, no: 1, Mexico.
1945 *b)* L'Analyse structurale en linguistique et en anthropologie, *Word*, cilt 1, no:2.
1947 *a)* French Sociology, *in: Twentieth Century Sociology*, ed. by G. Gurvitch and W. E. Moore, New York, 1945. Fransızca çevirisi: *La Sociologie au XX^e siècle*, cilt 2, P.U.F., Paris, 1947.
1947 *b)* Sur certaines similarités morphologiques entre les langues Chibcha et Nambikwara, *Actes du 28^e Congrès international des américanistes*, Paris.

1948 *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Société des américanistes, Paris.
1949 *a)* Histoire et ethnologie, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54, No: 3-4 (bu cildin 1. bölümüne bkz.).
1949 *b) Les Structures élémentaires de la parenté*, P. U. F., Paris.
1950 Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, *in:* MAUSS M., *Sociologie et Anthropologie*, *a.g.y.*
1951 Language and the Analysis of Social Laws, *American Anthropologist*, n. s., cilt 53, no: 2 (bu cildin III. bölümünde yer alan bu metni Fransızca çevirisiyle krş.).
1952 *a)* Les Structures sociales dans le Brésil central et oriental, *in: Proceedings of the 29th Congress of Americanists*, New York (bu cildin VII. bölümüne bkz.).
1952 *b) Race et histoire*, Unesco, Paris.
1955 *a) Tristes Tropiques*, Plon, Paris.
1955 *b)* Les Mathématiques de l'Homme, *in: Bulletin international des sciences sociales*, cilt 6, no: 4.
1956 The Family, *in:* H. L. Shapiro, ed. *Man, Culture and Society*, Oxford Univ. Press.
1957 Le Symbolisme cosmique dans la structure sociale et l'organisation cérémonielle de plusieurs populations nord et sud-américaines, le Symbolisme cosmique des monuments religieux içinde, *Serie Orientale Roma*, cilt 14, Roma, 1957.
1960 Four Winnebago Myths, *in: Culture and History. Essays in Honor of Paul Radin*, New York.

LEWIN, K.:
1935 *A Dynamic Theory of Personality*, New York.

LING SHUN-SHENG:
1956 Human Figures with Protruding Tongue found in the Taitung Prefecture, Formosa, and their Affinities found in Other Pacifique Areas, *Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica*. Nankang, Taipei, taiwan.

LINTON, R.:
1936 *The Study of Man*, New York.

LIVI, L.:
1940-1941 *Trattato di Demografia*, Padua.
1949 Considérations théoriques et pratiques sur le Concept de "minimum de population", *Population*, 4, Paris.
LOWIE, R. H.:
1913 Societies of the Hidatsa and Mandan Indians, *American Museum of Natural History, Anthropological Papers*, cilt XI.
1915 Exogamy and the Classificatory Systems of Relationship, *American Anthropologist*, n. s., cilt 17.
1916 Plains Indian Age-Societies: Historical and Comparative Summary, *American Museum of Natural History, Anthropol. Pap.*, cilt XI.
1919 The Matrilineal Complex, *University of California Public. in American Archaeology and Ethnology*, 16.
1920 *Primitive Society*, New York.
1927 *The Origin of the State*, New York.
1929 *a)* Notes on Hopi Clans, *American Museum of Natural History, Anthropol. Papers*, cilt XXX.
1929 *b)* Hopi Kinship, *Amer. Mus. of Nat. History, Anthrop. Pap.*, cilt XXX.
1929 *c) Art.* Relationship Terms, *in: Encyclopædia Britannica*, 14th edition.
1935 *The Crow Indians*, New york.
1937 *The History of Ethnological Theory*, New York.
1940 American Culture History, *Amer. Anthropol.* n. s., cilt 42.
1941 A Note on the Northern Gé of Brazil, *Amer. Anthropol.*, n. s., cilt 43.
1942 A Marginal Note to Professor Radcliffe-Brown's Paper on "Social Structure", *American Anthropologist*, n. s., cilt 44, 3.
1948 *a) Social Organization*, New York.
1948 *b)* Some Aspects of Political Organization among American Aborigines, *Huxley Memorial Lecture.*
MALINOWSKI, B.:
1922 *Argonauts of the Western Pacific*, Londra.

1927 *Sex and Repression in Savage Society*, Londra - New York.
1929 *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, cilt 2, Londra - New York.
1934 H. Ian Hogbin'in kitabına bir önsöz yazmıştır: *Law and Order in Polynesia*, Londra.
1935 *a) Coral Gardens and their Magic*, cilt 2, Londra.
1935 *b) Art.* Culture, *in: The Encyclopœdia of the Social Sciences*, New York.
1937 Culture as a Determinant Behavior, *in: Factors Determining Human Behavior*, Harvard Tercentenary Publications, Cambridge, Mass.
1939 The Present State of Studies in Culture Contact, *Africa*, cilt 12.

MARTIUS, C. F. P. VON:
1867 *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens*, Leipzig.

MARX, K.:
1899 *Critique de l'Économie politique*, çeviren: L. Rémy, Paris.
1948 *Pages choisies pour une éthique socialiste*, derleyen ve çeviren: Maximilien Rubel, Paris.
1949 *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Éditions sociales, Paris.
1950-1954 *Le Capital*, çev.: Roy, Éditions sociales, cilt 5, Paris.
1953 *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, Berlin.

MASON, D. I.:
1952 *Synesthesia and Sound Spectra*, *Word*, cilt 8, no:1, New York.

MASPERO, H.:
1927 *La Chine antique*, Paris.

MAUSS, M.:
1901-1902 Krş. DURJHEIM.
1904-1905 Essai sur les variations saisonnières dans les sociétés eskimo, *Année sociologique*, Paris.
1924 Essai sur le don, forme archaïque de l'échange, *Année sociologique*, n. s.

1924-1925 Division et proportion des divisions de la sociologie, *Année sociologique*,n. s.
1947 *Manuel d'ethnographie*, Paris.
1950 *Sociologie et anthropologie*, Paris.
MCCARTHY, D.:
1938 *Australian Aboriginal Decorative Art*, Sydney.
MEAD, M.:
1935 *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York.
1937 ed., *Competition and Cooperation among Primitive Peoples*, Londra - New York.
1949 Character Formation and Diachronic Theory, *in: Social Structure*, ed. by M. Fortes, Oxford.
MERLEAU-PONTY, M.:
1955 *Les Aventures de la dialectique*, Paris.
MÉTRAUX, A.:
1946 Myths of the Toba and Pilaga Indians of the Gran Chaco, *Mem. of the Amer. Folklore Society*, cilt 40, Philadelphia.
1947 Social Organization of the Kaingang and Aweikoma, *American Anthropologist*, n. s., cilt 49.
MORGAN, L. H.:
1871 *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*.
MORGENSTERN, O.:
1944 Krş. VON NEUMANN.
MORLEY, A.:
1956 Doctors Save Man "Sung to Death", *Sunday Times*, Londra, 22 Nisan, s. 11.
MURDOCK, G. P.:
1949 *a) Social Structure*, New York.
1949 *b)* (LAWRENCE, W. E. and MURDOCK, G. P.) Murngin Social Organization, *American Anthropologist*, n. s., cilt 51, 1.
1957 World Ethnographic Sample, *American Anthropologist*, n. s., cilt 59.

MURIE, J. R.:
1919 Pawnee Societies, *Amer. Museum of Nat. Hist., Anthrop. Pap.*, cilt XI.
NADEL, S. F.:
1946 Shamanism in the Nuba Mountains, *Journal of the Royal Anthrop. Institute*, cilt 76.
1947 *The Nuba*, Oxford.
1952 Witchraft in Four African Societies: An Essay in Comparison, *American Anthropologist*, n. s., cilt 54, no: 1.
NEUMANN, J. VON.:
1944 (NEUMANN, J. VON and MORGENSTERN, O.) *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton.
NIMUENDAJU, C.:
1927 (NIMUENDAJU, C. and LOWIE, R. H.) The Dual Organization of the Ramkokamekran (Canella) of Southern Brazil, *American Anthropologist*, n. s., cilt 29.
1939 The Apinayé, *The Catholic Univ. of America, Anthropol. Series*, no: 8, Washington.
1942 The Serenté, *Public. of the F. W. Hodge Anniversary Publ. Fund*, cilt 4, Los Angeles.
1946 The Eastern Timbira, *Univ. of California public. in American Archaeol. and Ethnol.*, cilt 41, Berkeley.
NORDENSKIÖLD, E.:
1938 An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians, der. H. Wassen, *Comparative Ethnographical Studies*, 10, Göteborg.
OLIVER, D. L.:
1955 *A Solomon Island Society: Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville*, Cambridge, Mass.
OPLER, M. E.:
1937 Apache Data Concerning the Relation of Kinship Terminology to Social Classification, *American Anthropologist*, n. s., cilt 39.
1947 Rule and Practice in the Behavior Pattern between Jicarilla Apache Affinal Relatives, *American Anthropologist*, n. s., cilt 49.

PAGET, sir R. A.:
1953 The Origine of Language..., *Journ. of World History*, 1, 2, Unesco, Paris.
PARSONS, E. C.:
1927 The Origin Myth of Zuni, *Journ. of American Folklore*, cilt 36.
POTTIER, E.:
Histore d'une bête, *Recueil E. Pottier* içinde, Biblioth. des Écoles d'Athènes et De Rome, fasikül 142.
POUILLON, J.:
1956 L'œuvre de Claude Lévi-Strauss, *les Temps moderns*, 12. yıl, no: 126, Temmuz.
QUEIROZ, M. I. PEREIRA DE:
1953 A noção de arcaismo em etnologia e a organização social dos Xerenté, Revista de Anthropologia, cilt I, no: 2, São Paulo.
RADCLIFFE-BROWN, A. R.:
1924 The Mother's Brother in South Africa, *South African Journal of Science*, 21.
1926 Father, Mother and Child, *Man*, cilt 26, no: 103.
1931 The Social Organization of Australian Tribes, *Oceania*, 1.
1935 Kinship Terminology in California, *American Anthropologist*, n. s., cilt 37.
1940 *a)* On Joking Relationships, *Africa*, 13.
1940 *b)* On Social Structure, *Journal of the Royal Anthrop. Institute*, cilt 70.
1941 The Study of Kinship Systems, *Journal of the Royal Anthrop. Institute*, cilt 71.
1945 Religion and Société, *Henry Myers Lecture.*
1949 *a)* A Further Note on Joking Relationships, *Africa*, 19.
1949 *b)* White's View of a Science of Culture, *American Anthropologist*, n. s., cilt 51, no: 3.
1950 (RADCLIFFE-BROWN, A. R. and FORDE, D.) ed. of *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford.
1951 Murngin Social Organization, *American Anthropologist*, n. s., cilt 53, 1.

1952 *a)* Social Anthropology, Past and Present, *Man*, cilt 52, no: 14.
1952 *b) Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, III.

RADIN, P.:
1906 Krş. FRIČ, V.
1923 The Winnebago Tribe, *Bureau of American Ethnology, 37th Annual Report* (1915-1916), Washington.
1945 *The Road of Life and Death*, New York.
1945 The Culture of the Winnebago: as Described by Themselves, *Special Publ. of the Bollingen Foundation*, no: 1.

RAPOPORT, A.:
1949 Outline of Probability Approach to Animal Societies, *Bull. of Mathematical Biophysics*, 11.

REICHARD, G. A.:
1933 Melanesian Design: A Study in Wood and Tortoiseshell Carving, *Columbia Univ. Contrib. to Anthropol.*, no: 18, cilt 2.
1949 (REICHARD, G. A., JAKOBSON, R. and WERTH, E.) Language and Synesthesia, *Word*, cilt 5, no: 2.
1950 Navaho Religion, A Study in Symbolism, cilt 2, New York.

REVEL, J. F.:
1957 *Pourquoi des philospes?* Paris.

RICHARDS, A. I.:
1932 *Hunger and Work in a Savage Tribe*, Londra.
1936 A Dietary Study in North-Eastern Rhodesia, *Africa*, 9.
1939 *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, Oxford.

RIVERS, W. H. R.:
1907 The Marriage of Cousins in India, *Journ. Roy. Asiatic Soc.*, Temmuz.
1914 *The History of Melanesian Society*, cilt 2, Londra.
1924 *Social Organization*, Londra.

RODINSON, M.:
1955 *a)* Racisme and civilisation, *la Nouvelle Critique*, no: 66, Haziran.

1955 *b)* Ethnographie et relativisme, *la Nouvelle Critique*, no: 69, Kasım.
ROES, A.:
1936-1937 Tierwirbel, *Ipek*.
ROSE, H. J.:
1911 On the Alleged Evidence for Mother-Right in Early Greece, *Folklore*, 22.
ROUT, E. A.:
1926 *Maori Symbolism*, Londra.
RUBEL, M.:
1948 Krş. MARX, K., *Pages choisies*, vb.
1957 Karl Marx, *Essai de biographie intellectuelle*, Paris.
SAPIR, E.:
1949 *Selected writings of - in Language, Culture and Personality*, der. D. Mandelbaum, Univ. of California, Berkeley.
SARTRE, J. P.:
1952 Les communistes et la paix (II), *les Temps modernes*, 8. yıl, no: 84-85.
SAUSSURE, F. DE:
1916 *Cours de linguistique générale*, Paris.
SCHNEIDER, D. M.:
1955 Krş. HOMANS.
SCHRADER, O.:
1890 *Prehistoric Antiquities of the Aryan People*, çev.: F. B. Jevons, Londra.
SECHEHAYE, M. A.:
1947 La Réalisation symbolique, ek no: 12, *Revue suisse de Psychologie et de Psychologie appliquée*, Bern.
SELIGMAN C. G.:
1910 *The Melanesians of British New Guinea*, Londra.
SHANNON, C.:
1950 (SHANNON, C. and WEAVER, W.) *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana.
SIMIAND, E.:
1903 Méthode historique et science sociale, *Revue de synthèse*.
SOUSTRELLE, J.:
1940 *La Pensé cosmologique des anciens Mexicains*, Paris.

SPECK, F. G.:
1915 Family Hunting Territories and Social Life of Various Algonkian Bands of the Ottowa Valley, *Canada Department of Mines, Geological Survey*, Mem. 70.
SPIER, L.:
1921 The Sun-Dance of the Plains Indians, *American Musuem of Natural History, Anthropol. Pap.*, cilt 16.
SPOEHR, A.:
1924 Kinship System of the Seminole, *Field Musuem of Natural History, Anthropological Series*, cilt 33, no: 2.
1947 Changing Kinship Systems, *id.* cilt 33, no: 4.
1950 Observations on the Study of Kinship, *American Anthropologist*, n. s., cilt 52, no: 1.
STANNER, W. E. R.:
1936-1937 Murintaba Kinship and Totemism, *Oceania*, cilt 7.
STEINEN, K. VON. DEN:
1897 *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, 2. Baskı, Berlin.
STEVENSON, M. C.:
1905 The Zuni Indians, *Bureau of American Ethnology, 23rd Annual Report*, Washington.
STEWARD, J. H.:
1938 Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups, *Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution*, bülten no: 120.
STEWART, J. Q.:
1947 Empirical Mathematical Rules Concerning the Distribution and Equilibrium of Population, *The Geographical Review*, cilt 37, no: 3.
SUTTER, J.:
1951 (SUTTER, J. ve TABAH. L.) les Notions d'isolat et de population minimum, *Population*, 6, 3, Paris.
SWANTON, J. R.:
1908 Social Condition, Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians, *Bureau of American Ethnology, 26th Annual Report*, Washington.

1909 Tlingit Myths and Texts, *Bureau of American Ethnology,* bülten no: 59.

TABAH, L.:

1951 Krş. SUTTER, J.

TEISSIER, G.:

1936 La Description mathématique des faits biologiques, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Ocak.

THOMPSON, L.:

1950 *Culture in Crisis, a Study of the Hopi Indians*, New York.

THOMSON, D. F.:

1935 The Joking Relationship and Organized Obscenity in North Queensland, *American Anthropologist*, n. s., cilt 37.

TROUBETZKOY, N.:

1933 La Phonologie actuelle, *in: Psychologie du langage*, Paris.

1940 *Principes de phonologie*, Fransızca çeviri, Paris.

TYLOR, E. B.:

1865 *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation*, Londra.

1871 *Primitive Culture*, cilt 2, Londra.

VOTH, H. R.:

1903 The Oraibi Summer Snake Ceremony, *Field Columbian Museum publ. n° 83, Anthropological Series*, cilt 3, no: 4, Chicago.

WAGLEY, C.:

1940 The Effects of Depopulation upon Social Organization as Illustrated by the Tapirapé, *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 3, no: 1.

1948 (WAGLEY, C. And GALVÃO, E.) The Tapirapé, *in:* Steward, ed. Handbook of South-American Indians, cilt 3, *Bureau of American Ethnology*, bülten no: 143, Washington.

WARNER, W. L.:

1930-1931 Morphology and Functions of the Australian Murngin Type of Kinship System, *American Anthropologist*, n. s., cilt 32 ve 33.

1937 *a)* The Family and Principles of Kinship Structure in Australia, *American Sociological Review*, cilt 2.

1937 *b) A Black Civilization*, New York.

WASSEN, H.:

1947 Krş. HOLMER, N. M.

WATERBURY, F.:

1942 *Early Chinese Symbols and Literature: Vestiges and Speculations*, New York.

WHITE, L. A.:

1943 Energy and the Evolution of Culture, *American Anthropologist*, n. s. cilt 45.

1945 History, Evolutionism and Functionalism..., *Southwestern Journal of Anthropology*, cilt 1.

1947 Evolutionary Stages, Progress and the Evaluation of Culture, *Southwestern Journal of Anthropology*, cilt 3.

1949 *The Science of Culture*, New York.

WHORF, B. L.:

1952 *Collected Papers on Metalinguistics*, Washington, D.C., Dept. of State, Foreign Service Institute.

1956 *Language, Thought, and Reality*, ed. John B. Caroll, New York.

WIENER, N.:

1948 *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Paris, Cambridge, New York.

1950 *The Human Use of Human Beings*, Boston.

WILLIAMS, F. E.:

1932 Sex Affiliation and its Implications, *Journ. of the Royal Anthropological Institute*, cilt 62.

1940-1941 ve 1941-1942 Natives of Lake Kutubu, Papua, *Oceania*, cilt 11 ve cilt 12.

1941 Group Sentiment and Primitive Justice, *American Anthropologist*, n. s., cilt 43.

WITTFOGEL, K. A.:

1943 (WITTFOGEL, K. A. ve GOLDFRANK, E. S.) Some Aspects of Pueblo Mythology and Society, *Journal of American Folklore*, cilt 56.

YACOVLEFF:
1932 La deidad primitiva de los Nasca, *Revista del Museo Nacional*, II, 2.
YETTS, W. P.:
1929 *The George Eumorphopolous Collection Catalogue*, 3 cilt.
1939 *The Cull Chinese Bronzes*, Londra.
1942 An-Yang: A Retrospect, *China Society Occasional Papers*, n. s., no: 2, Londra.
YNGVE, V. H.:
1955 *a)* Syntax and the Problem of Multiple Meaning, W. N. Locke and A. D. Booth der., *Machine Translation of Languages* içinde, New York.
1955 *b)* Sentence for Sentence Translation, *Mechanical Translation*, Cambridge, Mass., cilt 2, n. 2.
s. d. The Translation of Language by Machine, *Information Theory* (Third London Symposium).
ZIPF, G. K.:
1949 *Human Behavior and the Principle of Least effort*, Cambridge, Mass.

Dizin

A

Abipone, 367
Abreaksiyon, 255, 256, 257, 258, 279
Acoma'lar, 115, 116
ADAM, Leonhard, 351, 352, 378
Adlandırma sistemi, 437, 440
Afrika, 52, 71, 76, 83, 101, 102, 170, 409, 428, 439, 455, 486, 524, 525
Aile, 39, 59, 66, 72, 73, 75, 79, 80, 81, 85, 86, 87, 116, 119, 149, 164, 168, 196, 197, 203, 235, 325, 426, 429, 437, 438, 525
Akrabalık sistemleri, 61, 63, 101, 120, 121, 124, 328, 438
Alaska, 26, 268, 350, 365, 366, 374, 377, 475
ALBISETTI, 182, 184, 195, 204, 205, 206
Ambrym, 184
Amerika, 24, 26, 30, 39, 101, 123, 128, 148, 149, 151, 154, 157, 159, 160, 164, 168, 170, 191, 192, 193, 195, 203, 206, 211, 220, 229, 261, 262, 310, 317, 322, 324, 325, 335, 349, 350, 351, 352, 354, 357, 361, 367, 378, 381, 387, 388, 411, 417, 438, 439, 455, 475, 476, 488, 503, 518
Amerikan dilbilimi, 46
Amerikan dilleri, 102
Amerikan efsanesi, 325
Anayanlı evlilik, 175, 176, 178
Apinayé'ler, 152, 167, 174, 185, 186, 187, 207
Aracı, 67, 323, 324, 325, 326, 330, 339, 421, 511
Arapesh'ler, 39
Araucan'lar, 268
Arawak'lar, 152, 157

ARCY WENTWORTH THOMPSON, D', 458
Arikara'lar, 339
Arkaik Çin sanatı, 381, 382
Arkeoloji, 156, 482, 493, 498, 499, 501, 515
Artzamanlılık (diyakroni), 134, 135, 219
Assam, 49, 117
Astronomi, 224, 299
Aşk Bölgesi'nin neolitik sanatı, 352
AUGER, Pierre, 512
Aüeto, 162
AVILA, F. De, 383
Avustralya, 20, 68, 86, 149, 167, 174, 188, 268, 352, 422, 428, 431, 455, 487, 508
Aweikoma, 188
Aztek, 40, 154, 155

B

Babasoylu soy zinciri, 182, 478
Babayanlı evlilik, 175, 176, 177, 441
Baduj'lar, 198, 199
Bağdaştırmacılık, 156, 388
Bahçıvanlık, 35, 38, 156, 159, 160, 162, 163, 165, 167
Bakairi'ler, 162
Bakışımlı evlilik, 228
Bakışımsız evlilik, 198, 228
BALANDIER, G., 403
BALDUS, H., 156
Balık, 159, 357, 383, 384, 385, 386, 387, 388
BANCROFT, H. H., 475
BANDELIER, A., 154
Barbarlık, 477
BASSLER, A., 387
BASTIDE, Roger, 403
BATES, Marston, 410
BATESON, G., 430
BENEDICT, Paul K., 59, 316
BENEDICT, Ruth, 28, 452
BENVENISTE, Émile, 133, 135, 136, 301, 461
BERNDT, R. M., 431, 433, 446
BERNOT, L., 409
BERR, H., 40
BIDNEY, D., 452
Bilinçdışı, 45, 47, 50, 51, 52, 60, 61, 91, 94, 99, 111, 132, 274, 282, 291, 292, 293, 294, 396, 397, 399, 463, 500, 527
Biyoloji, 428, 433, 452, 465, 501, 515
Blackfoot, 339, 343
Blackfoot efsanesi, 340
Blackfoot ritüelleri, 339
BLANCARD, R., 409
BOAS, Franz, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 43, 45, 46, 246, 297, 354, 355, 356, 357, 361, 362, 363, 364, 370, 371, 375, 377, 378, 396, 397, 398, 404
BOHR, Niels, 418, 506
BONAPARTE, Marie, 292, 467

BONFANTE, Julien, 58
BORORO, 153, 154, 157, 158, 159, 162, 164, 165, 168, 173, 174, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 195, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 218, 221, 225, 226, 228, 229, 412, 464, 466, 478
Bozkır, Sibirya sanatı, 378
Bratsvo (yaygın aile), 100, 118
Brezilya, 131, 152, 157, 158, 160, 173, 174, 187, 188, 206, 238, 358, 411, 463, 466
BRICE PARAIN, 457
Britanya Kolombiyası, 475
BRUNSCHVICG, L., 59
BUNZEL, R. L., 316, 320, 322
Bütünsel toplum, 453, 454
Büyü, 22, 38, 165, 210, 235, 237, 258, 261, 268, 272, 279, 280, 336
Büyücü, 237, 238, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 254, 255, 256, 257, 258, 310, 335, 336, 337, 338, 339, 343

C

Caduveo, 357, 361, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 377, 464, 466, 478
Caduveo sanatı, 361, 363, 366, 367
Canella, 153, 173, 187
CANNON, W. B., 235, 236, 237
Carib'ler, 152
CASPERSSON, 291
Cayapo, 152
Cebir, 337
Cera, 210, 211, 218
Cermen, 472, 476
Chaco, 154, 383
Chiriguano, 383
Chou, 154, 374
Coğrafya, 28, 191, 344, 493, 494, 498, 501, 513, 515
COLBACCHINI, P. A., 173, 195, 205
COOK, W. A., 158
COOPER, J. M., 150, 153, 160
CREEL, H. G., 356, 368, 377, 380
Crow, 101, 114, 341, 431
Cuna, 261, 263, 264, 265, 270
CUSHING, Frank Hamilton, 319
Cuzco, 154, 195

Ç

Çerkez, 74
Çeviri makinaları, 461, 462
Çiğ gıda, pişmiş gıda, 198, 220
Çin-Tibet, 92, 100, 117, 118, 120, 121
Çin-Tibet dilleri, 117
Çoklu evlilik, 178

D

DAHLBERG, G., 414, 415
DAVIS, K., 63, 64
Davranışlar sistemi, 66, 67, 84, 437, 440
Dayı, 58, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 83, 86
Dayılık kurumu (avunculat), 70, 73, 81
Değişimler grubu, 395
DELCOURT, Marie, 310
DESOILLE, R., 281
Dışevlilik (egzogami), 31, 207, 211, 222, 226, 229, 491
Dilbilim, 45, 57, 58, 62, 71, 80, 87, 92, 94, 105, 106, 108, 109, 113, 116, 117, 123, 124, 278, 334, 391, 419, 427, 430, 465, 493, 499, 513, 515, 516
Dilbilimsel benzerlikler kuramı, 345
Diyalektik, 130, 203, 299, 321, 334, 335, 344, 440, 466, 467
DOBRIZHOFFER, M., 367
Dobu, 76, 77
Doğum, 262, 263, 266, 268, 271, 274, 278, 282, 310, 326
DORSEY, G. A., 335, 339, 425
Dövme, 358, 364, 368, 370, 374
DUMÉZIL, G., 298, 410, 447
DURKHEIM, E., 5, 18, 23, 33, 297, 333, 398, 399, 406, 407, 409, 446, 452, 462, 497, 498, 503

E

EDDINGTON, A. S., 452
Efsanebirim, 304
EGGAN, Fred, 63, 426
Ekonomik olgular, 420
Endonezya, 191, 192, 198, 200, 202, 203, 211, 221, 222, 224, 226, 228, 229
ENGELS, F., 465, 472, 475, 476, 477
Ensest yasağı, 112, 491
Erkeksi kadın, 310
Eskillik (arkaizm), 147, 151, 163, 164, 167, 170
Eskimo, 375, 462
Eşzamanlılık (senkroni), 133, 134, 135, 219
Etçiller, 323, 324, 337
Etnografya, 18, 19, 20, 24, 25, 32, 33, 41, 42, 403, 466, 481, 483, 492, 493, 494, 499, 500, 504, 516, 524
Etnoloji, 7, 18, 19, 20, 28, 32, 43, 45, 46, 50, 52, 59, 147, 148, 171, 189, 230, 231, 297, 298, 392, 398, 399, 402, 403, 404, 413, 420, 423, 433, 435, 438, 443, 456, 457, 458, 470, 474, 476, 481, 487, 489, 492, 493, 494, 499, 515, 516, 522, 526

EVANS-PRITCHARD, E. E., 405, 408, 439, 452
Evrimcilik, 20, 405

F

FARNSWORTH, W. O., 79
FEBVRE, Lucien, 50, 51
Fenomenoloji, 298
Feodal, 380, 381
FEWKES, J. V., 425
FIELD, Henry, 352
FIRTH, R., 495
Fiji, 83, 443
Fiziksel antropoloji, 482, 487, 490, 492, 495, 501, 515, 524
FLETCHER, A. C., 341, 342, 413
Folklor, 108
Fonetik, 125, 133, 138, 139, 140
Fonoloji, 46
FORD, James A., 205
FORTUNE, Reo F., 39, 77
FRIČ, V., 158, 159
Fuégiens'ler, 150
FÜRER-HAIMENDORF, Ch. Von,, 49

G

GAUTIER, Léon, 79
Gebe oğlan efsanesi, 337, 341
GEISE, N. J. C., 198
Gé'ler, 152, 153, 156, 175, 195, 206, 207, 229, 411, 412, 463
Genler, 404, 419
Geometri, 504
Gerçeklik, 61, 66, 282, 391, 401, 510, 518
Gestalt psikolojisi, 452, 453
GIFFORD, E. W., 75, 225
Gilyak'lar, 478
GOETHE, J. W., 453
GOLDFRANK, E., 447
GOLDSTEIN, K., 396, 406, 407
GOODENOUGH, W. H., 64
GOUGH, E. K., 443
Gösteren (signifiant), 38, 46, 135, 213, 256, 258, 259, 278, 304, 357, 413, 424, 459, 513
Gösterilen (signifié), 256, 259, 278, 282, 327, 342, 359
GRANAI, G., 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 132, 133, 134, 135, 137
GRIAULE, M., 38
GRIMM, Jacob, 143
Guaicuru, 358, 365, 366, 369, 372, 374, 376, 381
Guaicuru sanatı, 366, 374
Guayaki, 159
GUMMERE, F. B., 79
GURVITCH, G., 123, 125, 126, 129, 445, 446, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 464, 468
GUTTMAN, L., 465
Güney Asya, 59

H

HAAS, Mary, 109, 110
Haida, 355, 356, 357, 361
Hako ritüeli, 341, 343
HALDANE, J. B. S., 405
HALLE, M., 125, 462
HALPERN, A. M., 67
HARTLAND, Sydney, 69
HAUDRICOURT, A. G., 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 142
HAUSER, H., 17, 40
Hawai, 434
HAYA, Guillermo, 261, 262
Hayvanların annesi, 310, 324
HEGEL, G. W. F., 472
HENTZE, Carl, 350, 351, 352
Hidatsa, 24, 339, 341, 343
Hidatsa ritüeli, 340
Hint-Avrupa, 45, 92, 99, 117, 118, 119, 120, 121, 143, 325, 447
Hint-Avrupa dilleri, 119
Hipergami, 442
Hipogami, 442
HJELMSLEV, L., 461
HOCART, A. M., 58, 298, 341, 443
HOGBIN, H. Ian, 36
HOLM, Sverre, 453
HOLMER, Nills M., 261, 262, 264, 265, 267, 270, 272, 273, 275
HOMANS, G. C., 441
Homeostatik (hastalıklar), 237
Hopi efsanesi, 327
Hopi'ler, 114, 115, 116, 149, 310, 426
HOWARD, G. E., 79
HUNTER-WILSON, Monica, 447
HYDEN, 291

I

Ituboré, 209

İ

İçevlilik (endogami), 189, 491
İki taraflı evlilik, 202
İkici örgütlenme, 7, 30, 31, 32, 48, 49, 155, 157, 164, 188, 191, 215, 463
İkiz çocuklar, 314
İlerleme, 340, 470, 482
İletişim, 65, 96, 97, 99, 109, 114, 124, 125, 126, 127, 240, 418, 419, 422, 424, 428, 444, 448, 449, 496, 509, 510, 511, 516, 522, 524
İlk örnek, 300, 310, 317
İlkel toplum, 474
İnka, 153, 154
İntihar, 312, 401, 402
İroquois'lar, 111
İstatistik, 448, 461, 465
İstiare (metafor), 276, 281, 291
İşlevselci, 35, 40, 410
İzafiyet kuramı, 456

J

JAKOBSON, Roman, 46, 47, 62, 63, 71, 93, 121, 125, 133, 134, 135, 138, 139, 333, 334, 344, 453, 461, 462
JOOS, Martin, 139
JOSSELIN DE JONG, 191, 192, 199, 200, 202, 433
JOUVET, Louis, 414
JUNG, C. G., 300

K

Kamayura'lar, 162
Karga, 322, 323
Kariera, 428
KARLGREN, Bernhard, 376, 380, 381
Kastlar, 442
KAUTSKY, K., 477, 478
KELEMEN, Pal, 353
Keresan, 115, 327
Kısıtlı değişim, 175, 216
Kıyaslamalı yöntem, 405, 407
Kipsigi, 76
Klan, 30, 31, 49, 118, 120, 121, 175, 182, 184, 204, 207, 208, 209, 222, 226, 227, 228, 426, 513
KOFFKA, K., 452
KOHLER, W., 452
Koita'lar, 48
Kolektif bilinç, 103
Koskimo'lar, 248, 249, 250, 311
KOVALEVSKI, M., 73
KRIS, E., 291
Kristal, 268, 393
KROEBER, A. L., 24, 29, 30, 65, 94, 121, 391, 392, 393, 399, 410, 421, 425, 429, 436, 453, 465
KROEF, Justus M. Van Der, 198, 211
Kuki'ler, 464
Kula, 475
Kurt-Kız, 225
Kuşlar, 337
Kutubu gölü, 75
Kuzeybatı Amerika kıyıları sanatı, 352
KÜLKEDİSİ, 325, 326
Kültür, 35, 36, 43, 90, 105, 106, 110, 113, 121, 122, 127, 128, 153, 155, 156, 165, 168, 173, 230, 350, 372, 393, 398, 416, 417, 418, 419, 425, 430, 453, 465, 466, 496, 498, 513, 526
Kwakiutl, 26, 38, 246, 362, 363, 375
Kwakiutl mitolojisi, 311
Kyanakwe, 318, 319

L

LABRADOR, Sanchez, 368
Laguna, 115
LANG, A., 333
LAWRENCE, W. E., 431, 432
LEA, 327

LEACH, E. R., 433
LEE, D. Demetracopoulou, 253
LEEUW, G. Van Der, 333
LEFORT, C., 403
LEIRIS, Michel, 141, 257
LEROI-GOURHAN, A., 380
LESTRANGE, M. De, 413
LÉVY-BRUHL, L., 333, 517
LEWIN, K., 409
LING-SHUN-SHENG, 381
LIVI, L., 414
LOUNSBURY, F. G., 64, 111
LOWIE, R. H., 24, 32, 70, 72, 149, 153, 154, 174, 338, 405, 406, 417, 425, 429, 431, 434, 436, 437, 438, 439, 446

M

MALINOWSKI, B., 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 46, 73, 74, 196, 197, 230, 333, 410, 420, 429, 430, 497
MALLARMÉ, S., 140
Mana, 227
Mandan'lar, 24, 339, 341, 343
Maori sanatı, 370, 374, 381
Maori'ler, 352, 354, 366, 367, 368, 369, 370, 372, 373, 374, 378, 381
Marajo, 156
Marksizm, 471, 477
MARTIUS, C. F. Ph. Von, 151, 152
MARX, Karl, 50, 143, 144, 465, 467, 468, 471, 472, 473, 476, 477, 528
Masai'ler, 35, 36
Masauwû, 311, 327
Maske, 180, 359, 374, 375, 377
MASON, David I., 139
Mataco, 383
Matematik, 89, 108, 109, 401, 458, 460, 461, 462, 512
MAUSS, Marcel, 23, 33, 57, 60, 150, 227, 230, 231, 257, 398, 399, 409, 411, 420, 457, 462, 476, 497, 507
Maya, 156, 388
McCARTHY, F. D., 352
McDERMOTT, M., 140
MEAD, Margaret, 39, 73, 430, 440
MEILLET, Antoine, 60, 344
Mekanik, 120, 135, 147, 148, 278, 295, 318, 320, 334, 400, 401, 403, 404, 405, 407, 421, 423, 426, 436, 448, 465, 497, 508
Mekeo, 48
Melanezya, 36, 38, 73, 149, 176, 195, 199, 203, 211, 214, 220, 378, 455, 475, 494, 511, 524
Melanezya sanatı, 378
MERLEAU-POINTY, Maurice, 302
Mesih, 321, 326
Metalengüistik, 128

MÉTRAUX, Alfred, 188, 383, 384, 386, 387, 388
MICHELET, J., 41, 302
Minangkabau'lar, 199
Miwok'lar, 101, 102, 183, 224, 225
Model, 31, 114, 115, 127, 221, 223, 330, 356, 395, 396, 397, 400, 401, 403, 404, 405, 407, 409, 410, 423, 429, 445, 447, 448, 507, 520
Mogh'lar, 464
Mojos ovası, 156
Mono'lar, 49
MONPEREUX, Dubois De, 73
MONTESINOS, F., 383
MORENO, J., 409
Morfoloji, 195, 410
MORGAN, Lewis H., 66, 409, 424, 434, 477
MORGENSTERN, O., 395, 400, 420, 422, 448
MORLEY, Arthur, 236
Motu'lar, 48
Mundé'ler, 464
Mundugomor'lar, 73
Munduruku'lar, 157
MURDOCK, G. P., 101, 425, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 441, 459, 495
MURIE, J. R., 338, 341
Murngin'ler, 67, 423, 431, 432, 433, 478
Mutfak, 129, 137
Muyingwû, 327
Müze, 526

N

NADEL, S. F., 447
Nambikwara'lar, 153, 159, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 238, 239, 464, 478
Narkwa'ların özel ilişkisi, 178
Navaho, 446
Negri-Sembilan'lar, 199, 200
NEUMAN, J. Von, 395, 400, 420, 421, 422, 448
Newekwe, 318
NIMUENDAJU, Curt, 152, 153, 167, 173, 175, 178, 180, 185, 186, 195, 213, 214
Nielle, 325
NORDENSKIÖLD, Erland, 262, 264, 266, 267
Normlar, 398, 491
Nüfusbilim (demografi), 413, 482

O

Oedipus efsanesi, 307, 310, 311
OLIVIER, Douglas L., 76
Omaha, 101, 114, 341, 431
Oneida, 111
OPLER, M. E., 67
ORELLANA, F. De, 154, 156
Ortaçağ, 34, 79, 83
OSGOOD, Ch. E., 110
Otçullar, 323, 324, 337
Ovalarda yaşayan yerliler, 411

Ovalardaki mitolo, 323
Ovalardaki mitoloji, 316
Oyun kuramı, 421

Ö

Ölçme, 109, 399, 460, 461

P

PAGET, Sir R. A., 300
Palikur'lar, 157
Paraguay, 22, 159, 162, 363, 367
Parintintin'ler, 157
PARSONS, E. C., 316, 319, 324, 425
Pawnee efsanesi, 338, 340, 341, 343
Pawnee ritüeli, 337, 338
Pawnee'ler, 64, 220, 335, 336, 338, 339, 340, 341, 343, 344, 413
Pecking-order, 328, 443
Pentecôte, 184
PIRENNE, H., 40
Pigme, 42, 150
Pilagá, 383
Poligami (çokkarılılık), 442, 513
Polinezya, 22, 74, 83, 101, 442, 455
Politika, 527
POSHAIYANKI, POSHAIYANNE, 321, 324, 327
Potlatch, 474, 475, 476
POTTIER, E., 378
POUILLON, Jean, 11, 467
Poverty Point, 205
PROSTOV, Eugène, 352
Pschav'lar, 74
Psikanaliz, 44, 257, 258, 259, 278, 281, 293, 294, 295, 433, 519, 520
Psikoloji, 298, 433, 441, 452, 482, 507, 513, 515
Psikopat, 256, 257
Psikosomatik (rahatsızlıklar), 252, 254
Pueblo toplumlarının sanatı, 378
Pueblo törenleri, 321
Pueblo'lar, 26, 310, 311, 316, 317, 320, 321, 323, 324, 378, 412, 425, 447

Q

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira De, 162, 163
Quesalid, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 254

R

RADCLIFFE-BROWN, A. R., 67, 68, 71, 72, 73, 85, 86, 230, 405, 416, 417, 427, 428, 429, 430, 431, 433, 435, 437, 440, 446, 452, 459, 496, 498, 508
RADIN, Paul, 158, 159, 192, 193, 194, 196, 322, 446

Ramkokamekran, 152
Rank-size (yasası), 414
RAPOPORT, A., 442
RATZEL, F., 28
REICHARD, Gladys A., 139, 378, 446
Renkler, 138, 139, 142, 219
REVEL, Jean-François, 473, 474, 475, 476, 477, 478
RICHARDSON, J., 94, 399
RIMBAUD, A., 292
RIVERS, W. H. R., 29, 62, 69, 70, 82, 230, 231
RIVET, Paul, 29
RODINSON, Maxime, 465, 466, 468, 469, 470, 471, 473, 477, 478
ROES, Anna, 378
ROSE, H. J., 58
ROUSSEAU, Jean-Jacques, 391
ROUT, E. A., 373
RUBEL, M., 473
Ruh, 238, 251, 262, 264, 265, 266, 269, 272, 293, 357

S

Sami ve Çin-Tibet dilbilimi, 92
SAPIR, E., 128
SARTRE, Jean-Paul, 507
SAUSSURE, Ferdinand De, 45, 60
SAUSSURE, Raymond De, 261
SCHNEIDER, D. M., 441
SCHRADER, O., 58
SECHEHAYE, M. A., 281, 282
SELIGMAN, C. G., 48, 149
Semantik, 138, 139, 140, 141, 142, 339, 512
Sempatik sinir sistemi, 236
SERGI, S., 499
Shalako töreni, 327
Shang, 356, 357, 368, 377, 382
SHANNON, C., 400
Sherente'ler, 152, 162, 173, 175, 177, 178, 182, 184, 185, 187, 207
SHUMAIKOLI, 311
SIMIAND, F., 17, 18
SIMPSON, G. G., 405
Sınıflar, 180, 188, 212, 223, 228, 229, 439
Sibernetik, 509
Simgecilik, 220, 294, 316, 351, 376
Sioux'lar, 195, 206, 388, 463
Siriono'lar, 159
Sistem kavramı, 60
Siuai'ler, 76
Skidi Pawnee'ler, 339
Slav, 334
Slav mitolojisi, 334
Somut, 24, 29, 33, 50, 52, 60, 106, 108, 109, 154, 209, 257, 272, 281, 315, 343, 377, 395, 396, 409, 420, 429, 446, 454, 455, 457, 466, 503, 508, 509, 513
Sosyal bilimler, 60, 65, 109, 189, 400, 482, 484, 488, 501, 502, 504, 506, 509, 512
Sosyal, kültürel antropoloji, 482

Sosyoloji, 18, 19, 37, 57, 59, 63, 80, 81, 90, 147, 149, 227, 404, 405, 413, 414, 422, 452, 462, 482, 493, 494, 496, 502, 503, 513, 518
Sosyometri, 409
SOUSTELLE, Jacques, 463
Soy zinciri (anasoylu), 26, 27, 58, 69, 70, 72, 73, 74, 76, 77, 101, 153, 157, 173, 178, 181, 182, 184, 198, 203, 212, 404, 437, 441
Soytarı, 247, 321
SPENCER, H., 452
SPIER, L., 24
Split representation, 351, 362, 370, 372, 375
STANNER, W. E. H., 149
Star-husband, 323
STEINEN, K. Von Den, 157, 158, 162
STEVENSON, M. C., 242, 316, 319, 320, 425
SUTTER, J., 415, 510
SWANTON, John R., 364, 373
SWELLENGREBEL, J. L., 211
Synesthesia (eşzamanlı algı), 138

Ş

Şalgam, 340, 343
Şaman, 159, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 261, 263, 264, 266, 267, 268, 269, 271, 275, 277, 279, 280, 281, 295, 336
Şiir, 303
Şizofreni, 281

T

TABAH, L., 415, 510
Tapirapé'ler, 156, 186
Tapuya'lar, 152, 161
Tarih, 17, 20, 23, 29, 34, 40, 41, 42, 43, 48, 51, 53, 116, 127, 191, 344, 369, 388, 403, 404, 408, 470, 472, 494, 498
Tarihsel materyalizm, 467, 477
TAX, Sol, 63, 173
TEISSIER, G., 94, 95
TEIT, James, 297
Tek taraflı evlilik, 202
Tembe'ler, 157
Tercihli evlilik, 95, 118, 175, 221, 441, 491
Termodinamik (-ğe), 401, 404, 448
Tewa dili, 324
THOMSON, D. F., 68
THOMSON, G., 58
TIAMONI, 327
TIRAWA, 342
Tiahuanaco, 154, 195
Timbira'lar, 186, 187, 207, 211, 212, 213, 214, 221
Tlingit'ler, 364, 373, 476
Toba'lar, 383
Tonga, 74, 75
Tonlu diller, 101
Toplumsal ilişkiler, 392, 393, 394, 467, 496

Toplumsal örgütlenme, 35, 36, 82, 95, 108, 118, 121, 152, 153, 164, 182, 184, 200, 207, 221, 382, 393, 404, 431, 435, 444, 446, 447
Topoloji, 399
Totemcilik, 23, 513
Trickster, 322, 326
Trobriand, 37, 38, 73, 74, 76, 84, 195, 198
Tropikal Amerika, 151, 156, 160, 163, 165, 268
TROUBETZKOY, N., 45, 60, 61, 62, 133, 344, 453
TSIAKISH, 311
Tsimshian, 355, 356, 357
Tugaré, 210, 211, 218
Tukuna, 157
Tunç yontu, 359, 380
Tupi, 152, 154, 157, 161, 162, 168, 464, 478
Tupi-Kawahib, 157, 162, 464, 478
Tümevarım, 29, 60, 164, 405, 490
TYLOR, E. B., 21, 22, 23, 40, 43, 107, 297, 434, 495, 496

U

Ufuapie ilişkisi, 49
Uygulamalı antropoloji, 90
Uzun gece efsanesi, 383

Ü

Üçlü örgütlenme, 188

V

VARAGNAC, A., 500
Vilela'lar, 383
VOTH, H. R., 311, 425

W

WARNER, W. Lloyd, 63, 64, 67, 431, 432, 433
WASSEN, Henry, 261, 262, 264, 265, 267, 270, 272, 273, 275
WATERBURY, Florance, 375
WEAVER, W., 400
WERTH, Elisabeth, 139
WESTERMARCK, E., 441
WEYDEMEYER, J., 472
WHITE, Leslie A., 21, 404, 405
WHORF, Benjamin L., 113, 114, 128
WIENER, N., 89, 90, 91, 92, 351, 400, 509, 511
WILLIAMS, F. E., 75, 76, 176
WILSON *(bkz. HUNTER-WILSON)*, 447
WITTFOGEL, K. A., 447
Wik Monkan, 68
Winnebago myths, 322
Winnebago'lar, 192, 193, 195, 196, 197, 200, 209, 219, 220, 221, 222, 226, 228, 229, 322
Wintu, 253
WOUDEN, F. A. E. Van, 202

Y

YACOVLEFF, 388
Yalıtılmış etnik grup, 510
Yandan bakışımlı tasvir, 369, 378
Yarılar (bkz. ikici örgütlenme), 153, 174, 175, 178, 179, 180, 181, 183, 187, 188, 193, 195, 201, 212, 213, 220, 226, 229
Yaş sınıfları, 153, 173, 181, 188, 341
Yaygın değişim, 100, 101, 102, 175, 179, 180, 216, 328
Yayılmacılık, 20, 29, 31, 353, 354, 369
Yazı, 261, 388, 391, 465
Yeni Gine, 39, 73, 75, 149, 378
Yeni Gine'nin sanatı, 378
Yerleşik düzen, 152
YETTS, W. Perceval, 8, 359, 380
Yılan Lik efsanesi, 384
YNGVE, V. H., 462
Yokut'lar, 49

Z

Zia'lar, 321
Zulu, 52
Zuni efsanesi, 316, 322
Zuni'ler, 114, 115, 116, 242, 315, 316, 317, 319, 321, 322, 324, 325, 326, 409, 426

Claude Lévi-Strauss

Yapısal Antropoloji

Fransızca Aslından Çeviren: Adnan Kahiloğulları

Bu kitap, Claude Lévi-Strauss adıyla özdeşlenen yapısal antropolojinin temellerini oluşturmaktadır ve yazarın en önemli eseridir.

Bu kitaptan önce antropolog, gözlemlediği nesneyi tarihsel boyutları içinde betimlemekle yetiniyordu. Lévi-Strauss'un *Yapısal Antropoloji*'sinden sonra her şey değişti ve antropolojinin toplumsal gerçekliğin yapısal ve karmaşık niteliklerini, hatta insan ilişkilerini bile ortaya koyabileceği kanıtlandı. Antropolojinin bu şekilde kabuk değiştirmesi sosyal bilimlerin bütün dallarını derinden etkiledi. Mesela, etnoloji ile tarihin birbirini nasıl destekleyebileceği anlaşıldı; antropoloji ile dilbilim ve psikoloji arasında yeni bağlantılar kuruldu. En önemlisi, "yapısal yöntem"in geliştirilmesiyle birlikte, akrabalık, toplumsal örgütlenme, din, mitoloji ve sanata bakışımız değişti.

Lévi-Strauss, *Yapısal Antropoloji*'de, bütün bunların yanı sıra antropoloji öğretiminin karşılaştığı sorunları ve bunların nasıl aşılabileceğini de gösteriyor.



İMGE kitabevi

imge·com·tr
internet kitabevi

ISBN 978-975-533-730-2