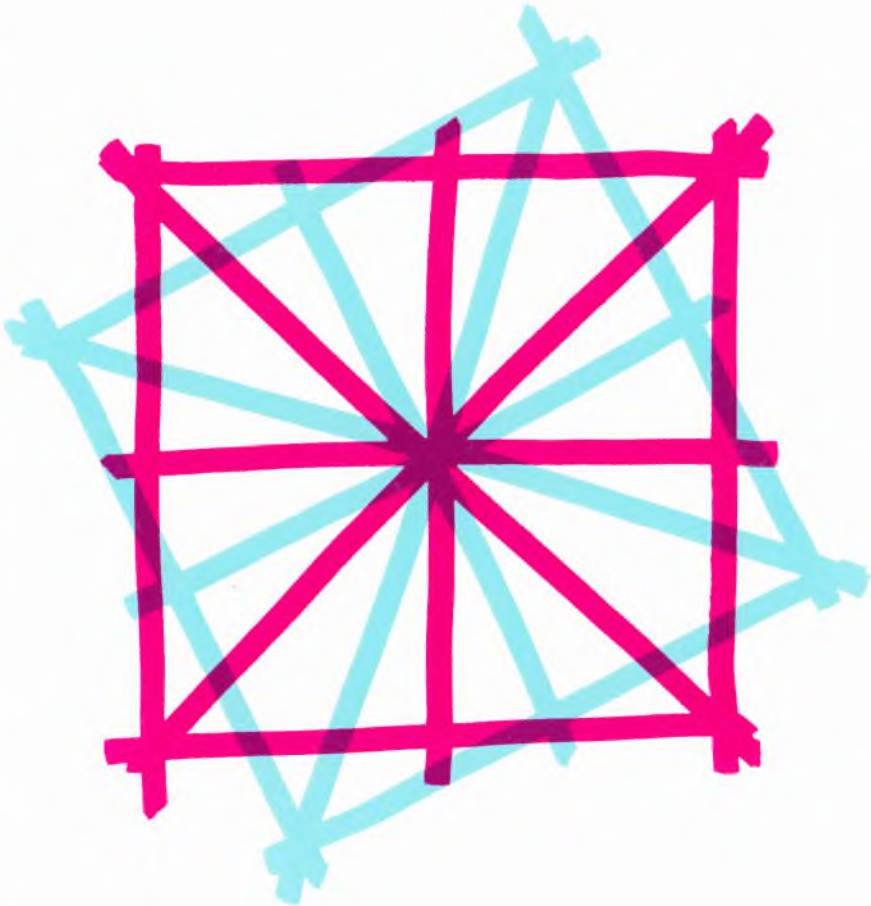
AFA Çağdaş Ustalar Dizisi 6

Lévi-Strauss

Edmund Leach



Lévi-Strauss Edmund Leach AFA 6

Profesör Sir Edmund Leach Cambridge'de Malborough College ve Clare College'da öğrenim görmüş, İkinci Dünya Savaşı sırasında Burma'da görev yapmıştır. Birmanya, Formoza, Ortadoğu ve Seylan'da saha araştırmaları yürütmüştür. London School of Economics ve Cambridge Üniversitesi'nde sosyal antropoloji dersleri verdikten sonra 1972-1978 arasında Cambridge Üniversitesi'nde Sosyal Antropoloji Profesörü, 1966-1979 arasında Cambridge Kings College Dekanı oldu. Kraliyet Antropoloji Enstitüsü'nün iki kez Başkan Yardımcılığını (1964-66 ve 1968-70) ve 1971-1975 arasında Başkanlığını üstlendi. Yayınlanmış yapıtları arasında şunlar sayılabilir: **Political Systems of Highland Burma** (Dağlık Birmanya'nın Siyasal Sistemleri); **Pul Eliya: A Village in Ceylon** (Pul Eliya: Bir Seylan Köyü); **Rethinking Anthropology** (Antropolojiyi Yeniden Ele Alış); **Genesis as Myth** (Yaratılış Söyleni); **A Runaway World** (Kaçış Dünyası); **Culture and Communication** (Kültür ve İletişim); ve **Social Anthropology** (Sosyal Antropoloji).

Çağdaş Ustalar

CAMUS	Conor Cruise O'Brien
WEBER	Donald MacRae
WITTGENSTEIN	David Pears
KEYNES	Donald Moggridge
ORWELL	Raymond Williams
LÉVİ - STRAUSS	Edmund Leach

Çıkacak Olanlar:

CHOMSKY	John Lyons
DURKHEIM	Anthony Giddens
ELIOT	Stephen Spender
EVANS - PRITCHARD	Mary Douglas
FREUD	Richard Wollheim
GRAMSCI	James Joll
JOYCE	John Gross
JUNG	Anthony Storr
KAFKA	Erich Heller
KLEIN	Hanna Segal
LE CORBUSIER	Stephen Gardıner
LAWRENCE	Frank Kermode
LAING	Edgar Z. Friedenberg
LUKACS	George Lichtheim
MARCUSE	Alasdair MacIntyre
NIETZSCHE	J. P. Stern
PIAGET	Margaret Boden
POUND	Donald Davie
REICH	Charles Rycroft
RUSSELL	A.J. Ayer
SARTRE	Arthur C. Danto
SAUSSURE	Jonathan Culler

Lévi-Strauss

Edmund Leach

Çeviren: Ayla Ortaç

AFA
YAYINLARI

Mayıs, 1985

© AFA Yayıncılık A.Ş., İstanbul
ONK Ajans
© Frank Kermode

Fontana Modern Masters dizisinin 1982'de yayınlanan 8. baskısından dilimize çevrilmiştir.

Dizgi, baskı, cilt: Acar Matbaacılık Tesisleri 526 84 42
Kapak Reyo Basımevi

AFA Yayıncılık A.Ş., Çatalçeşme Sok. 46/4 Cağaloğlu/İst.
Tel 526 39 80

İÇİNDEKİLER

Teşekkür Borcu *7*

1 Kendisi *8*

2 İstiridye, Füme Balık ve Rokfor Peyniri *23*

3 İnsan ve Simgeleri *39*

4 Söylenin Yapısı *58*

5 Sözcükler ve Nesneler *90*

6 Akrabalığın Temel Yapıları *103*

7 «Zamanı Durdurma Makineleri» *121*

Notlar *131*

Referanslar *136*

Daha Geniş Okuma Listesi *142*

Teşekkür Borcu

Yayın hakkı saklı çalışmalardan alıntı yapılmasına izin veren aşağıdaki kişi ve kurumlara teşekkür ederiz:

Structural Anthropology'den alıntılar için Basic Books, Inc., New York'a; **World on the Wane**'den alıntılar için yazara ve Messrs. Hutchinson and Co. Ltd., Londra'ya; **Mythologiques** çevirisinin ilk üç cildinden alıntılar için Harper and Row, Publishers, Inc. New York'a; Roland Barthes'ın **Elements of Semiology** kitabından alınan şekil için Jonathan Cape Ltd., Londra'ya; **Totemism**'den alıntılar için Merlin Press Ltd., Londra ve Beacon Press, Boston'a; «The Future of Kinship Studies»den alıntı için Büyük Britanya ve İrlanda Kraliyet Antropoloji Enstitüsü'ne; **The Structural Study of Myth and Totemism**'den alıntı için Tavistock Publications, Londra'ya; **The Savage Mind**'dan alıntılar için Weidenfeld (Publishers) Ltd., Londra'ya; **Tristes Tropiques**'ten alıntılar için Abelard-Schuman Ltd.'ye.

1 Kendisi

Claude Lévi-Strauss Paris'te, üniversiteden bağımsız bir öğretim kurumu olan Collège de France'da Sosyal Antropoloji profesörüdür. Kendisinin, bu akademik uğraşın Anglo-Amerikan dünya dışında kalan en seçkin sözcüsü olduğu kabul edilir. Ancak, kendilerini sosyal antropolog olarak tanımlayan bilim adamları iki türdendir. Birinci türün öncü örneği **The Golden Bough**'ın (Altın Yay) yazarı Sir James Frazer (1854-1941) idi. Frazer, bilgi dağarcığı son derece zengin, ancak yazılarının konusu olan ilkel insanların yaşamlarını dolaysız olarak tanımayan biriydi. İnsanın yarattığı kültürün ayrıntılarını dünya ölçeğinde karşılaştırarak insan psikolojisinin doğası hakkındaki temel doğruları keşfetmeyi umuyordu. İkinci türün öncü örneği Polonya'da doğup sonradan İngiliz vatandaşı olan Bronislaw Malinowski (1884-1942) idi. Malinowski akademik yaşamının büyük bölümünü, dört yıl süreyle bir küçük Melanezya köyünde kendisinin kişisel olarak yürüttüğü araştırmaların sonuçlarını çözümleyerek geçirdi. Amacı, bu egzotik topluluğun bir toplumsal sistem olarak nasıl «işlediğini» ve bireylerinin beşikten mezara nasıl yaşadıklarını göstermekti. İnsan kültürleri arasındaki genel benzerliklerden çok ayrılıklarla ilgileniyordu.

Günümüzde İngiltere ya da Birleşik Amerika'da kendilerini sosyal antropolog olarak tanımlayanların çoğu «işlevselci» olma iddiasındadır; bunlar, ana çizgileriyle Malinowski'nin üslup ve geleneğini sürdürür. Buna karşılık Claude Lé-

vi-Strauss, Frazer'in üslubunu değilse de geleneğini benimsemiş bir sosyal antropologdur. Onun asıl amacı, herhangi bir toplumun ya da toplumlar grubunun örgütlenmesine değil, «insan düşüncesi»ne ilişkin olguları ortaya koymaktır. İkisi arasında temel bir ayrım vardır.

Kendi döneminde Malinowski'nin üçlü bir ünü vardı. Genel olarak halk arasında özgür aşkın sözcüsü olarak tanınıyordu. Günümüzdeki ölçülerle zararsız olarak tanımlanabilse de, Trobriand adalılarının cinsel garipliklerini anlatışı o zamanlar pornografiye çok yakın sayılmıştı. Meslektaşlarının neredeyse tutkuya varan yandaşlığı ise farklı temellere dayanıyordu: Bunların birincisi saha araştırmalarında kullandığı yöntemin yeniliğiydi ki, artık evrensel olarak uygulanmaktadır. İkincisi ise ona özgü işlevselciliğin öğretileri, bir başka deyişle, aşırı basitleştirilmiş mekanik bir sosyolojik kuramcılıktı ki artık genel olarak aşağılanmaktadır.

Lévi-Strauss'un sicili daha değişiktir. Kendisi başlangıçtan bu yana katıksız bir bilim adamı-aydın olmuştur. **Tristes Tropiques**'in (1955) (Hüzünlü Tropikler) arkasına iliştirilmiş birkaç çıplak Amazon hanımı resmi dışında, Malinowski'nin Trobriand monografilerinden birine **The Sexual Life of Savages** (Yaban İnsanının Cinsel Yaşamı) adını vermesine yol açan türden kitleselleştirme aldatmacalarından kaçınmıştır. Lévi-Strauss'un saha araştırmaları ise Malinowski'nin ölçütleriyle, ancak orta düzeyde sayılabilir. İster Fransızca ister İngilizce olsun, yazılarının belirgin özelliği zor anlaşılır olmasıdır; sosyolojik kuramlarında insana şaşkınlık veren bir karmaşıklık ile bunaltan bir bilgi birikiminin birleştiği görülür. Kimi okurlar kandırıldıklarını bile sanırlar. Olağanüstü saygınlığına karşın bugün bile meslektaşları arasında kendisini eleştirenlerin sayısı yolunu izleyenlerden çok fazladır. Yine de Lévi-Strauss'un akademik önemi sorgulanamaz. Kendisi, düşüncelerinin yeniliğinden çok bunları korkusuzca, yepyeni bir biçimde uygulamaya çalışması yüzünden beğenilir. Alışılagelmiş olgulara yeni bakış açıları

önermiştir. İlginç olan yöntemidir, yöntem uygulandığında ortaya çıkan sonuçlar değil.

Yöntemi tek başına alındığında antropolojik olduğu kadar dilbilimsel olduğu da görülür. Çok çeşitli türden düşünür, edebiyat, siyaset, eski çağ felsefesi, din ve sanat öğrencisi arasında geniş ilgi uyandırmıştır. Elinizdeki kitabın amacı bir ölçüde bunun nedenlerine değinmektir. Ama önce kişisel bir önyargımdan söz etmeliyim.

Ben bir dönemde Malinowski'nin öğrencisi oldum. Malinowski'nin damgasını taşıyan kuramın sınırlılıklarını kabul etmekle birlikte, yine de kalben bir «işlevselci»yim. Kimi kültür sistemlerinin belli özelliklerini aydınlatmak için zaman zaman Lévi-Strauss'un «yapısalcı» yöntemlerini kullanmışsam da, genel tavır olarak Lévi-Strauss ile aramda derin bir uçurum vardır. Bakış açısındaki bu farklılık izleyen sayfalarda ortaya çıkacaktır. Asıl işim Lévi-Strauss'un yöntem ve düşüncelerini anlatmak, kişisel görüş sunmamaktır; ancak, tarafsız bir gözlemci olduğum sanılmamalıdır.

İlgim Lévi-Strauss'un yaşamöyküsüne değil, düşüncelerine yönelik. Yine de, 1936'da ilki yayınlanan Lévi-Strauss kaynakçası şimdiden on bir kitap ve 100'ü aşkın özlü makale içerdiğine göre yıldırıcı bir işle karşı karşıyayım. Bu çapta bir alanı çarpıtmasız taramak kimsenin harcı olamaz. Bense kronolojik sırayı gözardı ederek işi daha da zorlaştıracağım. Ortadan başlayıp hem ileriye hem geriye doğru yol alacağım. Bu garip tutumu kişisel olarak haklı göstermek olanaklı ve bunun açıklanması gerekiyor.

Lévi-Strauss'un yazılarını, otobiyografik etnografik seyahat kitabı **Tristes Tropiques**'in (1955) çevresinde ışıldayan üç köşeli bir yıldız olarak düşünebiliriz. Buna göre, yıldızın üç kolu (I) akrabalık kuramı, (II) söylenin mantığı, (III) ilkel sınıflandırma kuramı olarak adlandırılabilir. Benim yanlı kanıma göre, bunların aynı zamanda en eskisi de olan birincisi en az önemlisidir. Bu, yazarımızın katılmadığı bir değer yargısıdır. Lévi-Strauss sonraki yazılarında sık sık **Les Struc-**

tures élémentaires de la parenté'ye (1944) (Akrabalığın Temel Yapıları), sosyal antropoloji tarihinde sanki mutlak bir kilometre taşıymış gibi gönderme yapmaktadır. Kitabın önemli ölçüde geliştirilmiş İngilizce baskısı (1969) ise, Lévi-Strauss'un anlatımının yer yer olgulara uymadığını öne sürme cesaretini gösteren benim gibi kimi İngiliz hayranlarının görüşlerine karşı güçlü bir polemiği içermektedir.

Bu tür bir kitabın benim Lévi-Strauss'un genel tutumuna sempatiyle yaklaşmamı özendirecek bir zemin sağlayamayacağı açıktır. Dolayısıyla onu en sona bırakıyorum. Bu arada bir zaman dizinine gereksinme duyacağız. Tablo A'da, bir dizi önemli olayın tarihleri sıralanmaktadır.

Tablo A **Lévi-Strauss'un Yaşamında Önemli Olaylar** (a)

Yıl	
1908	Belçika'da doğdu.
1914—18	Ana-babasıyla Versailles yakınlarında yaşadı. Babası sanatçıydı.
1927—32	Paris Üniversitesinde öğrenci. Hukuk bölümünü bitirdi. Felsefe dalında devlet sınavı ile lise ve üniversitelerde ders vermeye hak kazandı (**agrégation**). Okudukları arasında «Fransız Sosyoloji Okulunun ustalarına» —herhalde Saint Simon, Comte, Durkheim, Mauss'a— (b) ait yapıtlar yer alıyordu.
1934	École Normale Superior'ün yöneticisi Celestin Bougle (c) aracılığı ile kendisine Brezilya Sao Paulo Üniversitesinde Sosyoloji Profesörlüğü önerildi.
1934—37	Sao Paulo Üniversitesinde Sosyoloji Profesörü (d). Bu dönem içinde birkaç vesile ile Fransa'ya döndüğü anlaşılıyor. Ayrıca etnografik araştırmalarla uğraşmak üzere Brezilya içlerine çok sayıda kısa yolculuk da yaptı. Dönemin sonunda yaklaşık beş aylık saha deneyimi edinmişti.

1934 ? Lowie'nin **Primitive Society** (1920) (İlkel Toplum) adlı kitabını İngilizce olarak okudu. Bu, antropolojide uzmanlaşmış yazılarla ilk tanışmasıydı. Lowie'nin kitabının E. Metraux'ca yapılan Fransızca çevirisi 1935'te yayınlanacaktı.

1936 Antropoloji alanında ilk yayını: Bororo Yerlilerinin toplumsal örgütlenmesi üzerine 45 sayfalık bir makale.

1938—39 Sao Paulo Üniversitesindeki görevinden istifa etmiş olarak Brezilya içlerine daha geniş alanları kapsayan bir inceleme gezisi yapmak üzere Fransız Hükümetinden parasal destek aldı. Bu gezinin ayrıntılarını saptamak zor. Başlangıçta Lévi-Strauss'un yanında başka alanlarda araştırma yapan iki bilim adamı vardı. Grup, Cuiba'daki merkezinden Haziran 1938'de ayrıldı ve yıl sonunda Madeira ile Machado ırmaklarının birleştiği noktaya ulaştı. Hemen hemen bütün bu süre boyunca hareket halinde oldukları anlaşılıyor. Lévi-Strauss'un Nambikwara ve Tupi-Kawahib yerlileri hakkında tüm yazdıkları bu deneyime dayalı olmalı.

1939—40 Askerlik göreviyle Fransa'da.

1941 (İlkbahar) Martinik ve Porto Riko yoluyla New York'a giderek Robert Lowie, E. Metraux ve Max Ascoli tarafından New School for Social Research'te kendisi için yaratılan görevi aldı.

1945 «L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie» (Dilbilim ve Antropolojide Yapısal Çözümleme) adlı makalesi **Word: Journal of the Linguistic Circle of New York**'ta (Sözcük: New York Dilbilim Çevresi Dergisi) yayınlandı. (Dergi, Roman Jakobson ve arkadaşlarınca kurulmuştu.)

1946—47 Amerika Birleşik Devletleri'nde Fransız Kültür Ateşesi.

1948 **La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara** (Nambikwara Yerlilerinde Aile ve Toplum Yaşamı) (Paris: Société des Américanistes).

1949 **Les Structures élémentaires de la parenté** (Akrabalığın Temel Yapıları) (1. Basım, Paris: P.U.F.)

1950 Paris Üniversitesinde Sosyal Antropoloji Laboratuvarı (École pratique des hautes études — E.P.H.E.) çalışmaları yöneticisi.

1950 Doğu Pakistan'da (Bangladeş) Chittagong'a kısa bir saha çalışması gezisi.

1952 **Race and History** (Irk ve Tarih) (Paris: UNESCO)

1953—60 Uluslararası Sosyal Bilimler Konseyi Genel Sekreteri.

1955 «The Structural Study of Myth» (Söylen Üzerine Yapısal İnceleme), **Journal of American Folklore**, Cilt 68, No. 270, s. 428-44 ve **Tristes Tropiques** (Hüzünlü Tropikler) (Paris: Plon)

1958 **Anthropologie Structurale** (Yapısal Antropoloji) (Paris: Plon)

1959 Collège de France'da Sosyal Antropoloji Kürsüsüne atanması.

1960 «La Geste d'Asdiwal» (Asdiwal'in Tavrı) (E.P.H.E. Yıllığı, 5. Bölüm, Din Bilimleri, 1958-59: Paris)

1962 **La Totémisme aujourd'hui** (Günümüzde Totemcilik) ve **La Pensée sauvage** (Yaban Düşünce).

1964 **Mythologiques. Cilt I: Le Cru et cuit** (Çiğ ve Pişmiş). Légion d'honneur Nişanı.

1967 **Mythologiques, Cilt II: Du Miel aux cendres** (Baldan Küle)

1967 **Mythologiques, Cilt III: L' Origine des manières de table** (Sofra Adabının Kökeni)

1968 Ulusal Bilimsel Araştırma Merkezi Altın Madalyasını aldı. (Fransa'da en yüksek bilim ödülü).

1971 **Mythologiques, Cilt IV: L'Homme nu** (Çıplak İnsan). Ulusal Liyakat Nişanı.
1973 Fransız Akademisi üyesi.

(a) Çeşitli kaynaklar kullanılmıştır. 1941'e değin gelen bilginin çoğu **Tristes Tropiques**'ten edinilmiştir. Yazar, ilk metin üzerindeki kimi düzeltmeler için Profesör Lévi-Strauss'a teşekkür borçludur.

(b) Lévi-Strauss ayrıca çok küçük yaşlardan başlayarak jeoloji ile yoğun bir biçimde ilgilendiğini, büyüme çağının sonlarında önce psikanalize, ardından Marksizme ilgi duyduğunu anımsamaktadır.

(c) Bouglé daha önce Emile Durkheim ve **l'Année Sociologique** ile ilgilenmekteydi. Akademik eğitimi felsefe olmakla birlikte ününü Hint Kast Sistemi üzerine çalışmasıyla kazanmış, bu çalışmanın ilk biçimi 1900'de çıkmıştı. Bouglé kendisi Hindistan'a hiç gitmemişti.

(d) Üniversite, Fransız girişimiyle kurulmuştu ve Fransız diplomatik heyeti o sırada hâlâ personel sağlamakla uğraşıyordu. Lévi-Strauss, Durkheim'ın işlevselci öğretilerine karşı sapkın tutumu ve Boas, Kroeber ve Lowie gibi Amerikalı etnologların çalışmalarına duyduğu ilgi yüzünden Fransız meslektaşları arasında bir şaşkınlık yarattığını ileri sürer.

Lévi-Strauss'un yazılarından, örneğin «ouverture» (Uvertür/Giriş) ve Mitolojik I'in iç içe geçmiş bölüm başlıklarından sızan yaşamöyküsel bir olgu da kendisinin yetenekli bir müzisyen olduğudur.

Tablo A'da yer alan dipnot (a) biraz daha üzerinde durulmaya değer. **Tristes Tropiques**'te (1955) Lévi-Strauss, Jeoloji, Psikanaliz ve Marksizmi üç sevgilisi olarak anlatır. Jeolojinin ilk aşkı olduğunu da açıkça belirtir.

Jeolojiye hemen geri dönmek üzere önce onun Marksizmine göz atalım. Lévi-Strauss şöyle diyor:

> «Bana göre Marksizm tıpkı jeoloji ve psikanaliz gibi yol alıyordu... Her üçü de... anlamanın, bir çeşit gerçekliğin bir başka çeşit gerçekliğe indirgenmesinden ibaret olduğunu; doğru gerçekliğin asla en kolay görülebilen gerçeklik olmadığını gösteriyordu... hepsinde sorun aynıydı: Akıl ile duyu- algılama arasındaki ilişki..» (W.W.: 61).

Uygulamada, Lévi-Strauss'u anlamak için Marksist ideolojinin ne ölçüde gerekli olduğunu saptamak zor. Tez- antitez-sentez biçimi sıralamasıyla Lévi-Strauss'un diyalektik kullanımı Marksist değil Hegelcidir; tarihe yaklaşımı da Marksist öğretiye oldukça ters düşmektedir. Ancak, Sartre'ın Egzistansiyalizmi ile Lévi-Strauss'un Yapısalcılığı arasındaki karşılıklı etkileşim görüntüyü büyük ölçüde karıştırmaktadır.

Lévi-Strauss, Sartre ile ilk kez 1946'da New York'ta karşılaştı, ama daha önceden de ortak tanıdıkları vardı. Simone de Beauvoir ve Merleau-Ponty de Lévi-Strauss ile birlikte Janson de Sailly Lisesinde öğrenci-öğretmenlik yapmıştı. Lévi-Strauss'un makaleleri Sartre'ın dergisi **Les Temps Modernes'**de sık sık görünmüş, ancak 1955'e gelindiğinde ikisi arasındaki kişisel ilişkiler belirgin bir biçimde bozulmuştu. **Tristes Tropiques'**te Lévi-Strauss Egzistansiyalizm hakkında şöyle diyor:

> «Kişilerin zihinlerini kurcalayan özel sorunları felsefi sorunlar düzeyine yükseltmek tehlikelidir ve sonuçta ortaya çıkan bir tür tezgahtar kız felsefesi olabilir» (W.W.:62).

Ayrıca, **La Pensée sauvage**'ın 9. bölümünün tümü de Sartre'ın **Critique de la raison dialectique** (Diyalektik Düşüncenin Eleştirisi) adlı yapıtına karşı bir polemik saldırıya ayrıl-

mıştır. Lévi-Strauss, Sartre'ın egzotik toplumların üyelerinin zorunlu olarak zihinsel çözümleme yeteneğinden ve akılcı anlatım gücünden yoksun olmaları gerektiği yolundaki (görünür) düşüncesine özellikle kızmaktadır. Yine de:

> «Sartre eşsiz bir ustalıkla kendi kültürümüz içinde kalan güncel ya da geçmişe ait bir toplumsal deneyimi, diyalektik devinimi içinde kavramaya yöneldiğinde kendisini ona çok yakın bulduğunu» (S.M.: 250)*

kabul etmek zorunda kalmaktadır.

Ama Sartre bir Marksisttir; zaman zaman Lévi-Strauss da öyledir — ya da öyle olduğunu ileri sürmektedir! Her iki yazar da sayfalarına Marksist terminolojiyi özgürce serpiştirmekte ve ötekinin kutsal jargonu yanlış kullanmasını yermektedir. Bu konuda benim yapabileceğim ancak okurun dikkatini Jean Pouillon'un 1965 tarihli yazısına çekmek olabilir. Yazı, Lewis Carroll'un Tweedledum ve Tweedledee arasındaki olmayan savaşı anlatışını anımsatmaktadır.

Lévi-Strauss'un şu sıralardaki tutumunun, Egzistansiyalistlerinkine herhangi bir yakınlık gösterdiğini kesinlikle ima etmek istemiyorum; tersine, iki görüş birbirinden çok uzaktır. Ancak, Egzistansiyalizm ile Lévi-Strauss Yapısalcılığının ortak Marksist kökleri vardır ve ikisi arasındaki ayrım hiç de öyle kimilerinin inanmak istedikleri kadar keskin değildir.[1] İçerdiği acımasız Sartre saldırısına karşın **La Pensée sauvage**, tavrı ilk bakışta Yapısalcılıktan çok daha fazla Egzistansiyalizme yakın olan fenomenolojist filozof Maurice Merleau-Ponty'nin anısına ithaf edilmiştir.

* Leach'in **The Savage Mind**'dan yaptığı alıntılar bu kitapta İngilizce metinden Türkçeye çevrilmiştir. Okur aynı bölümlerin Fransızcadan çevirisi için her alıntının sonunda dipnot olarak belirtilecek Tahsin Yücel (Çev.), **Yaban Düşünce**, İstanbul, 1984 sayfalarına bakabilir. Burada (Y.D.: 266)-Ç.N.

Sartre ile «tarih» üzerine kavgası Ricoeur[2] ile «yorumsama» üzerine kavgasına çok benzer (Ricoeur: 1963). Anlaşmazlık, «Zaman Oku»nun farklı biçimde değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Fenomenolojistler ve Egzistansiyalistler için tarih şimdiki zamanı açıklayan söyleni sağlar, ama şimdiki zaman aynı zamanda tarihin bizi ulaştırmış olduğu zorunlu sondur da. Yapısalcı görüş çok daha az benmerkezlidir: Tarih bize, bildiğimiz toplumların yapısal dönüşüme uğramış geçmişteki örneklerinden görüntüler verir; bunların biri ötekinden daha iyi ya da daha kötü değildir. Biz, çıkış noktamız olan şimdiki zamanda ayrıcalıklı ve üstün bir konumda değiliz. Ama, Lévi-Strauss'un kendisinin tarihe bakışı çok açık değil. Araştırmasını sürdürmek isteyenlerin **The Savage Mind**'ın (1966) 256-64. sayfalarındaki yoğun tartışmaya kendilerinin baş vurmalarını önerebilirim.*

Lévi-Strauss'un tarih anlayışının iki öğesi özel önem taşıyor. Birinci olarak, tarihi artsüremli (diachronic) ve antropolojiyi kültürler arası karşılaştırmalı ama eşsüremli (synchronic) olarak incelemenin, aynı işi yapmak için iki seçeneği oluşturduğunu savunmaktadır:

> «Antropolog tarihe saygı duyar, ancak ona özel bir değer vermez. Tarihi kendi çalışmasının tamamlayıcısı olarak görür; birisi zaman, öbürü ise mekan içinde insan toplumları silsilesini açığa çıkarmaktadır. Tarihçi artık var olmayan toplumların kendilerine göre şimdiki zamanı oluşturan aşamalardaki görüntüsünü yeniden kurmaya çalışırken, etnograf da var olan biçimi zaman içinde gerilere götüren tarihsel evreleri yeniden kurma çabası içinde olduğundan, ikisi arasındaki fark ilk bakışta görüldüğünden daha da azdır», (S.M.: 256).**

* **Yaban Düşünce**, İstanbul, 1984; s. 271-278-Ç.N.
** Y.D.: 271-72-Ç.N.

İkinci olarak Lévi-Strauss, tarih geçmiş olayların anımsanması biçimini aldığında, düşünür için geçmişin değil, şimdiki zamanın bir parçası olduğunda ısrar etmektedir. Düşünen insan için anımsanan tüm deneyimler eşzamanlıdır; söylende olduğu gibi tüm olaylar eşsüremli tek bir bütünün parçalarıdır. Burada Lévi-Strauss Proust'u model olarak almaktadır; **La Pensée sauvage**'ın (1962) **«Le Temps Retrouvé»** (Yeniden Bulunan Zaman) adlı sondan bir önceki bölümü **«À la Recherche du Temps Perdu»**nün (Kaybolan Zaman Peşinde) açıkça yankısı olarak düşünülmüştür.

Sırası gelmişken söyleyelim; Lévi-Strauss'un yazıları hep Verlaine'nin **«pas de couleur, rien que la nuance»** (renk yok, nüanstan başka hiçbir şey yok) Sembolist deyişini anımsatan bu türden dolaylı gönderme ve sözcük oyunları ile doludur. Davy bir yazısında (1965: 54) Sembolist ozanların «şiir dilinin ve özellikle imgelerinin işlevinin düşünceleri resimlemek değil başka türlü tanımlanamayan deneyimleri kavramak olduğunda ısrar ettiklerini» belirtir. Lévi-Strauss'un düz yazılarındaki anlamı tam olarak bir türlü çıkaramayan okuyucular, onun yazın geçmişindeki bu bölümü anımsamalıdır.

Tarihe yapısalcı bakış konusunda bir noktaya daha değinmek gerekiyor. Lévi-Strauss her ne kadar ilkel düşünce yapısının «tarihsiz toplumlar»ın üyelerinde olduğu kadar bizim modern akıllarımızda da var olduğunu sürekli yinelemekteyse de, bu eşitliği sergilemeye çalışmakta çok temkinli davranmıştır. Daha ilerde (Beşinci Bölüm) göreceğimiz gibi, **La Pensée sauvage**'da çağdaş Batı Avrupa kültürü öğelerine yer yer Yapısalcı savları uygulama eğiliminde olsa da, genelde ilkel toplumlar ile gelişmiş toplumlar arasında (keyfi de olsa) kesin bir çizgi çekmektedir. Antropologun öğütülecek buğdayı ölümsüz ve durağan olan ilkel toplumlardır; gelişmiş toplumlar ise «tarihte» olduklarından antropolojik çözümlemeye olanak vermezler. Lévi-Strauss, artsüremli dizilerde Yapısalcı teknikleri kullanmaktan her zaman ka-

çınmıştır. Tarihsel geçmişteki olaylar bilincimizde yalnızca söylen olarak varlıklarının sürdürür ve söylenin (ve Lévi-Strauss'un yapısal çözümlemesinin) asıl özelliği de olayların zamandizinsel sıralamasının konu dışı olmasıdır.[3]

Lévi-Strauss'un jeoloji konusundaki görüşleri tam bu bağlamda açıklayıcı olmaktadır.

19. yüzyıl antropologlarının ön-kabullerinde tarihsel olmaya başladıkları görülür. Bunların kimileri Evrimci, kimileri de Dağılımcı (**Diffusionist**) görüşteydiler. Lévi-Strauss'un zaman anlayışı ise jeolojiktir. Her ne kadar Tyler ve Frazer gibi, çağdaş ilkel insanların töreleriyle ilgilenmesinin nedeni bunları bir anlamda ilk (asıl) olarak görmesiyse de, Frazer gibi ilk olanın alt düzeyde olduğunu savunmamaktadır. Bir arazide çok eski çağlara ait kayalar görece yeni oluşumlarla yan yana yer alabilir, ama bu yüzden bunlardan birinin öbüründen daha alt düzey oluşumlar olduğunu ileri sürmeyiz. Canlılar (ve dolayısıyla insan toplumları) için de bu böyledir:

> «Kimi zaman... gizli bir yarığın iki yanında ayrı türlerden iki yeşil bitki görürüz. Her biri kendisine uygun olan toprağı seçmiştir: ve kayanın içinde iki de ammonite* olduğunun farkına varırız, birinin helezonları öbürününkinden daha az karmaşıktır.' Kısacası, binlerce yıllık bir fark gözümüze çarpar; birdenbire zaman ile mekan iç içe geçmiştir; o anın yaşayan çeşitliliği, bir çağ ile bir başkasını yan yana getirmekte ve bunları süreklileştirmektedir» (W.W.: 60).

Lévi-Strauss'un gerçekten ilgisini çekenin yeşil bitkiler olmadığına dikkat edilmelidir; bunlar yalnızca merakını uyandırır. Onun ilgisinin altında daha derinlerde olan bir şey yatmaktadır — çok daha soyut bir şey; iki ammonite, mil-

ammonite: baştan ayaklı kabuğu fosili-Ç.N.

yonlarca yıl önce varlığı sona eren canlı türlerin kalıntıları arasındaki ilişkidir bu. Ve bir kez daha bu soyutlama ile ilgilenişinin nedeni, bunun iki yeşil bitki arasındaki farkı göstermesi, şimdiki zamana ışık tutmasıdır.

> «Tarihçilerin tarihinden farklı olarak jeolog ve psikanalistlerin anlayışına göre tarih, fiziksel ve psişik evrenin kimi temel özelliklerini zaman içinde kavramayı amaçlar — yaşayan bir tablo biçiminde sunmayı değil» (W.W.: 60-1).

Bu «temel özellikler» arayışı Lévi-Strauss'un tüm yazılarında yinelenen bir temadır, ancak ,bunun yalnızca eskiye duyulan bir merak olduğunu söylemek yanlış olur. Aslında vurgulanan, temel ve evrensel olanın insan doğasının özünü oluşturduğu ve o doğayı anlayarak kendimizi geliştirebileceğimizdir:

> «... ikinci aşamada yapacağımız, herhangi bir toplumun öğelerine bağlı kalmaksızın bunların tümünü, bize yabancı olmayan, kendimize ait olan töreleri yenilemek için uygulanabilecek toplumsal yaşam ilkelerini saptamakta kullanmaktır... Dönüştürebileceğimiz ve bunu yaparken yok etmeyeceğimiz tek toplum kendi toplumumuzdur, çünkü getireceğimiz değişiklikler kendi içimizden çıkmış olacaktır» (W.W.: 391-2).

Bu alıntıdan anlaşıldığı gibi Lévi-Strauss hayalci bir kimsedir ve hayal görenlerin ortak sorunu, kendi dışındaki herkesin çevrede gördüğü basit olgusal dünyayı fark etmekte çok zorluk çekmeleridir. Lévi-Strauss'un antropolojik çalışmalarını bu yolda sürdürmesinin nedeni, ilkel insanları tüm insan soyu için zorunlu olan özün «indirgenmiş modeli» olarak görmesidir. Ama ortaya çıkan Rousseau-vari yabanıl

soylu, saha araştırması yapan antropologun alışılmış topraklarında var olan kir ve karmaşadan çok değişik bir dünyada yaşamaktadır.

Bu nokta önemlidir. **Tristes Tropiques** dikkatle incelenecek olursa, Lévi-Strauss'un Brezilya'daki yolculukları boyunca hiçbir yerde birkaç haftadan fazla kalamamış olduğu ve hiçbir zaman kendisine bilgi veren bir yerliyle onun dilinde rahatça konuşamadığı anlaşılır.

Antropolojik araştırma çok çeşitli biçimlerde yapılabilir. Bir yol Malinowski gibi doğrudan yerel öğeleri kullanmak tır ve bu yöntem artık hemen hemen tüm Anglo-Amerikan sosyal antropologlarca yeğlenmektedir. Kendisinden önce gelen Frazer ve izleyicileri gibi Lévi-Strauss'un da araştırmalarını dayandırmayı seçtiği yöntem ise bundan tümüyle farklıdır. Lévi-Strauss'un etnografik gözlemlerinin çoğu ilk kaynak olarak özel kişi ve tercümanlara dayanmakta, bunlardan edinilen bilgiyle gelenek ve töreler titiz, ancak anlaşılamayacak bir biçimde betimlenmektedir.

«Yeni» bir ilkel toplumu ilk kez ziyaret eden ve yetkin tercümanların yardımıyla çalışan deneyimli bir antropologun birkaç gün içinde bu toplumsal sistemin işleyişi hakkında kendi kafasında oldukça etraflı bir «model» geliştirebileceği çok doğrudur. Ama, orada altı ay kalıp yerel dili öğrenecek olursa o ilk «model»den geriye çok az bir şey kalacağı da doğrudur. Hatta o zaman sistemin işleyişini anlamak, gelişinin ikinci gününde göründüğünden çok daha güç olacakcaktır.

Lévi-Strauss bu moral bozucu deneyimi yaşama fırsatını hiç bulamadığı gibi, ilgili sorunlarla da hiçbir zaman uğraşmadı.

Lévi-Strauss tüm yazılarında, gözlemcinin ilk izlenimleriyle ortaya çıkan basit, ilk aşama «model»in, özgün (ve çok önemli) etnografik gerçekliğe epeyce uygun düştüğünü varsayar — antropologa bilgi verenlerin akıllarında var olan «bilinçli model»dir bu. Buna karşılık, daha geniş ve çeşitli sa-

ha araştırması deneyimi olan antropologlar için, bu ilk modelin gözlemcinin kişisel ve önyargılı kabullerinin bir karışımından öte bir şey olmadığı çok açıktır.

Bu nedenledir ki, Frazer gibi Lévi-Strauss'un da kaynak olarak kullandığı malzemeye yeterince eleştirel yaklaşmadığı çok kişi tarafından ileri sürülür. Lévi-Strauss her zaman tam aradığını bulabilmektedir. Ne kadar tartışmalı olursa olsun mantıksal hesaplara dayalı beklentilere uyan her ipucu kabul edilebilir. Ama eğer veriler kurama ters düşerse, Lévi-Strauss ya bu bilgiyi gözardı edecek, ya da güçlü yerme dağarcığının tüm kaynaklarını seferber ederek sapkınlığı salondan atacaktır! Lévi-Strauss'un asıl eğitiminin felsefe ve hukuk olduğunu unutmamalıyız; sonul doğruyu bulmaya çalışan bir bilim adamından çok bir davayı savunan avukat gibi davranmaktadır sürekli.

Ama filozof-avukat aynı zamanda şairdir de. William Empson'un edebiyat eleştirisi türündeki **The Seven Types of Ambiguity** (1931) (Belirsizliğin Yedi Türü) adlı yapıtı çağdaş Yapısalcılara tümüyle sevimsiz gelecektir, ama yine de Lévi-Strauss'u öğrenmek isteyen herkes için çok iyi bir ön okuma olur. Lévi-Strauss'un şiirleri hiç yayınlanmamıştır, ama ses ve anlamlara, dil öğelerinin birleşim ve değişimlerine karşı tavrı, doğasındaki bu eğilimi ele vermektedir.

Amerikan Yerlilerinde Söylenin yapısını inceleyen dört ciltlik büyük çalışmanın adı **Mitolojiler** değil **Mitolojikler** (mito-lojikler/söylen-mantıkları) olarak seçilmiştir. Çalışmanın amacı da bu söylen-mantıkları ile başka mantıklar arasındaki gizemli bağlantıları araştırmaktır. Artık ozanın diyarındayız ve Lévi-Strauss'un akla eziyet edercesine eğilip bükülen savlarından ötürü sabrı taşanlar —ki çoğumuz bu gruptanız— Freud gibi onun da olağanüstü bir yeteneği bulunduğunu unutmamalıdır. İkisi de bizleri farkında olmaksızın gizli duygularımızın en derin köşelerine sürükler.

2 İstiridye, Füme Balık ve Rokfor Peyniri

Lévi-Strauss kendi ülkesindeki aydınlar arasında «Yapısalcılık»ın önde gelen sözcüsü olarak belirir. «Yapısalcılık» sözcüğü «Marksizm» ya da «Egzistansiyalizm» gibi yepyeni bir yaşam felsefesi çağrıştırırmışçasına kullanılmaya başlamıştır. Nedir bu «Yapısalcılık»?

Genel çizgileriyle Yapısalcı sav şöyledir: Dış dünya hakkındaki bilgimizi duyularımızla ediniriz. Algıladığımız görüngüler (phenomena), duyularımızın işleyişi ve insan beyninin aldığı uyarıları düzenleme ve anlamlılaştırma biçimi yüzünden bizim bunlara atfettiğimiz özelliklere sahiptir. Bu düzenleme sürecinin çok önemli bir öğesi, bizi saran mekan ve zaman sürekliliğini parçalara bölerek çevremizin çok sayıda ayrı ayrı nesnelerden oluştuğunu, bunların belli sınıflarda toplandığını, ilerleyen zamanın da ayrı ayrı olayların birbirini izlemesi olduğunu düşünme eğiliminde olmamızdır. Benzer biçimde, insan olarak herhangi bir şey, bir yapay nesne yarattığımızda, törenler düzenlediğimizde, geçmişi tarih diye yazdığımızda Doğa'yı kavrayışımızı taklit ederiz: Kültürümüzün ürünleri de tıpkı Doğal olanların parçalanıp düzenlendiğini kabul ettiğimiz biçimde parçalanır ve düzenlenir.

Anlatmak istediğimi basit bir örnekle açıklayayım. Mordan başlayıp maviye, yeşile, sarıya, kırmızıya varan ışık tayfında renklerin sürekliliği vardır. Yeşilin sarıya ya da sarının kırmızıya dönüştüğü doğal bir nokta yoktur. Zihnimizde ren-

gi tanıyışımız, gelen ışığın niteliğindeki, özellikle parlaklık ve dalga boyundaki değişimlere bir tepkidir. Işık aydınlık ya da karanlık, dalga boyu uzun ya da kısa olabilir. Kızılaltıdan morötesine doğru ilerlendikçe dalga boyu kısalmakta, ısı düşmektedir; parlaklık kuşağın iki ucunda da sıfıra inmekte, ortada en üst düzeye ulaşmaktadır— sarı en parlak renktir.[4] Bu sürekliliği parçalara bölen ve mavi, yeşil, sarı, kırmızı vb'nin «farklı» renkler olduğunu sanmamıza yol açan, insan beyninin yaptığı ayrımdır. Beynin bu düzenleme mekanizması, renk körü olmayan herkesin siyahın beyazın karşıtı olduğu gibi, yeşilin de kırmızının «karşıtı» olduğunu kolayca öğrenebilmesini sağlar. Gerçekten de kendi kültürümüzde bizler bu ayrımı yapmayı öğrenmişiz. Dolayısıyla da kırmızı ve yeşil işaretleri (+) ve (—) anlamı taşırlarmış gibi kullanmayı uygun buluyoruz. Kırmızının yalnız yeşilin değil, başka «renkler»in, örneğin beyazın, siyahın, mavinin ve sarının tersi olarak alındığı daha başka karşıtlıklar da kuruyoruz. Bu türden ikili karşıtlıklar kurduğumuzda, kırmızıya hep aynı değer verilmekte, hep tehlike işareti olarak kullanılmaktadır: Sıcak su muslukları, elektrik akımı taşıyan kablolar, muhasebe kayıtlarında borç haneleri, kara ve demir yollarında dur işaretleri. Bu kalıp bizimkinin dışında daha birçok kültürde ortaya çıkmaktadır. Bunlarda çoğu kez, kırmızıdaki «tehlike»nin «doğal» olarak kanı çağrıştırmasından kaynaklandığı açıkça kabul edilir.

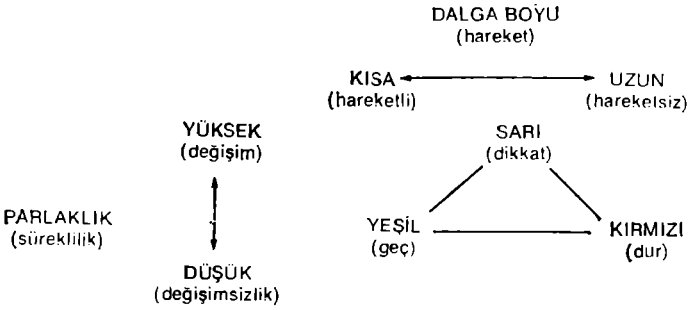
Bizde, kara ve demir yollarındaki trafik işaretlerinde YEŞİL GEÇ, KIRMIZI ise DUR anlamı taşır. Çok sayıda durum için bu kadarı yeterlidir. Ancak, ara anlamlı bir işaret daha (DURMAK ÜZERE — GEÇMEK ÜZERE) yaratmak istersek, SARI rengi seçeriz. SARI'yı seçeriz **çünkü** bu renk YEŞİL ile KIRMIZI arasında, tayfın ortasında yer almaktadır.

Bu örnekte yeşil-sarı-kırmızı renklerinin sıralanışı, GEÇ-DİKKAT-DUR komutlarının sıralanışı ile aynıdır; renk sistemi ile işaret sisteminin «yapısı» aynıdır ve birisi ötekinin

dönüştürülmüşüdür. Bu dönüşüme nasıl ulaştığımıza bir göz atalım:

a. ışık tayfının Doğa'daki varoluş biçimi bir sürekliliktir
b. insan beyni bu sürekliliği sanki ayrı parçalardan oluşuyormuş gibi kavrar
c. insan beyni+/— biçimindeki ikili karşıtlığı ifade edecek uygun bir anlatım arar ve yeşil ile kırmızı ikilisini seçer
d. karşıtlığın iki kutbunu belirledikten sonra insan beyni ortaya çıkan süreksizlikten hoşnut kalmaz ve bir ara nokta arar: + olmayan/— olmayan
e. insan beyni yeniden Doğa'daki sürekliliğe dönerek ara nokta işareti olarak sarıyı seçer çünkü beyin sarıyı, yeşil ile kırmızı arasında yer alan ayrı bir ara parça olarak algılayabilmektedir
f. böylece ortaya çıkan kültür ürünü —üç renkli trafik işareti— Doğa'daki bir görüntünün —ışık tayfının— insan beynince anlaşıldığı biçimiyle basitleştirilmiş bir taklidi dir

Bütün bu savın özü sayfa 26'da yer alan şekil ile sergilenebilir (Şekil 1). Şekilde üst üste yerleştirilmiş iki üçgen vardır. Birinci üçgenin üç köşesini oluşturan YEŞİL, SARI, KIRMIZI renkleri iki eksende farklılaşmaktadır: (i) kısa dalgaboyu/ uzun dalgaboyu ve (ii) düşük parlaklık/yüksek parlaklık. İkinci üçgenin köşelerinde harekete ilişkin üç komut yer almaktadır: GEÇ — hareket halini sürdür, DİKKAT — hareket halini değiştirmeye hazırlan, DUR — hareketsizlik halini sürdür. Bu komutlar da iki eksende farklılaşmıştır: (i) hareketli/hareketsiz ve (ii) değişim/değişimsizlik. İki şema üst üste konulduğunda renkler, altlarında yatan komutlar için birer işarete dönüşür: Renkler arasındaki ilişkinin doğal yapısı ile komutları birbiriyle ilişkilendiren mantıksal yapı aynıdır.



Şekil-1 Trafik işareti renk üçgeni

Bildiğim kadarıyla bu özel örnek Lévi-Strauss tarafından hiç kullanılmamıştır. Ama, Yapısalcı teze göre, insan beyninin kavradığı Doğa'daki modellerin benzer dönüşümlerini ima eden bu türden üçgenlerin çok geniş bir uygulama alanı vardır. Yalnız genelde, olasılıklar daha karmaşıktır.

Verdiğim örnekteki kalıp için iki kısıtlama söz konusuydu: Birincisi, ışık tayfında renklerin sıralanışının yeşil-sarı-kırmızı olduğu, sarı-yeşil-kırmızı ya da yeşil-kırmızı-sarı olmadığı bir «Doğa olgusu»dur. İkincisi, çok eski paleolitik döneme değin uzanan bir başka doğa olgusu da, insanların renk olarak **kırmızı** ve madde olarak **kan** arasında doğrudan bağlantı kurma eğiliminde olmalarıdır. Öyle ki, söz konusu üç renkten biri «dur-tehlike» anlamını taşımak üzere seçilecek olursa bunun **sarı** ya da **yeşil**dense **kırmızı** olması çok daha olasıdır. Bu durumda iki üçlüde yer alan ögeler arasındaki karşılıklı bağlantı hemen hemen belirlenmiştir.

kırmızı-sarı-yeşil
DUR-DİKKAT-GEÇ eşitlikleri

veridir ve dizeyde (matris) ortaya çıkan öteki olasılıkları göz önüne alma gereği yoktur:

	Dur	Dikkat	Geç
gerçekteki sıralama	kırmızı	sarı	yeşil
öbür olası sıralamalar	kırmızı	yeşil	sarı
	sarı	kırmızı	yeşil
	sarı	yeşil	kırmızı
	yeşil	sarı	kırmızı
	yeşil	kırmızı	sarı

Ancak genel olarak yapısalcı bir çözümlemenin, tüm olasılıkları ortaya koyarak başlama ve karşılaştırmalı olarak deneysel bulguları inceleyerek yol alma gereği vardır. Lévi-Strauss bu konuda şöyle diyor:

> Benimsediğimiz yöntem... şu işlemlerden oluşur:
>
> I. İnceleme konusu görüngüyü, gerçek ya da varsayılmış iki ya da daha çok sayıda terim arasında bir ilişki olarak tanımlayın;
> II. bu terimler arasındaki karşılıklı değişme olasılıklarını gösteren bir tablo yapın;
> III. bu tabloyu çözümlemenin genel nesnesi olarak kabul edin; çözümleme ancak bu düzeyde zorunlu bağlantıları gösterebilir, başlangıçta ele alınan deneysel görüngü olası bileşimlerden yalnızca biridir ve olasılıklar sisteminin tümü önceden kurulmalıdır» (T.: 16).

Trafik işaretleri örneğinde açıkladığım gibi, bu işlemleri yapmaktaki amaç, Doğa'da var olan (ve insanların beyninde böyle anlaşılan) ilişkilerin, aynı ilişkileri içeren kültür ürünleri yaratmak için nasıl kullanıldığını keşfetmektir. Bu konuda yanlış anlama olmamalıdır. Lévi-Strauss, Piskopos Berkeley üslubunda bir idealist değildir; Doğa'nın insan

beyninin kavrayışı dışında bir varlığı olmadığını savunmaz. Lévi-Strauss'a göre Doğa bizim dışımızda varlığı olan bir gerçekliktir; hiç değilse bir ölçüde bilimsel araştırmaya açık olan doğa yasalarıyla yönetilir, ama Doğa'nın doğasını kavrama yetimiz, bu iş için kullandığımız aygıtın doğasınca ciddi bir biçimde kısıtlanmaktadır. Lévi-Strauss'un savunduğu, Doğa'yı **nasıl** kavradığımıza dikkat ederek, kullandığımız sınıflandırmaların niteliklerini ve ortaya çıkan kategorilerle nasıl oynadığımızı gözleyerek, düşünme mekanizması hakkında çok önemli olgular çıkarsayabileceğimizdir.

İnsanların beyni de doğal bir nesne olduğuna ve tüm **Homo sapiens** türünde beynin maddesi aynı olduğuna göre, yukarıda anlatılan biçimde kültür ürünlerinin yaratılma sürecinde insanlara beynin belli evrensel (doğal) özelliklerinin verildiğini kabul etmek zorundayız. Böylece, kültürel olayların temel yapılarını araştırırken, insanın Doğası —sizin benim için olduğu kadar Brezilya içlerindeki çıplak yerliler için de geçerli olan olgular— hakkında keşiflerde bulunuruz. Lévi-Strauss bunu şöyle anlatıyor:

> «Antropoloji bana zihinsel bir doyum verir: Bir uçta yer alan dünya tarihi ile öbür uçta yer alan benim kendi tarihimi birbirine kavuşturarak, aynı anda her ikisinin ortak güdüsünü açığa çıkartır» **(W.W.:62)**.

Önerileni tam olarak anlamak önemlidir. Yüzeyde, kültür ürünleri çok çeşitlilik gösterir ve antropolog, diyelim Avustralya Yerlileri ile Eskimoların ya da İngilizlerin kültürünü karşılaştırmaya yöneldiğinde, ilk önce farklılıklar çarpıcı gelir. Ama tüm kültürler insan beyninin ürünü olduğuna göre, yüzeyin altında bir yerlerde tüm kültürlerde ortak olarak bulunan öğeler var olmalıdır.

Tek başına alındığında, bu yeni bir düşünce değildir. Çok daha eski bir antropologlar kuşağı, örneğin Almanya'da

Bastian (1826-1905) ve İngiltere'de Frazer (1854-1941), tüm insanlar aynı canlı türünden olduğuna göre, dünyanın dört bucağında «gelişmenin aynı evresine ulaşmış» insanlar arasında benzer törelerin ortaya çıkması biçiminde kendini gösteren evrensel psikolojik öğelerin (**Elementargedanken**) var olması gerektiğini ileri sürmüştü. Frazer ve çağdaşları, bu evrim ilkesini sergilemek üzere, bıkmadan usanmadan «benzer» töreleri devasa kataloglarda topladılar. Yapısalcıların amacı ise bu **değildir.** Lévi-Strauss iki ayrı yörede aynı töre ayrıntısının görülmesine özel bir önem vermez. Onun görüşüne göre, insan kültüründeki evrensel öğeler yalnızca yapı düzeyinde var olmakta, hiçbir zaman görünür olgu düzeyinde var olmamaktadır. İnsan davranışlarını birbirine bağlayan ilişki dokulanışını karşılaştırmak yararlı olabilir, ama kültürel olguları tek tek ele alıp, yalıtılmış bir biçimde yalnızca bunları karşılaştırırsak hiçbir şey öğrenemeyiz. Trafik işaretleri örneğinde bilgiyi sağlayan, renkler arasındaki karşıtlık ve bir renkten öbürüne geçiştir; her rengin öteki renklerle göreli ilişkisi önemlidir.

Bu genel görüşler, ilk önce yapısalcı dilbilimde Prag okulunun ve özellikle Roman Jakobson'un* geliştirdiği savların geliştirilmiş biçimidir. Jakobson son yirmi beş yılı ABD'de geçirmiş, 2. Dünya Savaşının sonunda New York'ta New School for Social Research'te Lévi-Strauss'la birlikte öğretim üyeliği yapmıştır. Jakobson'un sesbirimsel **(phonemic)** çözümleme biçeminin Lévi-Strauss üzerinde derin etkisi olmuştur. Jakobson'un biçemi de, Saussure'ün çok daha önceki çalışmasının türevidir. Lévi-Strauss'un tekrar tekrar yaptığı varsayım, başka kültürel anlatım biçimlerinin, örneğin arkabalık sistemlerinin ve sınıflandırmalarının da insanların kullandığı dil gibi örgütlenmiş olduğudur. Bu kültür/dil benzetmesi Jakobson'un ayırıcı özellikler kuramından geliştirilmiştir ve Lévi-Strauss, Chomsky'nin üretici- dönüşümsel dilbilgisi kuramından türetilebilecek başka ek anlayışları

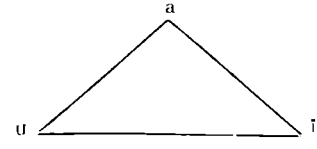
R. Jakobson (1896-1982)-Ç.N.

değerlendirmemiştir. Bu arada Chomsky'nin, Lévi-Strauss'un dilbilim benzetmelerini yerinde bulmadığını açıkça belirttiğini (Chomsky, 1968: 65) ama Jakobson'un savının, kendininki dahil her genel dilbilim kuramında temel bir yeri bulunması gerektiğini kabul ettiğini (Chomsky; 1964: 67) söylemeliyiz.[5]

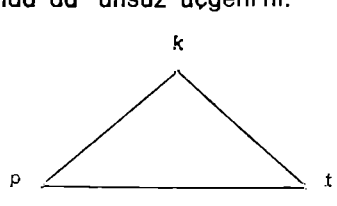
Lévi-Strauss'un dilbilim tabanından kültürel genellemelerini çıkarışına bakmak ilginç olur. «Yiyecek Üçgeni»ni anlatışını bu amaçla kullanabiliriz. Üçgen, **Mythologiques**'in yayınlanmış üç cildinde sık sık karşımıza çıkan ana temalardan biridir. Ayrıca, burada özetleyeceğim bağımsız bir makalenin de konusu olmuştur (bak. T.C., 1965).

Lévi-Strauss girişte Jakobson'un tezine kısa bir gönderme yapmaktadır:

> «Tüm dünya dillerinde, sesbirimleri (phonemes) arasındaki karmaşık karşıtlıklar sistemi, hepsinde ortak olarak bulunan daha basit bir sistemin çok yönlü açılımından başka bir şey değildir. Söz konusu olan ünlü ile ünsüz karşıtlığıdır. Bu karşıtlık kapalı ile açık ve tiz ile pes arasındaki ikili karşıtlık aracılığıyla bir yanda 'ünlü üçgeni'ni:



> öbür yanda da 'ünsüz üçgeni'ni:



> yaratır...»

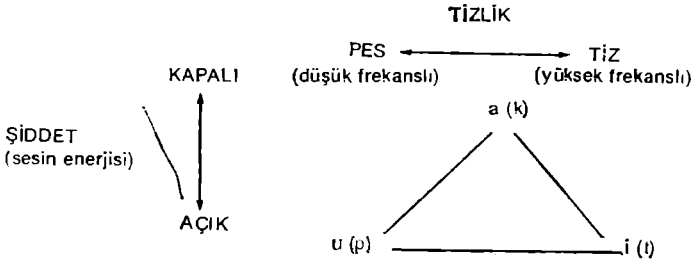
Çoğu okuyucu böyle bir açıklamayı bir ölçüde şaşırtıcı bulabilir. Bu nedenle öğretinin ilk biçimine biraz daha geniş yer vereceğim.

Jakobson, küçük çocukların standart bir sıra içinde anlamlı ses örüntüleri yaratacak biçimde temel ünlü ve ünsüzleri denetleyebilir duruma geldiklerini ileri sürer (bak. Jakobson ve Halle, 1956: 38). Çocuk önce sesin şiddetinde ayrım yaparak temel ünlü/ünsüz karşıtlığını geliştirir:

Ünlü	Ünsüz
(yüksek enerjili ses)	(düşük enerjili ses)
(şiddetli-kapalı)	(hafif-açık)

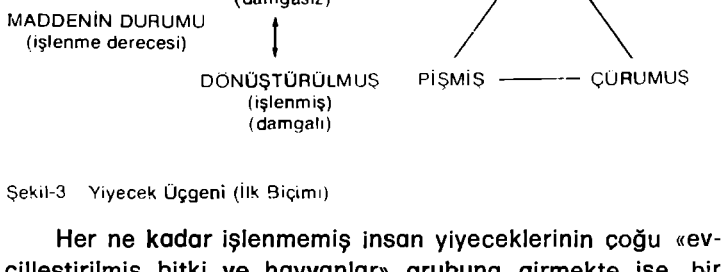
Bu aşamada henüz farklılaştırılmamış olan ünsüz, daha sonra tizliğine göre ayrıştırılır — düşük frekanslı (pes) öğe ('p') ve yüksek frekanslı (tiz) öğe ('t'). Daha sonra, yüksek enerjili (kapalı) damaksıl ('k') ünsüzü, ayrıştırılmamış yüksek enerjili (kapalı) ('a') ünlüsü ile birleştirilirken, düşük enerjili (açık) ('p', 't') ünsüzleri kendilerine denk düşen düşük enerjili (açık) ünlülerle ('u'-pes, 'i'-tiz) birleştirilir.

Jakobson'un bu savı, ünlü/ünsüz çift üçgeniyle temsil edilebilir (Şekil 2). Ünlü ve ünsüzler, kapalı/açık ve pes/tiz olarak ayrıştırılmıştır.



Şekil-2 Jakobson'un Ünlü-Ünsüz Üçgenleri

Şimdi «Yiyecek Üçgeni»ne dönelim. Dilbilim örneğine kısa bir gönderme yaptıktan sonra Lévi-Strauss, konuşma dilinden yoksun bir insan toplumu olmadığı gibi, yiyeceğinin bir bölümünü şu ya da bu biçimde pişirme işleminden geçirmeyen bir insan toplumu da olmadığını belirtmektedir. Ancak, pişmiş yiyecek, kültür aracılığıyla işlenerek dönüştürülmüş **(élaboré)** taze çiğ yiyecek olarak düşünülebilir. Çürümüş yiyecek ise doğa aracılığıyla dönüştürülmüş taze çiğ yiyecektir. Böylece, Jakobson'un ünlü/ünsüz üçgenlerinin çocuğun bilgisayar benzeri zihinsel süreci tarafından özümsenen kapalı/açık ve pes/tiz ikili karşıtlıklarını temsil etmesi gibi, dönüştürülmüş/normal ve Kültür/Doğa ikili karşıtlıklarını temsil edecek bir yiyecek üçgeni oluşturabiliriz. Bu karşıtlıklar da (dolayısıyla) tüm insan kültürlerindeki **eidos**[6] tarafından özümsenmiş olacaktır.



Şekil-3 Yiyecek Üçgeni (İlk Biçimi)

Her ne kadar işlenmemiş insan yiyeceklerinin çoğu «evcilleştirilmiş bitki ve hayvanlar» grubuna girmekte ise, bir başka deyişle hem kültürel hem de doğal yiyecekler ise de, Lévi-Strauss'un savına göre Çiğ (işlenmemiş) yiyecek kategorisi Doğal ile Kültürel olanın tam ortasında yer almak zorunda değildir.

Son olarak bu akıl jimnastiğini tamamlamak için Lévi-Strauss, temel pişirme biçimlerinin de, birincinin tersi bir yapı oluşturduğunu ileri sürmektedir:

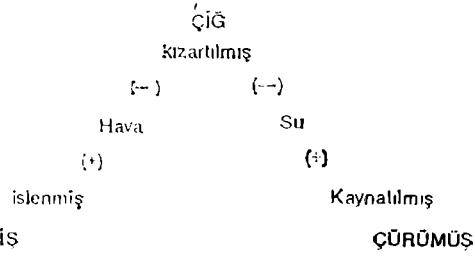
I **Kızartma**, herhangi bir kültür aygıtı, hava ya da suyun aracılığına başvurulmaksızın etin doğrudan doğruya ateşle temas ettirildiği süreçtir; doğrudan ateşte kızartılan et ancak kısmen pişmiştir — süreç kısmidir.

II **Kaynatma**, çiğ yiyecekleri doğadaki çürümeye benzer biçimde bileşenlerine indirgeme sürecidir, ama bu süreçte hem suyun hem de bir kabın, yani kültürün yarattığı bir nesnenin aracılığına gereksinme vardır.

III **İsleme** yavaş ama tam bir pişirme sürecidir; herhangi bir kültürel aygıt kulanılmadan, hava aracılığıyla gerçekleştirilir.

Böylece, araçlar göz önüne alındığında kızartma ve isleme doğal süreçlerdir, kaynatma ise kültürel bir süreçtir. Ama son ürünlere bakıldığında, islenmiş yiyecek Kültür'e, kızartılmış ve kaynatılmış yiyecek Doğa'ya aittir.

Lévi-Strauss savını aşağıdaki çizelge ile özetlemektedir:



Şekil-4 Yiyecek Üçgeni (Gelişmis Biçimi)

Lévi-Strauss ilk makalesinde (T.C.: 1965) bu şemanın bazı koşullarla genelleştirilebileceğini belirtir. Ateşte kızartmayla ızgara yapmayı, kaynatmayla buharda pişirmeyi bir-

birinden ayıran, var olanlara yağda kızartma kategorisini (suyun yerini yağın aldığı bir kaynatma biçimini) ekleyen pişirme sistemimiz için çok daha karmaşık bir modele gereksinme olduğunu söyler — ve bu noktada kimi İngiliz okuyucular tüm bu söylenenlerin ince bir akademik şaka olduğundan kuşku duymaya başlayabilir. Ancak, Şekil 4'teki şemanın aynısı, aynı metinle birlikte **Mythologiques III**'ün 406. sayfasında da yer almaktadır, dolayısıyla konuyu ciddiye almaya çalışmalıyız. Bu da biraz zor olacak. Lévi-Strauss yukarıda (s. 26-28) anlatılan kendi işlem kurallarına sadık kalmamıştır. Bütün bu işlem, bilmece çözerken boş yerlere önceden belirlenmiş sözcükleri yerleştirmeyi anımsatmaktadır. Lévi-Strauss bir başka yazısında (R. 1963: 637) «her anlamın arkasında bir saçmalık (anlamsızlık) olduğu»nu ileri sürer, ama buradaki cambazlık için belki de söylenebilecek en iyi şey, «her saçmalığın arkasında bir anlam olduğu» dur —günlük konuşmadaki anlamlara uymasa bile.

Lévi-Strauss'un anlatmaya çalıştığı şudur: **Hayvanlar** yiyeceklerini öylece yer ve onlar için yiyecek, içgüdülerinin «yenilebilir» olarak belirlediği ulaşabildikleri herhangi bir şeydir. Ama bir kez ana memesinden ayrıldıktan sonra, insanların hiç bu tür güdüleri yoktur. Neyin yenilebilir neyin yenilemez olduğunu, hangi durumlarda hangi tür yiyeceklerin yenileceğini kararlaştıran, toplumun alışkanlıklarıdır. Yemeğin yendiği durumlar toplumsal olaylar olduğuna göre de, yemek türleri arasındaki ilişkiyle toplumsal olaylar arasındaki ilişkiyi birbirine benzer kılan bir doku olmalıdır.

Dahası, olgulara baktığımızda, önemli yiyecek **türleri** olarak alınan kategorilerin de kendi başlarına ilginç olduğunu görürüz. Belli bir insan topluluğunun beslenmesi var olan kaynaklara bağlıdır. Var olan yiyecek kalemleri (ekmek, koyun eti, peynir vb.) düzeyinde ise bir İngiliz ev kadınının alışveriş listesi ile bir Amazon Yerlisinin edinebileceği gıda maddelerinin dökümü arasında çok az örtüşme vardır. Ama, İngiliz ev kadını gibi Amazon Yerlisi de, «yiyecek» adıyla

tek bir başlık altında toplanan maddeleri birçok alt kategoriye («A yiyeceği», «B yiyeceği», «C yiyeceği» vb.) ayırmakta ve bunları farklı biçimlerde değerlendirmektedir. İşte **tam bu** aşamada, A,B,C kategorileri her yerde şaşılacak derecede benzer çıkmaktadır. Bu kategoriler gerçekten Şekil 4'te görülenler türündendir ve önemleri, her birine çok değişik toplumsal saygınlık düzeyinin yüklenmiş olmasından gelmektedir. Söylemek istediğim, yalnızca ziyafet sofrasındaki yiyeceklerden her birinin kolaylıkla tablomuzdaki önceden hazırlanmış boşluklara yerleştirilebileceği değildir: İstiridye (çiğ), Füme Balık (islenmiş), İstakoz Çorbası (kaynatılmış), Kuzu Budu (kızartılmış), Sufle (pişmiş), Rokfor Peyniri (çürümüş) gibi. Asıl söylemek istediğim, bu farklı genel sınıflara giren yiyeceklerin birbirleriyle standart bir ilişki içinde olduklarıdır. Örneğin, bizim alışkanlıklarımıza göre, eğer listede kızartılmış et varsa, yemeğin ortasında en onurlu yer kesinlikle ona ayrılacaktır; buharda pişirilmiş ya da kaynatılmış yiyecekler ise özellikle hastalar ve çocuklar için uygun görülür. Bunun gerekçesi nedir? Neden tavuğu haşlayınca sıradan bir ev yemeği olduğunu düşünürüz de kızarmış tavuğu özel bir yemek sayarız?

Belli bir durumu akla yakın kılmak için çok çeşitli yollar bulunabilir, örneğin tavuğu haşlamanın kızartmaktan ucuz olduğu ya da haşlama yemeğin daha «kolay hazmedildiği» (Nedir bunun kanıtı?) söylenebilir. Ama bütün bu tür açıklamalar yetersiz kalmaktadır. Çünkü, bizimkinden çok farklı kültürleri olan başka topluluklar da yiyeceklerini çok benzer bir biçimde ayırmakta ve karşılaştırılabilir türden önem ayrımları yapmaktadırlar. Kimi gıda maddeleri yalnızca erkekler, kimileri ise yalnızca kadınlar için uygun görülür; kimi yiyecekler çocuklara yasaktır, kimileri yalnızca kutlama törenlerinde yenilebilir. Ortaya çıkan, her zaman aynı doku değildir, ama rastgele olmaktan da çok uzaktır —Lévi-Strauss, kaynatmaya göre kızartmaya daha büyük bir önem verilmesinin **evrensel** bir kültür özelliği olduğunu

bile öne sürmüştür; öyle ki, ona göre haşlama yemeğin yalnızca görece demokratik toplumlarda önemli bir konumu vardır: «Kaynatma yoluyla etin ve et suyunun tamamı korunabilir, ateşte kızartma ise beraberinde yok etme ve yitirmeyi getirir. Dolayısıyla biri tutumluluk, öbürü savurganlık anlamını taşır; bunlardan ikincisi aristokrasiye, birincisi halka aittir»! (T.C.: 23).

Kesinlikle çok değişik bir düşünce çizgisi. Ama eğer Lévi-Strauss'un şaşırtıcı kurallar çerçevesini kabul edecek olursak, bu tür sözlerin hiç de görüldüğü kadar keyfi olmadığı ortaya çıkar. İnsan, Doğa'nın parçası bir yaratık olduğu gibi Kültür'ün parçası bir kişidir de. Bir canlı olarak yaşamını sürdürmesi (Doğa'nın bir parçası olan) gıdaları almasına bağlıdır; bir kişi olarak yaşamını sürdürmesi ise, Doğa öğelerinin kültürel sınıflandırılmasından türetilen toplumsal kategorileri kullanmasına bağlıdır. Dolayısıyla, yiyecek kategorilerinin toplumsal yararı ile trafik işaretleri örneğinde (s. 26) renk kategorilerinin toplumsal yararı eşmantıklıdır. Ama, yiyecek özellikle uygun bir «aracı»dır, çünkü yemek yediğimiz zaman kendimiz (Kültür) ile yiyeceğimiz (Doğa) arasında tam anlamıyla doğrudan bir birlik kurarız. Bu yüzden pişirme, Doğa'nın Kültür'e dönüştürülmesinin evrensel bir biçimidir ve pişirme kategorileri de toplumsal farklılaşmanın simgeleri olarak kullanılmaya her zaman özellikle uygundur.

Lévi-Strauss bir başka bağlamda da totemcilik kavramı çevresinde oluşan antropolojik sis perdesini kaldırmaya çalışır, totem türlerine, ekonomik değere sahip oldukları için toplumsal değer atfedildiğini savunan işlevselci tezi eleştirir. Lévi- Strauss'a göre durum bunun tam tersidir, toplumsal değere sahip olan, yalnızca birer kategori olarak ele alınacak totem türleridir: totem türleri «düşünme aracı nesneler»dir **(Bonnes à penser)**, «yiyecek nesneler» **(bonnes à manger)** değil. Yiyecek üçgeni hakkında tüm söylenenler, aynı savın öteki yüzüdür. Gıda maddeleri, tek başına alındığın-

da, kuşkusuz «yiyecek nesneler»dir; ama bu tek başına, yiyecek sınıflandırmasına kattığımız karmaşıklığı açıklamaya yetmez; yiyecek **türleri** de tıpkı totem **türleri** gibi «düşünme aracı nesneler»dir (bak. s. 42-45).[7]

Bu, alışılmamış bir söylem biçemidir. Lévi-Strauss'un başka yazılarında olduğu gibi burada da, okuru kendini kaptırmaktansa tetikte olmaya çağıran bir söz oyunu öğesi bulunduğunu kabul etmek gerekir. Yine de okur, «Yiyecek Üçgeni»nin, beklenmedik benzetmeler ustasınca yapılmış zarif bir söz oyunundan ibaret olduğunu sanmamalıdır. Lévi-Strauss, yiyecek hazırlama süreçlerinin ve bunlarla bağlantılı yiyecek kategorilerinin hep gelişkin bir yapılanma içinde olduğunu ve bu yapıların altında evrensel ilkeler yattığını gösterecek çok sayıda kanıt toplamıştır artık. Dahası, ne denli garip görünürse görünsün, çözümleme yönteminin de geniş bir uygulama alanı vardır. Yiyecek üçgeninin ilk kez yayınlanması 1965'e rastlar, ama, benzer türden üçgenler, Lévi-Strauss'un daha önceki yazılarında birçok kez yer almıştır.

Daha sonraki yapısal antropoloji çalışmalarının (bak. A.S. Bölüm 2) temelini oluşturan 1945 tarihli bir makalesinde, üçgenin köşelerinde ORTAKLAŞALIK, HAKLAR. YÜKÜMLÜLÜKLER yer almakta, ikili karşıtlıkların da şunlar olduğu anlaşılmaktadır: değişim/değişim yokluğu ve alıcılar/vericiler. S.E.P. (1945)* 575. sayfada üçgen şu biçimi almaktadır: ÇİFTYANLI EVLİLİK, BABAYANLI ÇAPRAZ KUZEN EVLİLİĞİ, ANAYANLI ÇAPRAZ KUZEN EVLİLİĞİ; karşıtlıklar ise bakışımlı/bakışımsız ve almaşık/yinelenen olmaktadır. G.A. (1960) çok karmaşık bir üçgeni içerir. Burada coğrafya ve yiyecek kategorisi sınırları öyle birleştirilmiştir ki bitkisel besinlerle hayvansal besinler, deniz ile kara, Doğu ile Batı, tanımlanan ile tanımlanmayan arasında karşıtlıklar kurulmuştur. Bu yal-

Bu yapıtın yayın tarihi 1949 olarak biliniyor. Burada yanlışlıkla 1945 olarak belirtilmiş olmalı. — Ç.N.

nızca bir oyun değildir. Lévi-Strauss, anlambilimsel bir cebirin temellerini atmaya çalışmaktadır. Eğer kültürel davranışın bilgi iletme yetisi varsa, o zaman kültürel bildirilerin anlatım bulduğu izgelerin de cebirdekine benzer bir yapısı olmalıdır. Lévi-Strauss'un bu cebirin önemini biraz abartıyor olması mümkündür, ancak bunun kurnazca bir oyundan ibaret olmadığı da kesindir. Şimdi yeniden başa dönelim.

3 İnsan ve Simgeleri

Lévi-Strauss'un düşüncesinin ortasında yer alan bilmece, Avrupalı filozofların tekrar tekrar eğildiği sorunun aynıdır; gerçekten de, Lévi-Strauss'un kendisinin bu konuya bakışını kabul edecek olursak, sorun tüm insanlığın her zaman, her yerde aklını kurcalamıştır. En basit biçimiyle sorun şudur: İnsan nedir? İnsan bir hayvandır, **Homo sapiens** türünün bir üyesidir, gerçek meymunlarla yakın, var olmuş ve var olan tüm canlı türlerle daha uzak akrabadır. Ama insan dediğimiz zaman biz onun «yalnızca hayvan» olmadığını, insanoğlunun şu ya da bu biçimde hayvandan farklı olduğunu da belirtiyoruz. Ama hangi açıdan, ne biçimde farklıdır? Egzotik dillerde hayvanlıktan farklı bir insanlık kavramını kolayca bulma olanağı yoktur, ancak Lévi-Strauss Kültür/Doğa karşıtlığına denk düşen bu tür bir ayrımın, sözcüklerle açıkça belirtilmiş olmasa bile her zaman insanın geleneksel tutum ve davranışlarının altında yatmakta olduğunu öne sürer. İnsan Ego'su hiçbir zaman tek başına değildir, bir «Biz»in parçası olmayan «Ben» yoktur,[8] gerçekte her «Ben» birçok «Biz»in içinde yer alır. Bir anlamda bu biz-grupları, herkesi ve her şeyi kapsayacak biçimde her yönde sonsuzluğa dek uzanır... «Bireyin grup içinde, herhangi bir toplumun öteki toplumlar içinde yalnız olmadığı gibi, insan da evrende yalnız değildir» (W.W.: 398) ama uygulamada bizim yaptığımız bu sürekliliği kesmektir. Bana özgü «biz», **benim** ailemdeki insanlar, **benim** topluluğum, **benim**

kabilem, **benim** sınıfım... bunlar özeldir, tümden farklıdır, üstündür, uygardır, işlenmiştir; ötekiler yalnızca birer yabandır, vahşi yaratıklar gibidir.

Lévi-Strauss'un temel uğraşı, kendimizi insan, tanrıbenzeri ve hayvandan farklı olarak yüceltmemize yol açan diyalektik sürecin nasıl oluştuğunu, nasıl yeniden biçimlendiğini ve nasıl kendine döndüğünü araştırmaktır. Adem ile Havva, hayvanların konuştuğu ve insana yardımcı olduğu bir dünyada Cennet'te birer cahil yaban olarak yaratılmıştı; bilgi edinerek insanlaşmaları, hayvandan farklı ve üstün duruma gelişleri günah yoluyla olmuştu. Ama biz gerçekten «üstün» müyüz? Tanrı İnsanı kendi görüntüsünde yaratmış, ama biz insanlığa (Kültür'e) eriştiğimizde kendimizi Tanrı'dan ayırmamış mıyız? Lévi-Strauss, kendisine ilk kez antropoloji mesleğinin dar dünyası dışında uluslararası ün kazandıran **Tristes Tropiques**'i şu notla bitirmektedir: İnsan'ın doğasını keşfedebilmek için izleyeceğimiz yol, İnsan ile Doğa arasındaki ilişkinin anlamını bulmaktan geçer. **Mythologique**'in üçüncü cildinin son paragrafında da yine aynı temaya döner. Bize (Avrupalılara) bebekliğimizden başlayarak öğretilenin ben-merkezli ve bireyci olmak, dışımızda kalan «yabancı şeylerin saf olmayışından korkmak» olduğunu, bunun da «Cehennem ötekilerdir» **(l'enfer, c'est autres)** deyişimizde anlatım bulduğunu söyler. İlkel insanlara ait söylenlerin ilettiği ahlak anlayışı ise bunun tam tersidir: «Cehennem biz kendimiziz» **(l'enfer, c'est nous-même)**[9]. «İnsanın sayısız yaşam biçimini yok etmekle uğraştığı bir yüzyılda», söylenlerdeki gibi, «yerine oturtulmuş bir insancılığın kendiliğinden başlayamayacağı[nda], yaşamdan önce dünyaya, insandan önce yaşama, öz-çıkarlardan önce başkalarına saygıya yer vermek gerektiği[nde]» (O.M.: 422) ısrar etmek gereği vardır. Ancak bilmece çözülmemiştir, insan nedir? Kültür ile Doğa arasındaki çizgi nereden çekilmelidir?

Lévi-Strauss ipucunu Rousseau'da bulur. Gerçekte Vico'yu, Hobbes'u, Aristoteles'i ya da bir düzine başka düşü-

nürü de izleyebilir, aynı sonuca varabilirdi. İnsan'ı farklı yapan, bir dil konuşuyor olmasıdır:

> **Quit dit homme, dit langage, et quit dit langage dit société** (T.T.: 421). (Kim ki insandan söz eder, dilden söz eder; kim ki dilden söz eder, toplumdan söz eder.)

Ancak, hayvanlıktan insanlığa, doğadan kültüre geçişin beraberinde getirdiği dilin ortaya çıkışı, duygusallıktan mantıksallığa da bir geçiştir, «ilk konuşmalar hep şiir biçimindeydi; akıl yürütmek çok sonraları düşünüldü» (Rousseau, 1783: 565).

Rousseau'nun tezinin Lévi-Strauss'ca geliştirilmiş biçimine göre, İnsan'ın kendi bilincine varması —kendisini bir grubun üyesi olarak görebilmesi— ancak bir karşıtlık kurma ve karşılaştırma aracı olarak eğretileme **(metaphor)** kullanabilmesiyle olanaklıdır:

> «İnsan başlangıçta kendisini, kendisine her benzeyenle ,(Rousseau'nun açıkça belirttiği gibi hayvanlar da bu grubun içine alınmalıdır) tıpatıp aynı gördüğü içindir ki, **onları** ayırt edebildiği gibi **kendisini** de ayırt etme yetisini edinmiş, yani türlerin çeşitliliğini toplumsal farklılaşma için kavramsal destek olarak kullanabilmiştir» (T.: 101).

Rousseau'nun bu görüşü kesinlikle ancak şiirsel anlamda «doğru» sayılabilir, çünkü ilk insanların düşünme süreçlerine ulaşabilmek, bizim için maymun ve maymun cinslerinin düşünme süreçlerine ulaşmak kadar bile olanaklı değildir. Ancak, dillerin aslına ilişkin savla Lévi-Strauss'un insana ilişkin evrensellikler arayışı karıştırılmaktadır: Sözcük kategorileri, insan beynindeki **evrensel** yapısal özellikleri insan kültüründeki **evrensel** yapısal özelliklere dönüştüren

mekanizmayı sağlar. Ama, eğer bu evrensel özellikler varsa, bunların oldukça derin bir düzeyde yaratılış özellikleri olduğunu kabul etmek gerekir. O zaman bunların, insanın evrimi sırasında insan ruhunun ve aklının parçası durumuna gelen örüntüler olduğunu, ağız ve gırtlak yoluyla konuşma oluşumu ve konuşmanın kulak yoluyla alınması ile doğrudan ilgili beyin bölümlerinin uzmanlaşarak geliştiğini varsaymamız gerekir. Neden varsaymayalım ki? İnsan yavrusu her ne kadar yaratılışta bir dil ile doğmuyorsa da, yaratılışında var olan ve hem anlamlı sesler çıkartmaya hem de başkalarının çıkarttığı anlamlı sesleri çözmeye yarayacak bir yetiyle doğmaktadır.

Yalnızca bu kadar da değil. Eğer Jakobson'un savı doğruysa, tüm insan çocukları aynı ya da hemen hemen aynı ilksel bir dizi temel ayrım yaparak sesbirim dağarlarının temel öğelerine hakim olmayı öğreneceklerdir. Bu ayrımlar şunlardır: ünsüz/ünlü, genizsil/ağızsıl, pes/tiz, kapalı/açık... Anlaşılan, bunu yapmalarının nedeni de herhangi bir içgüdü değil, insan ağız ve boğazıyla bunların kas yapısının bunu **doğal** yol olarak belirlemesidir. Lévi-Strauss'un bizden istediği, insanlarda kategori oluşturma sürecinin de benzer evrensel doğal yoldan gerçekleştirildiğine inanmamız. Bu, sürecin her zaman, her yerde aynı biçimde yaşanmasının **zorunlu** olduğu anlamına gelmez, ancak, insan beyni belli türden kategorileri belli biçimlerde geliştirmeye eğilimli bir yapıdadır.[10]

Tüm hayvanlarda belli sınırlamalar içinde kategorik ayrım yapma yetisi vardır. Herhangi bir memeli ya da kuş, uygun koşullar altında, kendi türünden başka canlıları tanıyabilir, erkek ile dişiyi birbirinden ayırt edebilir; bir bölümü yırtıcı düşmanlar kategorisini de ayırt edebilir. Konuşmayı öğrenme süreci içinde insanlar, bu kategori-oluşturma yetisini başka hiçbir yaratıkla karşılaştırılamayacak ölçüde yaygınlaştırırlar. Ama yine de bireyin dil yetisi gelişmiş durumunu almadan önce, kategori oluşturma, başlangıçta hay-

vansı olsa gerek, insansı değil. Bu temel düzeyde birey (ister hayvan ister insan olsun) yalnızca çok basit sorunlarla ilgilenmektedir: kendi türü ile başkaları arasındaki ayrım, üstünlük ve boyun eğme, cinsel eş bulabilme ya da bulamama, yenilebilir ve yenilemez nesneler. Doğal bir çevrede bu türden ayrımlar bireyin yaşamını sürdürebilmesi için yeterlidir, ama bir insan çevresi içinde bunlar yeterli **değildir.** İnsanın (hayvandan farklı olarak) yaşamını sürdürebilmesi için, toplumun her üyesi, kendi toplumunda yer alan insanları toplumsal konumlarına göre ayırt etmeyi öğrenmek zorundadır. Bunu yapmanın en basit yolu ise, hayvansal düzeydeki kategorileri dönüştürerek bunları insanların toplumsal sınıflandırılmasına uygulamaktır. Lévi-Strauss'un klasik antropolojideki Totemcilik temasına Yapısalcı yaklaşımının kilit noktası budur.

İnsanların her zaman yakın çevrelerindeki hayvanlara ve bitkilere karşı kuttörensel tavırlar benimsedikleri deneysel olarak gözlenebilen bir olgudur. Örnek olarak İngilizlerin aşağıdaki biçimde sınıflandırdıkları yaratıklara karşı davranışlarını yöneten farklı ve çoğu kez garip kurallara bakalım: (i) vahşi hayvanlar, (ii) tilkiler, (iii) av hayvanları, (iv) çiftlik hayvanları, (v) ev hayvanları, (vi) haşarat. Dahası, (ia) yabancılar, (iia) düşmanlar, (iiia) dostlar, (iva) komşular, (va) arkadaşlar, (via) suçlular sıralamasındaki sözcükleri alacak olursak, iki terimler grubu arasında bir ölçüde benzerlik görürüz. Hayvanlar için oluşturulan bu kategoriler, eğretileme yoluyla insan kategorilerine eşitmiş gibi kullanılabilir (kimi zaman kullanılır da). Lévi-Strauss'un insan anlayışına önemli katkılarından biri, bu tür hayvan kategorilerini toplumsallaştırma işleminin ne denli yaygın olduğunu göstermesi olmuştur. Olguların kendileri iyice biliniyor, ama Lévi-Strauss bunların yanlış anlaşıldığı görüşünde.

İlkel insanların bitki ve hayvan türlerini insan kategorileri için birer simge olarak kullanma gelenekleri, gerçekte bizimkilerden pek fazla garip değildir, ancak, teknolojinin

sınırladığı bir çevrede bunlar, göze çok daha fazla çarpmaktadır. Bu gelenekler, Sir James Frazer kuşağı bilim adamlarına ise tümüyle olağanüstü gelmiştir. O kadar ki, insanlarla öteki doğal türler arasında kurulan herhangi bir toplumsal eşitlik, bir tür kült (totemcilik)— ancak gelişmenin çok erken bir aşamasında bulunan topluluklara uygun bir ilkdin— sayılmaya başlanmıştır. «Totemci» davranış öğelerinin gelişmiş kültürlerde bile yer aldığı başlangıçtan beri kabul ediliyordu, ancak önceki yazarlar bu ayrıntıları, çok eski zamanlardan, bir biçimde günümüze ulaşan eskinin tortuları olarak yorumluyordu. Daha genel bir durum olan ilkeller arasındaki «totemcilik»te ise, akılcı olanı seçmeyle ilgili temel bir sorun olduğu düşünülüyordu.

Aklı başında insanlar neden hayvanlara, bitkilere «batıl tapınma» ile uğraşsınlar? İnsanlar, kanguruların ya da beyaz papağanların soyundan geldiklerini tasavvur etmeye nasıl başlayabilirler? Bu tür sorulara verilebilecek çok çeşitli yanıtlar önerilmiştir. Van Gennep (1920) 41 ayrı «totemcilik kuramı» saptayabilmişti; o zamandan bu yana bunlara başkaları da eklendi. Genel çizgilerle bunlar iki grupta toplanabilir:

I. Tümelci **(universalist)** açıklamalar: Totemci inanç ve uygulamaların, bir zamanlar insansoyunun tümünün özelliği olan «çocuksu» bir düşünce yapısının göstergesi olduğunu ima eder.

II. Tikelci **(particularist)** açıklamalar: Herhangi bir totem sisteminin, belli bir insan toplumu için ekonomik değeri bulunan hayvan ve bitki türlerine duygusal ilgiyle yaklaşılmasına yarayacağı ve böylelikle bu türleri insan eliyle tümden yok edilmeye karşı korumaya vesile olacağı yolundaki işlevselci önermeye dayanır.

Goldenweiser'ın çalışmasının (1910) yayınlanmasından sonra, birinci gruba giren kuramlar savunulabilirliliklerini büyük ölçüde yitirmiştir. 1962'ye değin ise konuya yapılan önemli katkılar belirli —Avustralya, Tikopia, Tallensi gibi—

etnografilerle ilgili olmuş, evrensel doğru ile ilgilenilmemiştir. Ancak, Radcliffe- Brown (1929) özel bir durum göstermektedir, çünkü bu çalışma işlevselci tavrı genelleştirmeye yeltenir; burada «totemcilik» evrensele yakın sayılarak, toplumsal düzen ile doğal çevre arasındaki karşılıklı bağımlılığın kuttörensel bir anlatımı olarak görülür. Radcliffe-Brown daha sonraki bir makalesinde (1951) bu tümelci tezi çok daha ilerilere götürmüş, totem sistemlerinin sınıflandırmacı doğasına özel ilgi çekmiştir. Bu son makalenin kimi öğeleri biçemde o denli açıkça «Yapısalcı»dır ki, Lévi- Strauss'un kendi katkısı **Le Totemisme aujourd'hui** (1962) (Günümüzde Totemcilik) için bir dürtü olmuştur.

Lévi-Strauss, «totemciliği» kendine özgü **(sui generis)** bir olay olarak yalıtmaya çalışan antropologların kendilerini yanılttıkları görüşündedir; bir dinsel sistem olarak alındığında «totemcilik» antropolojik bir seraptır; yine de konu yakından ilgilenilmeye değer, çünkü totemci inanç ve uygulamalar insan düşüncesindeki evrensel bir özelliği örneklemektedir.

Lévi-Strauss'un anlattıkları Avustralya totemciliğini anlamamıza önemli bir katkıda bulunmaz; ama Radcliffe-Brown'un savını yeniden değerlendirmesi, Avustralya yerlilerinin görünüşte garip olan düşünce kategorilerinin daha yakından tanıdığımız kategori sistemleri ile nasıl bağlantılı olduğunu anlamamızı çok kolaylaştırır. Savının en önemli noktası, totem sistemlerinde her zaman yukarıda (s. 43) belirtilen türden eğretileme sistemlerinin kullanıldığıdır. Eğretileme oluşturma konusu aşağıda (s. 50-54) daha ayrıntılı olarak tartışılacaktır. Bu arada, s. 27-28'de alıntı olarak verdiğim yapısalcı yöntemin ortaya çıkışına değinmek istiyorum. Lévi-Strauss yapısalcı yöntemin ne olduğuna ilişkin kendi özetini, «totemciliğe» gönderme yaparak çıkartmıştı. Burada özellikle dikkat edilmesi gereken, onun «deneysel görüngüler»e sanki tiksintiyle bakmasıdır. «Çözümlemenin genel nesnesi» bir tür cebirsel dizey olarak düşünülmekte,

bu dizey bilinçsiz «insan zihni»nde var olan tüm bileşim ve karşılıklı değişim olasılıklarını göstermektedir; deneysel bulgu ise olanaklının yalnızca bir örneğidir. Genel soyutlamanın deneysel olguya bu biçimde yeğlenmesi, Lévi-Strauss'un yazılarında tekrar tekrar görülmektedir. Ancak, Lévi-Strauss'un kendisinin durumu böyle görmediği anımsanmalıdır. Ona göre «insan zihni»nin nesnel varlığı vardır; bu insan beyninin bir özelliğidir. Bu insan zihninin özelliklerini, onun kültür ürünlerini araştırıp karşılaştırarak belirleyebiliriz. Böylelikle «deneysel görüngüler»i incelemek, keşfetme sürecinin vazgeçilmez bir parçasıdır, ama bu yalnızca amaca ulaşabilmek için bir araçtır.[11]

Şimdi yeniden Rousseau'nun İnsan'ı konuşan hayvan olarak görüşüne dönelim. Birkaç yıl öncesine değin antropologlar arasında, insanın tekelinde olduğu düşünülen Kültür ile, insanla birlikte tüm hayvanların ortak malı olduğu düşünülen Doğa arasında çok kesin bir ayrım yapma alışkanlığı vardı. Leslie White'a göre bu ayrım:

> «niteliğe ilişkindir, dereceye değil. İki tip arasındaki uçurum da son derece önemlidir... İnsan simgeler kullanır; başka hiçbir yaratık bunu yapmaz. Bir organizmanın simgeleme yeteneği ya vardır ya da yoktur, burada ara aşamalar yoktur» (White, 1949: 25).

Vurgusu sonraki yazılarında azalmakla birlikte erken dönem yazılarında Lévi-Strauss da bu görüşü yinelemektedir. Simgesel düşünceye damgasını vuran özellik, bir konuşma dilinin varlığı ve bu dilde sözcüklerin «dışarıda bir yerde» var olan gösterilen nesneler yerine kullanılmasıdır (göstermesi). Simgeler ile dürtüler arasında bir ayrım yapılmalıdır. Tüm hayvan türleri uygun işaretlere mekanik olarak tepki gösterir; bu süreçte «simgesel düşünce» kullanma gereği yoktur. Simgeler kullanarak işlem yapabilmek için her şeyden önce gösterge ile bunun gösterdiği nesneyi birbirinden

ayırabilmek, sonra da gösterge ile gösterilen arasında bir ilişki olduğunu görebilmek gerekir. İnsan düşüncesini hayvansal tepkiden ayıran başlıca özellik budur —A ile B'yi birbirinden ayırabilme yeteneği ile aynı zamanda A ile B'nin bir biçimde karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde olduğunu görebilmek.

Bu ayrım başka bir biçimde de anlatılabilir. Birey, birey olarak etkinlik gösterdiği, kendi dışındaki dünyaya bir işlem yaptığı zaman —örneğin, yerde bir çukur kazmak için kürek kullandığında— simgeleme söz konusu **değildir,** ancak, bir başka birey sahnede görülür görülmez **her** hareket, ne denli önemsiz olursa olsun, gözlemciye etkinlikte bulunan kişi hakkında bilgi iletmeye yarar— gözlenen ayrıntılar birer işaret olarak yorumlanır, çünkü gözlemci ile etkinlikte bulunan birey ilişki içindedir. Bu açıdan bakıldığında, herhangi bir insanın çevresindeki hayvanlar «düşünme aracı nesneler» **(bonnes à penser)**[12] olarak işe yarar.

Lévi-Strauss görünüşte oldukça çözümsüz olan bu simgesel yorum yetisinin nasıl ortaya çıkabildiği bilmecesini kendisine sorduğunda, yanıtını Durkheim ve onun ilk kuşak öğrencilerinden ödünç aldığı düşüncelerin bir uyarlamasında bulur. Belli ikili kavramlar insan doğasının parçasıdır —örneğin, erkek ile dişi bir anlamda benzer, bir başka anlamda ise karşıt ve birbirine bağımlıdır; benzer biçimde sağ el ve sol el eşit ve karşıt, yine de birbiriyle ilişkilidir. Var olduğu biçimiyle toplumda, bu tür doğal çiftlere her zaman kültürel önem yüklendiğini görürüz— bunlar, iyi ile kötünün, izin verilen ile yasaklananın ilk simgesel örneklerine dönüştürülmüştür. Dahası, var olduğu biçimiyle toplumda, bireyler birbirleriyle «ilişki içinde» olan toplumsal kişilerdir, örneğin baba ile oğul, işverenle çalışan gibi. Bu bireyler birbirleriyle «takas» yoluyla iletişim sağlar; birbirlerine sözcük alıp verirler, armağan alıp verirler. Bu sözcük ve armağanlar, kendi başlarına nesneler oldukları için değil, birer gösterge oldukları için bilgi iletirler. İşveren çalışana üc-

ret ödemesi yaptığında, etkinlik tarafların göreli konumunun **göstergesi**'dir. Ancak, Lévi-Strauss'a göre (eğer kendisini doğru anlıyorsam), diğer simgesel takasların tümüne örnek oluşturan sonul ve temel alışveriş, cinsel olandır. Yakın akrabalar arasında cinsel ilişki **(incest)** tabusu (Lévi-Strauss bunun «evrensel» olduğunu ileri sürmekte ve yanılmaktadır) izin verilen ve yasaklanan kadınları ayırt edebilmeyi ima eder ve böylelikle **karı** kategorisine giren kadınlar ile **kızkardeş** kategorisine giren kadınlar arasında bir ayrım ortaya çıkartır. İnsanlar arasındaki takasın **temeli** ve dolayısıyla simgesel düşüncenin temeli, yalnızca insana özgü bir olay olan kadın alıp verme yoluyla bir erkeğin bir başka erkekle ilişki kurabilmesindedir. Bu konuya 6. Bölüm'de yeniden döneceğim.

Bir kez daha, yukarıda da belirttiğim, Lévi-Strauss'un deneysel olgulardan çok olasılıklar hesabına ilgi duyar görünmesine dönmek istiyorum. O, bunun nedenlerini şöyle açıklıyor. Gerçek toplumsal yaşamda insanlar birbirleriyle sürekli iletişim içindedir; bunu göstergelerin çok karmaşık bileşimiyle yaparlar— sözcüklerle, giysileriyle, yiyecekleriyle, duruş biçimleriyle, bir odadaki eşyalarını düzenleyişleriyle vb. Herhangi özel bir durumda, bu değişik düzeydeki davranışlar arasında saptanabilir, belli bir tutarlılık olacaktır; örneğin İngiltere'de, Kensington'da oturan Üst Orta Sınıf üyeleri, sayılan alanların her birinde, diyelim Leeds'de oturan işçi sınıfı üyelerinden oldukça farklı bir biçem benimseyecektir. Ancak, gözlenebilen her özel durum, tüm bir olasılıklar grubu içinden yalnızca bir seçenektir ve Lévi-Strauss ile onu izleyenlere göre, **gözlemlediğimiz** deneysel durumlar hakkında daha kapsamlı bilgiye ulaşmamız, bunların, **gözlemlemediğimiz,** ancak olasılık dahilinde bulunan öteki durumlarla olan ilişkileri göz önünde tutularak sağlanabilir.

Bu noktada konudan biraz uzaklaşmak gerekiyor. Lévi-Strauss'un, insanların simgeler aracılığıyla iletişim sağlaya-

bilmelerine ilişkin düşünceleri, ilk kez yapısalcı dilbilim ve göstergebilim (göstergeler kuramı) uzmanlarınca öne sürülen savların geliştirilmiş biçimidir. Ancak, bu uzmanlar çok değişik ve karışık bir terminoloji kullanmış olduklarından, bunların karşılıklarını vermeye çalışmam yararlı olabilir.

Birinci temel ayrım, de Saussure'ün dil **(langue)** ve söz **(parole)** arasında yapmış olduğu ayrımdır. «İngiliz dili» («İngilizce») dendiğinde bütün bir sözcük kural ve kullanım sistemi anlaşılır; herhangi bir konuşmacı kişi açısından bu bir «veri»dir, kendisinin yarattığı bir şey değildir; dili oluşturan parçalar kullanıma açıktır, ancak bunların kullanılma zorunluluğu yoktur. Ben, bir birey olarak konuştuğumda ise «söz» kullanırım; bütün bir «dil» sistemi içinden belli sözcükleri, dilbilgisi kurallarını, ton ve vurguları seçerim, bunları belirli bir **düzene** sokarak da konuşmamla bilgi iletebilirim.

Yukarıda belirtildiği biçimiyle «dil» ve «söz» ayrımı ile bildirişim **(information)** kuramındaki **izge (code)** ve **bildiri (mesaj)** ayrımı arasında eşitlik değilse de bir yakınlık vardır. Eğer konuşulan bir dili gerçekte bir izge olarak düşünecek olursak, o zaman bu belli bir türden izgedir — ses öğelerinden oluşan bir izge. Ama, daha birçok başka türden simgesel izge de olanaklıdır. Az önce belirttiğim gibi, giysileri ya da yiyecek türlerini, davranış ya da duruş biçimlerini bir simgesel izge olarak kullanırız. Bu simgesel izgelerin her biri bir «dil»dir (de Saussure'ün kullandığı anlamda); bu simgesel izgelerin toplamı, yani bireyin «Kültürü» de yine bir «dil»dir.

Bu savda kullandığım söz kutuları, örneğin «ses öğeleri», «giysiler», «yiyecek türleri» vb, zihnimizce işlev ya da «anlam» bakımından bir biçimde benzer sayılan, dolayısıyla da aralarında ilişki kurulan nesneleri bir araya toplar. Bir söz söylediğimiz ve bir mesaj ilettiğimiz zaman ise —«kedi eti yedi» gibi— sözcükler, dilin kurallarının bir sonucu olarak sıralanır, herhangi bir biçimde aralarında benzerlik ol-

duğu için değil. İleride sözünü edeceğim «dizimsel sıralamalar»la anlatmak istediğim budur — sözdizim **(syntax)** kurallarının uygulanmasıyla oluşturulan zincirler.

Benzer biçimde, zihnimizde sözcükleri bir dilin parçaları ya da belli bir dilin kuralları olarak belirleyen birleştirme süreçlerini de birbirinden ayrıştırmalıyız. Kızarmış hindi de haşlanmış tavuk da «yiyecek türü»dür (dolayısıyla da bir dilin parçalarıdır.) Belli bir dilin (kültürün) kurallarına göre ise, örneğin İngiltere'de, sığır rosto, Yorkshire çöreği ile yenmelidir. Örneği daha karmaşıklaştıracak olursak, kızarmış hindinin ardından gelen sıcak erik hoşafı ve kıymalı börekten oluşan bir yemek listesinin, büyük bir olasılıkla 25 Aralık (noel) gününü belirttiğini görürüz.

Birçok okur «dil» sözcüğünün sözsüz iletişimi anlatmak üzere bu biçimde kullanılmasını yadırgayabilir. Genel Yapısalcı savı oldukça açık seçik bir biçimde sunan Barthes'ın (1967) da yine başka bir terminoloji kullanıyor olması sorunu pek kolaylaştırmamaktadır. Barthes, sözlü olmayan göstergelerin eğretileme yoluyla (dizisel) **(metaphoric/paradigmatic)** ve düzdeğişmece yoluyla (dizimsel) **(metonymic/syntagmatic)** kullanımı arasındaki ilişkiyi açıklamak için bir tablo kullanmaktadır. Bu tablo aşağıda kimi eklemelerle verilmiştir. Barthes, **sistem** terimini iki ayrı anlamda kullanmaktadır. Birinci anlam, yukarıda benim «dil» olarak kullandığım terimi karşılamaktadır. İkincisi ise böyle bir dildeki «sözbölükleri» anlamına gelmekte, bir başka deyişle, sözlü bir dilde «adlar», «sıfatlar», «eylemler» olarak ayırdığımız sözcük kümelerini karşılayan nesne kümeleri anlamını taşımaktadır. Barthes'ın tablosunu değiştirirken, birinci anlamı **«sistem»**, ikinci anlamı ise **sistem** biçiminde yazdım. Bu tabloda, sözsüz göstergeler toplamına uygulandığı biçimiyle dizim **(syntagm)**, sözlü bir dildeki **tümce**ye karşılıktır.

Dizim ve Sistem

(Barthes 1967: 63'ten. [Köşeli ayraç içindeki sözcükler eklenmiştir].)

	[A]	[B]
	Sistem [Sözbölükleri adlar, eylemler, vb.]	Dizim [Tümce.]
Giysi «sistemi» [dil] [izge]	Aynı anda vücudun aynı bölümünde giyilemeyen ve değiştikçe giysinin anlamını da değiştiren giysi, parça ya da ayrıntılar grubu: şapka bone kukuleta vb.	Aynı tip giyside değişik öğelerin yan yana yer alması: etek bluz ceket.
Yiyecek «sistemi» [dil] [izge]	Yakınlıkları ya da farklılıkları bulunan, belli bir anlam göz önünde tutularak aralarından seçim yapılan gıda maddeleri grubu: meze, et yemeği, tatlı türleri. Bir lokanta «yemek listesi» iki düzeyi de gerçekleştirir örneğin, mezelerin yatay okunuşu sistem düzeyindedir, listenin dikey okunuşu izge düzeyindedir.	Bir yemekte seçilen ayrı ayrı yemeklerin gerçek sıralaması yemek listesi
Mobilya «sistemi» [dil] [izge]	Bir tek mobilya parçası (yatak) üzerinde biçemsel çeşitlemeler grubu.	Aynı mekan içinde değişik mobilya parçalarının yan yana yer alması: yatak - gardrop tuvalet masası, vb.
Mimarlık «sistemi» [dil] [izge]	Bir yapıdaki tek bir öğede biçemsel çeşitlilik, değişik tipte çatı, balkon, salon vb.	Tüm yapı düzeyinde ayrıntıların sıralanışı.

Bu şemada A ve B sütunları arasındaki ayrım, Lévi-Strauss'un yazılarını anlayabilmek için çok önemlidir, ancak, Lévi-Strauss kendisi bu terminolojiyi kullanmamaktadır. Barthes **sistem** ve **dizim** karşıtlığını kullanırken, Lévi-Strauss'un bunlara denk düşen karşıtlığı **eğretileme** ve **düzdeğişmece** ya ka kimi zaman **dizisel seri** ve **dizimsel zincir** olmaktadır (bak. örneğin, s. 95-98). Her ne kadar jargon yıldırıcıysa da ilkeler basittir. Jakobson'un dediği gibi, eğretileme (sistem, dizi) benzerliğe, düzdeğişmece (dizim) ise yakınlığa dayalıdır (Jakobson ve Halle, 1956: 81).

Lévi-Strauss, söylenin ve genel olarak ilkel düşüncenin çözümlenmesinde bu iki kutup arasında ayrım yapılması gereğini savunur. Örneğin, doğaüstü insanların yaşadığı bir başka dünya düşünecek olursak, bu başka dünyayı çok çeşitli biçimlerde temsil edebiliriz: bir kuşlar, balıklar, ya da vahşi hayvanlar, ya da insan «benzeri» yaratıklar toplumu olduğunu düşünebiliriz ve bunların her birinde de **eğretileme** kullanıyor oluruz. Bu bir tür simgelemedir, ancak bundan başka bir tür de vardır. İkinci tür simgelemede dayanağımız, belli bir dizimin (tümce) «sistem» (dil, izge) öğeleri kullanılarak nasıl oluşturulduğunu bilen dinleyicimizin, kendisine yalnızca bir parça gösterildiğinde bütünü anlayabilmesi olgusudur. Bu bir düzdeğişmece örneğidir. Örneğin, «Taç Egemenlik yerine kullanılır» formülünü aldığımızda, tacın yalnızca belli bir dizimsel giysiler zinciri ile birlikte düşünüldüğü, bu giysilerin topluca belli bir makamdaki kişinin, Kral'ın üniformasını oluşturduğu, öyle ki uygun kullanımı olan bu bağlamdan çok farklı bir bağlamda bile tüm ortamın göstergesi olarak kullanılabileceği olgusuna yaslanırız. Bu eğretileme/ düzdeğişmece ayrımı bir «ya biri/ya öbürü» ayrımı değildir; herhangi bir bildirişim söyleminde hep iki türden de birleştirme (çağrıştırma) öğesi vardır. Ancak, vurguda belirgin farklılıklar olabilir. Daha önce de söylediğim gibi, «Taç Egemenlik yerine kullanılır»da söz konusu olan daha çok düzdeğişmecedir; «kraliçe arı» kavramında söz konusu olan ise eğretilemedir.

Tüm bunlar çok daha önceki bir antropolojik çözümleme biçemine bağlanmaktadır. Frazer, ilkel büyü konusundaki klasik çalışmasına (**The Golden Bough**), Kısaltılmış baskı: 12), büyüye inanmanın iki tip (yanlış) zihinsel çağrıştırmaya bağlı olduğu teziyle başlar. Bunlar, benzerlik yasasına bağlı olan homeopatik* büyü ile temas yasasına bağlı olan bulaşıcı büyüdür. Frazer'ın yaptığı homeopatik/bulaşıcı ayrımı, Jakobson—Lévi-Strauss'un yaptığı eğretilemeli/düzdeğişmeceli ayrımının hemen hemen tıpkısıdır. Frazer ve Lévi-Strauss'un, bu tür bir ayrımın «ilkel düşünce»nin anlaşılması konusuyla çok yakından ilgisi olduğu görüşünde birleşmeleri ise çok önemli görünmektedir.

Bütün bunlar Lévi-Strauss'un simgeleme süreci konusundaki genel tutumuna nasıl bağlanıyor?

Öncelikle anlaşılması gereken, bu iki boyutun— bir yanda eğretilemeli-dizisel-harmonik-benzerlikli eksen ile öbür yanda düzdeğişmeceli-dizimsel-melodik-bulaşıcı eksen olmak üzere— 2. Bölüm'de anlatılan çeşitli yapısal üçgenleri kurmakta kullanılan mantıksal çerçeveye denk düştüğüdür. Örneğin, Şekil 3'ü (s. 32) alacak olursak, buradaki Kültür/Doğa ekseni «eğretilemeli», normal/dönüştürülmüş ekseni «düzdeğişmeceli»dir. Ancak, şimdiki bağlamda daha yakından ilgili olan, Lévi-Strauss için bu çerçevenin totemcilik ve söyleni anlamamıza yarayacak ipucunu veriyor olmasıdır. Tek tek kültür kalemleri olarak ele alındığında totemci kuttören ya da söylen dizimseldir —bir zincir içinde birbirlerine bağlı bir ayrıntılar sıralamasından oluşur; görünüşe göre, hayvanlar ve insanlar birbirlerinin yerini alabilirler. Doğa ile Kültür karıştırılmıştır. Ancak bütün bir grup kuttören ve söylenleri alıp bunları üst üste koyacak olursak, dizisel-eğretilemeli bir örüntünün ortaya çıktığını görürüz— s. 43'deki

Homeopaty: Bir hastalığı, sağlam kimselerde hastalık belirtileri meydana getiren ilaçların küçük dozlarıyle tedavi yolu; benzeri benzerle tedavi yöntemi.

örnekte olduğu gibi, hayvanlar için geçerli olan çeşitlemelerin insanlar için geçerli olan çeşitlemelerin matematiksel bir dönüşümü olduğu ortaya çıkar.

İkinci bir seçenek olarak aynı işlem ters yönden de yapılabilir. Belirli bir alışılmış davranış sıralaması ile başlayacak olursak, bunu bir dizim saymalıyız; kendi başına alındığında yalnızca tarihin bir tortusu olan bir grup kültür parçası arasındaki düzenli ilişkilere bir örnektir bu. Böyle bir özel örneği alıp parçaları arasındaki düzenlemeye cebirsel olarak bakacak olursak, bütünlüklü bir sisteme, bir tema ve çeşitlemelerine ulaşabiliriz— bu, özel örneğimizin olasılıklardan yalnızca birini oluşturduğu bir diziler (eğretilemeler) grubudur. Böylelikle dikkatimiz, olanaklar içinde bulunan birçok başka çeşitlemeye çekilir ve bu kez elimizdeki etnografik verilere yeniden bakarak, bu çeşitlemelerden herhangi birinin gerçekte var olup olmadığını araştırırız. Eğer varsa, çıkardığımız cebirsel tablonun, insan beyninde evrensel olarak bulunan, kökleri derinde bir örgütsel ilkeye uyduğunu doğrulamış oluruz.

Bu, kuramsal olarak savunulabilir gelmektedir, ancak, uygulamada çok önemli olduğu anlaşılan iki zorluk çıkmaktadır. Birincisi, bu sürecin son aşamasında, kuram ile bulguları birbirine uygunmuş gibi göstermek kolaydır, ama bunun tersini sergilemek zordur. Dolayısıyla Mantıksal Pozitivistler, Lévi-Strauss'un kuramlarının hemen hemen anlamsız olduğunu, çünkü son çözümlemede denenip yanlışlanma olanağı bulunmadığını ileri sürebilirler.

İkinci zorluk, bütünlüklü sistem, «çözümlemenin genel nesnesi» (bak. s. 27), belirli kültür ürünlerinde ancak parça parça görülen sonul cebirsel yapı dendiğinde tam olarak ne anlatılmak istendiğini anlamaktadır. Bu yapının yeri neresidir? Bu soru tüm kültür sistemleri için sorulabilir. de Saussure'ün kullandığı anlamda (s. 49) «konuşulan bir dil»in yeri neresidir? Bir bütün olarak dil, herhangi belirli bir bireyin dışındadır; Durkheim terminolojisinde, dili konuşan her-

kesin toplu bilincinin **(conscience collective)** bir parçasıdır.

Lévi-Strauss ise belirli bir toplumsal sistemdeki toplu bilinç ile pek ilgilenmemektedir; onun emeli daha çok «insan zihni»ndeki **(l'esprit humain)** ortak **bilinçsizi** keşfetmektir ve bu yalnızca bir dili konuşanlara değil, tüm dillerden herhangi birini konuşanlara uygulanabilmelidir.

Bu çabası Lévi-Strauss'u zaman zaman, aklın insan bireyinden bağımsız olarak işleyen bir özerkliği olduğu anlamına gelen deyişlere yöneltmektedir. Örneğin:

> **Nous ne prétendons donc pas montrer commet les hommes pensent dans les mythes mais comment les mythes se pensent dans les hommes, et à leur insu** (C.C.: 20).

Bu pasaj İngilizcede iki ayrı biçimde yayınlanmıştır. İki İngilizce çevirinin Türkçeleri şöyledir:

1) «Dolayısıyla biz, insanların söylenleri nasıl düşündüğünü değil, söylenlerin, insanın bilgisi olmaksızın, insana kendilerini nasıl düşündürttüğünü göstermek niyetindeyiz.» (Y.F.S.: 56)
2) «Dolayısıyla benim göstermek niyetinde olduğum, insanın nasıl söylenlerle düşündüğü değil, insanlar bu olgunun farkında olmaksızın söylenlerin nasıl onların akıllarında işlediğidir.» (R.C.: 12)

Fransızca metinde anlam kesin değildir. «**Comment les mythes se pensent les hommes**», «söylenlerin insanlarda nasıl düşünüldüğü» biçiminde çevrilebilir ve böyle bir çeviride, ima edilen özerklik derecesi azaltılmış olur. Özerklik sorunu önemlidir. Lévi-Strauss, kültürel olayların —özellikle söylenin— değişik kültürlerde çeşitli biçimlerde ortaya çıkmasını, ortak bir yapının yerel olarak ve kendiliğinden saptırılması sayar görünmektedir. Bunu örneklemek için de D'Arcy

Thompson'un balık biçimleri üzerine çalışmasına gönderme yapmaktadır (H.N.: 606)[13]. Varsayılan özerklik, Lévi-Strauss'un belirli çeşitlerin kültürel bağlamlarını gözardı edebileceğini ima eder; gözlemlenen farklılıkları ortaya çıkaran mekanizma, evrim için uyarlanma ya da işlevsel bağ ile ilgili değildir, yalnızca matematiksel karşılıklı değişmelerle ilgilidir. Bir tür bilgisayar gibi işleyip bu karşılıklı değişmeleri «farkında olmaksızın» oluşturan «insan zihni»nin doğası karanlık kalmaktadır. Lévi-Strauss'un Anglo-Saxon eleştirmenlerinin —11. dipnotta sözü edilen «deneyciler»in— sapkınlığı, bunların ister biyolojide ister kültürde olsun, yapısı olan bir biçimdeki herhangi yerel bir çeşitlemenin yerel çevreye işlevsel olarak uyarlanmış olduğu, dolayısıyla ancak yerel çevre koşullarını dikkate aldıktan sonra yerel farklılıkları anlamaya başlayabileceğimizi varsayarak çalışmalarına başlamalarındadır. Bu eleştirmenler için harita çizimleri üzerinde üç taş oynamak yeterli olmamaktadır.

Ancak, Lévi-Strauss kendisinin idealist olduğunu ileri süren görüşü kesinlikle reddeder. Dolayısıyla, onun kabul ettiği, «insan zihni»nin biraz gizemli olan işleyişlerinin, beynin bildiğimiz maddesinde oluşan süreçler olduğunu varsaymak zorundayız. O zaman da Lévi-Strauss'un ileri sürdüğünden şöyle anlamlar çıkartmak olanaklıdır:

Evrim süreci içinde insan, yalnızca belirtkeler ve dürtülü tepkilerle değil, dil ve göstergeler aracılığıyla iletişim sağlayabilmesine yol açan, kendine özgü bir yeti geliştirmiştir. Bunu yapabilmiş olması için, insan beynindeki (henüz anlamadığımız) mekanizmaların, +/— ayrımı yapabilmek, böylelikle kurulan ikilileri birbirleriyle ilişkili çiftler olarak ele almak ve bu «ilişkiler»le matematiksel bir tablo üzerinde çalışır gibi oynamak için belirli yetileri içermesi gereklidir. İnsan beyninin, ses örüntüleri söz konusu olduğunda bunu yapabildiğini **biliyoruz,** çünkü yapısal dilbilim anlamlı konuşma oluşturmada bunun vazgeçilmez bir öğe (ama yalnızca bir öğe) olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla, insan beyninin

bir «gösterge dili» oluşturmak için sözsüz kültür öğelerini kullanması durumunda da aşağı yukarı aynı biçimde işlediğini kabul edebiliriz. Buna göre sonul ilişkiler sistemi, yani cebirin kendisi de tüm insan beyinlerinin ortak özelliğidir. İşte bu noktada eğretileme ve düzdeğişmece söz konusu olmaktadır. Çünkü, insanların yalnızca konuşmayı çözme biçiminden değil, özellikle müziği algılayışından biliyoruz ki insan beyni aynı anda harmoni ve melodiyi dinleyebilme yetisine sahiptir. Harmonide —bir orkestra müziğinde notaların sayfada yukarıdan aşağıya dikey okunması— sesler arasındaki birleşmeler eğretilemelidir. s. 51'deki tabloya göre, notalar orkestrada bir araya gelen tüm müzik aletlerinin çıkartabileceği sesler sisteminin parçasıdır. Buna karşılık melodideki —bir orkestra müziğinde notaların sayfanın solundan sağına yatay okunması— seslerin sıralanışı düzdeğişmecelidir. Tabloya göre notalar, tek tek müzik aletlerinden sırayla elde edilen bir dizimsel zincir oluşturur. Lévi-Strauss da şöyle cesur bir öneride bulunmaktadır: Beyindeki ilişkiler sistemi (cebir), en az iki (ama belki daha çok) boyutlu, çapraz bilmecedeki sözcükler gibi yukarıdan aşağıya ve soldan sağa «okunabilen» dikdörtgen bir dizey ile temsil edilebilir. Kendisi, sesler için bunu yaptığımızın gösterildiğini(sözcük ve müziği dinleyiş biçimimizde), dolayısıyla ses dışındaki kültürel kategorilerle mesaj ilettiğimiz de de aynı türden bir işlem yapıyor olmamızın yaratılıştan olası bulunduğunu ileri sürer.

Bu aşırı indirgemeci bir savdır, ama yine de yüzeyde, kültürel simgelerin yalnızca belli bir kültür ortamında nasıl mesaj ilettiğini değil, nasıl olup da mesaj iletebildiğini açıklamaya yardımcı olabilir. Belli bir kültürden alınan malzemenin çözümlenmesiyle keşfedilebilecek olan ilişkilerin yapısı, ortak bir grupta toplanan olanaklı başka yapıların cebirsel bir dönüşümüdür ve bu ortak grup, tüm insan beyinlerinde bulunan mekanizmanın bir özelliğini yansıtan örüntüden oluşur. Kavram ulu bir kavram; yararlı olup olmadığı ise tartışmalıdır.

4 Söylenin Yapısı

Söylen konusunda Lévi-Strauss'un büyüleyiciliği, hemen hemen Rüyaların Yorumu konusunda Freud'un büyüleyiciliği gibidir. Ve ikisinin zayıflıkları da aynı türdendir. Freud ile ilk karşılaşma genellikle ikna edicidir; her şey o kadar yerli yerindedir ki mutlaka doğru olmalıdır. Ama sonra «acaba» demeye başlarsınız. Freud'un simgesel çağrışımlar ve bilinç, bilinçdışı ve bilinç öncesi katmanları konusunda bütün savunduklarının tümden yanlış olduğunu varsayacak olsaydık, yanlış olduğunu **kanıtlama** olanağını hiç bulabilir miydik? Ve eğer bu sorunun yanıtı «Hayır» ise, o zaman kendinize sormanız gereken, simge oluşturma ve özgür çağrışımla ilgili tüm psikanalizci savların kurnazca bir gevezelikten öte bir şey olup olamayacağıdır.

Lévi-Strauss'un söylenin yapısı konusunda söyledikleri kuşkusuz çok kurnazcadır; gerçekte bundan daha fazlası olup olmadıkları ise henüz bilinmemektedir.

Söylen kötü tanımlanmış bir kategoridir. Kimileri bu sözcüğü yanlış tarih —geçmiş hakkında yanlış olduğunu bildiğimiz bir öykü— anlamını taşıyormuş gibi kullanmaktadır; bir olayın söylensel olduğunu söylemek, hiç yaşanmadığını söylemekle eş anlamlıdır. Dinbilimdeki kullanım ise oldukça değişiktir: Söylen dinsel gizemin bir anlatımıdır— «Gözleme açık olaylar aracılığıyla gözlem olanağı bulunmayan gerçeklerin ifade edilişidir» (Schniewind, 1953: 47). Antropologun alışılmış «söylen kutsal öyküdür» görüşü de buna yakın düşer.

Bu sonuncu türden bir tanımı benimseyecek olursak, söylendeki özel nitelik onun yanlış oluşunda değil, inananlar için ilahi doğru, inanmayanlar için ise peri masalı oluşundadır. Tarihin doğru, söylenin ise yanlış olduğu biçimindeki bir ayrım oldukça keyfidir. Hemen hemen tüm insan toplumlarının kendi geçmişleriyle ilgili bir gelenekler bütünü vardır. İncil gibi bunun da başlangıcında Yaratılış öyküsü yer alır. Bu bölüm, zorunlu olarak **her** anlamda «söylensel»dir. Ancak, Yaratılış öykülerinin arkasından kültür kahramanlarının (örneğin, Hz. Davud, Hz. Süleyman) yaptıklarına ilişkin destanlar gelir ki bunların «gerçek tarih»te **kimi** dayanağı **olabilir;** bunlardan sonra da herkesin «tümden tarihsel» olarak kabul ettiği olayların anlatımı gelir ki bunlar bir başka bağımsız kaynakta da kayıtlı olduğundan doğruluğu tartışılmaz. Hıristiyanlığın Yeni Ahdi bir açıdan bakıldığında tarif, bir açıdan bakıldığında ise söylen olma iddiasındadır; bu ikisi arasına keskin bir çizgi çekmek isteyen ise haddini bilmezin biridir.

Lévi-Strauss ilgisini «tarihsiz toplumlar», bir başka deyişle Avustralya Yerlileri ya da Brezilya'da kabile yaşamı sürdüren insanlar üzerinde yoğunlaştırarak söylen ile tarih arasındaki ilişki sorunundan kaçınmıştır. Bu insanlar kendi toplumlarının değişmediğini düşünmekte ve şimdiki zamanı, geçmişin doğrudan doğruya yinelenişi olarak anlamaktadırlar. Lévi-Strauss'un kullanımında söylen kronolojik bir zaman dilimine oturtulmaz, ancak, rüyalar ve peri masalları ile paylaştığı belli özellikleri vardır. Özellikle, normal insan deneyimine egemen olan Doğa ile Kültür arasındaki ayrım büyük ölçüde ortadan kalkar. Lévi-Strauss söylenlerinde insanların hayvanlarla konuşması, evlenmesi, denizde ya da göklerde yaşaması, büyücülükte maharet göstermesi hep olağan şeylerdir.

Başka yerlerde olduğu gibi burada da Lévi-Strauss'un asıl ilgisi, bir topluluktaki «ortak olayların doğasındaki bilinçsizlik»tir (S.A.: 18). Freud gibi o da tüm insan zihinleri

için evrensel olarak geçerli düşünce oluşturma ilkelerini keşfetmeyi amaçlar. Bu evrensel ilkelerin (eğer var iseler) bizim beyinlerimizde olduğu kadar Güney Amerika Yerlilerinin beyinlerinde de işlerliği vardır. Ancak bizlerde, ileri teknolojik düzeydeki bir toplumda yaşayıp okul ya da üniversiteye gitmiş olmakla edindiğimiz kültürel eğitim, ilkel düşüncenin evrensel mantığını, toplumsal çevremizin yapay koşullarının gerektirdiği türlü türlü özel mantıklarla kaplamıştır. Eğer bozulmamış, katışıksız biçimiyle ilkel evrensel mantığa ulaşmak istiyorsak, çok ilkel, basit bir teknoloji düzeyindeki insanların (Güney Amerika Yerlileri gibi) düşünce süreçlerini incelememiz gerekir. Söylen üzerinde çalışmak da bu amaca ulaşmanın bir yoludur.

Tüm insanlığın paylaştığı ve ilkel mitolojide görünürlük kazanan bir tür us dışı evrensel mantığın içsel olarak bulunması gerektiği yolundaki genel önermeyi benimseyecek olsak bile, yönteme ilişkin birçok zorlukla karşılaşırız. Mitoloji, (Lévi-Strauss'un kullandığı anlamda) dinsel kuttören ile bağlantılı bir sözlü gelenek olarak başlar. Öykülerin kendileri egzotik dillerde inanılmaz uzunluklarda aktarılır. Lévi-Strauss ya da başka bir çözümleme isteklisine ulaştıklarında da bu öyküler, kısaltılmış olarak, bilinen şu ya da bu Avrupa dilinde yeniden yazılmış ya da derlenmiştir. Bu süreç içinde, özgün dinsel bağlamlarından tümüyle kopmuşturlar. Bu olgu daha yakından tanıdığımız eski Yunan ve Roma ve Eski İskandinavya söylenlerindeki öyküler için olduğu kadar Lévi-Strauss'un **Mythologiques**'te tartıştığı öyküler için de geçerlidir. Yine de, Lévi-Strauss, öykülerde başlangıçta var olan temel **yapısal** özelliklerin korunmuş olacağını, eğer doğru yoldan ilerleyecek olursak, bu kırpılmış öykülerin karşılaştırılması yoluyla, evrensel ilkel us dışı bir mantığın belirgin özelliklerinin sergilenmesinin hâlâ olanaklı bulunduğunu vurgulamaktadır.

Böylesine olasılık dışı bir imanı bizim değerlendirmemiz ancak işlemsel açıdan olabilir. Eğer Lévi-Strauss'un çözüm-

leme tekniklerini gerçek bir antropolojik malzemeler bütününe uygulayarak önceden elimizde bulunmayan bilgilere ulaşabilirsek ve bu bilgiler daha başlangıçta göz önüne almadığımız, ilişkili başta etnografik olguların aydınlatılmasına yararsa, o zaman bu çalışmanın yapılmaya değer olduğunu düşünebiliriz. Ve hemen eklemeliyim ki birçok durumda bu türden bir ödüllendirilme **vardır.**

Lévi-Strauss'un gördüğü biçimiyle sorun kabaca şudur: Herhangi bir mitolojik öyküler bütününü göründükleri biçimde ele alacak olursak edindiğimiz izlenim, bunların sonsuz çeşitlilikte küçük önemsiz olaylardan oluştuğu, bağlantılı olarak çok sayıda yinelemeye yer verildiği, durmadan değinilen temaların çok temel, ilksel olduğudur: kardeşler ya da ana-oğul arasında cinsel ilişki, baba katli, kardeş katli, yamyamlık... gibi. Lévi-Strauss, öykülerin görünürdeki anlamının arkasında bir başka anlamsızlık (bak. s. 34), izgenin sardığı bir mesaj olması gerektiğini ileri sürer. Bir başka deyişle, Freud gibi o da söylenin bir tür toplu düş olduğunu, gizli anlamını ele verecek biçimde yorumlanabilmesi gerektiğini varsayar.

Lévi-Strauss'un bu izgenin doğası ve yapılabilecek yorumun türü konusundaki düşüncelerinin birçok kaynağı vardır.

Bu düşüncelerinin ilki Freud'dan gelmektedir; söylenler, bilinçli deneyimle şu ya da bu biçimde tutarlı olmayan bilinçsiz dilekleri ifade eder. İlkel insanlar arasında siyasal sistemin sürekliliği, küçük akrabalık grupları arasındaki bağlaşmaların olduğu gibi korunmasına bağımlıdır. Bu bağlaşmalar, kadın armağan edilerek kurulur ve pekiştirilir; babalar kızlarını, erkek kardeşler kızkardeşlerini verirler. Ama, eğer erkekler toplumsal-siyasal amaçlara hizmet etmek için kadınlarını başkalarına vermeliyseler, o zaman bu kadınları kendi cinsel amaçları için saklamaktan kaçınmalıdırlar. Dolayısıyla, yakın akrabalar arasında cinsel illşki **(incest)** ve dışevlilik **(exogamy)** aynı madalyonun ayrı yüzleridir; insest

tabusu (cinsel davranışta bir kural) da toplumun (toplumsal ve siyasal ilişkiler yapısının) köşe taşıdır. (Ayrıca bak. Bölüm 6.) Bu ahlak ilkesine göre, hayali bir durumda, «İlk Erkek»in kendi kızkardeşi olmayan bir karısı olmuş olmalıdır. Ama o zaman da, «İlk Erkek» ya da «İlk Kadın» konusundaki herhangi bir öykü mantıksal bir çelişki içermek zorundadır. Çünkü eğer ilk kadınla ilk erkek kardeş idiyse, o zaman hepimiz bu ilk insesttten doğmayız; buna karşılık, eğer ayrı ayrı yaratılmış iseler, bunlardan ancak birisi ilk insan olabilir, ötekisi (bir anlamda) insandan başka bir yaratık olmalıdır: böylelikle İncil'deki Havva Adem'in etindendir ve ilişkilerinde insest vardır, ama İncil dışı Lilith bir şeytandır.[14]

Benzer türden bir başka çelişki de yaşam kavramının ölüm kavramını beraberinde getirmesinde vardır; canlı, ölü olmayan biridir, ölü olan yaşamayandır. Ama din, yapılarında karşılıklı bağımlılık olan bu iki kavramı birbirinden öyle ayırmaya çalışmaktadır ki, ölümün **kökenini** açıklayan ya da ölümü «sonsuz yaşama geçiş» olarak gösteren söylenler ortaya çıkmaktadır. Lévi-Strauss, ilkel mitolojinin evrensel yanlarını ele aldığımızda, gizli mesajın bu türden arzulanmayan çelişkilerin çözümlenmesiyle ilgili olduğunu tekrar tekrar keşfedeceğimizi savunmuştur. Mitolojideki yinelemeler ve yalanlar-kaçamaklar konuyu o denli bulandırmaktadır ki, çözümsüz mantıksal tutarsızlıklar, açıkça ifade edildiklerinde bile gözden kaçmaktadır. Çoğu kişi için, söylen çözümlemesi konusundaki en doyurucu makalesi olan «Asdiwal'in Öyküsü»nde Lévi-Strauss'un vardığı sonuç şöyledir:

> «Yerli aklının alabildiği, hemen her alana —coğrafya, ekonomi, sosyoloji, hatta kozmoloji alanına— dağılan tüm aykırılıklar, önünde sonunda anayanlı kuzen evliliğinin çözmeye çalıştığı ama başaramadığı o görülmesi daha zor ama o denli de gerçek aykırılığın içinde eritilmiştir. Ancak, bu başarısızlık söylenlerimizde

kabul edilmiştir ve işlevleri de tam buradadır» (G.A.: 27-8).

Yalnız, sözü edilen «kabulleniş» karmaşık bir türdendir ve Lévi-Strauss'un bile okuru (kendisine tüm ilişkili kanıtlar önceden verilmiş bulunan okuru), söylende anlatılanın gerçekte bu olduğuna inandırabilmesi için iki sayfalık sıkı bir savunmaya gereksinimi vardır.

Lévi-Strauss'un bu konudaki düşüncesinin ikinci önemli kaynağı, genel bildirişim kuramı alanından devralınan savlardan gelmektedir. Söylen yalnızca bir peri masalı değildir, bir mesajı vardır. Mesajın kimden geldiğinin pek açık olmadığını kabul etmek gerekir, ama mesajı kimin aldığı açıktır. Söylenleri ilk kez duyan toplumun yeni üyelerine geleneğin taşıyıcıları tarafından öğreti aşılanmaktadır —bu gelenek, hiç değilse kuramsal olarak, çoktan ölmüş bulunan atalardan devralınmıştır. Şimdi Atalar'ın (A) «verici», var olan kuşağın da (B) «alıcı» olduğunu düşünelim.

Diyelim ki A bireyi arkadaşı B'ye bir mesaj iletmek istiyor; B, A'yı neredeyse duyamayacak kadar uzaktadır ve iletişim çeşitli türden gürültüler nedeniyle daha da zorlaşmaktadır —rüzgarın sesi, yoldan geçen arabalar vb. A ne yapacaktır? Eğer aklı başında biriyse, mesajını yalnızca bir kez haykırmakla yetinmeyecek, birkaç kez bağıracak, her bağırışında farklı sözcükler kullanacak ve sözcüklerini tamamlayacak görsel işaretler de kullanacaktır. Alıcı uçta bulunan B, büyük bir olasılıkla her ayrı mesajın anlamını biraz yanlış olarak alacak, ancak hepsini bir araya topladığında, yinelemeler, ortak tutarlılıklar ve tutarsızlıklar «gerçekte» söylenenin ne olduğunu açıkça ortaya koyacaktır.

Örnek olarak iletilmek istenen mesajın 8 öğeden oluştuğunu, A'nın B'ye her bağırışında mesajın değişik parçalarının başka gürültüler nedeniyle bozulduğunu düşünelim. O zaman B'ye ulaşan örüntü bütünü, bir orkestra müziğindekine benzer bir dizi «akort»tan oluşacaktır:

1	2		4			7	8
	2	3	4		6		8
1			4	5		7	8
1	2			5		7	
		3	4	5	6		8

Lévi-Strauss, bir mitoloji bütününün bu türden bir «orkestra müziği» oluşturduğunu kabul eder. Bir toplumdaki yaşlı üyelerden oluşan topluluk, dinsel kurumları aracılığıyla, bilinçsiz olarak toplumun genç üyelerine temel bir mesaj iletmektedir; bu mesaj herhangi belirli bir söylenin içinde değil, «orkestra müziği»nin tümündedir.

Daha bildik, Anglo-Amerikan türünden birçok sosyal antropolog —Lévi-Strauss'un şiddetle eleştirdiği işlevselciler— buraya kadar ona katılmaya hazırdırlar. Ancak, zaman ve mekân öğelerinin doğurduğu kültürel sınırlamaları gözardı etmesi, bunların Lévi-Strauss'un yöntemini çok daha az kabul edilebilir bulmalarına yol açmaktadır.

Daha önce de sözünü ettiğim «Asdiwal'in Öyküsü»nde Lévi-Strauss 40 sayfayı, belirli bir kültürel bölgede yerleşik, tek bir söylenler bütününün çözümlemesine ayırır ve sonuç tümüyle büyüleyicidir. Ancak, Frazer'ın da yaptığı gibi, şuradan buradan gelenek ve öykü ayrıntıları seçerek bunlarla insan zihninin yapısında var olduğunu kabul ettiği tek bir mesajı açığa çıkarmak için tüm dünya etnografileri arasında dolanmaya başladığında, kendisine hayranlık duyan İngilizlerin çoğunu yitirir. Bu ikinci türden çalışmasına bir örnek aşağıdadır:

> «Eski Çin'de ve kimi Amerikan Yerli toplumlarında olduğu gibi yakın zamana kadar Avrupa'da da, oruç tutma ve karanlık aygıtlarının **(instruments des tenèbres)** kullanımını izleyen ev içi ateşlerinin kuttörensel bir biçimde söndürülmesini ve sonra yeniden yakılmasını gerektiren bir gelenek vardı» (M. C.: 351).

«Karanlık aygıtları» kavramı, 12. yüzyılda Avrupa'da var olan bir gelenekle ilgilidir. Buna göre, Paskalya Yortusu ile ondan önceki Cuma günü arasında alışılmış kilise çanları susar, bunların yerini gürültü çıkaran çeşitli aygıtlar alırdı. Bunların çıkarttığı gürültünün, iman edenlere İsa'nın ölümüne eşlik eden mucizeleri ve dehşet verici sesleri anımsatacağı düşünülürdü (M.C.: 348). Yukarıda verilen alıntıda Lévi-Strauss, Ortaçağ Hıristiyan Avrupası ile ilgili bu kategoriyi tüm dünya için yaygınlaştırmakta, bir kuttörensel olayın başlangıcını ya da bitişini göstermek için kullanılan her türden müzik aletini bu kategoriye katmaktadır. Daha sonra da, oruç döneminin başlangıç ya da bitişinde ışık ve ateşlerin söndürülüp yeniden yakıldığı çeşitli durumlarda bu tür göstergelerin kullanılışına dikkat çekmektedir. Ve son olarak da yine Avrupa'ya dönerek «karanlık aygıtları»nın bu sonuncu türden bağlamlarda kullanıldığını belirtmektedir. İleri sürülen sav döngüseldir, çünkü «karanlık aygıtları» ile oruç arasındaki bağın evrenselliği, kullanılan terimlerin işlemsel tanımlarında öngörülmektedir.

Mythologiques'in yayınlanmış bulunan her dört cildinin de çok önemli bölümleri bu türden karşı çıkmalara açıktır ve içtenlikle belirtilecek olursa, 2000 sayfaya yayılan, 813 ayrı öykü ve bunların farklı biçimlerinin ayrıntılarını veren Amerika kıtası mitolojisinin bu büyük taraması tüm yöntem yetersizlikleri ile bir yeni zamanlar **Golden Bough**'una dönüşmektedir. Doğal olarak Lévi-Strauss bu türden eleştiriye uğrayabileceğini iyice bilmektedir. **Mythologiques** III'te (O.M.: 11-12) şaşkınlık verici bir tezini haklı göstermek için uzun uzun açıklamaya girişmekte, bir Tukuna söyleninin kendi Güney Amerikalı bağlamı içinde «yorumlanması olanaksız» iken nasıl Kuzey Amerika söylenlerinden çıkartılan bir «dizisel sistem» ile bağlantılı düşünüldüğünde anlaşılır duruma geldiğini anlatmaktadır. Bana kalırsa, ancak hiç eleştirmeksizin kendisini bu düşünceye adamış olanlar böyle bir savla ikna edilebilirler. Yine de Söylenin Yapısal Çözümlemesi

ciddi bir biçimde üzerine eğilmeye değer. Bu deyimin anlamı tam olarak nedir?

Örnekleme yoluyla açıklamaya çalışacağım, ancak önce iki noktayı vurgulamam gerekir. Birincisi, yöntemi tümüyle sergileyebilmek için epeyce yere gereksinme vardır; benim iskelet durumundaki örneklerim ise tekniğin inceliklerini yansıtabilmekten çok uzaktır. İkincisi, Lévi-Strauss'un yöntemi tümüyle yeni değildir. İngiltere'de Hocart ve Lord Raglan yarım yüzyıl kadar önce, el yordamıyla da olsa bu yolda ilerlemiş, Rus folklor araştırmacısı Vladimir Propp da aynı şeyi yapmıştır (Bak. V.P., 1960). Daha sonraları, Collège de France'da, Lévi-Strauss'un kıdemli meslektaşlarından George Dumezil de birçok açıdan Lévi-Strauss'unkilere koşut olan düşünceler geliştirmeye başlamıştır. Ancak Lévi-Strauss amacına uygun kuramsal çözümlemeyi ötekilerin hepsinden daha ileri götürmüştür.

Lévi-Strauss bu konudaki ilk makalesinde (S.S.M., 1955) örneklerinden biri olarak Oidipus öyküsündeki yapının çok kısaltılmış bir çözümlemesini kullanır. Şimdiye değin yöntemini uyguladığı söylenler arasında İngiliz ve Amerikalı okuyucunun tanıma olasılığının genel olarak yüksek olduğu ender örneklerden biri olduğu için bununla başlayalım. İzleyen bölümde Lévi-Strauss'a oldukça sadık kalınmış, ancak özellikle bulanık gelen yerlerde ekleme yapılmasına gidilmiştir.

Lévi-Strauss'un yaptığı ilk varsayım, söylenin (herhangi bir söylenin) kolaylıkla parça ya da olaylara ayrılabileceği ve öyküye yakınlığı olan herkesin bu olayların hangileri olduğu konusunda anlaşacağıdır. Her bir durumda olaylar, öyküdeki bireyler arasında var olan «ilişkiler» ya da belirli bireylerin «konumu» ile ilgilidir. Dikkatimizi yoğunlaştırmamız gereken noktalar bu «ilişkiler» ve «konumlar»dır; öyküdeki bireylerin kendileri çoğu kez birbirleriyle yer değiştirebilir.

Oidipus söyleninde[15] Lévi-Strauss, aşağıdaki bölümleri dizimsel zincirin parçaları olarak almaktadır:

I. «Kadmos, Zeus'un kandırdığı kızkardeşi Europe'yi arar»
II. «Kadmos Ejderha'yı öldürür»
III. «Spartoi (Ejderha'nın dişlerinin ekilmesinden doğan adamlar) birbirlerini öldürür»
IV. «Oidipus babası Laios'u öldürür»
V. «Oidipus Sfenks'i öldürür» (Gerçekte ise, öyküde, Oidipus'un bulmacayı yanıtlaması üzerine Sfenks intihar eder)
VI. «Oidipus annesi İokaste ile evlenir»
VII. «Eteokles erkek kardeşi Polyneikes'i öldürür»
VIII. «Antigone, yasaklamaya karşın erkek kardeşi Polyneikes'i gömer»

Lévi-Strauss ayrıca adlardan üçünün ilginçliğine de değinir:

IX. Labdakos — Laios'un babası — = «Topal»
X. Laios — Oidipus'un babası — = «Solak»
XI. Oidipus = «Şiş ayak»

Lévi-Strauss bu kişi ve olayların seçiminin bir dereceye kadar keyfi olduğunu kabul etmekte, ancak başka olayları ekleyecek olsak da bunların, seçtiklerimizin yalnızca birer çeşitlemesi olacağını savunmaktadır. Bu gerçekten de doğru. Örneğin: Oidipus'un görevi Sfenks'i öldürmektir; bunu bulmacayı yanıtlayarak yerine getirir: bulmacanın yanıtı, kimi uzmanlara göre, «çocuk büyür, yetişkin olur, yetişkin yaşlı adama dönüşür» idi; bunun üzerine Sfenks kendini öldürür; sonra Oidipus («büyüyüp yetişkin olan çocuk») annesi İokaste ile evlenir; Oidipus **bu** bulmacanın yanıtını öğren-

diğinde, İokaste kendisini öldürür, Oidipus da kendi gözlerini çıkartarak yaşlı adam olur. Benzer biçimde Antigone'nin kaderine bakacak olursak, dayısı Kreon'un buyruğuna karşı gelerek ölü erkek kardeşini «gömen» Antigone'nin bu kez Kreon tarafından canlı canlı gömüldüğünü, bunun üzerine Antigone'nin kendisini öldürdüğünü, arkasından nişanlısı olan kuzeni Haimon ile Haimon'un annesi Eurydike'nin de kendilerini öldürdüklerini görürüz.

Örneklemeyi durdurmamız gereken bir nokta olmalı. Bir başka anlatımda, Sfenks Haimon'u öldürmekte, yine bir başkasında Antigone'nin Haimon'dan bir oğlu olmakta, çocuk Kreon tarafından öldürülmekte, çeşitlemeler böyle sürüp gitmektedir.

Dolayısıyla, Lévi-Strauss'un kurduğu iskelete bağlı kalmakta yarar var. Lévi-Strauss ayırdığı onbir parçayı dört sütunda toplamaktadır. Şöyle ki:

I	II	III	IV
(i) Kadmos-Europe			
		(ii) Kadmos-Ejderha	
	(iii) Spartoi		
	(iv) Oidipus-Laios		(ix) Topal Labdakos
		(v) Oidipus-Sfenks	(x) Solak Laios
(vi) Oidipus-İokaste			
	(vii) Eteokles-Polyneikes		(xi) Şiş ayaklı Oidipus
(viii) Antigone-Polyneikes			

Bundan sonra, birinci sütunda yer alan olayların her birinde kuttörene aykırı bir davranış, insest türünden bir karşı

çıkış —«akrabalığın gereğinden değerli sayılması»— olduğuna işaret etmektedir. İkinci sütundaki olaylar ise birincidekilere karşıtlık oluşturur. İkinci sütundaki suçlar, kardeş katli, baba katli türündendir —«akrabalığın gereğinden değersiz sayılması». Üçüncü sütundaki ortak öge, acayip canavarların insan tarafından yok edilmesidir; buna karşılık dördüncü sütunda, kendileri de bir ölçüde acayip yaratıklar olan insanlar yer almaktadır. Bu noktada Lévi-Strauss, Frazer türünden, büyük ölçekli karşılaştırmalı etnografiye dayalı bir genel önermeyi araya sokmaktadır:

> «Mitolojide, Toprak'tan doğan insanların evrensel bir özelliği, bunların derinliklerden çıktıkları anda yürüyememeleri ya da beceriksizce yürüyebilmeleridir. Bu durum Pueblo... [ve] Kwakiutl mitolojilerindeki toprağa ait yaratıklar için de doğrudur...»

Lévi-Strauss'un dediğine göre bu, (IX, X, XI)'deki adların garipliğini açıklamaktadır.

Sütun III'deki acayip canavarların doğasına bakacak olursak, bunların yarı-insan, yarı-hayvan olduklarını görürüz; ejderhanın dişlerinin ekilmesiyle ilgili öykü de, insanın kökeninin toprakta olduğu yolundaki öğretiyi çağrıştırmaktadır — Spartoi, insan katkısı olmaksızın topraktan doğma idi. Buna karşılık, doğduğunda dağa bırakılan, ayak bilekleri delinip içinden kayış geçirilerek toprağa çakılan (ayağının şiş oluşu bundan kaynaklanıyordu) Oidipus'un öyküsü, her ne kadar kadından doğma ise de onun kendi doğal toprağından tümüyle ayrılmamış olduğunu ima etmektedir.

Ve dolayısıyla Lévi-Strauss'a göre, canavarların yenildiği Sütun III **insanın kökeninin toprakta olduğunun yadsınmasını** gösterirken, Sütun IV de **insanın kökeninin toprakta olduğunun pekiştirilmesini** göstermektedir. Böylelikle II, I'in karşıtı olduğu gibi IV de III'ün karşıtıdır!

Kılı kırk yaran bu mantıkla aşağıdaki denkleme varırız:

I/II:: III/IV

Ancak, Lévi-Strauss bunun yalnızca bir cebir denkleminden ibaret olmadığını ileri sürmektedir. Eski Yunan'daki resmi dinsel kurama göre insan toprak kökenliydi. İlk insan yarıyılandı, bitkilerin topraktan büyümesi gibi o da topraktan büyümüştü. Bu yüzden çözülmesi gereken bulmaca şudur:

> «Bu kuram ile insanların gerçekte erkek ve kadının birleşmesinden doğduğunun bilinmesi arasında doyurucu bir geçiş nasıl bulunabilir? Sorunun çözülemeyeceği her ne kadar açıksa da, Oidipus söyleni ilk sorunu —tekten doğma ya da çiftten doğma— türemiş sorunla —farklıdan doğma ya da aynıdan doğma— ilişkilendirecek bir tür mantıksal aracı sağlamaktadır. Bu tip bir karşılıklı ilişki ile, «kan bağlarının önemsenmesi» ve «kan bağlarının azımsanması» arasındaki ilişki ne ise «toprak kökenlilikten kurtulmaya çalışmak» ve «bunu başarmaktaki olanaksızlık» arasındaki ilişki de odur. Her ne kadar deneyimler kuram ile çelişkiliyse de, toplumsal yaşam, yapısının benzerliği ile kozmolojiyi doğrulamaktadır. Dolayısıyla kozmoloji doğrudur» (S.A.: 216).[16]

Bütün bunların **Alis Harikalar Diyarında**'daki bir savı andırır gibi olduğunu düşünenler çok da yanılmış olmayacaklardır. Lewis Carrol **alter ego**sundaki matematikçilikle bu özel türden ikili mantığın kurucularından biriydi; Lévi-Strauss söylemi gibi modern bilgisayar teknolojisi de bu mantık üzerine kurulur!

Böylesine kırpılıp kısırlaştırıldığında savunulanın neredeyse anlaşılmazlaştığını kabul etmek gerekir, ama yine de okur, yukarıda s. 34'de de olduğu gibi anlamsızlığın arkasında yatan bir anlam olduğundan kuşkulanabilir. Lévi-Strauss'un Klasik Yunan mitolojisi ile ilgili araştırmalarını daha

fazla sürdürmeyişinin nedeni, bize ulaştıkları arınmış biçimleriyle bu öykülerde pek az parametre bulunabilmesi olabilir. Araştırmalarının ana alanını sağlayan Güney Amerika mitolojisinde çok daha fazla boyut vardır. Burada özellikle şunları gösterebilmektedir:

> 1. karşılıklı konum, dostluk ve düşmanlık, cinsel olanaklılık, karşılıklı bağımlılık bağlamlarında insanlar arasındaki ilişkiler kümeleri

söylenlerde doğrudan ya da yeri değiştirilmiş biçimde temsil edilebilir ve şu biçimlerde gösterilebilir:

> 2. değişik türden insanlar, hayvanlar, kuşlar, sürüngenler, böcekler, doğaüstü yaratıklar arasındaki ilişkiler
> 3. yiyecek kategorileri, yiyecek hazırlama biçimleri ve ateş kullanılıp kullanılmaması (bak. s. 33) arasındaki ilişkiler
> 4. Doğal biçimde hayvan sesleri ya da yapay olarak müzik aletleri ile üretilen ses ve sessizlik kategorileri arasındaki ilişkiler
> 5. koku ve tat kategorileri arasındaki ilişkiler —hoş/nahoş, tatlı/acı vb
> 6. insanın giyinme ve giyinmeme biçimleri arasındaki ilişki; giyinmenin türetildiği hayvan ve bitkilerle olan ilişkiler
> 7. insan vücudundaki işlevler arasındaki ilişkiler, örneğin, yeme, dışkılama, işeme, kusma, çiftleşme, doğum, adet görme
> 8. manzara, mevsim değişikliği, iklim, zaman almaşıklığı, gök cisimleri... gibi kategoriler arasındaki ilişkiler.

Bu sayılan çerçevelerin birleştirilerek kullanılması da olanaklıdır. Güney Amerika çözümlemesinin asıl amacı böyle

bir simgelemenin yapıldığını göstermek değildir, çünkü Freud ve onu izleyenler, bunu göstermiş olduklarını zaten öne sürmüşlerdir. Onun göstermek istediği, söz konusu dönüşümlerin kesin mantık kurallarına göre yapıldığıdır.

Lévi-Strauss bu gizli mantığı sergileyişinde olağanüstü bir deha göstermektedir, ancak, söyledikleri son derece karmaşık ve değerlendirmesi çok zor şeylerdir.

Böyle bir çözümleme sisteminin indirgenmiş bir modelini sunup yine de genel anlamını iletmek olanaklı mıdır?

İlk makalesinde Lévi-Strauss, Oidipus'un kısa bir tartışmasını yaptıktan hemen sonra şöyle demektedir:

> «Eğer bir söylen değişik biçimlerinin tümünden oluşmaktaysa, yapısal çözümleme bunların tümünü hesaba katmalıdır. Thebai anlatımının tüm bilinen biçimlerini çözümledikten sonra ötekilere de aynı işlemi uygulamalıyız: önce Labdakos'un, Agaue, Pentheus ve İokaste'yi de içeren çift taraflı soyu hakkındaki öyküler; Lykos ile Amphion ve Zethos'u kentin kurucuları olarak anlatan Thebai öyküsü; daha uzak anlatım biçimindeki Dionysos (Oidipus'un ana tarafından kuzeni) öyküsü ve Kadmos'un yerini Kekrops'un aldığı Atina destanları. Bunların herbiri için benzer bir çizelge yapılmalı, bunlar karşılaştırılmalı ve bulgulara göre yeniden düzenlenmelidir...» (S.A.: 217).

Mythologiques'te Amerika'daki malzemeye uygulanan yöntem programı bu planın bir uyarlanmasıdır. I. Cilt Güney Amerika'dan bir Bororo söyleni (M. I)[14] ile başlamakta, bunun değişik biçim ve çeşitlemelerini araştırmaktadır. «Yemek pişirme işlemlerinin cennet ile dünya, yaşam ile ölüm, doğa ile toplum arasında geçişi sağlayan eylemler olarak görüldüğü» (R. C.: 64-65) teması tekrar tekrar vurgulanmaktadır. Cilt II aynı şeyin daha dolambaçlı anlatımlarını incelemekte, Cilt III'te ise iz, Kuzey Amerika'da sürülmektedir.

Cilt IV bizi geri götürmektedir. Kuzeybatı Amerika'dan bir söylen (M. 529)[14] ile başlanıp, bunun değişik biçimleri anlatılarak sonunda Güney Amerika'ya varılmaktadır. Bir dönüştürme aracı olarak pişirme üzerindeki vurgu sürer, ama verilen **Çıplak İnsan** adı, yinelenen eşitliğe dikkat çeker: çıplak/giyimli = Doğa/Kültür. Gün bittiğinde Lévi-Strauss, bütün bu sonsuz öyküler kümesinin tek bir sistem olduğunu göstermiş bulunduğunu söyler. İlkesel olarak böyle bir işlem sonsuza dek yaygınlaştırılabilir, dolayısıyla, oyunun kurallarını Klasik Yunan mitolojisine uygulamakta herhangi bir sapkınlık söz konusu olamaz. Gerçekten de iyi bilinen kimi Avrupa temalarına çarpıcı biçimde koşut Amerikan temaları vardır (Hultkrantz, 1957).

Özellikle ikili antitezlerle dopdolu Orpheus düpedüz Lévi-Strauss türü incelemeyi davet eder gibidir:

> Yumuşak huylu Apollo'nun oğlu, ama çılgın Dionysos'un izleyicisidir ve ikincisi ile özdeşleştirilir.
>
> Karısını ölüler ülkesinden müzik aracılığıyla kurtarır ama onu sessizlik yüzünden yitirir —«arkasından gelen karısının ayak seslerini duymaz»
>
> Sadık bir koca olmakla birlikte erkek eşcinselliğinin başlatıcısıdır; kehanet yeri Lesbos'ta, kadın eşcinselliğinin geleneksel kaynağı olan adadaydı...

Dahası, Orpheus-Eurydike öyküsü, Demeter-Persephone öyküsünün yapısal bir permutasyonudur:

> Eurydike (Orpheus'un karısı) ve Persephone'nin (Demeter'in Bakire Kızı), ikisi de Yeraltı Dünyası'nın Kraliçesi olarak hüküm sürmek üzere kaçırılır. Koca Orpheus karısını kurtarmayı başaramaz ve kısırdır; ana Demeter kızını kısmen kurtarabilir ve doğurgandır.

Eurydike, Orpheus'un yarı kardeşi Aristaios'un cinsel kucaklamalarından kaçarken bir yılan tarafından ısırılır ve ölür. Aristaios arılarını ve dolayısıyla balını yitirerek cezalandırılır.

Tanrılar için, geleneksel biçimde **pişirilip yakılmak** yerine, özellikle **çürümeye** bırakılmış kurban edilen bir hayvan leşi içinde oğul bularak arılarına yeniden kavuşur.

Persephone ölümsüzlüğe ulaşamaz çünkü öbür dünyada çiğ nar tanelerini yer; üvey erkek kardeşi Demophon ölümsüzlüğe çok yaklaşır çünkü bu dünyada hiçbir şey yemez, yerine, balla ilişkili bir tanrılar yiyeceği olan ambrosia ile yağlanır. Ölümsüzlüğe ulaşamaz çünkü asıl annesi (Metaneira) onu, Demeter'in ölümlülüğünü yakıp kül etmek için içine atıp **pişirmekte** olduğu ateşten çekip çıkartır. Persephone, taze çiçeklerin hoş kokusu ile eceline sürüklenir...

Şimdiye değin ortaya attıklarımla bütün bir cilt Lévi- Strauss başyapıtı doldurulabilir ve kuşkusuz yazarımızın kendisi de olasılıkların farkındadır (bak. örneğin M.C., 347a). Ancak, klasik mitolojinin ayrıntılarına ya da **Mythologiques**'teki karşılıklı değişim ve bileşimlere aşina olmayan sıradan bir okurun böyle bir muammayı çözebilmesi de pek beklenemez. Onun için ben burada çok daha alçakgönüllü bir girişimde bulunacağım. Lévi-Strauss'un ilk planının (s. 72) çok sınırlı bir özetini izleyerek Yapısalcı çözümlemede, birbirinden farklı görünen öykülerin karşıt dokularının nasıl uyumlu bir biçimde bir araya getirilebileceğini bir ölçüde okura anlatmaya çalışacağım. Ancak, bu türden kaba bir örneklemede, yöntemin birçok inceliğinin zorunlu olarak yitirileceğinin de anlaşılması gerekir.

Bu sınırlamalar içinde, izleyen çözümleme sekiz öyküyü ana çizgileriyle tartışmakta, birçok başka öyküden iskelet

halinde söz etmekte ve Lévi-Strauss'un yöntemindeki kimi kilit öğeleri açıklamayı amaçlamaktadır. Ele alınan çeşitli öykülerin tümü aynı biçimde özetlenmiş, böylelikle çeşitli oyunculara ait rollerin kolaylıkla ayrıştırılabilmesi sağlanmıştır. Kral, Kraliçe, Ana, Baba, Erkek kardeş, Kız kardeş, Kız çocuk, Damat, Aşık vb. tek bir «kurgu» içindeki karşılıklı değişiklik olanaklarını sergileyici olarak görülmektedir.

Karşılaştırmanın altında yatan temel varsayım, Yunan mitolojisinin bir bütün olarak tek bir «sistem» (dil) oluşturduğu ve tek tek her öykünün bu «sistem» içinde bir dizim olduğu yolundadır. (Bak. s. 52). Bir bütün olarak alındığında sistem, aşağıdaki karşıtlıklardan oluşan bir dizey içinde insanların, hayvanların ve tanrıların göreli konumlarının belli bir eğretileme ile anlaşılışını öngörmektedir:

ÜSTTE/ALTTA, BU DÜNYA/ÖBÜR DÜNYA, KÜLTÜR/DOĞA

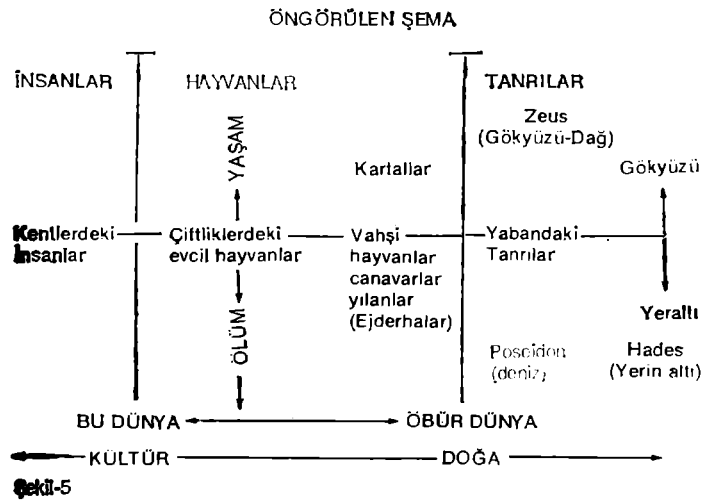
Bu şema Şekil 5'teki çizim ile gösterilmiştir. Çözümlememde öngörülen öteki öğeler (söylenleri betimleyişim daha bütünlüklü olsaydı bu daha kolay görülebilirdi), s: 73'deki Orpheus öyküsü üzerine söylediklerimde ipuçları verilen dönüşümsel kurallardır. Yunan tanrılarının yalnızca pişmemiş, taze yiyeceklerle beslendiği düşünülürdü —ambrosia, nektar, (?) bal— ama, bu tanrılar sunuların yanık **kokusuna** bayılırlardı. Böylelikle şu eşitlik ortaya çıkmaktadır: YAKILAN/ÇÜRÜMÜŞ: GÖKYÜZÜ/YERALTI. Benim anlatımımda söylenlerdeki konu açıkça cinsiyet ve cinayet ile ilgilidir; daha ayrıntılı bir anlatımda bu konunun başka kılıflarda ve başka düzeylere taşınmış olarak da var olduğu görülecektir. Bunun tam olarak **nasıl** işlediğini göstermek, yer sınırlı olunca olanaksızdır, ancak, Lévi-Strauss'un Amerika malzemesinden çıkartılan aşağıdaki genelleme, Yunan verileri için de geçerli olabilir:

> «Bal ile adet kanaması arasında bir benzeşim [vardır]. İkisi de bir tür alt-fırından (infra-cuisine) doğan dönüşmüş **(élaborée)** maddelerdir, biri bitkisel... öteki hayvansaldır. Dahası, bal ya sağlıklı ya da zehirli olabilir, tıpkı kadının normal durumunda bal olması ama açık olmadığı zaman zehir salgılaması gibi. Son olarak, yerli düşüncesinde, bal arayışının bir biçimde Doğa'ya dönüşü temsil ettiğini gördük. Bu, cinsel düzeyden tat duyularına taşınmış erotik bir çekicilik kisvesi içinde yapılmaktadır ki uzun süre buna kapılınırsa, Kültür'ün kendi temelleri sarsılır. Aynı biçimde, eğer yeni evli çiftin kendi aralarındaki oyunu sonsuza değin sürdürüp topluma karşı görevlerini ihmal etmelerine izin verilecek olursa bal-ayı, kamu düzeni için bir tehlike oluşturacaktır» (O.M.: 340).

Ve eğer bütün bunların aşağıda anlatılacak olanlarla bağlantısı anlaşılmaz görünüyorsa, benim yapabileceğim ancak adından söz edilmeyen karakterlerden Minos'un oğlu, Dionysos'un kayınbiraderi Glaukos'un «bir bal kavanozunda boğulduğunu» ve bir mezardan yeniden doğduğunu söylemek olabilir!

Son olarak çözümlemenin vardığı asıl sonucun «bütün söylenlerin aynı şeyi anlattığı» değil, «toplu olarak tüm söylenlerde anlatılanın toplamının, söylenlerin herhangi biri tarafından açıkça belirtilmediği ve böyle topluca anlattıklarının da zorunlu olarak şiirsel bir doğru, bunun da istenmeyen bir çelişki olduğu»nu belirtmem gerekir. Mitolojinin işlevinin bu türden sıradan bilinçsiz aykırılıkları, kılık değiştirmiş bir biçimde de olsa herkesin gözleri önüne sermek olduğu Lévi-Strauss'un tezidir (Bak. s. 62).

Baştan sona çözümlemenin altında yatan varsayım, çeşitli kategori çiftlerini ikili karşıtlıklar olarak yukarıdan aşağıya ve soldan sağa iki eksen üzerinde düzenleyen Şekil 5'teki



Şekil-5

«indirgenmiş model»in tüm mitoloji sistemi içinde var olduğu ve aşağıda sıralanan öykülerin mitolojiden belli örnekleri oluşturduğudur.

Öyküler

1. **Kadmos, Europe ve Ejderha'nın Dişleri**

ÖYKÜ Zeus (Tanrı), ehlileştirilmiş bir yaban boğası kılığında (yaban ile ehlileştirilmişin arasının bulunması) bir insan kızı olan Europe'yi kandırıp kaçırır.

Europe'nin erkek kardeşi Kadmos ile anası Telephassa kızı ararlar. Anne ölür ve Kadmos tarafından gömülür. Daha sonra Kadmos'a belli bir ineği (evcil hayvan: kızkardeş ve annenin yerini almak üzere) izlemesi söylenir. İneğin durduğu yerde Kadmos Thebai kentini kurmalı, ama önce ineği Athena'ya kurban etmiş olmalıdır. (Boğanın tanrılarla

insan arasında bağlantı kurması gibi inek de insanla tanrılar arasında bağlantı kurar.) Kurban için su bulmaya çalışırken Kadmos, kutsal bir havuzu korumakta olan bir ejderha (canavar) ile karşılaşır. Ejderha, Savaş Tanrısı Ares'in oğludur. Kadmos ile ejderha savaşa tutuşurlar. Kadmos ejderhayı öldürdükten sonra onun dişlerini eker (yabani malzeme için uygulanan evcil bir eylem). Alınan ürün anasız adamlardır (Spartoi). Bunlar birbirlerini öldürür, ancak sağ kalanlar Thebai'yi kurmak için Kadmos'la işbirliği yapar. Kadmos Ares'le barış yapar ve kızı Hormonia ile evlenir. Tanrılar çeyiz olarak Harmonia'ya sihirli bir gerdanlık verir, daha sonra gerdanlık, sahibi olan herkese felaket getirir. Öykünün sonunda Kadmos ve Harmonia birer ejderhaya dönüşürler.

YORUM Öykü, Doğa: Kültür:: Tanrılar: İnsanlar kutuplaşmasını belirtmekte, Tanrılar ile İnsanlar arasındaki ilişkinin, belirsiz ve istikrarsız bir bağlaşma olduğunu doğrulamaktadır —örneğin evliliğin arkasından düşmanlık, onun arkasından yine evlilik ve beraberinde zehirli evlilik armağanları gelmektedir. Toprak kökenli olup olmama konusunda da belirginlik yoktur. Kadmos Ejderha'yı öldürmekte, Spartoi Ejderha'dan doğmakta, kendisi de Ejderha olan Kadmos Spartoi'nin atası olmaktadır.

2. **Minos ve Minotauros**

ÖYKÜ Minos, Zeus ile Europe'nin oğlu (bir önceki öykü) ve Güneş'in kızı Pasiphae'nin kocasıdır.

Poseidon Zeus'un erkek kardeşi ve karşılığıdır, göklerin değil, denizlerin tanrısıdır.

Poseidon Minos'a kurban edilmesi gereken çok güzel bir boğa gönderir: Minos boğayı saklar. Ceza olarak Poseidon, Pasiphae'nin boğaya şehvet duymasına neden olur.

Daidalos'un dehasıyla Pasiphae bir ineğe dönüştürülür ve boğa ile cinsel ilişkide bulunur. Bu birleşmeden doğan canavar Minotauros her yıl kendisine sunulan canlı genç erkek ve kızları yer.

YORUM Bu ilk öykünün tersidir, şöyle ki:
a. KADMOS ANLATIMI: Boğa(= Zeus)Europe'yi kaçırır, Europe'nin bir insan çocuğu olur, Minos. Europe'nin bir insan erkek kardeşi vardır, Kadmos. Kadmos'un tanrıların gönderdiği bir ineği kurban etmesi istenir ve bu süreç içinde bir canavar öldürür; canavarın artıklarından canlı insanlar doğar. Ama Kadmos'un kendisi canavardır.
b. MİNOS ANLATIMI: Boğa(= Poseidon) Pasiphae ile birlikte yaşar. Pasiphae'nin bir canavar çocuğu olur, Minotauros. Pasiphae'nin bir insan kocası vardır, Minos. Minos'un tanrıların gönderdiği bir boğayı kurban etmesi istenir (o, bunu yapmaz). Boğanın yerini alan canavar insanları yer. Ama, canavar=Minotauros=Minos —Boğa'nın kendisi Minos'tur.

Sonuç olarak iki öykünün «yapısı» hemen hemen birbirinin aynıdır; «Göstergelerin değiştirilmesi» yoluyla bir öykü ötekine çevrilmiş, boğalar inek, erkek kardeşler koca... olmuştur.

Çıkarılacak sonuç öncekinin aynıdır. Yine bir kutuplaşma vardır — Tanrılar: İnsanlar:: Yaban: (Ehli:: Canavarlar: Evcil Hayvanlar— Kutsal Boğa iki ucu birbirine bağlayan belirsiz bir yaratıktır. Yine tanrılarla insanlar arasındaki cinsel ilişki ve kutsal hayvanların kurban edilmesi çok ikircikli bağlaşmayı ifade etmekte, bu bağlaşmada tanrıların dostluğu ancak dev bedeller ödenerek satın alınmaktadır.

3. **Theseus, Ariadne ve Minotauros**

ÖYKÜ (İskelet). Poseidon'un bir insan kadından olma oğ-

lu Theseus, Zeus'un bir insan kadından olma oğlu Minos'a karşı çıkartılır. Minos ve Pasiphae'nin (öykü 2) kızı Ariadne Theseus'a aşık olur ve bir **iplik** aracılığıyla babasına ihanet eder. Theseus Minotauros'u öldürüp Ariadne ile kaçar, ancak, kızı terk eder.

YORUM Bu, iç içe ilişkili bir grup öyküden biridir. Bu öykülerde baba ya da babanın dublörü (burada Minos-Minotauros), düşmana aşık olan kızının ihaneti yüzünden düşmanı tarafından öldürülür; ancak, zaferi kazanan düşman daha sonra terk ederek ya da öldürerek kızı cezalandırır. Şöyle ki:

3a. Minos, toprak kökenli Kekrops soyundan gelen Megara kralı Nisos ile savaşmaktadır. Nisos, sihirli bir tutam **saç** ile ölümden kurtarılır. Nisos'un kızı Skylla saçı keser ve aşkının belirtisi olarak Minos'a sunar. Minos, Nisos'u öldürür, ancak Skylla'yı nefretle terk eder. Nisos daha sonra bir deniz kartalına dönüşür ve başka bir deniz kuşuna **(keiris)** dönüşmüş olan kusur işleyen kızını sonsuza değin arar.

3b. Perseus, Zeus'un insan Danae'den oğlu, Mykenai'nin kurucu kralıdır. Krallık önce Perseus'un oğlu Alkaios'a sonra da Alkaios'un erkek kardeşi Elektryon'a geçer. Elektryon, Nestor'un torunu ve Alkaios'un bir başka erkek kardeşi olan Pterelaos'a düşman olur. Alkaios'un oğlu Amphitryon, amcası Elektryon'un kızı Alkmene ile nişanlıdır. Elektryon Amphitryon'a krallığı verir, ancak Pterelaos'tan öc alınıncaya değin Alkmene ile yatmayacağına yemin ettirir.

Savaşım süreci içinde Pterelaos'un oğulları Elektryon'un **ineklerini** kaçırır ve Elektryon'un oğullarının karşı saldırısına uğrarlar. İki taraftan da birer oğul hayatta kalır. Amphitryon sürüyü geri alır, ancak, bunları eve götürürken ineklerden biri sürüden ayrılır. Amphitryon sopasını ineğe doğru sallar, ancak sopa Elektryon'a çarpar ve onu öldürür. Pte-

relaos da Nisos gibi sihirli **saç** ile ölümden kurtulur. Pterelaos'un Amphitryon'a aşık olan kızı Komaitho babasına ihanet eder (3a'daki gibi). Amphitryon Pterelaos'u öldürür ama hainliği yüzünden Komaitho'yu da öldürür.

Dikkat edilecek birinci nokta, kusurlu bir **inek** yüzünden Elektryon'un öldürülmesinin, kusurlu bir **kız çocuk** yüzünden öteki babaların öldürülmesinin eğretilemesi olduğudur. İkincisi, bütün öykülerde birbiriyle çatışan sadakat söz konusudur, çünkü bir koca kazanmaya uğraşan kız çocuk, babaya ihanet etmek zorundadır. İlk iki öyküde (Theseus ve Minos) koca adayı günahkâr kızı reddetmektedir, ama üçüncüsünde, rollere ikişer kişi ayrılması yoluyla «çelişki» çözümlenir. Pterelaos Elektryon'un dublörü, Komaitho da Alkmene'nin dublörüdür. Amphitryon her iki babayı da öldürür ama Komaitho'yu da öldürmesi, Alkmene ile evlenebilmesini sağlar.

3c. Alkmene artık sadık eşin örneği olur. Bununla birlikte kocası Amphitryon'un kılığına bürünen Zeus'la cinsel birleşmesi sonucu Herakles'in annesi olduğundan sadakatsizdir.

Bu öykülerin toplu sonucu, Lévi-Strauss'un s. 69-71'de belirtilen genellemesine bir çeşitleme oluşturur. Sahnede kalan kahraman (bir öyküde Theseus, öbüründe Herakles) insan bir ana ile tanrı bir babanın oğlu, dolayısıyla da kadınla ilişkili olmaksızın topraktan doğan toprak kökenli yaratıkların (Kekrops gibi) karşıtıdır. Lévi-Strauss'un formülü yine de uygulanabilir, ancak bir ayrıksılık vardır: İnsest («kan bağlarının fazla önemsenmesi») ve baba katli/kardeş katli («kan bağlarının az önemsenmesi») «sorunu»nun yerini, dışevlilik ve düşmanlık «sorunu» almıştır («yakınlık ilişkilerinin fazla önemsenmesi» —kusur eden kızın ihaneti— ve «yakınlık ilişkilerinin az önemsenmesi»— kayınpeder adayının damat adayı tarafından öldürülmesi).

4. Antiope, Zethos ve Amphion

ÖYKÜ: Kadmos'tan sonra Thebai krallığına önce kızının oğlu Pentheus, sonra kendi oğlu Polydoros, daha sonra da Polydoros'un oğlu Labdakos gelir. Pentheus ve Labdakos'un her ikisi de Dionysos'a kurban edilirler —kadınları, bir çılgınlık anında onları vahşi hayvanlar sanıp parçalarlar. Tahtın varisi Laios daha bebektir ve tahta Labdakos'un annesinin amcası Lykos tarafından el konur, Nykteus'un kızı Antiope, Lykos'un erkek kardeşinin kızıdır. Antiope Zeus'tan gebe kalır. Onuru lekelenen Nykteus intihar eder ve ilişkisi yüzünden Antiope'yi cezalandırma görevi Lykos'a düşer. Lykos ve karısı Dirke Antiope'yi yakalayıp hapsederler, ancak daha önce Antiope ikiz doğurmuştur. İkizler, Zethos (savaşçı) ile Amphion (müzikçi) bebekken bir dağa bırakılır ve (Oidipus gibi) bir Çoban tarafından kurtarılırlar. Sırası geldiğinde ikizler analarının kimliğini öğrenip Lykos ve Dirke'den öclerini alarak birlikte Thebai'de hüküm sürerler.

YORUM Bu öykü, Öykü 3'ün kimi öğeleriyle, daha iyi bilinen Oidipus öykülerinin (aşağıda No. 6 ve 7) öğelerini birleştirmektedir. Öykü 3b'de Amphitryon'un rolü burada Zeus tarafından devralınmıştır. Nykteus'un intiharı aslında kayınpederin damat tarafından öldürülmesidir. Zethos ve Amphion, Zeus'un insan analı oğullarıdır, düşmanları Lykos ise toprak kökenli Chthonios'un oğludur. Başka bakımlardan Antiope bir tür Antigone-İokaste'dir. Antigone'nin dayısı tarafından hapsedilmesi gibi Antiope de amcası tarafından hapsedilir, hapseden bir öyküde annenin, öbür öyküde babanın erkek kardeşidir. Amphion ve Zethos'un Oidipus ile benzerliği, bebekliklerinde bir dağa bırakılmış olmaları ve Kral'ı öldürdükten sonra tahtı ele geçirmeleridir. Ancak, Amphion ve Zethos asıl ana-babalarını keşfettikten sonra Kral'ı öldürürler, Oidipus ise önce Kral'ı öldürür. Amphion ve Zethos aynı zamanda Eteokles ve Polyneikes'e benzerler çünkü onlar

da taht üzerinde hak iddia eden ikizlerdir; ama biri savaşçı, öbürü müzikçidir ve dostluk içinde birlikte hüküm sürerler. Buna karşılık Argoslular'ın ikisi de savaşçıdır ve birbirlerini öldürürler. Oidipus gibi Amphion ve Zethos da gökyüzü tanrıları ile yeraltı arasında «aracı» durumundadır, çünkü anaları Antiope Chthonios çizgisinden, babaları ise Zeus'tur. Soy ilkesine bakılacak olursa Amphion ve Zethos, Spartoi'nin karşıtlarıdır. Spartoiler, toprak kökenli insan-canavar Kadmos'un topraktan olma oğullarıdır; Amphion ve Zethos, bir insan anayla bir gök tanrısı babanın, Zeus'un oğullarıdır. Ancak, sonuç felakettir. Amphion Niobe ile evlenir ve birçok çocuğu olur, ama Niobe doğurganlığı ile övünür ve tüm aile tanrıların lanetine uğrayarak yok edilir.

ÖZÜ: Erkek kardeşler (Amphion ve Zethos) arasındaki dostluk, sonuç olarak kardeş katlinden (Eteokles ve Polyneikes) (aşağıda) daha yararlı olmamaktadır.

5. **Theseus, Phaidra ve Hippolytos**

ÖYKÜ: Hippolytos, Theseus ile Amazonlar Kraliçesi Antiope'nin oğludur. Minos'un kızı Phaidra Theseus'un karısı ve Hippolytos'un üvey annesidir. Phaidra Hippolytos'a aşık olur, ama Hippolytos onu reddeder; bunun üzerine Phaidra, Hippolytos'u ırzına geçmeye çalışmakla suçlar. Theseus öcünü almak için Poseidon'a Hippolytos'u öldürmesi için yalvarır ve Hippolytos ölür. Phaidra intihar eder. Theseus yaptığı yanlışı öğrenir ve vicdan azabı çeker.

YORUM: Bu öykü, aşağıda anlatılacak olan Oidipus öyküsünün hemen hemen tam tersidir. Burada, oğulun babayı öldürmesi yerine baba oğlunu öldürür. Oğul anne ile yatmaz, ama yatmış olmakla suçlanır. Her iki öyküde de anne (Phaidra-İokaste) intihar eder, her iki öyküde de hayatta kalan baba-oğul (Theseus-Oidipus) vicdan azabı çeker. Görüldü-

ğü gibi, Hippolytos'un (üvey) annesi Phaidra ile cinsel ilişkiye girmemesi Oidipus'un annesi İokoste ile cinsel ilişkide bulunmasından da daha olumsuz bir sonuç doğurmuştur.

Ayrıca, Phaidra'nın Ariadne'nin kızkardeşi olduğuna da dikkat edilmelidir (Öykü 3). Burada roller değişmiştir. Kızının hıyaneti yüzünden kayınpederi damat tarafından öldürülmesi yerine, ananın hıyaneti yüzünden baba oğulu öldürmüştür.

6. Laios, Chrysippos ve İokaste

ÖYKÜ Lykos, Amphion ve Zethos'un krallığı sırasında Laios sürgüne gider ve Pelops'tan dostluk görür. Pelops'un oğlu Chrysippos'a aşık olur, ona savaş arabası sürmesini öğretir. Thebai tahtına döndükten sonra İokaste ile evlenir, ama onunla yatmaktan kaçınır çünkü İokaste'nin oğlu, kehanete göre babasını öldürecektir. Laios bir dinsel ziyafette sarhoş olur, izleyen şehvet nöbeti Oidipus'un doğumuna yol açar. Laios onunla «kavşakta» karşılaştığında, Oidipus «araba süren bir genç adam»dır.

YORUM Söylen, Chrysippos ile Oidipus arasında bir eşitlik kurmaktadır. Oidipus'un annesi ile cinsel ilişkide bulunmasına karşılık Laios ile oğlu arasında da eşcinsel bir ilişki vardır.

7. Oidipus

ÖYKÜ Kral (Laios) ile Kraliçe (İokaste) Thebai'de hüküm sürerler. Oğul (Oidipus) ayak bileğinden bağlı olarak bir dağa bırakılır ve öldüğü sanılır. Ölmez. Oğul, baba-kral ile «kavşakta» karşılaşır ve onu öldürür. Kraliçe'nin erkek kardeşi (Kreon) kral naibi olur. Thebai bir canavar (Sfenks: dişi) tarafından taciz edilmektedir. Canavarın bulmacasını çözerek kenti ondan kurtaracak olana Kraliçe ile evlenme

vaat edilir. Oidipus bulmacayı yanıtlar. Canavar kendini öldürür. Oğul, ölü babanın rolünü tüm yanlarıyla üstlenir. Durum anlaşılınca Kraliçe kendisini öldürür; oğul- Kral (Oidipus) kendisini kör ederek kahin olur (doğaüstü görme gücü edinir).

8. Argoslular (Antigone, Eteokles ve Polyneikes)

ÖYKÜ Oidipus'un iki oğlu vardır, Eteokles ve Polyneikes; bunlar aynı zamanda onun yarı kardeşleridir de çünkü hepsi İokaste'nin oğullarıdır. Oidipus tahttan feragat edince Eteokles ve Polyneikes'in sırayla hüküm sürmesi gerekir. Önce Eteokles kral olur ve süresi dolunca krallığı bırakmayı reddeder; Polyneikes sürgüne gönderilir ve Argoslu bir kahramanlar ordusunun başında Thebai'ye saldırır. Başarılı olamaz. Eteokles ve Polyneikes birbirini öldürürler. Antigone Kreon'a karşı çıkarak Polyneikes'in başında cenaze duaları okur. Ceza olarak canlı canlı mezara konur, üstüne duvar örülür; burada kendini öldürür. Daha sonra, ölen kahramanların oğulları yeniden Thebai'ye saldırırlar ve başarılı olurlar.

YORUM Lévi-Strauss'un Öykü 1'le bağlantılı olarak Öykü 7 ve 8'i kendi ele alışı, daha önce s. 67-68'de verilmişti.

Görüldüğü gibi, bu yolda ilerleyecek olursak, «tüm çeşitlemeleri» dikkate almış olacağımız bir noktaya ulaşabilmemiz olanaksızdır, çünkü genel olarak klasik Yunan mitolojisi bütününden alacağımız herhangi bir öykü, şu ya da bu biçimde bir başka öykünün çeşitlemesi olmaktadır. Örnek olarak Freud'un anladığı biçimiyle Oidipus Kompleksini ana temamız olarak alacak olsak, babasını öldürüp anasının aşığı olan oğulun öyküsüne «çeşitleme» oluşturan çok sayıda öykü buluruz. Bunların iyi bilinenleri şöyle sıralanabilir:

OİDİPUS: oğul babayı öldürür ve aşık konumunu alır.

AGAMEMNON: Aşık babayı öldürür ve oğulun öcüne yol açar.
ODYSSEUS: baba oğulla birleşir ve aşık adaylarını yok eder, Odysseus'un çocuğu yoktur.
MENELAOS: aşık (Paris) bir üçüncü kişi tarafından öldürülür ve varis (oğul) yoktur.
HİPPOLYTOS (Öykü 5): aşık olmakla suçlanan masum oğul baba tarafından öldürülür.

Böyle bir karşılaştırmadan ortaya çıkan, her bir öykünün ilişkili temaların bir bileşimi olduğu, her birinin bir çeşitlemeler grubuna ait olduğu ve bu ilişkili temalarda **önemli** olan yanın da çeşitlemeler arasındaki karşıtlık olduğudur.

Bütün bu öyküler grubunun —biraz daha ayrıntılı olarak anlattığım ve yalnızca adlarını andığım öykülerin— içerdiği «mesaj», kolaylıkla sözcüklere dökülebilir türden değildir; olsaydı bu denli dolambaçlı anlatıma gerek kalmazdı. Ama kabaca anlatılmak istenen oldukça basittir: Toplumun sürekliliği için kız çocuklar ana-babalarına sadık kalmamalı, erkek çocuklar da babalarını yok etmelidirler (babalarının yerini almalıdırlar).[17]

İşte çözümsüz ve istenmeyen çelişki, altında yatanlar insan ahlakının temel öğelerine doğrudan karşıt olduğu için bilincimizden sakladığımız kaçınılmaz olgu budur. Bu öykülerde kahramanlar yoktur; öyküler yalnızca kaçınılmaz insan felaketine ilişkin destanlardır. Felaket her zaman insanın bir kutsal varlık ya da bir akrabasına karşı yükümlülüklerini yerine getirememesinden kaynaklanmakta ve Lévi-Strauss, mitolojiden çıkartılacak temel ahlaki dersin **«l'enfer, c'est nousmême»** olduğunda ısrar ettiği zaman (ki ben bunu «özçıkar her kötülüğün kaynağıdır» biçiminde anlıyorum), bir ölçüde de olsa bu olguya değinmek istemektedir (bak. s. 40).

Bu noktada okuru bir kez daha uyarmak istiyorum. Verilen örnek tümüyle «Leach'in Lévi-Strauss'u taklit etmesi»nin ürünüdür, Lévi-Strauss'un kendi yazılarından birinin

özetlenmesi değildir. Tipik bir Lévi-Strauss çözümlemesindeki «tema ve çeşitleme» öğelerini sergileyebilmek için bu denli uzun bir anlatıma gerek duyulmuştur, yoksa tüm öbür açılardan kullanılan malzeme zayıf ve atipiktir. Sihirli olaylar kıttır, buna karşılık ana kaya sorunları olan cinayet ve cinsel cürüm üzerinde monoton bir yoğunlaşma vardır. Lévi-Strauss'un kendi verdiği örneklerde bu «sonul» karşıtlıklar genellikle bir başka türden dil izgesine dönüşmüştür. Örneğin, Amerika'ya ilişkin olarak kullandığı malzemede, Lévi-Strauss'un en duyarlı karşılaştırmalarının birçoğu yemek ile cinsel ilişkide bulunmak arasındaki benzeşimlerden türetilmiştir. Klasik mitolojide buna yakın koşutluklar bulmak kolay değildir, ancak, belli açılardan Oidipus söyleninin yinelenmesi olan Zeus'un atalarına ilişkin öyküler bir ölçüde aydınlatıcı olacaktır:

> Toprakana Gaia önce kendiliğinden doğurma ilkesine göre Gök Uranos'u yaratır. Sonra Uranos anası ile birleşir. Gaia Titanlar'ı doğurur. Oğullarını kıskanan Uranos onları analarının karnına geri tıkar. Bu sürekli gebelik durumuna katlanamayan Toprak Gaia, sonuncu oğlu Kronos'a bir çelik tırpan vererek babasının erkeklik uzvunu kestirir. Toprağa düşen kan damlalarından Öç Tanrıçaları, Devler ve Orman Perileri doğar; denize düşen hayalar aşk tanrıçası Aphrodite'ye dönüşür. Bundan sonra Kronos hüküm sürer ve ona da oğlunun kendisini devireceği söylenir. Ancak, Laios gibi karşı cinsten biriyle cinsel ilişkiden kaçınarak kendisini korumaya çalışmak yerine (yukarıda Öykü 5) Kronos cinsel ilişkide bulunur ama doğan çocuklarını yutar. Zeus doğduğu zaman anası Rhea, yeni doğan bebek yerine erkeklik uzvu biçiminde bir taş verir Kronos'a. Kronos taşla birlikte önceden yuttuğu bütün çocuklarını kusar.

Bu öyküde, normal cinsel birleşme eylemi yer değiştirmiştir. «Gerçek» olayda erkek uzvunun dişi uzvuna girmesinden sonra dişi uzvundan çocukların doğması yerine, söylende dişi, erkeğin ağzına yemek biçiminde bir taş sokmakta ve bundan sonra kusma yoluyla çocuklar ağızdan doğmaktadır. Kuşkusuz çok kaba bir imgeleme. Ama, Lévi-Strauss'a göre bu, çok genel bir ilkeyi örneklemektedir:

> «Söylen dilinde (planında) kusma, cinsel birleşme ile karşılıklı ilişkili ve onun tersi bir terimdir; dışkılama da sesli iletişimle karşılıklı ilişkili ve onun tersi terimdir» (M.C.: 210).

Ve bu konuda diyeceklerini tamamladığında Lévi-Strauss, bu simgelemeyi yemek pişirme biçimleri, ateş yakma yöntemleri, mevsim değişmeleri, genç kadınların adet dönemleri, genç annelerin ve yaşlı kızların beslenmeleri ve Tanrı bilir daha nelerle bağlantılandırmıştır. Ancak, geçişlerin nasıl sağlandığını keşfetmek için okurun kendi başına kimi araştırmalar yapması gerekir. **Mythologiques** II'nin 210-12. sayfalarından başladıktan sonra Lévi-Strauss'un başka yazılarına, ama özellikle **Mythologiques** I'in 344. sayfasına ve bizim başlangıç noktamız olan «Söylen Üzerine Yapısal İnceleme»ye dönecektir. Bu yolculuk kuşkusuz katlanılmaya değer, ama, yolun sonuna geldiğinde yolcumuzun zorunlu olarak daha bilge olacağı söylenemez.

Yinelemek istediğim bir nokta daha var. Lévi-Strauss'un Yapısalcı yöntemlerini belirli konulardaki malzemenin ayrıntılı incelemesi için uygulamakta çok yarar görenler arasında bile, Lévi-Strauss'un genellemelerini uygulamakta kendisinin seçtiği pervasız acelecilik konusunda yaygın bir kuşkuculuk vardır. Aşağıdaki örneği ele alalım:

Sfenks'in bulmacasına ilişkin olarak, Lévi-Strauss söylensel bir bulmacanın yanıtı olmamasının eşyanın doğasında bulunduğunu ileri sürmektedir. Bir annenin kendi oğlu

ile evlenmemesi de eşyanın doğasında vardır. Oidipus bulmacayı yanıtlayarak doğaya karşı çıkar; annesi ile evlenerek de yine doğaya karşı çıkar.

Şimdi, eğer söylensel bir bulmacayı «yanıt olmadığını kabul eden bir soru» olarak tanımlayacak olursak, o zaman bunun tersi de «sorusu olmayan bir yanıt» olur. Oidipus öykülerinde birisi yanıtlanamaz bir soruyu yanıtladığı için felaket doğar; tüm dünyaya yayılmış bir başka sınıf söylende ise birisi yanıtlanabilir bir soruyu sormadığı için felaket doğar. Lévi-Strauss şu örnekleri vermektedir: Buda'nın ölümü (çünkü Ananda kendisinden hayatta kalmasını istemedi*) ve Gawain-Percival'in Kutsal Kase'nin doğasına ilişkin soru sormamasının sonucu olarak doğan Balıkçı-Kral'ın felaketleri**.

Bir genel formül üzerinde bu türden sözcük oyunları, Lévi-Strauss'un varsayım oluşturmakta izlediği yol açısından oldukça tipiktir, ancak, böyle yöntemlerin bize doğru olanı göstermesi olanaksızdır; bunlar bizi ancak her şeyin olanaklı ama hiçbir şeyin kesin olmadığı bir dünyaya götürür.

İngilizcesi: Ananda Failed to ask him to remain alive. Bağlamı içinde «istemek» sözcüğüyle karşılanan «ask», İngilizcede aynı zamanda «sormak» anlamındadır. — Ç.N.

** İngilizce yazınına yansımış bir Kelt söylencesi. Hıristiyanlıkla ilişkilendirilir. Kral Arthur öykülerinde Sir Gawain Kutsal Kase'ye (Holy Grail) ulaşma çabası içindedir. — Ç.N.

5 Sözcükler ve Nesneler

Lévi-Strauss'un canlı ama görece kısa **La Pensée sauvage*** (1962) adlı çalışması ile koskocaman ama kılı kırk yaran titizlikle işlenmiş **Mythologiques** ciltleri (1964, 1967, 1968...) arasında, Freud'un **The Psycho-pathology of Everday Life** (Günlük Yaşamın Psikopatolojisi) ile **The Interpretation of Dreams** çalışmaları arasındakine oldukça benzer bir ilişki vardır. Her iki durumda da çalışmalardan kısa olanı, daha resmi, akademik incelemenin kimi bulgularını «günlük deneyimler»e bağlamaya çalışır. **La Pensée sauvage**'ın sık sık günlük, sıradan deneyimlerden epeyce uzaklaştığı doğrudur; ne totemciliğin ne de varoluşçuluğun ortalama eğitimli bir İngiliz için temel ilgi alanı olduğu söylenebilir. Yine de bu zor kitabın, ev hayvanlarımıza ya da bahçemizdeki güllere uyguladığımız garip adlandırma sistemleri gibi çok «sıradan» konulara değinen bölümleri vardır! Fransızca aslının yayınlanması ile İngilizce çevirisinin çıkması arasındaki dört yıllık ara ise çeviri sorunlarının boyutu hakkında fikir verir. Eldeki İngilizce çeviri **(The Savage Mind)** birçok kişinin çalışmasının ürünüdür. Metin Lévi-Strauss'un kendisi tarafından onaylanmış, ama bir Amerikalı eleştirmence «berbat» olarak nitelenmiş ve İngiliz yayıncıların başlangıçta görevlendirdiği çevirmen tüm sorumluluğu yadsımıştır! Başlıkta bile sorun ortaya çıkmıştır. **La Pensée**

* Türkçesi: Tahsin Yücel, **Yaban Düşünce**, İstanbul, 1984

sauvage'nin açıkça görülebilen çevirisi «Yaban Düşünce» olurdu ki ilk Fransızca baskının biraz da şaşırtıcı cilt kabı böyle bir çeviriyi desteklemektedir. Sözkonusu cilt kabında, Shakespeare'in «düşünceler için yabani menekşeler var»* dizesini anımsatmak amacıyla konmuş yabani menekşeler resmi görülür. İngilizce çevirisine verilen **The Savage Mind** (Yaban Aklı) adı ise bizleri **l'esprit humain** —insan aklı— kavramına sürükler ki bunu da Hegel'in **Geist** ya da Durkheim'in «Toplu Bilinç» kavramlarının metafizik çağrışımlarından kurtarmak, daha önce de gördüğümüz gibi, zordur. Ama gerçekte **La Pensée sauvage**, metafizikle hiç ilgilenmez, onun konusu mantıktır.

Kitabın temel teması, Lévy-Bruhl (ve türetme yoluyla Sartre) gibi, İlkeller'in «mantık-öncesi» düşünüşüyle Çağdaş İnsan'ın «mantıksal» düşünüşü arasında tarihsel bir karşıtlık olduğunu düşünecek olursak yanlış yapmış olacağımızdır. İlkel insanların gerçekliğe yaklaşımı bizimkinden daha gizemci değildir. Ayrım, somut nesnelerin duyusal niteliklerinde gözlemlenen karşıtlıklardan —örneğin, çiğ ile pişmiş, ıslak ile kuru, erkek ile dişi arasındaki farklılıktan— yararlanılarak kurulan bir mantık ile tümüyle soyut varlıklar arasındaki formel karşıtlıklara —örneğin, + ile — ya da Inx ile xe arasındaki karşıtlığa— bağımlı bir mantık arasındaki ayrımdır. Kendi toplumumuzda bile yalnızca konusunda çok uzmanlaşmış kişiler tarafından kullanılan bu ikinci türden mantık, aynı şeyden bir başka biçimde söz etmektedir. İlkel düşüncenin bilimsel düşünceden farklılığı, abakus kul-

İngilizcesi: «There is pansies, that's for thoughts». İngilizce «pansy» hercai menekşe anlamındadır. Fransızca «pensée sauvage» da aynı zamanda hercai (yabani) menekşe anlamına gelir. İngilizce dizenin Türkçe çevirisi, «düşünceler yerine yabani menekşeler var» da olabilir. Leach'in sözünü ettiği, ancak açıklamadığı çağrıştırma yoluyla «düşünce yerine yaban düşünce» önermesine varılabilir. — Ç.N.

lanmakla akıldan hesap yapmanın farklılığına benzer. Ancak, içinde yaşadığımız çağda kendi dışımızda nesnelere —örneğin bilgisayarlara— bağımlı olmaya başlayarak iletişim ve hesaplama sorunlarımızı çözmemiz, bu aşamada, ilkel insanların da kendilerinin dışında kalan nesnelerden —örneğin, hayvan türlerinin özelliklerinden— oluşan izgelere başvurarak günlük yaşamlarındaki olayları nasıl anlamlı kılabildiklerini incelememizi çok uygun kılar.

Bu «somut mantığın» ne denli karmaşık olması gerektiğini belirtmek üzere aşağıda **Mythologiques** II'den bir alıntı yapacağım. Bu alıntıda müzik aletlerine ilişkin kategorilerle ilgili bir sav, yiyecek, yiyecek hazırlama biçimleri ve kullanılan kap türlerine ilişkin kategorilerle ilgili bir sava bağlanmaktadır. Bu özel örnekte tüm etnografik kanıtlar Güney Amerika Yerlileri kültürü bağlamından seçilmiştir, ancak, Lévi-Strauss'a göre, aşağı yukarı aynı bileşim ve karşılıklı değişimler her yer için geçerli olacaktır. Alıntı olarak verilen bölüm, **Mythologiques** I'de ve **Mythologiques** II'nin başlarında geliştirilmiş olan genel söylem çerçevesine aşina olduğumuzu varsaymaktadır. Çerçevenin bir yanını anlayabilmek için trafik ışıklarına ilişkin ilk örneğime dönülüp (s. 23 vd.) sonra da s. 51'deki tabloya başvurulabilir. Bu tabloda sözü edilen giyecek, yiyecek, mobilya vb. «sistemleri» konusunda trafik ışıkları örneğinde sözünü ettiğim üç renk için karşılıklı değişim olasılıkları saptanabilir. Ses türleri için de aynı şey geçerlidir.

Işık yoluyla işaret verirken, ışığın sıklığını ve süresini çeşitlendirerek, renkleri değiştirerek vb. biçimde mesaj iletebiliriz, ama, en temel ayrım çok basit olarak ışığı yakıp söndürmektedir. Giyim için de aynı şey geçerlidir, en kökten ayrım burada çıplak/giyimli, müzikte ise sesli/sessiz arasındadır.

Böylelikle ortaya çıkan, **Mythologiques** sayfalarında kimi temel karşıtlıkların sürekli yinelendiği ve çeşitli dokular oluşturacak biçimde birleştirildiğidir. Yiyecek Üçgeni'ne

(s. 32-33) ve Şekil 5'te (s. 77) yer verilen ikili boyutların yanında, burada ayrıca, önemlileri aydınlık/karanlık, ses/sessizlik, çıplak/giyimli, kutsal/kutsal olmayan olmak üzere, birçok başka ikiliye de yer verilmiştir.

Böylesine rastgele görünen ikililer kümesinin nasıl olup da birbirleriyle bağlantılı sayılıp tek bir makro-set oluşturabileceğini kestirmek konuya yabancı birisi için çok zordur. Ve bunun gerçekte böyle olduğunu ileri sürebilmek için oldukça inandırıcı bir savunmayı ortaya koyabilmiş olması da Lévi-Strauss'un entelektüel başarısının bir ölçütüdür. Asıl büyük sorun konusunda önyargıda bulunmaksızın, iyi bilinen bir örnek kullanarak böyle bütünlüklü bir «sistem»in en azından bir bölümünü açıklayabilirim. Klasik mitolojide gök-gürültüsü (ses) Zeus'un (kutsal) öfkesini ifade eder; Zeus'un içtiği, (taze) çiçeklerin damıtılmasıyla elde edilen nektardır (Doğa). Bizler gibi sanayi çağının her türlü ahenkten uzak gürültüsü içinde yaşamak zorunda olmayan eski ve ilkel insanların mitoloji dilinde, yüksek seslerin **her zaman** kutsal varlıkların bir özelliği sayıldığı bir genel doğru olarak ortaya çıkıyor. Bu görüşü inanılır bulmayan okuyucular, Hıristiyanlıktaki ölümden sonraki yaşama ilişkin bahiste, aynı zamanda yargı günü de olan herşeyin sonunun bir boru sesiyle ilan edileceğinin bildirildiğini, çok yakın zamanlara değin sıradan bireylerin katlanmak zorunda olduğu en yüksek sesin kilise çanlarından geldiğini anımsamalıdırlar.

Ama şimdi, Somut'un, örneklemeye söz verdiğim mantığına dönmek istiyorum. **Mythologiques** II'de bal ve tütün temaları «pişirme işleminin dolayındaki hale» **(les entours de la cuisine)** olarak görülmekte ve bunların karşıtlığının, söylen mantığında «ses kategorisine içkin» karşıtlıklara denk düştüğü söylenmektedir. Ses kategorisine ilişkin bu karşıtlıklar sürekli/ kesintili, modülasyonlu/modülasyonsuz ses türündendir. Tartışmanın özü, nesnelerin ve bizim dışımızdaki şeylere ait duyusal özelliklerin, tıpkı bir matematiksel denklemdeki simgeler gibi, söylenin içinde bulunan düşünce sis-

temi aracılığıyla beyin tarafından düzenlendiğidir. Sözünü ettiğim örnek alıntı aşağıdadır:

> «Sukabağı, törensel bir çıngırak olarak kullanıldığında kutsal bir müzik aletidir, söylenlerde doğanın içerdiği bir kültür öğesi olarak kabul edilen tütün ile bir likte kullanılır; ancak, su ya da yiyecek kabı olarak kullanıldığında sukabağı, kutsal olmayan bir mutfak aleti, doğal ürünleri alacak bir kaptır ve dolayısıyla da kültürün içinde doğanın yer alışını örneklemek için uygundur. Ağaç kovuğu için de durum aynıdır: bir davul olarak kullanıldığında, çağırıcı, toplayıcı rolü öncelikle toplumsal olan bir müzik aletidir; içine bal konulduğunda ise, ağaç kovuğuna yerleştirilen balın taze bal olması durumunda doğa ile ilişkili, fermantasyon için doğal olmayan ve yapay olarak açılmış bir kovuğa yerleştirilen bal söz konusu ediliyorsa kültür ile ilişkilidir» (M. C.: 406--7).

Eğer Lévi-Strauss ilkel insanların böyle düşündüğüne inanmakta haklı ise, o zaman Frazer-Lévy-Bruhl-Sartre'ın ilkel düşünce özelliklerinin saflık, çocuksuluk, batıl inanç vb. olduğu yolundaki görüşlerinin tümüyle yersiz olduğu çok açıktır. Lévi-Strauss'un ilkelleri de bizler kadar inceliklidir- yalnız bizden değişik bir işaret- kayıt sistemi kullanmaktadırlar.

Ama gerçekten haklı mıdır? Bundan kuşku duyanlar, eleştirecek noktalar bulmakta hiç sıkıntı çekmiyorlar. Etnografya konusundaki tasa, daha önce Frazer'ın yaptığı gibi Lévi-Strauss'un da bilinçsiz olarak kuramına uygun bulguları seçmiş olabileceğidir. Bulguları kuramını **örneklemektedir, ama** bir an başka bulguları seçmiş olduğunu düşünelim o zaman tüm tartışmasının çökme olasılığı da ortaya çıkamaz mıydı? Açıklamasının bu aşamasında gönderme yaptı

ğı ayrı ayrı söylenlerin sayısı 353'e varmıştı, ama kullanabileceği daha çok sayıda, oldukça benzer malzeme vardı. Bunların hepsinin gerçekte aynı şeyden söz ettiği konusunda da Lévi-Strauss'a güvenip inanmamız gerekiyor. İşin aslına bakılacak olursa, tüm dolambaçlılığına ve karmaşıklığına karşın, ben burada savunulanın inandırıcı olduğunu düşünüyorum, ama eğer bir kusuru varsa, bu, Lévi-Strauss'un, düzenlenmiş duyusal nesnelere ilişkin matematiğini fazlaca sistemleştirmeye çalışmasındandır. Gözden kaçırdığı nokta, matematikçilerin kullandığı simgelerin duygusal açıdan yansız olmasına karşılık —sırf i sanal sayı olduğu için ix ve x'e göre daha **heyecan verici** değildir —ilkel düşüncede kullanılan somut simgeler tabu değerlendirmeleriyle yüklüdür. Bunun sonucu olarak da kaçma ve bastırma türünden psikolojik öğelerle mantıksal bakışıklıkların karıştırılması eğilimi doğar. Bu, Lévi-Strauss'un metematiğinin geçersiz sayılması gerektiği anlamına gelmez, ama kendisinin ima eder göründüğünden çok daha az kesinlikte olabilir. Ya da aynı noktaya bir başka biçimde değinilecek olursa: İpuçlarını Jakobson stili dilbilim kuramı ve dijital (sayısal) bilgisayar mekaniğinden aldığı için Lévi-Strauss —yukarıda verilen uzun alıntıda da açıkça gösterildiği gibi— ilkel düşünce yapısının tümüyle ikili olduğunu ima etme eğilimindedir. Evet, insan beyninin her türden durumda ikili sayarlarla işlem yapma eğilimi olduğu konusunda en küçük bir kuşku bile yoktur— ama bunun yanında başka biçimlerde de işleyebilir. İnsan aklının tam olarak doyurucu mekanik bir modeli yapılacak olsa, bunda hiç kuşkusuz dijital bilgisayarlarda **bulunmayan** birçok analog (örnekseme) öğesi de yer alacaktır. Lévi-Strauss'un çözümleme düzeninde henüz bu nokta göz önüne alınmamıştır.

Bununla birlikte, Lévi-Strauss'un aklına bir giriş amacıyla **Yaban Düşünce** ile uğraşan «çıraklar» biraz sabırlı olurlarsa, ilk sekiz bölümden hummalı bir haz alacaklardır. Doğru, Lévi-Strauss'un söylen-mantığının evrensel bir insan

özelliği olduğunu ileri sürmekte haklı olup olmadığına karar verecek durumda olmayacaklardır, ama iyi bildikleri kimi kendi davranışlarını mutlaka yeni bir ışıkta görmeye başlayacaklardır. «Tür Olarak Birey» başlıklı bölüm içinde yer alan, hayvanlara verdiğimiz adlara ilişkin geleneklerimizi uzun uzun tartışan sayfaları özellikle salık vermek isterim. Buradaki temel nokta, bizlerde, ev hayvanları olarak köpeklerin insan toplumunun bir parçası durumunda olduğu ama tam olarak da insan olmadığı, bunun da onlara insanlarınkine benzer adlar taktığımızda hemen hemen her zaman gerçek insan adlarından biraz değişik adlar seçmemizde (ya da Lévi-Strauss böyle adlar seçtiğimizde ısrar ediyor) ifade edildiğidir. Öte yandan, kuşlara takma ad verdiğimizde, bunlar normal insan adları gibidir.* Buradaki ayrım, ev köpeklerine verilen insan adı olmayan adların bireylere, kuşlara verilen insan adlarının ise fark gözetmeksizin o türün herhangi bir üyesine verilmesindedir. Yukarıda (s. 52-57) tartışılan eğretilemeli **(metaphoric)**** ve düzdeğişmeceli **(metonymic)** simgesel çağrışım yöntemleri arasındaki ayrım da budur. Lévi-Strauss bu konuda şöyle demektedir:

> «Kuşlara, ait oldukları türlere uyumlu olarak Hıristiyan insan adlarının verilmesi öteki hayvan sınıflarına bu tür adlar verilmesine göre daha kolaydır, çünkü tam da insanlardan çok değişik oldukları için kuşların insanlara benzetilmesine izin verilebilir. Tüylü, kanatlı, yumurtlayan yaratıklar olan kuşlar, içinde hareket etme ayrıcalıklarının olduğu madde dolayısıyla fiziksel olarak da insan toplumundan ayrılmışlardır. Bu

* İngilizce metinde verilen takma kuş adları: Tom Tit (baştankara), Jenny Wren (çalıkuşu), Robin Redbreast (Kızılgerdan, ardıç), Jack Daw (küçük karga). — Ç.N.

** İngilizce metinde yanlışlıkla **metamorphic** olarak geçmektedir. — Ç.N.

olgunun bir sonucu olarak, bizimkinden bağımsız olan ve işte bu bağımsızlık nedeniyle de bize, içinde yaşadığımıza benzer bir başka toplummuş gibi görünen bir topluluk oluştururlar: kuşlar özgürlüğe aşıktır; içinde aile yaşamı sürdürüp yavrularını besledikleri yuvalar yaparlar kendilerine; kendi türlerinin öteki üyeleriyle sık sık toplumsal ilişkide bulunurlar; ve bunlarla konuşulan dili andıran sesler aracılığıyla iletişim kurarlar.

«Dolayısıyla nesnel olan her şey, kuşların dünyasını eğretilemeli bir insan toplumu olarak düşünmemizi sağlamak için elbirliği etmiştir.. her şeye karşın bir başka düzeyde insan toplumuna gerçekten koşut değil midir? Bu biçimde yansıtmanın sıklığını gösterecek sayısız örnek vardır mitoloji ve halk deyişleri arasında.

«Köpekler konusunda ise durum bunun tam tersidir. Bunlar yalnız bağımsız bir toplum kurmamakla kalmaz; 'ev' hayvanları olarak insan toplumunun parçasıdırlar, ama bu toplumdaki yerleri o denli aşağılardadır ki, bunları... insanları adlandırdığımız biçimde adlandırmayı düşlememiz bile olanaksızdır... Tersine bunlara, özel bir dizi ayırırız: 'azor', 'Medor', 'Sultan', 'Fido', 'Diane' (bunların sonuncusu kuşkusuz insan önadıdır ama önce mitolojik bir ad olarak algılanır). Bunların hemen hemen tümü sahne adları gibidir, insanların günlük yaşamda taşıdıkları adlara koşut bir dizi oluştururlar, ya da bir başka deyişle, eğretilemeli adlardır. Dolayısıyla, (insan ve hayvan) türleri arasındaki ilişki toplumsal kavrayışta eğretilemeli ise, bunlara ait olan adlandırma sistemleri arasındaki ilişki düzdeğişmeceli bir özellik gösterir; türler arasındaki ilişki düzdeğişmeceli olarak kavranıyorsa, adlandırma sistemi eğretilemeli bir özelliğe bürünür» (S.M.: 204, 205).*

Y. D. 222, 223. Bak. not. S. 17

Ev hayvanlarına düşkün herhangi bir İngilizin hemen farkedeceği bir oyun var burada: Manş'ı geçer geçmez bu Fransız genellemeleri de geçerliliklerini yitirmektedir! Birçok İngiliz köpeğinin adı, insan dostlarımızın adlarının **aynıdır!** Öyle de olsa, Lévi-Strauss bilgili genellemelerini sürdürmekte ve Fransız çiftçilerinin ineklerine takdığı adlara değinmektedir.

> «Şimdi, sığırlara verilen adlar, kuşlara ya da köpeklere verilen adlardan değişik bir diziye aittir. Bunlar genellikle deri rengine, dayanıklılığa ya da huya ilişkin betimleyici terimlerdir: 'Rustaud', 'Russet', 'Blanchette', 'Douce' vb.* Bu adlar eğretilemeli özelliktedir, ama köpeklere takılan adlardan değişiktirler, çünkü bunlar dizimsel bir zincirden gelme lakaplardır, köpek adları ise dizisel bir sıradan alınmadır; böylelikle birincisi daha çok sözden, ikincisi daha çok dilden türetilmektedir» (S.M.: 206)**

Bir kez daha İngilizler uyum sıkıntısı çekecekler, ama yarış atlarından söz edildiğinde biraz daha başarılı oluyorlar! Buradaki sorun, Lévi-Strauss'un her zaman bulgularını tümüyle bakışımlı kalıplara sokmak istemesinde:

> «Dolayısıyla, eğer kuşlar **eğretilemeli insanlar,** köpekler de **düzdeğişmeceli insanlar** ise, o zaman sığırlar **düzdeğişmeceli insan-dışılar,** yarış atları da **eğretilemeli insan-dışılar** olarak düşünülebilir. Sığırlar yalnızca benzerlik olmadığı için yakın, yarış atları, yalnızca yakınlık olmadığı için benzerliklidir. Bu iki kategorinin her biri, öbür iki kategoriden birinin ters görüntüsünü

* Türkçedeki 'Esmer', 'Boz', 'Sarı Kız' gibi. — Ç.N.
** Y. D. (223)

verir, öbür iki kategori de birbiriyle ters bakışıklık ilişkisi içindedir» (S.M.: 207)*

Ama diyelim ki İngilizlere ilişkin bulgular tam olarak uymuyor? Olsun, nasıl olsa İngilizler bir avuç mantıksız barbardır.

Yanlış anlamayın. Bütünüyle alındığında **Yaban Düşünce** büyüleyici bir kitaptır. İster İlkel ister Uygar olalım hepimizin sınıflandırma amacıyla değişik türlerden dilleri kullanışımız ve toplumsal (kültürel) mekana ilişkin kategorilerle doğal mekana ilişkin kategorilerin iç içe geçmişliği araştırılırken sık sık ortaya atılan fikirler gerçekten düşündürücüdür. Ancak, her söylenene de inanılmamalıdır! Örneğin, Lévi-Strauss yukarıdaki bağlamda yarış atlarının bu nitelikte olduklarını ileri sürüp, **çünkü** yarış atları

«İster özne ister nesne olsunlar insan toplumunun bir parçasını oluşturmazlar. Tersine, bunlar özel bir toplumun, at yarışlarıyla yaşamlarını sürdüren ya da hipodromlara gidenlerin toplumsallığını yitirmiş varoluş koşullarını oluştururlar» (S.M.: 206)**

dediğinde. Düşüncenin aşamaları büyüleyicidir, ama sözkonusu «doğru» hangi türdendir? Yarış atlarına verilen adların kolaylıkla ayırt edilebilecek bir sınıf oluşturduğunu kabul edecek olsak bile, adlandırma türü ile toplumsal bağlam türünün böyle yan yana getirilmesinin bir tartışma hilesinden öte olduğu söylenebilir mi? Bu sorunun sorulması gerekiyor. Hakça yanıtlanıp yanıtlanamayacağından emin değilim. Her okur bulguları göz önünde tutarak sorunu kendisi çözmelidir.

* Y. D. 223 - 25
** Y. D. 224.

Yeni başlayanları —özellikle **Mythologiques** II'ye geldiğinde— hiç kuşkusuz şaşkınlığa düşürecek şey, Lévi-Strauss'un nasıl olup da temel karşıtlıklarına varabildiğidir. Nasıl olur da kızarmış domuz eti ile haşlanmış lahana arasındaki karşıtlığın insan düşüncesindeki temel bir karşıtlığı yansıtacağı ya da bal ile tütünün (başka bir şey yokmuş gibi) yağmur ve kuraklık karşıtlığı gibi temel bir öneme sahip olabileceği bir insanın aklına gelebilir? Bence bunun yanıtı, Lévi-Strauss'un öbür uçtan başlamasındadır. Kendisine sorduğu ilk soru şudur: Doğa'nın parçası olan insanlar, yaşamlarını sürdürebilmek için Doğa ile sürekli ilişkide olmak zorundayken nasıl ve neden kendilerini Doğa'dan ayrı olarak görebilmektedirler? Bundan sonra, etnografik yerine arkeolojik olgulara dayalı olarak yaptığı gözlem, en eski çağlardan beri insanların yiyeceklerini doğal çiğ durumdan yapay pişmiş duruma dönüştürmek için ateşi kullanmış olduklarıdır. Bunu neden yaparlar? İnsanlar yiyeceklerini pişirmek zorunda **değildir**, bunu simgesel nedenlerle, hayvan değil insan olduklarını göstermek için yaparlar. Demek ki, ateş ve pişirme Kültür ile Doğa'yı birbirinden ayırt etmek için kullanılan temel simgelerdir. Ya bal ve tütün? Pişmiş yemek söz konusu olduğunda, ateş yenilemez nitelikteki doğal ürünü yenilebilir nitelikte kültürel ürüne dönüştürmeye yarar; bal söz konusu olduğunda ateş yalnızca arıları uzaklaştırmak, bir başka deyişle, çiğ olarak yenebilecek besini doğal çevresinden ayırmak için kullanılır; tütün söz konusu olduğunda, yiyeceği yiyecek yapan, onun ateş aracılığıyla madde-dışı (duman) durumuna getirilmesidir. Daha şimdiden elimizde değişik boy ve biçimlerde, önü arkası belli bir dizi taş var; bunlar eklemlenerek örüntüler oluşturulabilir ve bu örüntüler insan ilişkilerindeki alış-veriş ve dönüşümlerin, örneğin **çocuğun** büyüyerek yetişkin **olmasının** ya da A'nın **kızkardeşinin** B'nin **karısı** olmasının gösterimi olarak **kullanılabilirdi.** Aklındaki böyle bir olasılıklar çerçevesine ek olarak, söylenbilimin İnsan ile Doğa ve insan ile insan arasın-

daki ilişkileri konu edindiği yolundaki temel önermeyle Lévi-Strauss elindeki bulgulara göz atınca, bilmecenin parçaları birleşmeye başlar.

Bilinen bir oyun olmadığı için yapılanlar başlangıçta tümüyle şaşırtıcı gelir; sanki bir yerde bir aldatmaca olmalıdır. Öte yandan, eğer Lévi-Strauss'un temel varsayımları geçerli idiyse, başka türlü olması da olanaksızdır! Ve tartışmasındaki kimi ayrıntılar sonunda yadsınacak bile olsa, tartışmanın kimi temel bölümlerini kabul etmek **zorundayız.** Bireyin dış dünya ile ilgili olarak edindiği tüm bilgiler, duyuları aracılığıyla aldığı belli bir yapıdaki bildirilerden türemiştir. Örüntülü ses, kulak; örüntülü ışık, göz; örüntülü koku, burun vb. yoluyla alınır. Ancak, insanda uyanan, **tek bir** bütünlüklü deneyim olduğundan... bir ses dünyası artı bir görüntü dünyası artı bir koku dünyası **olmadığından**... çeşitli duyusal gösterge dizgeleri birbiriyle tutarlı duruma getirilebilmiş olmalı, böylece duyma ve görme **ve** koku alma **ve** tat alma **ve** işitme hepsi **aynı** bildiriyi verir olmalıdır. Bundan sonraki sorun yalnızca şifreyi çözmek için bir araç bulmaktan ibarettir. Lévi-Strauss sorunu çözdüğü düşüncesindedir: kuşkulu olanlar bile gösterdiği deha karşısında şaşkınlığa uğramadan edemez.

Yaban Düşünce'nin dokuzuncu bölümü kitabın geri kalanından değişik türdedir ve bu bölüme ilişkin kimi görüşlere yukarıda s. 16'da yer verilmiştir. Burada, Lévi-Strauss'un Sartre'ın tarih —tarihsel sıralanma kayıtlarında yer alan gerçek olayların yazımı— ile söylen —zamandizinsel sıra vurgulanmaksızın, bir düşteki gibi yalnızca belli olayların yaşandığının bildirilmesi— arasındaki ayrıma fazlaca önem verdiğini söyler göründüğünü yinelemekle yetineceğim. Tarih kayıtları, yüzyılları kapsayan yapısal dönüşümleri artsüremli olarak ele alır; etnografya, kıtalararası yapısal dönüşümleri eşsüremli olarak kayıt eder. Her iki durumda da bir gözlemci olarak bilim adamı, birbirleriyle ilişkili düşünce ve davranış dizgelerinin olanaklı bileşim ve karşılıklı değişim bi-

çimlerini yazıya geçirebilir. Artsüremli dönüşümlerin anlaşılabilirliği, eşsüremli dönüşümlerin anlaşılabilirliğinden ne daha çok ne de daha azdır. Bunun çağrıştırdığı da, tarihten bir anlam çıkartabilmek için tek yolun, Lévi-Strauss'un Amerikan söylen-bilim çalışmasında sergilediği söylen çözümleme yönteminin tarihe uygulanması olduğudur! Böyle bir savın profesyonel tarihçi ya da tarih felsefecileri arasında yandaş bulma olasılığının gerçekçi sayılıp sayılamayacağı konusunda ben bir şey diyemem. Yaklaşık yarım yüzyıldır ulu felsefe ya da tarihin doğası konusunda öngörülü yorumlara pek az ilgi duyan geleneksel antropolojinin aşınmış yolundan çok uzaklara düştüğü ise kuşkusuzdur.

Onun için biz yine geleneksel antropolojinin kimi konularına dönelim.

6 Akrabalığın Temel Yapıları

Ve sonunda Lévi-Strauss'un akrabalık kuramına katkılarına gelmiş bulunuyoruz. Malzememiz teknik anlamda antropolojik olduğu için içyağıyla yapılmış poğaça yerine sufleyi yeğ tutanlar hazım açısından dikkatli olmalıdırlar. Lévi-Strauss'un çalışmalarının bu bölümününün çoğu 1949'dan önce yayınlanmıştır.

Bu alandaki çalışmalarda Lévi-Strauss'un yaklaşımına kesinlikle yakınlık duymadığım için zamandizini gözardı ettim (bak. s. 11), ama yine de burada tartışmanın özünü açıklamaya çalışmalıyım. Çok eskilerden beri yerleşik olan ve Morgan'ın **Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family** (1871) (İnsan Ailesinde Kan Akrabalığı ve Hısımlık Sistemleri) adlı yapıtının yayınlanmasına değin uzanan bir antropoloji geleneği, akrabalık ilişkisi içinde olan bireylerin sınıflandırması için kullanılan sözcüklerin kullanım biçimine özel bir önem verir. Dünya üzerinde binlerce değişik insan dili bulunmakla birlikte, akrabalık terimlerine ilişkin tüm dizgeler, topu topu yarım düzine kadar dizge «tipi» içinde yer almaktadır. Bu olgu nasıl açıklanabilir? Lévi-Strauss'un Morgan'ı yakından izlediği pek söylenemez, ama beklenilebileceği gibi, herhangi bir akrabalık terimleri dizgesinin, olanaklı dizgeler içindeki bir «sistem»in dizimini oluşturduğunu (bak. s. 51), bunun da evrensel insan psikolojisinin bir çökeltisi olduğunu varsayar. Bu düşünce çizgisi, Lounsbury ve başka A.B.D.'lilerin «formel etnografya» anla-

yışlarıyla uyumludur (bak. Scheffler, 1966: 75), ancak işlevselci İngiliz antropologlarının çoğunun yaklaşımı ile hiç bağdaşmaz.

Üstlerine varılacak olursa bu sonuncular, akrabalık terimleri dizgesine ait değişik ana tiplerin, insan aklının evrensel bir özelliğine değil, değişik toplumsal örgütlenme örüntülerine yanıt verdiğini savunacaklardır.

Bununla birlikte, akrabalığa ilişkin sözcüklerden nefret etmelerine karşın işlevselciler, akrabalıkla ilişkili davranışların araştırılmasına büyük önem verirler. Bunda gizemli bir yan yok. Antropologlar genellikle insanları, ulaşım ve iletişim olanaklarının çağdaş standartlara göre çok kötü olduğu durumlarda gözlemler. Üstlerinde çalışma yapılan insanların çoğu, tüm yaşamlarını doğdukları yerin çevresindeki birkaç kilometrelik bir alanda geçirirler, bu koşullarda da komşuların çoğu biyolojik akrabalık ilişkisi içindedir. Bu, onların her zaman birbirlerini akraba olarak tanıyacakları ya da akrabalık bağlarına kaçınılmaz olarak özel bir önem verecekleri anlamına gelmez, ama böyle bir olasılık da vardır ve antropologların edindiği deneyime göre oldukça güçlü bir olasılıktır.

Akrabalık kuramının ardında yatanlara ilişkin genel çerçeve bu kitabın kapsamı dışındadır, ancak anlaşılması gereken bir kilit nokta vardır. Antropologlar akrabalıktan söz ettikleri zaman **biyolojik olgular** ile değil, **toplumsal davranış** ile ilgilenirler ve iki grup veri birbiriyle çoğu kez o denli uyumsuzdur ki, biyoloji ile hiç bağlantı kurmaksızın akrabalık konusunu tartışmak çoğu kez yeğlenir. Yine de, «akrabalık davranışı» olarak adlandırılabilecek her eylem, son çözümlemede, biyoloji ile zayıf da olsa bir bağlantı içinde olmalıdır —annenin kendi çocuğu ile, aynı anadan çocukların birbirleriyle «akraba» olduklarına ilişkin açıkça görülür olguya dayandırılmalıdır.

Akrabalığa ilişkin olguların çoğu, saha araştırması yapan antropologun karşısına iki biçimde çıkar. Birincisi, da-

ha önce de belirttiğim gibi antropologa bilgi verenlerin çevrelerindeki insanları önemli gruplara ayırmak için kullandıkları bir dizi akrabalık terimi vardır —baba, anne, amca, teyze, kuzen vb. Ama ikincisi, belirli bir biçimde akraba oldukları sayılan herhangi iki birey arasında geçtiğinde özellikle uygun ya da uygunsuz olduğu kabul edilen çeşitli davranış ve yaklaşım biçimleri olduğu ortaya çıkar— örneğin, bir erkeğin hiçbir zaman kaynanasının yanında konuşmaması gerektiği, ya da dayısının kızı ile aynı akrabalık terimi sınıfından olan bir kızla evlenmesinin iyi olacağı söylenebilir.

Eğer yüz yüze ilişki içinde olan insanların günlük davranışlarını anlamaya çalışıyorsak bu tür olguların çok önemli olduğu açıktır, saha araştırması yapan antropologun zamanının önemli bir bölümünü de bu iki çerçevenin —sözlü kategoriler dizgesi ile davranışsal tutumlar dizgesinin— birbiriyle nasıl iç içe geçmiş olduğunu keşfetmek doldurur. Ama ister deneyimsiz bir öğrenci, ister kıdemli bir profesör olsun, masasının başından ayrılmayan antropolog için akrabalığa ilişkin veriler bambaşka türden mutluluklar sağlar.

Özgün bağlamı içinde akrabalığa ilişkin terimler konuşma dilinin yalnızca bir parçasıdır; akrabalık sözcüklerini öteki sözcüklerden ayıran pek belirgin bir şey yoktur— gerçekten de çoğu akrabalığa ilişkin sözcüğün akrabalık-dışı anlamı vardır. İki örnek verelim: Eğer birisine «Peder O'Brien» diye hitap ediyorsanız, olasılıkla onun hem evli olmadığına hem de çocuksuz olduğuna inanıyorsunuzdur; İngiltere'nin güneydoğusunda (Doğu Anglia'da) konuşulan bir lehçede «anne» sözcüğü, «evlenmemiş kız» anlamında kullanılmaktadır! Bununla birlikte, bağlamı bir yana bırakıp yalnızca asıl sözlük tanımlarına bağlı kalacak olursak, herhangi bir dildeki akrabalık sözcüklerini bütünlüklü bir takım —yalnızca akrabalık bağlarına değinen bir cebir dizeyinin öğeleri— olarak ele alabiliriz. Sözcükler bir kez böyle yalıtılınca, araştırmacı bu terimler grubunun mantıksal tutarlılık gös-

terdiğine, başka dillerden benzer biçimde türetilen başka terimler grubunun da benzer bir tutarlılık göstermek zorunda olduğuna inanmaya itilir. Böylelikle, akrabalık terminolojilerinin çözümlenmesi kendi başına bir amaç durumuna gelir, sahadaki özgün olgular ise yalnızca uğraştırıcı ve belki de yanıltıcı birer ilgisiz olgu olarak araştırmayla bağlantılandırılır.

Lévi-Strauss ilk yazılarında bu konuda sağlıklı bir kuşkuculuk göstermiştir, ama kendi saha deneyimi giderek gerilerde kaldıkça, tüm insanlık için geçerli evrensellikleri arayışı tırmanan bir tutkuya dönüşmüş, etnografik bulguları da aynı ölçüde aşağılamaya başlamıştır. Akrabalık terminolojilerinin çözümlemesine ilişkin olarak yakın tarihli bir makalesinde şöyle demektedir:

> «F.G. Lounsbury ve I.R. Buchler bu söz dizinlerinin bir tür mantıksal kusursuzluk gösterdiğini ve bunların bilimsel inceleme için saf **(authentic)** nesneler oluşturduğunu kanıtlamıştır; bu yaklaşım ayrıca Lounsbury'nin, değerini hiç sorgulamaksızın kullanma alışkanlığında olduğumuz kimi belgesel malzemenin güvenilmezliğini sergilemesine de izin vermiştir» (F.K.S., 1965: 13).

Benim buradaki görüş farklılığım temeldir. Lévi-Strauss bir yerde sosyal antropolojiyi «anlambilimin bir kolu» olarak gördüğünü söylemiştir, bunun anlamı da sosyal antropolojinin ana kaygısının simge gruplarının anlamlarının iç mantıksal yapısıyla ilgili olduğudur. Benim için ise sosyal antropolojinin asıl konusunu oluşturan malzeme, her zaman insanların gerçekteki toplumsal davranışları olarak kalacaktır. Akrabalığa ilişkin söz dizinlerinin «bilimsel inceleme için saf nesneler» olarak alınıp alınamayacağı tartışma konusu olabilir, ancak bu terim dizgelerinin mantıksal çözümlemesi-

nin belirli bir belgesel malzemenin «güvenilir» olup olmadığını belirlemek için kullanılamayacağının kesinlikle vurgulanması gerekir.

Her neyse, sonradan ortaya çıkan bu eğilimlerine karşın Lévi-Strauss'un akrabalık kuramına asıl katkısı akrabalık terimlerinin mantığına ilişkin küçük ayrıntılarla değil, geleneksel evlenme kurallarının yapısı ile ilgilidir. Bu konudaki çalışmaları, yine ayrıntıları önceki türden eleştirilere açık olmakla birlikte, tüm antropologları ilgilendirir —burada da Lévi-Strauss betimlediği «sistem»lerin mantıksal kusursuzluğu ile o denli büyülenme eğilimindedir ki, deneysel bulguları göz ardı edebilir.

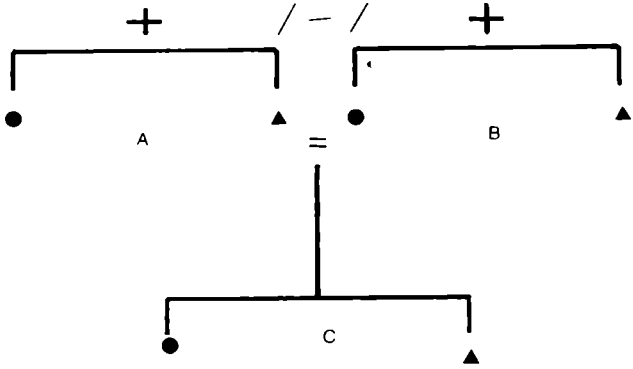
İşlevsel antropoloji kurallarına uygun geleneğe göre, akrabalık davranışlarına ilişkin tartışmanın başlangıç noktası temel ailedir. Temel akrabalık bağları çocuk ile ana-baba ve çocuk ile kardeşler arasında olanlardır. Bu bağlar, akrabalık dizgelerinin yapısındaki temel taşları oluşturur. Ana ya da babanın bir başka eş ile çocuk sahibi olup olmadığına, evlilik yoluyla kurulan hısımlık ilişkisinin çocuk-ana-baba ve çocuk-kardeşler ilişkisine benzer bir akrabalık sayılıp sayılmadığına bağlı olarak başka ayrımlar da yapılır (Radcliffe-Brown, 1952: 51).

Lévi-Strauss daha değişik bir noktayı vurgulamaktadır. Toplumların ezici çoğunluğunda bir çocuğun toplumun tümüyle meşru bir üyesi olarak kabul edilebilmesi için her iki ebeveynin de tanınması gerektiği doğrudur, ancak çocuğun meşru olup olmadığı ana-baba ile çocuk arasındaki ilişkiye değil, ana ile baba arasındaki ilişkiye bağımlıdır. Dolayısıyla, Lévi-Strauss, geleneksel çözümlemenin başlangıç noktasının yanlış olduğunu ileri sürmektedir.

Ortalama bir yetişkin, genç bir kardeşler grubunun (A) üyesidir ve evlenmenin bir sonucu olarak da bir başka kardeşler grubu (B) ile yeni bir türden ilişkiye (hısımlık) girer. Böylelikle kardeşlik ve hısımlık ilişkileri arasında biçimi +/— olan yapısal bir karşıtlık kurulur. Evliliğin sonucu olarak

üçüncü bir kardeşler grubu (C) doğacak ve bu yeni grup önceki iki grupla akraba olacaktır, ancak bu akrabalık ilişkisinin **nasıl** olacağı çeşitli durumlara bağlı olacaktır. Bu aşamada söylenebilecek olan şundan ibarettir: **Eğer dizge ya babayanlı (C→A) ya da anayanlı (C→B) olmak üzere tekyanlı soydan gelmeye dayalı ise, o zaman A grubunun üyeleri ile C grubunun üyeleri arasındaki ilişki bir anlamda B grubunun üyeleri ile C grubunun üyeleri arasındaki ilişkinin «tersi» olmalıdır.**

Yüzeyde basit görünen bu durumun eksiksiz bir çözümlemesinin yapılabilmesi için çok çeşitli akrabalık ilişkisi «tipleri»nin göz önüne alınması gerekecektir— örneğin, erkek kardeş/erkek kardeş, erkek kardeş/kız kardeş, karı/koca, baba/oğul, baba/kız, ana/oğul, ana/kız, dayı/erkek yeğen, teyze/kız yeğen, dayı/kız yeğen, teyze/ erkek yeğen, hala/ erkek yeğen, amca/erkek yeğen, hala/kız yeğen, amca/kız yeğen ilişkileri— ve daha şimdiden olanaklı bileşim ve karşılıklı değişim sayısı çok yüksektir.



Şekil — 6

Ancak, Lévi-Strauss dikkatini, iki çift karşıtlık için söz konusu olan çok daha sınırlı bir seçenekler grubu üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Bu karşıtlıklar, bir yanda erkek kar-

deş/kız kardeş ve karı/koca arasındaki, öbür yanda da baba/oğul ve dayı/erkek yeğen arasındaki karşıtlıklardır. İlk karşıtlığın (X) sunduğu seçenekleri «ortaklık» (+) ve «ayrılık» (—) sözcükleri, ikinci karşıtlığın (Y) sunduğu seçenekleri de «yakınlık» (+) ve «saygı» (—) sözcükleri ile temsil edelim. Bundan sonra, s. 27'de tartışılan türden bir olanaklılar dizeyi oluşturabiliriz. Böylelikle Şekil 7'de X sütunundaki +/— «ortaklık/ayrılık», buna karşılık Y sütunundaki +/— «yakınlık/saygı» yerini tutacaktır:

		X		Y	
Soy ilkesi	(Kabile grubu)	E. kardeş K. kardeş	koca karı	baba oğul	dayı erkek yeğen
ANAYANLI	Trobriand	—	+	+	—
	Siuai,	+	—	+	—
	Dobu	+	—	+	—
BABAYANLI	Kubutu	+	—	+	—
	Çerkes	+	—	—	+
	Tonga	—	+	—	+

Şekil — 7

Lévi-Strauss'un etnografik bulguları oldukça tek yanlı değerlendirmesine göre, olanaklı dört bileşimin tümüne gerçekte rastlanmaktadır (Şekil 7). Kendisi, özü tartışmalı görünen temellere dayanarak bu bütünlüklü olanaklılar dizgesinin insanlık için evrensel olduğunu ileri sürmektedir: «Bu yapı, var olabilecek akrabalığın en temel biçimidir. Tam deyimiyle, **akrabalık birimi**dir.» Sonra da şöyle demektedir: «Bir akrabalık yapısının var olabilmesi için üç tip aile ilişkisinin bulunma zorunluluğu vardır: Kan akrabalığı ilişkisi, hısımlık ilişkisi ve soydan gelme ilişkisi.»

Benim görüşüme göre bu savın çeşitli nedenlerle yanlış olduğunu belirtmek zorundayım. Bu nedenlerden en önem-

lisi Lévi-Strauss'un burada, bir kuşaktan bir kuşağa geçen haklara ilişkin yasal bir ilke olan **soydan gelme** kavramı ile ana-baba ve çocuk arasındaki akrabalık bağına ilişkin **evlatlık** kavramını birbiriyle karıştırmasıdır. Aynı türden karıştırma, kendisinin yakın akrabalar arası cinsel ilişkiyi (**incest**) dışevliliğin tersinden ibaret saymasına yol açmıştır (bak. s. 111).

Tartışmanın bir başka zayıf noktası da erkek-merkezli olmasındadır, ancak burada Lévi-Strauss'un dayanağı etnografik verilerdir. Kendisinin çıkış noktası olan kızkardeşlikten karılık rolüne geçişin, bunun tersi olan erkek kardeşlikten kocalık rolüne geçişe göre yeğ tutulmasını, mantıksal değil deneysel temellere dayandırarak ileri sürmektedir:

> «İnsan toplumunda erkekler kadın alıp verirler, bunun tersi yapılmaz» (S. A.: 47).

Antropolog olmayan birisi bütün bunların yüzeysel olduğunu düşünecektir, ancak Lévi-Strauss'a göre, bu görünürde acayip olan bir geleneğin incelenmesini **bilimsel** araştırma konusu yapmak yönünde bir adımdır: ya da bir başka deyişle, dağınık özellerden bir genellemeye varmaktır.

Antropoloji tarihinde deneysel olguların ortaya çıkışı tam tersi yoldan olmuştur. Lowie'nin erken dönem çalışmalarından olan bir ders kitabında (Lowie, 1920: 78) «dayılığa» ilişkin uzun bir örnek listesi verilmekte, bu terim pek ayrım yapılmadan annenin erkek kardeşi ile kızkardeş oğlu arasındaki hemen her özel akrabalık bağı için kullanılmaktadır. Bu tür özel akrabalık ilişkisinin tüm dünya yüzeyine yayılmış olarak var olduğu yaklaşık 100 yıldır etnograflarca bilinmektedir ve bu gelenekleri açıklamak için çok çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bu açıklamaların kimileri belirli **yerel** olgulara çok iyi uymaktadır (örneğin, Radcliffe-Brown, 1952: Böl. I; Goody, 1959), ama Lévi-Strauss'un yaklaşımının görünürdeki erdemi, kendisinin tekyanlı soydan gelme ideolo-

jisinin var olduğu her yerde uygulanabilmesi gereken **genel** bir kuram ortaya koymasındadır.

Ancak, burada hemen bir uyarıda bulunmalıyız. Şekil 7'de de görülebileceği gibi, Lévi-Strauss tezini açıklamak için başlangıçta altı olumlu örnek göstermiştir; buna karşılık mantıksal şemasına uymayan olumsuz örnek olasılığını hiç göz önüne almamaktadır. Dahası, sunulduğu biçimiyle bu tez tekyanlı soydan gelme dizgelerinin evrensel olduğunu varsaymaktadır. Bu ise tümüyle yanlıştır ve yanlış olduğu için de Lévi-Strauss'un vardığı şu yüce sonuç saçmalık düzeyine indirgenmiş görünmektedir:

> «Amca-dayılık ilişkisi, en genel biçimiyle, yer yer üstü kapalı, yer yer çok açık olarak insest tabusunun evrenselliğiyle bağlantılı bir yan kuramdır» (S.A.: 51).

Gelgelelim Lévi-Strauss'un akrabalık konusundaki temel çalışması olan **Les Structures élémentaires de la parente** (Ailenin Temel Yapıları) bu genel önermenin ince ince ayrıntılandırılmış ve dolambaçlı bir biçimi olmaktan öteye geçmez ve baştan başa aynı kusurlarla doludur. Mantıksal savlar uygun olduğu ileri sürülen etnografik bulgular aracılığıyla **örneklenmekte,** buna karşılık çok sayıdaki olumsuz örnek kesinlikle dikkate alınmamaktadır.

Bu koca kitabın başında «insest sorunu» gayet demode bir yaklaşımla gözden geçirilmekte, «normal» insest tabularının geçerli olmadığı çok sayıda tarihsel toplum bulunduğunu gösteren bir yığın kanıt kenara itilmektedir. Bu da Lévi-Strauss'un Freud'un izinde ilerleyerek insest tabusunu insan toplumunun köşe taşı olarak ilan etmesine izin vermektedir. Evrensel bir doğa yasası olduğu ileri sürülen bu kural için kendisinin yaptığı açıklama, 19. yüzyıl İngiliz antropologu Edward Tylor'un benimsediği kurama benzer bir toplumsal Darwinciliğe dayalıdır. Tylor'a göre, evrim süreci

içinde insan toplumlarının önünde iki seçenek vardı: birincisi, siyasal bağlaşmalar kurabilmek için kadınlarını dışarı vermek, ikincisi ise kadınlarını kendilerine saklayıp sayıca kendilerinden üstün düşmanları tarafından öldürülmek. Bu koşullarda doğal seçim, dışevlilik kurallarını uyulması zorunlu kurallar olarak kabul eden toplumlar yararına işlemekte, Tylor da dışevlilikle insest tabusu arasında ters bir eşitlik kurmaktadır. Lévi-Strauss da aynı şeyi yapıyor. Burada temel bir yanlışlık var:

> «İnsest ile dışevlilik arasındaki ayrım... gerçekte seks ile evlilik arasındaki farktan başka bir şey değildir ve yeni yetişen herkes için bu ayrım açıkken birçok antropolog bunları birbirleriyle karıştırmaktadır... (Fox, 1967: 54).

Gerçekte ise, ayrıntılı bilgimiz bulunan tüm insan toplumlarında cinsel ilişkileri düzenleyen gelenekler, evliliği düzenleyen geleneklerden çok değişiktir. Dolayısıyla, önce birincilerin ortaya çıkmış, evliliği düzenleyen geleneklerin de bunlardan türetilmiş olması gerektiğinin savunulabilirliliği yoktur.

Bu ilk engeli atladıktan sonra Lévi-Strauss takas dizgelerindeki mantıksal olasılıkların tartışmasına girişmekte ve daha sonra da bu mantıksal olasılıklara örnek olarak evlilik düzenlemelerinin kimi özel biçimlerini ele almaktadır.

Takas konusunda söyledikleri kendi içinde ele alındığında Mauss'un **Essai sur le don** (1924) (Armağan)adlı çalışması ve İngiliz işlevselcilerinin (örneğin Firth) görüşleri ile hemen hemen aynı çizgidedir. Armağan verme gelenekleri daha soyut bir şeyin, söz konusu toplum üyelerini birbirine bağlayan ilişkiler ağının simgesel bir anlatımı olarak yorumlanmaktadır. Kadınların evlenme yoluyla dışarıya verilmesi ve bunun sonucu olarak yapay bir akrabalık ilişkisinin oluştu-

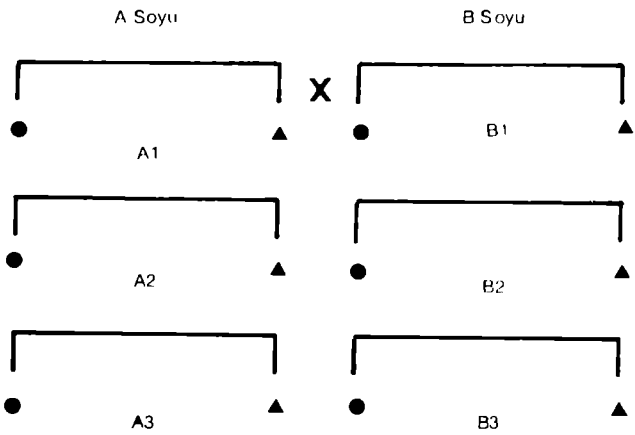
rulması— bir başka deyişle enişte/kayınbirader arası ilişki yaratılması— var olan akrabalık ve hısımlık bağlarına ait hak ve yükümlülükleri ifade etmek üzere törensel vesilelerle verilen yiyecek türünden armağanların geleneksel takas sürecinde yalnızca özel bir örnek, bu sürecin ters yönde bir uzantısı olarak görülmektedir. Barthes'ın anlambilim jargonunda (s. 50-51) «armağan alıp verme» bir «sistem», ilişkilerin anlatımı için kullanılan genel bir dil izgesidir. «Kadın alıp verme» bu «sistem» içinde bir dizgedir; «Kadın dışında başka değerli eşya alıp verme» de aynı türden bir dizgedir. Belli bir toplumda ve belli bir evlilik bağlamında yer alan geleneksel takas sıralaması, «sistem» içinde bir dizim oluşturur. İzgeyi çözebilmek için kullanılacak yöntem, daha önceki bölümlerde anlatılanın aynıdır. Değişik toplumlardaki evlilik dizgeleri, hepsinin altında yatan ortak bir mantıksal yapının dizisel dönüşümleri olarak ele alınır. Ancak, Lévi-Strauss evliliği (yani, erkekler arasında kadın alışverişini) birçok takas dizgesi içinde yalnızca bir seçenek saymamaktadır; ona göre bu dizge ilkseldir. Bunu öne sürmesinin nedeni, kadınlar söz konusu olduğunda, takasın simgelediği ilişkinin, aynı zamanda takas edilen nesne tarafından oluşturulması, ilişki ve simgesinin aynı şey olmasıdır; dolayısıyla da evlilik yoluyla kadın alıp verme tüm takas biçimlerinin en temel olanı sayılmalıdır. Gösterge ile gösterilen ilişkinin birbirinden ayrıldığı eşya takasından (evrim sürecinde) önce geldiği kabul edilmelidir.

Daha önce anlatılan amca-dayılık savında olduğu gibi Lévi-Strauss'un evlilik kurallarına ilişkin tartışması da (S.E. P., 1949) ilkel toplumların büyük çoğunluğunda tekyanlı soydan gelme dizgesinin geçerli olduğu konusundaki yanlış inancı yüzünden çarpıtılmıştır. Kendisi de artık bunun yanlış olduğunu görmüştür. Kitabın ilk baskısının 135-6. sayfaları ile 1967 baskısının 123-4. sayfaları ilginç bir karşıtlık göstermektedir. İkincisinde şu zayıf sonuca varmaktadır:

«Bununla birlikte, bu kitap temel yapıları gözden geçirmekle sınırlanmış olduğuna göre, farklılaşmamış [çiftyanlı] evlatlıkla ilgili örneklerin şimdilik bir yana bırakılabileceğini düşünüyoruz» (!)

Sırası gelmişken belirteyim, aradan zaman geçtikçe Lévi-Strauss'un «temel yapılar» dediğinde tam olarak neyi anlatmak istediğini kavramak giderek zorlaşmaktadır. Okurun değerlendirmesi gereken bir bilgi de, genellikle en ilkel toplumlar olarak kabul edilen toplumların (örneğin, Kongo Pigmeleri ve Kalahariler) büyük çoğunluğunda tek yanlı soydan gelme dizgesinin **bulunmadığıdır.**

Yine de Lévi-Strauss'un tezini açıklamaya çalışayım. Şekil 8, yukarıda verilen Şekil 6'nın geliştirilmiş biçimidir. Burada iki adet tekyanlı soy grubu, üç kuşak kardeş ikilisi ile temsil edilmiştir: Bir yanda A1, A2, A3, öbür yanda B1, B2, B3. Diyelim ki A1 ile B1 arasında bir evlilik ilişkisi var, erkek A1 ile dişi B1, dişi A1 ile erkek B1 evlenmiş olabilir



Şekil-8

ya da bu evliliklerin her ikisi de gerçekleşmiş olabilir. O zaman antropoloji dilinde, B2 kardeşler ile A2 kardeşler birinci derece çapraz kuzen, B3 kardeşler ile A3 kardeşler üçüncü derece çapraz kuzen[18] olarak sınıflandırılırlar. Lévi-Strauss'un ilk önce ele aldığı, bir kez kurulduktan sonra A grubu ile B grubu arasındaki bağlaşmayı pekiştirme etkisi olacak çeşitli türlerden varsayımsal evlilik kurallarıdır. Örneğin, takas doğrudan karşılıklı ise ve erkek A'lar ile erkek B'ler birbirleriyle hep kızkardeş takasında bulunuyorsa, o zaman buradaki evlilik kuralına göre evlilik için dayı kızı ya da hala kızı yeğlenir, ama eğer kurallar ikinci dereceden kuzenler arasında kızkardeş takasını gerektiriyorsa ve bir erkek, diyelim annesinin dayısının kızının kızı ya da annesinin halasının kızının kızı ile evleniyorsa ortaya çıkacak genel siyasal yapı değişik olacaktır.

Lévi-Strauss sorunu daha da karmaşıklaştırarak, bu türden basit örgütlenmelerin «ahenkli» ve «ahenksiz» olarak ayrıştırılmasında yarar görmektedir. Kendisi yalnızca iki tip soydan gelme (babayanlı ve anayanlı) ve iki tip yerleşme (erkekyerli ve kadınyerli) tanımaktadır. Antropoloji dilinde, erkekyerli yerleşim kuralı evlilikte kadının kocasına katılmasını gerektirir, kadınyerli yerleşim kuralı ise erkeğin karısına katılmasını gerektirir. Babayanlı-erkekyerli dizgeler ile anayanlı-kadınyerli dizgeler ahenkli, babayanlı-kadmyerli dizgeler ile anayanlı-erkekyerli dizgeler ahenksizdir.

Bu savların tümü oldukça kuramsaldır. Kanıtlar bir ölçüde zorlanırsa, Avustralya Yerlileri hakkında bildirilen etnografik olgularla tartışmanın kimi bölümleri örneklendirilebilir. Ancak, Avustralya Yerlileri, başka yerlerdeki ilkel toplumlar hakkında fikir verebilecek tipik bir örnek değildir ve Lévi-Strauss'un kabul eder göründüğü, başlangıçta en ilkel tüm insan toplumlarının Avustralya yapısal modeline uyacak biçimde işlediği yolundaki görüşü haklı gösterecek hiçbir şey yoktur. Tam tersine, bu biçimde işlemediklerini varsaymak için geçerli nedenler vardır.

Bununla birlikte, değeri her ne olursa olsun, Lévi-Strauss mantıksal temellere dayandırarak, ahenkli yapıların istikrarsız, ahenksiz yapıların da istikrarlı olduğunu öne sürmektedir. Buna göre, evrim süreci içinde ahenkli yapılar ahenksiz yapılara dönüşme eğilimi göstermekte, ters yönde bir evrim söz konusu olmamaktadır. Bir başka olasılıkla «kısıtlı» takas»a dayalı ahenkli dizgeler temelinden «genelleşmiş takas»a dayalı ahenkli dizgeler ortaya çıkmaktadır. Bu terimleri biraz daha açıklama gereği vardır.

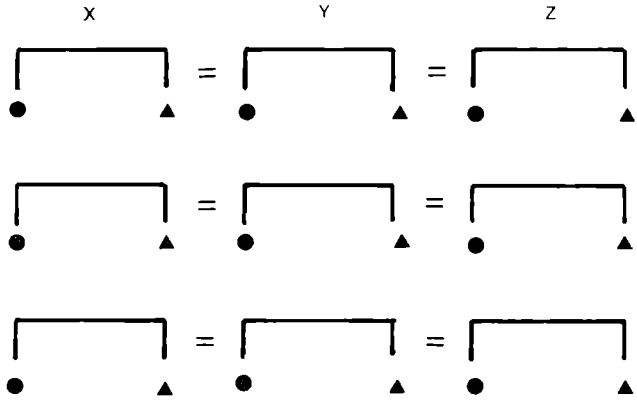
Lévi--Strauss kızkardeş takasının doğrudan karşılıklı tüm çeşitlerini bir ana kategoride toplayarak **échange restreint** (kısıtlı takas) adını vermekte, bunu da öbür ana kategorisi olan **échange généralisé**'den (genelleşmiş takas) ayrıştırmaktadır. Kendisinin ileri sürdüğüne göre, kısıtlı takasta bir erkek, ancak karşılığında kendisinin kadın alacağı konusunda kesin bir güvencesi varsa kızkardeşini vermektedir; genelleşmiş takasta bir kumar söz konusudur: kızkardeşini bir gruba verirken bir başka gruptan kadın alabileceğini düşünür. Siyasal bağlaşma alanı genişlemiştir —erkek bir yerine iki enişte/kayınbirader edinir— ancak risk daha büyüktür. Bu türden bakışımsız düzenlemeler, bir yanlı kuzenle evliliği onaylarken öbür yanlı kuzenle evliliği yasaklayan evlenme kurallarına denktir, örneğin:

1. dayı kızı ile evlenmeyi onaylayıp hala kızıyla evlenmeyi yasaklayan	«anayanlı çapraz kuzen evliliği kuralı»
ya da	
2. hala kızı ile evlenmeyi onaylayıp dayı kızıyla evlenmeyi yasaklayan	«babayanlı çapraz kuzen evliliği kuralı»

İkinci türdeki kuralların uygulamadaki sonucu, kızkardeşlerin karşılıklı takasına dayalı kurallarınkiyle aynıdır, do-

layısıyla bunlarla ciddi bir biçimde ilgilenme gereği yoktur. Yine de Lévi-Strauss, görüldüğü iddia edilen bu kurallara epeyce yer ayırır. Birçok antropolojik tartışma da bunlardan kaynaklanmıştır. Birinci tipten kurallara («anayanlı çapraz kuzen evliliği») çok daha sık rastlanır ve her ne kadar bunları ciddi tartışma konusu yapan ilk insan Lévi-Strauss olmamışsa da, kendisi uygulamada oldukça önemli olduğu kanıtlanan çok sayıda kuramsal gözlemde bulunmuştur.

Sıkı sıkıya bağlı kalınan bir anayanlı çapraz kuzen evliliği kuralı, karı alanlarla verenler arasında kalıcı bir hısımlık bağlaşıklığı biçiminde bir soylar zinciri ortaya çıkaracaktır (Şekil 9). Bu türden şekiller bir terslik içerir gibidir: Z Grubu'ndaki erkekler karılarını nereden alacaktır? X Grubu'ndaki erkeklerin kızkardeşleri kocalarını nerede bulacaktır?



Şekil-9

Lévi-Strauss bu bilmeceyi uzun uzun tartışmaktadır. Başka yazarlarca öne sürülen karşıt savlara değinmek şöyle

dursun bu tartışmayı bir biçimde özetlemeye çalışmak bile abese varacak bir yanıltmaya yol açacaktır, ancak sorunun can alıcı noktası şöyle belirtilebilir: uygulamadaki biçimiyle Şekil 9'da gösterilen dizge bir anlamda döngüsel olmalıdır. Ya X grubundakiler doğrudan doğruya Z grubuna kızkardeşlerini vermekte ya da benzer türden çok sayıda grup aracılığıyla aynı işlem gerçekleştirilmektedir. Her iki durumda da, Z'lerin eş olarak aldığı kadınlar, X'lerin kızkardeş olarak verdiklerine denktir.

Lévi-Strauss böyle bir «dolaşımlı evlilik» dizgesini uzun zaman sürdürmenin çok zor olacağını görüp, uygulamada evlilik döngülerinin kırılarak değişik statülerde evlenme çizgileri hiyerarşilerinin ortaya çıkmasının kaçınılmaz olduğunu ileri sürmektedir. O zaman ortaya çıkacak evlilik dizgesi üstevliliksel **(hypergamous)** olacak, üst düzeydeki grubun üyeleri kadınlarını, toplumsal konumları daha düşük olanlardan hediye olarak alacaklardır.

Böyle nazik bir temele dayandırılan **échange généralisé** daha sonra bir ilke olarak geliştirilerek, eşitlikçi ilkel toplumun kastlar ve sınıflardan oluşan hiyerarşik topluma evrilmesini açıklamak için kullanılmaktadır.

Bu biçimde indirgenmiş haliyle kuram abes görünmektedir; tam ayrıntıları ile sunulduğunda bile en yıkıcı bir dizi eleştiriye açıktır. Yine de, olgular zaman zaman Lévi-Strauss'un savını ters yüz edip saptırsa bile kuramın kimi bölümleriyle sahadaki kimi olgular arasında garip bir uyum **vardır!** Örneğin, üstevliliksel hiyerarşinin en aşırı ucunda yer alan dizgeler başlık parası ile değil, çeyiz ile bağlantılandırılmakta, buna karşılık anayanlı çapraz kuzen evliliği kuralının geçerli olduğu dizgelerde, çoğunlukla kız veren yan kız alan yandan daha üst konumda olmaktadır.[19]

Lévi-Strauss un kendisi, eğer genel kuramı ile tutarlı **herhangi bir** etnografik olgu varsa, bunun, temel noktalarında genel kuramın doğru olduğunu kanıtlamak için başlı başına yeterli olduğunu savunma eğiliminde görünmektedir.

Ancak, kendilerini onun düşüncelerine adamış olanların bile bu türden bir önermeyi benimsemeleri beklenemez.

'Lévi-Strauss bir başka yazısında (C.C.: 127) kendi yönteminin üstünlüğünün, sayısız insan toplumu tip ve alt-tiplerinin burada «birkaç temel ve anlamlı ilke»ye indirgenmiş olmasıyla sergilendiğini ileri sürmüştür, ancak insan toplumlarının ezici çoğunluğunun da kendisinin bu temel ve anlamlı ilkeleri kapsamına hiç girmediğini belirtmemiştir! Dahası, tartışmanın kökünde esaslı bir mantık hatası vardır. Lévi-Strauss'a göre şöyle bir düşünce çizgisi izlenmelidir:

> «Evlilik kuralları ve akrabalık dizgeleri bir tür dildir, bir başka deyişle, bireyler ve gruplar arasında belli bir türden iletişim sağlamak için tasarlanmış bir işlemler takımıdır. Burada 'bildiri'yi, kabileler, soylar ya da aileler arasında **dolaşan** grubun kadınlarının oluşturacak olması (ve bir dilin kendisinde olduğu gibi bireyler arasında dolaşan **grubun sözcüklerinin** oluşturmaması), her iki durumda da konu edilen olayın birbiriyle tıpatıp aynı olduğu olgusunu kesinlikle değiştirmez.» (A.S., 1958: 69; ayrıca bak. S.A.: 61, buradaki çeviri biraz daha değişik ve yorumludur.)

Ancak, aslına bakılacak olursa böyle bir tıpatıp aynılığın bulunmadığı görülür. Eğer ben bir nesneyi bir başkasına vermişsem, o nesne artık benim tasarrufumda değildir. Karşılığında başka bir nesne edinmem ya da ilk nesne üzerinde tortusal bir hak koruyor olmam olanaklıdır, ancak önceki haklarımı kısıtlamışımdır. Buna karşılık, söz aracılığıyla bir başkasına bir bildiri iletmişsem, kendimi hiçbir şeyden yoksun kılmış **olmam.** Kendimdeki bilgiyi bir kez bir dinleyiciyle paylaştıktan hemen sonra işlemi yineleyip bir başkasıyla da paylaşabilirim.

Kuşkusuz, iki referans çerçevesi arasında bir tür ben-

zeşme vardır. Birbirleriyle kız alışverişinde bulunan soylular topluluğu bir anlamda, birbirleriyle konuşma alışkanlığı bulunan bireyler topluluğunun oluşturduğu «söz topluluğu» ile bir dereceye kadar karşılaştırılabilir bir «akrabalık topluluğu» oluştururlar. Ancak, bir başka bağlamda Lévi-Strauss'un kendisinin de belirttiği gibi **ortaklık** kavramı —yani ortak kaynakların paylaşılması— önemli kimi açılardan **karşılıklılık** kavramının —yani, birbirinden ayrı ama denk kaynakların değişimi— tam tarşıtıdır (S.A.: 49).

Yine de, tek tek her konuda söylenenlerin yararlılığı bir yana bırakılacak olursa, bu kitabın okuru, Lévi-Strauss'un evlilik bağlaşmalarının çözümlemeleri için seçtiği genel yöntemin, kendisinin daha önce söylen ve totemcilik ve yiyecek kategorileri bağlamında tartıştığımız yöntemi ile aynı olduğunu görecektir. Şu ya da bu kategoriden kuzen ile evlenmenin yeğlenmesi olanaklarını mantıksal seçenekler grubu içinde ele almakta, her birinin sonucu olarak da toplum içinde tümüyle değişik toplumsal dayanışma örüntülerinin ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Üst üste konulan bu akrabalık dizgeleri bir diziler grubu (**paradigm**, yukarıda s. 50-51'-de tartışılan anlamda) oluşturmakta, bu diziler de (a) akrabalık terimleri (b) evlilik ve takasa ilişkin kurumlar tarafından içerilmektedir. Tümü birlikte alındığında bu diziler bizlere insan aklının içsel yapısal mantığına ilişkin ipuçlarını verecektir.

Tartışma sistematik bir biçimde yürütülmektedir: önce birbirleriyle kız alışverişinde bulunan iki gruplu bir toplum ele alınır, sonra dört, sonra sekiz gruplu, daha sonra da daha karmaşık bakışımsız tiplerden oluşan bir sıra örnek alınır. Bütün bunlar o denli ince bir zarafetle yapılmaktadır ki, en kuşkucu profesyonel bile tartışmanın tam olarak nerede saptırıldığını saptamakta bir ölçüde zorluk çeker. Benim görüşüme göre, sonunda ortaya çıkan ürün mantıksal yanlışlarla doludur, ama bu yanlışların incelenmesi bile doyurucu olabilir.

7 «Zamanı Durdurma Makineleri»

Şimdi başlangıca dönüp tartışmanın çeşitli uçlarını bir araya toplamaya çalışalım. Lévi-Strauss, «insan aklı»na (**l'esprit humain**) ilişkin evrensel doğruları ortaya koyma çabası içindedir. **Evrensel** doğrunun **doğal** olma zorunluluğu vardır, ancak burada bir terslik söz konusudur çünkü kendisi, insanoğlunu insan-hayvandan ayıran şeyin Kültür ve Doğa arasındaki ayrım olduğu, yani **doğa-dışı** olanın insanın insanlığı olduğu varsayımından yola çıkmaktadır. Lévi-Strauss'un yazılarında dönüp dönüp vardığımız hep bu noktadır. Sorun yalnızca: «Kültür (insanlığın bir özelliği olarak) Doğa'dan (insanın bir özelliği olarak) nasıl ayrıştırılabilir?» sorunu değildir, aynı zamanda «**Homo sapien**'lerin Kültürü ile insanlığın Doğası nasıl **ayrılmaz** bir bütün oluşturur?» sorunudur.

Lévi-Strauss Freud'dan aldığı düşünceye uygun olarak insanlar için Bilinç kadar Bilinçsizlikten de söz etmenin anlamlı olduğunu ileri sürer ve Freud gibi Lévi-Strauss için de bilinçsiz İd doğal, bilinçli Ego kültüreldir. Lévi-Strauss «insan aklı»nın derinliklerine ulaşmaya çalışırken Bilinçsizliğin yapısal yanlarını irdelemektedir. Ancak, Lévi-Strauss konuya psikoloji yoluyla değil, dilbilim yoluyla yaklaşmaktadır. Lévi-Strauss'un kullandığı dilbilim modelinin artık büyük ölçüde günü geçmiştir. Yapısal dilbilimde çalışan günümüz kuramcıları, sözlere karmaşık anlambilimsel önem atfeden insan yetisinin gerektirdiği derin düzeyde örüntü yaratma

ve örüntüyü farketme sürecinin, Jakobson-Lévi-Strauss kuramlarının altında yatan dijital (sayısal) bilgisayar modelinin çağrıştırdığından çok daha karmaşık mekanizmalara bağımlı olması gerektiğini artık kabul etmektedirler. Jakobson'un şemasında yer alan, tüm insan dillerinin ortak özelliği olan sınırlı sayıda ikili ayrım (bak. s. 30 vd.) zorunlu olarak yanlış değildir, ancak yetersiz olduğu kesindir. Söz konusundaki araştırmanın sonul amacı, yalnızca çocukların önemli ses karşıtlıklarını ayırt etmeyi nasıl öğrendiklerini keşfetmek değil, daha başlangıçta anlamlı ses örüntülerini ayırt etmelerine izin veren üretici kuralları nasıl edindiklerini ve bu kuralların ne biçim şeyler olduğunu da keşfetmektir. Bunlarla karşılaştırıldığında Lévi-Strauss'un evirip çevirdiği kültürel verilerin örüntüsü yüzeysel kalır. Kendisinin sergilediği yapıların bilinçsiz bir akıl yürütme sürecinin ürünleri olduğunu kabul etmeye hazırım, ancak bunların insanlar için evrensel olduğuna inanmak için hiçbir neden göremiyorum. Lévi-Strauss'un geniş olanakları seferber ederek yaptığı özel savunmadan yoksun bırakılacak olursa, bunların yerel, işlevsel olarak belirlenmiş belirli birey ya da kültürel gruplara özgü oldukları görülecektir.[20] Ancak, Yvan Simonis'in belirttiği gibi, Lévi-Strauss her ne kadar insan aklının yapısını ortaya koymak için yola çıkmışsa da, sonunda vardığı nokta, estetik algılamanın yapısı konusunda bir şeyler söylemek olmuştur.

Anımsayacak olursak kendisinin başlangıç noktası, insanları insan yapan özgül niteliklerinin dilleri olduğu noktası idi. Bu, bir düzeyde insanların iletişim kurarak toplumsal ilişkiler oluşturmalarına izin vermekte, bir başka düzeyde ise, «düşünme» adını verdiğimiz gizemli sürecin vazgeçilmez öğesini oluşturmaktadır. Öyle ki, insan önce çevresini kategorilere ayırmak, bunları «düşünce» konusu edebilmeden önce de bu kategorilere uygun simgeler («dil öğeleri» «sözcükler») bulmak zorundadır.

Sözcük simgeleri (ya da bir başka türden simgeler)

aracılığıyla «düşünme» süreci, düşünme eyleminde bulunan birey ile düşüncenin konusu olan çevresi arasında çok karmaşık bir karşılıklı etkileşim gerektirir. Örneğin bizim kültürümüzde düşünürün «kendi kafasında» bulunan sözcük ve sayıları dışa vurarak bunları kağıt üzerine geçirmesi (ya da çizim, maket vb. aracılığıyla «ne düşündüğünü» belirtmesi), hemen hemen her entelektüel işlemin vazgeçilmez parçasıdır. Böyle bakıldığında «bir konuda düşünme» işlemi, başlangıçta düşünürün dış dünyasındaki «olay» ve «nesne»leri simgeleyen sözcükler biçiminde ortaya çıkan indirgenmiş düşünce modellerinin yönlendirilmesinden oluşmaktadır. Son zamanlarda insanlar bu dışa vurma sürecini bir adım daha ileri götürdüler. Bilgisayar programı biçiminde yarattıkları «indirgenmiş model,» artık insanların, yönlendirmenin büyük bölümünü kendi kendine yapan makineler tasarlayabilmesini olanaklı kılıyor. Düşünürün beynine de herhangi bir ara aşamada anında bilgi gitmiyor.

Alışılmış sözlü dilin ve alışılmış yazılı simgelerin ötesine bir adım atarak çevrenin bir parçası olarak «dış dünyada» bulunan ve deyim yerindeyse, bilinçli insan katkısı bulunmaksızın kendi kendilerine mantık oyunları oynamaları sağlanabilen simgeleri de hesaba kattığımızda, neredeyse tam bir daire çizmiş oluyuruz. İlkel insan yazıyı bulmadan önce, hatta belki konuşma dilini inceltilmiş bir mantık aracı olarak kullanılabilecek kadar geliştirmeden önce «dış dünyadaki» nesneleri düşünme aracı olarak kullanıyordu. Lévi-Strauss'un totem türleri kategorilerine ve yiyecek hazırlama kategorilerine ilişkin olarak savunduklarının özü budur —bu kategoriler insanın çevresinde, «dış dünyada» bulunan nesnelerle bağlantılıdır ve yalnız yemeğe değil, düşünmeye de yararlar.

Ama, nasıl «dış dünya»ya ilişkin insan düşüncesinin indirgenmiş modelleri çok çeşitli biçimler alabiliyorsa —örneğin, bu kitabın baskıdan çıkmış bir sayfası, bir bilgisayar bandından ya da plak üzerindeki oyuklardan çok değişik bi-

çimde bilgi iletmektedir— her birey beyni için **içsel** olan insan düşüncesi de çeşitli biçimler alabilir. Kendi konuşmamızı banttan dinlediğimizde örüntülü ses aracılığıyla düşünüyor oluruz, ancak ses örüntülerini «düşünmeye yarayan nesneler» olarak aldığımız başka eylemler de vardır.

Tümüyle rastgele karışık ses yalnızca gürültüdür; iletiği hiçbir anlam yoktur. Ama, ne türden olursa olsun **örüntülü** ses şu ya da bu biçimde bilgi iletir. Böylece, köpeğin havlamasını, baykuşun çığlığını ya da yoldan geçen motosikletin gürültüsünü tanıyabiliriz. Konuşulan dildeki örüntülemeaen değişik olmakla birlikte bu türden gürültülerin tümü örüntülüdür. Bunlar insanın kendi bilinçsiz akıl süreci tarafından yaratılmaz. Ama adına müzik dediğimiz, basit anlamda söz olmayan, dış dünya hakkında bilgi ileten, gürültü de olmayan bir başka örüntülü sesler sınıfı daha vardır. Lévi-Strauss'a göre müzik sınama alanıdır. Müzik insan kökenlidir, hayvan kökenli değildir; Kültür'ün parçasıdır, Doğa'nın değil; ama sözlü dilin bir takas dizgesi olduğu anlamda bir takas dizgesinin parçası değildir; müziğin «anlamı», bir akrabalık dizgesinin ya da bir söylen grubunun «anlamının» indirgenebileceği türden bir model ya da şekle indirgenemez.

> «Ancak, müziğin bir dil olması, müzik aracılığıyla bildirinin inceden inceye işlenmesi, bu bildirilerin çok sayıda insanca anlaşılabilip yalnızca az sayıda insanca gönderilebilmesi ve tüm diller arasında yalnızca onda, anlaşılabilir olduğu halde çevrilememe gibi çelişkili iki özelliğin birleşmesi— bu olgular müzik yaratan kişiyi tanrılara benzer bir yaratığa dönüştürmekte, müziğin kendisini de insan bilgisinin yüce gizemi yapmaktadır. Bilginin tüm öbür dalları gelip ona takılmakta, o ise öbürlerinin gelişme sırrını elinde tutmaktadır» (C. C.: 26).

Gelgelelim söylen ve müzikte (ve düş görmede) kimi ortak öğeler vardır; Lévi-Strauss'un deyişiyle bunlar «zamanı durdurma makineleri»dir (C.C.: 24); bir senfoninin son bölümü başlangıcında öngörülür, tıpkı söylende başlangıç noktasının sonucu içermesi gibi. Bir müzik parçasındaki yinelemeler ve tematik çeşitlemeler, dinleyicide, şu ya da bu biçimde onun fizyolojik ahenklerine bağımlı olan tepkiler yaratır. Benzer biçimde (diyor Lévi-Strauss), söylendeki yinelemeler ve tematik çeşitlemeler de insan beyninin fizyolojik özelliklerini etkileyerek, duygusal olduğu kadar yalnızca düşünsel de olabilen sonuçlar doğurabilir. Dahası, birey bir söylen ya da müzik parçası dinlediği zaman bundan çıkardığı anlam, birçok açıdan kişisel, dinleyiciye özgüdür— bildirinin ne olduğuna karar veren **alıcıdır.** Bu açıdan bakıldığında müzik ve söylen, sözlü dilin tersidir; sözlü dilde bildirinin ne olduğuna karar veren **vericidir.** Söylen ile müziğin yapısal çözümlemesi, bizleri insan aklının bilinçsiz yapısını anlamaya götürecektir, çünkü bu özel kültürel (doğa-dışı) araçlarla, beyindeki bilinçsiz (doğal) yanın tepki göstermesine yol açılmaktadır:

> «Söylen ve müzik böylelikle, dinleyicileri sessiz icracılar olan orkestranın şefleri olarak görünür» **Le mythe et l'oeuvre musicale apparaissent ainsi comme des chefs l'orchestre dont les auditeurs sont les silencieux excutants** (C.C.: 25-6).

Valéry'nin, ozanların «kendi hakları olan mirası müzikten geri almaları» gerektiği yolundaki gözlemini çağrıştıran bir söz (**reprendre à la musique leur bien**, Valéry, 1958: 42).

Mythologiques adı altında toplanan koskoca ciltler, bu duygusal tepkileri uyandıran mantıksal mekanizmalar ve gizli belirsizlikleri sergilemek için tasarlanmıştır. Ve savunulan tez de, gerçekten sorunun köklerine indiğimizde, mantıksal yapı ile duygusal tepki arasındaki karşılıklı ba-

ğımlılığın her yerde aşağı yukarı aynı olduğudur— çünkü insan Doğası her yerde aynıdır.

Kuşkusuz Lévi-Strauss'un bir anlamda haklı olması gerekir, ama yine de bu ölçüde kapsamlı bir indirgeme kendi amaçlarına ters düşer görünmektedir. Psikanaliz döneminin ilk başlarında Freud'a sıkı sıkıya bağlı kalanlar Oidipus kompleksinin evrenselliğini bir öğreti olarak ileri sürdüklerinde, Oidipus kompleksi başlı başına her türlü çuzümsel değerden yoksun kalmıştı. Ne kadar çelişkili olursa olsun **tüm** kanıtlar, önceden belirlenmiş olan kalıba sığdırılmaya çalışılmıştı. Benzer bir olay Lévi-Strauss'un da başına gelir görünmektedir. Yazılarında, bulgularının insan düşüncesindeki bilinçsiz sürecin **evrensel** özellikleriyle bağlantılı olgular olduğunu **öğreti olarak** vurgulama yolunda artan bir eğilim sergilenmektedir. Başlangıçta bu, ikili karşıtlıklardan ve bunların arasındaki orta nokta terimlerinden oluşan birincil şemasından (ki Hegel'in tez-antitez- sentez üçlüsünden pek öte bir şey değildir) genellemelere varmaktan ibaretti. Ancak, son zamanlarda bütün bu dizge, tanımı gereği sınanamayan, kendi kendini doğrulayan bir kehanete dönüşmüş görünmektedir. Örneğin, **Mythologiques** III'teki bir dipnotu yazarın Kolombiyalı saygın etnograf G. Reichel Dolmatoff'tan özel olarak aldığı bir bilgiyle ilgilidir; burada Dolmatoff, insan spermi için doğadaki bal eğretilemesine yer veren bir Choco söylenine değinmektedir. Lévi-Strauss'un binbir zorlukla **Mythologiques** III'ün yığılmış ayrıntıları arasından çıkarttığı «bal felsefesi», «ilham kaynağını bu doğal ürün ile adet kanaması arasındaki benzeşmede bulduğuna» göre, Lévi-Strauss'un biraz canının sıkılması beklenirdi, ama tam tersi olmuştur:

> «Venezüella'dan Paraguay'a yayılan çok geniş bir alanda görüldüğünü ortaya koyduğumuz bir dizgenin dikkate değer bu ters çevrilişi, bizim yaptığımız yorum ile çelişmemekte, tersine tamamlayıcı bir boyut

ekleyerek onu daha da zenginleştirmektedir...» (O.M.: 340)

Ame eğer her karşıt örnek için «tamamlayıcı boyutlar» eklenebiliyorsa, o zaman asıl kuramın eleştirel olorck sınanabilmesine kesinlikle olanak yoktur.

Benim görüşümde Lévi-Strauss'un katkısının asıl değerli bölümünü ikili karşıtlıklar ile bunların çok sayıdaki bileşimlerine ayrılan biçimci arayış değil, çözümlemesi sırasında ilişkilerini kurduğu gerçekten şiirsel bağlantılar dizisi oluşturmaktadır: Lévi-Strauss'un elinde karmaşıklık, aklı karıştırıcı olmak yerine aydınlatıcı olmaktadır.

Aydınlatıcı karmaşıklığı açıklayabilmek, bu kapsamdaki bir kitap içinde neredeyse olanak dışıdır. Ancak, bu konudaki görüşümü daha çok irdelemek isteyenler, **The Savage Mind**'ın 48-53.* sayfalarına bir göz atabilir. Bu sayfalarda Lévi-Strauss, Hidatsa Yerlilerinin kartal yakalama yöntemleri ile bağlantılı söylen ve kuttörenlerinin yoğun bir çözümlemesini vermektedir. Burada yalnızca bir paragraf alıntı yapabilecek kadar yerimiz var. Lévi-Strauss, Hidatsa Yerlilerine kartal yakalamayı ilk öğreten söylensel hayvanın, kimi kayıtlarda yer aldığı gibi bir ayı değil, Kuzey Amerika'ya özgü bir porsuk (**wolverine**) olduğu konusunda kuşkumuz bulunmaması gerektiğini anlatıyor. Bu yerlilerde kartal avı

> «çukurlarda saklanılarak yapılır. Kartal, tepeye yerleştirilen yemi almak için tünediğinde, avcı onu çıplak elleri ile yakalar. Ve böylelikle yöntemde bir aykırılık ortaya çıkar. Tuzak insandır, ancak bu rolü oynayabilmesi için çukurun içine girmesi, yani tuzaktaki hayvanın konumunu alması gerekir. Aynı anda hem avcı hem de avdır. Bu çelişkili durum ile başedebilecek tek hayvan Kuzey Amerika porsuğudur: kendisi için kurulan

T. Yücel (çev.) **Yaban Düşünce**, İstanbul, 1984, S. 67 - 74 — Ç.N.

tuzaklardan en küçük bir korkuya kapılmadıktan başka, avını ve hatta kimi zaman tuzağını bile çalarak tuzağı kuranla rekabete girişir. Dolayısıyla... Hidatsalar arasında kartal avının kuttörensel önemi, hiç değilse bir ölçüde çukur kullanılmasından gelmektedir —hem nesnel anlamda (kartallar yüksek uçar) hem de söylensel bakış açısından (kartallar, söylensel kuşlar hiyerarşisinin tepesinde yer alır) **en üst** konumdaki avını yakalayabilmek için avcının belirli bir **alçak** konum (hemen yukarıda gördüğümüz gibi gerçek anlamda ve ayrıca mecazi olarak) almasından gelmektedir...» (s. M.: 50-1).*

Bütün bunlar da bizim düşünme biçimimize çok uzak düşmekte. Ama bundan emin miyiz? Örneğin, Hidatsalardaki üçlü şemaya dikkat edelim —Gök: Yeryüzü: Yeraltı:: Kartallar: Yem: İnsan— Porsuğun «yapı»sı bütün bu tartışmanın başlangıcındaki renkli trafik ışıkları örneğimdeki (s. 26-27) yapısının tıpatıp aynısıdır!

Tümüyle ele alındığında Lévi-Strauss'un çözümlemesi, Hidatsaların düşüncesinde avlanma ve tarım gibi uygulamaya ilişkin ekonomik sorunların, kozmoloji, kutsallık, yiyecek, kadın, yaşam ve ölüme karşı takınılan tavırlarla çözülmez bir biçimde iç içe geçmiş olduğunu göstermektedir. Bu da, akılcı bilim adamı sayılabilmek için olgularla değerleri tümüyle birbirinden ayrı tutmamızı gerektiren kendi çağdaş kurallarımızın taban tabana karşıtıdır. Bizlerin düşüncesi, Doğa'dan yabancılaşmış bir Kültür'ün ürünüdür; Hidatsalar'ınki Doğa ile bütünleşmiş bir Kültür'den türemektedir.

Bunu kabul edecek olsak bile, bizlerde ozanların laboratuvarda yeri olmaz; nesnel akılcılığa dayalı bir iş kurduğumuzda, kazancımız olacağı gibi kaybımız da olacağını anlamak zorundayız. Şiirsel deneyimin beraberinde getirdiği

* Y.D. s. 71-72. — Ç.N.

kendi (estetik) ödülleri vardır. Bu konulardaki Hidatsa düşüncesinin karşılığı Eski Dünya'da vardı. Ulysses'in ayrılan kahramanları görüp konuştuğu yeraltı, bir hendekten daha derin değildir, Ceres'in Pluto'yu her yıl kaçırdığı yeraltı ise ancak bir saban izi derinliğindedir; benzer biçimde Eskiler'in gökyüzü de oldukça alçak kimi tepelerin doruklarından yükseklerde değildi. Vico 18. yüzyılın başında yaratılan bu etkiye değindiği zaman nefretle değil, hayranlıkla karşılanmıştı; ilkel düşüncedeki şiirselliği çocuksu boş inanç konumuna indirgemek için 19. yüzyıl sonları maddeciliğinin kendini beğenmişliği gerekiyordu.

Ama eğer, Lévi-Strauss'un söyler göründüğü gibi, Vico'nun (Şiirsel kozmografi»si (Vico: 218) «insan aklı»nın doğal bir özelliği ise, o zaman bu yine kendi toplu bilinçdışımızın gizli yapıları arasında yer almalıdır. Belki uzay roketleri ve hidrojen bombaları çağında bile Cennet hiç erişilemeyecek kadar uzaklarda olmayabilir.

Notlar

1 Le Structuralisme (1968)* adlı kitabında Piaget, Sartre'ın Lévi-Strauss'tan daha özgün bir yapısalcı olduğunu ima eden tanımları benimsemektedir.

2 Daha geniş bir tartışma için özellikle bak. Ricoeur ve Lévi-Strauss'un «La Pensée sauvage et le structuralisme» adlı sempozyum tartışmasına katkıları, Esprit II, Kasım 1963 (R).

3 Bu konuya James Boon'un From Symbolism to Structuralism (1972) (Sembolizmden Yapısalcılığa) adlı kitabında geniş yer ayrılmıştır.

4 Renk ile ısı radyasyonu arasındaki ilişkinin, bu, günü geçmiş açıklaması için fizikçilerden özür dilerim. Renk ayrımlarının uygulamadaki betimlenmesi çok tekniktir, ancak örnek olarak alabileceğimiz sanatçıların kullandığı üç standart rengin, Zümrüt Yeşili, Krom Sarısı ve Kadmium Kırmızısı'nın parlaklıkları 2: 3: 1 oranında, dalga uzunlukları da sırasıyla, 512, 581 ve 600 milimikrondur. Beyaz ışık kaynağından elde edilen tayfın değişik bölümlerine yerleştirilecek bir termometre en yüksek ısıyı kızılaltı, en düşük ısıyı da morötesinde gösterecektir.

5 Birçok profesyonel dilbilimcinin görüşüne göre, Noam Chomsky'nin Syntactic Structures (1957) (Sözdizimsel Yapılar) adlı çalışmasının yayınlanmasının dilbilim için önemi, Einstein'ın görecelik kuramı üzerine yazdığı erken dönem yazılarının fizik için önemi ile karşılaştırılabilir ve Lévi-Strauss'un Jakobson biçemi dilbilimi izlemesinin, artık

* Füsun Akatlı (çev.), **Yapısalcılık**, İstanbul, 1982 Ç.N.

geçerli olmayan bir modeli benimsemesi dolayısıyla kendisi için bir kötü puan olduğu zaman zaman ileri sürülmüştür. Bu görüşe karşı üzerinde durulması gereken iki nokta vardır. Birincisi, Chomsky'nin çalışması her ne kadar Jakobson'un çalışmasına göre bir ilerleme ise de, bu ikincisinin gerçek yararlarını geçersiz kılmaz; ikincisi, Chomsky dilbiliminde Üretici ve Dönüşümsel Dilbilgisi başlıkları altında incelenen özelliklerle, Lévi-Strauss'un söylen çözümlemesi için bağımsız olarak geliştirmiş olduğu üretici ve dönüşümsel kurallar arasında birçok ortak nokta vardır. Ancak, yine öteki yana dönecek olursak, «Lévi-Strauss'un zaman zaman gönderme yaptığı dil yapılarının matematiksel incelemesi düşüncesi, yalnızca sonsuz üretici yetiye sahip kurallar söz konusu edildiğinde anlamlı olur» (Chomsky 1968: 66). Lévi-Strauss yalnızca, kayıt edildikleri biçimiyle ve birbirlerinin dönüşmüş biçimi olarak kültür öğelerinin çeşitlemelerini göstermekle uğraşmıştır (bak. not 13). Chomsky daha temel bir sorunu ele almış, kabul edilebilir anlam taşıyan ve taşımayan dönüşümleri birbirinden ayırmaya yarayacak dilbilgisi kurallarını belirlemeye çalışmıştır. Neden «kedi eti yedi» diyebiliyoruz da «et kediyi yedi» diyemiyoruz?

6 Buradaki **eidos** teriminin kullanımı için bak. Bateson (1936, 220). Bateson'un dilinde **eidos** «bireylerin kişiliğindeki bilgisel yanların bir standardizasyonu» anlamındadır.

7 Birçok eleştirmen yanlış çeviri yaptığım gerekçesiyle beni yermiştir, ancak aslında ben, bu suçlamadan kaçınmak için Lévi-Strauss'un kendi sözcüklerini verdim. Sözcük sözcük alındığında **bonnes à penser** «düşünmesi iyi», **bonnes à manger** «yemesi iyi» (İngilizce **«good to think»** ve **«good to eat»**) anlamındadır. Ancak **«good to think»** deyişi İngilizcede yoktur ve Fransızcadaki çoğul sıfatın İngilizceye çevrilmesi olanaksızdır. Bana öyle geliyor ki, Lévi-Strauss sık sık yaptığı gibi burada da sözcüklerle oynamaktadır. Totem türleri nesne kategorileridir ve bunlardan «nesne» (**goods**/ «şeyler») olarak söz etmek eleştirmenlerimin kabul ettiğinden daha iyi bir biçimde istenilen anlamı iletmektedir.

8 T.T, (1955) : 448 «il n'a pass de place entre un **nous** et un **rien.**»

9 Okurun, Sartre'ın **Huit Clos*** adlı oyununda bir karakterin karşı görüş olan «**l'enfer, c'est les autres**»ı (cehennem başkalarıdır) savunduğunu bilmesi beklenmektedir (Garcin, oyunun son dakikası içinde).

10 Yine de belki şu noktanın vurgulanması gerekir: Lévi-Strauss Piaget'nin yaptığı gibi kategori dizgelerinin ontojenetik ve filojenetik gelişmesi konusunda tahmin yürütmemektedir; yalnızca bu tür bir tartışmaya dayanarak şaşırtıcı bir olguyu, çok çeşitli kültürel bağlamlarda çarpıcı benzerlik gösteren «yapılar» bulabilmesini açıklamaktadır.

11 Lévi-Strauss ve kendisine yakın öğrencilerinin durmadan yineledikleri, aralarında bu kitabın yazarının da bulunduğu Anglo-Sakson eleştirmenlerinin tümünün kaba deneyciler olduklarıdır. Anlaşılan burada «deneycilik», gerçeğin gözlemlenebilir olgularla doğrulanabilir olması gerektiğine ilişkin öğreti anlamındadır; karşıtı «akılcılık» aklın işlemleri aracılığıyla daha derin bir doğruya ulaşmaktadır.

12 Bak. not 7.

13 D'arcy Thompson'un **On Growth and Form** (Büyüme ve Biçim Üzerine) adlı çalışmasının son bölümünün tümü Lévi-Strauss'un yapısalcılığını anlamak için çok yararlıdır. 1942 baskısında bu Bölüm XVII «On the theory of transformations, or the comparison of related forms» (Dönüşümler kuramı, ya da bağlantılı biçimlerin karşılaştırılması üzerine) olarak yer alır (S. 1026-1095).

14 İnsest konusunun bu anlatımı tümüyle çok «deneyci»dir. Lévi-Strauss için dışevlilik/insest ayrımının önemi, toplumsal düzen/düzensizlik kurulmasını belirlemesindedir. **Mythologiques** I, M. I, (C.C.: 43 vd) ile **Mythologiques** IV, M.529/30, (H.N.: 25 vd; 564) çalışmalarındaki kilit söylenlerin ikisi de açıkça insest «konulu»dur. Bunlar yine açıkça kuşlarda yuva «konulu»dur. Kuşlarda yuva öğeleri, bu dünya ile öteki dünya arasında boşlukta asılı olmayı, bebekliğe dönüşü, pişmiş yiyecekten yoksun kalmayı beraberinde getirir. Her ne kadar geri kalan ayrıntıların çoğu farklıysa da, Lévi-Strauss iki söylenin birbirinin aynı ama tersi olduğunu bildirir. M.I'de, çıplak bir delikanlı annesi

* Oktay Akbal (çev.), **Gizli Oturum.**

ile cinsel ilişkide bulunur, giyim edinir ve türlü maceradan sonra babasını öldürür; M. 529/30'da, zengin giyimli, yetişkin bir oğulun babası oğlunun giysilerini çıkartır ve oğlunun birçok karısından biri ile cinsel ilişkide bulunur. Gelişen olaylar içinde oğul anormal bir biçimde yeniden doğar. Baba yine oğul tarafından yok edilir. Ancak uzun çözümlemelerden sonra bu öykülerin toplumun başlangıcı ile ilgili olduğu gösterilebilir, çünkü bunlar aynı zamanda zamanın, düzenin ve kültürün de başlangıcı ile ilgilidir. Lévi Strauss'a göre söylenbilimde en ısrarlı biçimde yinelenen «karşıtlık», düzen ile düzensizlik arasında olandır, ancak bunun gözlemlenebilen dönüşümleri, biçimleri sonsuzdur. Bu noktayı açıklamak için **Mythologiques** I'in (C.C. 318; R.C. 312) sonlarına yakın bir yerde bir dizi söylen verilir. Bunlardaki geçiş «gürültü çıkarmaktan güneş/ay tutulmasına, güneş/ ay tutulmasından inseste, insesten yönetilemezliğe, yönetilemezlikten kuşların renkli tüylerine» uzanmaktadır. İzleyen sayfalarda benim değindiğim dönüşümler daha sıradan türlerdir.

15 Burada ve izleyen öykülerde kişi adlarının İngilizceleşmiş Yunanca (Latince yerine) yazımlarını kullandım. Yazım için **Index to Rose'u** (1959) esas aldım. Thebai söylenlerinin ana öğeleri bu kitabın 69-77. sayfalarında verilmiştir.*

16 Şu alıntıları da karşılaştırınız:

a) «Söylenin amacı, çelişkiyi aşmayı sağlayacak bir mantıksal model sunmaktır (burada olduğu gibi çelişki gerçek ise, başarılması olanaksız bir amaç)» (S.A.: 229).

b) «İki türden ilişkiyi birbiriyle bağlantılandıramama sorunu, çelişkili iki ilişkinin de benzer biçimde kendi kendileriyle çelişkili olmaları yüzünden aynı olduklarının belirtilmesi yoluyla aşılır (ya da değiştirilir)» (S.A.: 216).

17 Bak s. 69-71'de Lévi-Strauss'un kendi anlatımı. Benim uzun çözümlememde İnsest Kardeş katli-Baba katli:: Kayınpeder adayım öldürme: Dışevlilik:: «tekten doğma» «çiftten doğma» Veraset olmayan toplum (Odys-

Türkçe çeviride yazımlar Azra Erhat'ın **Mitoloji Sözlüğü**'nden (1978) alınmıştır Ç.N.

seus): Veraset olan toplum (Oidipus). Odysseia'da bu duraganlık çağrışımının bulunduğu, Homer sonrası bir ek tarafından onaylanmaktadır. Burada çeşitli rolleri ayırarak bilmecenin çözülmesi denenmekte ancak başarılı olunmamaktadır:

> Odysseus ve Penelope'nin oğlu Telemakhos'un bir yarıkardeşi vardır, Telegonos. Telegonos, Odysseus ile Kirke'nin oğludur. Telegonos bir kaza sonucu Odysseus'u öldürür ve Penelope ile evlenir; Telemakhos Kirke ile evlenir.

18 Çapraz kuzen «dayı çocuğu» ya da «hala çocuğu», buna karşılık koşut kuzen «teyze çocuğu» ya da «amca çocuğu»dur.

19 Bu kitabın 1967, 1969 baskılarında Lévi-Strauss bu etnografik yanlışını örtmeye çalışmıştır, ancak metindeki yama yalnızca tutarsızlığa yol açmaktadır. Bak. Leach (1969).

20 Bak. not 5 ve s. 29.

Referanslar

C. Lévi-Strauss'un Yapıtları:

Yıl	Kısaltma	Başlık
1936	—	«Contribution à l'étude de l'organisation socialé des Indiens Bororo» (Bororo Yerlilerinin Toplumsal Örgütlenmesinin İncelenmesine Katkı), **Journal de la Société des Americanistes** XXVIII fasc 2
1945	—	«L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie» (Dilbilim ve Antropolojide Yapısal Çözümleme), **Word** (New York Dilbilim Çevresi Dergisi Cilt 1, No. 2) (İngilizcesi S.A. Bölüm 2)
1948	—	**La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara** (Nambikwara Yerlilerinde Aile ve Toplum Yaşamı), Paris
1949	S.E.P.	**Les Structures élémentaires de la parenté** (Akrabalığın Temel Yapıları) Paris. (Geliştirilmiş baskısı 1967; geliştirilmiş baskının İngilizcesi Londra, 1969.)
1952	—	**Race et Histoire** (Irk ve Tarih), Paris (İngilizcesi **Race and History**, New York, 1958)
1955	T.T.	**Tristes Tropiques** (Hüzünlü Tropikler), Paris

	W.W.	(Birçok bölümü eksik İngilizcesi **World on the Wane, Londra, 1961**; eksiksiz İngilizce baskısı, Londra, 1973.)
1955	S.S.M.	«The Structural Study of Myth» (Söylen Üzerine Yapısal İnceleme), **(Journal of American Folklore**, Cilt 68, No. 270 (Düzeltilmiş biçimi, S.A. Bölüm XI.)
1958	A.S. S.A.	**Anthropologie structurale** (Yapısal Antropoloji), Paris (İngilizcesi **Structural Anthropology**, New York 1963, Londra 1968.)
1960	G.A.	«La Geste d'Asdiwal» (Asdiwal'in Tavrı), **Annuaire de l'E.P.H.E.** (Sciences Religieuses) 1958-9, Paris. (İngilizcesi, E.R. Leach (der.) **The Structural Study of Myth and Totemism**, Londra 1967, s. 1-48.)
1960	V.P.	«La Structure et la forme. Reflexions sur un **ouvrage de Vladimir Propp**» (Yapı ve Biçim. Vladimir Propp'un Bir Çalışması Üzerine Düşünceler), **Cahiers de l'Institut des Sciences économiques appliquées**, Paris
1962	T.	**Le Totémisme aujourd'hui** (Günümüzde Totemcilik), Paris. (İngilizcesi **Totemism**, Londra 1964.)
1962	[S.M.] [Y.D.]	**La Pensée sauvage**, Paris (İngilizcesi **The Savage Mind**, 1966) [Türkçesi **Yaban Düşünce**, İstanbul, 1984 (Ç.N.)]
1963	R.	«Reponses à quelques questions» (Kimi Sorulara Yanıtlar), **Esprit** (Paris) Kasım 1963, s. 628-53.
1964	C.C.	**Mythologiques I: Le cru et le cuit** (Mitolojik I: Çiğ ve Pişmiş), Paris
	Y.F.S.	(Giriş/Uvertür bölümünün İngilizcesi yalnızca Y.F.S. S. 41-65'te [aşağıda]).
	R.C.	(Tüm metnin İngilizcesi **The Raw and the Cooked**, Londra, 1970.)

1965	T.C.	«Le Triangle culinaire» (Yiyecek Üçgeni), **L'Arc** (Aix-en-Provence) No 26, s. 19-29 (İngilizcesi, **New Society**, Londra, 22 Aralık 1966, s. 937-40.)
1965	F.K.S.	«The Future of Kinship Studies» (Akrabalık Üzerine Çalışmaların Geleceği), Huxley Anısına Konferans, **Proceedings of the Royal Anthropological Institute**
1966	M.C.	**Mythologiques II: Du miel aux cendres** (Mitolojik II: Baldan Küle) Paris. (İngilizcesi **From Honey to Ashes**, Londra, 1972.)
1968	O.M.	**Mythologiques III: L'origine des maniéres de table** (Sofra Adabının Kökeni), Paris
1970	P.C.	Yazara kişisel bilgi
1972	H.N.	**Mythologiques IV: L'Homme nu** (Çıplak İnsan), Paris

Başka Yazarların Yapıtları:

Bateson, G., 1936	**Naven**, Cambridge
Barthes, R., 1967	**Elements of Semiology**, Londra [**Göstergebilim İlkeleri**, Ankara, 1979 (Ç.N.)]
Boon, J.A., 1972	**From Symbolism to Structuralism, (Sembolizmden Yapısalcılığa)**, Oxford
Chomsky, N., 1957	**Syntactic Structures** (Sözdizimsel Yapılar), Lahey
Chomsky, N., 1964	**Current Issues in Linguistic Theory** (Dilbilim Kuramında Yeni Tartışma Konuları), Lahey
Chomsky, N., 1968	**Language and Mind** (Dil ve Zihin), New York
Davy, C., 1965	**Words in the Mind** (Zihindeki Sözcükler), Londra
Ehrmann, J. (der.), 1966,1970	Bak. aşağıda Y.F.S.
Empson, W., 1931	**The Seven Types of Ambiguity** (Belirsizliğin Yedi Türü), Cambridge

Fox, R., 1967	**Kinship and Marriage** (Akrabalık ve Evlilik), Londra
Frazer, J.G., 1922	**The Golden Bough** (Altın Yay), (Kısaltılmış Baskı), Londra
Goldenweiser, A., 1910	«Totemism, an Analytical Study» (Totemcilik, Bir Çözümleme Çalışması), **Journal of American Folklore**, Cilt 23
Goody, J., 1959	«The Mother's Brother and the Sister's Son in West Africa» (Batı Afrika'da Dayı ile Kızkardeş Oğlu), **J. R. Anthrop. Inst.** 89: 61-88
Hulkrantz, A., 1957	**The North American Indian Orpheus Tradition** (Kuzey Amerika Yerlilerinde Orpheus Geleneği), Stokholm
Jakobson, R., + Halle, M., 1956	**Fundamentals of Language** (Dilin Temelleri) Lahey
Lane, M. (der.), 1970	**Structuralism; a Reader** (Yapısalcılık; bir Derleme). Londra
Leach, E., 1969	«Kachin and Haka Chia: a Rejoinder to Lévi-Strauss» (Kachin ve Haka Chia: Lévi-Strauss'a bir Yanıt), **Man (N.S.)** 4: 277-85
Lowie, R., 1920	**Primitive Society** (İlkel Toplum), New York
Maranda, P., ve E.K. (der.), 1971	**Structural Analysis of Oral Tradition** (Sözlü Geleneğin Yapısal Çözümlemesi), Philadelphia
Marc-Lipiansky, M., 1973	**Le Structuralisme de Lévi-Strauss** (Lévi-Strauss'un Yapısalcılığı), Paris
Mauss, M., 1924	«Essai sur le don» (Armağan Üzerine Deneme), **L'Année sociologique, Seconde serie.** 1923-24 (İngilizcesi **The Gift**, 1954, Londra)
Morgan, L. P., 1871	**Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family** (İnsan Ailesinde Kan Akrabalığı ve Hısımlık Dizgeleri), Washington
Paz, O., 1970	**Claude Lévi-Strauss: an Introduction** (Claude Lévi-Strauss: Bir Giriş), Londra
Piaget, J., 1971	**Structuralism**, Londra [**Yapısalcılık**, İstanbul, 1982 (Ç.N.)]

Pouillon, J., 1965	«Sartre et Lévi-Strauss» (Sartre ve Lévi-Strauss), **L'Arc** No. 26 Aix-en-Prevence, s. 55-60
Pouillon, J. ve Maranda, P. (der), 1970	**Echanges et Communications** (Değişim ve İletişim), 2 Cilt, Lahey
Radcliffe-Brown, A.R., 1929	«The Sociological Theory of Totemism» (Totemcilik Üzerine Sosyolojik Kuram), Radcliffe-Brown (1952)'nin VI. Bölümü olarak yeniden basılmış.
Radcliffe-Brown, A.R., 1951	«The Comparative Method in Social Anthropology» (Sosyal Antropolojide Karşılaştırmalı Yöntem), **JR. Anthrop. Inst.** 81: 15-22
Radcliffe-Brown, A.R., 1952	**Structure and Function in Primitive Society** (İlkel Toplumda Yapı ve İşlev), Londra
Ricoeur, P., 1963	«Structure et herméneutique» (Yapı ve Yorumsama), **Esprit** (Paris), Kasım 1963, s. 596-627
Robey, D. (der.) 1973	**Structuralism: an Introduction** (Yapısalcılık: Bir Giriş), Oxford
Rousseau, J.J., 1783	«Essai sur l'origine des languages» (Dillerin Kökeni Üzerine Deneme), Cenevre
Sartre, J.-P., 1960	**Critique de la raison dialectique** (Diyalektik Mantığın Eleştirisi), Paris
Saussure, F. de, 1959	**Course in General Linguistics** New York [**Genel Dilbilim Dersleri** I-II, Berke Vardar (çev), Ankara, 1976-1977 (Ç.N.)]
Scheffler, H., 1966	«Structuralism in Anthropology» (Antropolojide Yapısalcılık), Y.F.S. (aşağıda), s. 66-88
Schniewind, J., 1953	«A Reply to Bultmann» (Bultmann'a Bir Yanıt), H. W. Bartsch (der.), **Kerygma and Myth**, Londra
Simonis, Y., 1968	**Claude Lévi-Strauss du la passion de l'inceste: Introduction au structuralisme** (Claude Lévi-Strauss ya da İnsest Tutkusu: Yapısalcılığa Giriş), Paris

Steiner, G., 1967 — **Language and Silence** (Dil ve Sessizlik), Londra

Thompson, D.A.N., 1942 — **On Growth and Form** (Büyüme ve Biçim Üzerine), Cambridge

Van Gennep, A., 1920 — **L'Etat actuel du problème totémique** (Totem Sorununun Günümüzdeki Durumu), Paris

Valéry, P., 1958 — **Paul Valéry: the Art of Poetry** (**The Collected Works of Paul Valéry**, Vol. VII, der. J. Mathews) (Paul Valéry: Şiir Sanatı, Paul Valéry Toplu Yapıtları, Cilt VII), New York, Londra

Vico, G., 1744 (1961) — **The New Science of Giambattista Vico** (Giambattista Vico'nun Yeni Bilimi), Anchor Books, New York

White, L., 1949 — **The Science of Culture** (Kültür Bilimi), New York

Y.F.S., 1966 — **Structuralism** (Yapısalcılık) (der. Jacques Ehrmann).
(**Yale French Studies** dergisi, 36 ve 37. sayılarından oluşan çift sayı, ayrıca Anchor Books, New York, 1970 baskısı yapılmış.)

Daha Geniş Okuma Listesi

Lévi-Strauss'un kendi çalışmaları ve bunlar üzerine yazılanların toplandığı en eksiksiz üç kaynakça aşağıdaki yapıtlarda bulunabilir:

(1) Y. Simonis, **Claude Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste** (Aubier Montaigne: Paris, 1968) s. 357-70

(2) M. Marc-Lipiansky, **Le Structuralism de Lévi-Strauss** (Payot: Paris, 1973) s. 326-39

(3) J. Pouillon ve P. Maranda (der.) **Echanges et communications** 2 cilt (Mouton: Lahey, 1970) s. xv-xxiii

Lévi-Strauss'un yazılarının çok büyük bir bölümü Fransızca yanında İngilizce olarak da yayınlanmıştır; kimi durumlarda ilk yayınlanan İngilizce metin olmuştur. Fransızca ve İngilizce metinler arasında çoğu kez özlü farklar vardır. Ana dilinde yazdığında Lévi-Strauss sözcük oyunlarından hoşlanır, aralara sözcük oyunu biçiminde karmaşık çift anlamlılıklar katar. Bu sözlü oyunlar okurun yazıdan aldığı tadı kat kat artırdığı gibi açıkça «bildirinin bir bölümünü» de oluşturur. İngilizce çevirilerde bu çift anlamların çoğu yitirilmiştir; metin daha açık bir duruma gelmiş ancak anlam azalmıştır. Fransızca okuyabilenlerin, yazarın kendine ait bir İngilizce metnin varlığı durumunda bile her zaman Fransızca metni yeğlemelerini öneririm. Önemli yapıtlar arasında tümüyle İngilizceye çevrilmeyen yalnız **La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara** (1948) kalmıştır. 1981'de **Mythologiques**'in dört cildinin de İngilizce çevirisi vardı. **Tristes Tropiques**'in ilk İngilizce çevirisinde (İngiltere'de **World on the Wane**, Amerika'da **Tristes Tropiques** başlıklı) Fransızca aslında bulunan 4 bölüm eksiktir. İkinci İngilizce çeviri eksiksizdir.

Les Structures élémentaires de la parenté'nin 1949 baskısı İngilizceye çevrilmemiştir. The Elementary Structures of Kinship (1969) önemli ölçüde gözden geçirilmiş 1967 baskısının çevirisidir, ancak, yapısalcı öğretiyi yanlış yorumladıkları ileri sürülen belli İngiliz sosyal antropologlara karşı özel bir polemik içerir. Sıradan İngiliz ya da Amerikalı okurun Lévi-Strauss'un yazılarına iki ciltte toplanan makaleleriyle başlaması akıllıca bir davranış olur (Structural Anthropology, 1963, 1977). Birinci ciltten «Structural Analysis in Linguistics and Anthropology» ve «The Structural Study of Myth» ile ikinci ciltten «The Story of Asdiwal» elinizdeki kitapta sık sık değinilen çalışmalardır. Yeni başlayan bir okur daha sonra Totemism'i ve The Savage Mind'i okumalıdır; bu kitapların ikisi de oldukça kısa ve birbirleriyle yakından ilişkilidir. Birincisinin Pelican baskısı, Roger Poole tarafından özel olarak yazılmış, uzun ve dikkate değer bir giriş içerir. Alışkanlık kazananlar, hem Fransızca hem de İngilizcede yayınlanmış çok sayıda uzun eleştiri metinlerine yönelebilir. Ino Rossi (der.), The Unconscious in Culture: the Structuralism of Lévi-Strauss in Perspective (Dutton: New York, 1974) bu türden yazın için yararlı bir rehber sunmaktadır, ancak derlemedeki makalelerde nitelik çok değişiktir. Daha önce de sözü edilen Simonis ve Marc-Lipiansky çalışmaları da tavsiye edilebilir.

Akademik çevrelerde, özellikle edebiyat eleştirisi ve radikal siyaset alanlarında «yapısalcılık» ve «yapısalcılık sonrası» terimleri, türetildikleri Lévi-Strauss yapısalcılığından çok değişik ve çok çeşitli biçimlerde kullanılmaktadır. Bu çapta bir kitabın bu tür yazılar konusunda yol gösterici olması olanaksızdır. Lévi-Strauss'un çağdaşları üzerindeki çok çeşitli etkisi hakkında bir fikir edinmek için Ehrmann, Lane, Maranda, Robey ve Rossi'nin yukarıda sözü edilen çalışmalarına bakılabilir. Lévi-Strauss'un onayladığı bilinen eleştiri yazıları arasında şunlar sayılabilir: (i) George Steiner'in Times Literary Supplement'ta yayınlanan bir dizi makalesi (29 Şubat 1965, 2 Eylül 1968, 7 Şubat 1972); (ii) Octavio Paz, Claude Lévi-Strauss: an Introduction (Cape: Londra, 1970); (iii) James A. Boon, From Symbolism to Structuralism: Lévi-Strauss in a Literary Tradition (Blackwell: Oxford, 1972). Öte yandan, J. Piaget'nin Structuralism'i, Lévi-Strauss'unkinden çok değişik yapısalcılık biçimlerini vurguladığı için okunmaya değer; bu bağlamda ayrıca Howard Gardner'in The Quest for Mind (Quartet: Londra, 1975) adlı çalışmasına da bakılabilir.

Lévi-Strauss

Çağdaş sosyal antropolojinin en seçkin temsilcilerinden biri olan ve yapısalcılığı insan toplumlarının gelişimine uygulayan Claude Lévi-Strauss, çalışmalarıyla, bizim ilkel insanlara atfettiğimiz pek çok niteliğin sorgulanmasına yol açmış bir bilim adamıdır.

Lévi-Strauss'un sosyolojik kuramlarında, insana şaşkınlık veren bir karmaşıklıkla bunaltıcı bir bilgi birikiminin birleştiği görülür. O kadar çok ve aykırı fikir öne sürmüştür ki, olağanüstü saygınlığına karşın, bugün bile meslektaşları arasında kendisini eleştirenlerin sayısı izleyenlerden çok fazladır. Yine de kimse onun akademik önemini inkâr etmeye kalkmaz.

Uzun yıllar Cambridge Kings College dekanlığı da yapan bu kitabın yazarı Edmund Leach, izleyicilerden değil, eleştiricilerdendir. Hatta kendi deyişiyle, ''aralarında derin bir uçurum'' vardır. Yazarının bu niteliğinden gelen polemikçi üslup kitabın okunmasını kolaylaştırmakta, okura, Lévi-Strauss'un ''insanı bunaltan bilgi birikimi''ni anlamaya çalışma cesareti vermektedir.