

İstanbul Üniversitesi
SOSYOLOJİ
DERGİSİ

CİLT/VOLUME • 45 SAYI / ISSUE 1 • YIL / YEAR 2025



İSTANBUL
UNIVERSITY
PRESS

İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi

İstanbul University Journal of Sociology

Cilt/Volume • 45 Sayı/Issue 1 • Yıl/Year 2025

Dizinler
Indexing & Abstracting

Web of Science Emerging Sources Citation Index (ESCI)
TÜBİTAK ULAKBİM TR-Dizin
EBSCO Sociology Source Ultimate
EBSCO SocINDEX (with Full Text)
DOAJ
ProQuest CSA Sociological Abstract
Erih Plus
SOBİAD
Gale Cengage
Ulrichsweb



Sahibi
Owner Prof. Dr. Sevtap KADIOĞLU
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Literature, İstanbul, Türkiye

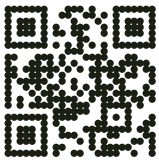
Sorumlu Yazı
İşleri Müdürü
Responsible
Manager Prof. Dr. Yücel BULUT
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Literature, İstanbul, Türkiye

Yazışma
Correspondence İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü
Istanbul University, Faculty of Literature, Department of Sociology

🏠 Balabanağa Mah. Ordu Cad. No. 196, Laleli, Fatih, 34459 İstanbul, Türkiye
☎ +90 (212) 455-5700/15998
✉ sosyolojidergi@istanbul.edu.tr
🌐 <https://iusd.istanbul.edu.tr/>

Yayıncı
Publisher İstanbul Üniversitesi Yayınevi
Istanbul University Press
🏠 İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü, 34452 Beyazıt/Fatih, İstanbul, Türkiye
☎ +90 (212) 440 00 00
✉ iupress@istanbul.edu.tr
🌐 <https://iupress.istanbul.edu.tr/>

Yayın Türü
Publication
Type Yaygın Süreli
Periodical



Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.

Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Yayın dili Türkçe, İngilizce, Fransızca ve Almanca'dır.

The publication languages of the journal are Turkish, English, French and German.

Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.

This is a scholarly, international, peer-reviewed and open-access journal published biannually in June and December.

Dergi Yazı Kurulu

Editorial Management

Baş Editör Editor-in-Chief	Prof. Dr. İsmail COŞKUN <i>İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye</i> ismail.coskun@istanbul.edu.tr
Baş Editor Yardımcısı Co-editor-in-Chief	Prof. Dr. Murat ŞENTÜRK <i>İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye</i> murat.senturk@istanbul.edu.tr
Sayı Editörü Guest Editor	Arş. Gör. (Dr.) Şeyda Sevede TUNÇBİLEK <i>İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye</i> sevedetuncbilek@istanbul.edu.tr
Alan Editörleri Section Editors	Doç. Dr. Muhammed Fazıl BAŞ <i>Sağlık Bilimleri Fakültesi Dekanlığı - Sosyal Hizmet Bölümü, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye</i> fazilbas@yildiz.edu.tr Dr. Öğr. Üyesi Canan Neşe KINIKOĞLU <i>Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, İstanbul, Türkiye</i> nese.kinikoglu@medeniyet.edu.tr Dr. Öğr. Üyesi Zehra Zeynep SADIKOĞLU <i>İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye</i> zeynep.sadikoglu@istanbul.edu.tr
Bilimsel Sekreteryası Scientific Secretariat	John Zacharias CRIST <i>İstanbul, Türkiye</i> Kevin A. COLLINS <i>İstanbul, Türkiye</i>
Editoryal İlişkiler Yöneticisi Editorial Relations Manager	Doç. Dr. Ayşen ŞATIROĞLU <i>İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye</i> aysen.satiroglu@istanbul.edu.tr
İstatistik Editörü Statistics Editor	Doç. Dr. Melike AKBIYIK <i>İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye</i> melike.akbiyik@istanbul.edu.tr
Kitap İnceleme Editörü Book Review Editor	Doç. Dr. Mehmet Ali AKYURT <i>İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye</i> mehmetali.akyurt@istanbul.edu.tr
Metodoloji Editörü Methodology Editor	Doç. Dr. Aynur ERDOĞAN COŞKUN <i>İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye</i> aynur.erdogan@istanbul.edu.tr
Tanıtım Yöneticisi Publicity Manager	Arş. Gör. Ali Rıza ŞAN <i>İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye</i> arsan@istanbul.edu.tr
Editoryal Asistan Editorial Assistant	Arş. Gör. Hamdüsena EŞREFOĞLU <i>İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye</i> hamdusenaesrefoglu@istanbul.edu.tr
Teknik Uzman Technical Specialist	Arş. Gör. Muhammed Emre SÜTCÜ <i>İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye</i> emresutcu@istanbul.edu.tr
Etik Editörü Ethics Editor	Doç. Dr. Ayşen ŞATIROĞLU <i>İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye</i> aysen.satiroglu@istanbul.edu.tr



Yayın Kurulu

Editorial Board Members

- Doç. Dr. Ayşen ŞATIROĞLU** *İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye*
aysen.satiroglu@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Enes KABAKCI** *İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye*
ekabakci@istanbul.edu.tr
- Doç. Dr. Metin ÜNVER** *İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, İstanbul, Türkiye*
emunver@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Yücel BULUT** *İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye*
yucel.bulut@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Kurtuluş KAYALI** *Ankara, Türkiye*
- Prof. Dr. Nadir SUĞUR** *Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Eskişehir, Türkiye*
nsugur@anadolu.edu.tr
- Prof. Dr. Mutlu BİNARK** *Hacettepe Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo-Tv-Sinema Bölümü, Ankara, Türkiye*
binark@hacettepe.edu.tr
- Doç. Dr. Craig BROWNE** *University of Sydney, Faculty of Arts and Social Sciences, Sydney, Australia*
craig.browne@sydney.edu.au
- Emeritus Prof. David R. SEGAL** *Maryland University, Department of Sociology, Maryland, U.S.*
dsegal@umd.edu
- Prof. Dr. Douglas KELLNER** *University of California, Departments of Education, Gender Studies, and Germanic Languages, California, U.S.*
- Prof. Dr. Glenn MUSCHERT** *Khalifa University, Department of Humanities & Social Sciences, Abu Dhabi, UAE.*
glenn.muschert@ku.ac.ae
- Prof. Dr. J. Scott BROWN** *University of Miami, Department of Sociology & Gerontology, Coral Gables, FL. Florida, U.S.*
sbrow@miamiOH.edu
- Prof. Dr. Jeffrey C. ALEXANDER** *(Emeritus) Yale University, Department of Sociology, Connecticut, U.S.*
jeffrey.alexander@yale.edu
- Dr. Michal ILLNER** *Czech Academy of Sciences - Akademie věd České republiky, Prague, Czech Republic*
- Prof. Dr. Philip SMITH** *Yale University, Department of Sociology, Connecticut, U.S.*
philip.smith@yale.edu
- Doç. Dr. Ryan KELTY** *United States Air Force Academy, Department of Behavioral Sciences and Leadership, CO, U.S.*
kxx@usafa.edu
- Prof. Dr. Sujatha FERNANDES** *University of Sydney, Faculty of Arts and Social Sciences, Sydney, Australia*
sujatha.fernandes@sydney.edu.au
- Prof. Dr. Timothy SHORTELL** *City University of New York, Department of Sociology, New York, U.S.*
shortell@brooklyn.cuny.edu
- Prof. Dr. William Peter BAEHR** *Lingnan University, Department of Sociology & Social Policy, Tuen Mun, Hong Kong*
pbaehr@Ln.edu.hk



İçindekiler

Table of Contents

Editörden Editorial	
“Claude Lévi-Strauss Today”	01
Şeyda Sevd Tunçbilek	
Çeviri Translation	
Mutfak Üçgeni	32
Le Triangle Culinaire	
Claude Lévi-Strauss Çevirmen: Şeyda Sevd Tunçbilek	
Söyleşi Entretien	
«Une parenthèse sur Terre: L'Entretien avec Philippe Descola»	41
“Yeryüzünde Bir Parantez: Philippe Descola ile Söyleşi”	
Şeyda Sevd Tunçbilek	
Araştırma Makalesi Research Article	
Preparing cities for future pandemics. A Lévi-Straussian analysis of the H5N1 avian influenza in Hong Kong, Istanbul and New York in 2005	76
Frédéric Keck	
Araştırma Makalesi Research Article	
Yeni Evrimsel Sosyoloji Perspektifinden Lévi-Strauss’a Bakmak: Doğa-Kültür İkiliği	97
Examining Lévi-Strauss from the Perspective of Neo-Evolutionary Sociology: The Nature-Culture Dichotomy	
Gözde Geçimli	
Araştırma Makalesi Research Article	
Lévi-Strauss: Reason And Sensibility	129
Sylvia Caiuby Novaes	
Araştırma Makalesi Research Article	
The cities of Claude Lévi-Strauss	143
Jeferson Carvalho da Silva	
Araştırma Makalesi Research Article	
Claude Lévi-Strauss'ta Epistemolojik Genişleme: Bilimsel Kesinlik Arayışı ve Yaban Düşüncenin Savunusu Yan Yana Gelebilir Mi?	182
Epistemological Expansion in Claude Lévi-Strauss: Can the Search for Scientific Certainty and the Defense of Savage Mind Come Side by Side?	
Yaşar Faruk Kanber	

Araştırma Makalesi | Research Article

Matematik ve Sosyal Bilimler: Lévi-Strauss'un Yapısalcılığından Hesaplamalı Sosyal Bilimlere
Mathematics and Social Sciences: From Lévi-Strauss's Structuralism to Computational Social Sciences

210

Zübeyde Demircioğlu

Araştırma Makalesi | Research Article

**Louise Glück's "A Myth of Innocence" and the Myth of Persephone:
A Structuralist Analysis through Lévi-Strauss**

240

Enes Taşdelen

Araştırma Makalesi | Research Article

**"Gecekondu" as an "Uprising Against Homelessness" or Looking at "Gecekondu" through the Lens
of Homelessness: The Example of Hasan İzzettin Dinamo's Novel *Koyun Baba***

262

"Evsizliğe Karşı Bir Ayaklanma" Olarak Gecekondu ya da Gecekonduya Evsizlikten Bakmak: Hasan İzzettin Dinamo'nun
Koyun Baba Romanı Örneği

Kenan Arslan, Yiğitcan Çelik

Araştırma Makalesi | Research Article

Bentham's Calculus: The Economy of Coercion and Mechanisms of Security

306

Abdullah Enes Özel

Araştırma Makalesi | Research Article

Mobil Değersizleştirme Konusunun Akademik Üretimdeki Yeri: Bibliyometrik Bir Analiz

335

The Place of Phubbing in Academic Production: A Biometric Analysis

Ali İhsan Balcı, Levent Şahin, Ersin Eraslan

Araştırma Makalesi | Research Article

**Young Women's Transition to the Workforce: The Influence of Career-Decidedness on
Happiness and the Mediating Role of Self-Esteem**

360

Merve Gerçek, Cem Güney Özveren

Araştırma Makalesi | Research Article

**Digital Atatürk, Collective Memory, and Political Longing: A Sociological Analysis of
AI-Generated Representation of Atatürk on YouTube**

386

Alptekin Keskin



İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi

Editorial

Open Access

“Claude Lévi-Strauss Today”



Şeyda Sevde Tunçbilek¹  

¹ İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye

“Perhaps it would be wiser to let obsolete theories fall into oblivion, and not to awake the dead. But, as old King Arkel says, history does not produce useless events.” (Lévi-Strauss, *Totemism*, p. 15).

According to Marshall Sahlins, “All famous theorists will undoubtedly experience two things: death, and the conviction that their theory has been surpassed. The lucky ones experience these in that order, not the other way around.” However, Brazilian anthropologist Manuela Carneiro de Cunha points out a third stage in the case of Claude Lévi-Strauss: “seeing his theory become a topic of renewed interest and discussion while he was still alive” (2008, p. 39).

Claude Lévi-Strauss (1908-2009), the founder of structural anthropology, was one of the most influential social scientists of the 20th century. In 1960, he established the Social Anthropology Laboratory (*Laboratoire d'anthropologie sociale*) and then the journal *L'Homme* at the *Collège de France*. Beyond the fascination created by *Tristes tropiques*, Lévi-Strauss's idea that the human mind actually works with the help of a finite number



“ Citation: Tunçbilek, Ş. S. (2025). “Claude Lévi-Strauss Today”. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 45(1), 1-31. <https://doi.org/10.26650/10.26650/SJ.2025.45.1.0001>

© This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. 

© 2025. Tunçbilek, Ş. S.

✉ Corresponding author: Şeyda Sevde Tunçbilek sevdetuncbilek@istanbul.edu.tr



of formal repertoires underlying a wide variety of cultural phenomena, his quest for symmetry between ‘savage’ and scientific ways of thinking, and his criticism of Western civilisation made the Laboratory a magnet for researchers from different disciplines. Thereby, the centre of French intellectual life shifted from the *Café de Flore* to the *Collège de France* after Jean-Paul Sartre. He was elected to the *Académie française* in 1974. He was awarded the *Légion d’Honneur* in 1985 and the *Grand Croix* in 1991. Neither the May 1968, which denounced the structures don’t take to the streets, nor the work of social scientists who, despite being influenced by structuralism at the beginning of their careers, later engaged in auto-criticism, pursued the missing subject, or replaced rules with strategies, seemed to have affected his reputation. In a survey conducted by the literary magazine *Lire* following the death of Sartre in 1980, Lévi-Strauss was chosen by a group of 600 politicians, students and intellectuals as the most influential figure in French intellectual life.¹ He was declared a national hero in France during his lifetime. According to Amin Maalouf, who succeeded Lévi-Strauss in seat number 29 at the *Académie*, “(...) he was like someone who had already been inducted into the Pantheon while still alive. Until then, none of the members had come so close to immortality” (2017, p. 30).

Although Lévi-Strauss always considered himself ‘completely, entirely and especially French’² and willingly embraced the description ‘a case of European tiredness’, his influence rapidly transcended national boundaries. His structural method, which aims to reveal the constants and transformation groups that influence the functioning of the human mind based on the principles of phonetics in linguistics, aroused admiration, caused reservations and triggered debates in Anglo-American social sciences. In 1968, *The Times* declared Lévi-Strauss “Anthropology’s Pope”.³ The structural analysis of ‘savage thought’ was presented as a revolution in the social sciences in the pages of the *The New York Times*, *The Washington Post*, and *Newsweek*: “the ‘Eureka’ moment when human culture finally surrendered to scientific methods” (Wilcken, 2021, p. 24). Throughout his career, Lévi-Strauss received honorary doctorates from various universities, including Brussels,

¹He was followed by Raymond Aron and Michel Foucault with a significant gap (Bourdieu, 2021, p. 267).

²NAF 28150 (232) - NAF 28150 (233): Coupures de presse le concernant.

³The Times, “Anthropology’s Pope”, *The Times Literary Supplement*, No: 3.453, Thursday, May 3, 1968.

Oxford, Yale, Chicago, Columbia, Uppsala, Johns Hopkins, Harvard, Laval, Mexico, and Visva-Bharati. He participated in BBC interviews, regularly contributed articles to the Italian newspaper *La Repubblica*, travelled to Japan several times to give lectures, and emerged as a pioneering figure in the field of ethnology of Brazil's indigenous peoples. According to Wilcken (2021, p. 394), he achieved a level of worldwide fame that no other French anthropologist, and indeed no other anthropologist, could ever attain.

However, during the years when he became a national treasure and gained international recognition, Lévi-Strauss gradually withdrew into himself and developed a habit of saying that he did not feel part of the world he lived in. In an interview with the magazine *Lire* in 1983, he said, "This century is not one I enjoy living in. I feel I would have lived much better in other times" (2021, p. 189). After a while he chose the 19th century for himself. In 1988, he told Eribon, "If a fairy, with her magic wand, were to send me back to the 19th century without losing my consciousness of the 20th century, I don't think I would feel very out of place. I would find our great inventions in their embryonic form; essentially as advancements that had not yet provided solutions to the problems they would eventually create" (2018, p. 231). In an interview with Japanese National Television NHK in 1993, he said that he would be happy to live in a time when there was still a balance between humans and nature, and the when people understood that they were not the masters of creation but merely a part of a greater whole, like other living beings that deserving respect. However, he believed that this was not possible in the present and would become less and less possible in the future (2018, p. 125).

Paradoxically, the approach and insights of this *ascetic*, who constantly expressed his incompatibility with his own century and felt he belonged in the nineteenth century, "are exploding like a time bomb in the twenty-first century, with their validity being relentlessly confirmed" (Monod, 2022, p. 134). Today, the indigenous peoples with whom Lévi-Strauss once had contact are embracing the anthropologist's legacy,⁴ and social scientists from

⁴Between 6 and 12 October 2024, a group of representatives of the Bororos (Boe) of Brazil visited the Quai Branly Museum to examine the collection of Claude Lévi-Strauss and Dina Lévi-Strauss (Dreyfus) collected between November 1935 and March 1936 in Mato Grosso. Additionally, they commented on restored versions of films recorded by the couple among the Bororo people

various disciplines continue to meet to discuss his *oeuvre*.⁵ 2025 marks the 70th anniversary of the publication of *Tristes tropiques* (1955), an occasion being celebrated with great enthusiasm.⁶

Contrary to the claims of those who limit Lévi-Strauss's influence in the social sciences to the 1960s, and who consider structural anthropology to be a grand theory of the past, there has been a renewed interest in Lévi-Strauss in recent years. His texts—which were either unpublished during his lifetime or published in various places—along with his personal archives are gradually coming to light: *Anthropology Confronts the Problems of the Modern World* (2011), the texts of three lectures he gave Tokyo in the spring of 1986; *The Other Face of the Moon* (2011), a collection of some of his unpublished writings on Japan and others published only in Japan between 1979 and 2001; *We Are All Cannibals* (2013), his articles published in *La Repubblica*; *Chers tous deux, Lettres à ses parents* (2015), a collection of letters he sent to his parents between 1931 and 1942; *From Montaigne to Montaigne* (2016), which brings together the texts of two lectures given by Lévi-Strauss on Montaigne—the first in 1937 and the second in 1992 on the occasion of the four hundredth anniversary of his death; *Correspondance (1942-1982)* (2018), containing his correspondence with Roman Jakobson; *Structural Anthropology Zero* (2019), consisting of articles written between 1940 and 1949 during his years in New York; *L'Abécédaire de Claude Lévi-Strauss* (2021), edited by Monique Lévi-Strauss and Emmanuelle Loyer, which

during a public event. Bororo representative Bosco Kurireu expressed gratitude to Lévi-Strauss for documenting their culture and preserving the ceremonial objects that serve as witnesses to their culture. (<https://www.quaibranly.fr/fr/expositions-evenements/au-musee/cinema/details-de-levenement/e/les-films-restaures-de-dina-et-claude-levi-strauss-40411>)

⁵Since 2021, researchers from various disciplines, primarily philosophers and anthropologists have been gathering at the initiative of Patrice Maniglier and Jeanne Etalain to explore the potential of structural theory, exchange ideas and present their own work at the "Séminaire Permanent d'Histoire et de Philosophie du Structuralisme" (Permanent Seminar on the History and Philosophy of Structuralism). Additionally, starting in the first months of 2025, the reading group "Lire *La Pensée sauvage*" (Reading *The Savage Mind*), organised by Jeferson Carvalho and Giuseppe Al Majali, brings together doctoral students and postdoctoral researchers from various disciplines around this classic in the social sciences.

⁶On 12 May 2025, the Manuscripts Department of the French National Library (BnF), which preserves Lévi-Strauss's archives, organised a round table discussion and a performance in honour of the 70th anniversary of the publication of *Tristes tropiques*. (<https://www.bnf.fr/fr/agenda/tristes-tropiques-de-claude-levi-strauss>). Also, two books detailing the background and sources of *Tristes Tropiques* were published in recent months: *Les plus vastes horizons du monde* (October, 2024) and *Aux Sources de Tristes tropiques* (March, 2025).



brings together selected passages from Lévi-Strauss’s various books; *Claude Lévi-Strauss: Les plus vastes horizons du monde* (2024), a collection of articles written between 1935 and 1942; the recently published *Aux Sources de Tristes tropiques* (2025), consisting of field diaries and photographs kept by Claude and Dina Lévi-Strauss between 1935 and 1939, the revised second edition of *The Savage Mind* (2025); and Monique Lévi-Strauss’s upcoming interview book *J’ai choisi la vie* (2025).

The ideas and perspectives proposed by Lévi-Strauss, who once demonstrated that social sciences could be practised in a “laboratory”, have become a real laboratory of thought for contemporary social science. In recent years, numerous books have come out looking at Lévi-Strauss’s theory from different angles, both individually and collectively: Patrice Maniglier (2006), Boris Wiseman (2007, 2009, 2015), Vincent Debaene and Frédéric Keck (2009), Patrick Wilcken (2010), Alexandre Pajon (2011), Frédéric Keck (2011), Philippe Descola (2012), Jean-Pierre Sylvestre and Pierre Guenancia (2012), Gildas Salmon (2013), Maurice Godelier (2013), *Cahier Claude Lévi-Strauss* (2014), Pascal Picq (2015), Emmanuelle Loyer (2015), Michale Kauppert (2015), Kitty Wheeler (2017), Marcel Henaff (2017), Salvatore D’Onofrio (2018), Pablo Lucchelli (2022), *Cahiers d’anthropologie sociale - Claude Lévi-Strauss, Penser le monde autrement* (2022), *Dictionnaire Claude Lévi-Strauss* (2022) the dictionary of Lévi-Strauss bringing together numerous researchers in the field edited by Jean-Claude Monod, Olivier Douville (2025), and others.

The theory of Lévi-Strauss is now being employed to think about the problems of the modern world from different angles and in different contexts—not just in terms of kinship structures, dualist organisations, marriage and exchange regimes, totemism, the structural analysis of myths, or the universal structures of the human mind: Those who examine structural anthropology from the perspective of diffusionist theory (Emmanuel Désveaux, Manuela Carneiro de Cunha); those who reveal the *inactive* political elements in Lévi-Strauss’s thought (Vincent Débaene, Jean-Claude Monod); those who argue that a new continuity between humans and non-humans can be established by historicising the distinction between nature and culture (Philippe Descola); those who emphasise the importance of *The Savage Mind* in the case of autochthonous peoples (Manuela Carneiro

de Cunha); those who propose a “Dionysian structuralism” against the “standard structuralism” (Patrice Maniglier); those who highlight Lévi-Strauss’s interest in cities and his inspiring approach to urban studies (Jeferson Carvalho); those who distinguish between the first part of Lévi-Strauss’s career, which focused on structures, and the second part, which emphasised transformation, and those who develop a perspectivist theory based on Lévi-Strauss (Eduardo Viveiros de Castro); those who believe that we can learn from Lévi-Strauss in the age of catastrophes we are currently experiencing (Salvatore D’Onofrio); and those who highlight the depth of Lévi-Strauss’s ecological approach, which he confirmed was closely related to the pandemic period (Frédéric Keck) and others.

Once a key figure in the questioning of Western cultural supremacy and the defense of cultural diversity, Lévi-Strauss is now seen as an essential reference point, particularly in critiques of anthropocentrism and ecological issues. Having warned about the risks of demographic growth and humankind’s supposed dominance over nature since the Second World War, Lévi-Strauss is now regarded as a pioneer and a clairvoyant. All these developments prove that the thought of Lévi-Strauss is not a theory “more or less truncated and rigidified by the routine of educational transmission” (Bourdieu, 2016, p. 46-47), but is firmly rooted in the 21st century.

When Michel Foucault and Jacques Derrida gained fame in American universities, creating a ‘poststructuralism’ trend, the conviction that structuralism had been irrevocably surpassed and left behind became widespread (Carneiro da Cunha, 2008, p. 41). In Turkey, as in other scientific traditions that have not undergone a significant structural phase, the set of prefabricated representations concerning structuralism is quite prevalent: Reducing society to language, eliminating historical analysis, disregarding scientific thought, reaching premature generalisations without sufficient empirical research, defending the status quo rather than being a method—even being anti-humanism or an idealism without a subject, creating systematic typologies by ignoring heterogeneous forms. In sum, formalism, theoreticism, and abstraction. From a sociological perspective, the meaning is



clear: Structuralism has eliminated the individual. It has confined society to language and practice to grammar, constructing structural systems in which the paths of social action are rigidly institutionalised...

In 1962, Claude Lévi-Strauss titled his work *Le Totémisme aujourd'hui* (*Totemism*), written for Georges Dumézil's 'Mythes et religions' series published by *Presses Universitaires de France* (PUF). In this book, he deconstructs the totemic illusion in anthropological literature and proposes a fresh look at totemism through structural analysis. In this special issue "**Claude Lévi-Strauss Today**", which explicitly refers to *Totemism Today*, we also reject the illusion of Lévi-Strauss and question the distance between the version of structural anthropology retrospectively invented in poststructuralist vogue and the way in which the theory was actually proposed by Lévi-Strauss himself. Our intention is not to revive caricatured structuralism, commemorate Lévi-Strauss—who has been invisible in Turkey for many years for various reasons⁷—or make up for lost time by introducing structural anthropology from scratch. Rather, we aim to highlight the elements of the ways of thinking he proposes that ensure Lévi-Strauss remains relevant today, and map out the paths we can take from structural anthropology onwards. We do not seek to summarise or simplify Lévi-Strauss's approach, but rather, in his own words, "to replace a less intelligible complexity by one which is more so" (1962, p. 295).

The increasing number of his books translated into Turkish, as well as the growing number of articles and postgraduate theses written about him in recent years, indicate that Lévi-Strauss is attracting more and more interest in our country (Tunçbilek, 2024, pp. 314-320). Witnessing and hosting this increasing interest, this first special issue dedicated

⁷A review of Turkish literature on structuralism and Lévi-Strauss reveals that Lévi-Strauss has been *invisible* in Turkey in various ways: Firstly, he was *invisible during his own lifetime*; his fundamental works were published during the golden age of structuralism in the 1960s, yet his name was unknown in Turkey at the time. It was not until the 2010s that a lively interest in him and his theoretical approach began to emerge. He is *invisible in his own field* because majority of the articles, papers, and books written about him or referring to him were produced outside the discipline of anthropology. Until a certain point in time, he was *invisible as an individual intellectual* and was part of the structuralism polemic in the broadest sense. His approach is also *invisible within its own theoretical corpus*, and the structural anthropology he pioneered has been adopted by the Turkish social sciences in fragments, independently of their position within the whole. For more on the (not)appropriation of Claude Lévi-Strauss in Turkey, see Tunçbilek (2024).

to Lévi-Strauss in Turkey⁸ brings together contributions from France, Brazil, and Turkey offering insights into the anthropologist’s work, alongside testimonies from his students and colleagues, and applications of his ideas across various fields.

In this issue, we are privileged to welcome three figures who have been directors of the Social Anthropology Laboratory founded by Lévi-Strauss in 1960: **Claude Lévi-Strauss himself, Philippe Descola and Frédéric Keck**.⁹ These three figures represent not only continuity and differentiation, but also three generations of French anthropology and their respective areas of interest. Lévi-Strauss uses the nature-culture distinction as a methodological tool to demonstrate the universality of the constraints that influence the functioning of the human mind; Descola questions the universality of the nature-culture dichotomy, showing that it is a construction of the naturalist ontology that has been hegemonic in the West since the 17th century; and Frédéric Keck, on the other hand, investigates the relationships between humans and non-humans mediated by viruses.

Lévi-Strauss’s article “**Mutfak Üçgeni**” (Culinary Triangle), published in Turkish for the first time, was originally published in 1965 in the journal *L’Arc*, and later some sections were included in the third volume of the *Mythologiques, The Origin of Table Manners* (1968). Lévi-Strauss’s ‘raw-cooked-rotten’ triangle, based on the distinction between nature and culture, has maintained its significance as a reference article that must be mentioned or confronted in the field since its publication.

Philippe Descola, initially a doctoral student of Lévi-Strauss and later his successor at the Social Anthropology Laboratory, proposed a theory of ontological schemas grounded in the continuity and discontinuity between humans and non-humans. This theory builds upon structural anthropology, while also offering certain criticisms of it. In our interview,

⁸To date, no special issue dedicated to Claude Lévi-Strauss has been published in Turkey. The 55th issue of the journal *Cogito* (2008), titled “İnsan Giyinir,” was the only one to include a section titled ‘Claude Lévi-Strauss 100 Yaşında.’ This section featured articles on Lévi-Strauss by Cathérine Clément, Marcel Hénaff and Dan Sperber.

⁹Lévi-Strauss led the Laboratory from 1960 to 1982, Philippe Descola from 2000 to 2013, and Frédéric Keck from 2019 to 2020.



published both in the original language and in Turkish and titled **“Une parenthèse sur Terre: Entretien avec Philippe Descola”** (**“A Parenthesis on Earth: Interview with Philippe Descola”**), we find important insights into Lévi-Strauss’s personality, his relationships with colleagues and students, the enduring relevance of his ideas, and the reasons why we should continue to read him today. We also discuss Descola’s ontological structuralism across various fields, including Central Asian Turkic societies, the *Epic of Gilgamesh*, and Göbeklitepe, as well as its political implications. Throughout the interview, the distinguished anthropologist offers alternative perspectives on the continuity and discontinuity between humans and non-humans during *this interesting parenthesis* in which humans still exist on Earth.

When Claude Lévi-Strauss wrote in 1962 that “I believe the ultimate goal of the human sciences to be not to constitute, but to dissolve man” (p. 294), this was a frontal attack on Sartre’s phenomenological existentialism, which had become “the prisoner of his Cogito”. Sociological analysis faces a new challenge today when it considers humans as the subject and owner of the world: “either to disappear as an exhausted form of humanism or else to transform itself by rethinking its domain and its tools in such a way as to include in its object far more than the *anthropos*: that is to say, the entire collective of beings that is linked to him but is at present relegated to the position of a merely peripheral role” (Descola, 2013, p. 5).

Frédéric Keck in his article **“Preparing cities for future pandemics. A Lévi-Straussian analysis of the H5N1 avian influenza in Hong Kong, Istanbul and New York in 2005”** draws on the fundamental principle of structural comparison, directing attention away from the question of whether the origins of the epidemics, pandemics, or global warming we have encountered are “natural” or “anthropogenic,” instead focusing on the similarities and differences in how these phenomena are interpreted and governed. Using the theoretical tools proposed by Lévi-Strauss in *The Savage Mind*, the author compares how the relationship between humans and birds -both wild and domestic- differentiated the “techniques of government” adopted in Hong Kong, Istanbul, and New York during the 2005 pandemic



caused by the H5N1 virus. Such an analysis not only demonstrates that savage thought is still operational in the modern world, but also interprets the potential manoeuvring space of cities-expected to be at the forefront against pandemics in the face of future environmental threats-from the perspective of the anthropology of nature proposed by Descola.

Lévi-Strauss’s 1971 UNESCO speech, entitled “Race and Culture”, caused a scandal. While everyone expected him to condemn racism and affirm cultural diversity—as he had done in his 1952 speech, “Race and History”—Lévi-Strauss instead defended the reinclusion of genetic factors in analysis, thereby reviving the spirit of physical anthropology with its controversial history:

But once the old demons of racial ideology have been exorcised -or at least, once we have proved that such an ideology can claim no scientific basis whatever- the way is open for geneticists and ethnologists to collaborate in a joint effort to discover how and in what way the geographical distribution of biological and cultural phenomena throw light on each other and give us information about past, which -without revealing the first beginnings of racial differentiation, the vestiges of which are quite beyond our reach- can, through the study of the present link up with the future, and help us to discern its outlines. (1995, p. 87)

Gözde Geçimli’s article, “**Examining Lévi-Strauss from the Perspective of Neo Evolutionary Sociology: The Nature-Culture Dichotomy**” shows how Lévi-Strauss’s insight –which caused a scandal in the 1970s– found resonance in the context of new evolutionary sociology that emerged in the early 2000s. As an attempt to synthesise biology and sociology, the new evolutionary sociology approach draws parallels with Lévi-Strauss’s thesis that the world cannot be divided into two isolated groups of phenomena, and that the distinction between nature and culture is methodological rather than ontological. By focusing on the methodological intersections between structural anthropology and new evolutionary sociology, Geçimli initiates a new theoretical debate on the contemporary forms of doing sociology.

The years that Claude Lévi-Strauss spent in Brazil (1935–1939), during which he worked as a sociologist at the University of São Paulo and conducted field research among the Kaduveo, Bororo, Nambikwara, and Tupi-Kawahib tribes, represent an irreversible turning point in his career. In this special issue, we are pleased to welcome two important Brazilian researchers: **Sylvia Caiuby Novaes** and **Jeferson Carvalho da Silva**.

Lévi-Strauss took around three thousand photographs in Brazil. Some of these were published in the selections *Saudades do Brasil* (1994) and *Saudades de São Paulo* (1996). However, Lévi-Strauss, who came from an artistic family, analysed myths through musical forms and clearly demonstrated his interest in figurative art in his final work, *Look, Listen, Read* (1993), adopts an indifferent, even dismissive, attitude towards photography. In her article, **"Lévi-Strauss: Reason and Sensibility"**, Sylvia Novaes explains Lévi-Strauss's indifference to photography in terms of his reflections on art and the role he attributes to ethnography. She demonstrates how he placed photography in the same category as travel writing, a genre he 'detested', contrasting it with ethnography. Novaes also evaluates Lévi-Strauss's photographs of São Paulo and of Brazilian indigenous peoples from various perspectives, concluding that he was 'a great photographer despite himself'.

Lévi-Strauss's interest in cities dates back to the 1930s São Paulo, where 'an average of one house was built every hour' (2006, p. 99). Jeferson Carvalho da Silva, in his article **"The cities of Lévi-Strauss"**, systematically reviews Lévi-Strauss's forgotten-or, for various reasons, 'made to forget'-works on cities and urban phenomena, questioning the possibility of introducing him as the 'anthropologist of cities'. Inspired by the potential of Lévi-Strauss's morphological analyses and ecological critiques, Carvalho lays the foundations for a new research programme that conceptualises cities as laboratories of the human mind. This article, which includes the author's own illustrations of archival documents, extends Lévi-Strauss's intellectual influence and demonstrates how his ideas about urban life can provide valuable insights into contemporary urban issues.

This issue presents two articles that discuss Lévi-Strauss's understanding of science and complete each other from different perspectives: **Yaşar Faruk Kanber's "Epistemo-**



logical Expansion in Claude Lévi-Strauss: Can the Search for Scientific Certainty and the Defense of Savage Mind Come Side by Side?” and Zübeyde Demircioğlu’s “Mathematics and Social Sciences: From Lévi-Strauss’s Structuralism to Computational Social Sciences”.

Throughout his career, Lévi-Strauss was subjected to two completely opposite criticisms: On the one hand, the ‘scientism’ evident in the tables and diagrams he used from *The Elementary Structures of Kinship* (1949) onwards, in his canonical formula of myth, and in his designation of the central ‘laboratory’ he established; on the other hand, the ‘anti-science’ apparent in his efforts to restore the prestige of savage thought. In his article, Yaşar Faruk Kanber aims to demonstrate the consistency of Lévi-Strauss’s understanding of science. Considering all the criticisms addressed to Lévi-Strauss, Kanber shows that this paradox does not derive from a contradiction in Lévi-Strauss’s thought, but rather from his attempt to extend the boundaries of science by reintegrating the sensible, which science had long considered secondary, with the intelligible.

Zübeyde Demircioğlu, in turn, indicates that a theoretical continuity can be established between contemporary computational social sciences and Lévi-Strauss’s qualitative and pattern-based analysis, which is based on mathematical models in the study of social structures. The author argues that the current criticism of computational social sciences for their lack of theoretical depth, context, and superficial analysis can be re-examined through Lévi-Strauss’s pattern analysis, which focuses on theoretical context and cultural interpretation. Both articles demonstrate that there is much to learn from Lévi-Strauss in terms of re-examining and re-evaluating current scientific understanding and methods.

In the four volumes of *Mythologiques*, Lévi-Strauss examined a total of 813 myths and almost 1,000 versions of them. He then published three more books, which are considered to be the ‘petit’ *Mythologiques*.¹⁰ The major contribution of Lévi-Strauss to myth research was that he abandoned the search for the original myth and showed that it is impossible to choose between different versions of a myth or decide which one is more accurate, and

¹⁰*The Raw and the Cooked* (*Le Cru et le cuit*, 1964), *From Honey to Ashes* (*Du Miel aux cendres*, 1966), *The Origin of Table Manners* (*L’Origine des manières de table*, 1968) ve *The Naked Man* (*L’Homme nu*, 1971). *Petit Mythologiques: The way of the Mask* (*La voie des masques*, 1975), *The Jealous Potter* (*La Potière jalouse*, 1985) and *The Story of Lynx* (*Histoire de Lynx*, 1991).



that a myth is composed of all its versions. **Enes Taşdelen**, in his article **"Louise Glück's A Myth of Innocence and the Myth of Persephone: A Structuralist Analysis through Lévi-Strauss"**, examines American poet Louise Glück's poem "A Myth of Innocence," awarded the 2020 Nobel Prize in Literature, as a new version of the Persephone myth. He analyses the poem using fundamental tools of structuralist methodology, such as the determination of transformation groups in a relationship of contrast with each other, the *mythemes* (gross constituent unit of a myth), and the role of mediating elements. Lévi-Strauss applied his method to literature on a single case, when he and Roman Jakobson (1896-1982) analysed Baudelaire's poem "Les chats" (1962). Taşdelen contributes to contemporary poetry studies demonstrating once again the applicability of structuralist theory to modern poetry and revealing how classical mythical structures are used, transformed, even simulated for new expressive purposes in contemporary literature.

It is not yet time to consign Lévi-Strauss to the museum. These articles once again confirm the potential, multidimensionality and diverse areas of application of Lévi-Strauss's ideas, as well as their contemporaneity. This special issue of the **Istanbul University Journal of Sociology, "Claude Lévi-Strauss Today"**, provides an important opportunity to reconsider the intellectual creativity of the eminent anthropologist and the value of his legacy across time and space. Today, we can say the same thing about Lévi-Strauss as he once wrote about totemism:¹¹

[Lévi-Strauss] pertains to the understanding, and the demands to which [he] responds and the way in which [he] tries to meet them are primarily of an intellectual kind. In this sense, there is nothing archaic or remote about [him]. [His] image is projected, not received."

¹¹"The alleged totemism pertains to the understanding, and the demands to which it responds and the way in which it tries to meet them primarily of an intellectual kind. In this sense, there is nothing archaic or remote about it. Its image is projected, not received (...)" (Lévi-Strauss, 1963, p. 104).



This issue also includes non-thematic research articles. In their article, titled **"‘Gecekondu’ as an ‘Uprising Against Homelessness’ or Looking at ‘Gecekondu’ through the Lens of Homelessness: The Example of Hasan İzzettin Dinamo’s Novel Koyun Baba”** **Kenan Arslan and Yiğitcan Çelik** explore the housing solutions and social dynamics that emerge at the intersection of urban poverty and housing insecurity through literature. The author analyses the perception of the life of homeless individuals through how individuals living on the streets establish relationships with society, how much they feel they belong to society, their level of participation in social life, their access to social welfare services, the obstacles they encounter in adapting to social life and the psychosocial effects of these obstacles on individuals. In his article, **"Bentham’s Calculus: Economy of Coercion and Mechanisms of Security"** **Abdullah Enes Özel** examines the intrinsic relationship between liberalism and coercion, as seen through the calculative approach of the British philosopher and jurist, Jeremy Bentham, to governmental intervention. The article titled **"The Place of Phubbing in Academic Production: A Biometric Analysis"** by **Ihsan Balcı, Levent Şahin and Ersin Eraslan** provides a literature review of the concept of 'mobile de-valuation' (phubbing), defined as the behaviour of ignoring and disregarding others due to the use of mobile devices. The article emphasises the importance of new research aimed at raising social awareness of this increasingly widespread behaviour. **Merve Gerçek’s** article, **"Young Women’s Transition to the Workforce: The Influence of Career Decidedness on Happiness and the Mediating Role of Self-Esteem,"** examines the relationship between career decidedness levels and subjective happiness levels among women aged 19-26, based on field research conducted with a sample of 320 participants. In his article **"Digital Atatürk, Collective Memory, and Political Longing: A Sociological Analysis of AI-Generated Representation of Atatürk on YouTube"** **Alptekin Keskin**, investigates the sociopolitical and affective implications of an AI-generated simulation of Mustafa Kemal Atatürk drawing on theories of collective memory (Halbwachs), social construction of reality (Berger and Luckmann), digital nostalgia (Niemeyer & Keightley), and algorithmic power (Beer).



We hope to meet again in the upcoming issue of the Istanbul University Journal of Sociology, “Subjectivities in the Digital Economy” (December 2025).

Şeyda Sevde Tunçbilek

Istanbul, June 2025



“Günümüzde Claude Lévi-Strauss”

“Eskimiş teorileri unutulmaya terk etmek ve ölüleri hortlatmamak daha akıllıca olur belki de...Fakat yaşlı Kral Arkel’in söylediği gibi, tarihin faydasız olaylar yarattığı görülmemiştir.”

(Lévi-Strauss, *Günümüzde Totemizm*, s. 27).

Marshall Sahlins’e göre “Bütün ünlü teorisyenler kesin olarak iki şeyi yaşayacaklardır: ölmek ve teorisinin aşıldığına inanmak. Şanslı olanlar bu ikisini bu sırayla yaşar, tersi değil.” Brezilyalı antropolog Manuela Carneiro de Cunha, Claude Lévi-Strauss vakasında üçüncü bir aşamanın daha varlığına dikkat çeker: “henüz hayattayken teorisinin yeniden ilgi çektiğini, gündeme geldiğini görmek” (2008, s. 39).

Yapısal antropolojinin kurucusu Claude Lévi-Strauss (1908-2009), XX. yüzyılın en etkili sosyal bilimcilerinden biridir. 1960 yılında *Collège de France* bünyesinde Sosyal Antropoloji Laboratuvarını (*Laboratoire d’anthropologie sociale*) ve *L’Homme* dergisini kurdu. *Hüzünlü Dönenceler*’in yarattığı büyülenmenin ötesinde, Lévi-Strauss’un envaiçeşit kültürel görüngünün altında insan zihninin aslında -bilimsel araştırmayla ortaya çıkarılabilecek- sonlu sayıda biçimsel repertuarın yardımıyla çalıştığı düşüncesi, “yaban” düşünce ile bilimsel düşünce arasında simetri arayışı ve Batı uygarlığına yönelttiği eleştiriler farklı disiplinlerden araştırmacılar için Laboratuvarı bir çekim noktası haline getirdi, Sartre sonrası Fransız entelektüel hayatının merkezini *Café de Flore*’dan *Collège de France*’a kaydırды. Lévi-Strauss, 1974’te *Académie française*’e seçildi. 1985’te *Légion d’honneur* madalyasına, 1991’de *Grand Croix* nişanına layık görüldü. Ne yapıların sokağa dökülmediğini ihbar eden Mayıs 1968 ne de kariyerlerinin başlangıcında yapısalcılıktan etkilenmelerine rağmen daha sonra öz eleştiri yapan, kayıp öznenin peşine düşen ya da kuralları stratejilerle ikame eden sosyal bilimcilerin çalışmaları onun itibarını zedelemiş görünüyordu. *Lire* dergisinin Jean-Paul Sartre’ın 1980 yılındaki ölümünün ardından politikacılar, öğrenciler ve entelektüellerden oluşan 600 kişilik bir gruba uyguladığı ankette Lévi-Strauss açık ara Fransız



entelektüel alanının en etkili figürü seçildi.¹² Sahiden de yaşadığı dönemde Fransa’da ulusal kahraman ilan edilmişti. Lévi-Strauss’un *Académie*’deki 29 numaralı koltuğunu devralan Amin Maalouf’a göre “(...) daha hayattayken Panteon’a girmiş gibi(ydi). O zamana dek, üyelerden hiçbiri ölümsüzlüğe bu denli yaklaşmamıştı” (2017, s. 30).

Her ne kadar Lévi-Strauss kendisini daima “tamamen, büsbütün ve bilhassa Fransız”¹³ hissetmiş ve “a case of European tiredness” (Avrupa bezginliğinin bir örneği) nitelemesini severek sahiplenmişse de etkisi ülke sınırlarını hızla aştı. Dilbilim içindeki sesbilimin ilkelerinden hareket ederek insan zihninin işleyişine etki eden sabiteleri ve dönüşüm dizgelerini ortaya çıkarmayı amaçlayan yapısal yöntemi, Anglo-Amerikan dünyada hayranlık uyandırdı, çekincelere sebep oldu ve tartışmaları tetikledi. 1968 yılında *The Times* Lévi-Strauss’u “Antropolojinin Papası” ilan etti.¹⁴ *The New York Times*, *The Washington Post* ve *Newsweek*’in sayfalarında “yaban düşünce”nin yapısal analizi sosyal bilimlerde devrim olarak tanıtıldı: “İnsan kültürünün nihayet bilimsel yöntemlere teslim olduğu ‘Evreka’ anı” (Wilcken, 2021, s. 24). Lévi-Strauss kariyeri boyunca Brüksel, Oxford, Yale, Chicago, Columbia, Uppsala, Johns-Hopkins, Harvard, Laval, Mexico, Visva-Bharati gibi çeşitli üniversitelerden fahri doktora unvanı aldı. Eserleri sayısız dile çevrildi. BBC’ye röportaj verdi, İtalyan *La Repubblica* gazetesinde düzenli olarak yazdı, Japonya’da konferanslar verdi, 1935-1939 yıllarında saha araştırması yürüttüğü Brezilya’da büyük bir ikona dönüştü. Wilcken’e göre bir Fransız antropoloğun -hatta hiçbir antropoloğun- elde edemediği dünya çapında üne kavuştu (2021, s. 394).

Oysa ulusal kahraman ilan edildiği ve uluslararası tanınırlığa sahip olduğu yıllarda Lévi-Strauss giderek kabuğuna çekilmiş, kendisini yaşadığı dünyaya ait hissetmediğini söylemeyi alışkanlık edinmişti. 1983 yılında *Lire* dergisine verdiği röportajda “İçinde bulunduğum yüzyıl, yaşamaktan zevk aldığım yüzyıl değil. Başka zamanlarda, çok daha iyi yaşırdım gibime geliyor” dedi (2021, s. 189). Biraz daha zaman geçtiğinde kendisine uygun yüzyılı XIX olarak belirledi. 1988’de Eribon’a “Şayet bir peri, sihirli değneğiyle, XX.

¹²Aralarında ciddi bir fark olmakla birlikte onu, Raymond Aron ve Michel Foucault izliyordu (Bourdieu, 2021, s. 267).

¹³NAF 28150 (232) - NAF 28150 (233): Coupures de presse le concernant.

¹⁴The Times, “Anthropology’s Pope”, *The Times Literary Supplement*, No: 3.453, Thursday, May 3, 1968.



yüzyıl insanı bilincimi yitirmeden beni o yüzyıla [XIX. yüzyıla] gönderseydi, fazla yabancılık çekmezdim gibime geliyor. Büyük icatlarımızı tohum halinde, esasen kendi yaratacakları sakıncalara henüz çare teşkil etmeyen ilerlemeler halinde bulurdum orada” dedi (2018, s. 231). 1993 yılında Japon Ulusal Televizyonu NKH’ye verdiği röportajda ise insan ve doğa arasında hâlâ bir dengenin bulunduğu, insanın kendisini yaratılışın efendisi değil, saygı göstermek zorunda olduğu diğer canlılar gibi o bütünün yalnızca bir parçası olduğunu bildiği bir dönemde yaşamaktan memnun olacağını, ne var ki bunun şimdiki zamanda mümkün olmadığı gibi gelecekte de giderek daha az mümkün olacağını düşündüğünü ifade etti (2018, s. 125).

Paradoksal olarak her fırsatta yaşadığı yüzyılla uyumsuzluğunu dile getiren ve kendisini XIX. yüzyıla ait hisseden bu münzevinin yaklaşımı ve öngörülerini XXI. yüzyılda “Bir saatli bomba gibi, geçerliliğinin amansız şekilde teyit edildiği bir zamanda patlıyor” (Monod, 2022, s. 134). Günümüzde Lévi-Strauss’un bir zamanlar aralarında çalışma yürüttüğü yerli halklar antropoloğun mirasına sahip çıkıyor,¹⁵ farklı disiplinlerden sosyal bilimciler bir araya gelerek Lévi-Strauss’u konuşmaya devam ediyor¹⁶ ve içinde bulunduğumuz 2025 yılı *Hüzünlü Dönenceler*’in (1955) yayımlanmasının yetmişinci yıl dönümü münasebetiyle büyük bir coşkuyla kutlanıyor.¹⁷

¹⁵6-12 Ekim 2024 tarihleri arasında Brezilya yerli halklarından Bororo (Boe) temsilcilerinden oluşan bir grup, Quai Branly Müzesi bünyesinde bulunan, Claude Lévi-Strauss ve Dina Lévi-Strauss (Dreyfus) çiftinin Kasım 1935-Mart 1936 yılında Mato Grosso’da yürüttükleri saha araştırmasında topladıkları koleksiyonu incelemek üzere Paris’e geldiler. Ayrıca halka açık bir etkinlikte çiftin Bororolar arasında kaydettikleri filmlerin restore edilmiş versiyonlarını yorumladılar. Bororo temsilcisi Bosco Kurireu, kültürlerini tanıttığı ve kültürlerinin tanığı olan süs eşyalarını koruduğu için Lévi-Strauss’a duydukları şükranı dile getirdi (<https://www.quaibrantly.fr/fr/expositions-evenements/au-musee/cinema/details-de-levenement/e/les-films-restaures-de-dina-et-claude-levi-strauss-40411>).

¹⁶Fransa’da 2021 yılından beri başta felsefeciler, antropologlar, dilbilimciler ve tarihçiler olmak üzere farklı disiplinlerden pek çok araştırmacı Patrice Maniglier ve Jeanne Etalain’nin inisiyatifiyle iki haftalık periyotlarla toplanarak “Séminaire Permanent d’Histoire et de Philosophie du Structuralisme”de (Yapısalcılık Tarihi ve Felsefesi Daimî Semineri) yapısal teorinin içindeki potansiyelleri keşfetmekte, fikir teatisinde bulunmakta, kendi çalışmalarını tanıtmaktadırlar. Ayrıca 2025 yılının ilk aylarından itibaren Jeferson Carvalho ve Giuseppe Al Majali’nin organize ettikleri “Lire la Pensée sauvage” (*Yaban Düşünce*’yi Okumak) okuma grubu farklı disiplinlerden doktora öğrencilerini ve doktora sonrası araştırmacıları bu sosyal bilim klasiği etrafında bir araya getirmektedir.

¹⁷12 Mayıs 2025’te Fransız Ulusal Kütüphanesinin (BnF) Lévi-Strauss’un arşivlerini muhafaza eden El Yazmaları Bölümü, *Hüzünlü Dönenceler*’in yayımlanmasının 70. yılı şerefine bir yuvarlak masa toplantısı ve gösteri organize etti (<https://www.bnf.fr/fr/agenda/tristes-tropiques-de-claude-levi-strauss>). *Hüzünlü Dönenceler*’in arka planını ve kaynaklarını anlatan iki kitaptan *Claude Lévi-Strauss: Les plus vastes horizons du monde* 2024 yılının Ekim ayında, *Aux Sources de Tristes tropiques* 2025 yılının Mart ayında yayımlandı.

Lévi-Strauss’un sosyal bilimler alanındaki etkisini, 1960’lı yıllarda işgal ettiği “paradigma-düşünür” konumuyla sınırlayanların ve yapısalcılığı çoktan aşılmış büyük teoriler müzesine kaldıranların iddialarının aksine bugün Lévi-Strauss konusunda aşikâr bir hareketlilik var. Lévi-Strauss’un yaşarken yayımlanmayan ya da çeşitli yerlerde dağınık halde yayımlanmış yazıları, arşiv belgeleri peyderpey gün yüzüne çıkıyor: 1986 ilkbaharında Tokyo’da sunduğu üç konferans metni *L’Anthropologie face aux problèmes du monde moderne* (Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji, 2011), 1979-2001 yılları arasında Japonya hakkında yazdığı kimi yayımlanmamış kimi sadece Japonya’da basılmış metinlerinden oluşan *L’Autre face de la lune* (Aynın Öteki Yüzü, 2011), İtalyan *La Repubblica* gazetesinde yazdığı makalelerin derlemesi *Nous sommes tous des cannibales* (Hepimiz Yamyamız, 2013), 1931-1942 yılları arasında ebeveynlerine gönderdiği mektuplardan oluşan *Chers tous deux, Lettres à ses parents* (Sevgili Ailem, Ebeveynlerine Mektuplar, 2015), Lévi-Strauss’un ilki 1937’de ikincisi 1992’de, dört yüzüncü ölüm yıl dönümü münasebetiyle Montaigne hakkında verdiği iki konferansın metinlerini bir araya getiren *De Montaigne à Montaigne* (Montaigne’den Montaigne’e, 2016), Roman Jakobson’la yürüttüğü yazışmaları içeren *Correspondance (1942-1982)* (Mektuplar, 2018), 1940-1949 yılları arasında -New York yıllarında- kaleme aldığı makalelerinden oluşan *Anthropologie structurale zéro* (Yapısal Antropoloji Sıfır, 2019), Monique Lévi-Strauss ve Emmanuelle Loyer’nin yayıma hazırladıkları, Lévi-Strauss’un farklı eserlerinden seçme pasajları bir araya getiren *L’Abécédaire de Claude Lévi-Strauss* (Claude Lévi-Strauss’un Abc’si, 2021), 1935-1942 yılları arasında yazdığı makalelerin derlemesi *Claude Lévi-Strauss: Les plus vastes horizons du monde* (Claude Lévi-Strauss: Dünyanın Engin Ufukları, 2024), geçtiğimiz aylarda yayımlanan, Claude ve Dina Lévi-Strauss çiftinin 1935-1939 yıllarında tuttukları saha günlüklerinden ve fotoğraflardan oluşan *Aux Sources de Tristes tropiques* (Hüzünlü Dönenceler’in Temellerinde, 2025), *Yaban Düşünce*’nin yenilenmiş ikinci baskısı (2025) ve Monique Lévi-Strauss’un önümüzdeki aylarda yayımlanması beklenen nehir söyleşişi *J’ai choisi la vie* (Hayatı Seçtim, 2025).

Bir zamanlar bir sosyal bilim disiplininin “laboratuvarda” icra edilebileceğini gösteren Lévi-Strauss’un dikkat çektiği konular ve önerdiği bakış açıları günümüz sosyal bilimleri



açısından gerçek bir düşünce laboratuvarına dönüştü. Geçtiğimiz yıllarda Lévi-Strauss’un teorisini farklı açılardan ele alan, farklı dillerde bireysel ve kolektif çok sayıda kitap yayımlandı: Patrice Maniglier (2006), Boris Wiseman (2007, 2009, 2015), Vincent Debaene ve Frédéric Keck (2009), Patrick Wilcken (2010), Alexandre Pajon (2011), Frédéric Keck (2011), Philippe Descola (2012), Jean-Pierre Sylvestre ve Pierre Guenancia (2012), Gildas Salmon (2013), Maurice Godelier (2013), Cahier Claude Lévi-Strauss (2014), Pascal Picq (2015), Emmanuelle Loyer (2015), Michale Kauppert (2015), Kitty Wheeler (2017), Marcel Henaff (2017), Salvatore D’Onofrio (2018), Pablo Lucchelli (2022), *Cahiers d’anthropologie sociale* dergisinin *Claude Lévi-Strauss, Penser le monde autrement* sayısı (Dünyayı Başka Türlü Düşünmek, 2022), Jean-Claude Monod’nun editörlüğünde alandaki pek çok araştırmacıyı bir araya getiren devasa sözlük çalışması *Dictionnaire Claude Lévi-Strauss* (2022), Olivier Douville (2025), vd.

Lévi-Strauss’un düşüncesi artık yalnızca akrabalık yapıları, ikili örgütlenmeler, evlilik ve mübadele rejimleri, totemizm, mitlerin yapısal analizi ya da insan zihninin evrensel yapıları noktasında değil modern dünyanın sorunlarını düşünmek için farklı açılardan ve farklı bağlamlarda ele alınmaktadır: Yapısal antropolojiyi difüzyonist teori açısından inceleyenler (Emmanuel Désveaux, Manuela Carneiro de Cunha), arşiv belgelerinin ve erken dönem çalışmalarının yayımlanmasıyla Lévi-Strauss’un çalışmalarındaki Pierre Clastres ve Eduardo Viveiros de Castro’nun teorilerini müjdeleyen *inaktif* siyasal unsurları ortaya çıkaranlar (Vincent Débaene, Jean-Claude Monod), doğa ve kültür ayrımını ortadan kaldırmak yoluyla insanlar ve insan olmayanlar arasında yeniden bir sürekliliğin tesis edilebileceğini öne sürenler (Philippe Descola), *Yaban Düşünce*’nin otokton halklarının mücadelesindeki önemini vurgulayanlar (Manuela Carneiro de Cunha), harcıâlem “standart yapısalcılığa” karşı “Dionisosçu bir yapısalcılık” önerenler (Patrice Maniglier), Lévi-Strauss’un kentlere ilgisini ve kent araştırmaları konusundaki yol göstericiliğini ortaya koyanlar (Jeferson Carvalho), Lévi-Strauss’un kariyerinin yapılarla odaklandığı ilk bölümünü ve dönüşümü ön plana çıkardığı ikinci bölümünü birbirinden ayıranlar ve Lévi-Strauss’tan hareketle perspektivist bir teori inşa edenler (Eduardo Viveiros de Castro), içinde bulunduğumuz felaketler çağında Lévi-Strauss’tan öğrenebileceklerimizin

olduğunu düşünenler (Salvatore D’Onofrio), Lévi-Strauss’un pandemi dönemiyle çok yakından alakalı olduğunu doğruladığı ekolojik yaklaşımının derinliğini ön plana çıkaranlar (Frédéric Keck) vd.

Bir zamanlar Batı’nın kültürel üstünlüğünün sorgulanması ve kültürel çeşitliliğin savunulması konusunda başucu kaynağı olan Lévi-Strauss günümüzde özellikle antropozentrizm (insan-merkezcilik) eleştirisinde ve ekolojik problemler konusunda zorunlu bir referans haline geldi: İkinci Dünya Savaşı’ndan itibaren demografik artışın ve insanın doğa üzerindeki sözde hâkimiyetinin içerdiği riskleri bas bas bağırarak Lévi-Strauss bugün erken bir haberci, bir kâhin gibi görülüyor. Bütün bu gelişmeler Lévi-Strauss düşüncesinin “tarihin ve gerçeğin dışına çıkarılmak suretiyle ebedileştirilen, akademik aktarım rutiniyle az çok elden ayaktan düşmüş ve kemikleşmiş” (Bourdieu, 2016, s. 46-47) bir kuram olmak şöyle dursun XXI. yüzyılın tam kalbine konuşlanmış olduğunu kanıtlıyor.

Michel Foucault (1926-1984) ve Jacques Derrida’nın (1930-2004) ABD üniversitelerinde yakaladıkları şöhret bir “postyapısalcılık” modası yarattığında, yapısalcılığın geri dönüşsüzce aşıldığı, geride kaldığı kanaati yaygınlaşmıştı (Carneiro da Cunha, 2008, s. 41). Türkiye’nin de aralarında bulunduğu, gerçekten yapısal bir aşama geçirmek-sizin, Fransa’da karşılığı bulunmamasına rağmen Anglo-Amerikan sosyal bilimlerinde “postyapısalcılık” başlığında bir araya getirilen düşünürlerin (Angermüller, 2017) ön plana çıktığı ulusal sosyal bilim geleneklerinde yapısalcılık hakkındaki prefabrik temsiller dosyası hayli kabarıktır: Toplumu dile indirgemek, tarihsel analizi devre dışı bırakmak, bilimsel düşünceyi gözden düşürmek, yeterince ampirik çalışma yapılmaksızın prematüre genellemelere ulaşmak, bir yöntem değil statükoyu savunan bir ideoloji hatta anti-hümanizm olmak, öznesiz bir idealizm olmak, heterojen kipleri görmezden gelerek sistematik tipolojiler oluşturmak. Kısaca biçimcilik, kuramcılık ve soyutlamacılık. Sosyoloji disiplini açısından bunun anlamı açıktır: Yapısalcılık bireyi öldürmüştür. Toplumu dile, pratiği gramerine hapsedme gafletine düşmüş, toplumsal eylem yollarının katı bir şekilde kurum-laştığı yapısal sistemler inşa etmiştir...



Claude Lévi-Strauss, 1962 yılında, Georges Dumézil’in Presses Universitaires de France (PUF) için hazırladığı “Mythes et religions” (Mitler ve Dinler) serisi için kaleme aldığı eserine *Le totémisme aujourd’hui* (Günümüzde Totemizm) başlığını koymuştu. Bu eserde totemizmin o güne kadar düşünüldüğü gibi ilkel bir din ya da toplumsal bir kurum olmadığını, düşüncenin iki farklılık sistemi (doğa ve kültür) arasında bağlantı kurmasını sağlayan operasyonel bir aracı olduğunu ifade ediyordu. Böylelikle sosyal bilimlerdeki totemik illüzyonu deşifre ediyor, totemizm konusunu güncel bir bakışla ve yapısal analiz yöntemiyle yeniden ele almayı öneriyordu. *Günümüzde Totemizm*’e açık bir referans içeren **“Günümüzde Claude Lévi-Strauss”** özel sayısında biz de Lévi-Strauss illüzyonunu reddediyor, akademik düşüncede retrospektif bir şekilde icat edilen yapısal antropoloji versiyonu ile teorinin bizzat Lévi-Strauss tarafından ortaya konma biçimi arasındaki mesafeyi sorguluyoruz. Amacımız karikatüre dönmüş bir yapısalcılığı hortlatmak, Türkiye’de çeşitli gerekçelerle uzun yıllar görünmez kalan¹⁸ Lévi-Strauss’u anmak, bir gecikmeyi telafi etmek ya da yapısal antropolojiyi tanıtmak değil, önerdiği düşünme biçimlerinin Lévi-Strauss’a bugünkü güncelliğini temin eden unsurlarını ön plana çıkarmak, yapısal antropolojiden itibaren gidebileceğimiz güzergâhları tespit etmek. Lévi-Strauss’un yaklaşımını özetlemek, basitleştirmek değil, kendi ifadesiyle “görece daha az anlaşılır bir karmaşıklığın yerine, daha iyi anlaşabilecek bir başka karmaşıklık koymak” (1962, p. 295).

Son yıllarda Türkçeye çevrilen kitaplarının, hakkında yazılmış makalelerin ve lisansüstü tezlerin sayısındaki artış, Lévi-Strauss’un ülkemizde giderek daha fazla ilgi çektiğini gösteriyor (Tunçbilek, 2024, s. 314-320). Bu ilgiye tanıklık eden ve ev sahipliği yapan, Türkiye’de Lévi-Strauss’a hasredilmiş bu ilk özel sayıda¹⁹ Fransa, Brezilya ve Türkiye’den araştırma-

¹⁸Yapısalcılığa ve Lévi-Strauss’a ilişkin Türkçe literatür taraması Lévi-Strauss’un Türkiye’de farklı şekillerde *görünmez* olduğunu ortaya koymaktadır: Öncelikle *kendi döneminde görünmezdir*, temel eserlerini ortaya koyduğu, yapısalcılığın altın çağını yaşadığı 1960’lı yıllarda Türkiye’de adı bile duyulmamış, kendisine ve kuramsal yaklaşıma canlı bir ilginin başlaması 2010’lu yılları bulmuştur. *Kendi alanında görülmezdir* çünkü hakkında yazılan ya da ondan bahseden yazıların, makalelerin, kitapların ekserisi antropoloji alanı dışında üretilmiştir. Belirli bir tarihe kadar *tekil bir entelektüel olarak görünmezdir*, en genel anlamda yapısalcılık tartışmasının/polemiğinin bir parçasıdır. Yaklaşımı, *kendi teorik bütünlüğü içinde görünmezdir*, geliştirdiği yapısal antropoloji parçalar/fragmanlar halinde, bütün içinde tuttıkları konumdan bağımsız olarak Türk sosyal bilimlerine intikal etmiştir. Claude Lévi-Strauss’un Türkiye’de alımlanma(ma) serencamı için bkz. (Tunçbilek, 2024).

¹⁹Bugüne kadar Türkiye’de Lévi-Strauss’a hasredilmiş bir özel sayı yayımlanmadı. Yalnızca *Cogito* dergisinin “İnsan Giyinir” başlıklı 55. sayısının içinde “Claude Lévi-Strauss 100 Yaşında” başlıklı bir bölüme yer

cıları bir araya getiriyor, antropoloğun kendi metnine, öğrencilerinin ve meslektaşlarının tanıklıklarına ve düşüncesinin farklı alanlardaki uygulama örneklerine yer veriyoruz.

Bununla birlikte Lévi-Strauss düşüncesinin Türkiye’deki sosyal bilimler alanının tamamına uygulanabilecek “sihirli bir reçete” olduğunu iddia etmiyoruz. (“Ne yazık ki – yoksa ‘iyi ki’ mi demek lazım?- her şeye cevabı yoktur antropolojinin” [Lévi-Strauss, 2018, s. 232]). Bir zamanlar bunca dikkat çekmiş ve hâlâ güncel sorunlara cevap veren bir teoriyi -açıklama kapasitesini haiz olduğu sorun alanlarına tatbik edilmek suretiyle- Türk sosyal bilimlerinin kavramsal envanterine eklemek istiyoruz. Dolayısıyla bu oyun kurucu entelektüeli hem büyük bir *ihdimamla* hem de ulusal sosyal bilim gelenekleri arasındaki mesafeyi dikkate alarak, belli bir *ihtiyatla* okumayı öneriyoruz.

Bu sayıda Lévi-Strauss’un 1960 yılında kurmuş olduğu Sosyal Antropoloji Laboratuvarının farklı dönemlerde yöneticiliğini yapmış üç ismi ağırlamanın ayrıcalığını yaşıyoruz: **Claude Lévi-Strauss, Philippe Descola ve Frédéric Keck**.²⁰ Bu üç isim yalnızca bir sürekliliği ve farklılaşmayı değil aynı zamanda Fransız sosyal bilimlerinde üç kuşağı ve onların ilgi alanlarını da temsil ediyor. Lévi-Strauss doğa-kültür ayrımını metodolojik bir araç olarak kullanarak insan zihninin işleyişine etki eden kısıtlamaların evrenselliğini gösteriyor; Descola doğa ve kültür arasında inşa edilen karşıtlığın XVII. yüzyıldan itibaren hegemonikleşmiş Batı’ya özgü natüralist ontolojinin bir ürünü olduğunu göstererek evrenselliğini sorguluyor; Frédéric Keck ise insanlar ve insan olmayanlar arasında virüslerin aracılık ettiği ilişkileri inceliyor.

Lévi-Strauss’un Türkçede ilk defa yayımladığımız “**Mutfak Üçgeni**” makalesi, ilk olarak 1965 yılında *L’Arc* dergisi içinde yayımlanmış, daha sonra bazı bölümleri *Mythologiques* (Mitlerin Mantiğı) serisinin üçüncü cildi *L’origine des manières de table* (Sofra Âdabının Kökeni, 1968) içinde yer almıştır. Lévi-Strauss’un doğa ve kültür ayrımı üzerinde

verildi. Bu bölümde Cathérine Clément, Marcel Hénaff ve Dan Sperber’in Lévi-Strauss hakkındaki yazıları yayımlandı.

²⁰Lévi-Strauss 1960-1982, Philippe Descola 2000-2013 ve Frédéric Keck 2019-2020 yılları arasında Laboratuvarın yöneticiliğini yürütmüştür.



temellenen “çiğ-pişmiş-çürümüş” üçgeni yayımlandığı günden bu yana alanda mutlaka zikredilmesi ya da hesaplaşılması gereken bir referans makale olarak önemini koruyor.

Lévi-Strauss’un önce doktora tez öğrencisi sonrasında Sosyal Antropoloji Laboratuvarında halefi olan Philippe Descola’nın insanlar ve insan olmayanlar arasındaki süreklilik ve süreksizliklerden yola çıkarak önerdiği ontolojik şemalar teorisi hem yapısal antropolojiden besleniyor hem de ona birtakım eleştirileri ihtiva ediyor. Kaynak dilinde ve Türkçe olarak yayımladığımız **“Une parenthèse sur Terre: Entretien avec Philippe Descola”** (**“Yeryüzünde Bir Parantez: Philippe Descola ile Söyleşi”**) başlıklı söyleşimizde Lévi-Strauss’un kişiliğine, meslektaşları ve öğrencileriyle ilişkilerine, düşüncesinin güncelliğine ve bugün neden onu okumaya devam etmemiz gerektiğine dair çok önemli ipuçları buluyoruz. Ayrıca günümüzde yalnızca antropoloji disiplininin değil, sosyal bilimler içindeki “ontolojik dönemeç”in en önemli temsilcilerinden kabul edilen Descola’nın ontolojik yapısalcılığını, Orta Asya Türk toplumları, Gılgamış Destanı ve Göbeklitepe gibi farklı kullanım alanları ve politik çıktıları itibarıyla ele alıyoruz. Söyleşi boyunca ünlü antropolog, insanların hâlâ yeryüzünde var oldukları *bu ilginç parantezde*, insanlar ve insan olmayanlar arasındaki süreklilik ve süreksizlikleri düşünmenin alternatif yollarını gösteriyor.

Claude Lévi-Strauss 1962 yılında “İnsan bilimlerinin nihai amacı insanı kurtarmak değil ‘eritmektir’” (s. 294) yazdığında bu, “kendi *cogitosunun* tutsağı olmuş” Sartre’ın fenomenolojik varoluşçuluğuna cepheden bir saldırıydı. Bu cümle bugün farklı anlamlar kazanıyor: Sosyolojik analiz insanı, dünyanın gerçek öznesi ve sahibi olarak ele alırken yeni bir meydan okumayla karşı karşıya kalıyor: “Ya hümanizmanın tükenmiş bir biçimiyle birlikte ortadan kaybolmak ya da alanını ve araçlarını yeniden gözden geçirmek, nesne olarak *antropos*’tan (insan) çok ötesini ele almak, kendisine bağlı olan ve günümüzde bir çevre işlevine indirgenmiş olan bütün var olanların kolektifliğiyle ilgilenmek” (Descola, 2013, s. 5).

Frédéric Keck **“Preparing the cities for future pandemics. A Lévi-Straussian analysis of the H5N1 avian influenza in Hong Kong, Istanbul and New York in 2005”** başlıklı makalesinde, yapısal karşılaştırma yönteminin temel ilkesinden hareket ediyor, karşı



karşıya olduğumuz epidemilerin, pandemilerin, yangınların ya da küresel ısınmanın kökeninin “doğal kaynaklı” mı yoksa “antropojenik” mi olduğunu tartışmak yerine onların yorumlanma ve yönetilme biçimleri arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları belirlemeye yöneliyor. Lévi-Strauss’un *Yaban Düşünce*’de önerdiği teorik araçları kullanan makale, insanlarla kuşlar (yabani ve evcil) arasındaki ilişkilerin, 2005 yılında H5N1 virüsünün sebep olduğu, “kuş gribi” olarak bilinen pandeminin Hong Kong, İstanbul ve New York’ta uygulanan iktidar tekniklerini nasıl birbirinden farklılaştırdığını karşılaştırıyor. Böylesi bir analiz, modern dünyada yaban düşüncenin hâlâ işler durumda olduğunu göstermekle kalmıyor aynı zamanda pandemilerle mücadelede ön cephede yer alması beklenen şehirlerin gelecek çevresel tehditler karşısındaki muhtemel manevra alanlarını Descola’nın önerdiği doğa antropolojisinin bakış açısından yorumluyor.

Lévi-Strauss’un 1971 yılında UNESCO bünyesinde yaptığı “İrk ve Kültür” başlıklı konuşma büyük bir skandala yol açmıştı. Herkes kendisinden 1952’de “İrk ve Tarih” konuşmasındaki gibi ırkçılığı lanetleyen ve kültürel tezahürlerin çeşitliliğini olumlayan bir konuşma beklerken Lévi-Strauss, genetik unsurların yeniden analize dahil edilmesini savunuyor, sicili kabarık fiziksel antropolojinin ruhunu geri çağırıyordu:

(...) ırkçı ideolojinin eski iblislerinden bir kez kurtulunca, ya da en azından bu ideolojinin herhangi bir bilimsel temel iddiasında bulunamayacağı kanıtlandıktan sonra, genetik uzmanları ile etnolog arasında, biyolojik ve kültürel olguların ellerindeki oyun kartlarının birbirlerini nasıl ve ne şekilde anlaşılır kıldıkları hakkında ve kalıntılarına hiçbir zaman erişemeyeceğimiz ırksal farklılıkların ilk kökenlerine ulaşma savını artık terk edip şimdiki zamandan yola çıkarak geleceğe bağlanabilecek ve oradaki taslak görüntüleri ayırt etmemizi sağlayabilecek bir geçmiş hakkında bizi bilgilendirebilecek ortak araştırmalar temelinde olumlu bir işbirliğinin önü açılmaktadır (1995, s. 87).

Gözde Geçimli’nin “Yeni Evrimsel Sosyoloji Perspektifinden Lévi-Strauss’a Bakmak: Doğa-Kültür İkiliği” makalesi, Lévi-Strauss’un 1970’li yıllarda infiale yol açan ferasetinin ve öngörüsünün 2000’li yılların başında ortaya çıkan yeni evrimsel sosyoloji bağlamında nasıl

karşılık bulduğunu gösteriyor. Biyoloji ve sosyoloji arasında yeni bir sentez çabası olarak yeni evrimsel sosyoloji yaklaşımı, Lévi-Strauss’un dünyanın birbirinden izole iki fenomen grubuna bölünemeyeceği, doğa ve kültür ayrımının ontolojik değil yalnızca metodolojik bir anlam taşıdığı teziyle paralel bir düzlemde hareket ediyor. Geçimli, yapısal antropolojinin ve yeni-evrimsel sosyolojinin metodolojik kesişim noktalarına odaklanarak, günümüzde sosyoloji yapma biçimleri üzerine yeni bir teorik tartışma başlatıyor.

Claude Lévi-Strauss’un 1935-1939 yılları arasında São Paulo Üniversitesinde sosyolog olarak görev yaptığı, Kaduevolar, Bororolar, Nambikwaralar ve Tupi-Kawahibler arasında saha araştırması yürüttüğü Brezilya yılları kariyerinde geri dönüşsüz bir anı imler. Bu özel sayıda Brezilya’dan iki önemli araştırmacıyı ağırlıyoruz: **Sylvia Caiuby Novaes** ve **Jeferson Carvalho da Silva**.

Lévi-Strauss Brezilya’da yaklaşık üç bin fotoğraf çekti. Bu fotoğrafların bir kısmı *Saudades do Brasil* (1994), *Saudades de São Paulo* (1996) seçkileri içinde yayımlandı. Ne var ki sanatçı bir aileden gelen, mitleri müzikal biçimler aracılığıyla çözümleyen ve son eseri *Bakmak, Dinlemek, Okumak*’ta figüratif sanatlara karşı olan ilgisini açıkça gösteren Lévi-Strauss, söz konusu fotoğraf olduğunda kayıtsız hatta küçümser bir tavır takınır. Sylvia Novaes, “**Lévi-Strauss: Reason and Sensibility**” makalesinde Lévi-Strauss’un fotoğrafa gösterdiği bu kayıtsızlığı onun sanatı ve sanatçıyı değerlendirme biçimiyle açıklıyor. Lévi-Strauss’un “nefret ettiği” gezi yazarlığıyla fotoğrafı nasıl aynı kefeye koyduğunu ve etnografyayla zıtlastırdığını gösteriyor. Novaes ayrıca “kendisine rağmen usta bir fotoğrafçı” olan Lévi-Strauss’un São Paulo kentinde ve Brezilya yerlileri arasında çektiği fotoğrafları farklı açılardan değerlendiriyor.

Lévi-Strauss’un kentlere ilgisi, “her saat başı ortalama bir evin inşa edildiği” (2006, s. 99) 1930’lu yıllar São Paulo’suna dayanıyor. Jeferson Carvalho da Silva “**The cities of Lévi-Strauss**” makalesinde Lévi-Strauss’un kentlere ve kentsel olgulara ilişkin unutulmuş ya da çeşitli sebeplerle “unutturulan” çalışmalarını sistematik bir şekilde gözden geçirerek Lévi-Strauss’u “kentlerin antropoloğu” olarak takdim etmenin imkânını sorguluyor. Ayrıca Lévi-Strauss’un morfolojik analizlerinin ve ekolojik eleştirilerinin potansiyelinden ilham

alan ve şehirleri insan zihninin laboratuvarları olarak kabul eden yepyeni bir çalışma programının temel taşlarını döşüyor. Yazarın kendi çizimleriyle arşiv belgelerine yer verdiği bu yazı, Lévi-Strauss’un entelektüel etki alanını genişletiyor ve onun kentsel yaşam üzerine düşüncelerinin, kentsel alandaki güncel sorunları ele almak için değerli araçlar sunabileceğini gösteriyor.

Bu sayıda Lévi-Strauss’un bilim anlayışını ele alan ve farklı açılardan birbirini tamamlayan iki makale yer alıyor: **Yaşar Faruk Kanber’in “Lévi-Strauss’ta Epistemolojik Genişleme: Bilimsellik Kesinlik ve Yaban Düşüncenin Savunusu Yan Yana Gelebilir Mi?”** ve **Zübeyde Demircioğlu’nun “Matematik ve Sosyal Bilimler: Lévi-Strauss’un Yapısalcılığından Hesaplamalı Sosyal Bilimlere”** makaleleri.

Kariyeri boyunca Lévi-Strauss birbirine taban tabana zıt iki eleştiriye maruz kaldı: Bir yandan *Les Structures élémentaires de la parenté*’den (*Akrabalığın Temel Yapıları*, 1949) itibaren kullandığı tablolar ve şemalarda, mitin kanonik formülünde, kurduğu merkezi “laboratuvar” olarak adlandırmasında emareleri görülen “bilimcilik” diğer yanda yaban düşünceye itibarını iade etme çabasında görünür olan “bilimsel bilim karşıtlığı”. Yaşar Faruk Kanber’in makalesi, bir yandan insan tecrübelerini matematiksel modellere indirgemekle diğer yandan yaban düşüncenin tıpkı modern düşünce gibi tutarlılıktan ve mantıktan yoksun olmayan bir dünya görüşü olduğunu göstererek bilimin itibarını zedelemekle suçlanan Lévi-Strauss’un bilim anlayışındaki tutarlılığı göstermeyi amaçlıyor. Lévi-Strauss’a yönelen tüm bu eleştirilerin muhasebesini yapan Kanber, bu paradoksun Lévi-Strauss düşüncesindeki bir tenakuzdan değil, Lévi-Strauss’un bilimin uzun zaman boyunca ikincil gördüğü duyumsanabilir olanı anlaşılabilir olanla yeniden birleştirerek bilimin sınırlarını geliştirme çabasından kaynaklandığını gösteriyor.

Zübeyde Demircioğlu ise Lévi-Strauss’un toplumsal yapıların incelenmesinde model matematiğini esas alan niteliksel ve örüntü temelli analiziyle çağdaş hesaplamalı sosyal bilimler arasında kuramsal bir süreklilik kurulabileceğini gösteriyor ve hatta günümüzde hesaplamalı sosyal bilimlere yöneltilen teorik derinlikten uzaklaşma, bağlamsızlaşma ve yüzeysel analiz eleştirilerinin, Lévi-Strauss’un teorik bağlamı ve kültürel yorumlamayı



merkeze alan örüntü analizleriyle yeniden ele alınabileceğini öne sürüyor. Her iki makale de cari bilim anlayışını ve yöntemlerini yeniden gözden geçirmek ve muhakeme etmek konusunda Lévi-Strauss’tan öğreneceklerimiz olduğunu ortaya koyuyor.

Lévi-Strauss *Mythologiques* serisinin dört cildinde toplam sekiz yüz on üç miti ve bunların bine yakın versiyonunu inceledi. Ardından “küçük” *Mythologiques* olarak telakki edilen üç eser daha yayımladı.²¹ Lévi-Strauss’un mit araştırmalarına getirdiği en büyük yenilik, başlangıç miti arayışını bir kenara bırakması ve bir mitin versiyonları arasından seçim yapılamayacağını, hangisinin daha doğru olduğuna karar verilemeyeceğini, mitin bütün versiyonlarından mürekkep olduğunu göstermesiydi. **Enes Taşdelen “Louise Glück’s A Myth of Innocence and the Myth of Persephone: A Structuralist Analysis through Lévi-Strauss”** makalesinde 2020 Nobel Edebiyat Ödülü sahibi ABD’li şair Louise Glück’ün “A Myth of Innocence” şiirini Persephone mitinin yeni bir versiyonu olarak ele alıyor; birbiriyle karşıtlık ilişkileri kuran dönüşüm grubu unsurlarının ortaya konması, mitemlerin kullanımı ve aracılık unsurlarının rolü gibi yapısalcı metodolojinin temel araçlarını kullanarak analiz ediyor. Lévi-Strauss yöntemini sadece bir defa edebiyat alanında uygulamış, Roman Jakobson’la (1896-1982) birlikte Baudelaire’in “Les Chats” şiirini incelemişlerdi.²² Taşdelen yapısalcı teorinin modern şiir metinlerine uygulanabilirliğini bir kez daha göstererek ve çağdaş edebiyatın yeni ifade amaçları için klasik mitik yapıları nasıl kullandığını, dönüştürdüğünü ve simüle ettiğini ortaya koyarak mit eleştirisine ve çağdaş şiir çalışmalarına katkıda bulunuyor.

Lévi-Strauss’u vitrine kaldırmanın vakti gelmedi. Tüm bu makaleler, Lévi-Strauss düşüncesinin potansiyelini, çokyönlülüğünü, farklı uygulama alanlarını ve güncelliğini bir kez daha ortaya koyuyor. **İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi’nin “Günümüzde Claude Lévi-Strauss” Özel Sayısı** ünlü antropoloğun entelektüel yaratıcılığını ve bıraktığı mirasın zaman ve mekânda sahip olduğu kıymetiharbiyeyi yeniden düşünmek için çok önemli

²¹ *Le Cru et le cuit* (Çiğ ve Pişmiş, 1964), *Du Miel aux cendres* (Baldan Küllere, 1966), *L’Origine des manières de table* (Sofra Adabının Kökeni, 1968) ve *L’Homme nu* (Çıplak İnsan, 1971). *Küçük Mitolojikler* olarak anılan *La voie des masques* (Maskelerin Yolu, 1975), *La Potière jalouse* (Kıskanç Çömlekçi, 1985) ve *Histoire de Lynx* (Vaşağın Öyküsü, 1991).

²² Lévi-Strauss, C.; Jakobson, R. (1962), “Les Chats de Charles Baudelaire”, *L’Homme*, c. II, no.1.



bir fırsat. O halde Lévi-Strauss’un bir zamanlar totemizm konusunda yazdıklarını²³ biz de bugün onun hakkında zikredebiliriz:

“[Lévi-Strauss], anlaşılmaya müsaittir ve karşılık geldiği ihtiyaçlar ve bunları karşılama şekilleri, öncelikle entelektüel niteliklidir. Bu anlamda, [Lévi-Strauss’ta] arkaik veya uzak olan bir şey yoktur. İmgesi tasarlanmıştır, teslim alınmamıştır.”

Bu sayımızda ayrıca dosya dışı makalelere de yer veriyoruz. **Kenan Arslan ve Yiğitcan Çelik’in “Evsizliğe Karşı Bir Ayaklanma’ Olarak Gecekondu ya da Gecekonduya Evsizlikten Bakmak: Hasan İzzettin Dinamo’nun *Koyun Baba* Romanı Örneği** makalesi *Koyun Baba* romanı üzerinden kent yoksulluğu ve konut sorunu kesişiminde ortaya çıkan gecekondu inşa sürecinin barındırdığı çözümleri ve “geçici geniş aile” gibi olguları; evsizliğin farklı görünümelerini tarif etmek için kullanılan “gizli evsizlik” ve “evsizlikten kurtulma”nın yanı sıra “konut dışlanması”nı ifade eden “güvensiz konut” ve “yetersiz/elverişsiz konut” gibi kavramlarla ilişkilendirerek ele alıyor. **Abdullah Enes Özel’in “Bentham’s Calculus: Economy of Coercion and Mechanisms of Security”** makalesi İngiliz filozof ve hukukçu Jeremy Bentham’ın iktidar müdahalelerine getirdiği hesaplayıcı yaklaşım üzerinden liberalizm ve zor arasındaki kökensel ve içsel ilişkiyi irdeliyor. **Ali İhsan Balcı, Levent Şahin ve Ersin Eraslan** imzalı **“Mobil Değersizleştirme Konusunun Akademik Üretimdeki Yeri: Bibliyometrik Bir Analiz”** makalesi, mobil cihazların kullanımı nedeniyle başkalarını görmezden gelme olarak tanımlanan “mobil değersizleştirme” (*phubbing*) kavramı üzerine bir literatür değerlendirmesi yaparak, giderek yaygınlaşan bu davranış biçimi ile ilgili toplumsal farkındalığın artırılmasına yönelik yeni araştırmaların önemini vurguluyor. **Merve Gerçek’in “Young Women’s Transition to the Workforce: The Influence of Career Decidedness on Happiness and the Mediating Role of Self-Esteem”** çalışması 320 kişilik bir örneklemle

²³“Totemizm anlaşılmaya müsaittir ve karşılık geldiği ihtiyaçlar ve bunları karşılama şekilleri, öncelikle entelektüel niteliklidir. Bu anlamda, totemizmde arkaik veya uzak olan bir şey yoktur. İmgesi tasarlanmıştır, teslim alınmamıştır.” (Lévi-Strauss, 2018, s. 140).

gerçekleştirilen saha araştırmasından hareketle 19-26 yaş arası kadınların kariyer kararlılık düzeyleri ile öznel mutluluk seviyeleri arasındaki ilişkiyi inceliyor. **Alptekin Keskin’in “Digital Atatürk, Collective Memory, and Political Longing: A Sociological Analysis of AI-Generated Representation of Atatürk on YouTube”** makalesi ise yapay zekâ tarafından oluşturulan Mustafa Kemal Atatürk simülasyonunun kullanıcılar üzerindeki sosyopolitik ve duygusal etkilerini, kolektif hafıza (Halbwachs), gerçekliğin sosyal inşası (Berger ve Luckmann), dijital nostalji (Niemeyer ve Keightley) ve algoritmik güç (Beer) teorileri bağlamında değerlendiriyor.

İstanbul Sosyoloji Dergisi’nin “Dijital Ekonomide Öznellikler” temalı Aralık 2025 sayısında görüşmek dileğiyle...

Şeyda Sevde Tunçbilek

İstanbul, Haziran 2025



Author Details

Şeyda Sevde Tunçbilek (Guest Editor)

¹ İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye



✉ sevdetuncbilek@istanbul.edu.tr

References

- Angermüller, J. (2017). *Neden Fransa’da Postyapısalcılık Yok?* (Ö. Karlık, Çev.). Heretik Yayınları.
- Bourdieu, P. (2016). *Akademik Aklın Eleştirisi: Pascalca Düşünme Çabaları* (2. b.). (P. B. Yalım, Çev.) Metis Yayınları.
- (2021). *Homo Academicus* (N. Ökten, çev.) İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Carneiro da Cunha, M. (2008). “Lévi-Strauss Aujourd’hui”, *Journal de la Société des Américanistes*, 94-2, pp. 39-44.
- Cogito (2008), *İnsan Giyinir*. Odak: Claude Lévi-Strauss 100 Yaşında, Sayı: 55.
- Collectif (2014). *Cahier Lévi-Strauss*. Paris: Éditions L’Herne.
- Descola, P. (éd.) (2012). *Claude Lévi-Strauss, un parcours dans le siècle. Travaux du Collège de France*. Odile Jacob.
- Descola, P. (2013). *Doğa ve Kültürün Ötesinde*. (İ. Yerguz, Çev.) İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Désveaux, E. (dir.) (2025). *Aux Sources de Tristes tropiques: Les carnets de terrain de Claude et Dina Lévi-Strauss (1935-1939)*. Paris: Éditions EHESS.
- Douville, O. (2025). *Lévi-Strauss à la plage : Un anthropologue dans un transat*. Dunot.
- Godelier, M. (2013). *Lévi-Strauss*. Paris: Éditions du Seuil.



- Guenancia, P. ; Sylvestre, J.P. (éd) (2012). *Claude Lévi-Strauss et ses contemporaines*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Henaff, M. (2017). *Claude Lévi-Strauss, le passeur de sens*, Tempus Perrin.
- Kauppert, M. (2015). *Claude Lévi-Strauss*. UVK Verlagsgesellschaft mbH.
- Keck, F. ; Debaene, V. (2009). *Claude Lévi-Strauss: l'homme au regard éloigné*. Paris : Gallimard.
- Keck, F. (2011). *Claude Lévi-Strauss, une introduction*. Pocket.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La Pensée sauvage*. Plon.
- Lévi-Strauss, C.; Jakobson, R. (1962), “Les Chats de Charles Baudelaire”, *L'Homme*, c. II, no.1.
- Lévi-Strauss, C. (1963). *Totemism*. Beacon Press.
- Lévi-Strauss, C. (1995). *İrk, Tarih ve Kültür* (H. Bayrı, R. Erdem, A. Oyacıoğlu, I. Ergüden). Metis Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (2014). *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji* (2. b.) (A. Terzi, çev.). Metis Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (2015). *Chers Tous Deux - Lettres à ses parents 1931-1942*, Édité et préfacé par Monique Lévi-Strauss. Éditions du Seuil.
- Lévi-Strauss, C. (2017). *Montaigne'den Montaigne'e. Devrimci Bir Bilim: Etnografya* (A. Er, Çev.). Sel Yayıncılık.
- Lévi-Strauss, C. (2018). *Aydın Öteki Yüzü - Japonya Üzerine Yazılar* (B. Tut, çev.), Everest Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (2018). *Günümüzde Totemizm* (Akbaş, K., Çev.). Nora Kitap.
- Lévi-Strauss, C. (2018). *Uzaktan Yakından. Söyleşi: Didier Eribon* (H. Bayrı, Çev.). Metis Yayınları.
- Lévi-Strauss, C.; Jakobson, R. (2018). *Correspondance (1942-1982)*, Édité par Emmanuelle Loyer, Éditions du Seuil.
- Lévi-Strauss, C. (2021). *L'abécédaire de Claude Lévi-Strauss*, Textes choisis par Monique Lévi-Strauss et Emmanuelle Loyer, Éditions de l'Observatoire/Humensis.
- Lévi-Strauss, C. (2021). *Yapısal Antropoloji Sıfır* (N. Bingöl, çev.). İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (2024). *Les plus vastes horizons du monde* (Samuel Titan; Carlos Augusto Calil, éd.). Paris: Éditions Chandeigne & Lima.
- Lévi-Strauss, M. (2025). *J'ai choisi la vie. Entretiens avec Marc Lambron*. Plon.
- Loyer, E. (2015). *Lévi-Strauss*. Flammarion.
- Maalouf, A. (2017). *Fransız Akademisi'ne Kabul Konuşması* (O. Türkay, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Maniglier, P. (2006). *La Vie énigmatique des signes*. Éditions Léo Scheer.
- Monod, J.C. (2022). “Tous Indiens désormais - La politique à retardement de Claude Lévi-Strauss”, *Esprit*, 4, p. 133-137.
- Monod, J.C. (dir.) (2022). *Dictionnaire Lévi-Strauss*. Bouquins éditions.
- Pajon, A. (2011). *Lévi-Strauss politique : de la SFIO à l'UNESCO*. Éditions Privat.
- Picq, P. (2015). *De Darwin à Lévi-Strauss : L'homme et la diversité en danger*. Odile Jakob.
- Salmon, G. (2013). *Les structures de l'esprit : Lévi-Strauss et les mythes*. Presses Universitaires de France.
- Tunçbilek, Ş. S. (2024.). *Fikirlerin Uluslararası Dolaşımına İlişkin Asimetrikler: Lévi-Strauss ve Yapısal Antropolojinin Brezilya ve Türkiye'de Alınlanma(ma)sı* (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Wheater, K. (2017). *An Analysis of Claude Lévi-Strauss's Structural Anthropology*, Routledge.
- Wilcken, P. (2021). *Claude Lévi-Strauss. Laboratuvarında Bir Yaşam* (A. Atakay, Çev.). Alfa Yayınları.
- Wiseman, B. (2007). *Lévi-Strauss, Anthropology and Aesthetics*. Cambridge University Press.
- Wiseman, B. (ed.) (2009). *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*. Cambridge University Press.
- Wiseman, B.; Groves, J. (2015). *Introducing Lévi-Strauss: A Graphic Guide*. Icon Books.
- D'Onofrio, S. (2018). *Lévi-Strauss face à la catastrophe : Rien n'est joué, nous pouvons tout reprendre*. Mimesis.
- Lucchelli, J. P. (2022). *Ce que Lacan doit à Lévi-Strauss*. PU RENNES.
- Cahiers d'anthropologie sociale (2022). *Claude Lévi-Strauss. Penser le monde autrement*. Éditions L'Herne.





İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi

Çeviri | Translation

Açık Erişim | Open Access

Mutfak Üçgeni

Le Triangle Culinaire

Claude Lévi-Strauss



Şeyda Sevede Tunçbilek (Çevirmen)¹

¹ İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye

Yazar Notu

Bu makale ilk olarak 1965 yılında L'Arc dergisinde yayımlanmıştır (Lévi-Strauss, Claude, "Le Trianle culinaire", L'Arc. Sayı: 26, 1965, s. 19-29). Makalenin bazı bölümleri *Mythologiques* serisinin üçüncü cildi *L'origine des manières de table* (Sofra Adabının Kökeni, 1968, s. 396-411) içinde yer alır. Bu tercüme de esas olan kısa versiyonu 2009 yılında *Le Nouvel Observateur*'de yayımlanır (Kasım-Aralık 2009, s. 14-17). Makaleyi tercüme ederek yayımlama izni veren *Le Monde* grubuna bağlı *Le Nouvel Obs*'a teşekkür ederiz.

Author Note

This article was first published in L'Arc magazine in 1965 (Lévi-Strauss, Claude, "Le Trianle culinaire", L'Arc. Issue: 26, 1965, pp. 19-29). Parts of the article appeared in *L'origine des manières de table* (The Origin of Table Manners, 1968, pp. 396-411), the third volume of the *Mythologiques* series. A shorter version, which is the basis of this translation, was published in *Le Nouvel Observateur* in 2009 (November-December 2009, pp. 14-17). We would like to thank *Le Nouvel Obs*, a division of the *Le Monde* group, for permission to translate and publish the article.

Dünyanın tüm dillerinde olgular arasındaki karmaşık karşıtlık sistemleri, hepsinde ortak olan daha basit bir sistemi, yani ünsüz ve ünlü arasındaki karşıtlığı çeşitli yönlerde detaylandırmaktan başka bir şey yapmaz; bu karşıtlık, kapalı ile açık ve tiz ile pes arasındaki çifte karşıtlık yoluyla, bir yanda "ünlü üçgeni"ni:

a
u i



Atıf | Citation: Lévi-Strauss, C. (2025). Mutfak Üçgeni (Tunçbilek, Ş. S., Çev.). *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 45(1), 32-40.
<https://doi.org/10.26650/SJ.2025.45.0001>
(Orijinal yayım tarihi 1965)

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

2025. Tunçbilek, Ş. S.

Sorumlu Yazar | Corresponding author: Şeyda Sevede Tunçbilek sevedetuncbilek@istanbul.edu.tr



diğer yanda “ünsüz üçgeni”ni meydana getirir:



Bununla birlikte bu tür ayrımlara ilham veren metodolojik ilkenin, diğer alanlara, özellikle de dil ile birlikte gerçekten evrensel bir insan faaliyeti biçimi olarak yeterince vurgulanmamış mutfak alanına da uygulanabileceği görülür [...]. Bu faaliyetin (pişirme), köşeleri sırasıyla çiğ, pişmiş ve çürümüş kategorilerine karşılık gelen semantik bir üçgenel alan içinde -dikkate almak istediğimiz belirli kültürlere bağlı olarak çok farklı şekillerde konumlandırılmış bir sistemi varsaydığı hipotezinden yola çıkacağız. Pişirme açısından çiğın işlenmemiş kutup olduğu, diğer ikisinin ise zıt yönlerde belirgin biçimde işlendiği açıktır: Pişmiş, çiğın kültürel, çürümüş ise doğal dönüşümüdür. O halde temel üçgenin altında, biri *işlenmiş* ile *işlenmemiş*, diğeri *kültür* ile *doğa* arasında olmak üzere ikili bir karşıtlık yatmaktadır.

Şüphesiz bu kavramlar içi boş biçimlerdir: Şu ya da bu toplumun mutfağı hakkında hiçbir şey söylemezler. Zira her bir toplumun “çiğ”, “pişmiş” ve “çürümüş” ile neyi kastettiğini, ki bunun her toplum için aynı olmayacağını varsayabiliriz, yalnızca gözlem yoluyla anlayabiliriz. İtalyan mutfağı son zamanlarda bize çiğ sebzeleri geleneksel Fransız mutfagında kullanılandan daha “çiğ” tüketmeyi öğretti ve bu da çiğ kategorisinin genişlemesine yol açtı. Ve 1944’teki Normandiya Çıkarması’nı takip eden bazı hadiselerden Amerikan askerlerinin neyin çürük kabul edileceğine dair çok daha geniş bir anlayışa sahip olduklarını öğrendik: Normandiya peynir mandıralarının yaydığı koku onlara ceset kokusu gibi gelmişti, hatta koku yüzünden yer yer mandıraları tahrip ettiler. [...]

Şimdi kategorilerine nispeten daha aşına olduğumuz mutfaklardaki çeşitli pişirme yöntemlerini inceleyelim. Sayısız toplumun mit ve ritüellerinin de kanıtladığı üzere kesinlikle iki temel yöntem vardır: kızartma¹ ve haşlama. Aralarındaki farklılık nereden kaynaklanır?

¹Lévi-Strauss’un “rôtir” kelimesiyle ifade ettiği pişirme tekniğı, tava ya da tencere gibi herhangi bir kültür aygıtının ya da hava ve suyun aracılığı olmaksızın yiyeceğın doğrudan doğruya ateşle karşı karşıya bırakıldığı bir süreci ifade eder. Yiyeceğın bir kabın/tencerenin içerisinde yağ ilavesiyle pişirilmesi sürecini



Kızartılan yiyecek doğrudan ateşe maruz kalır ve onunla dolayimsız bir ilişki kurarken, haşlanan yiyecek içine koyulduğu su ve suyla besini içeren kap olmak üzere ateşle çift-aracılı bir ilişki içindedir.

Kızartılmış Paradoksu

Bu durumda kızartılmışın doğanın, haşlanmışın ise iki şekilde kültürün alanına girdiği söylenebilir: Gerçek anlamda, çünkü haşlama bir kabın, kültürel bir nesnenin kullanımını gerektirir; simgesel olarak, çünkü kültürün insan ile dünya arasındaki ilişkilere aracılık etmesi gibi haşlama da yiyecek ile ateş arasındaki ilişkide -kızartma durumunda olmayan- bir aracılık (su) gerektirir.

Geçtiğimiz yüzyılda Fransızların gelişine kadar çömlekçiliği bilmeyen Yeni Kaledonya yerli halkları bu zıtlığı bilhassa derinden hissetmektedir. J.-J. Burrau şöyle anlatıyor: “Eskiden bugün yerlilerin ‘yakmak’ diye ifade ettikleri şekilde sadece ızgara ve kızartma yapıldı. Şimdi ise güvecin kullanımından ve haşlanmış yumruların tüketiminden gurur duyuluyor...Uygarlığın alametifarikası olarak...” [...]

Geriye şimdiye kadar beklettiğimiz diğer temel karşıtlığı keşfetmek kaldı: işlenmişle işlenmemiş arasındaki karşıtlık.

Bu bağlamda gözlemler ikili bir yakınlığı ortaya koymaktadır: kızartılmışın çiğ yani işlenmemiş olanla ve haşlanmışın işlenmişin iki halinden biri olan çürümüşle olan yakınlığı. Kızartılmışın çiğle olan yakınlığı yiyeceğin farklı taraflarının ya da içiyle dışının hiçbir zaman eşit derecede pişmemiş olmasından kaynaklanır. Kuzey Amerika Wyandot yerlilerine ait bir mit, kızartılmış paradoksu olarak adlandırılabilir: Yaratıcı ateşi yaratır ve bir sopaya bir parça et geçirerek ilk insana kızartmasını emreder. Ama insan o kadar cahildir ki etin bir tarafını kömürleşene kadar ateşte tutarken diğer tarafı tamamen çiğ kalır. [...]

ise “frire” fiiliyle karşılar. Her iki tekniğin de Türkçedeki karşılığı “kızartmak”tır. Anlam karmaşasına mahal vermemek için bu yazıda ateşte pişirme süreci “kızartma”, yağ ilavesiyle pişirme süreci ise “yağda kızartma” olarak ifade edilmiştir. -çev. notu.



Şayet Aristoteles'in belirttiği gibi haşlama, kızartmadan üstünse bunun nedeni etin çiğliğini ortadan kaldırmasıdır: "Kızartılmış et, haşlanmış etten daha çiğ ve daha kurudur" (Reinach'tan alıntı, 1. c).

Haşlanmışa gelince, çürümüşle olan yakınlığı pek çok Avrupa dilinde *pot pourri*, *olla podrida*² gibi terbiye edilmiş ve sebzelerle birlikte pişirilmiş farklı et yemeklerine atıfta bulunan ifadelerle kanıtlanmıştır; Almancada *zu Brei zerkochtes Fleisch* "pişirilmekten çürümüş et". [...]

Bu ayrımlar kızartılmış ve haşlanmış arasındaki karşıtlığın zenginliğini ve karmaşıklığını tam manasıyla göstermekten uzaktır. Haşlanmış içeride (bir kabın içinde) pişer, kızartılmış ise dışarıda: Biri içbükeyi diğeri dışbükeyi çağırıştırır. Bu nedenle haşlamalar çoğu zaman "iç-mutfak" (*endo-cuisine*) olarak adlandırılabilir türdendir: Küçük, kapalı bir grubun kendi içindeki tüketimi için hazırlanır, oysa kızartma "dış-mutfak"tır (*exo-cuisine*), davetlilere ikram edilir. Eski zamanlarda Fransa'da haşlanmış tavuk (*la poule au pot*) ailenin akşam yemeği, kızartılmış et ise bir ziyafet yemeğiydi (Hatta ziyafetin en üst noktasıydı: Haşlanmış etlerden ve başlangıç sebzelerinden sonra ve kavun, portakal, zeytin ve kapari gibi "fevkalade meyveler" eşliğinde servis edilmesi zorunluydu).

Aynı karşıtlık, farklı şekillerde formüle edilmiş olarak egzotik toplumlarda da görülür. Paraguay'ın son derece iptidai koşullarda yaşayan Guayakileri, sadece çocuklara ad koyma ritüeli için gerekli eti haşlar, bunun dışındaki bütün av etlerini kızartırlar. Güney Brezilya'daki Kainganglar haşlanmış eti, dul kadın ve erkeklerle bir düşmanı öldüren kişiye yasaklarlar. Tüm bu durumlarda, haşlanmış etin kısıtlanması ailevi ya da sosyal bağların sıkılaşmasına, kızartılmış etin kısıtlanması ise söz konusu bağların gevşemesine eşlik eder.

Bu düşünce çizgisini takip ederek yamyamlığın (ki tanımı gereği insan türüne yönelik bir iç-mutfaktır) haşlama tekniğini kızartma tekniğine göre daha kolay benimsediğini, etnografik literatürün aktardığı ceset yakma (kızartma) vakalarının ise daha sık olarak iç-yamyamlıktan (*endo-cannibalisme*) (bir yakının bedeninin yenmesi) ziyade dış-yamyamlık

²*Pourri* kelimesi Fransızcada, *podrido(a)* ise İspanyolcada "çürümüş" anlamına gelir. -çev. notu.



(*exo-cannibalisme*) (bir düşmanın bedeninin yenmesi) vakalarında görülmesi gerektiği sonucuna ulaşabiliriz. Bu konuda yürütülecek istatistiksel bir araştırma ilginç olurdu.

Savaşçılar İçin

Kimi zaman da Amerika'da ve şüphesiz başka yerlerde de görüldüğü gibi, kızartılmış ve haşlanmış arasındaki göreceli bağlantı (köy topluluğunun dışındaki) yaban hayatı³ ve (köyün içindeki) yerleşik hayatla ilişkilidir. Kızartmanın erkeklerle, haşlamanın ise kadınlarla ilişkilendirilmesi de buradan gelir. Bu durum özellikle Güney Amerika'daki Trumailerde, Yagualarda ve Jivarolarda ve kıtanın kuzeyindeki İngaliklerde görülür. Bazen de ilişki tersine döner: Kuzey Amerika'nın kuzey düzlüklerinde yaşayan Assiniboineler haşlanmış yemek hazırlama işini savaşa giden erkeklere verirken köyün kadınları asla tencere/kap kullanmazlar ve eti sadece kızartırlar. Bazı Doğu Avrupa ülkelerinde haşlanmış ve kızartılmış yiyecekler ile dişi ve eril cinsiyetler arasındaki ilişkilerin benzer şekilde tersine döndüğünü gösteren bazı veriler mevcuttur.

Bu ters çevrilmiş sistemlerin varlığı haliyle bir sorun teşkil eder ve karşıtlık eksenlerinin sandığımızdan çok daha fazla sayıda olduğunu ve bu ters çevrilmelerin meydana geldiği toplumların başlangıçta izole ettiklerimizden daha farklı eksenlere atıfta bulunduklarını düşündürür. Örneğin haşlama tüm eti ve suyunu koruyan bir yöntem sunarken, kızartma imha ve kaybı içerir. Biri tutumluluğu, diğeri savurganlığı çağırıştırır; ilki avam, ikincisi aristokratiktir. Bu boyut, bireyler veya gruplar arasında statü farklılıkları öngören toplumlarda daha fazla ön plandadır. Johansen eski Maoriler arasında bir soylunun kendi yiyeceğini kızartabileceğini ancak kölelere ve alt tabakadan kadınlara ayrılmış buharlı ocakla her türlü temastan kaçındığını ifade eder. Beyazlar tarafından kullanılmaya başlanan tencere ve tavaların, enfekte olmuş aletler gibi görünmeleri bu yüzdendi. Nihayetinde burada Yeni Kaledonyalılar arasında gözlemlediğimiz tutumun çarpıcı bir şekilde tersine dönmesi söz konusu.

³Yaban hayatı (*la vie en brousse*) ifadesiyle erkeklerin avlanmak veya savaş gibi gerekçelerle köyün dışında geçirdikleri vakit kast edilmektedir. -çev. notu.



Tütsüleme⁴

Haşlanmış ve kızartılmış yiyeceğe verilen değerin grup içindeki bireye göre farklılaşması, bu defa demokrat ya da aristokrat olmasına bağlı olarak, Batı geleneğinde de gözlemlenir. Diderot ve d'Alembert'in demokratik "Encyclopédie"si haşlanmış yiyecekler için gerçek bir müdafaa niteliğindedir: "Haşlanmış yiyecekler insan gıdaları arasında en leziz ve besleyici olanlardan biridir...Diğer yiyecekler açısından ekmek neyse, haşlamanın da aynı şey olduğunu söyleyebiliriz..." ("Haşlanmış" maddesi). Bundan yarım yüzyıl sonra züppe Brillat-Savarin ise tam tersi bir görüş benimser: "Hocalar prensip gereği ve şu tartışmasız gerçeği *ex cathedra* duyurdukları için asla haşlama yemezler: Haşlanmış denilen suyu çıkarılmış ettir. Bu gerçek giderek daha fazla kabul gördü ve haşlanmış yiyecekler özenilmiş sofralardan kayboldu, onun yerini kızartılmış fileto, kalkan balığı ya da *matelote*⁵ aldı." ("Physiologie du goût", VI, 2) [...]

Bu durumda çığ, pişmiş ve çürümüş kategorilerden oluşan temel mutfak üçgeninin içine iki kavram daha eklenir: çığ olana yakın kızartılmış ve çürümüş olana yakın haşlanmış. Yine de bu diyagramda soyut pişmiş kategorisine en yakın somut pişirme yöntemini gösteren üçüncü bir kavram hâlâ eksiktir. Bu yöntem bize kızartma gibi aracısız (kapsız ve susuz) bir işlem gerektiren ancak kızartmadan farklı olarak haşlamadaki gibi yavaş, yani derin ve düzenli bir pişirme tekniği olan tütsüleme gibi görünüyor. [...]

İki Eksen

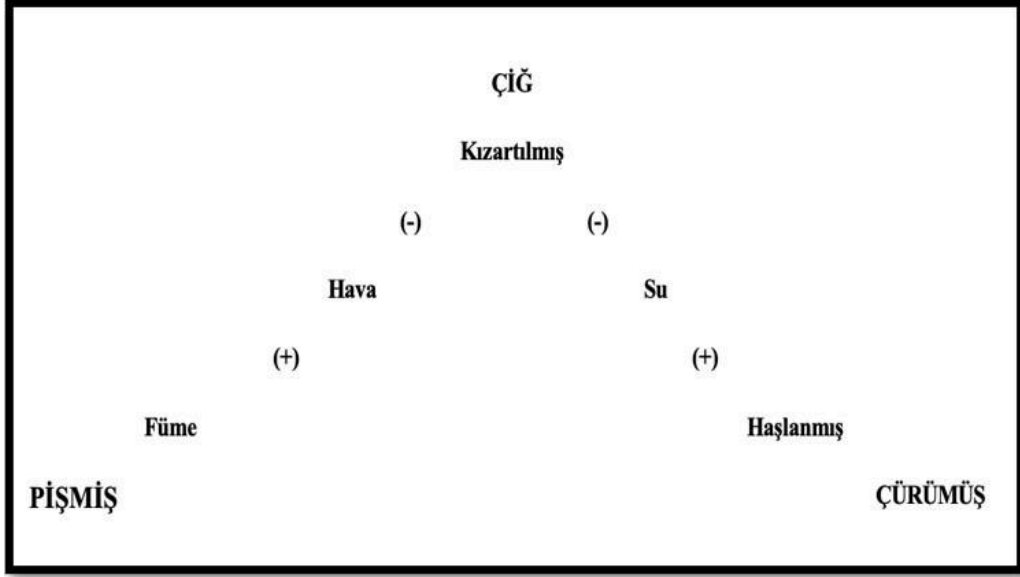
Son olarak mutfak üçgenine geri dönelim. Bu üçgenin içine, en azından en temel tarifleri ilgilendiren bir başka üçgen daha çizdik, çünkü burada sadece üç tür pişirme tekniğini ele aldık: kızartma, haşlama ve tütsüleme. Füme ve haşlanmış, ateş ve yiyecek arasındaki aracı unsurun doğası açısından birbirine zıttır; bu unsur birinde hava diğerinde sudur. Füme ve kızartılmış, hava unsurunun göreceli önemine göre; kızartılmış ve haşlanmış ise suyun

⁴Türkçe gastronomi literatüründe yiyeceklerin dumanla işlenmesi tekniğini ifade etmek üzere "tütsüleme", "fümeleme" ve "isleme" fiilleri eşanlamlı olarak birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Bu yazıda pişirme tekniği "tütsüleme", ortaya çıkan ürün ise "füme" olarak tercüme edilmiştir. -çev. notu.

⁵Geleneksel Fransız mutfağında şarapla pişirilen balık yahnisi. -çev. notu.



varlığına veya yokluğuna göre farklılık gösterir. Hava ya da su eksenine paralel olduğunu düşündüğümüz doğa ve kültür arasındaki sınır, *araçlar söz konusu olduğunda*, kızartılmış ve fümeyi doğa, haşlanmış kültür tarafına ya da *ürün söz konusu olduğunda*, fümeyi kültür, kızartılmış ve haşlanmış doğa tarafına *yerleştirir*:



Şayet diyagramımız farklı pişirme tekniklerini dikkate almak için gerekli bütün dönüşümlere uygun olmasaydı işlemsel değeri son derece sınırlı olurdu. Kızartma kategorisinin rosto ve ızgara olarak ikiye ayrıldığı bir mutfak sisteminde, tarif üçgeninin tepesine (et ile ateş arasında en az mesafeyi ifade eden) ikinci terim yerleştirilir,⁶ böylece rosto da yine hava ekseninde, ızgara ve füme arasında yer alırdı. Söz konusu mutfak sistemi haşlama ve buharda pişirme arasında bir ayırım yapıyorsa, yine benzer bir prosedür kullanılır: Suyun yiyecekten *uzak* olduğu ikincisi, haşlama ve tütsüleme arasında bir yerde konumlandırılırdı.

Izgara

Yağda kızartılmış (*frit*) kategorisini tanımlamak için daha karmaşık bir dönüşüm gerekecektir. Böylece tarifler üçgeninin yerini bir dörtgen alacak ve hava ile suyun yanı sıra

⁶Türk Dil Kurumu sözlüğüne göre “doğrudan doğruya kızartılarak pişirilen” ete rosto denir. Izgara ise hem “metal çubukların, ağaç dallarının aralıklı sıralanmasıyla yapılan parmaklık veya kafes biçimindeki” aracı hem de bu araç üzerinde pişmiş yiyeceği ifade eder. Lévi-Strauss’un bu iki pişirme tekniği arasında dikkat çektiği farklılık kızartma işleminde bir aracın kullanılıp kullanılmaması durumudur. -çev. notu.

üçüncü bir eksenin, yani yağın da eklenmesi mümkün olacaktır. Bu durumda ızgara yine üstte kalır ancak füme ve yağda kızartılmış arasındaki kenarda ortaya, şişte kızartılmışın (yağ ilavesiz) karşıtı olan fırında kızartılmış (ilave yağ ile) yerleşir. Aynı şekilde yağda kızartılmış ve haşlanmış arasındaki kenarda da buharda pişirmenin (yağsız ve su tabanından uzakta) olduğu kadar fırında kızartmanın (susuz ve yağ tabanında) da karşıtı olan kısık ateşte az suda pişirme⁷ (su ve yağ tabanında) yer alır.

Gerekirse hayvansal ve bitkisel gıda arasındaki zıtlık (eğer ikisi farklı pişirme yöntemleri içeriyorsa) eklenerek ve bitkisel gıdalar da tahıllar ve baklagiller olarak ayrılarak diyagram daha da geliştirilebilir. Hayvansal olanın aksine (basitçe ızgara yapılabilir), bitkisel gıda su veya yağ olmadan ya da her ikisi birden olmadan pişirilemez (en azından tahılların fermente olmasına izin verilmediği sürece ki bu da su gerektirir ancak dönüşüm sürecinde ateş kullanılmaz). Son olarak çeşniler, belirli bir gıda türü ile kabul gören veya dışlanan kombinasyonlarına bağlı olarak sistemde bir rol oynayacaktır.

Diyagramımızı belirli bir mutfak sisteminin tüm özelliklerini (ve şüphesiz eşzamanlı olmaktan ziyade yemeğin düzeni, sunumu ve jestleriyle ilgili olanlar gibi artzamanlı nitelikte başka faktörler de vardır) içerecek şekilde detaylandırdıktan sonra onu bir ızgara biçiminde düzenlemenin en ekonomik yolunu aramak gerekecektir, böylece sosyolojik, ekonomik, estetik veya dinî nitelikteki diğer zıtlıklar üzerine yerleştirilebilir: erkekler ve kadınlar, aile ve toplum, köy ve yaban, tutumluluk ve savurganlık, soyluluk ve sıradanlık, kutsal ve dünyevi vb. Böylece, her bir özel durumda, bir toplumun mutfağının o toplumun kendi yapısını bilinçsizce tercüme ettiği bir dil olduğunu keşfetmeyi umabiliriz; tabii ki, yine bilinçsizce, çelişkilerini açığa vurmaktan vazgeçmediği müddetçe.

⁷*La cuisson a l'étouffée* (Fr.): Yiyeceklerin kapalı bir kapta/tencerede, az miktarda su eklenerek düşük sıcaklıkta uzun süre pişirilmesi tekniğidir. Amaç eklenen suyun kabın içinde buhar üretmesi ve bu buharın yiyeceği pişirmesidir. -çev. notu.





Yazar Bilgileri
Author Details

Şeyda Sevde Tunçbilek (Dr.)

¹ İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye

 0000-0002-7112-5156  sevdetuncbilek@istanbul.edu.tr



İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi

Entretien | Interview

 Open Access

«Une parenthèse sur Terre: L'Entretien avec Philippe Descola»



Şeyda Sevde Tunçbilek¹  

¹ Université d'Istanbul, Faculté de Lettres, Département de Sociologie, Istanbul, Turquie

Résumé

Philippe Descola, né en 1949, est l'un des anthropologues français les plus renommés aujourd'hui. Professeur émérite au Collège de France, médaille d'or du CNRS, il est l'auteur de nombreux ouvrages, dont *Nature domestique* (1986), *Les Lances du crépuscule* (1993) et *Les Formes du visible* (2021). Son livre *Par-delà nature et culture*, publié en 2005, dans lequel il propose un modèle quadripartite basé sur des schèmes ontologiques, est considéré comme un classique de l'histoire de la discipline.

Réalisé le 5 mai 2025 au Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France, à Paris, cet entretien survole la trajectoire de cet illustre savant. La première partie porte sur la relation personnelle et intellectuelle de Descola avec Claude Lévi-Strauss (1908-2009) à partir de la période de la préparation de sa thèse de doctorat, bien que sur la manière dont il a été influencé par l'anthropologie structurale et sur les critiques qu'il a formulées à son égard. La deuxième partie est consacrée à la discussion de l'hybridation et de l'historicité des schèmes ontologiques, ainsi qu'à la capacité explicative de son modèle théorique dans différents domaines tels que les sociétés turques d'Asie centrale et d'Asie de l'Est, *L'Épopée de Gilgamesh* ou le site archéologique Göbeklitepe en Turquie. L'anthropologue célèbre nous offre, tout au long de l'entretien, des pistes de réflexion essentielles pour repenser les continuités et les discontinuités entre les humains et les non-humains dans cette *parenthèse intéressante* sur Terre, où les humains encore existent.



“ Citation: Tunçbilek, Ş. S. (2025). «Une parenthèse sur Terre: L'Entretien avec Philippe Descola». *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 45(1), 41-75. <https://doi.org/10.26650/SJ.2025.45.1.S1>

© This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. 

© 2025. Tunçbilek, Ş. S.

✉ Corresponding author: Şeyda Sevde Tunçbilek sevdetuncbilek@istanbul.edu.tr



Partie I : « Monsieur Lévi-Strauss »

Vous avez préparé votre thèse de doctorat sous la direction de Claude Lévi-Strauss (1908-2009), puis vous êtes devenus collègues, vous avez été son successeur au *Laboratoire d'anthropologie sociale (LAS)* et vous avez été élu au *Collège de France*. Je voudrais savoir quels rapports aviez-vous avec lui et comment a évolué votre relation au fil des ans.

C'est la lecture de *Tristes Tropiques*¹ de Claude Lévi-Strauss qui m'a incité à faire de l'anthropologie, ce qui est une expérience assez commune parmi les gens de ma génération et même dans d'autres. Mais ce n'est pas tellement parce que l'anthropologie est présente d'une façon épisodique dans *Tristes Tropiques* qui est surtout une biographie intellectuelle. Ce qui m'avait fasciné dans le livre, c'était la personnalité de Claude Lévi-Strauss. J'avais ressenti une grande admiration pour ce personnage, à la fois pour son immense culture et sa capacité à entrer dans la cervelle des autres, si je puis dire, avec l'anthropologie. Et je me suis dit que si une personnalité aussi exceptionnelle que lui était anthropologue, c'est qu'être anthropologue, ça devait être quelque chose d'intéressant. C'est la première graine, en quelque sorte, qui m'a fait contempler la possibilité de devenir anthropologue. J'ai fait des études de philosophie d'abord, comme c'est le cas pour beaucoup de praticiens des sciences sociales en France, puis j'ai fini par sauter le pas. C'est Maurice Godelier qui m'a incité à faire de l'anthropologie de terrain, il m'a dit, « Oui c'est possible pour un philosophe de devenir anthropologue, il y a de nombreux cas », dont lui d'ailleurs, et « pour cela il faut faire du terrain. »

J'ai hésité un moment quant au terrain. J'ai fait un premier terrain dans les basses terres du sud du Mexique, dans la forêt lacandone, qui était un échec. Parce que les Indiens Tzeltal avec qui j'étais se trouvaient dans une situation de précarité qui les rendait malheureux. Et cela a influé sur mon humeur. Ils n'étaient pas heureux d'être dans la forêt. C'était des habitants des hauts plateaux qui étaient descendus dans la forêt lacandone expulsés par les latifundiaires, les grands propriétaires terriens. Ils essayaient tant bien que mal de s'adapter à ce nouveau milieu et ça les rendait assez tristes. Je me suis dit tant

¹Lévi-Strauss, C., *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955.

qu'à faire, autant aller chez des gens qui aiment bien la forêt. C'est pour cette raison que je suis parti en Amazonie.

À l'époque, il y avait très peu de gens qui avaient des compétences sur l'Amazonie en France. J'ai donc été « voir plutôt Dieu que ses saints », comme on dit en français. J'ai été voir Dieu. Et en même temps, j'étais terrorisé parce que j'étais un jeune philosophe brillant, mais en même temps pour moi, Lévi-Strauss était le summum, le plus grand théoricien des sciences sociales du XX^e siècle. J'ai été le voir et je décris la scène quelque part, je crois que c'est dans *Les Lances du crépuscule*.² Il m'a reçu fort aimablement, mais moi, j'avais l'impression de le déranger. J'étais vraiment comme un petit garçon vis-à-vis d'un grand professeur et il a accepté de diriger ma thèse.

Il a été avec moi pendant toute la période de préparation de la thèse, faisant preuve d'une très grande générosité. Je lui écrivais régulièrement sur le terrain pour lui rendre compte de ce que je faisais et il me répondait toujours fort aimablement. Il m'a toujours appuyé sur le plan financier en trouvant des moyens pour partir et rester sur le terrain. Et lorsque j'ai fini d'écrire ma thèse, je la lui ai amenée et je lui ai dit, « Voilà ma thèse, j'attends votre avis pour la déposer. » Et il m'a dit, « Non, non, mon cher ami, je vous fais parfaitement confiance. » Je suis arrivé à la soutenance de thèse sans savoir ce qu'il pensait de la thèse, ce qui était un peu dérangeant. Mais tout s'est bien passé.

Il a été toujours très disponible. C'était quelqu'un qui maintenait toujours une certaine distance vis-à-vis du monde, sauf, j'imagine, pour des amis très intimes, mais je n'en faisais pas partie. Tout le monde l'appelait « Monsieur Lévi-Strauss » au *Laboratoire d'anthropologie sociale*. Tout le monde avait un grand respect pour lui. Lorsque j'avais besoin de le voir, de le consulter, je prenais rendez-vous avec lui et on parlait de ce qui m'occupait. Mais il fallait avoir toujours des questions très précises. On ne pouvait pas envisager une conversation au fil de l'eau. Les conversations dans lesquelles il manifestait le plus de chaleur, c'était celles qui concernaient le Brésil. Son séjour au Brésil avait à l'évidence été quelque chose de très important pour lui, à la fois sur le plan intellectuel et

²Descola, P., *Les Lances du crépuscule*, Paris, Plon, 1993.

sur le plan affectif. Il en parlait toujours avec plaisir que ce soit du Brésil en général ou de ses séjours parmi les Amérindiens du Brésil. Voilà, dans notre rapport, moi je continuais à avoir pour lui une admiration filiale, et lui, de générosité intellectuelle. Il m'a toujours aidé, il a toujours fait tout ce qu'il pouvait pour m'aider dans ma carrière. Mais je n'ai jamais eu d'intimité avec lui et je pense que personne au LAS ne peut dire qu'il avait une intimité avec lui, d'ailleurs, même ses collaborateurs les plus proches comme Isac Chiva ou Jean Pouillon.

Comme nous le voyons dans vos livres et articles, votre admiration pour Lévi-Strauss ne manquait pas toujours d'un regard critique, surtout sur la dichotomie nature/culture et sur le concept du totémisme, même si vous l'exprimiez avec beaucoup de finesse. Dans le *Cahier Philippe Descola*,³ nous avons vu pour la première fois, moi personnellement, les correspondances entre vous. Il vous a écrit avec un peu d'humeur : « Plus jeune, je reprendrais au fond ce problème qui nous divise du rapport entre nature et culture. Mais j'ai perdu le goût et probablement le talent des grands débats ! »⁴ Je crois qu'il faisait référence à votre article « Les Deux natures de Lévi-Strauss »⁵. Mais je voulais demander, d'une manière plus générale, quelle a été son attitude face à vos remarques ?

C'est un peu la réaction que vous mentionnez, c'est-à-dire, il l'a dit dans cette lettre. Il me l'a dit aussi lors de conversations, que s'il était plus jeune, il reprendrait toute cette question à partir de zéro, justement. Je pense que c'était un homme de sa génération... La mienne a commencé à discuter de la pertinence ou de l'universalité de cette opposition entre nature et culture. Je ne suis pas le seul à avoir fait cela : Bruno Latour et Tim Ingold, au Royaume-Uni... Alors que pour des gens de la génération de Lévi-Strauss, c'était quelque chose d'établi en quelque sorte. Et je comprends qu'au fil du temps, face à ce que notre génération commençait à écrire là-dessus, il a eu des doutes et qu'il a eu envie éventuellement de reprendre, mais c'était trop tard d'une certaine façon. C'était trop tard parce que, au fond, je le dis dans « Les Deux natures de Lévi-Strauss », justement,

³Delaplace, Grégory; D'Onofrio, Salvatore (dir.), *Philippe Descola*, Paris, Éditions de L'Herne, 2024.

⁴Ibid, p. 119.

⁵Descola, P., « Les Deux natures de Lévi-Strauss ». *Les cahiers de l'Herne: Claude Lévi-Strauss* (dir. M. Izard), Paris, Flammarion, 2014, pp. 261-286.

l'article que j'ai publié dans les *Cahiers de l'Herne*, Lévi-Strauss a employé ce terme de nature et l'opposition nature-culture dans des contextes extrêmement différents. D'abord, c'est un outil méthodologique et non une opposition ontologique, il le dit clairement ; c'est un outil permettant de classer certains types de phénomènes dans des matrices contrastives qui font ressortir les systèmes d'opposition d'un point de vue structural. Et donc, il s'agissait d'étiquettes assez générales sous lesquelles on pouvait classer certains types de phénomènes. C'était une façon économique, en quelque sorte, de répartir des phénomènes.

Mais ça l'a quelquefois amené à buter sur des problèmes de fond. Je me souviens qu'il y a des années, j'avais fait un séminaire sur « Le triangle culinaire ».⁶ Je l'ai écrit mais je ne l'ai jamais publié. « Le triangle culinaire », vous vous en souvenez sans doute, est un article qui s'intéresse à l'opposition entre le cru et le cuit, avec les formules intermédiaires telles que le bouilli, le grillé, etc. Et en fait, Lévi-Strauss est embarrassé dans son analyse parce qu'il utilise l'opposition entre nature et culture pour insérer l'ensemble du traitement des nourritures dans une matrice contrastive. Or, ça ne marche pas. Parce qu'il y a un très grand nombre de dispositifs de traitement de la nourriture, selon qu'il y a un liquide ou pas, selon que la nourriture est plongée dans le liquide ou qu'elle est aspergée par le liquide, et puis il y a la fermentation, la cuisson au four, etc. J'avais fait un séminaire pour essayer de reprendre l'affaire du cru et du cuit en multipliant les modalités de traitement de la nourriture et en faisant complètement abstraction de l'opposition entre nature et culture. Au fond, cela donnait un tableau contrastif très complexe mais beaucoup plus inclusif et pertinent que celui qu'il avait mis en évidence.

Je crois que Lévi-Strauss s'est à un certain moment lié les mains en utilisant l'opposition entre nature et culture d'un point de vue purement méthodologique. C'est peut-être là l'explication de son commentaire lorsqu'il disait qu'il aimerait reprendre tout ça s'il avait le temps et s'il était plus jeune. Donc ces choses-là, on en a discuté un peu informellement. Je me souviens d'une conversation, il me dit « Dans les mythes de fondation de l'humanité

⁶Lévi-Strauss, C., « Le Triangle culinaire », *L'Arc*. n. 26, 1965, pp. 19-29.

il y a presque toujours une opposition entre un âge d'or, un état naturel où les gens sont heureux et vivent sans travailler des fruits que la nature leur dispense. Et puis, tout à coup, apparaît un état culturel avec des normes et des limitations et des contraintes. C'est un passage du continu au discontinu. » Je lui rétorque qu'à mon sens c'était une façon de simplifier la situation, parce qu'en Amazonie par exemple les mythes racontent des histoires qui se passent dans un état qui est entièrement culturel, dans lequel des êtres qui portent des noms de plantes et d'animaux, mais qui ont un comportement humain entretiennent entre eux des rapports de type humain. Ils font la cuisine, de la musique, ils cultivent des plantes, et toutes sortes de choses analogues. C'est donc un état culturel. Et qu'est-ce que le mythe introduit ? C'est tout d'un coup un basculement, une catastrophe qui fait que ces êtres intégralement culturels vont devenir des êtres naturels, avec l'apparence actuelle des plantes et des animaux dont ils portaient le nom. Les mythes sont donc des récits de spéciation. Il y a bien passage du continu au discontinu, mais d'un continu culturel au discontinu de la diversité des espèces. Voilà, on avait des débats de ce type-là. Mais j'avais sur la pointe des pieds. Parce que, encore une fois, j'étais paralysé, même très tard, par l'admiration que j'avais pour lui. Il m'intimidait beaucoup.

Pour ce qui est du totémisme on n'en a jamais vraiment parlé, à vrai dire. Je pense que Lévi-Strauss avait à la fois raison et tort. Il avait raison de chercher un invariant du totémisme, et celui qu'il a proposé me paraissait assez juste, c'est-à-dire la transposition des écarts différentiels observables dans la nature pour penser les écarts différentiels entre les groupes sociaux. Mais ça ne correspondait pas à la situation australienne, ce qui est un peu paradoxal, puisque c'est la source des premières informations sur le totémisme. Le paradoxe, c'est que, en voulant sortir le totémisme d'un univers culturel particulier, celui de l'Australie, il a perdu ce faisant, me semble-t-il, ce qui faisait l'originalité de ce continent en diluant en quelque sorte le totémisme dans un dispositif classificatoire plus général.

L'opérateur totémique, tout comme la prohibition de l'inceste, semble correspondre à la fonction de lier deux groupes distincts de phénomènes chez Lévi-Strauss...

Oui, d'une certaine façon, c'est ça aussi. C'est un opérateur de socialisation. Tandis que la prohibition de l'inceste, c'est le contrôle infiniment diversifié selon les cultures d'un phénomène naturel. Le totémisme, c'est la maîtrise conceptuelle de phénomènes sociaux par la pensée classificatoire inspirée de l'observation de phénomènes naturels. Et d'ailleurs, c'est ainsi que j'avais initialement pris le totémisme, lorsque je le comparais à l'animisme. J'avais suivi la définition de Lévi-Strauss. Je m'en explique dans *Par-delà nature et culture*⁷ : c'est Tim Ingold qui m'a fait une remarque à ce propos, et celle-ci était très juste. Cela m'a rappelé un article que j'avais lu il y a longtemps d'un collègue canadien sur le totémisme, et qui mettait déjà ça en avant.⁸ Mais personne n'avait fait attention à cet article, et moi non plus. Et en le relisant, je me suis aperçu qu'il avait raison.

Mais ensuite, vous avez mis en contraste l'animisme et le naturalisme...

L'animisme et le naturalisme, oui, bien sûr, mais c'était aussi au fond l'expérience ethnographique. Ce que j'observais sur le terrain, c'était le symétrique inverse de ce que j'amenais dans ma boîte à outils mentale. Et donc, c'était le premier contraste, mais ce n'était pas suffisant. Il fallait enrichir les contrastes avec d'autres manifestations de formes de continuité et de discontinuité entre les humains et les non-humains.

Vous affirmez dans quelques reprises que votre approche constitue, d'une certaine manière, le renouvellement du structuralisme.⁹ Et aujourd'hui, vous avez certainement déjà entendu parler du « structuralisme ontologique » pour qualifier votre approche. Que pensez-vous de cette appellation ?

Oui, je pense que c'est une définition juste. Au fond, ce qui m'intéresse quand je parle d'ontologie, c'est d'essayer de mettre en évidence que les phénomènes auxquels je m'intéresse se structurent à un étage plus élémentaire que celui de la vie sociale ordinaire telle que les classifications sociales nous offrent un témoignage de leur fonctionnement. Et donc ontologique au sens de « Qu'est-ce qu'il y a dans le monde ? », « Comment est-

⁷Descola, P., *Par-delà nature et culture*, Éditions Gallimard, 2005.

⁸Racine, L., « Du modèle analogique dans l'analyse des représentations magico-religieuses », *L'Homme*, vol. 29, n. 109, 1989, pp. 5-25.

⁹Descola, P., *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 2014, p. 114.

ce que ces choses qui sont dans le monde vont ensemble ou diffèrent entre elles ? », « Pourquoi est-ce qu'on a telle chose à tel endroit et pas telle chose, et pas tel autre ? », etc. C'est véritablement une visée qui est plus élémentaire du fonctionnement de la vie collective des humains et de leur rapport aux non-humains, que celle que le structuralisme de Lévi-Strauss traite. Puisqu'il s'occupe essentiellement des institutions. Et, bien sûr, je m'intéresse aussi aux institutions, notamment lorsque j'étudie les modes de relations, mais quelquefois, au fond, ce sur quoi je travaille, c'est beaucoup moins fermement définissable qu'une institution. Ce sont des éléments de la vie intellectuelle et rituelle que l'on glane et que l'on reconstitue pour essayer de comprendre quel est le mobilier du monde, d'un collectif particulier.

Vous avez déclaré à plusieurs reprises que « le XX^e siècle, en anthropologie, demeurera comme le siècle de Lévi-Strauss ». Que pensez-vous du XXI^e siècle ? En quoi Lévi-Strauss est-il contemporain aujourd'hui selon vous ?

Vous l'avez dit tout à l'heure, on parle de post-structuralisme. Alors que beaucoup de gens ne savent pas ce que c'est que le structuralisme. On ne peut pas dépasser ce que l'on ne connaît pas. Alors ce qu'on entend souvent par post-structuralisme, c'est dépasser quelque chose qu'on ne connaît pas, c'est-à-dire au fond, en commettant des erreurs d'appréciation fondamentales sur ce que peut être le structuralisme, vu comme un idéalisme, comme une façon de plaquer des catégories sur les phénomènes, ce que n'est pas le structuralisme.

Au XXI^e siècle, je ne vois pas d'autre façon de mener à bien l'entreprise anthropologique, qui est une entreprise de comparaison, qu'en procédant à la manière structuraliste, c'est-à-dire en essayant de comprendre le système des différences à l'intérieur de ce que Lévi-Strauss appelait des « groupes de transformation ». À savoir un groupe de phénomènes dont les caractéristiques vont offrir des contrastes les uns par rapport aux autres. Lévi-Strauss a fait cela de façon virtuose avec les mythes, avec les systèmes de parenté, moi je l'ai fait avec les ontologies. Je pense qu'il n'y a pas d'autre moyen de comparer que de procéder ainsi. Ou alors on dit que l'anthropologie n'est pas une entreprise comparative,

alors à ce moment-là, je ne sais pas à quoi elle sert. Elle ne peut être purement descriptive, car à ce moment-là c'est de l'ethnographie, et plus de l'anthropologie. Mais si l'on prend au sérieux le projet intellectuel de l'anthropologie, qui est d'essayer de comprendre les principes formels organisant la vie collective des humains, il me semble que la seule façon de comparer les phénomènes est de les comparer à la manière structurale, c'est-à-dire de façon hypothético-déductive, en faisant des hypothèses quant à certaines caractéristiques de la vie sociale et en voyant ensuite à l'intérieur de groupes de transformation de phénomènes, comment ces hypothèses sont vérifiées ou ne le sont pas. Ce qui est complètement différent de la façon typologique dont on pratique la comparaison ordinairement. L'école anglaise fonctionnaliste est une parfaite caractéristique de ce dernier type de comparaison, c'est ce que Leach appelait la « collection de papillons ». Je pense que, à moins de faire des découvertes intellectuelles, épistémologiques ou scientifiques qui vont tout bouleverser, je vois mal comment on peut faire autrement que cela. D'ailleurs, je suis heureux de voir qu'il y a encore beaucoup de jeunes chercheurs, pas simplement en France, qui ont une approche structurale de la comparaison...

Si vous me le permettez, j'aimerais aborder une autre source d'inspiration. Un sujet retient mon attention en tant que sociologue. Lors d'un entretien que vous avez réalisé, vous avez déclaré : « Dans les influences que j'ai subies, je suis autant un enfant de Foucault et de Bourdieu que de Lévi-Strauss. »¹⁰ Je crois que vous êtes l'un des rares anthropologues français à reconnaître l'influence de Pierre Bourdieu sur vous.

Il y en a en France, sauf qu'ils ne sont pas structuralistes.

Pouvez-vous nous expliquer en quoi consiste cette influence et en quoi les schémas ontologiques diffèrent-ils de la notion d'habitus, telle qu'il Bourdieu la développe ?

Alors, l'influence, c'est la théorie de la pratique de Bourdieu, son livre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*.¹¹ Je l'ai lu quand il est sorti, je ne me souviens plus exactement, ça devait être en 1972, et il m'a absolument ébloui. Et je me suis dit : « C'est ce qu'il faut

¹⁰Descola, P., *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 2014, p. 112.

¹¹Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Éditions de Seuil, 1972.

faire. » Mais il n'a pas poursuivi dans cette direction, c'est ça un peu le paradoxe. Il a poursuivi dans une autre direction, qui est celle de la théorie des champs, qui m'a paru moins intéressante parce qu'elle était plus caractéristiquement, disons, socio-centrée, classiquement néo-marxiste. Il y avait moins d'originalité dans la théorie des champs. Alors que dans la théorie de la pratique, Bourdieu s'interroge sur les schèmes implicites qui structurent notre comportement : qu'est-ce qui fait qu'au fond, on fait des choses sans avoir nécessairement la conscience qu'on les accomplit ? Qu'est-ce qui nous agit, qu'est-ce qui nous incite à réaliser des actions selon tel ou tel modèle, à penser de telle ou telle façon ? Le livre me paraissait très important parce que c'était une réponse à quelque chose que le marxisme a toujours eu du mal à traiter : la théorie des idéologies. Et c'était un pas de côté, en quelque sorte, notamment par rapport à la réponse d'Althusser sur la théorie des idéologies. C'est ce que je trouvais très intéressant.

L'habitus, pour Bourdieu, c'est la systématisation de pratiques et de formes de pensée selon des schèmes dont on n'a pas conscience, mais qui sont historicisés, c'est-à-dire qui sont le produit d'un contexte social et historique particulier. Ce qui m'intéressait dans les ontologies, c'était de remonter en amont des moteurs productifs qui permettaient d'engendrer des habitus. Pour moi, l'habitus, c'est le produit d'une ontologie, c'est le produit historicisé localement d'une ontologie. Si on prend ce que j'appelle l'ontologie analogiste, par exemple, elle a des formes extrêmement variées entre la Chine et la Grèce antique. On a l'impression que ce sont des mondes qui sont complètement hétérogènes. Mais le principe général de l'analogisme, qui est celui de la mise en correspondance de multiplicités, est présent dans les deux cas, mais va aboutir à des ontologies particulières qui sont distinctes et évidemment à des habitus qui sont distincts.

Partie II : Hybridation des ontologies et la sortie du naturalisme

Depuis la publication de *Par-delà nature et culture* en 2005, la possibilité des hybridations selon lesquelles deux ontologies peuvent se trouver combinées a fait l'objet de discussions. Concernant le sujet, j'aimerais poser une question sur les peuples turcs qui ont une longue histoire en Asie centrale et en Asie de l'Est. Nous pouvons constater

qu'ils ont une temporalité cyclique, que vous décrivez comme caractéristique des collectifs analogiques. Par ailleurs, la division en clans totémiques portant le nom d'oiseaux de proie et l'identification à des animaux particuliers comme le loup gris sont également très répandus chez ces peuples. Comment pensez-vous qu'il faut interpréter la coexistence de ces différents éléments ?

La seule réponse possible à ce genre de question est empirique, ethnographique, c'est-à-dire il faut voir comment ça marche dans chaque cas. Je l'ai fait dans un cas dans mon livre *Les formes du visible*¹² à propos de la combinaison entre le totémisme et l'animisme chez les Tsimshian de la côte nord-ouest du Canada. Je pense qu'on peut le faire aussi dans des cas comme celui que vous mentionnez.

L'Asie en général est très intéressante parce qu'elle recèle de nombreuses formes d'hybridation, en particulier des hybridations entre analogisme et animisme. Et je pense en particulier à un espace qui va de la Mongolie jusqu'à l'Asie du Sud-Est, et des combinaisons entre analogisme et totémisme dans le cas d'une partie de la Sibérie jusqu'au monde turcique, comme vous dites. Mais la seule façon de montrer comment ça marche, c'est de prendre cas par cas.

Je l'ai fait dans des cours pour des régions que je connais bien, pour l'Amérique du Sud. Je me suis occupé des Wayuu, par exemple, qui sont une population de pasteurs, une grande exception parmi les peuples des basses terres en Amérique du Sud ; ils vivent dans la Guajira, une région aride à la frontière de la Colombie et du Venezuela. Je me suis efforcé de montrer qu'ils étaient à la fois animistes et totémiques. Et j'ai essayé de le faire la même chose pour les Bororos du Brésil, là aussi dans des cours restés inédits. Pour examiner les hybridations il faut rentrer dans le détail. Par exemple, pour le totémisme, est-ce que les membres des groupes totémiques associés à des espèces animales possèdent des qualités spécifiques ? Ces qualités sont-elles transmissibles, à qui et comment ? Est-ce que ce n'est pas uniquement classificatoire ? Parce qu'il peut y avoir aussi un totémisme de type lévi-straussien qui fonctionne exclusivement comme dispositif de classement, et

¹²Descola, P. *Les formes du visible. Une anthropologie de la figuration*, Éditions du Seuil, 2021.

non comme un régime ontologique. Donc c'est vraiment des détails ethnographiques qui permettent de répondre à ces questions-là.

Maintenant je voudrais poser une question sur le plan méthodologique. Je pense, par exemple, au récit le plus ancien qui nous soit parvenu à ce jour : l'*Épopée de Gilgamesh*, dans lequel le roi d'Ourouk coupe les cèdres et tue le protecteur de la forêt (*Houmbaba*) pour laisser une trace éternelle dans ce monde. De nombreux éléments de l'épopée nous rappellent l'ontologie naturaliste. Cependant, on voit aussi Enkidu, le compagnon de Gilgamesh, qui partage d'abord la même intériorité avec les animaux sauvages et en s'habillant et en ayant des rapports sexuels avec les femmes, devient alors un humain et perd toute communication avec les non-humains comme ça se passe dans les mythes animistes. Par où commencer pour déterminer quelle est la cosmologie dominante, au vu du nombre de facteurs à prendre en compte ?

Je ne suis pas un spécialiste de la Mésopotamie, donc je ne peux pas vous répondre. Mais il faudrait pouvoir étudier le détail du système. J'ai des amis qui sont des spécialistes éminents de la Mésopotamie, notamment l'un d'entre eux avec qui je parle beaucoup, Jean-Jacques Glassner. J'essaie précisément de comprendre de quel type d'ontologie il s'agit en le lisant. Je pense qu'il y a dans cette région et à cette époque un schème dominant, qui est analogiste. Je crois d'ailleurs me souvenir qu'Enkidu participe avec Gilgamesh à la destruction de la forêt de cèdres. Plutôt que d'une attitude naturaliste, il faudrait peut-être voir là un leitmotiv transhistorique de la littérature épique caractérisant le triomphe sur un adversaire : pour que la victoire soit complète, il faut détruire son milieu de vie, détruire ses récoltes, brûler ses greniers, répandre du sel sur ses terres de culture, etc.

Ce qui m'intéresse au premier chef, c'est de discuter mes hypothèses avec des spécialistes, discuter avec des médiévistes, par exemple, ou bien des historiens de la Grèce antique, ou bien des sinologues, qui, avec leur maîtrise des données et à partir des catégories que j'ai proposées, essaient de voir si ça marche ou si ça ne marche pas. Ça marche pas mal assez souvent. Mais au fond, mon livre *Par-delà nature et culture* est paru

il y a 20 ans maintenant. Je pense que c'est très peu de temps par rapport aux effets qu'il peut produire. Il est paru plus tard en anglais. Et donc, on commence simplement maintenant à en mesurer les échos chez des chercheurs spécialisés dans des aires culturelles différentes sur la pertinence ou pas des catégories que je propose. C'est parce qu'au fond, les grands modèles théoriques du type de celui que j'ai proposé, ce sont des modèles heuristiques. Ils permettent de prendre en considération des ressemblances et des différences qu'on n'aurait pas nécessairement perçues auparavant, parce qu'elles sont fondées sur des critères qui n'étaient pas pris en compte auparavant, à savoir ceux de la discontinuité et de la continuité entre humains et non-humains. Mais ce n'est pas une clé pour ouvrir toutes les portes. Ce ne sont pas des archétypes. C'est en cela que c'est structural. Encore une fois, c'est un groupe de transformation.

Comme vous le savez, il existe en Turquie un site archéologique appelé « Göbeklitepe » datant de la seconde moitié du X^e millénaire avant J.-C. Il s'agit d'un site néolithique atypique dans la mesure où il n'y a aucune trace d'agriculture ou d'élevage. Ce site est donc interprété comme un sanctuaire sacré qui servait de lieu de rituel et de festival pour les groupes de chasseurs-cueilleurs. L'une des caractéristiques les plus intéressantes de Göbeklitepe, à part des piliers anthropomorphes en forme de T, est la représentation de figures animales (serpents, renards et sangliers avant tout, mais aussi des aurochs, gazelles, mouflons, onagres, grues, canards et vautours), toujours masculins et avec une posture agressive. Les significations de ces figures sont aujourd'hui controversées. Mais les scènes totales où se rencontrent les espèces animales vivant dans la géographie de cette région montrent que les animaux eux-mêmes suivent le rituel qui se déroule dans le centre ou ont une mission dans la fiction créée...Pensez-vous qu'il soit possible de découvrir l'existence d'autres ontologies grâce aux avancées dans le domaine de l'archéologie ? Admettons l'historicité des ontologies comme le cas du passage de l'analogisme au naturalisme au XVII^e siècle en Occident, est-il possible d'imaginer d'autres ontologies prédécédés les quatre principales ?

Si l'on devait spéculativement envisager les quatre modes de faire monde d'un point de vue évolutif, je dirais qu'il y a très probablement deux ontologies élémentaires, originelles, qui sont le totémisme et l'animisme, éventuellement combinables, le totémisme ayant par ailleurs une stabilité beaucoup plus grande dans le temps. Quant à l'analogisme, c'est une transformation de l'animisme. C'est une question que j'ai abordée à propos des peintures rupestres dans le paléolithique européen. Il me semble qu'elles sont indicatrices d'une ontologie totémiste. Mais c'est très difficile à avérer. Et c'est pour cette raison que des sites comme Göbeklitepe sont particulièrement fascinants, parce qu'ils sont beaucoup plus complexes que des images sur une paroi. Puisque, à l'évidence, c'était un centre rituel qui réunissait des masses importantes de population, mais où les gens ne vivaient pas. Même si je crois que l'on sait maintenant qu'il n'y avait peut-être pas trop loin des sites d'habitat.

L'Australie constitue justement une bonne base ethnographique pour réfléchir par analogie à cette question, puisqu'au fond, les « rites de multiplication » australiens correspondaient à des activations de totems qui permettaient l'amplification des ressources, notamment le gibier, que les totems contrôlaient. C'est donc parfaitement compréhensible qu'il ait pu y avoir des dispositifs rituels de ce type ayant laissé des traces dans des sociétés préagricoles comme à Göbeklitepe. Malheureusement, cela ne pourra jamais rester que spéculatif. C'est pour cette raison que je préfère être anthropologue que préhistorien, car faire parler des vestiges matériels plutôt que des gens est terriblement frustrant. J'ai beaucoup d'amis préhistoriens, nous discutons beaucoup entre nous, mais c'est frustrant parce qu'on n'aura jamais la possibilité de vérifier les hypothèses.

Si nous revenons à votre modèle théorique, vous avez formulé quatre ontologies différentes (naturalisme, animisme, totémisme, analogisme), quatre manières différentes de composer le monde à partir des continuités et des discontinuités entre les humains et les non-humains. D'une part, vous avez dit que vous n'avez pas analysé ce qui est le plus correct ou le plus juste.

Non, cela irait à l'encontre du principe structural, justement, du groupe de transformation, parce que les quatre ontologies constituent un groupe de transformation.

Mais d'autre part, vous n'avez pas cessé de montrer le lien organique entre la destruction de la planète et l'expansion naturaliste. Dans ce cas, le naturalisme n'est-il pas le plus méchant, voire le plus coupable de tous ?

Il est certainement le plus destructeur. D'ailleurs, au cours des dernières années, je me suis engagé plus directement sur le plan politique, notamment dans une critique du naturalisme. Parce qu'il me semble que le naturalisme est l'une des conditions, et peut-être la principale, mais en tout cas l'une des conditions importantes du développement du capitalisme. Le fait de considérer les non-humains comme des choses et comme des ressources qui peuvent être source de profit et non pas occasion d'attachement, est une façon de rendre possible l'exploitation effrénée des ressources, justement, sans se sentir obligé de prendre soin de la planète. Ce qui est quelque chose de complètement nouveau dans l'histoire de l'humanité. Il y a donc une responsabilité du naturalisme dans cette dévastation de la planète.

En même temps, je suis conscient que le naturalisme a rendu possible le développement des sciences positives. Ça n'en a pas l'air, mais je suis quasiment un scientifique. Je suis très admiratif de l'astrophysique, de la physique des particules, de la biochimie, c'est-à-dire de la capacité de comprendre le fonctionnement physique du monde. C'est quelque chose qui est à mettre au crédit du naturalisme. C'est cette complexité et cette ambiguïté du naturalisme qui me conduisent à dire qu'en tant que scientifique, il est difficile de décréter qu'une ontologie est supérieure à une autre sur le plan moral. Néanmoins, on ne peut pas faire autrement que de constater que les effets politiques, économiques et surtout écologiques du naturalisme sont catastrophiques. Par conséquent, la responsabilité d'un intellectuel et d'un spécialiste des sciences sociales, en l'occurrence, est d'essayer de montrer en quoi elles sont catastrophiques et comment on peut essayer de les dépasser.

Vous venez de signaler la responsabilité du naturalisme, l'ontologie singulière de l'Occident depuis le XVII^e siècle, dans les crises écologiques actuelles et l'urgence de le dépasser. Pierre Charbonnier, lui, tout en étant d'accord avec vous sur des raisons de crises écologiques, propose de ne pas mettre de côté les coordonnées ontologiques et

épistémiques du naturalisme, au contraire les « pousser à leur maximum pour sortir de l'impasse ».¹³ Il serait intéressant de savoir votre opinion à ce sujet. Pensez-vous qu'il est possible de recomposer le monde sans le décomposer complètement ?

Oui, on est en désaccord là-dessus. Moi, je pense que pour sortir du naturalisme, il faut prendre en considération ce qu'a été la révolution naturaliste. Ça a consisté en deux choses. D'une part, la désubjectivation des non-humains, et d'autre part, l'hypersubjectivation des humains avec l'individualisme. Et une façon de sortir du naturalisme, ça serait donc de resubjectiver les non-humains et d'essayer de désubjectiver les humains. C'est une opération particulièrement difficile dans les deux cas, mais il est possible d'imaginer des moyens d'y parvenir. Pour resubjectiver les non-humains, il me semble qu'il y a une voie très intéressante : donner une personnalité juridique aux milieux de vie. Je sais qu'une personnalité juridique n'est pas une personne au sens d'un sujet à qui l'on va prêter des intentions, des désirs ou des projets. Néanmoins, cela transforme le rapport entre des personnes humaines et les milieux de vie, qui sont des personnalités morales. C'est une façon parmi d'autres de parvenir à cette resubjectivation des non-humains.

Quant à la désubjectivation des humains, il me semble qu'elle est difficile. Mais les sociétés prémodernes avaient développé toutes sortes de dispositifs pour permettre à des humains de s'accomplir sans en tirer un motif d'exaltation glorieuse. Je pense par exemple à la polyvalence, au fait que dans beaucoup de sociétés prémodernes, les gens étaient capables de faire toute sorte des tâches. Il n'y avait pas de spécialistes. C'est-à-dire que toutes les tâches nécessaires à la vie matérielle pouvaient être accomplies par les hommes et par les femmes, parce qu'il y avait une division sexuelle du travail, mais pas une division technique. Ce qui faisait que chacun était en mesure, en quelque sorte, de participer à la vie collective à la mesure de ses moyens, sans cette possibilité de tout ramener à un individu tout puissant, capable en quelque sorte de s'appropriier le monde, la nature et de la transformer. Et alors pourquoi est-ce que c'est intéressant ? C'est

¹³Charbonnier, Pierre. « Le naturalisme a-t-il un avenir ? », *Philippe Descola* (dir. par Grégory Delaplace et Salvatore d'Onofrio), Paris, Les Cahiers de l'Herne, pp. 132-135.

parce qu'il y a à la fois dans les communautés autochtones actuelles, mais aussi dans les territoires alternatifs dans les pays industrialisés, je pense à ce que nous appelons en France les ZAD,¹⁴ des manières de renouer avec cette façon d'agir collectivement dans les rapports aux non-humains, qui montre que c'est possible. Ces gens-là l'ont découvert au jour le jour. Ils ont sans doute lu des travaux d'anthropologie, car ils sont cultivés, mais ils n'ont pas essayé d'appliquer des recettes. Ils ont redécouvert des façons de se lier, de s'attacher à un milieu, de s'attacher entre humains, qui sont différentes de celles que le capitalisme a inventées. C'est pour cette raison que je trouve que ces expériences sont très intéressantes parce qu'elles sont très stimulantes intellectuellement pour imaginer d'autres formes de vivre ensemble avec les non-humains.

Je voudrais finir avec la célèbre phrase de *Tristes tropiques* : « Le monde a commencé sans l'homme et il s'achèvera sans lui »¹⁵, écrite par Lévi-Strauss en 1955. Comment interprétez-vous cette phrase de Lévi-Strauss aujourd'hui, en tenant compte de ce qu'il se passe dans l'actualité ?

C'est effectivement une phrase de bon sens. La disparition de l'humanité est quelque chose auquel il faut se préparer. Je pense que la plupart des gens n'en sont pas conscients. La disparition de l'humanité, qui est inévitable, ce sera la fin d'une parenthèse intéressante, parce que les humains ont inventé des choses merveilleuses, la poésie, la musique, la figuration imagée, les mathématiques, etc. Et donc, le fait que ces choses-là disparaissent et qu'il n'y ait plus d'humains pour les apprécier ce serait une perte. Mais ce qui moi me trouble plus que cela, c'est la disparition de la vie. Et pour autant que l'on sache, la Terre est le seul endroit où la vie est possible. Peut-être qu'il y a d'autres planètes où la vie est possible, mais jusqu'à présent, on n'en a pas l'assurance. Et donc, si l'humanité réussissait à abolir la vie en même temps que de s'abolir elle-même, ça, ça serait un drame absolu.

Merci beaucoup de m'avoir accordé votre temps.

¹⁴ZAD (*Zone à défendre*): Une cinquantaine de zones alternatives qui sont occupées depuis 2009 à la suite des manifestations dans la région de Notre-Dame-des-Landes, en France et en Belgique.

¹⁵Lévi-Strauss, 1955, p. 495.



Author Details

Şeyda Sevde Tunçbilek (Dr.)

¹ Université d'Istanbul, Faculté de Lettres, Département de Sociologie, Istanbul, Turquie

 0000-0002-7112-5156  sevdetuncbilek@istanbul.edu.tr



İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi

Söyleşi | Interview

 Açık Erişim | Open Access

“Yeryüzünde Bir Parantez: Philippe Descola ile Söyleşi”



Şeyda Sevede Tunçbilek¹  

¹ İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye

Öz

Philippe Descola (d. 1949), ilk saha çalışmasını 1973 yılında Meksika'nın Chiapas bölgesinde Tzeltallar arasında yürütmüş, Claude Lévi-Strauss danışmanlığında hazırladığı doktora tezinin araştırması için 1976-1979 yılları arasında Ekvador Amazonları'nda yaşayan bir Jivaro topluluğu olan Açuvarlar arasında yaşamıştır. *La Nature domestique* (Evcil Doğa, 1986), *Les Lances du crépuscule* (Alacakaranlığın Mızrakları, 1993), *Par-delà nature et culture* (Doğa ve Kültürün Ötesinde, 2005), *Les Formes du visible* (Görünürün Biçimleri, 2021) eserleriyle tanınan Descola, 2000-2013 yılları arasında Lévi-Strauss'un kurucusu olduğu Sosyal Antropoloji Laboratuvarını (Laboratoire d'anthropologie sociale) yönetmiş, 2001 yılında seçildiği Collège de France'ta kurduğu “Doğa Antropolojisi” (Anthropologie de la nature) kürsüsünde 2019 yılına kadar ders vermiştir. Günümüzde yalnızca antropoloji disiplininin değil, Roy Wagner, Marilyn Strathern, Bruno Latour ve Eduardo Viveiros de Castro ile birlikte sosyal bilimlerde ontolojik dönemecin önde gelen temsilcilerinden biri kabul edilmektedir.

5 Mayıs 2025 tarihinde Sosyal Antropoloji Laboratuvarında Philippe Descola'nın ofisinde gerçekleştirilen bu söyleşinin birinci bölümünde Descola'nın doktora tez döneminden başlayarak Claude Lévi-Strauss'la kişisel ve entelektüel ilişkisi, yapısal antropolojiden hangi açılardan ne şekilde etkilendiği ve ona ne tür eleştiriler getirdiği ele alınmaktadır. İkinci bölümde ise Descola'nın bir dönüşüm grubu olarak önerdiği dört ontolojik şemadan (natüralizm, animizm, totemizm, analogizm) oluşan teorik modelin tarihselliği, geçişkenliği ve farklı uygulama alanları tartışılmakta, natüralizmden çıkış imkânları değerlendirilmektedir. Söyleşi boyunca Philippe Descola, insanların hâlâ yeryüzünde var oldukları bu *ilginç parantezde*, insanlar ve insan olmayanlar arasındaki süreklilik ve süreksizlikleri yeniden düşünmek için önemli ipuçları sunmaktadır.



“ Atıf | Citation: Tunçbilek, Ş. S. (2025). «Une parenthèse sur Terre : L'Entretien avec Philippe Descola». *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 45(1), 41-75. <https://doi.org/10.26650/SJ.2025.45.1.S1>

 This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.  

 2025. Tunçbilek, Ş. S.

 Sorumlu Yazar | Corresponding author: Şeyda Sevede Tunçbilek sevedetuncbilek@istanbul.edu.tr



Bölüm: “Mösyö Lévi-Strauss”

Doktora tezinizi Claude Lévi-Strauss (1908-2009) danışmanlığında yazdınız. Sonrasında hem meslektaş hem de onun Sosyal Antropoloji Laboratuvarındaki¹ halefi oldunuz. Lévi-Strauss gibi siz de *Collège de France*’a seçildiniz. Aranızdaki ilişkinin nasıl geliştiğini ve yıllar içinde nasıl evrildiğini öğrenebilir miyim?

Hüzünlü Dönenceler’i² okuduktan sonra beni antropolojiye teşvik eden Claude Lévi-Strauss oldu ki bu deneyim hem benim kuşağımdakiler hem de sonrakiler arasında oldukça yaygındır. Ancak bunun nedeni, her şeyden önce entelektüel bir biyografi olan *Hüzünlü Dönenceler*’de antropolojinin fragmanlar şeklinde yer alması değildi. Kitapta beni asıl büyüleyen Claude Lévi-Strauss’un kişiliğiydi. Hem derin kültürü hem de antropoloji aracılığıyla, tabiri caizse başkalarının zihinlerine girme yeteneğiyle bu kişiliğe büyük bir hayranlık duydum. Kendi kendime eğer böyle müstesna bir kişilik antropologsa o halde antropolog olmak ilginç bir şey olmalı diye düşündüm. Antropolog olma ihtimali hakkında zihnime düşen ilk tohum buydu. Fransa’da pek çok sosyal bilimci gibi başlangıçta felsefe eğitimi almama rağmen sonunda antropolojide karar kıldım. Etnografik saha çalışması yapma konusunda Maurice Godelier beni yönlendirdi. Bana “Elbette bir filozof, antropolog olabilir”, ki kendisi için de durum buydu, “Ama bunun için saha çalışması yapmak gerekir” dedi.

Saha konusunda bir müddet tereddüt ettim. Güney Meksika’nın alçak bölgelerinde, Lacandon Ormanı’nda yaptığım ilk saha çalışması başarısızlıkla sonuçlandı. Çünkü aralarında araştırma yürüttüğüm Tzeltal yerlileri, onları mutsuz eden son derece güvencesiz bir durumda bulunuyorlardı. Bu durum ister istemez benim hâletiruhiyemi de etkiledi. Ormanda oldukları için mutsuzlardı, çünkü büyük toprak sahipleri tarafından dağlık bölgelerden zorla Lacandon Ormanı’na getirilmişlerdi. Hiç hoşnut olmadıkları bu yeni çevreye iyi kötü uyum sağlamaya çalışıyorlardı. Eğer saha çalışması yapacaksam, gidip ormanı

¹Laboratoire d’anthropologie sociale (LAS): Claude Lévi-Strauss’un 1960 yılında *Collège de France* bünyesinde kurduğu, sonrasında Françoise Héritier ve Philippe Descola gibi isimlerin de yöneticiliğini yaptığı araştırma merkezi. -çev.notu.

²Lévi-Strauss, C., *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955. (Lévi-Strauss, C., *Hüzünlü Dönenceler*, 5. bs., çev. Ömer Bozkurt, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2018)



gerçekten seven insanlar arasında da yapabilirim diye düşündüm. Bu yüzden Amazon’a gittim.

O dönemde Fransa’da Amazon konusunda donanımlı çok az kişi vardı. Ben de Fransızcada dendiği gibi doğrudan “azizlerinden ziyade Tanrı’yı görmeye” gittim. Tanrı’nın yanına gittim. Ama aynı zamanda çok korkmuştum çünkü her ne kadar parlak genç bir filozof olsam da benim için Lévi-Strauss yirminci yüzyıl sosyal bilimlerinin en büyük teorisyeni, zirvesiydi. O sahneyi sanırım *Les Lances du crépuscule*³ kitabımda anlatmıştım. Beni çok nazik bir şekilde karşıladı ama ben onu rahatsız ediyordum hisline kapıldım. Büyük bir üstadın karşısında küçük bir çocuk gibiydim. Görüşme sonunda tezimin danışmanı olmayı kabul etti.

Tezimin bütün hazırlık aşamasında bana karşı çok cömert davrandı. Sahadayken neler yaptığımı bildirmek için ona düzenli olarak yazardım ve o da her seferinde çok nazik bir şekilde cevap verirdi. Sahaya gitmek ve sahada kalmak için gerekli fonları bularak finansal anlamda beni daima destekledi. Tezimin yazım süreci bittiğinde ona götürdüm ve “İşte tezim, teslim etmek için görüşlerinizi bekliyorum” dedim. “Gerek yok, sevgili dostum, size sonuna kadar güveniyorum” dedi. Yani tez savunmama danışmanımın tez hakkında gerçekten ne düşündüğünü bilmeden gittim. Tedirgin edici bir durumdu ama iyi geçti.

Her zaman size ayıracak vakti vardı. Sanırım çok yakın arkadaşları dışında -ki ben onlardan biri değildim- dış dünyayla arasına her zaman belirli bir mesafe koyan birisiydi. Sosyal Antropoloji Laboratuvarında herkes ona “Mösyö Lévi-Strauss” diye hitap ederdi. Herkes ona çok saygı duyardı. Onunla görüşmem ya da ona danışmam gereken durumlarda randevu alırdım ve o şekilde konuşurduk. Ama sorularınız çok net olmalıydı. Onunla öyle akıp giden uzun sohbetler yapmayı düşünemezsiniz. En içtenlik gösterdiği konuşmalar ise Brezilya ile ilgili olanlardı. Brezilya’da kaldığı yıllar onun için hem entelektüel hem de duygusal anlamda çok önemliydi. Bundan her zaman büyük bir keyifle söz ederdi. İster genel olarak Brezilya isterse Amazon’da Brezilya yerlilerine yaptığı ziyaretler hakkında olsun bu konuda konuşmaktan her zaman mutluluk duyardı. İşte böylece ilişkimizde ben

³Descola, P., *Les Lances du crépuscule*, Paris, Plon, 1993.



ona karşı her zaman evlatça bir hayranlık beslemeyi sürdürdüm, o da bana entelektüel anlamda yüce gönüllülükle davranmayı...Her zaman bana yardım etti, kariyerimde ilerlemem için elinden gelen her şeyi yaptı. Ama onunla hiçbir zaman duygusal anlamda yakın bir ilişkim olmadı, kaldı ki Sosyal Antropoloji Laboratuvarında Isac Chiva ve Jean Pouillon gibi en yakın çalışma arkadaşları da dahil hiç kimsenin, onunla bu tarz bir ilişkisi olduğunu söyleyebileceğini sanmıyorum.

Kitap ve makalelerinizden gördüğümüz kadarıyla Lévi-Strauss’a duyduğunuz hayranlık büyük bir incelikle ifade edilmekle birlikte belirli eleştirilerden de muaf değil, özellikle doğa-kültür ayrımı ve totemizm konusunda. Kendi adıma ilk defa geçtiğimiz aylarda yayımlanan *Cahier Philippe Descola*⁴ içinde Lévi-Strauss ile yazışmalarınızı gördüm. Mektuplardan birinde sanırım “Deux natures de Lévi-Strauss”⁵ (Lévi-Strauss’un İki Doğası) makaleniz hakkında şakayla karışık “Daha genç olsaydım, aramızda fikir ayrılığına yol açan bu doğa ve kültür arasındaki ilişkiler sorununu yeniden ele alırdım. Ama ne yazık ki büyük tartışmalara atılmak için gereken hevesi ve muhtemelen yeteneği kaybettim!”⁶ yazıyor. Bu mektubun dışında daha genel bağlamda sizin eleştirilerinizi nasıl karşıladı?

Biraz bahsettiğiniz gibi, o mektupta ve sohbetlerimiz esnasında eğer daha genç olsaydı bu soruyu sıfırdan ele almak istediğini söylerdi. Bence Lévi-Strauss kendi döneminin insanıydı...Benimki ise doğa ve kültür arasındaki varsayılan karşıtlığın yerindeliğini ve evrenselliğini tartışarak başladı. Bu tartışmayı yürüten sadece ben değilim. Bruno Latour ve İngiltere’den Tim Ingold da aynı şekilde... Lévi-Strauss’un neslinden kişiler için ise bu ayrım bir bakıma yerleşikti. Zaman geçip de bizim nesil bu konular hakkında yazmaya başladığında onda da şüpheler oluştuğunu ve haliyle bu konuyu yeniden ele alma arzusu duyduğunu anlıyorum. Ama bir bakıma artık çok geçti. Çok geçti çünkü *Cahiers d’Herne* içinde yayımladığım “Deux natures de Lévi-Strauss” makalesinde belirttiğim gibi Lévi-Strauss doğa-kültür karşıtlığını birbirinden çok farklı bağlamlarda kullanmıştı. İlk olarak bunun ontolojik bir karşıtlık değil, yapısal bir bakış açısından belirli türdeki olguları, kar-

⁴Delaplace, G.; D’Onofrio, S. (dir.), *Philippe Descola*, Paris, Éditions de L’Herne, 2024.

⁵Descola, P., « Les Deux natures de Lévi-Strauss ». *Les cahiers de l’Herne: Claude Lévi-Strauss* (dir. M. Izard), Paris, Flammarion, 2014, p. 261-286.

⁶Ibid., p. 119.



şıtlık sistemlerini ortaya çıkaran karşıtlaştırmacı matrislerde sınıflandırmak için kullanılan metodolojik bir ayrım olduğunu açıkça ifade etti. Dolayısıyla bunlar, belirli türdeki olguları sınıflandırmaya yarayan oldukça genel etiketlerdi. Bir bakıma, olguları paylaşırmanın ekonomik bir yoluydu.

Ancak bu açıklama, bazı durumlarda onu temel sorunlarla karşı karşıya bıraktı. Yıllar önce “Triangle culinaire” (Mutfak Üçgeni)⁷ makalesiyle ilgili bir seminer yaptım ama henüz yayımlamadım. Hatırlayacağınız gibi “Mutfak Üçgeni”, çiğ ve pişmiş arasındaki karşıtlığı, haşlama ve ızgara gibi ara formüllerle inceleyen bir makaledir. Bu makalede Lévi-Strauss bir besine uygulanan işlemler bütününe karşıtlaştırmacı bir matrise yerleştirmek için doğa ve kültür ayrımını kullandığı için analizde zorlanıyor. Çünkü bu yöntem işlemiyor. İşlemiyor, zira işlem sürecinde herhangi bir sıvının kullanılıp kullanılmaması, besinin o sıvının içine bütünüyle batırılması ya da sıvının besinin üzerinde hafifçe gezdirilmesi, fermantasyon ve fırınlama gibi bir besinin işlenmesiyle ilgili çok sayıda farklı düzenek var. Verdiğim seminerde, doğa ve kültür arasındaki varsayılan karşıtlığı tamamen ortadan kaldırıp yiyecek işleme yöntemlerini daha fazla çeşitlendirerek çiğ ve pişmiş konusunu yeniden ele aldım. Sonuçta ortaya Lévi-Strauss’un önerdiğinden çok daha karmaşık bir karşıtlıklar tablosu ortaya çıktı ama onunkinden çok daha tutarlıydı.

Bence Lévi-Strauss bir noktada doğa ve kültür ayrımını tamamen metodolojik bir anlamda kullanarak çıkmaza girdi. Belki de daha genç olsaydı bütün bu mevzuyu yeniden ele almak istediğini söylemesinin açıklaması budur. Bu tür konuları biraz kendi aramızda tartışırdık. Mesela bir keresinde bana “İnsanlığın kuruluşuna dair mitlerin neredeyse tamamında insanların ihtiyaçlarını doğadan tedarik ettikleri, çalışmadan mutlu bir şekilde yaşadıkları doğa durumunu ifade eden bir altın çağ ile bir anda ortaya çıkan normların, sınırlamaların ve zorunlulukların alanı olarak kültür durumu arasında bir zıtlık bulunur. Bu süreklilikten süreksizliğe geçiştir” demişti. Ben de bunun durumu basitleştirmenin bir yolu olduğunu düşündüğümü ifade ettim. Çünkü örneğin Amazon’da mitler, bitki ve hayvan

⁷Lévi-Strauss, C., « Le Triangle culinaire », *L’Arc*. n. 26, 1965, pp. 19-29. (Lévi-Strauss, C., “Mutfak Üçgeni”, Çev. Şeyda Sevde Tunçbilek, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 12 (1), 1-20. <https://doi.org/10.26650/SJ.2025.45.0001>).

adları taşıyan ama insan gibi davranan varlıkların birbirleriyle insani ilişkiler sürdürdükleri tamamen kültürel bir ortamda geçen hikâyelerdir. Bitkiler ve hayvanlar yemek pişirirler, müzik yaparlar, bitki yetiştirirler ve buna benzer her türlü şeyi yaparlar. Dolayısıyla am anlamıyla bir kültür durumu söz konusudur. Bu durumda mit neyi ortaya koyar? Mit, aniden meydana gelen bir dönüşümün, bir felaketin bu bütünüyle kültürel olan varlıkları, adını taşıdıkları bitki ve hayvanların bugün bildiğimiz fiziksel özelliklerine büründürerek doğal varlıklara dönüştürdüğünü gösterir. Dolayısıyla mitler, türlere ayrılmanın (*spéciation*) anlatısıdır. Gerçekten de sürekli olandan süresizliğe doğru bir geçiş vardır, ancak bu, kültürel bir süreklilikten tür çeşitliliğinin süresizliğine doğru bir geçiştir. Bu tarz tartışmalarımız olurdu. Ama bu hususlarda çok temkinli davranırdım. Çünkü tekrar söylüyorum, çok geç bir tarihte bile ona duyduğum hayranlık hareket alanımı kısıtlıyordu. Ondan çok çekiniyordum.

Doğrusunu söylemek gerekirse totemizm konusunu hiçbir zaman tam anlamıyla konuşmadık. Bu konuda bence hem haklı hem haksızdı. Totemizm konusunda bir sabite aramakta haklıydı ve önerdiği sabite bana çok makul göründü yani doğada gözlemlenen ayırt edici farklılıkların, insan grupları arasındaki ayırt edici farklılıkların düşünülmesinde işe koşulması. Paradoksal olan ise bu analizin totemizm hakkındaki bilgilerin esas kaynağı olan Avustralya koşullarıyla örtüşmemesiydi. Bu bir paradoks çünkü Lévi-Strauss totemizmi Avustralya’nın kendine özgü kültürel evreninden çıkarmak istedi, ancak bunu yaparken onu daha genel bir sınıflandırma sistemine dahil ederek bir nevi sulandırdı ve bana kalırsa Avustralya’nın özgünlüğünü kaybetti.

Çünkü Lévi-Strauss’ta totemik işlemci, tıpkı ensest yasağı gibi, doğa ve kültür alanına ait iki farklı fenomen grubunu birbirine bağlama işlevine karşılık geliyor...

Evet, bir bakıma öyle. Bir sosyalleştirme yöntemi. Fakat ensest yasağı, doğal bir olgunun kültürle göre çok farklı şekillerde kontrol edilmesiyle totemizmde kontrol, doğal olguların gözlemlenmesinden esinlenen sınıflandırıcı düşünce tarafından sağlanır. Ben de başlangıçta animizmle karşılaştırırken totemizmi bu şekilde değerlendirmiş, Lévi-

Strauss’un tanımına sadık kalmıştım. *Doğa ve Kültürün Ötesinde*’de⁸ açıkladığım gibi Tim Ingold bana bu konuda çok yerinde bir eleştiri getirdi. Bana Kanadalı bir meslektaşımın çok uzun süre önce okuduğum totemizm konulu bir makalesini hatırlattı.⁹ Ben de dahil olmak üzere hiç kimse makaleye dikkat etmemişti. Tekrar okuduğumda haklı olduğunu anladım.

Sonrasında esas karşıtlığın animizm ve totemizm arasında değil, animizm ve natüralizm arasında olduğunu öne sürdünüz.

Evet, elbette animizm ve natüralizm. Ama bu da esas olarak etnografik deneyimime dayanıyordu. Çünkü sahada gözlemlediğim şey, yanımda getirdiğim zihinsel alet edevatın ters simetriği idi. Dolayısıyla ilk karşıtlık bu ikisi arasındaydı ama yeterli değildi. Bu karşıtlıkları, insanlar ve insan olmayanlar arasındaki süreklilik ve süreksizlik biçimlerinin diğer tezahürleriyle zenginleştirmek gerekiyordu.

***Doğa ve Kültürün Ötesinde* kitabınızda teorik yaklaşımınızın bir bakıma yapısalcılığın yenilenmesi olduğunu öne sürdünüz. Eminim duymuşsunuzdur, bugün yaklaşımınızı tanımlamak için “ontolojik yapısalcılık” ifadesi kullanılıyor. Bu niteleme hakkında ne düşünüyorsunuz?**

Evet, bence de öyle. Aslında ontoloji derken kastım, ilgilendiğim olguların sosyal sınıflandırmaların işleyişine tanıklık ettiği gündelik toplumsal yaşamdan daha temel bir düzeyde yapılandıklarını ortaya koymaktır. Ve dolayısıyla “Dünyada ne var?”, “Dünyadaki bu şeyler birbirlerine nasıl benzer ve farklılaşır?”, “Neden bir yerde bir şey var ama başkası yok ya da burada olan şey neden başka bir yerde yok?” gibi sorulara yönelmesi anlamında ontolojik diye ifade ediyorum. Bu, Lévi-Strauss’un yapısalcılığınınkinden daha temel bir amaç, çünkü insanların toplumsal yaşamının ve insan olmayanlarla olan ilişkilerinin işleyişi ile ilgili. Yapısal antropoloji ise esas olarak kurumları inceler. Elbette ben de bu ilişkilerin nasıl işlediğini incelerken kurumlarla ilgileniyorum, ama aslında bir kuruma

⁸Descola, P., *Par-delà nature et culture*, Éditions Gallimard, 2005. (Descola, P., *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013).

⁹Racine, L., « Du modèle analogique dans l’analyse des représentations magico-religieuses », *L’Homme*, vol. 29, n. 109, 1989, pp. 5-25.



nazaran çok daha zor tanımlanabilen bir şey üzerinde çalışıyorum: belirli bir topluluğun dünyada var olma biçimini anlamaya çalışmak için toplanan ve yeniden oluşturulan entelektüel ve ritüel yaşamın unsurları.

Pek çok yerde “XX. yüzyıl, antropolojide Lévi-Strauss’un yüzyılı olarak kalacak.” şeklinde açıklamada bulundunuz. XXI. yüzyıl hakkında ne düşünüyorsunuz? Sizce Lévi-Strauss bugünkü güncelliğini neye borçlu?

Bugün yapısalcılık sonrasında söz ediliyor. Hâlbuki pek çok kişi yapısalcılığın ne olduğunu bile bilmiyor. Bilmediğimiz bir şeyi aşamayız. Çoğunlukla yapısalcılık sonrası denildiğinde kast edilen şey, tam olarak ne olduğu bilinmeyen bir şeyi aşmaktır, yani yapısalcılığın ne olabileceği ile ilgili temel değerlendirme hataları yapmaktır: onu bir idealizm olarak görmek, olgulara birtakım kategoriler dayatmak şeklinde ele almak gibi yapısalcılıkla hiç alakası olmayan şeyler...

XIX. yüzyılda esas olarak karşılaştırma üzerine kurulu bir girişim olarak antropolojik çalışmayı yapısalcı bir yöntemle yürütmekten yani Lévi-Strauss’un “dönüşüm grubu” (*groupe de transformation*) olarak adlandırdığı şeylerin içindeki farklılıklar sistemini anlamaya çalışmaktan başka bir yol göremiyorum. İçindeki olguların ayırt edici özellikleriyle kendi aralarında ve diğerleriyle karşıtlık ilişkileri oluşturduğu bir grup bu. Lévi-Strauss, bunu mitler ve akrabalık sistemleriyle ilgili ustalıkla ortaya koydu, ben de ontolojiler konusunda aynı şeyi yaptım. Bana göre karşılaştırmanın bundan başka bir yolu yok. Ya da antropoloji karşılaştırma üzerine kurulu bir girişim değil diyelim, o zaman da ne işe yarar hiç bilmiyorum. Tamamen betimleyici olamaz, çünkü o zaman antropoloji değil etnografya olur. Ama antropolojinin entelektüel projesini yani insanların kolektif yaşamlarına yön veren formel örgütlenme mantığını anlamaya çalışma meselesini ciddiye alıyorsak olguları karşılaştırmanın tek yolu yapısal yöntemdir, yani varsayımsal-tümdengelimsel bir şekilde toplumsal yaşamın belirli özellikleri hakkında hipotezler oluşturmak ve ardından olguların dönüşüm gruplarının içinde bu hipotezlerin doğrulanıp doğrulanmadıklarını incelemek. Bu yöntem, sıradan karşılaştırmadan yani uzun yıllardır yapılagelenden bütünüyle farklıdır. İngiliz işlevselci ekolü bu sıradan karşılaştırmaların mükemmel bir örneğini sunar ki Leach buna

“kelebek koleksiyonculuğu” diyor. Her şeyi altüst edecek entelektüel, epistemolojik veya bilimsel keşifler yapılmadıkça, yapısal antropolojinin önerdiği karşılaştırma yöntemi dışında bir yolun olduğunu düşünmüyorum. Bununla birlikte bugün sadece Fransa’da değil pek çok farklı ülkede yapısalcılığın karşılaştırma yöntemini benimsemiş genç araştırmacıların olduğunu görmekten memnuniyet duyuyorum...

İzin verirseniz başka bir ilham kaynağınıza geçmek istiyorum. Bir sosyolog olarak ayrıca dikkatimi çeken bir konu bu. Bir söyleşinizde şu cümleyi kuruyorsunuz: “Maruz kaldığım etkiler hesaba katıldığında, Lévi-Strauss kadar Foucault ve Bourdieu’nün de çocuğu sayılırım.”¹⁰ Sanıyorum Fransa’da Pierre Bourdieu’den etkilendiğini ifade eden nadir antropologlardan birisiniz.

Aslında Fransa’da başka antropologlar da var ama onlar yapısalcı değil.

Bu etkinin mahiyetini ve ontolojik şemaların Bourdieu’nün teorize ettiği biçimiyle *habitus* kavramından nasıl farklılaştığını açıklayabilir misiniz?

Esas olarak Bourdieu’nün pratik teorisinden etkilendim diyebilirim, yani *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak* eseri.¹¹ Tam olarak hatırlamıyorum, 1972 yılında sanırım yayımlanır yayımlanmaz okumuş ve büyülenmişim. Kendi kendime “İşte yapılması gereken şey bu” dedim. Ama paradoksal şekilde Bourdieu’nün kendisi bu yönde ilerlemeyi tercih etmedi. Başka bir yöne, alan teorisine yöneldi, ki bu bana daha az ilginç geldi çünkü belirgin biçimde toplum merkezli ve hâliyle neo-Marksistti. Pratik teorisi kadar özgün değildi. Bourdieu pratik teorisinde davranışlarımızı yapılandıran örtük şemalara odaklanır: Bir şeyi, onu yaptığımızın bilincinde olmadan yapmamıza neden olan şey nedir? Bizi harekete geçiren, şu ya da bu modele göre davranmaya, şu ya da bu şekilde düşünmeye iten şey nedir? Kitabı çok ilginç buldum çünkü Marksizmin oldum olası ele almakta zorlandığı bir şeye cevap veriyordu: İdeolojiler teorisi. Bourdieu’nünkü, bir bakıma, özellikle Althusser’in

¹⁰Descola, P., *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 2014, p. 112.

¹¹Bourdieu, P., *Esquisse d’une théorie de la pratique*, Paris, Éditions de Seuil, 1972. (Bourdieu, P., *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak – Kabiliye Üzerine Üç Etnoloji Çalışması*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019)



ideoloji teorisine verdiği yanıtla karşılaştırıldığında, farklı yönde atılmış bir adımdı. Bu bana çok enteresan geldi.

Bourdieu’ye göre habitus, bilincinde olmadığımız ancak tarihsel olarak şekillenmiş, yani belirli bir tarihsel ve toplumsal bağlamla bağlantılı olan eylemlerin ve düşünce biçimlerinin sistematikleşmesidir. Ontolojilerde beni ilgilendiren şey ise habitusları ortaya çıkaran üretken mekanizmaları anlamaktı. Bana göre habituslar, belirli bir ontolojinin pratiği tarafından dönüştürülmüş, tarihsel olarak yerelleşmiş, özelleşmiş biçimlerdir. Benim analogist ontoloji olarak adlandırdığım şeyi incelersek Çin ve Antik Yunan arasında birbirinden olağanüstü farklı biçimler aldığını görürüz ve sanki tamamen heterojen dünyalarla karşı karşıya olduğumuz hissine kapılırız. Ama analogizmin genel ilkesi olan farklı varlık türlerini (*multiplicité*) ilişkilendirme, her iki durumda da mevcuttur, ancak birbirinden farklı tikel ontolojilere ve elbette farklı habituslara yol açar.

II. Bölüm: Ontolojilerin Hibritleşmesi ve Natüralizmden Çıkış

2005 yılında *Doğa ve Kültür’ün Ötesinde*’nin yayımlanmasından beri, farklı ontolojilerin bir arada bulunduğu hibrit modellerin varlığı tartışma konusu. Bu konuyla ilgili olarak Orta ve Güney Asya’da uzun bir geçmişe sahip olan Türk toplumları hakkında bir soru sormak istiyorum. Bu toplumları incelediğimizde sizin analogist toplumların ayırt edici özelliği olarak gösterdiğiniz döngüsel zaman algısına sahip olduklarını görüyoruz. Ama aynı zamanda özellikle yırtıcı kuşların adlarını taşıyan totemik klanlara ayrılma ve bozkurt gibi belli başlı hayvanlarla özdeşleşme durumları da bu halklar arasında oldukça yaygın. Farklı kozmolojilere ait farklı unsurların biraradalığını ontolojik şemalar açısından nasıl yorumlayabiliriz?

Bu tür sorulara verilebilecek tek yanıt ampirik, etnografik araştırmadır, yani her bir vaka için nasıl işlediğine bakmak gerekir. *Les formes du visible*¹² kitabımda Kanada’nın kuzeybatı kıyısındaki Çimmesyanlardaki totemizm ve animizm kombinasyonu hakkında bu tür bir inceleme yaptım. Bence sizin bahsettiğiniz vakalarda da yapılabilir.

¹²Descola, P. *Les formes du visible. Une anthropologie de la figuration*, Paris, Éditions du Seuil, 2021.



Asya özellikle de analogizm ve animizm arasında birçok hibrit formlar barındırması bakımından genel olarak çok ilginçtir. Özellikle Moğolistan’dan Güneydoğu Asya’ya kadar uzanan bir bölgeyi düşünüyorum. Aynı zamanda Sibiry’a’nın bir bölümünden Türk dünyasına uzanan bölgede sizin de bahsettiğiniz analogizm ve totemizm kombinasyonları görülüyor. Ama bunu göstermenin tek yolu her vakayı kendi içinde ele almaktır.

Bunu derslerimde, Güney Amerika’nın iyi bildiğim bölgeleri hakkında yaptım. Örneğin, Kolombiya ve Venezuela sınırındaki kurak bir bölge olan Guajira’da yaşayan ve çobanlıkla uğraşan Wayuular Güney Amerika’nın alçak bölge halkları arasında büyük bir istisna teşkil ediyorlar. Derslerimde Wayuuların hem animist hem de totemist olduklarını göstermeye çalıştım. Yine kitaplaştırılmamış derslerimde Brezilya’daki Bororolar için de aynı şeyi yapmayı denedim. Hibritleşmeyi incelemek için ayrıntılara inmek gerekir. Örneğin totemizm meselesinde, hayvan türleriyle ilişkili totem gruplarının üyeleri belirli niteliklere sahip midir? Bu nitelikler aktarılabilir mi, aktarılabilirse kime ve ne şekilde? Yoksa bu, sadece sınıflandırıcı bir totemizm midir? Çünkü ontolojik bir rejim olarak değil, yalnızca bir sınıflandırma aracı olarak işlev gören Lévi-Straussçu bir totemizm türü de söz konusu olabilir. Dolayısıyla, bu soruları yanıtlamaya yardımcı olan şey gerçekten de etnografik ayrıntılardır.

Şimdi yöntemle ilgili bir soru sormak istiyorum. Örneğin günümüze ulaşan en eski yazılı anlatıyı, Uruk Kralı’nın dünyada ebedi bir iz bırakmak için sedir ağaçlarını kestiği ve ormanın koruyucusu Humbaba’yı öldürdüğü Gılgamış Destanı’nı ele alalım. Destanın pek çok unsuru natüralist ontolojiyi çağrıştırıyor. Bununla birlikte Gılgamış’ın yoldaşı Enkidu’nun tıpkı animist mitlerde anlatıldığı şekilde öncelikle vahşi hayvanlarla aynı içselliği paylaştığını ve daha sonra kıyafetler giyip kadınlarla cinsel ilişkiye girerek insan olmayanların dünyasıyla bütün iletişimini kaybettiğini görüyoruz. Dikkate alınması gereken bu tür faktörlerin sayısı göz önüne alındığında, baskın ontolojinin hangisi olduğunu belirlemeye nereden başlamalıyız?

Mezopotamya konusunda uzman olmadığım için buna tam olarak cevap veremem ama sistemin detaylarını incelemek gerekir. Mezopotamya konusunda önde gelen uzman arkadaşlarım var. Bunlardan özellikle Jean-Jacques Glassner ile çok konuşuyoruz. Ne tür

bir ontoloji olduğunu ben de onu okuyarak anlamaya çalışıyorum. Bence bahsettiğimiz coğrafyada o dönem için baskın şema analogizmdi. Bununla birlikte Enkidu’nun sedir ormanının tahrip edilmesinde Gılgamış’a eşlik ettiğini görüyoruz. Bunu belki de natüralist bir tutumdan ziyade, bir düşmana karşı kazanılan zaferi karakterize eden, epik edebiyatın tarih ötesi bir laytmotifi olarak görmeliyiz: Zaferin eksiksiz olması için, düşmanın yaşam ortamı ve ekinleri tahrip edilmeli, tahıl ambarları yakılmalı, tarım arazilerine tuz saçılmalıdır vb...

Bugün beni asıl ilgilendiren şey, sahip oldukları bilgi birikimini ve benim önerdiğim kategorileri kullanarak modelin işe yarayıp yaramadığını anlamaya çalışan Orta Çağ uzmanları, Antik Yunan tarihçileri ya da Sinologlar gibi uzmanlarla tartışmak. Çoğu zaman model fena işlemiyor. Ama *Doğa ve Kültürün Ötesinde* yayımlanalı daha yirmi yıl oldu. Yaratabileceği etkilerle karşılaştırıldığında kısa bir süre diye düşünüyorum. İngilizceye daha sonra çevrildi. Dolayısıyla farklı kültürel alanlarda uzmanlaşmış araştırmacıların çalışmalarında önerdiğim kategorilerin yerindeliği konusundaki yankıları daha yeni yeni ölçmeye başlıyoruz. Çünkü aslında benim önerdiğim türden büyük teorik modeller, keşifsel (*heuristique*) modellerdir. Bunlar, daha önce dikkate alınmayan kriterlere, yani insanlar ve insan olmayanlar arasındaki süreklilik ve süreksizlik kriterlerine dayandıkları için, daha önce fark edilmeyen benzerlikleri ve farklılıkları dikkate almayı sağlar. Yine de bu, bütün kapıları açacak bir anahtar değil. Ontolojiler birer arketip değil. Tam da bu sebeple yapısal. Tekrar ifade etmek gerekirse burada bir dönüşüm grubu söz konusu.

Bildiğiniz gibi, Türkiye’de M.Ö. XX. yüzyılın ikinci yarısına tarihlendirilen “Göbeklitepe” adlı bir arkeolojik sit alanı bulunuyor. Göbeklitepe, tarım veya hayvancılık izlerinin bulunmaması bakımından alışılmadık bir neolitik yerleşim yeri. Bu nedenle avcı-toplayıcı gruplar tarafından ritüel alanı olarak kullanılan kutsal bir mekân olarak yorumlanıyor. Göbeklitepe’nin en ilginç özelliklerinden biri, T şeklinde insan figürlü sütunların yanı sıra, her zaman erkek ve saldırgan bir duruş sergileyen hayvan figürleri. Bu figürlerin anlamları bugün tartışmalı. Ancak, bu coğrafyada yaşayan hayvan türlerinin bir araya geldiği sahneler, hayvanların kendilerinin de merkezde gerçekleşen ritüeli takip ettiklerini hatta

bu ritüelde bir rol üstlendiklerini düşünüyor. Arkeoloji alanındaki gelişmeler sayesinde başka ontolojilerin varlığını keşfetmenin mümkün olduğunu düşünüyor musunuz? Ontolojilerin tarihselliğini, örneğin 17. yüzyılda Batı’da analogizmden natüralizme geçişi kabul edersek, dört ana ontolojiden¹³ önce başka ontolojilerin var olduğunu hayal etmek mümkün mü?

Dünyayı şekillendirmenin dört farklı yolunu evrimsel bir bakış açısından spekülative bir şekilde ele alırsak, büyük olasılıkla totemizm ve animizmin iki temel, ilksel ontoloji olduğunu, totemizm zaman içinde çok daha istikrarlı olmakla birlikte bu ikisinin bazı durumlarda kombinasyonlar oluşturabileceklerini söyleyebilirim. Analogizm ise animizmin bir dönüşümüdür. Bu konuyu Avrupa’daki Paleolitik dönem mağara resimleri üzerinden ele aldım. Bana göre bu resimler totemist bir ontolojiye işaret ediyor. Ancak bunu kanıtlamak çok zor. Bu nedenle Göbeklitepe gibi yerler özellikle ilgi çekici, çünkü buradaki figürler bir duvar resminden çok daha karmaşık. Belli ki burası büyük insan kitlelerini bir araya getiren ama insanların yaşamadığı bir ritüel merkeziydi. Gerçi insanların yerleşim alanlarının da çok uzaklarda olmadığını artık biliyoruz.

Avustralya bu soruyu analogi yoluyla düşünmek için iyi bir etnografik temel sunar. Çünkü Avustralya’daki “çoğaltma ayinleri” (*rites de multiplication*) temelde totemlerin etkinleştirilmesine karşılık gelir ve totemlerin kontrol ettiği kaynakların, özellikle de av hayvanlarının çoğaltılmasını sağlar. Dolayısıyla Göbeklitepe gibi tarım öncesi toplumlarda izini bulduğumuz bu türden ritüel aygıtların olması son derece anlaşılabilir bir durum. Ama ne yazık ki bu tür akıl yürütmeler spekülative kalmaya mahkûm. Bu yüzden arkeolog olmaktansa antropolog olmayı yeğlerim, çünkü insanlar yerine maddi kalıntılar hakkında

¹³Philippe Descola’nın teorik modeli tarihin farklı dönemlerinde ve dünyanın farklı coğrafyalarında hâkim konumda bulunan dört farklı ontoloji üzerine kuruludur. Her bir ontoloji dünyayı tasvir etmenin, biçimlendirmenin, insanlar ve insan olmayanlar arasındaki ilişkileri düşünmenin farklı bir yolunu ifade eder. İçsellik (yönelimsellik) ve bedensellik (fiziksellik) ayırımına dayanan bu tipolojide, **natüralist** ontoloji insanlar ve insan olmayanlar arasında içsellik anlamında süreksizlik, bedensellik anlamında süreklilik olduğunu öne sürer. Natüralizmin ters simetriği olan **animizm** ise insanların ve insan olmayanların aynı içselliği paylaştıklarını, farklı fiziksel özelliklerle birbirlerinden ayırdıklarını varsayar. **Totemizmde** belirli insan grupları ile belirli bitki ve hayvan türleri arasında hem içsel hem bedensel anlamda bir süreklilik söz konusudur. **Analojist** ontolojide ise insanlar ve insan olmayanlar arasında hem içsel hem de bedensel anlamda süreksizlik söz konusu olmasına rağmen belirli varlık grupları analogiler yoluyla birbirleriyle ilişkilendirilirler. -çev. notu.

konusmak son derece yıldırıcı. Pek çok arkeolog arkadaşım var, aramızda birçok şeyi tartışıyoruz. Ama hiçbir zaman hipotezlerimizi doğrulama imkânımızın olmaması sinir bozucu.

Önerdiğiniz modele geri dönersek insanlar ve insan olmayanlar arasındaki süreklilik ve süreksizliklerden yola çıkarak dünyayı tasarlayanın dört farklı yolunu, dört farklı ontolojiyi ortaya koydunuz. Bir yandan bu dördü arasından hangisinin daha doğru ya da daha adil olduğunu söyleyemeyeceğimizi ifade ediyorsunuz.

Doğru. Bu, dönüşüm grubunun yapısal ilkesine aykırı olurdu, zira bu dört ontoloji bir dönüşüm grubu oluşturuyor.

Öte yandan natüralizmin yayılması ve gezegenin yıkımı arasındaki organik bağı göstermekten hiç vazgeçmediniz. Bu durumda natüralizm aslında aralarındaki en acımasız hatta en suçlusunu değil mi?

En yıkıcı olduğu şüphesiz. Son yıllarda, özellikle natüralizm eleştirisi konusunda politik alanda daha doğrudan yer almaya başladım. Çünkü bana göre natüralizm, kapitalizmin gelişiminin çok önemli koşullarından biri, hatta belki de en önemlisi. İnsan olmayanları, bağıllık duygusu duymaksızın kâr getirebilecek şeyler ve kaynaklar olarak görmek, gezegeni korumak zorunda hissetmeksizin kaynakların sınırsız sömürsünü mümkün kılmanın yoludur. Bu insanlık tarihinde son derece yeni bir şey. Dolayısıyla elbette gezegenin yok edilışinden natüralizm sorumludur.

Bununla birlikte natüralizmin pozitif bilimlerin gelişmesini mümkün kıldığının da farkındayım. Öyle görünmesem de neredeyse bir bilimci sayılırım. Astrofiziğe, fiziğe ve kimyaya yani dünyanın fiziksel işleyişini anlama kapasitesine büyük hayranlık duyuyorum. Bunu natüralizmin hesabına yazabiliriz. Natüralizmin bu karmaşıklığı ve muğlaklığı bilim insanı olarak beni bir ontolojinin ahlaki açıdan diğerinden üstün olduğunu söylemekten alıkoyuyor. Ne var ki natüralizmin siyasi, ekonomik ve özellikle ekolojik etkilerinin felaket olduğunu göz ardı edemeyiz. Bu nedenle, bir entelektüel ve sosyal bilimci olarak bizim sorumluluğumuz, bunların neden felaket olduğunu ve bunları nasıl aşabileceğimizi göstermeye çalışmaktır.



XVII. yüzyıldan beri Batı dünyasının kendine özgü ontolojisi olan natüralizmin yaşadığımız ekolojik krizde oynadığı role ve natüralizmi aşma aciliyetine işaret ettiniz. Pierre Charbonnier ise ekolojik krizlerin sebepleri hakkında sizinle bütünüyle hemfikir olmakla birlikte, natüralizmin epistemik ve ontolojik koordinatlarını bir kenara bırakmaktansa “çıkamazdan kurtulabilmek için onu sınırlarına kadar zorlamayı” öneriyor.¹⁴ Bu öneriyle ilgili ne düşünüyorsunuz? Natüralist ontolojiyi tamamen parçalamadan yeniden şekillendirmek mümkün mü?

Evet bu konuda anlaşıyor. Bence natüralizmden çıkmak için natüralist devrimin nasıl ortaya çıktığını dikkate almak gerekiyor. Bu devrim iki şey üzerine kurulu: bir taraftan insan olmayanların özneliğinin dışına atılması (*désubjectivation*), öte yandan bireycilik ile insanların hiperözneleşmesi (*hypersubjectivation*). Bu durumda natüralizmden çıkmanın yolu insan olmayanları yeniden özneleştirmek (*resubjectiver*) ve insanlara atfedilen özneliği reddetmek (*désubjectiver*) olabilir. Her iki durumda da çok zor bir işlem den söz ediyoruz ama bunu başarmanın yolları hakkında düşünebiliriz. İnsan olmayanları yeniden özneleştirmek için çok ilginç bir yol var: yaşam alanlarına (*milieux de vie*) tüzel kişilik kazandırmak. Elbette tüzel kişiliğin niyetler, arzular veya planlar atfedilebilecek bir kişi anlamında kişi olmadığını biliyorum. Bununla birlikte bu durum, insanlar ve ahlaki kişilikler olarak yaşam alanları arasındaki ilişkiyi dönüştürüyor. İnsan olmayanları yeniden özneleştirmenin yollarından biri bu.

İnsanları özne olmaktan çıkarmaya gelince, bu elbette çok zor. Ancak modern öncesi toplumlar, insanların kendilerini gerçekleştirirken bunu bir yüceltme vasıtası olarak görmemeleri için her türlü mekanizmayı geliştirmişlerdi. Mesela bu toplumlardaki çokyönlülüğü yani insanların her türlü işi yapabilmelerini düşünüyorum. Bu toplumlarda uzmanlar yoktu. Maddi yaşam için gerekli tüm işler erkekler ve kadınlar tarafından yapılabilirdi, zira cinsiyetlere bağlı bir iş bölümü vardı ancak teknik iş bölümü yoktu. Bu sayede bir bakıma herkes kendi imkânları ölçüsünde toplumsal hayata katılabiliyordu ve böylece her şey, dünyayı ve doğayı ele geçirip dönüştürmeye muktedir kadir-i mutlak bir bireye

¹⁴Charbonnier, Pierre. « Le naturalisme a-t-il un avenir ? », Philippe Descola (dir. par Grégory Delaplace et Salvatore d’Onofrio), Paris, Les Cahiers de l’Herne, pp. 132-135.



indirgenemiyordu. Bu neden bu kadar önemli? Çünkü hem günümüzdeki otokton halklarda ama aynı zamanda endüstriyel ülkelerdeki alternatif bölgelerde, örneğin Fransa’da ZAD¹⁵ olarak adlandırdığımız tecrübeler, insan olmayanlarla kurulan ilişkilerde kolektif eylem biçimlerine geri dönmenin yollarının mümkün olduğunu gösteriyor. ZAD’daki insanlar bunu günden güne tecrübe ediyorlar. Elbette bunlar antropolojik çalışmalardan haberdar kültürlü kimseler ama belirli reçeteleri tıpatıp uygulamaya çalışmıyorlar. Birbirleriyle bağ kurmanın, bir yaşam alanına bağlanmanın, insanlarla bağ kurmanın kapitalizmin icat ettiklerinden daha farklı yollarını yeniden keşfediyorlar. Bu nedenle, bu deneyimleri çok ilginç buluyorum. Çünkü insan olmayanlarla birlikte yaşamının farklı biçimlerini hayal etmek için entelektüel düşünciyi harekete geçiriyorlar.

İzninizle *Hüzünlü Dönenceler*’de yer alan meşhur bir cümleyle söyleşiyi bitirmek istiyorum. Claude Lévi-Strauss 1955’te “Dünya insan olmadan başladı ve insansız sona erecek”¹⁶ yazmıştı. Günümüzde olup bitenleri düşündüğünüzde Lévi-Strauss’un bu cümlesini nasıl yorumluyorsunuz?

Son derece sağduyulu bir cümle bu. İnsanlığın yok oluşuna hazırlıklı olmalıyız. Bence çoğu insan bunun farkında değil. İnsanlığın yok oluşu -ki kaçınılmazdır- *yeryüzünde ilginç bir parantezi* kapatacak çünkü insanlar şiir, müzik, figüratif sanat ve matematik gibi hari-kulade şeyler yarattılar. Dolayısıyla bir gün tüm bu şeylerin ve bunları takdir edebilecek insanların yok olması büyük bir kayıp olacak. Ama beni asıl endişelendiren şey yaşamın kaybı. En azından şu an bildiğimiz kadarıyla Dünya, üzerinde yaşamın mümkün olduğu tek yer. Belki başka gezegenler de vardır, ancak şu ana kadar kesin olarak bilmiyoruz. Şayet insanlık kendi yok oluşuyla birlikte yeryüzündeki yaşamı da ortadan kaldırmayı başarırsa işte o zaman bu, mutlak bir dram olacak.

Türkçeye çeviren: Şeyda Sevde Tunçbilek

¹⁵Zone à défendre (Savunulan Bölge-ZAD). 2009 yılında Fransa’nın Notre-Dame-des-Landes bölgesindeki eylemlerin ardından Fransa ve Belçika’da kurulmaya başlanan ve günümüzde sayıları elliye bulan alternatif yaşam bölgeleri. -çev.notu.

¹⁶Lévi-Strauss, 1955, p. 495.





Hakem Değerlendirmesi	Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek	Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer Review	Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author declared that this study has received no financial support.

Yazar Bilgileri	Şeyda Sevde Tunçbilek (Arş. Gör.)
Author Details	¹ İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye  0000-0002-7112-5156  sevdetuncbilek@istanbul.edu.tr



Preparing cities for future pandemics. A Lévi-Straussian analysis of the H5N1 avian influenza in Hong Kong, Istanbul and New York in 2005

Frédéric Keck¹  ¹ Laboratory of Social Anthropology (CNRS-Collège de France-EHESS), Paris, France

Abstract

This article presents the perception and management of avian influenza outbreaks in three cities in 2005, the year when the H5N1 virus spread from south China, where it emerged in 1997, to Europe, and where it was expected to arrive in America, where it finally arrived in 2022. Using the tools of Claude Lévi-Strauss in his 1962 book, *La pensée sauvage*, the article describes how relations between humans and birds (wild and domestic) account for the ways in which the same virus is governed differently in these three cities. If we start from how each city perceives the beings that populate its environment, and particularly the birds that carry warning signals about the threats that affect them in solidarity with humans, we see that these cities interpret differently the threat of a pandemic to which it is exposed, long before the H1N1 flu pandemic in 2010 and the SARS-Cov2 pandemic in 2020. Hong Kong interprets it in terms of the anxiety of the Hong Kong population and Australian experts about the consequences for the British colony to return to Chinese sovereignty. Istanbul interprets it in terms of its unique position at the crossroads between the Christian and Muslim worlds and the glorious memory of its role as an imperial capital. New York interprets it through the trauma of September 11, 2001, but also of the West Nile crisis that largely prefigured it two years earlier.

Keywords

H5N1 avian influenza · pandemic · preparedness · Lévi-Strauss · human/animal relations



Citation: Keck, F. (2025). Preparing cities for future pandemics. A Lévi-Straussian analysis of the H5N1 avian influenza in Hong Kong, Istanbul and New York in 2005. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 45(1), 76–96. <https://doi.org/10.26650/SJ.2025.45.1.0804>

 This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.  

 2025. Keck, F.

 Corresponding author: Frédéric Keck frederic.keck@college-de-france.fr



Preparing cities for future pandemics. A Lévi-Straussian analysis of the H5N1 avian influenza in Hong Kong, Istanbul and New York in 2005

One of the central issues facing leaders and planners around the world today is how to plan for the future of cities in the face of major environmental threats, such as the proliferation of pandemics and global warming. The Covid pandemic has shown the fragility of cities in the face of the global spread of a new virus caused by changes in relations between humans and animals, since a virus that circulated among bats, named “SARS-Cov2”, spread rapidly from central China to the rest of the world. Global warming has an impact on the multiplication of extreme weather events, such as storms and fires. These two phenomena are linked through the arrival of new populations of vectors in cities, such as mosquitoes carrying the dengue virus and resistant to the insecticides previously used against malaria.

Several recent events have brought together leaders of major cities to discuss the organisation of global health, that is to say the planetary interdependence of living beings whose disturbances are signaled by pathogens. The European Cities Summit met in Lyon on 9 February 2021 to discuss the “One Health” principles showing the relationships between human health, animal health, and environmental health. The Parliament of Mayors met in Geneva to form a Global Cities Hub highlighting the role of cities in the “front line” of the fight against epidemics. Since the SARS crisis in 2003, which showed that major Chinese cities such as Hong Kong and Guangzhou are vulnerable to the emergence of a new virus, which can spread very quickly to the rest of the planet due to the connections between China and the rest of the world, cities have formed a network under the supervision of the World Health Organisation to exchange information on the pathogens that threaten them (Harris and Keil, 2008).

I would like to propose here a Lévi-Straussian analysis of the connection between cities confronted with these environmental threats. Pandemics and global warming are often the subject of controversy over their origins, discussing whether these phenomena are “natural” or “anthropogenic”. Is the Covid pandemic due to the transmission of a bat virus



in a market or in a laboratory in Wuhan? Is global warming due to the production of greenhouse gases by human machines or to a change in the solar cycles? These controversies show that we have not finished using what Lévi-Strauss calls “savage thought”: we tell stories about our relationships with animals, plants, machines and the stars to explain our present situation, which we interpret as “nature's revenge” against the mistreatment we have inflicted upon it. A scientific analysis of these controversies leads instead to start the investigation from an event and follow how this “savage thought” pulls it in four directions: towards a natural pole (our relations with animals and plants), towards a cultural pole (inequalities between social functions), towards a universal pole (the name given to a new disease) and towards a particular pole (the name given to a new virus). Lévi-Strauss thus analyzes the ways in which the Indian societies of the southeastern United States identify animals and plants in their environment in order to diagnose and treat diseases: they “treat pathological phenomena as the consequence of a conflict among men, animals and plants. Irritated by humans, animals send them diseases; plants, allies of humans, counter-attack by providing remedies” (Lévi-Strauss 2021: 185).

A Lévi-Straussian analysis of the connection between global cities preparing for pandemics leads us to stop looking for their origins in order to determine the similarities and differences between the ways of thinking about them—what is also called, in the words of Michel Foucault, their “techniques of government” (Foucault 1994). One technique is essential to understanding the origins of the Covid pandemic, which can be described as “cryopolitics” (Kowal and Radin, 2017). It involves taking samples from bats in caves and forests and storing them in laboratories where they can be compared with a new virus that emerges, for example, in a market in Wuhan. However, cryopolitics can be extended to the controversies between Chinese leaders over the right way to sell animal meat, frozen or chilled in supermarket stalls or live in small open-air markets. If the controversy over the origins of the Covid pandemic is “cryopolitical”, it shows once again that this pandemic mobilises what Levi-Strauss has called “savage thought”, defined as a mode of thinking that breaks down an event to relate it to pre-existing classifications, in a way that cools

historical temporality, by contrast with societies that use the event to warm up historical temporality (Charbonnier, 1969).

Environmental history and science studies can be used to understand how “cryopolitics” arrived in China’s major cities. Chicago was built by transforming nature into a set of flows of goods that could be transported to the rest of the United States and the world (Cronon, 1992). Paris was built by extending to the rest of the world the form of the laboratory, where Louis Pasteur studied microbes transmitted from animals to humans, such as rabies and tuberculosis, and invented vaccines to protect humans from them (Latour, 1984). However, these analyses risk once again leading back to a point of origin, as if the Americans or the French had invented a technique that was then passively disseminated to the rest of the world. A structural analysis of these techniques of government shows, on the contrary, that they respond differently, in each part of the globe where they are used, to the problems that city dwellers have in relation to an environment they perceive as wild.

Claude Lévi-Strauss’ most famous book, *Tristes tropiques*, can thus be read as a structural analysis of cities across the globe (Lévi-Strauss, 1954). In this book, Lévi-Strauss tells of his arrival in 1935 in Sao Paulo, a city undergoing rapid transformations due to the massive arrival of immigrant labour for the plantations, and then his exploration of the villages of Mato Grosso, where he identified a fundamental morphology for the relations between humans and their environment that he calls “dualistic organisations”. In 1940, he fled France, where he was threatened by the laws against Jews, and arrived in New York, which he described as an entanglement of cultures and temporalities, and where he understood in retrospect, through frequenting anthropology libraries, what he had seen in Brazil. In 1950, he undertook a mission for UNESCO in India and Pakistan, where he visited Calcutta, Lahore and Karachi, devastated by the effects of the Partition of British India, and where he meditated on Buddhism, thus heralding his trip to Japan in 1977, where he met artisans preserving traditional knowledge in urban landscapes. Through each of the cities he visited, Lévi-Strauss analysed how humans invent new ways of life based on pre-existing structures of relations between humans and non-humans that give them stability,



despite the costly metabolism of urban life. The French geographer Michel Lussault echoes this lesson from Lévi-Strauss when he writes: “in the context of the development of the extractivist urban system, we will never be able to separate ourselves from living things in all their forms” (Lussault, 2020).

The analysis I propose here goes in the opposite direction to the itinerary of Claude Lévi-Strauss during his career. I will start with the cities of East Asia and move on to the Middle east and North America. Like Lévi-Strauss, I will leave African cities aside, and contrary to him, I will only say a few words about South American cities. My analysis is Levi-Straussian in the sense that I start from a virus, called H5N1, because of the configuration of its haemagglutinin (H) and neuraminidase (N) molecules. This virus circulates among migratory birds around the world and is transmitted to humans through domestic poultry, threatening to cause a pandemic if it is successfully transmitted between humans. Contrary to the conspiracy theories that sometimes underlie the constructivist framework of the social sciences (Boltanski, 2012), I consider the H5N1 virus to be a virtual reality whose mutations and variants determine the diversity of the ways in which humans react to it through techniques of government. I will therefore analyse the management of the H5N1 virus in 2005 in three global cities: Hong Kong, Istanbul and New York.

Hong Kong, a sentinel on China's borders

The H5N1 virus was detected for the first time in Hong Kong in 1997, but it had probably been circulating in southern China for several years. It is an influenza virus that passed directly from birds to humans without being attenuated by the “mixing vessel” of pigs, which explains its very high lethality and low contagiousness. In 1997, 12 people were infected by this new virus, 8 of whom died. This fatality rate remained stable as the virus spread, since in 2025, the World Health Organisation (WHO) reported 964 people infected by this virus, 466 of whom died ([https://www.who.int/publications/m/item/cumulative-number-of-confirmed-human-cases-for-avian-influenza-a\(h5n1\)-reported-to-who-2003-2025-20-january-2025](https://www.who.int/publications/m/item/cumulative-number-of-confirmed-human-cases-for-avian-influenza-a(h5n1)-reported-to-who-2003-2025-20-january-2025)).



The Hong Kong health authorities feared that this virus would cause a pandemic similar to the last H3N2 flu pandemic, which had also been detected in Hong Kong in 1968 and had caused one million deaths as it spread globally. This memory was less traumatic than the 2 million deaths of the H2N2 pandemic of 1957, and even less traumatic than the H1N1 pandemic of 1918, which had killed 50 million people, but the highly lethal nature of H5N1 led some experts to predict 100 million deaths in 1997. The apocalyptic nature of this prophecy seemed credible in the context of fears about the return of the British colony to the People's Republic of China, which for many observers led to a leap into the unknown for the global economy, as Hong Kong was also struck by the 1997 financial crisis.

Microbiologists at the University of Hong Kong managed to turn these fears into assets for the territory of Hong Kong, since it could present itself to international health authorities as a “sentinel post” detecting early warning signals of flu pandemics. This was the reasoning of Kennedy Shortridge, who was trained at Frank Macfarlane Burnet's school of microbiology and immunology in Australia, when he moved to Hong Kong in 1972 to organise the surveillance of influenza viruses in South China and send the WHO the information it lacked about this country. Shortridge's hypothesis was that southern China was an “epicentre” for pandemics due to the intense relationships between water-fowl, domestic poultry, pigs and humans that caused the emergence of influenza viruses amplified by large cities such as Canton or Hong Kong. In 1982, he wrote: “The densely populated intensively farmed area of Southern China adjacent to Hong Kong is an ideal place for events such as interchange of viruses between host species.” (Shortridge and Stuart-Harris, 1982)

This strategy can be characterised as post-colonial, since it consists of converting Hong Kong's position as a hub for people and goods between China and the rest of the world, which had made the British colony rich for two centuries, into a place for the early detection of viruses carried by these globalised flows. Shortridge shares with advocates of tropical medicine the idea that the excess of living beings in the Tropics causes new diseases that will be transmitted to the elites of European nations; however, he converts this vision into the language of genetic sequencing and surveillance of viral mutations,



to assert that Hong Kong will be the first place where a new pandemic flu virus will be detected.

This strategy was promoted by the WHO during the SARS crisis, since the disaster scenario constructed by Shortridge in 1972, and partly confirmed by the emergence of H5N1 in birds in 1997, was amplified by the emergence of SARS-Cov1 in bats in 2003. Shortridge then published an article with Malik Peiris, who discovered the SARS coronavirus in humans in Hong Kong, and Yi Guan, who discovered its circulation in masked palm civets and bats in southern China, in which he claimed that Hong Kong's position as a sentinel for influenza enabled it to prepare for pandemics "at the avian level". "The studies on the ecology of influenza led in Hong Kong in the 1970s, in which Hong Kong acted as a sentinel post for influenza, indicated that it was possible, for the first time, to prepare for an influenza pandemic on the avian level." (Shortridge, Peiris and Guan, 2003: 79)

The same measures thus contained the emergence of the H5N1 virus and SARS in Hong Kong in 1997 and 2003, even though these viruses are very different (one is an orthomyxovirus and the other a coronavirus) and are transmitted by very different species (birds and pigs for the former, bats and civets for the second). In both crises, animals (chickens and civets) were slaughtered in order to dry up the "animal reservoir" (water birds and bats), which was then monitored to detect new viral outbreaks in advance. The success of this strategy explains why Margaret Chan, who served as head of the Hong Kong Department of Health at the time of the H5N1 and SARS crises, was elected director of the WHO in 2006, where she coordinated the global implementation of the pandemic preparedness measures that had worked in Hong Kong (Abraham, 2004).

However, this strategy has a high cost for poultry because it interrupts its co-existence with humans. Hong Kong citizens are not allowed to keep poultry in backyards, even though most of them are migrants from southern China, where backyard chickens are often the only guarantee of a protein-rich meal in precarious situations. Poultry can no longer be bought directly from farmers but must be transported, with the same control measures as poultry imported from China, to a centralised market in the heart of the territory, from

where it is redistributed to retail markets where it is again checked and cleaned. These retail markets are considered as areas at risk of viral transmission because consumers can buy live chickens and check their freshness themselves. As soon as an H5N1 case is discovered on a farm or in a market, all poultry living in the area must be slaughtered (*sha*) at the central market of Cheung Sha Wan. Thus, 1.5 million poultry were killed in November 1997 and 90,000 in December 2009 when I was able to follow an H5N1 outbreak from the market to the farm. These sanitary slaughters are widely shown in the media, which contrasts with Europe where they are hidden. Several people have told me that these poultry culls reminded them of the massacre of students by the Chinese army in Tian'anmen Square in 1989. They explained the effectiveness of these images of slaughter by the Chinese precept: "kill the rooster to scare the monkey".

Relations between the inhabitants of Hong Kong and wild birds have also been transformed by avian influenza. The bird market in Mong Kok is a place where traditions are preserved. Elderly people come to compare the songs of their birds and sometimes organise fights between them. But some birds are also sold to be released. This practice, called "*fangsheng*", literally "let live", has a long history among Confucian scholars and Taoist monks, but it has been amplified over the past two centuries by Buddhist organisations, which encourage ordinary citizens to buy and release animals out of compassion. Hong Kong birdwatchers have observed a large number of cases of dead wild birds, some carrying H5N1 viruses, in the parks near the Mong Kok bird market ; they explain these fatal cases by the stressful conditions in which birds are kept in cages before being released. Birdwatchers thus emphasised that the risk of catching avian influenza viruses from wild birds was not highest at the edges of the territory, where migratory seabirds or resident forest birds can be observed, but at the heart of the territory, where ordinary citizens engage in dangerous compassionate practices. The Hong Kong government first asked its citizens to wear masks when releasing birds and then recommended that they release fish and shellfish rather than birds, thus respecting its liberal tradition of encouragement rather than prohibition.

The Hong Kong Birdwatching Society (HKBWS) is an association founded in 1957 by British officers, who made lists of the 500 species of birds visible in the territory with a view to their conservation. They met in the Mai Po wetland, an hour's drive from the city of Hong Kong, and protected by the World Wildlife Fund. In 1997, this association became predominantly Chinese, but it maintained its vocation as a civil society defending the environment against construction projects. Mike Kilburn, who was the vice-president of this association when I met him in 2007, showed me the map of cases of avian flu in wild birds in Hong Kong, making the following comment: "We've been collecting records of birds for fifty years in Hong Kong. This gives us an authority that nobody can question on birds, because the HKBWS was started by English birdwatchers who had this amateur birdwatching model: You write down the birds that you see and you submit your records to the society at the end of the year, and those records are available for anybody who wants to use them."

This map, which aimed to alert the health authorities to the risks of avian flu transmission by wild birds, was impressive. It shows the territory of Hong Kong as a collection of islands and seaside forests with an infectious hotspot at its heart: the Mong Kok market, where Buddhists release birds. This image is very similar to that of the "sentinel cells" produced by virologists when they explain how the avian influenza virus infects the body. These sentinel cells (also called "dendritic" cells, because they stretch out like the synapses in the brain to capture information from microorganisms) form the first line of the immune system and are distributed throughout the body. When a microorganism bypasses these "sentinel cells", the immune system panics and triggers a "cytokine storm" that can be fatal, which explains the lethal nature of the H5N1 virus in young and healthy people.

The territory of Hong Kong is therefore analogous to a sentinel in the global network for the surveillance of zoonotic viruses, considered as a planetary immune system, aiming to avoid the panic caused by the pandemic transmission of emerging viruses. In the vocabulary of Lévi-Strauss (1962), the sentinel plays the role of a "totemic operator": it transforms the relationships between humans and animals into signs that circulate around the



globe at different levels of generality and allow humans to perceive and manage other environmental threats. The term “sentinel” is also applied to unvaccinated poultry placed at the entrance of farms, which “raise the alarm” when a new flu virus enters the farm by developing antibodies against that virus. We can therefore say that the citizens of Hong Kong, many of whom have told me that they live in “cages” like chickens, have the same position, at the geopolitical level, as the “sentinel chickens” in the poultry farming system and as the “sentinel cells” in the body.

Istanbul, an imperial capital between East and West

In 2005, the H5N1 virus spread from southern China to the rest of Asia, Russia, Europe, and Africa. Virologists explained this spread by the movements of migratory wild birds, but ornithologists observed that it rather followed the poultry smuggling routes along the Trans-Siberian Railway. When this virus was identified in eastern Turkey, the alert was sounded throughout Europe, where health authorities feared the arrival of this lethal virus. However, Turkey is also located at a turning point in the East Africa West Asia Flyway, which may explain why outbreaks of H5N1 avian influenza were quickly reported in Egypt; other outbreaks reported later in Nigeria are thought to be related to the poultry trade with Great Britain. There were 12 outbreaks of avian influenza in Turkey in 2005, most of them in the east of the country: 12 people were infected, and 4 children died.

Istanbul, like Hong Kong, is at a junction point between East and West. Like Hong Kong, it has a long history of controlling epidemics, particularly due to its role in the plague pandemic of the late 19th century, when it was the capital of the Ottoman Empire (Varlık 2015). The health authorities, under the direction of the prime minister and former mayor of Istanbul Recep Tayyip Erdoğan, took radical measures to contain the panzootic disease. All poultry had to be killed (*itlaf*) with carbon dioxide within a 10 km radius of an outbreak of bird flu, which led to the slaughter (*imha*) of 2.5 million birds. The Turkish state paid good compensation to the farmers thanks to generous international subsidies. As 80% of Turkish poultry farms are located on the shores of the Sea of Marmara, these measures were concentrated in this area, where the human population is also the largest.

Turkish veterinarians now consider these measures to have been effective, as there were only a few cases in 2007-2008 (in family-run free-range farms) and then in 2015 and 2023 (in confined industrial farms). Thanks to funding from the World Bank, biosecurity measures were strengthened in poultry farms, 99% of which are estimated to be confined. To face the threat of avian influenza, the poultry sector has united in a cooperative called BESBIR, which applies an industrial integration model (*entegrasyon modeli*) to all farms. The poultry sector has compartmentalised (*bölümlendirme*) to prevent the entire industry from being paralysed in the event of a new avian influenza outbreak. Turkey's health authorities do not consider vaccinating poultry because it is an obstacle to exports. Turkey is the 9th largest exporter of chicken and by, turkey meat and chicken eggs to North Africa, Iran, and Iraq (which buys 60% of the poultry consumed in Turkey), as far as China and the Philippines. Poultry raised in Turkey is fed corn (25% of which is imported) and soy (all of which is imported). Compensation measures for the slaughter of poultry infected with avian influenza were suspended in 2019 to follow the example of the United States.

The Turkish population was initially very shocked by these measures of slaughter. Families who raised poultry within the security perimeter did not want to let the veterinarians slaughter their poultry and often hid them. When the veterinarians, assisted by the police, found them, they used ethical and religious arguments: "You are killing them even though they are not sick, how can you do that?" The sale of poultry was abruptly halted, and all the poultry produced in 2005 was stored and sold the following year. In Küçükçekmece and Esenler, two suburbs of Istanbul, residents were requisitioned on the day of the Eid festival to slaughter 6,000 birds in white coveralls with masks and gloves. In these slums, where Anatolian rural populations flock to the capital, poultry raised in backyards or on rooftops is an indispensable source of protein. The inhabitants of these suburbs suspected the authorities of taking the poultry to eat, while the inhabitants of the chic districts of Istanbul rushed to the hospital as soon as their children felt unwell after eating poultry.

To convince the population, the health authorities resorted to an analogy between avian influenza and terrorism. Images of bomb-carrying chickens were broadcast in the



media to make people understand the risk of an outbreak (*patlamak* or *salgın*). Cartoonists pointed out that the Islamic headscarf did not protect against bird flu. In this secular republic led by an Islamic party still in shock from a jihadist attack that killed 59 people in 2003, the analogy between the virus-carrying chicken and the terrorist made sense (Pérouse 2017). In Hong Kong, the health authorities described SARS as an “Asian 9/11” because the coronavirus had spread in a day by aeroplane to a dozen cities, in a reversal of the scenario of the attacks on New York. The metaphor of terrorism is only effective if the moments of spectacular explosion are followed by a routine of surveillance avoiding their repetition. In Hong Kong, health authorities enrolled ornithologists to monitor wild birds and report cases of mortality. In Turkey, such monitoring was not encouraged, and biosecurity measures on farms were instead strengthened.

Süleyman Demirel, who was the Prime Minister of Turkey several times between 1965 and 1993, then President of the Republic between 1993 and 2000, was a former hydraulic engineer. In the 1990s, he defended the policy of conserving wetlands, which had been drained for construction and to combat malaria, notably by getting Turkey to sign up to the Ramsar Convention for the protection of wetlands. This protection movement dates back to 1967, when Turkey hosted an international conference on wetlands in Ankara. The term “wetland” (*sulak alan*) replaced the term “marsh” (*bataklık*). Modern Turkish ornithology, meanwhile, dates back to the work of Ali Vehbi Bey, who published in 1929 a description and classification of the birds he had observed in the forests, lakes and seas around Istanbul. The first protected area for bird watching was Lake Manyas, which became a national park in 1958 after the efforts of Curt Kosswig, founder of the zoology department of the National Museum of Natural History. Tansu Gürpınar conducted ornithological observations on this lake, which he presented at the 1967 conference. He became the curator of this national park in 1970 and represented Turkey at the Convention that brought together 18 representatives from around the world in Ramsar, Iran, for the protection of wetlands. By the mid-1990s, Turkey had eight sites protected under the Ramsar Convention, the two main sites being in the Bay of Izmir (the Gediz Delta) and on the coast of Samsun (the Kızılırmak Delta) (Scaramelli, 2021).



In 2006, Turkish ornithologists were trained by international experts (from the Food and Agriculture Organisation and Wetland International) to catch wild birds in the Kızılırmak Delta, take swabs and release them after ringing them, in order to carry out permanent surveillance of the health of the wildlife. However, they later complained that the Turkish government had not provided them with sufficient resources to detect cases of avian influenza in wild birds. The diagnostic kits that allow samples to be sent to the laboratories of the Ministry of the Environment in Ankara were expensive and in short supply. National park wardens were not encouraged by their superiors to report cases of avian influenza, and ornithologists had to do it with few resources. There was also a lack of coordination between the Ministry of Agriculture and the Ministry of the Environment in the surveillance of domestic poultry and wildlife.

One ornithologist told us: “I know the British Ornithology protocol: everyone who does the banding has to take a particular sample and send it to a particular person in charge. But we don't have the same network. I band birds, I count tens of thousands of birds, but no one comes to ask me anything. They don't want to know, it's better for them because otherwise they will have to publish the results. They don't want to because it could damage their reputation or tourism or the poultry industry. (...) We have to think about how to protect birds, block transmission between wild birds and domestic poultry, and take measures to do so. Then the international institutions will say that Turkey is working well. But we have no organisation.” Another ornithologist observed that in 2022, there were more than 1,000 pelicans dying of avian influenza in Greece and 5,000 cranes in Israel, but that Turkey had not reported any cases of avian influenza in wild birds. In 2020-2021, massive seagull deaths were observed in Tuz Gölü, but the Ministry of the Environment declared that they had been poisoned, even though the dead birds were found in scattered areas. According to these Turkish ornithologists, global warming will lead to an increase in the number of cases of avian influenza because the reduction in wetlands will increase the density of wild bird populations in these areas, and therefore the risk of transmission.

Let us quickly compare with the situation in France. In February 2006, the first case of H5N1 avian influenza was reported in a wetland area near the city of Lyon, in a village called



Joyeux in the Dombes region. The infected poultry farm was slaughtered, as were all the farms within a three-kilometre radius, and the farmers had to remain confined to this area for several weeks. The inhabitants of this area accused the swans of transmitting avian influenza, but it was a duck (common pochard) that was discovered to be carrying the H5N1 virus near the farm (Manceron, 2009). There were very few cases of avian influenza in wild birds and domestic poultry in France until 2015, when outbreaks were reported throughout the southwest, threatening the *foie gras* industry, then in the area of Vendée in 2022, where 20 million poultry were slaughtered and compensation of one billion euros was paid by the Ministry of Agriculture. The vaccination of ducks was launched a year later, which caused a decrease in the number of avian influenza cases, but the export of ducks was interrupted (50% of the chickens consumed in France are imported, notably from Brazil, 40% of the poultry raised in France is exported, notably to Japan and the Arab Emirates). Birdwatchers reported an increasing number of cases of avian influenza in wild birds found dead on the Atlantic coast, particularly in the Sept-Iles national reserve off the coast of Brest, where 80% of the gannets disappeared in 2022. The big news in the avian influenza panzootic, however, is the arrival of the H5N1 virus on the American continent, after remaining on the Asian continent between 1997 and 2005, then on the European continent between 2005 and 2022 (with a few rare incursions on the African continent). It is therefore interesting to observe how the city of New York perceived the risk of avian influenza in 2005.

New York, a traumatised citadel of the West

While Hong Kong experienced SARS as an “Asian 9/11”, New York experienced the possible arrival of the H5N1 virus on the American territory in 2005 as a repetition of the trauma of the attacks on the World Trade Centre on September 11, 2001. The government of George W. Bush, which managed these attacks, was heavily criticised by the population for its lack of responsiveness after Hurricane Katrina, which devastated the city of New Orleans in the summer of 2005 and revealed its vulnerabilities and inequalities (Huret, 2010). George W. Bush therefore declared that he was going to prepare America for the next disaster, and his advisors told him that it was probably a flu pandemic that would

come from Asia via migratory birds. Some observers criticised this decision, noting that the Secretary of Defence, Donald Rumsfeld, had a conflict of interest because he owned \$5 million worth of shares in Gilead, the company that produces the antiviral Tamiflu (<https://usa-menace.over-blog.com/article-2178381.html>).

There is no risk of transmission of the H5N1 virus to humans in New York, contrary to Hong Kong, because the poultry consumed by urban citizens are raised on factory farms situated far from the city and not sold in “wetmarkets”. Migrant workers employed on these farms and in the slaughterhouses are, however, at risk, as they have to work at a fast pace and in precarious health conditions (Silbergeld, 2016). Openly racist behaviour has been observed in relation to live chicken markets in New York’s Chinatown, no doubt because this Chinese tradition is perceived as dangerous in a country that was the first to industrialise poultry farming in the 1960s (Zhan, 2005).

The New York intellectual elite expressed a high degree of scepticism regarding the apocalyptic scenarios that emerged in Hong Kong and that were then relayed by the World Health Organisation in Geneva as well as the federal administration in Washington. Peter Palese, an Austrian microbiologist specialised in influenza at Mount Sinai Hospital, was part of Jeffery Taubenberger’s team that reconstructed the 1918 H1N1 pandemic influenza virus from frozen corpses in the Far North. He showed that the genetic sequence of this virus did not sufficiently differ from those of other influenza viruses to explain its lethality, and that it rather came from the ecology in which this virus appeared (undoubtedly on a pig farm in the United States) and from the immune reaction of human organisms (weakened by trench warfare). In September 2005, the publication of this research in *Science* sparked a public scandal: Taubenberger was accused of providing terrorists with information that would enable them to manufacture a biological weapon. Palese supported Taubenberger, stating that it was very difficult to go from genetic information about a virus to its biological construction, and that if the H1N1 virus re-emerged, it would be possible to make vaccines to protect the population (Caduff 2015: 116). Palese was also highly critical of the positions of Kennedy Shortridge and his Australian colleague Robert Webster, who warned of the pandemic potential of the H5N1 virus; he emphasised that

despite its high lethality, it had very rarely been transmitted from poultry to humans, and that its transmission between humans remained controversial (Caduff 2015: 147).

Palese relayed a widespread scepticism among New York's educated elite regarding avian influenza pandemic preparedness strategies, as expressed in the *New Yorker* cartoons. Alongside images of birds accused of spreading panic in the city, readers could see the President of the United States, George W. Bush, declaring that he was prepared to use military force to prevent the H5N1 virus from reaching the American territory. The *New Yorker* poked fun at Bush's ignorance of geography, reporting that he allegedly declared, "We're going to bomb Turkey!", thus confusing the country "Turkey" and the bird "turkey". The newspaper also denounced the lies of the American army who had invaded Iraq to prevent the manufacture of biological weapons : a cartoon was published with an American soldier finding a chicken at the bottom of a cellar, an image reminiscent of the discovery of Saddam Hussein in a cellar in Iraq in 2003 before his execution.

Yet the people of New York have very real problems with birds. The breeding of pigeons on the rooftops of New York by marginal individuals, in highly codified practices bordering on deviance, has been well documented by filmmaker Jim Jarmusch in *Ghost Dog*, a film in which an African-American man who claims he is a samurai raises pigeons on a rooftop. Pigeons do not transmit avian influenza to humans, but the authorities in charge of the city of New York are fighting against pigeon droppings, which they consider pests. Despite the infrastructure that makes interactions between humans and birds difficult in an urban context, ordinary citizens are passionate about pigeons, feeding them, raising them in cages, organising pigeon racing competitions. While the pigeons seen in the streets of New York descend from those imported two centuries ago and not from wild pigeons, which have largely disappeared from the United States due to excessive hunting, and while these practices in the heart of New York are in decline because they are mainly shared by the Caucasian, Latino and African-American working classes fleeing the increase in the cost of real estate, these 21st-century humans have built new relationships with pigeons and produced a unique species called the "New York flight". Carmine, an Italian-American veteran of the Second World War, kept about fifty of these pigeons in his house in Brooklyn,

and in May 2005, he criticised one of his neighbours who kept German owls: “Those birds should not be in the city! This is New York, for Christ's sake, we keep flights!” (Jarolmack 2013: 85) Carmine and the members of his bird club were able to recognise one of his pigeons as it flew through the New York sky, and he took part in races where his pigeons competed with those of his colleagues.

In 2005, more than bird flu, New Yorkers feared the West Nile virus carried by crows. The first cases of this new infectious disease were identified in the Bronx and Queens zoos in 1999. A mosquito probably stowed away on a plane from the Middle East and brought this virus, previously known for its devastation in the West Nile region. The virus spread rapidly from the Bronx and Queens to the whole of New York City, then to the East Coast of the United States and then to the entire North American continent through the flight of birds, which travel much further than mosquitoes. This virus, causing paralysis and fever in humans, leads to death in a small proportion of cases: it is estimated that 3 million people have been infected in the United States and that just over a thousand have died from it. The birds that transmit it to humans through their bodily fluids are also much more vulnerable: half of the bird species living in the United States experienced a sharp decline between 1999 and 2010, and the population of vireos fell from 130 million to 90 million because of the West Nile virus (George et al., 2011).

Thus, we can understand why the Wildlife Conservation Society, based at the Bronx Zoo in New York, mobilised extensively in 2005 to explain that the H5N1 avian influenza virus was a problem for birds as well as for humans. The Wildlife Conservation Society is the name given since 1993 to the New York Zoological Society, founded in 1895, managing, in addition to the Bronx zoo, those of Central Park, Queens and Prospect Park. On the initiative of the veterinarian William Karesh, they brought together in September 2004 experts from the WHO, the World Organisation for Animal Health and the Food and Agriculture Organisation of the United Nations (FAO). They claimed that the reduction of areas in which birds can feed along their migratory routes was a favourable condition for the spread of the H5N1 virus, and that access to water and land for animals must therefore be an

essential dimension of global health. This declaration became famous as the Manhattan Principles or “One World, One Health”. It states in particular:

A broader understanding of health and disease demands a unity of approach achievable only through a consilience of human beings, domestic animal and wildlife health—One Health. Phenomena such as species loss, habitat degradation, pollution, invasive alien species, and global climate change are fundamentally altering life on our planet from terrestrial wilderness and ocean depths to the most densely populated cities. The rise of emerging and resurging infectious diseases threatens not only humans (and their food supplies and economies) but also the fauna and flora comprising the critically needed biodiversity that supports the living infrastructure of our world. The earnestness and effectiveness of humankind’s environmental stewardship and our future health have never been more clearly linked. To win the disease battles of the 21st Century while ensuring the biological integrity of the Earth for future generations requires interdisciplinary and cross-sectoral approaches to disease prevention, surveillance, monitoring, control and mitigation as well as to environmental conservation more broadly.¹

This declaration was updated in 2019 with the same actors in Berlin, adding industrial livestock farming, antibiotics and global warming as factors in the emergence of new, potentially pandemic viruses. The stakeholders at the “One World, One Health” summit, such as William Karesh, who were primarily concerned with the health of domestic animals and wildlife, then joined forces with other stakeholders, such as the ecologist Peter Daszak, to protect species threatened with extinction, such as bats, through an initiative called Ecohealth. This initiative funded research programs conducted at the Wuhan Institute of Virology on coronaviruses circulating in bats in southern China.

¹https://www.oneworldonehealth.org/sept2004/owoh_sept04.html



The H5N1 virus arrived on the American continent in 2022, where it is wreaking havoc on wildlife. A large number of dead birds (eagles, hawks, etc.) and mammals (seals, foxes, etc.) have been discovered carrying the H5N1 virus on the Pacific coast of the entire American continent. Poultry and cattle farms were infected in the United States, possibly because poultry straw is recycled in cattle farms. More than 150 million poultry have been slaughtered to contain this panzootic disease, as Donald Trump's government refuses to vaccinate poultry, especially since the health minister Robert F. Kennedy is opposed to vaccination and promotes raw milk consumption. The US health authorities have declared 66 human cases, most often with mild symptoms, but these figures are underestimated in a context where health surveillance is disrupted by President Trump's interventions. In Brazil, where poultry farming is highly concentrated by the industrial sector in the state of Santa Catarina, with exports to the whole world, no cases of avian influenza have been declared in either domestic poultry or wild birds.

I thus return in the opposite direction of the journey of cities by Claude Lévi-Strauss: from the "crowded tropics" of Asian cities, where mutations of the avian influenza virus signal transformations in the relations between humans and birds, to the "empty tropics" of Brazilian cities, where the absence of avian influenza more certainly reveals an agricultural industry effectively defending its interests - to the detriment of the health of humans and non-humans.

Through this journey across three global cities, I wanted to reflect on the idea, which has become widespread since the Covid-19 pandemic, that the cities of the future must prepare for future pandemics caused by the acceleration of human activity on the planet. Following the indications of Paul Rabinow, Stephen Collier and Andrew Lakoff have shown that pandemic preparedness techniques, such as sentinels sending early warning signals, disaster simulations using worst-case scenarios, or forms of storage for priority goods (masks, antivirals or vaccines), were set up at the beginning of the Cold War to prepare American cities for a nuclear attack from the Soviet Union, and were transferred to global health at the end of the Cold War to limit the effects of a pandemic caused by an emerging infectious disease (Collier, Lakoff and Rabinow 2004; Lakoff 2017). While taking up this

historical genealogy, I add to it an approach through the anthropology of nature, following the indications of Philippe Descola (2005).

The fear of an avian influenza pandemic is not due to the paranoia of the Bush administration, which, following the attacks of September 11, 2001, would have sold Tamiflu antivirals to the whole world, according to a conspiracy theory of pandemic preparedness. If we start from the way in which each city perceives the beings that populate its environment, and particularly the birds that carry warning signals about the threats that affect them in solidarity with humans, we see that each of these cities interprets differently the threat of a pandemic to which it is exposed, long before the H1N1 flu pandemic in 2010 and the SARS-Cov2 pandemic in 2020. Hong Kong interprets it in terms of the anxiety of the Hong Kong population and Australian experts about the consequences for the British colony to return to Chinese sovereignty. Istanbul interprets it in terms of its unique position at the crossroads between the Christian and Muslim worlds and the glorious memory of its role as an imperial capital. New York interprets it through the trauma of September 11, 2001, but also of the West Nile crisis that largely prefigured it two years earlier.

The idea that birds are bioterrorist threats in major global cities because they discreetly introduce emerging viruses is an idea sufficiently vague and diffuse to be interpreted differently by cities exposed to very real future threats. It is therefore necessary to grasp the mutations of the avian influenza virus in order to analyse the transformations of the relations between humans and birds across the globe, in the same way as Claude Lévi-Strauss analysed the transformations of myths as revealing differences between the ecologies in which humans live with non-humans.



Peer Review	Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest	The author declare no potential conflicts of interest with respect to the research, authorship, and/or publication of this article.
Grant Support	The author received no financial support for the research, authorship, and/or publication of this article.
Acknowledgements	The interviews with Turkish veterinarians and ornithologists were conducted by Ali Doğan, who holds a master's degree in environmental studies from EHESS. An initial version of this text was presented at the symposium "Les villes du futur" (Cities of the Future) organised by Patrick Boucheron and Philippe Sansonetti at the Collège de France on November 30 and December 1st, 2023. A very abridged version



of this text is published in the book resulting from this colloquium, published by the Collège de France.
I thank Sevede Tunçbilek for reading this article.

Author Details

Frédéric Keck (Senior Researcher)

¹ Laboratory of Social Anthropology (CNRS-Collège de France-EHESS), Paris, France

 0000-0002-7711-7288 ✉ frederic.keck@college-de-france.fr

References

- Abraham, T. (2007). *Twenty-First Century Plague. The Story of SARS. With a new Preface on Avian Flu*, Hong Kong, Hong Kong University Press.
- Boltanski, L. (2012). *Énigmes et complots. Une enquête à propos d'enquêtes*, Gallimard.
- Caduff, C. (2015). *The Pandemic Perhaps. Dramatic Events in a Public Culture of Danger*. University of California Press.
- Charbonnier, G. (1969). *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, 10(18).
- Collier, S. J., Andrew, L., & Rabinow, P. (2004). Biosecurity: towards an anthropology of the contemporary. *Anthropology Today* 20(5), 3-7. <https://doi.org/10.1111/j.0268-540X.2004.00292.x>
- Cronon, W. (1991). *Nature's Metropolis. Chicago and the Great West*, Norton.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*, Gallimard.
- Foucault, M. (1994). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1976*, Gallimard.
- Harris, S. A., & Keil, R. (2008). *Networked Disease: Emerging Infections in the Global City*, Blackwell.
- George T. L., Harrigan R. J., LaManna J.A, DeSante D.F., Saracco J.F., & Smith, T. B. (2015). Persistent impacts of West Nile virus on North American bird populations. *Proc. Natl. Acad. Sci. U.S.A.* 112(46), 14290-14294. Doi: <https://doi.org/10.1073/pnas.1507747112>.
- Huret, R. (2010). *Katrina, 2005. L'ouragan, l'État et les pauvres aux États-Unis*, Editions de l'EHESS.
- Jerolmack, C. (2013). *The Global Pigeon*, University of Chicago Press.
- Kowal, E., & Joanna, R. (2017). *Cryopolitics: Frozen Life in a Melting World*, MIT Press.
- Lakoff, A. (2017). *Unprepared. Global Health in a Time of Emergency*. University of California Press.
- Latour, B. (1984). *Pasteur: War and Peace of Microbes*, Métailié.
- Lévi-Strauss, C. (1954). *Tristes tropiques*, Plon.
- Lévi-Strauss, C. (2021). *Wild thought* (J. Mehlman & J. Leavitt, Trans.).
- Lussault, M. (2020). *Chroniques de géo-virale*, Editions deux-cents cinq.
- Manceron, V. (2009). Grippe aviaire et disputes contagieuses La Dombes dans la tourmente. *Ethnologie française*, 39(1), 57-68. <https://doi.org/10.3917/ethn.091.0057>.
- Pérouse, J.-F. (2017). *Istanbul planète. La ville-monde du xxi^e siècle*, La Découverte.
- Scaramelli, C. (2021). *How to Make a Wetland: Water and Moral Ecology in Turkey*. Stanford University Press.
- Shortridge, K. F., & Stuart-Harris, C. H. (1982). An Influenza Epicentre?. *Lancet*, 2(8302), 812-813.
- Shortridge, K., Peiris, M., & Guan, Y. (2003). The next influenza pandemic: Lessons from Hong Kong. *Journal of Applied Microbiology*, 94, 70-79.
- Silbergeld, E. K. (2016). *Chickenizing Farms and Food. How Industrial Meat Production Endangers Workers, Animals and Consumers*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Varlık, N. (2015). *Plague and Empire in the Early Modern Mediterranean World. The Ottoman Experience, 1347-1600*, Cambridge University Press.
- Zhan, M. (2005). Civet Cats, Fried Grasshoppers, and David Beckham's Pyjamas: Unruly Bodies after SARS. *American Anthropologist*, 107(1), 31-42.



İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi

Araştırma Makalesi | Research Article

 Açık Erişim | Open Access

Yeni Evrimsel Sosyoloji Perspektifinden Lévi-Strauss'a Bakmak: Doğa-Kültür İkiliği

Examining Lévi-Strauss from the Perspective of Neo-Evolutionary Sociology: The
Nature-Culture Dichotomy



Gözde Geçimli¹  

¹ Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Balıkesir, Türkiye

Öz

Bu çalışma, 21. yüzyılda ön plana çıkan yeni evrimsel sosyolojinin, biyoloji ve sosyolojiyi sentezleyen multidisipliner yaklaşımından hareketle, Claude Lévi-Strauss'un ana akım antropolojiyi eleştiren ve mevcut kabulleri tersine çeviren metodolojisini ele almaktadır. Yeni evrimsel sosyolojinin doğa-insan arasındaki ilişkiyi geçmiş determinist tutumların aksine bir arada ve etkileşimli bir şekilde inceleme gayesinin, Lévi-Strauss'un doğa-kültür ikiliğindeki ayrışmaların yapaylığına dair vurgusuyla anlamlı bir şekilde örtüştüğü görülmektedir. Lévi-Strauss'un 20. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte Batılı gözle inşa edilmiş olan modern-ilkel ve doğa-kültür ikiliklerindeki katılığın gerçekliği ne kadar yansıttığına yönelik sorgulamaları, yeni evrimsel sosyolojinin söz konusu sentez anlayışına katkı sağlayabilecek değerlendirmeler içerir. Bu nedenle çalışma iki metodolojinin ortaklıklarına odaklanarak, günümüzde sosyoloji yapma biçimleri üzerine yeni bir teorik tartışma ve perspektif imkânı oluşturma niyetindedir. Bu amaç, güncel metodolojiler içerisinde sosyolojinin geçmişten bugüne uzanan doğa-insan ve doğa-kültür tartışmaları kapsamındaki değişim süreçlerini, bugünden bakarak eleştirel bir şekilde analiz edebilmeye olanak sağlayacaktır. Bu olanak ise sosyolojinin güncel kuramsal tartışmalarında biyoloji, sosyoloji ve antropoloji üçgeni içerisinde multidisipliner bir yaklaşımın, insan ve toplumları yorumlayabilmekte sağlayacağı avantaj ve dezavantaj üzerine yeni tartışmalar geliştirebilmek için somut ve gerekli bir zemin oluşturacaktır. Üstelik bu zeminin gerekliliği, yalnızca bu alanda düşünmeyi kişisel bir tercih haline getirmiş sosyologları ilgilendiren metodolojik bir eğilim değildir. 21. yüzyılda, çağdaş bilim paradigması içerisinde, sosyolojinin mevcut toplumsal gerçeklikleri yakalama potansiyelini artırabilmesi için geliştirilmesi neredeyse zorunlu bir tartışma alanıdır.

Abstract

This study examines Claude Lévi-Strauss's methodology, which critiques mainstream anthropology and reverses existing assumptions, through the multidisciplinary approach of neo-evolutionary sociology, a framework that has gained prominence in the 21st century by synthesizing biology and sociology. It is observed that neo-evolutionary sociology's aim of analyzing the nature-human relationship in an integrated and interactive manner -contrary to past deterministic attitudes- meaningfully aligns with Lévi-Strauss's emphasis on the artificiality of divisions within the nature-culture dichotomy. Lévi-Strauss's inquiries into the extent to which the rigidity of modern-primitive and nature-culture dualisms -constructed through a Western gaze in the second half of the 20th century-reflects reality offer insights that can contribute to neo-evolutionary sociology's synthetic perspective. Therefore, by focusing on the commonalities between these two methodologies, this study seeks to establish a theoretical discussion and a new perspective on contemporary ways of practicing sociology. This objective will enable a critical analysis of the historical transformation of nature-human and nature-culture debates within sociology by examining them from a contemporary standpoint. In turn, this opportunity will provide a concrete foundation for developing new



“ Atıf | Citation: Geçimli, G. (2025). Yeni evrimsel sosyoloji perspektifinden Lévi-Strauss'a bakmak: doğa-kültür ikiliği.. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 45(1), 97-128. <https://doi.org/10.26650/SJ.2025.45.1.0758>

© This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. 

© 2025. Geçimli, G.

✉ Sorumlu Yazar | Corresponding author: Gözde Geçimli ggecimli@bandirma.edu.tr



discussions on the advantages and disadvantages of a multidisciplinary approach -situated at the intersection of biology, sociology, and anthropology- in interpreting humans and societies within contemporary theoretical debates in sociology. Moreover, the necessity of this foundation is not merely a methodological inclination concerning sociologists who have personally chosen to engage in thinking within this field. In the 21st century, within the contemporary scientific paradigm, it has become an almost indispensable field of debate that must be developed for sociology to enhance its potential to capture existing social realities.

Anahtar Kelimeler Evrim • Yeni Evrimsel Sosyoloji • Determinizm • Sosyal Teori • Doğa-Kültür • Claude Lévi-Strauss

Keywords Evolution • Neo-Evolutionary Sociology • Determinism • Social Theory • Nature-Culture • Claude Lévi-Strauss

Extended Summary

This study is based on the argument that neo-evolutionary sociology, by distancing itself from old deterministic polarizations in the 21st century and adopting a more careful synthesis of biological and sociological data, provides an indispensable methodology for re-examining the dualisms of human-nature and nature-culture. However, a comprehensive theoretical analysis of neo-evolutionary sociology extends beyond the scope of this study and constitutes a distinct research inquiry in its own right. In this context, the relevance of neo-evolutionary sociology is considered exclusively through its intersections with Lévi-Strauss's inverted anthropological approach, which critiques the Western tendency to evaluate both Western and non-Western societies through the binary opposition of self and other. This approach serves an explanatory function in understanding how neo-evolutionary sociology, which reflects the contemporary reconceptualization of the long-standing relationship between sociology and biology, situates itself within academic discourse. In other words, this study is structured around the objective of substantiating this claim and elucidating the relevant connections in a concrete manner. Throughout the 19th century, Darwin's theory of evolution, which fundamentally transformed the prevailing definition of humanity, began to exert its influence on sociology as well. It is no coincidence that the founding figures of modern social sciences, particularly in anthropology and sociology, were deeply influenced by evolutionary thought when constructing their theories. However, from the early 20th century onward, this initially welcomed approach gradually acquired negative connotations. Nevertheless, deterministic attempts to explain human nature and society through biological and evolutionary theories continued to be strongly emphasized. A reaction to this perspective was inevitable. Alternative models emerged, seeking to define human beings and the foundations of their social relations primarily through cultural and social determinants. Consequently, within the scientific paradigm of the 20th century, two polarized and equally deterministic camps emerged, each attempting to dismiss the other, thereby obstructing the possibility of a holistic evaluation that incorporates both biological and sociological data. Moreover, the neglect of certain data led to rigid and incomplete assessments, rendering them susceptible to ideological interpretations. From the second half of the 20th century onward, the idea that the relationship between the social sciences and biology could be reconsidered within a non-deterministic framework gained increasing acceptance. This development was further reinforced by the accumulation of new empirical findings in both biology and sociology, which increasingly contradicted the positivist and deterministic scientific paradigms of the 19th century and the first half of the 20th century. In other words, the realization that nature does not consist solely of predictable and identifiable regular laws contributed to the maturation of the idea that humans and societies do not operate according to rigid and unchanging principles. In this regard, employing the methodology of neo-evolutionary sociology to examine the dualisms of nature-culture and human-nature, along with integrating Lévi-Strauss's anthropological and social perspectives, constitutes a functional effort to concretize these contexts. Lévi-Strauss's sensitivity to paradigm shifts in the second half of the 20th century, his critique of orthodox models in anthropology, and his proposal of a new perspective provide a dynamic framework that can deepen both constructive and critical thought in contemporary discussions on neo-evolutionary sociology.



Lévi-Strauss occupies a unique position within the anthropological tradition due to his unconventional perspective on the modern-primitive and nature-culture dualisms produced by Enlightenment and modern scientific thought. He positions himself at the intersection where Western identity, initially constructed through encounters with non-Western civilizations before the 19th century, was reconstructed in the second half of the 20th century using the same methods but in an inverted manner. His primary aim was to question whether the model of the Western individual and society—constructed as progressive, evolutionary, rational, advanced, knowledgeable, and capable of mastering nature—truly corresponded to the semantic patterns associated with these concepts. Thus, one of the fundamental premises of Lévi-Strauss's thought is that the distinction between modern and primitive, as well as between nature and culture, is itself a product of the Western human and societal model developed from the 19th century onward. This foundational idea was not exclusive to Lévi-Strauss but became increasingly significant within the social sciences in the second half of the 20th century. Until humans learned to coexist with nature rather than struggle against it, they lived within nature. Humans produce culture through their interaction with nature. Over time, when this culture is positioned in opposition to nature and becomes strong enough to shape human existence, it transforms into a second nature. However, since this second nature is human-made, it inherently contains contradictions. Calling it a second nature does not render it truly natural, as the fundamental characteristic of the first and true nature is its indifference to human affairs. Nature's indifference to humans is its defining quality, as it liberates human existence from the limitations of artificial structures. Culture, on the other hand, is directly tied to how humans construct reality. It changes dynamically as humans attribute new meanings to it and has no independent agency beyond human influence. Because culture is an artificial nature dependent on human agency, it is perpetually embedded in ideologies, conflicts, and competition. Consequently, the idea that human nature is inherently based on competition and conflict remains functional within naturalist and orthodox evolutionary thought. Lévi-Strauss, as an anthropologist who directly engages with the observer-observed distinction, offers a methodology applicable to all sociological concepts. In particular, his approach provides a useful perspective for the contemporary trend of re-evaluating sociology and biology together within the framework of neo-evolutionary sociology. Unlike past positivist approaches that adhered to evolutionary and universal laws, this contemporary trend represents a more complex and reflexive convergence of sociology and biology, raising the question of whether this intersection symbolizes a new epistemological shift. Thus, reconsidering Lévi-Strauss within this current context allows us to interpret him as a methodological guide in the synthesis of sociology and biology. Lévi-Strauss fundamentally opposed the evolutionary and social Darwinist perspectives that dominated the 19th century and the first half of the 20th century. In this respect, he aligns with the reversal efforts undertaken by neo-evolutionary sociology in the 21st century. While 19th-century evolutionary thought was often infused with universal, ideological assumptions, neo-evolutionary sociology seeks to establish itself as a new and productive interdisciplinary branch. Given that this approach aims to escape the determinisms of both evolutionary and social constructionist perspectives, reconsidering Lévi-Strauss within this framework becomes particularly meaningful. The paradigm of evaluating human societies through the lens of development and progress within the framework of modernization has become so dominant that it continues to exert influence even in the 21st century. Similarly, past understandings of biological and sociological evolution legitimized hierarchies between modernized societies and so-called primitive communities by grounding them in the supposedly objective knowledge of modern natural sciences. Neo-evolutionary sociology emerged precisely as a critical response to such ideological and deterministic perspectives, aiming to offer a more holistic synthesis. In this regard, the fundamental concerns and objectives of both perspectives are similar: while Lévi-Strauss critiques the deterministic and ideological narrative of modernization and modernity based on the nature-culture dualism, neo-evolutionary sociology questions the hierarchical structures imposed on societies through a rigid and reductionist link between biology and sociology. Recognizing the significance of these discussions is crucial for the theoretical development of sociology. Rather than avoiding such syntheses due to past deterministic concerns, it is necessary to engage with these issues more closely.

Yeni Evrimsel Sosyoloji Perspektifinden Lévi-Strauss'a Bakmak: Doğa-Kültür İkiliği

Evrimsel teorisi ve toplumların sosyokültürel gelişim süreçlerine yönelik değerlendirmeler, modern bilim tarihinde her dönemde kendi gündemini yaratabilmeyi başaran bir buluşma noktasıdır. Öyle ki 19. yüzyılda modern bilimlerdeki doğa ve sosyal bilim ayrımına yönelik metodolojik tartışmalar da söz konusu buluşma noktasından etkilenmiş ve bu etkileşimin tartışma biçimlerini şekillendirmiştir. Nihayetinde evrim ve toplum arasındaki ilişki, 19. yüzyılda biyolojik determinizmi, 20. yüzyılda ise sosyal ve kültürel determinizmi doğuran paradigmaları geliştirmiştir. 21. yüzyıla gelindiğinde aynı buluşma noktasında, bu kez yeni evrimsel sosyolojinin gündeme geldiği görülmektedir. Yeni evrimsel sosyolojinin, evrim ve sosyoloji ilişkisine dair “yeni” iddiası, en temelde eski determinist kutuplaşmalardan sıyrılarak, biyolojik ve sosyolojik verileri dengeli bir sentezle inceleyen metodolojik bir çerçeve sunmaktır. Ancak yeni evrimsel sosyolojinin derinlemesine kuramsal analizi bu çalışmanın kapsamı dışında ve başka bir çalışmanın konusudur. Bu çalışmada, Lévi-Strauss’un modern antropolojinin Batı merkezli eksenini tersine çeviren yapısal antropoloji yaklaşımındaki doğa-kültür ikiliği ile yeni evrimsel sosyolojinin biyoloji ve sosyoloji arasında kurmaya çalıştığı yeni ilişki modelinin, bilimsel ve metodolojik olarak örtüştüğü noktalara odaklanılmıştır. Bu odak, çalışma boyunca kuramsal ve metodolojik yaklaşımların teorik karşılaştırmalarına ağırlık verecek şekilde ele alınmıştır. Çünkü söz konusu karşılaştırma, sosyoloji ve biyoloji arasında yüzyıllardır süregelen ilişkinin güncel zeminde yeniden karşılık bulduğu yeni evrimsel sosyolojinin amacı ve aynı zamanda Lévi-Strauss’un doğa-kültür etkileşiminden yola çıkan antropoloji anlayışı için açıklayıcı bir işleve sahip olacaktır.

Yeni evrimsel sosyolojinin eski determinist izlerden arınma çabasının, Lévi-Strauss’un yapısal antropoloji yaklaşımının Batı merkezli ideolojiden arınma çabasıyla benzerliği, sosyal teorideki dönemsel tartışmaların ortaklaştırıcı etkisiyle bağlantılıdır. Ayrıca bu benzerlik, 20. yüzyılın sonları ve 2000’li yıllarla birlikte bilimsel paradigmalar ve metodolojilerde yaşanan değişimlerin de göstergesidir. Başka bir ifadeyle, bilginin bir araç olarak hem kendini hem de diğer tüm anlamları üretme özelliğinin yapısal bir göstergesi olarak



doğa-kültür ikiliğinde kurulan bağlantıların 21. yüzyılda yeniden şekillenme ihtiyacının bir sonucudur. Bu şekillenme süreci, kendine ait yeni paradigmaları, ayrımları ve sentezleri meydana getirmiştir. Söz konusu sentezlerden birisi de sosyoloji ve biyolojinin aşına oldukları kavşakta yeniden buluştuğu yeni evrimsel sosyoloji çatısı altında geliştirilmekte olan güncel çalışmalardır. Günümüzde sosyolojik metodolojide önemli bir yer kazanmaya başlayan bu kavşakta yaşananları, multidisipliner bir açıdan değerlendirmek artık neredeyse mecburidir. Lévi-Strauss'un kendine özgü metodolojik yaklaşımı da antropoloji ekseninden biyoloji ve sosyolojinin yeniden buluştuğu bu kavşağa ışık tutan aydınlatma lambalarından birisi olma potansiyeline sahiptir.

Lévi-Strauss'un bilhassa doğa ve kültür bağlamından yola çıkarak geliştirdiği değerlendirmeler, sosyoloji literatüründe zaman zaman tartışılan biyolojik ve sosyolojik evrim bağlantısında kurulan ilişkilerle paralellik gösterir. Dolayısıyla onun bakış açısı yeni evrimsel sosyoloji metodolojisinde doğa ve kültür tanımlarını yeniden düşünebilmenin imkânlarını barındırır. Çünkü doğadan hareketle üretilen kültürün, kalıplaşmalar düzeyinde benzer ancak çeşitlenmeler konusunda oldukça farklı etkileşimler içeriyor olması, bu ikiliğin ilişkisinde çok boyutlu ve sentezci bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır. Bakıldığında kültür, doğal alanla kurulan ilişkilerden, onun imkânları ve kısıtlıklarından üretilen düzenliliklerin bir sonucudur. Bu nedenle de sürekli olarak yeniden üretilen, devamlı şekil alan ve neredeyse canlı bir formdur. Bu yönüyle doğayla doğrudan ilişkili olmasının yanı sıra ondan ayrılan bir bilgi kümesi inşa etmesi yönüyle de kendine özgü yapay bir doğa haline gelmektedir. Bu ikilik modern toplumla birlikte doğadan ayrılmış yapay bir doğa olarak kültürü geliştirebilenler ve geliştiremeyenler arasında yeni bir ayrım yaratmıştır.

Söz konusu ayrım Lévi-Strauss'a göre 19. yüzyıldaki ilerlemiş modern toplum ve onun dışındaki gelişmemiş diğer/öteki/ilkel toplumlar arasındaki ayrımın temel aldığı en güçlü dinamiktir. İnsanın ve toplumların modern bilim anlatısıyla iç içe bir gelişim ve ilerleme ölçütünün konulması öyle güçlü bir paradigma haline gelmiştir ki bu yaklaşımın izleri günümüze de taşınmaktadır. Benzer şekilde, geçmişte biyolojik evrim de modernleşmeyi başarmış toplumlar ve ilkeller arasındaki hiyerarşiyi modern doğa bilimlerinin kesin ve objektif bilgilerinin meşruiyetine yaslanarak açıklamıştır. Yeni evrimsel sosyoloji ise 2000'li



yılların başında bilimsel bağlamdaki bu ideolojik ve determinist tutuma karşı eleştirel ve yeni bir sentez geliştirme amacıyla ortaya çıkmıştır. Lévi-Strauss'un 19. yüzyılda başlayan ve 20. yüzyıl boyunca doğa-kültür ikiliğine yaslanan determinist ve ideolojik modern bilim anlatısını eleştirmesi, yeni evrimsel sosyolojinin biyoloji ve sosyoloji arasındaki determinist uçurumun neden olduğu ideolojik ve tek boyutlu bilim yapma anlayışına karşı çıkmasıyla benzer kaygılardan hareket eder. Bu nedenle her iki metodoloji de multidisipliner olanın sentezindeki çoğulculuğun ve çoklu perspektif imkânının değerine işaret eder. Söz konusu ortaklık yeni evrimsel sosyolojiye bakarken Lévi-Strauss'un metodunu, Lévi-Strauss'a bakarken yeni evrimsel sosyolojinin metodunu kullanabilmeyi mümkün kılar. Bu çalışmada da söz konusu imkânlar her iki perspektiften, karşılaştırmalı ve kuramsal bir analizle masaya yatırılmıştır.

Yeni Evrimsel Sosyolojinin Determinizm Mücadelesi

1859 yılından itibaren ortaya koyduğu teori ile mevcut insan tanımını tartışmalı bir şekilde değiştiren Charles Darwin'in evrim teorisi, 19. yüzyıl boyunca diğer bilimsel alanlar gibi sosyolojiyi de etkilemişti. Modern sosyal bilimlerin kurucu isimlerinin -özellikle antropoloji ve sosyoloji alanlarında- teorilerini inşa ederken derin bir biçimde evrimci düşünceden etkilenmiş olmaları tesadüf değildi. Bu dönemde insan doğası ve toplumsallaşma biçimlerine dair biyolojik ve evrimci açıklamaların determinist tonu baskın bir geçerlilik kazanmıştı. Bakıldığında Comte, Marx, Durkheim ve Weber gibi sosyolojinin klasik isimleri -dönemlerinin bilgi paradigması gereği- sosyal olanı evrimsel düşüncenin etkisiyle birlikte açıklayan farklı kuramsal modeller geliştirdi. Evrimci yaklaşımdan etkilenmeleri ise yine dönemin bilimsel paradigmaları içerisinde tartışma konusu olan Darwinci ve Spencerci anlayışlardan beslenerek gerçekleşti. Yalnızca klasikler değil, örneğin Edvard Westermarck gibi dönemin diğer sosyologları için de evrim ile sosyoloji arasındaki ilişki temel bir tartışma konusu olmuştur (Westermarck, 1971)¹.

¹Westermarck ve Durkheim'in sosyoloji ve biyoloji ilişkisi özelinde sürdürdükleri tartışmanın detaylı değerlendirmeleri için bkz. (Geçimli, 2023, s. 25-28).



Kıta Avrupa'sında sosyoloji ve biyoloji ilişkisine dair tartışmalara çok geçmeden Amerikan sosyolojisinin işlevselci anlayışı da dahil olmuştur. Sosyal Darwinizmin 20. yüzyılın başlarında toplumsal yapıyı ve toplum sistemlerini açıklamada etkili bir model olması özellikle Talcott Parsons'la birlikte görünürlük kazanmıştır. Öyle ki Parsons'ın sosyal sistem anlayışı ve ortaya koyduğu modeller (AGIL) sosyoloji tarihinde evrimci yaklaşıma bakışı şekillendirecek kadar önemli bir noktada konumlanmaktadır (Parsons, 1966; 1971; 1991). Parsons'ın sosyal yapıyı işlevsel bağlamda çevresiyle ilişki halinde olan bir tür “canlı sistem” olarak tanımlaması, sosyoloji ve biyoloji arasında evrimci yaklaşımın niteliğini eleştirel bir boyutta yeniden tartışmaya açmıştır. Nitekim daha sonra Gerhard Lenski'nin evrimsel olanı Parsons'ın işlevselci yaklaşımından daha yeni evrimci bir boyuta taşıması (Lenski, 2005) ve Niklas Luhmann'ın ise Durkheim'in izinden giden bir tonla otopoietik sosyal sistemlere değinen yeni bir sosyal evrim kuramı inşa etmesi (Luhmann, 1995; 2012; 2013) söz konusu tartışmaların güçlü örnekleridir.²

Evrimsel ve sosyoloji arasındaki ilişki, sosyal teorinin doğa ve toplum ikiliğini benzer şemalar olarak düşünme alışkanlığını sürdürmesinde etkili olmuştur. Fakat bu alışkanlık, 20. yüzyılın başlarında olumlu karşılanan bir metodoloji iken yüzyıl içerisinde yaşanan hem bilimsel hem de sosyal gelişmelerin etkisiyle giderek olumsuz ve determinist bir anlam kazanmıştır. Örneğin Sosyal Darwinizm gibi toplumsal eşitsizlikleri ve kültürel farklılıkları kalıtsal bir kadere mahkûm eden bilimsel açıklama modellerinin determinist tonu, söz konusu pejoratif anlamın gelişmesinde önemli bir paya sahiptir. Böylece evrimci yaklaşım, metodolojik açıdan şüpheyle karşılanan ve özellikle sosyal bilimlerde önemsizleşen bir konuma düşürülmüştür (Sanderson, 2016). Ancak evrimci, kalıtsal ve biyolojik verilerin insanı ve toplumsal varlığını bilimsel olarak açıklamanın tek yolu olarak gören modellere karşıt şekilde bu kez insanı ve sosyal ilişkilerinin temellerini bütünüyle kültürel ve sosyal faktörlerin belirleyiciliği etrafında tanımlayan modeller geliştirilmiştir.³ Watsoncu davranışçılık, Boasçı kültürcülük ve Durkheimci toplumcu yaklaşım, insana dair

²Parsons'ın evrimi işlevselci odaktan evrimsel sosyoloji odağına çevirme konusundaki olumlu katkısına yönelik yorumlamalar da söz konusudur. İlgili değerlendirmeler için bkz. (Turner ve Machalek, 2018).

³Franz Boas'ın ırkçılık ve sömürge karşıtı tutumlarının da bir göstergesi olan kültürel belirlemci antropoloji anlayışı bu tepkiyle temellenmiştir. İlgili çalışmalar için bkz. (Boas, 1912; 2012).

bilgiyi kültürel, çevresel ve sosyal koşullar üzerinden bireyi kapsayıcı şekilde açıklama refleksinin önemli örnekleridir (Marshall, 2018). Böylece bir yanda her şeyin doğa bilimleri ve biyolojik verilerle açıklanabileceğini savunan biyolojik determinizm, diğer yanda tüm insan davranışlarının ve toplumsal yapının yalnızca sosyal ve kültürel olgularla şekillenip açıklanabileceğini iddia eden sosyal determinizm kutuplaşması yaşanmıştır. Üstelik her iki kutup da diğerinin göz ardı edilmesi gerektiğini savunarak biyolojik ve sosyolojik verilerin bir arada değerlendirilme imkânına yıllarca ket vurmuştur.⁴ Nihayetinde 20. yüzyılın bilimsel paradigma atmosferini, iki kutuplu ve aynı oranda determinist özellikler gösteren bu metodolojik tartışmalar şekillendirmiştir.

Doğa ve kültür ikiliğinde toplumsal olanı hangi kavramdan temel alarak anlaşılacağına dair söz konusu yaklaşım ve metodolojilerdeki bu çeşitlenmelerin kaynağı, biyolojide ve sosyolojide elde edilen yeni ampirik bulguların 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk yarısındaki determinist bilim paradigmasıyla çelişmeye başlamasıdır. Böylece modern bilim metodolojisinin ilerlemeci, akılcı, mutlak ve en iyiye odaklı doğa ve insan kabullerinin 20. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte sorgulamaya açılması, pek çok bilim dalında olduğu gibi biyoloji ve sosyoloji arasındaki ilişkinin konumuna dair yeni bakış açılarının gelişmesine ön ayak olmuştur. Burada söz konusu gelişmelere önemli örneklerden birisi, Darwinci evrim teorisini Mendel genetiyle birlikte düşünmenin yeni versiyonu olarak ortaya çıkan yeni evrimci (modern sentez) modelidir. Yeni evrimcilik, dönemin doğa ve kültür paradigmasının sosyoloji, biyoloji ve özellikle antropoloji bağlamında anlaşılması açısından kritik bir öneme sahiptir. Biyolojide Darwinci evrim teorisini yeniden düşünme biçimi olarak ortaya çıkan bu yaklaşım sosyal bilimler ve özellikle antropolojide sosyal determinizmin gelişiminde de belirleyici olmuştur.⁵ Nitekim Franz Boas, Alfred Kroeber, Gordon Childe, Leslie White, Julian Steward gibi kurucu antropologların alanda yeni evrimci bir model ortaya atmaları tartışmayı yeni bir boyuta taşımıştır. Antropolojide yeni evrimcilik, biyo-

⁴Bu bilimsel verilerin dönemin ideolojik ve siyasi anlayışlarına göre bir meşruiyet aracı olarak kullanılmasına da zemin hazırlamıştır. 20. yüzyılda öjeni, ırkçılık ve sosyal darwinizm tartışmalarını odağına alan örnek çalışmalar için bkz. (Degler, 1991; Hofstadter, 1983). İlgili tartışmalara dair bir değerlendirme için bkz. (Marshall, 2018).

⁵Yeni evrimcilik tartışmalarının daha detaylı olarak ele alındığı diğer çalışmalar için bkz. (Geçimli, 2023; Sunar ve Geçimli, 2023).



lojik evrim anlayışını yalnızca analogi düzeyinde tutarak toplumsal olandaki sosyal ve kültürel etkenleri ön plana çıkarmayı hedeflemiştir. Bu nedenle toplumsal olanın, doğayla ve doğadaki enerjiyi kullanma biçimleri üzerinden analiz edilmesi evrimci anlayışa sosyal ve kültürel bir ağırlık kazandırma kaygısıyla hareket etmiştir. Dolayısıyla modern sentez, ortaya koyduğu modeller ile yukarıda değinilen biyolojik etkinin karşısında kültürel olanın sesini artırmayı hedefleyen sosyal determinizmin oluşmasında önemli bir paya sahiptir. Fakat yeni evrimciliğin kronolojik kuramsal seyri de yeniden sentezlenmeye ve eleştirel açıdan değerlendirmeye açık dinamik bir süreçtir. Örneğin Sahlins ve Service'in alandaki çalışmaları yeni evrimcilikte evrim anlayışını bir analogi olmaktan daha öteye taşımış (Sahlins ve Service, 1970) ve bu yönüyle yeni evrimsel sosyolojinin temellerini oluşturmada belirleyici olmuştur.

Sosyal bilimler ile biyoloji arasındaki mesafenin derinleşmesinde 20. yüzyıldaki teorik tartışmaların rolü büyüktür.⁶ Bu tartışmaların hem nedeni hem de bir sonucu olarak, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sosyal bilimler ile biyoloji arasındaki ilişkinin determinist olmayan bir çerçevede yeniden ele alınabilme ihtimali hem biyoloji hem de sosyoloji alanlarında gündeme gelmeye başlar. Biyoloji kapsamında 1970'li yıllarda Edward Wilson'ın hayvanlardaki örgütlenme ve sosyal davranışların iddia edildiği kadar bencil değil özgecil bir boyutu olduğunu gösterme iddiasıyla sosyobiyojoloji tartışmalarını başlatması buna örnektir (Wilson, 1978). Fakat biyoloji ve sosyoloji arasındaki ilişkinin geçmiş olumsuz tecrübeleri, sosyal teorinin zihninden hala bütünüyle silinmiş değildi. Bu yeni tartışmalar da geçmiş determinist yaklaşımların yanlı ve art niyetli okumalarını yeniden gündeme getirmeleri yönüyle yeni karşı çıkışlara ve hatta fiziksel protestolara sahne oldu.⁷ 1970'lerden itibaren bilhassa 2000'li yıllarda genetik ve epigenetik gelişmelerden elde edilen veriler, evrimci düşünce modellerini bir kez daha değişime uğratmıştır. Öyle ki artık modern sentez değil, genişletilmiş evrimsel sentez tartışmaları gündemdedir.⁸

⁶Detaylı değerlendirme ve örnekler için bkz. (Benton, 1991).

⁷Sosyobiyojoloji tartışmalarında Edward Wilson'un konferansta uğradığı buzlu su saldırısı fiziksel bir protesto olarak bilim tarihine geçmiş önemli olaylardan birisidir. Detaylar için bkz. (Stanley, 2007, s. 418).

⁸2008 tarihinde "Altenberg 16" toplantısı olarak medyaya yansımış olan New York Stony Brook Üniversitesi'nde Massimo Pigliucci, Gerd Miller ve diğer bilim insanlarının oluşturduğu 16 kişilik grubun çalışmaları Genişletilmiş Evrimsel Sentez yaklaşımının ilk örneğidir (Kegel, 2022, s. 297).



Sosyolojide ise Norbert Elias psikolojik, biyolojik ve sosyolojik unsurların birlikteliğine yönelik sentezci bir yaklaşımdan hareket etmiştir.⁹ Özellikle Uygarlık Süreci (2004a; 2004b) eserinde sosyal yapılanmada fizyolojik ve psikolojik süreçlerin belirleyiciliğine dikkat çekmesi ve biyolojik evrimin kültürel evrimle olan ilişkisine odaklanan sosyolojik bir perspektif geliştirmiştir. Bu çerçevede 1960'lı yıllarda söz konusu determinizm dışı değerlendirme imkânlarını besleyici niteliktedir. Fakat aynı dönemde evrimci yaklaşımı yeniden ve farklı açılardan ele alanların yanı sıra bu tutumu tamamen reddeden sosyal inşacı örneklerle rastlamak da mümkündür. Örneğin Robert Nisbet hem klasik hem de çağdaş anlamda her türden evrim teorisine karşı büyük bir saldırı yayınlamıştır (Nisbet, 1969). Çünkü Nisbet'e göre 19. yüzyılda yükselen evrimci yaklaşım, biyolojik evrim ve sosyal evrim arasındaki bağlantılara vurguda bulunsa da Mendel genetiğinin ortaya çıkması ikisi arasındaki makasın artmasıyla sonuçlanmıştır (1969).

Bu dönüşüm sürecinde, çevresel ve sosyal faktörlerin genler ve davranışlar üzerindeki etkisine yönelik artan vurgu, sosyolojik perspektiflerin tekrar bilimsel tartışmalara dâhil edilmesinin nedenidir.¹⁰ İçerikler ve sentezleme modelleri değişse dahi söz konusu tartışmalarda toplumların oluşumu, gelişimi, benzerlik ve farklılıkları arasında esas belirleyiciye odaklanırken doğa-kültür ikiliğinden temel alma alışkanlığı devam etmektedir. Bu nedenle 2000'li yıllarda yeni evrimsel sosyolojinin Avrupa ve ABD'de yeni bir sosyolojik perspektif olarak gündeme gelmeye başlamasının ardında mevcut teorik tartışmalar yer almaktadır.

Bugün yeni evrimsel sosyoloji olarak ortaya çıkan yeni teorik perspektif, biyoloji, sosyoloji ve antropoloji üçgenindeki bilimsel paradigmayı determinizmin tuzaklarına düşmeden multidisipliner ve yeni bir sentez içerisinde geliştirme iddiasındadır. Yeni evrimsel sosyolojinin bu iddiası ilk etapta toplumsal ve kültürel olanın gelişme ve kalıplaşma biçimlerinde biyolojik evrim süreçlerinde yaşanan etkileşimlere odaklanır. Sonrasında bu etkileşimlerin kültürel yapılanmalardaki emarelerini yakalamayı ve bu emarelerle

⁹Elias'ın biyoloji ve sosyoloji ilişkisini değerlendiren bir çalışma için bkz. (Quilley, 2010).

¹⁰İlgili konu kapsamında genetik ve epigenetiğin sosyal ve sosyobiyolojik boyutlarını tartışmaya açarak biyoloji felsefesinde yeni bir düşünme alanı oluşturan çalışmalar için bkz. (Lewontin, Rose ve Kamin, 2019; Gould, 2002; Gould ve Eldredge, 2002; Sober, 2016; Soysal, 2020). Felsefe ve biyoloji arasındaki ilişkiyi sentezleyici bir bakış açısıyla yorumlamış olan Teoman Duralı'nın çalışmaları da bu bağlamda önemli kaynaklardır. Söz konusu tartışmalar kapsamında örnek çalışmalar için bkz. (Duralı, 1992, 2011).



birlikte sosyal olguları yeniden analiz etmeyi esas amaç olarak belirler. Diğer bir ifadeyle yeni evrimsel sosyoloji, bir yandan Sosyal Darwinizm'in ideolojisi, yeni evrimciliğin kültürcü determinizmi, biyolojinin 19. yüzyıldan miras doğa temelli tutumunu dışlayarak güncel biyolojik verileri sosyolojik perspektiften değerlendirmenin sağlayacağı yeni bilgi imkânlarının altını çizmeye çalışır. Bu nedenle yeni evrimsel sosyolojinin tartışılmaya başlanmasında pay sahibi olan Turner (2015; 2018), Machalek (2010; 2015; 2018), Maryanski (2015), Martin (2010), Lopreato (2017), Crippen (2017; 2018), Blute (2010; 2018) ve Hopcroft (2018; 2019), Meloni (2014) gibi önemli isimlerin öncelikli çabası, sosyoloji ve biyoloji ilişkisinde bu bağlantının uzun yıllar kopmasına neden olan ideolojik kalıntılardan alanı arındırmaktır. Bunu da en temelde sosyoloji eğitiminde evrim anlayışının yalnızca psikoloji düzeyinde kalmayarak temel yaklaşımlarının da anlatılması gerektiği yeni bir yöntem önerisinde bulunarak ortaya koyarlar (Machalek ve Martin, 2010). Yukarıda da belirtilen alandaki başlıca çalışmaların aynı zamanda yeni bir sosyolojiye giriş metodolojisi önerme ve aile gibi toplumsal kurumlarda yaşanan sorun ve çatışmaların kaynağındaki biyolojik evrim etkenlerine odaklanma örnekleri bu niyetin bir yansımasıdır (Hopcroft, 2019). Başka bir ifadeyle yeni evrimsel sosyoloji için modern sorunlar olarak görülen toplumsal ve kültürel meselelere bakarken biyolojik evrimin doğayla etkileşimden şekillenen binlerce yıllık temel arketipleriyle olan bağlantıları analize dâhil etmeyi esas alırlar. Bununla birlikte yeni evrimsel sosyolojinin determinizmlerden sıyrılma gayesi, modern bilimin belli düzeyde indirgemeci olma zorunluluğunun bilincini de içermektedir. Çünkü bilimin belli düzeyde indirgemeci olma zorunluluğu biyolojik ve sosyolojik veriler arasındaki sentezden endişe duymayı gerektirmemelidir. Tam da bu endişe doğa ve kültür arasındaki etkileşim zenginliğinden faydalanmayı engelleyen “kötü ruhları savuşturma” refleksine sahip entelektüel alışkanlıkların bir sonucudur ve bu yüzden:

İnsanın sosyal ve kültürel davranışlarının herhangi bir dereceye kadar psikolojik, fizyolojik, nörolojik, endokrinolojik ve hatta genetik faktörlerden etkilenebileceğini iddia etmek, bazı sosyal ve kültürel bilimciler tarafından teorik sapkınlığın bir ifadesi olarak kabul edilir (Crippen, 2018, s. 436).



Öyle ki sosyoloji biyolojiyle arasındaki mesafeyi korumak konusunda ısrarcı olmaya devam ettikçe disipliner bir krize sürüklenme riskiyle karşı karşıyadır (Lopreato ve Crippen, 2017). Çünkü:

(a)Evrimsel literatürde meydana gelen teknik değişiklikler, biyolojik evrimde fedakârlık ve işbirliği olasılığının yeniden düşünülmesini mümkün kılmıştır (evrime toplum yanlısı bakış açısı); (b) Sinirbilimde, izole edilmiş bir veri işlemcisi olan beyinden, sosyal etkilerle derinlemesine şekillendirilen çoklu bağlantılı bir cihaza (sosyal beyin) doğru değişiklikler yaşanmıştır; (c) Son olarak ve muhtemelen daha da önemlisi, genin gelişimin özerk bir ustası olduğu görüşünden çağdaş epigenetik alanına doğru yaşanan geçiştir. Bu üç dönüşümün ortak bir kavramsal noktası vardır. Her birinde biyolojik olan ve toplumsal arasındaki geleneksel ayrımın tanımlanması giderek zorlaşmaktadır. Biyoloji, benzeri görülmemiş bir ölçüde toplumsal ve hatta kültürel sinyallere karşı geçirgen hale gelmiştir (...) Bu, yaşam bilimlerinde 'sosyal bir dönüşümün' şekillenmekte olduğu iddialarını haklı çıkarmaktadır (Meloni, 2014, s. 2-3).

Böylece doğa-kültür ikiliğini indirgemeci alışkanlıklarından uzaklaştırarak sosyal değişimleri makro ve mikro düzeyde çok boyutlu bir perspektiften değerlendirmenin yeni metotlarını tartışmaya açarlar (Dietz, Burns ve Buttel, 1990, s. 155). Bu yönüyle yeni evrimsel sosyoloji, sosyobiyoji ve evrimsel psikolojinin bir şubesi olmaktan öte sosyolojinin kendi içerisinde ve kendine özgü bir metodoloji geliştirerek biyoloji ve sosyoloji arasındaki ilişkiyi değerlendirmenin başlıca aracı olarak da görülmektedir (Turner ve Machalek, 2018, s. 249-250). Bu bütüncül amaçların yanı sıra yeni evrimsel sosyolojinin kendi temsilcileri arasında doğa ve kültür bağlamında biyolojik ve sosyolojik verilerin hangi dozlarda daha tutarlı bir analiz sağlayacağına dair tartışmalar ve fikir ayrılıkları da elbette mevcuttur.¹¹

¹¹Crippen'in, Turner ve Maryanski'nin toplumu süper bir organizma olarak gören çoklu seçim modeline karşı daha gerçekçi ve biyolojik bir organizma olarak değerlendirilmesi gerektiği ve hatta sosyal olguları diğer sosyal olgularla açıklama alışkanlığı olan Durkheimci fetişe dair itirazı bu tartışmalara örnektir. İlgili değerlendirmeler için bkz. (Crippen, 2018).



Bu tartışmalar alanın güncel ve yeni bir metodoloji olarak hala gelişmekte olduğunun da göstergesidir.

Nihayetinde 21. yüzyılın başında biyolojinin insan doğası ve doğadaki varlığını açıklayan, sosyolojinin de insanın ötekilerle kurduğu ilişkiyi ve oluşturduğu sosyal örgütlenmeleri açıklayan görev paylaşımı, güncel multidisipliner yaklaşımlar açısından yeterli görülmemeye başlanmıştır. Çünkü güncel bilim perspektifinde insan hem hala doğanın içinde ve ondan bir parça hem de doğanın dışında ve ona rağmen bir kültür sistemi inşa edebilen yönüyle diyalektik ve refleksif bir anlam kazanmıştır. Bu anlam, hem bilimsel paradigmanın çağdaş bir ürünü hem de onun meydana gelmesinin bir nedeni olarak çalışmaktadır. Bu doğrultuda doğa-kültür ve insan-doğa ikiliklerine yaklaşımda yeni evrimsel sosyolojinin metodolojisinden Lévi-Strauss'un antropolojik ve toplumsal bakış açısını incelemek bağlamların somutlaştırılması için anlamlı bir çabaya dönüşmektedir. Lévi-Strauss'un 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren söz konusu değişimlerin farkında olarak antropolojik yaklaşımdaki ortodoks modelleri eleştiren ve yeni bir perspektif önerisi ortaya koyan tutumları, bugün yeni evrimsel sosyolojiyi tartışırken besleyici ve derinleştirici bir dinamizm sağlayacaktır. Bu nedenle Lévi-Strauss'un antropoloji yapmaya yönelik kendi uyguladığı ve önerdiği metodoloji içerisinde doğa-kültür-mit-modern-ilkel gibi modern toplumun ve bilimin kavramlarının nasıl yeniden şekillendiği ve tartışıldığına odaklanmak gerekir.

Lévi-Strauss'un Penceresinden Modern-İlkel ve Doğa-Kültür İkiliklerine Bakış

Lévi-Strauss, modern bilim anlayışının akılcı bir zeminden ürettiği modern-ilkel ve doğa-kültür ikiliklerine dair alışılmışın dışında bir perspektif geliştirmesiyle antropoloji geleneğinde kendine özgü bir konum kazanmıştır. Çünkü Lévi-Strauss, Batı'nın 19. yüzyıl öncesinde Batı-dışı uygarlıklarla olan temaslarından yola çıkarak inşa ettiği kimliğin, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yeniden aynı metotlarla ancak bu kez tersine çevrilmiş bir anlamda yeniden inşa edildiği noktadan hareket eder. Diğer bir deyişle, Batılının Batı-dışına bakarak geliştirmiş olduğu ilerlemeci, evrimci, rasyonel, bilgiye vakıf ve onu işleyebildiği için doğadan ayrışıp ona hükmedebilen insan ve toplum modelinin gerçek-



liğini, aynı yöntemleri tersine çevirerek sorgulamaya odaklanır. Öyle ki bu odak onu, modern-ilkel ve doğa-kültür kavramları arasında yaratılan ayrımın kendisinin 19. yüzyıl ve sonrasında Batılı insan ve toplum modelinin ürettiği neredeyse mitolojik bir ayrım olduğu sonucuna götürür.

Yöntemsel olarak bakıldığında Lévi-Strauss yine Batı'dan, Batılı bir gözle ve Batı-dışında kalan insan örgütlenmelerinin ilişkilerini, bir kıyas mekanizması olarak kullanmaya devam eder. Ancak bu kez bakış, Batılı kimliğin kendisine dönük üstünlüklerini açıklamak amacıyla değildir. Tam aksine yanlış kurulumları, eksiklikleri ve sapmaları tespit edebilmek söz konusudur. Çünkü onun için modern uygarlık, insan ve doğa arasındaki sağlıklı etkileşiminden koparak neredeyse sorunlu bir medeniyet örüntüsü ve örgütlenmesine ulaşmıştır. Modern toplumun bu sorunlarından sıyrılıp yeniden olması gereken doğa ve kültür bağlantısını kurabilmesinin tek yolu Lévi-Strauss için en insani bilim olan antropolojinin sunduğu yeni verilere ve metodolojiye kulak kabartmaktan geçer (Johnson, 2003). Ayrıca Saussure'ün yapısalcılık zemininden hareketle sosyal ve kültürel evrimin çeşitlilikleri ve farklılıkları kadar, insanlar için bunları geliştirmeyi sağlayan ortak ve evrensel olan eylem noktalarını da arar. Bu yönüyle Lévi-Strauss'un çabası yer yer nomotetik bir bakış açısı olarak yorumlanmış olsa da (Sánchez-Villagra, 2022) onun metodolojisini bütünüyle nomotetik görmek eksik bir açıklama olacaktır. Çünkü Lévi-Strauss düzenlikleri ve düzensizlikleri, yapısalcılıkta dilin rastgeleliği yaklaşımına benzer şekilde hem çeşitlilikleri yaratan dinamik bir mekanizma hem de anlam üretmeye mecbur bırakan sınırlı bir zemin olarak görme eğilimindedir. Farklılıklar rastgeleliliğin zengin kombinasyonunda şekillenirken, bir anlam inşa etme mecburiyeti kültür üretme eyleminin zorunluğunda benzerlikler oluşturur. Benzerlik ve farklılıkları aynı anda değerlendiren tutumunun etkisiyle Lévi-Strauss hayatının son yıllarında kültürel çeşitlilik ve biyolojik çeşitliliğin aynı türden olgular olduğunu bizzat savunmuştur:



Bunlar organik olarak birbirine bağlıdır ve her geçen gün daha fazla farkına varıyoruz ki, insan ölçeğinde kültürel çeşitlilik sorunu -çözümü çok daha acil olan çok daha büyük bir sorunu- insan ile diğer canlı türleri arasındaki ilişkileri yansıtmaktadır ve bu sorunu birinci düzeyde çözdüğümüzü iddia ederken, diğer düzeyde de ona saldırmadığımız sürece bir faydası olmayacaktır (Lévi-Strauss, 2007, s. 35).

Onun bu ikili yaklaşımı, yeni evrimsel sosyoloji tartışmalarındaki biyolojik ve sosyolojik evrime ilişkisel ve sentezleyici perspektifle büyük oranda örtüşür. Lévi-Strauss için de kültürel ve biyolojik çeşitlilik anlam inşası boyutuyla benzer olgulardır ve buradan doğa-kültür ikiliğinin etkileşim alanı şekillenir. Hatta Lévi-Strauss, Karl Marx'ın insanların kendi tarihlerini kendileri yaptıkları ancak bunu istedikleri koşullarda değil geçmişten devralmak zorunda kaldıkları verili koşullarda gerçekleştirdiklerine dair yaklaşımı (Marx, 2016) hatırlatarak etnoloji ve tarih arasında ayrılmaz bir veri bağlantısı olduğunu belirtir (Lévi, Strauss, 2012, s. 50). Tıpkı sosyoloji için biyolojideki güncel gelişmelerin artık olmazsa olmaz bir veri sahasına dönüştüğünü savunan yeni evrimsel sosyoloji gibi, Lévi-Strauss da doğa ve sosyal bilimler arasındaki ilişkinin yeniden ve modern determinizme düşmeden kurulması gerekliliğine değinmiştir. Bu gerekliliği de doğa-kültür arasında kurulan birbirini dışlayıcı modern anlayışın inşa ettiği modern-ilkel anlatısını tam anlamıyla tersine çeviren bir yöntemle inceleyerek ortaya koyar. Bu nedenle Lévi-Strauss için ilkel ya da yerli olarak kümelendirilen halklara modern şablonlarla bakmak başka bir anlam dünyasına, bunun dışında kendi bağlamlarında kendilerine yönelik geliştirdikleri anlamlar etrafında bakmak ise farklı bir açıklamalara ulaşmaya neden olmaktadır (Lévi-Strauss, 1994; 2014; 2018a). Doğa ve kültür kavramlarının modernin gözündeki anlamıyla, modern dışındaki anlamı arasında yaşanan bu farklılaşma doğa-kültür ve modern-ilkel arasındaki ayrımın mutlak bir ayrım olmadığını açığa çıkarır. Lévi-Strauss'un doğayı veya kültürü incelemek arasındaki gözlem ve tespit ayrışmalarına dikkat çekmesi -biyoloji ve sosyolojiyi inceleme nedeniyle yaşanan farklılaşma ve tartışmalarda olduğu gibi- bilimsel bilginin konumlandığı metodolojiye göre kendi determinizmini inşa ettiği gerçeğini somutlaştırır.

Ona göre modern insanın, insan ve doğa arasında yarattığı ayrımlar ve giderek artan bağlantısızlık hali daha önce görmediği sorunlarla karşılaşmasının başlıca nedenidir. Modern yaşamın dışında var olmaya devam eden ilkel toplumların, doğa ile olan iç içe ilişkisinin onlara kazandırdığı dengeye bakıldığında bunu anlamının mümkün olduğunu düşünür. Dolayısıyla antropoloji 19. yüzyıl ve öncesinde ötekilerden ne kadar üstün olduğunu kanıtlamanın başlıca aracıyken, Lévi-Strauss'un yapısal antropolojisi artık insana ait her şeyin kendi bağlamında normal olduğu ve artısıyla eksisiyle hümanist bir perspektifle hareket edilmesi gereken ilişkisel bir metoda yaslanır.¹² Çünkü antropoloji, insan olmanın uygarlık içinde ya da dışında sahip olduğu ortaklıkları idrak ederek bunları gösterebilecek bir alandır (Lévi-Strauss, 2018a). Bu bağlamda etnosentrik yaklaşıma da karşı çıkan Lévi-Strauss, inşa ettiği yeni hümanizm anlayışıyla birlikte günümüz modern uygarlıkların bir nevi hastalıklarını teşhis ve tedavi etme görevi edinir (Doja, 2008a).¹³ Çünkü ona göre:

Batı hümanizmi, insanı yaratılışın geri kalanından soyutlayarak, onu yaratılıştan ayıran sınırları çok dar bir biçimde tanımlayıp, Antik Çağ ve Rönesans'tan miras aldığı, keyfi olarak çizilen sınırların ötesinde giderek daralan bir insanlık kesiminin reddedilmesine olanak tanımıştır (...) insanın yaşayan bir varlık olması gerektiği unutulmuştur (Lévi-Strauss, 2007, s. 35).

Bu nedenle ilkel olarak addedilen, modern araçlar ve örüntülerden uzak öteki toplumlar, aslında modern insanın hala içinde taşıdığı davranış örüntüleri ve ilişkilerin kuluçkaları gibidir. Burada bir kez daha biyolojik evrim tecrübesinin binlerce yıllık birikimde şekillenen sosyalleşme örüntülerinin, modern toplumun kurumlarının ortaya çıkmasında etkili olduğunu savunan yeni evrimsel sosyoloji akla gelir. Lévi-Strauss da ilkel ve öteki

¹²Biyolojik determinizme karşı sosyal ve kültürel olanın baskınlığını ön plana koyarak karşıt bir determinizm üreten Franz Boas'ın öğrencilerinden Alfred L. Kroeber'e isnat edilen şu söz, antropoloji ve hümanizm arasındaki ilişkide gündeme sıklıkla gelen bir ifadedir: "Antropoloji bilimlerin en hümanisti ve beşerî bilimlerin en bilimsel olanıdır" (Sanchez-Villagra, 2022).

¹³Lévi-Strauss yeni bir hümanizm biçiminin mümkün olabileceğini düşünmüş olsa da 2006 yılında yazdığı bir mektupta, artan nüfusla birlikte gezegenin git gide daha az misafirperver bir hal aldığını ve doğal felaketlerin artarak devam etme ihtimalinin hümanizme dair inançlarını boşa çıkardığını ifade etmiştir (Kambouchner, 2009, s. 37).

olanı farklılaştırma alışkanlığıyla ideolojik olarak yola çıkmış olan antropolojinin, modern insanı anlamada ne denli ortaklaştırıcı ve çözüm üretebilme potansiyeline sahip bir mekanizma olabileceğini göstermeye çalışır.¹⁴ Onun bu önerisi, yeni evrimsel sosyolojinin insanın kültürel ve sosyal yanına saplanıp kalan açıklamaların biyolojik ve evrimsel süreçlerin bilgilerini ekleyen yeni açıklama modellerinin sunacağı kapsayıcı analizlere dikkat çekmesiyle benzer kaygılardan beslenir. Böylece Lévi-Strauss ilkel olarak tanımlanan toplulukların modernden tamamen farklı bir öteki olarak konumlandırılmalarına itiraz eder ve bu göz ardı edilmişliğin insanın doğayla olan iletişiminin asıl kökenlerini barındırdığı gerçeğini kanıtlamaya çabalar (Lévi-Strauss, 2018a). Bu perspektif, insanın biyolojik ve sosyal varlığına yönelik doğa ve sosyal bilimler arasındaki görev paylaşımının bütüncül bir açıklamaya bir türlü erişememesi tartışmasıyla da bağlantılıdır. Descola da biyolojik olarak insanı açıklamanın biyolojiye, sosyal olarak açıklamanın sosyolojiye ayrılmasının, insanın kültür ve doğa ilişkisinde meydana getirdiği karmaşık örüntüleri karşılamakta yetersiz kaldığını belirtir. Bu yüzden antropolojinin 19. yüzyıldaki ideolojik dikotomilerden hareketle geliştirdiği metodolojik alışkanlıkların artık eleştirel bir şekilde tartışmaya açılması gerektiğini vurgulama ihtiyacı duyar (Descola, 2013b).

Lévi-Strauss için ilkel ve Batı-dışı toplulukların değerlendirilmesinde önemli ölçütlerden birisi de değişim karşısında gösterdikleri adaptasyon ve dirençtir. Bir topluluğun gelişme seviyesi 19. yüzyıl evrimci anlayışından hareketle bakıldığında değişime gösterdiği direnç kadar geri, adapte olabilme kapasitesi kadar gelişmiş olarak yorumlanır. Lévi-Strauss'a göre ise ilkel olarak ideolojik bağlamda tanımlanan toplulukların genel değişim direnci tam da onlarla iletişime geçen modern dünyanın değişim dayatmasının neden olduğu bir tür travma tepkisidir (Lévi-Strauss, 2018a, s. 60). Bu nedenle değişime yönelik tepkisellikleri üzerinden bir gelişmişlik ölçütüyle bakılarak “tarihsiz halklar” tanımlamasının yerine, “sıcak/soğuk toplumlar” ayrımı önerisinde bulunur (Lévi-Strauss, 1994). Dolayısıyla ilkel ve Batı-dışı toplulukları, modernin rekabetçi ve çatışmacı kabulüne uygun şekilde hareket etmeye zorlamak ve bunu bir gelişme mecburiyeti olarak dayatmak,

¹⁴Doğa ve kültür ayrımının antropolojinin güncel metodolojisinde benzer bir niyetle yeniden konumlanması gerektiğine dair bir değerlendirme için bkz. (Descola, 2013a).

onların mevcut değerlerine daha sadık kalmalarına ve konfor alanlarında kalmayı arzulamalarına neden olmaktadır. Lévi-Strauss için değişme, modern olmayan toplumlar ve genel anlamıyla insan için kültürün doğanın önüne geçmesi demektir (Lévi-Strauss, 2018a, s. 61). Nitekim doğanın içinde ve onunla mücadele etmeden hatta ona karışarak yaşamak hali modern bireyin ortaya çıkışına kadar normal bir yaşam formu olarak işlevselliğini sürdürmüştür. İnsan hangi dönem olursa olsun doğayla olan etkileşiminden kültür bilgisini üretmiştir. Üretilen bu kültür ise zamanla doğanın karşısında konumlanmaya başlamış ve insanın var olma biçimlerini şekillendirecek kadar güçlenerek adeta ikinci bir doğa haline gelmiştir. Ancak bu ikinci doğa insan yapımı olduğu için her zaman sorunları da içinde barındırmaktadır.

Bakıldığında doğadan kaynaklanması ve yapay ya da ikinci bir doğa olarak tanımlanması kültürü gerçek bir doğa formuna kavuşturmamaktadır. Çünkü ilham kaynağı ve kültür inşasının zemini olan doğa, insana karşı kayıtsızlığı nedeniyle anlam kazanır. Doğanın insana kayıtsızlığı, onu insan yapımı var oluşun kısıtlılıklarından arındıran en önemli özelliğidir. Fakat kültür, doğrudan insanın gerçekliği inşa etme biçimlerine bağlı olarak şekillenmek zorundadır. Kültürün sorunları kadar dinamizmini sağlayan en önemli fark burasıdır. Diğer bir deyişle kültürün doğayla kıyaslandığında insandan bağımsız bir hareket alanı olması mümkün değildir. Dolayısıyla kültürün insan bağımlı yapay bir doğa olması onu sürekli ideolojiler, çatışmalar ve rekabete dayalı bir temele oturtur. Bu yüzden insan doğasının kendiliğinden rekabet ve çatışmadan ibaret olduğu doğalcı ve evrimci anlayış, düşünce dünyasında işlevselliğini korumaya devam etmiştir. Hâlbuki modern öncesi ve hala modern toplumun yapısı içerisinde bulunmayan insan toplulukları doğayla mücadele ve çatışma içinde olmaksızın oldukça farklı bir yaşam modelinde varlıklarını sürdürebilmektedir.

Nitekim modern insan için bir Amazon yerlisinin yaşamı sürdürülemez ve pek çok eksiği barındıran ilkel bir model olarak görünür. Ama aynı Amazon yerlisi, modern bireyin doğadan geliştirdiği araçları amaç haline getirmiş olmasına anlam veremeyen ve esas zavallının

modern birey olduğunu düşünen bir noktada konumlanabilir.¹⁵ Bu düşünömsel karşılaştırmalar, modern birey ve toplumun insanlık tarihinin mutasyona uğramış ve sorunlu bir modeli olup olmadığını yeniden sorgulamaya açmıştır. İlkel, tarihsiz, toplum olamayan, gelişmemiş gibi kavramların varlığı, esas doğanın dışında yapay bir kültür doğasını var ederek gerçek doğanın zemininde yaşanan çatırdamalara kulak tıkamanın sonuçlarıdır. Söz konusu sorgulamalar kapsamında Lévi-Strauss'un da biyolojik ve kültürel determinizmlere düşmeksizin, genetik ve kültürel evrimin birlikteliği ve ayrışmalarına bakabilmenin yollarını arayan bir yerde konumlanması anlamlıdır.¹⁶ Lévi-Strauss'a göre ilkel toplumlar için insan, doğayla bütünleşik ve doğa deneyimiyle tanımlanan bir temele sahiptir. Modern birey ise 19. yüzyıl sonrasında doğadan kopuk yeni bir insan tanımı kazanmış ve her şeyin bilgisini bu yeni insanın perpektifiyle anlamaya çalışmıştır. Bu tanıma çabası son derece objektif ve keşfe yönelik olsa da modern birey bir nevi kendisine evrimsel ilerleme, akıl ve bilgiden yapılmış yeni bir Olimpos dağı inşa etmiştir. Böylece sürekli gelişme ve değişme zorunluluğunu insan olmanın bir gereği olarak görmek modern bireyin mitolojik öğretisi haline gelmiştir. Bu mitolojik öğreti, bilimde biyolojik ve sosyolojik evrimin kazandığı anlamları da doğrudan belirlemiştir. Nitekim Biyolojinin yalnızca kendi bilimsel sahasında gerçekliği doğa bilimsel verilerle kesin olarak açıkladığı iddiası karşısında kültürel olanın insanı ve toplumu tam anlamıyla en doğru şekilde analiz edebildiği iddiasının benzer determinizmler üretmeleri de modern bilimin doğa ve kültür ikiliği için kurduğu keskin

¹⁵Yakın zamanda ismiyle aynı kanal adına sahip Alper Rende isimli Youtuber'ın Amazonlarda yer alan Waorani kabilesine yaptığı ziyaretler bu bağlamda değerlendirilmeye uygun örneklerdir. Dört videodan oluşan bu serinin ilk iki videosu modern birey olarak Alper Rende ve arkadaşlarının Waorani kabilesinin yaşam alanında geçirdikleri günleri, sonraki iki video ise kabile üyelerinden daha önce modern bir şehir görmemiş olan iki kişinin şehirle karşılaşma hallerini anlatır. Bilhassa kabile üyelerinin şehirle karşılaşma ve bu karşılaşma sonrasında yorumlamaları önemlidir. Her iki üye de şehrin imkânlarının ne kadar güzel olduğunu fark etseler dahi yaşama yeniden başlama imkânları olsa yine kabilelerinde ve doğanın içinde bir yaşamda bulunmayı tercih edeceklerini belirtirler. Modern insanların yaşamak için çok fazla eşyaya sahip olmak zorunda kalmaları ve eşyaları eşya olarak kullanmaktan çok sahip olmaya odaklanmış olmaları da bir diğer önemli tespitleridir. Bu yorumlamalar Lévi-Strauss'un modern ve ilkel arasında modernin otomatik olarak varsaydığı gelişmişlik ve arzulanır bir yaşam içerisinde olup olmadığını en güncel medya araçları üzerinden bir kez daha sorgulamaya açması yönünden önemlidir. İlgili videolar için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=dPmW79OV2dw&pp=ygUSYXwZXIgcmluZGUgYW1hem9u> <https://www.youtube.com/watch?v=7KD1I2ZibSM> <https://www.youtube.com/watch?v=Nu6zjDUqiRc> <https://www.youtube.com/watch?v=iQWZ5bDYzjM>

¹⁶Söz konusu bağlamı tartışan güncel bir çalışma için bkz. (Müller-Ville, 2010).



ayrımların çıktısıdır. Ve bu çıktılar her iki bakışı bir arada sentezleme imkânının sunacağı yeni analizlerin gelişmesinde engelleyici bir rol oynamıştır.

Bu açıdan bakıldığında insanın doğadan yola çıkan ama artık ondan bütünüyle ayrıştığını varsaydığı uygarlık göstergesi kültür ürünlerinin, aslında doğadayken sürdürdüğü mitik düşüncelerin eylem düzeyinde benzerleşen yeni çıktıları olduğu görülür. Modern olan her şey ve modern insan da kendi modernleşme mitini var etmiş ve bunun içinde kendi seküler Tanrılarını ve normlarını meydana getirmiştir. Başka bir deyişle doğa ve kültür ayrımının Lévi-Strauss'daki anlamı, aynı anda hem analitik bir araç hem kökenlere dair hikâyeleri sergileyen felsefi bir sahne hem de üstesinden gelinmesi gereken bir karşıtlığa denk düşmektedir (Descola, 2009, s. 103). Lévi-Strauss'un doğa ve kültüre dair tersine çevrilmiş bu bakışı, mitosların insanın yaşamını anlaması ve anlamlandırmasının neredeyse değişmeyen tek eylemi olduğu düşüncesini geliştirmiştir.¹⁷ Lévi-Strauss'un doğa ve kültür ilişkisini yeniden düşünen yaklaşımıyla birlikte modern toplum imajı da tarihin mitolojik anlatılarından birine dönüşmüştür. Yeni evrimsel sosyoloji için de biyoloji ve sosyoloji arasındaki determinist restleşmeler her bir kutbun kendi mitolojisinden bakma alışkanlığının bir sonucudur. Böylece modern doğa-kültür ayrımıyla beslenen bilimsel çıktıların aslında Batılı ve modern insanın ürettiği yeni bir mitos olarak görülmesi, bilimin perspektifinde süregelen ilkel ve modern arasındaki hiyerarşik yapılanmaya tersinden bakabilme imkânı vermiştir. Hem Lévi-Strauss'da hem de yeni evrimsel sosyolojide, özellikle göz ardı edileni ön plana çıkarma ve bir araya getirilmeyen metotları sentezleme girişimi, günümüzde insana ve topluma bakışta ilişkisel ve kapsayıcı analizler geliştirme potansiyeline sahiptir.

¹⁷Lévi-Strauss'un mitler üretmenin doğal dünyayı ve hatta hayatın her düzeyde anlamlandırılmasında zihinsel süreçlerin ortak bir eylem biçimi olmasına dair görüşleri 1972 yılında düzenlenen Gildersleeve Konferansı'nda açıkça ifade edilmiştir. İlgili açıklamalar için bkz. (Lévi-Strauss, 1973).



Rastgeleliğin Çeşitliliğinde Şekillenen Düzen ve Örüntü Sabitliği Olarak Mitler

Lévi-Strauss'un ilkel ve modernin anlam örüntüleri arasındaki ortak kök hücrelerini bulma arayışı, güncel anlamda söz konusu ilişkilere bakarken güçlü bir teorik araç olmaktadır. Çünkü Lévi-Strauss için esas odaklanması gereken nokta, ilk bakışta kaotik, rastgele, çeşitli ve düzensiz olarak görünen olguların ardında tekrar eden eylemler ve düzenliliklerdir (Lévi-Strauss, 2013, s. 45). Bu nedenle kültür ve doğa ayrımında, kültürü mutlak manada doğayla benzeştirmekten kaçınır ancak kültürün doğayla ilişkisel bir düzenlilik inşa ettiğine de dikkat çeker (Lévi-Strauss, 2013). Kurallar ve ilkeler ise bu düzenliliklerin oluşmasında en önemli etkidir. Şeylerin anlam kazanması için belli kalıplar ve tanımlamalar etrafında çerçevelenmesi ve dondurulması mecburidir. Anlam üretme zorunluluğunun kendisi, doğa ve kültür arasındaki aynılığın kaynağıdır. Ancak anlamları üretme zorunluluğu içinde meydana gelen farklı kombinasyonların mümkün olması, doğa ve kültür arasındaki farklılıkları meydana getiren bir çeşitlilik unsurudur. Tam da bu noktada Lévi-Strauss'un düzenliliklere ve tekrarlayan eylemlere odaklanıyor olması, doğa-kültür ikiliğindeki bağımsız ve örtüşen ilişkileri somutlaştırmayı kolaylaştırır. Bu nedenle Lévi-Strauss'a göre ayinler ve mitler toplumsal anlamda bir düzenlilik ve anlam örüntüsü oluşturmak için gereklidir. Üstelik yeninin eski olana karşı rasyonel bir üstünlüğü yoktur, yaşanan her değişim bir tür mitik yer değiştirmedir (Lévi-Strauss, 2014, s. 22). Ve bu gereklilikler bütünüyle değişen, yoktan var, vardan yok olan süreçler değildir. Daha ziyade eski örüntülerin yenileriyle karışıp yer değiştirdiği ve yeniden üretildiği bir dinamizm içerisinde. Bu örüntü modeli, yeni evrimsel sosyolojinin biyolojik evrim sürecindeki eski örüntülerin sosyalleşme kalıplarıyla sürekli olarak karışıp tepkimeye girdiği savını akla getirir.

Yeniden üretim öyle sık gerçekleşir ki, bir yerden sonra aslında mutlak olmayan bu mitik yer değiştirmeler anlamın kendisi olmaya başlar.¹⁸ Çünkü nesnelerin temsili belirlediğine

¹⁸Bu, Steve Woolgar'ın refleksif etnografi dediği ve nesne-temsil ilişkisini temsil-nesne ilişkisine çevirmeye çalışan yeni bilim metodolojisi önerisine benzerlik gösterir (Woolgar, 1999). Batı felsefesi nesnelerden üretilen anlamın temsilleri ürettiğini düşünen özcü bir yaklaşıma konumlanır. Fakat 20. yüzyılın



dair Batılı özcü kabulün aksine, temsilin nesneler üzerindeki rolünün tartışılmaya başlanması demek, hâkim ve tek geçerli yaklaşım gibi görünen bir modelin alternatiflerinin olabileceğini hatırlatır.¹⁹ Dolayısıyla 1970'lerden sonra bilimsel yaklaşım ve metodolojiler bağlamında yaşanan tartışmaların benzer bir “tersine çevirme” teması etrafında kümelenmesi ve mevcut pozitivist, evrimci ve ilerlemeci ekseni kırmaya çalışması tesadüf değildir. Nitekim biyoloji ve sosyolojinin bugünkü yeni evrimsel sosyolojiye dönüşmesinin kökleri de 1970 ve sonrasında yeni evrimcilik ve sosyobiyoloji tartışmaları etrafında filizlenmeye başlamıştır. Biyolojinin genler üzerinden aktarılmasına benzer şekilde kültürel bilginin de “mem”ler aracılığıyla aktarılma ihtimallerinin tartışıldığı bu dönemlerde kültürel evrimin sosyal bilimlerde yeniden gündeme gelmesi de anlamsız değildir.²⁰ Böylece bu dönemde biyoloji alanında Darwinci evrim teorisinin eksikleri, bu kez DNA ve genetik çalışmalarının sunduğu yeni veriler ışığında tartışılmaya devam etmiştir.²¹

ikinci yarısında dünyanın Batı dışındaki gerçekliklerine daha derinlikli nüfuz edilmeye başlanması, bu modelin mutlak olmadığı şüphelerini artık daha somut ve yüksek sesle eleştirmeye mecbur bırakmıştır. 21. yüzyıl nesne-temsil ikiliğinin temsil-nesne bağlamında tersine çevrilmesi bu eleştiriler zemininde gerçekleşir. Lévi-Strauss'un Japonya'daki kültür ve Batılı yaklaşımı karşılaştırdığı ve her şeyin tersine bir ilişki içinde olduğunu gösterdiği çalışmasında bu geçişi yakalayabilmek mümkündür. İlgili bölüm için bkz. (Lévi-Strauss, 2014, s. 35-41).

¹⁹Lévi-Strauss'un örüntüler ve anlam kümelerinin hem inşası hem de birbirleriyle olan etkileşimlerinde doğa ve kültür ikiliğine verdiği anlamın benzeri Mary Douglas'da da mevcuttur (Douglas, 2008; 2017). Douglas da semboller ve üretimlerinin farklılaşan ve çeşitlenen özellikleri nedeniyle doğanın dışında kalan, dolayısıyla yalnızca kültürel ilişkilerin bir ürünü olarak görünen yanına itiraz eder (Douglas, 2008, s. 38). Ona göre, doğanın semboller aracılığıyla bilinmesi ve her toplumda farklı anlam örüntülerinin farklı sembolik ürünler meydana getirmesi söz konusu zenginliğin bir nedeni olsa dahi mutlak manada hiçbir ortaklığın olmadığı anlam örüntüleri olarak görülmemesi gerekir. Belli süreklilikler ve prototiplerin varlığına odaklanıldığında, doğadan hareket eden ve yine doğadan anlam üretme eyleminin kendisinde ortaklaşan benzer örüntüler tespit edilebileceğini düşünür (Douglas, 2008, s. 38). Bu nedenle yapmaya çalıştığı şeyi “sembolik sistemin mahiyeti ile toplumsal sistemin mahiyeti arasındaki yönelimleri ve korelasyonları arayacağız” şeklinde açıklar (Douglas, 2008, s. 39). Bu yaklaşım modeli insan ve doğa arasındaki etkileşimde, doğayı yalnızca ilkel bir başlangıç aşaması olarak görüp, kültürel olana geçtikten sonra artık tüm bağlantıların kesildiği modern bir insan imajının yaratıldığı 19. yüzyıl paradigmasının mekanikliğinden sıyrılma çabalarıdır. Klasik bir neden-sonuç ilişkisi kurmak yerine, doğadan gelen düzenlilikler yaratma eyleminin insanın zihinsel süreçlerindeki devamlılığını merkeze alarak geliştirmiş olduğu anlam ve sembol örüntülerine yeniden bakabilmek esastır. Lévi-Strauss ve Mary Douglas'ın insan zihninin yapısında belirsizliklerle mücadele edebilmek için sınıflandırma yapabilmenin mecburi olmasına yönelik ortaklığına dair bir değerlendirme için bkz. (Keck, 2009).

²⁰Genetik evrimin kültürel karşılığı olarak memlerin gündeme alındığı bir çalışma için bkz. (Blackmore, 2011).

²¹Bu doğrultuda Darwinci evrim teorisi bir gelişme ve ilerleme ideolojisinden çok, saçaklanan ağaç modeli anlayışına uygun olacak şekilde daha kaotik ve düzensiz bir varsayım seyri izlemeye başlamıştır. Bu konuda ilgili tartışmaların yer aldığı temel bir çalışma için bkz. (Lewontin, Rose ve Kamin, 2019).



Lévi-Strauss'un evrimi sıçramalı ve kesikli bir süreç olarak tanımlaması da dönemin söz konusu tartışmalarıyla ilişkilidir.²² Nitekim Lévi-Strauss'un, Leslie White ile başlayan yeni evrimci yaklaşımlarda temele yerleşen enerji ve enerjinin paylaşımına yönelik teoriyi gündemine alması ve teorinin Batılı toplumlarda nispeten çalışsa da tüm bir insan toplumlarında uygulanabilir bir metodoloji olmadığını açıkça ifade etmesi de bir başka örnektir (Lévi-Strauss, 2012, s. 21). Çünkü ona göre mutlak evrimsel bir ilerlemenin olmadığı antropolojik verilerde de görülmektedir:

Bizim ilkel ya da geri kalmış telakki ettiğimiz halklar bile, taş aletler, seramik ve tarım gibi farklı alanlarda seri üretim yapabilmiş ve bazen bizimkileri aşan sonuçlara ulaşabilmişlerdir. Bu noktada, hep aynı yönde ilerleyen tedrici bir evrimden söz edilemez. Hızlı yenilik ve geçici durgunluk dönemleri birbirini izlemiş, bazen de bir arada var olmuştur. Dolayısıyla tek bir evrim yoktur, çeşitli tiplerde evrimler vardır (Lévi-Strauss, 2014, s. 45).

Lévi-Strauss mekanik ve determinist düzeydeki evrimci anlayışa açık bir şekilde karşı çıkmaktadır. Bu karşı çıkışı nedeniyle Franz Boas'ın kültürcülüğünü ve White'ın alternatif evrimci metodolojilerinin temellendiği mekanik evrim eleştirisini haklı bulur (Lévi-Strauss, 2012, s. 404-405). Tarım uygarlıklarının bugünkü modern gelişmişliğin kökeni olduğu anlaşılmaya karşı çıkması da bunun göstergesidir (Lévi-Strauss, 2014). Ona göre tarım devrimi ve sonrasındaki gelişmeler aslında nüfus ve beslenme yönünden avcı ve toplayıcılığa göre daha dezavantajlı ve daha çok çalışıp emek vermeyi gerektiren bir yöntemdir. Örneğin Amazon yerlilerinin avcı toplayıcı yaşamı bulundukları çevrenin besleyiciliği etrafında biriktirme kaygısı olmadan günde yalnızca birkaç saat ava ayrılan vakitten ibarettir (Lévi-Strauss, 2014). Ava harcanılan süre haricindeki zaman yaşama kalmaktadır. Üstelik avcı toplayıcı beslenme de daha uzun soluklu ve tarım toplumlarında sağlıklı kalmak için gereken besin değerlerinin çok üstünde olması nedeniyle tarımın bir ilerleme değil yalnızca bir seçim olduğu açığa çıkmaktadır (Lévi-Strauss, 2014). Seçim olma ihtimali, tarımın insanın

²²Antropoloji alanında evrimin makro ve mikro boyutlarının tartışıldığı dönemden bir çalışma için bkz. (Schwartz ve Mead, 1961).



doğaya karşı aldığı bir galibiyet değil aksine kendi yaşam alanını kısıtlayan olumsuz bir dönüşüm olabilme potansiyelini tartışmaya açar.

Lévi-Strauss bunu yaparken alternatif yaklaşımların mutlak doğru olduğu iddiasına düşmemeye de özen gösterir. Çünkü insanlık tarihinde yaşanan gelişmeler, dönemin sunduğu avantaj ve dezavantajlardan inşa edilir. Ona göre, binlerce yıl boyunca üretim faaliyetlerinin farklı şekillerde çeşitlenmesinin nedeni bir dizi tercihten başka bir şey olmadığı gibi her biri bazı bedellere ve dolayısıyla avantajlara sahiptir (Lévi-Strauss, 2014, s. 52). Bu açıdan onun çalışmaları kültürel makro-evrim açısından anlamlı bir paralellik gösterir (Sánchez-Villagra, 2022). Ayrıca bilimsel olanın zemininden hareket etmek ve formasyon olarak buradan düşünme alışkanlığını kazanmış olmanın da doğrudan bilim-perestlikle eşitlenemeyeceğinin altını çizmeyi ihmal etmez. Çünkü Lévi-Strauss büyü ve totemlerin oluşma mantığının sergilediği örüntünün, modern dünyanın bilimsel düşünceyi inşa etmesiyle benzer olduğunu savunur (Lévi-Strauss, 1994; 2013). Ona göre bilimsel bilgi ve büyü/totem davranışları bütünüyle birbiriyle aynı ve eşit olmasa da -bilimsel bilginin daha başarılı olduğu bir gerçek de olsa- oluşma biçimleri ve evreni anlama kaygıları açısından oldukça benzerdir. Bu yönüyle bilimsel düşüncenin, her şeyi en ince ayrıntısına kadar didik didik eden tutumuyla mitik düşünme davranışından ayrıştığını kabul eder (Lévi-Strauss, 2013, s. 51). Diğer bir deyişle mit çevreyi, doğayı ve evreni anlama ve açıklama imkânı sağlarken, bilimsel düşünce onun ince ayrıntılarındaki işleyişe odaklanarak tahakküm edebilmenin kapılarını aralar. Ancak bilim yine de cevapların tümünü veren bir mekanizma olarak değerlendirilmemesi gereken farklı bir düşünme aracıdır, bu yüzden bilimperest olmaksızın bilimin cevaplarını ve niteliğini artırmak esas olmalıdır (Lévi-Strauss, 2013, s. 51). Bu tutum, yeni evrimsel sosyolojinin biyoloji ve sosyoloji disiplinleri arasındaki bilim anlayışlarına yönelik farklılıkları mutlak ayrışmanın değil aksine farklı açıları bir araya getirmenin imkânı olarak görme metodunu hatırlatır. Nitekim onlar için de her iki alanda bilimperestlikten ve determinist kapanlardan arındırılmış sentezci ve niteliği artırılmış ilişkisel metodolojiler oluşturabilmek mümkündür.

Nihayetinde modern bilimsel metodoloji ve düşünce, mitolojik örüntülerle benzer bir kurulum sergiler. Çünkü mitolojik hikâyeler de evrene ve fizik dünyaya dair varsayımlardan

hareket ederek açıklanamayanları açıklama çabasının ürünleridir. Her mitolojik örüntü kendi zamanının koşullarında yapabileceği gözlemlerle sınırlıdır. Lévi-Strauss'un perspektifi hem mitlerin içeriği hem de bu mitleri üreten zihinsel süreçleri görebilmenin güçlü bir örneğidir (Doja, 2008b, s. 327). Çünkü modern ya da ilkel olsun, insanların bir araya gelerek oluşturdukları toplumlarda meydana getirmiş oldukları kültürel ürünler, eninde sonunda bakan ve bakılan arasındaki anlam ilişkisinden yola çıkarak inşa edilmektedir. Modern bilim de tıpkı mitler gibi henüz açıklayamadığı noktaları düşünce deneyleri ve metaforik anlatımlarla doldurmaktadır. Dolayısıyla Lévi-Strauss için bilimin bu refleksi, binlerce yıldır açıklanamayanlara açıklama getirmeye çalışan mitoslarla aynı mekanizma gibi çalışır:

Var olduğundan beri, her zaman ve her yerde, “fıkrının peşine düşmek” insanın en değişmez uğraşlarından biri olmuştur. Bu alıştırma insana bir tatmin sağlar, insan onda bir yarar bulur ve kendisine bu arayışın onu nereye götüreceğini sormaz. Şu bir vakıadır: Fantastik görünümlü fikirlerin gerçek dünyanın uzun süre gizli kalmış hangi düzeyinin yansıması olduğunun keşfedilmesi yüzyıllar, hatta binyıllar alsa bile, zihne ait güçlerin olanaklarının araştırılması daima bir yere varır. Bilimsel düşüncenin, özellikle de matematiğin tarihi bunu ispatlar (Lévi-Strauss, 2014, s. 101).

Bilim gibi modern dünyanın mitleri, totemleri ve büyüleri kendi uygarlık çerçevesinde kendisine üstün ve anlamlı görülecek şekilde yeni şartlar, mekânlar ve zaman örgüsü içinde şekillenmiştir. Bilim de bir şeylerin yanıtlarını veren 200 yıllık yeni bir modeldir. Onun için modern bilimin metodolojisi ve mitsel/yaban düşünce karşılaştırıldığı noktada, mitsel ve yaban düşüncenin kendisi de “somutun bilimi” olarak farklı türde bir bilim yapma biçimine dönüşür (Lévi-Strauss, 1994). Başka bir ifadeyle Lévi-Strauss bu ayrımdan hareketle aslında iki farklı bilim yapma tarzını kıyaslamaktadır. Bu yönüyle ilkel ve modern arasındaki ayrımda değişen sorunlara karşı mitolojik ve bilimsel yanıtlar bulma ayrımı, “çözüm üretme” eyleminin evrenselliği düzeyinde ortaklaşır. Fakat yöntemlerin farklılığı da kendi içerisinde avantaj ve dezavantajları bir kez daha beraberinde getirir. Eylem zorunluluğu ve kombinasyon çeşitliliği bir yandan anlam vermeyi sabit ve mecburi kılarken, diğer yandan süreç içerisinde sürekli değişen şartlarda her defasında yeniden üretilen bir



dinamizmi mümkün kılar. Bu durumda modern bilim düzeyindeki yaklaşımlar ve çıkarımlar da her zaman için bu ikiliğin mecburiyet ve çeşitlilikleri içerisinde dinamizmlerini korur.

Lévi-Strauss için de bilim ve mitler arasındaki ilişki hem benzerlikleri hem de metodolojik farkları açısından değerlendirilmesi gereken bir karşılaştırma alanıdır (Lévi-Strauss, 1994 s. 37). Bilimsel teoriler ve totemizmin kökeni de bu bakış açısıyla yaklaşıldığında ortak bir anlam kazanır. Çünkü Lévi-Strauss kültür ve doğa karşıtlığını metodolojik bir ayrım olarak işlemektedir. Böylece totemizmin kendisi topluluğa ait doğru ve yanlışların nasıl görünüp yorumlanacağını belirleyen bir tür histeri olduğu gibi, 19. yüzyıldan itibaren Batılı modern bilimin kendisi ve ötekine dair kurmuş olduğu görme ve yorumlama biçimleri de doğal ve evrensel bir bakış açısı olarak kendi totemini benzer bir histeriyle inşa etmiştir (Lévi-Strauss, 2018b, s. 9). Ayrıca Lévi-Strauss'un antropolojik anlamda söz konusu doğa-kültür ayrımlarının pratikte farklı, ancak anlam örüntüleri inşasında benzer bir noktadan hareket ettiklerine yönelik temel metodolojisini akrabalık sistemlerinin kurulumlarına yönelik analizlerinde görebilmek de mümkündür. Ona göre akrabalık sistemlerindeki adlandırmalar tıpkı dildeki fonemler gibi tanımlar ve ayrımlar oluşturmaya imkân sağlar. Bu yönüyle akrabalık, farklı kültürel biçimler üretmesine karşın ensest yasağı gibi ortak stratejilerden beslenerek benzer anlam örüntüleri geliştirmiştir. Diğer bir ifadeyle ensest tabusu ve totemizm tartışmalarıyla doğa ve kültür arasındaki geçişkenliği yeniden ifade etmeye çalışır (Lévi-Strauss, 1969). Çünkü insan, dışsal ve içsel uyaranlara verdiği tepkiler arasında doğasına bağlı olacak şekilde biyolojik bir varlık olduğu kadar, bu tepkileri geliştirme stratejileri kapsamında çevresine ve diğerleriyle olan ilişkisine bağlı olan sosyal bir bireydir (Lévi-Strauss, 1969, s. 3).

Bu nedenle Lévi-Strauss özellikle ilişkilerin oluşturduğu bağlamla ve bu bağlamda konumlanan örüntü kümeleriyle ilgilenir. Bilhassa bu ilişki ve örüntü kümelerinin etkileşimleri sırasında meydana gelen sembolik üretilere odaklanır. Bu örüntüler tıpkı yeni evrimsel sosyolojinin perspektifinde olduğu gibi hem sosyal hem de biyolojik bir zeminde inşa edilir. Böylece kültür ve doğa arasındaki boşluk, aynı zamanda hem süreklilik hem de farklılıkları üreten etkileşimlerdeki aynılıklar ve özgünlükler etrafında düşünebilmeye imkân sağlayan bir çerçeveye dönüşür. Bu refleksif örüntü, tek bir bilimsel yaklaşımın



yalnızca kendi disiplin sınırlarından bakarak yorumlamalarda bulunmasının yetersizliğini vurgular. Dolayısıyla yeni paradigma içerisinde, bakılan çerçeve ve modellerin, söz konusu anlam örüntülerini ilişkisel olarak yakalayabilecek şekilde sentezlenmiş ve multidisipliner bir nitelik taşıması beklenir.²³

Lévi-Strauss tersine çevrilmiş bu perspektifle mevcut insan, toplum, doğa, modern, kültür tanımlarının yeniden inşasına odaklanmıştır. Bu nedenle 21. yüzyıldaki yeni evrimsel sosyolojinin yapmaya çalıştığı tersine çevirme eylemiyle büyük oranda benzerlik gösterir. Böylece yeni evrimsel sosyolojinin yeni metodolojik ilişkiselliği düşünüldüğünde, Lévi-Strauss'un antropoloji alanındaki söz konusu yaklaşımıyla birlikte ele almanın açıklayıcı gücü görünürlük kazanır. Bakıldığında yakın coğrafyalarda birbirine paralel benzer iklim koşullarında hareket etmekte olan sosyoloji ve biyoloji alanları, bu buluşmanın bir nevi iki nehrini sembolize eder. Bu iki nehrin yolculuklarına, göllendikleri noktalara ve yer yer birbirlerine temas ederek su aktarımı yaptıkları alanlara bakabilmek artık daha da önemlidir. Çünkü sosyolojinin biyoloji olmadan, biyolojinin sosyoloji olmadan insana dair açıklamalarda bulunması geçmiş yüzyılların tutumuna dönüşmüştür. Bu yüzden Lévi-Strauss gibi geçmiş bilimsel paradigmalara bezenmiş insan, doğa ve toplum algısına yönelik anlamların yeniden ve yeni pencerelerden gözden geçirilmesi, artık yalnızca bir yeniden okuma ve değerlendirme eyleminden çok daha fazlasını ifade etmektedir.

Sonuç

Bilginin -her dönemde olduğu gibi- hem kendini hem de diğer tüm anlamları üretme kapasitesine sahip olması, doğa-kültür ve doğa-toplum arasındaki bağlantıların yeni veriler ve paradigmlar ekseninde tekrar masaya yatırılmasının temel dinamiği olmuştur. Burada da 20. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte yoğunlaşan yeniden düşünme sürecinin geliştirdiği bilgiler 21. yüzyılın başlarında gelişen yeni paradigma ve sentezlerin omurgasını oluştur-

²³Tekniklerin ve koşulların hızla değiştiği güncel bağlamda söz konusu benzerlikleri yakalamanın zorlu bir hal aldığı aşikârdır. Ancak bu hızlanma aynı zamanda 21. yüzyılda modernleşme anlatısının kendisinin de 19. ve 20. yüzyılın bir mitosu olduğu gerçeğini kurgulamayı kolaylaştırmıştır. Sosyolojinin biyoloji ile olan yüzlerce yıllık dirsek temasının bu yeni zeminde tekrar inşa edilmesi, ilerleyen süreçte sosyoloji biliminin metodolojik perspektifinde önemli bir rol oynayacaktır.



muştur. Bu oluşumu destekleyici şekilde yeni evrimsel sosyoloji de biyolojik ve sosyolojik verileri determinist kapanlardan sakınarak daha dengeli ve titiz bir sentezle düşünerek insan-doğa ve doğa-kültür ikiliğini analiz etmeye yeni bir yol sunmaktadır. Bu yol Lévi-Strauss'un mevcut antropoloji metodolojisini tersine çeviren yapısal antropoloji anlayışla kesişen kavşaklara sahiptir. Yeni evrimsel sosyolojinin determinist izlerden arınmış yeni bir biyoloji ve sosyoloji sentezi uygulama önerisiyle ile Lévi-Strauss'un antropolojiyi Batı merkezli ideolojilerden uzaklaştırarak doğa ve kültürü yeniden anlama çabası bu kavşakların oluşumunda rol oynamıştır. Aynı zamanda doğa-kültür ikiliğini ve biyoloji-sosyoloji ilişkisini yeniden düşünme ortaklığı, 20. yüzyıl boyunca gelişim gösteren yeni bilimsel paradigmlar ve metodolojilerdeki farklılaşmaların bir yansımasıdır.

Kültür, doğayla kurulan ilişkilerden ve doğanın sunduğu imkânlar ile kısıtlılıklardan türeyen düzenliliklerin bir sonucudur. Bu nedenle, sürekli olarak yeniden üretilen, değişen ve dönüşen, adeta canlı bir yapı olarak ele alınmalıdır. Bu yönüyle kültür, doğayla doğrudan bağlantılı olmasına rağmen, aynı zamanda ondan ayrılarak kendine özgü yapay bir doğa inşa etmektedir. Bu ikilik, yapay bir doğa olarak kültür üretebilenler ile üretemeyenler arasında yeni bir ayrım oluşturmaktadır. Lévi-Strauss'a göre, bu ayrım, 19. yüzyıldaki ilerlemiş modern toplumlar ve geri kalmış toplumlar arasındaki temel ayrımı kurmasına neden olan en güçlü dinamiklerden biridir. Modernleşme anlatısı çerçevesinde insanın ve toplumların gelişim ve ilerleme ölçeğine tabi tutulması bilimsel metodolojilerde öyle baskın bir paradigma haline gelmiştir ki 21. yüzyılda da etkilerini sürdürmektedir. Benzer şekilde, geçmişte biyolojik ve sosyolojik evrim anlayışı da modernleşmeyi başarmış toplumlarla ilkel topluluklar arasındaki hiyerarşiyi doğa bilimlerinin kesin ve objektif bilgilerine dayanarak meşrulaştırmıştır. Yeni evrimsel sosyoloji bilimsel metodolojilerin büründüğü ideolojik ve determinist tutuma karşı eleştirel bir yaklaşım geliştirmek ve daha bütüncül bir sentez ortaya koymak amacıyla doğmuştur. Temel kaygılar ve hedefler benzerdir: Lévi-Strauss, modernleşme ve modernizmin doğa-kültür ikiliği temelinde kurulan determinist ve ideolojik anlatısını eleştirirken; yeni evrimsel sosyoloji, biyoloji ile sosyolojinin 20. yüzyıl boyunca keskin ve indirgemeci mücadelesinin sonuçsuzluğunu ön plana çıkarmaya çalışmaktadır. Her iki metodoloji de disiplinlerarası sentezin çoğulculuk



ve çoklu perspektif imkânını nasıl artırdığına dikkat çekmektedir. Bu nedenle, eski determinist kaygılar nedeniyle bu tür sentezlerden kaçınmak veya bu tartışmaları görmezden gelmek yerine, meseleyi daha yakından ele almak gerekmektedir.

Bu çalışmada ortaya konulan ilgili ilişki ve analizler sosyoloji ve biyoloji arasındaki tarihsel ilişkinin günümüzde nasıl yeniden anlam kazandığını açıklamak üzere önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Nitekim sosyolojik metodolojide giderek daha önemli bir konum kazanan bu kesişim noktasını, günümüzde disiplinlerarası bir perspektiften ele almak neredeyse zorunlu hale gelmiştir. Lévi-Strauss'un yaklaşımı da antropoloji bağlamında, biyoloji ve sosyolojinin yeniden kesiştiği bu noktaya ışık tutan önemli göstergelerden biridir. Bilhassa Lévi-Strauss'un doğa ve kültür bağlamındaki değerlendirmeleri, insanın biyolojik ve toplumsal evrimi arasındaki bağlantılara işaret etmesi açısından kritiktir. Çünkü biyolojik evrimin şeyleri algılama noktasındaki sürekliliği sosyal evrim sürecini diyalektik ve refleksif bir şekilde etkilemektedir. Mitoslar bu etkileşim alanı içerisindeki bilgilerle her defasında yeniden inşa edilmektedir. Biyolojik olarak belirsizlikler ve biline-mezliklerle baş etmeye odaklı bir beyin organına sahip olan insanın, bu problemi çözme refleksi sosyal süreçlerindeki anlam örüntülerini de hem doğrudan hem de dolaylı olarak etkilemektedir. Günümüzde üretilen tüm anlam örüntüleri, doğrular yanlışlar, normlar, ilkeler, doğaya ve topluma dair geliştirilen varsayım ve kabuller bu ilişkinin içerisinde şekillenmek zorundadır. Bu zorunluluk normların neden o şekilde olup da başka şekilde olmadığını sosyokültürel bağlam içerisinde anlamaya imkân tanır. İşte tam da bu imkândan faydalanabilmek için biyolojik ve sosyolojik evrimi (ileri-geri ilkel-gelişmiş hiyerarşisinin sığılıklarında saplanıp kalmadan) bir arada düşünebilen bir yeni bir sosyolojik kuram ve metodoloji geliştirmek gereklidir. Üstelik bu gereklilik, yalnızca bu alanda düşünmeyi kişisel bir tercih haline getirmiş sosyologları ilgilendiren metodolojik bir eğilim değildir. Güncel bilim paradigmasında sosyolojinin mevcut olanı yakalayabilme potansiyelini artırabilmesi için neredeyse zorunlu olarak geliştirilmesi gereken bir boyut kazanmıştır. Yeni evrimsel sosyolojinin ve Lévi-Strauss'un benzer şekilde görünen yüzün ötesinde olanı, bir araya getirilmesi tercih edilmeyenleri sentezleyerek açıklayan modelleri, güncel konular



ve sorunlar karşısında yeni bir sosyolojik metodoloji önerisi olarak tartışmaya değer görünmektedir.



Hakem Değerlendirmesi	Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek	Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer Review	Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author declared that this study has received no financial support.

Yazar Bilgileri	Gözde Geçimli (Dr. Öğr. Üyesi)
Author Details	¹ Bandırma Onyedil Eylül Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Balıkesir, Türkiye 0000-0003-2555-028X ✉ ggecimli@bandirma.edu.tr

Kaynakça | References

- Benton, T. (1991). Biology and social science: Why the return of the repressed should be given a (cautious) welcome. *Sociology* (25)1, 1-29. <https://doi.org/10.1177/0038038591025001002>
- Blackmore, S. (2011). *Mem makinesi: Genetik evrimin devamı olarak kültürel evrim*. (N. Şimşek, Çev.). Alfa Yayınları.
- Blute, M. (2010). *Darwinian sociocultural evolution solutions to dilemmas in cultural and social theory*. Cambridge University Press.
- Blute, M. ve Jordan, F. M. (2018). The evolutionary approach to history sociocultural phylogenetics. İçinde R. L. Hopcroft (Ed.), *The Oxford Handbook of Evolution, Biology and Society*, (ss. 621-643). Oxford University Press.
- Boas, F. (1912). Changes in the bodily form of descendants of immigrants. İçinde *American Anthropologist, New Series*, 14(3), 530-562.
- Boas, F. (1944). *The mind of primitive man*. The Macmillan Company.
- Crippen, T. (2018). Evolutionary behavioral science core principles, common misconceptions, and a troubling tendency. İçinde R. L. Hopcroft (Ed.), *The Oxford Handbook of Evolution, Biology and Society*, (ss. 423-451). Oxford University Press.
- Degler, C. N. (1991). *In search of human nature: The decline and revival of darwinism in American social thought*. Oxford University Press.
- Descola, P. (2013a). *Doğa ve kültürün ötesinde*. (İ. Yerguz, Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Descola, P. (2013b). *The ecology of others*. Prickly Paradigm Press.
- Descola, P. (2009). The two nature of Lévi-Strauss. İçinde B. Wiseman (Ed.) *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*, (ss. 103-117). Cambridge University Press.
- Dietz, T., Burns, T. R., & Buttel, F. H. (1990). Evolutionary theory in sociology: An examination of current thinking. *Sociological Forum*, (5)2, 155-171.
- Doja, A. (2008a). From Neolithic Naturalness to Tristes Tropiques: The Emergence of Lévi-Strauss's New Humanism. *Theory, Culture & Society*, 25(1), 77-100. <https://doi.org/10.1177/0263276407090015>
- Doja, A. (2008b). Claude Lévi-Strauss at his centennial: Toward a future anthropology. *Theory, Culture & Society*, 25(7-8), 321-340. <https://doi.org/10.1177/0263276408097810>
- Douglas, M. (2008). *Doğal semboller: Kozmoloji keşifleri*. (Y. Alogan, Çev.). İthaki Yayınları.
- Douglas, M. (2017). *Safılık ve tehlike*. (E. Ayhan, Çev.). Metis Yayınları.



- Duralı, T. (1992). *Biyoloji felsefesi*. Akçağ Yayınları.
- Duralı, T. (2011). Canlılar bilimi ve evrim sorunun teşrihi. *Sosyoloji Dergisi*, 3(22), 455-471.
- Elias, N. (2004a). *Uygurlık süreci (I)*. (E. Ateşman, Çev.). İletişim Yayınları.
- Elias, N. (2004b). *Uygurlık süreci (II)*. (E. Özbek, Çev.). İletişim Yayınları.
- Geçimli, G. (2023). *Yeni-Evrimselcilik ve Örgütler: Endüstri Sonrası Döneme Geçilirken Örgütlenme Modellerinde Yaşanan Değişimler* (Doktora Tezi). İstanbul Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul.
- Gould, S. J. & Eldredge N. (1977). Punctuated equilibria: The tempo and mode of evolution reconsidered. *Paleobiology*, 3(2), 115-151.
- Gould, S. J. (2002). *The structure of evolutionary theory*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Hofstadter, R. (1983). *Social darwinism in American thought*. Beacon Press.
- Hopcroft, R. L. (Ed.) (2018). *The Oxford Handbook of Evolution, Biology and Society*. Oxford University Press.
- Hopcroft, R. L. (2019). *Sociology a biosocial introduction*. Routledge.
- Johnson, C. (2003). *Claude Lévi-Strauss: The Formative Years*. Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511803802>
- Kambouchner, D. (2009). Lévi-Strauss and the question of humanism followed by a letter from Claude Lévi-Strauss. İçinde B. Wiseman (Ed.) *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*, (ss. 19-38). Cambridge University Press.
- Keck, F. (2009). The limits of classification: Claude Lévi-Strauss and Mary Douglas. İçinde B. Wiseman (Ed.) *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*, (ss. 139-156). Cambridge University Press.
- Kegel, B. (2022). *Epigenetik: Deneyimler kalıtımla nasıl aktarılır*. (S. Özgün, Çev.). Say Yayınları.
- Lenski, G. (2005). *Ecological evolutionary theory*. Paradigma
- Lévi-Strauss, C. (2014). *Hepimiz yamyamız*. (H. Bayrı, Çev.). Metis Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (2018b). *Günümüzde totemizm*. (K. Akbaş, Çev.). Nora Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (2013). *Mit ve anlam*. (G. Y. Demir, Çev.). İthaki Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (2018a). *Modern dünyanın sorunları karşısında antropoloji*. (A. Terzi, Çev.). Metis Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (2007). Reflexion. İçinde 60 ans d'histoire de l'UNESCO: actes du colloque international, Paris, 16-18 Novembre. UNESCO: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000154122>
- Lévi-Strauss, C. (1973). Structuralism and ecology. *Social Science Information*, 12(1), 7-23. DOI: <https://doi.org/10.1177/053901847301200101>
- Lévi-Strauss, C. (1969). *The elementary structures of kinship*. Beacon Press.
- Lévi-Strauss, C. (1994). *Yaban düşünce*. (T. Yücel, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (2012). *Yapısal antropoloji*. (A. Kahiloğulları, Çev.). İmge Yayınları.
- Lewontin, R. C., Rose, S. ve Kamin, L. J. (2019). *Genlerimizden ibaret değiliz: Biyoloji, ideoloji ve insan doğası*. (G. K. Gevinç, Çev.). Yordam Kitap.
- Lopreato, J. ve Crippen, T. (2017). *Crisis in sociology: The need for Darwin*. Routledge.
- Luhmann, N. (1995). *Social systems*. (J. Bednarz ve D. Baecker, Çev.). Stanford University Press.
- Luhmann, N. (2012). *Theory of society (I)*. (R. Barrett, Çev.). Stanford University Press.
- Luhmann, N. (2013). *Theory of society (II)*. (R. Barrett, Çev.). Stanford University Press.
- Machalek, R., Martin, M. W. (2010). Evolution, biology, and society: A conversation for the 21st-century sociology classroom. *Teaching Sociology*, 38(1), 35-45.
- Marshall, D. A. (2018). Sociology's contentious courtship with biology a ballad. İçinde R. L. Hopcroft (Ed.), *The Oxford Handbook of Evolution, Biology and Society*, (ss. 33-63). Oxford University Press.
- Marx, K. (2016). *Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'i*, (E. Özalp, Çev.). Yordam Kitap.
- Meloni, M. (2014). How biology became social and what it means for social theory. *The Sociological Review* 62(3), 593-614. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12151>
- Müller-Wille, S. (2010). Claude Lévi-Strauss on race, history and genetics. *BioSocieties* 5, 330-347. DOI: <https://doi.org/10.1057/biosoc.2010.17>
- Nisbet, R. A. (1969). *Social change and history*. Oxford University Press.
- Quilley, S. (2010). Integrative levels and "The Great Evolution": Organicist biology and the sociology of Norbert Elias. *Journal of Classical Sociology*, 10(4), 391-419. <https://doi.org/10.1177/1468795X10385179>
- Parsons, T. (1966). *Societies: Evolutionary and comparative perspectives*. Prentice Hall.
- Parsons, T. (1971). *Social systems and the evolution of action theory*. Free Press.
- Parsons, T. (1991). *The social system*. Routledge.



- Sahlins, M. D. & Service, E. R. (Ed.). (1970). *Evolution and culture*. The University of Michigan Press.
- Sanchez-Villagra, M. R. (2022). Claude Lévi-Strauss as a humanist forerunner of cultural macroevolution studies. *Evolutionary Human Sciences*, 4, e31. DOI: <https://doi.org/10.1017/ehs.2022.30>
- Sanderson, S. K. (2016). *Evolutionism and its critics*. Routledge.
- Schwartz, T. ve Mead, M. (1961). Micro- and macro-cultural models for cultural evolution. *Anthropological Linguistics*, 3(1), 1-7. <http://www.jstor.org/stable/30022288>
- Sober, E. (2016). *Biyoloji felsefesi*. (A. Sol, Çev. Ed.). İmge Yayınları.
- Soysal, E. K. (2020). *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*. Ketebe Yayınları.
- Stanley, A. (2007). *Encyclopedia of evolution*. Facts on File.
- Sunar, L. ve Geçimli, G. (2023). The effects of the modern evolutionary synthesis on the new organizational paradigm. *Phil. Trans. R. Soc. A*, 381(20230017). <http://doi.org/10.1098/rsta.2023.0017>
- Turner, J. H. & Machalek, R. S. (2018). *The new evolutionary sociology: Recent and revitalized theoretical approaches*. Routledge.
- Turner, J. H., Machalek, R. ve Maryanski, A. (Ed.) (2015). *Handbook on Evolution and Society Toward an Evolutionary Social Science*. London: Paradigm Publishers.
- Westermarck, E. (1971). *The origin and development of the moral ideas*. Books For Libraries Press.
- Wilson, E. O. (1978). *Sociobiology: The new synthesis*. Belknap Press.
- Woolgar, S. (1999). *Bilim: Bilim idesi üzerine sosyolojik bir deneme*. (H. Arslan, Çev.). Paradigma Yayınları.





İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi

Research Article

Open Access

Lévi-Strauss: Reason And Sensibility



Sylvia Caiuby Novaes¹

¹ University of São Paulo, Department of Anthropology, São Paulo, Brasil

Abstract

There is a possible comparison between Lévi-Strauss's conceptions of photography and his discomfort with travel narratives. My goal is to show that understanding this association is only possible when we consider Lévi-Strauss's reflections on works of art and the role he reserves for ethnography. On the other hand, it is his own ideas about the artist that must be considered if our goal is to evaluate Lévi-Strauss as a photographer and his highly sensitive images of the people and places he captured during his travels in Brazil.

Keywords

Lévi-Strauss • Photographs • Ethnography • Art • Travel diaries

Author Note

"This article is a revised and expanded version of *Lévi-Strauss, razão e sensibilidade*, published in the Revista de Antropologia, vol. 42 pp 67-77. São Paulo 1999, on the commemoration of Lévi-Strauss's 90th birthday. I thank Jeferson Carvalho for his attentive and generous reading of this new version."



“ Citation: Caiuby Novaes, S. (2025). Lévi-Strauss: Reason and sensibility. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 45(1), 129-142. <https://doi.org/10.26650/SJ.2025.45.1.0771>

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

2025. Caiuby Novaes, S.

Corresponding author: Sylvia Caiuby Novaes scaiuby@usp.br



Lévi-Strauss: Reason And Sensibility

"I hate travel and explorers."

(*Tristes Trópicos*, 15)

This is exactly the first sentence of *Tristes Tropiques*, the book in which Lévi-Strauss recounts his journey to Brazil in 1935. It may seem strange that someone would begin a travel diary with such a sentence. His resistance to travel narratives is such that nearly twenty years passed between his explorations of the Brazilian interior and the publication of the book, which was released in 1955 (Plon) and, by the way, it is not just a travel diary.

My goal here is to understand Lévi-Strauss's ideas of photography, starting from his own conception about works of art. I will attempt to demonstrate that, from a Lévi-Straussian perspective, photography can only be understood when associated with the travel diary and in opposition to the role he reserves for ethnography. On the other hand, if the activity Lévi-Strauss privileges—ethnography—leans much more towards reason than sensitivity (although, even in this case, he cannot entirely dismiss sensibility), it is his own reflections on art and the performance of the artist that must be considered when we focus on Lévi-Strauss's product of sensibility, which can be properly assessed when we examine the images from *Saudades do Brasil*.

Saudades do Brasil is a beautiful book of photographs that Lévi-Strauss published in 1994 (Plon) — in which he treats his photographs with the same disdain with which he referred to travel narratives. In a 1995 interview with Antoine de Gaudemar from *Libération*, he explicitly states: "A photo is a document. There are beautiful photos, but for me, it's a truly lesser art." His mental images of Brazil, its savannas, and forests, can be evoked by the smell of creosote with which he impregnated his notebooks, but these sensations do not return when he looks at the photos he took. For him, the photographs are simply evidence, "beings, landscapes, and events" that he knows he saw and encountered. Photography, in ethnographic terms, is like a kind of document reserve; it allows the preservation of things that will not be revisited. "Photographic documents prove their existence without witnessing in their favor, nor making them sensible to me." (1994, p. 9). Vincent Debaene



says that “Lévi-Strauss s’attarde sur l’infériorité congénitale de la photographie réaliste – que est d’abord infériorité de la vue par rapport à “l’ouïe et l’odorat, ces sens plus proches de l’âme”. (Lévi-Strauss, 2008, p. 358; Debaene, 2018, p. 26).

It is worth noting that Lévi-Strauss took around 3000 photographs while he was in Brazil conducting an expedition through various Indigenous societies in Central Brazil. His then wife, Dina Lévi-Strauss, made some ethnographic films and before talking about Lévi-Strauss’s photographs, let us have some words on these films. *Funeral Ceremonies among the Bororo* was filmed in December 1935 by Dina and among the Bororo she also filmed *The Life of a Bororo Village* on the Rio Vermelho. Other films were made during this same trip, such as *Nalike I and II*, about the Kaduveo in the Serra da Bodoquena, and some footage in cattle farms in Mato Grosso.¹

The entire film *Funeral Ceremonies among the Bororo* was shot at eye level, often without a tripod. In one part, the focus is on the execution of the ceremonial wheels made from the stems and leaves of the *buriti* palm, and the ritual dance of Bakororo, a mythic hero. The sequence of images shows the ethnographic concern to record and describe aspects of material culture, in this case, the making of these two palm stem wheels, which will be used in one of the funeral rituals.

There are no close-ups, no intimacy with the people being filmed. Various cards explain what is happening. It is an objective, descriptive camera with wide shots where one can also observe the various men who gather in the central courtyard for the ritual. It is a good example of the ethnography conducted in the 1930s – the objective collection of data, without more personal dialogues with the people the ethnographer is studying. There is a great separation between the observer and the observed.

In *Nalike I and II*, the film made in the Serra da Bodoquena about the Kaduveo, the images are poorly filmed, with excessively fast pans, and a camera that seems unsure of what to film and searches for objectives. Nothing is observed closely. There are images of weaving hammocks, but they are very dark due to poorly resolved backlighting. The

¹All these films were restored by the Cinemateca Brasileira and are available in their collections.

only close-ups are of hands weaving, and details of the hands making the hammock. A man makes a cat's cradle by himself with string, but the light string against the man's light shirt prevents any details from being perceived. Details of the facial paint of the Kaduveo can be observed with a closer camera that zooms in on the face. Interestingly, the dresses of the women who paint themselves are similarly geometric. Perhaps the most beautiful images from the film about the Kaduveo are the ones of the Indians crossing the river in their canoes.

Lévi-Strauss's appreciation for different forms of artistic expression is well known. Although in many of his books Lévi-Strauss writes extensively on the fine arts, specially painting but also about music, he rarely speaks about photography. Lévi-Strauss enjoys comparisons and maybe we could go on with some of his comparisons to understand his relationship with photographs – both in terms of what he thinks about photography and in terms of what he himself photographs.

The Raw and the Cooked, the first volume of *Mythologiques*, highlights the common characteristics of music and myth, as languages that transcend, each in its own way, the level of articulated language, requiring, like this, a temporal dimension to manifest, which is not the case with painting (1964, p. 24). A machine for suppressing time, music allows us, as we listen to it, to live a kind of immortality. The first volume of *Mythologiques* follows the structure of a grand symphonic orchestra, with an overture, presentation of themes and their variations, sonatas, and fugues.

Lévi-Strauss's publications rarely fail to address the arts. *Tristes Tropiques* ("An Indigenous Society and Its Style"), *Structural Anthropology I* ("The Unfolding of Representation in the Arts of Asia and America" and "The Serpent of the Body Full of Fish") and II ("Art in 1985"), the final chapters of what would have been *Structural Anthropology III*, which Lévi-Strauss chose to title *The View from Afar* (all chapters from the last part, called "Constraint and Freedom"), along with his interviews with Charbonnier and books entirely dedicated to the arts, such as *The Way of the Masks* and his final publication, *Look, Listen, Read*, all focus on the analysis of music, literature, and poetry.



In the chapter "To a Young Painter" of *The View from Afar*, he contests the recurring claim that photography has declared the death of naturalist painting (in fact, the most common claims are that photography frees painting from its naturalistic tradition). For him, art must still be understood, as Da Vinci did, based on its role in selecting and organizing information from the external world that reaches us through the senses. But it is precisely by omitting some information and highlighting others, or softening them, that the painter introduces some coherence into this multiplicity of styles, in which a style can be recognized. It is exactly this possibility of selection from a model that is not available to photography, and that transforms photography, for Lévi-Strauss, into a document, or lesser art. The photographer is subject to the physical and mechanical limitations of the apparatus, to the chemical products needed to develop the film. His possibilities for choosing the object to be photographed, the angle, and the light leave him with much more restricted freedom compared to the painter, who can make use of the eye, the hand, and the mind.

This is an unconvincing comparison and seems like an echo of the criticism that painters and critics from the mid-19th century made about photography. Lévi-Strauss appears to fail to see that there are styles that can be recognized in different photographers, there is indeed selection, cropping, and assigning of meaning, even without considering the possibilities of manipulation and organization introduced by computers.

But I believe it is much more in the comparisons he makes between Impressionism and Cubism (*The View from Afar*) and in his comments on the photos that appear in *Saudades do Brasil* that we can understand this paradoxical relationship of the great photographer that Lévi-Strauss is with his disdain for photography.

For him, it would be ridiculous to try to explain Impressionism through the physics of colors or through the invention of photography; one of the problems of Impressionism, which led these painters to a deadlock, was thinking that painting should have as its only ambition "to capture what the theorists of the time called the physiognomy of things, that is, their subjective consideration, as opposed to an objective consideration that aimed

to capture their nature" (Lévi-Strauss, 1983, p. 334). If Impressionism, in this sense, fell short of nature, to escape this impasse, Cubism will go beyond nature and, in a different way, will also unbalance it. While Impressionism sought, regarding the moment/instant, to capture suspended time, Cubism will unfold or extend time. There are no successive views of the object in Cubism, but an atemporal view that renounces perspective and places the spectator in its duration. (1983, p. 335). What Lévi-Strauss admires is the humility of the artist before the inexhaustible richness of the world, and this also means the impossibility of apprehending it from its concreteness or momentary figurative reality.

Lévi-Strauss is not interested in the physiognomic aspects of the real world. We know that the impressionist painters as Monet and others were very much influenced by Ukiyo-e, a school of Japanese painters in the mid 18th century. The term Ukiyo-e, which translates as "pictures of a floating world," refers to the woodblock color prints that were first created in the Edo period, by combining the talents of painters like Utamaro, Hokusai and Hiroshige with the absolute mastery of block carvers and printers. Lévi-Strauss is fond of Utamaro and Hokusai, but he disregards the impressionists and in his view their mistake was "to catch what the authors of that time considered the physiognomy of things, their subjective appreciation/judgment, instead of objectively apprehending their inner nature" (1983, p. 334). The true pictorial art, which Lévi-Strauss recognizes in a painter from this school like Utamaro, is the one that manages to conceive through the spirit the images of living things to be transferred onto paper. (1983, p. 338).

The mistake of the impressionists was then to fix or to freeze time (isn't this exactly what in a sense, photography does?). On the other hand, the mistake of cubism was to unfold, to dissect the object and extend time. Cubism presents a timeless perspective; actually, there is no perspective at all: the spectator is thrown in the duration of time and the object fails or escapes. The artist should be a humble man, Lévi-Strauss says. This means that it is impossible to seize the world in a realistic or concrete way, or the momentary, passing figurative reality. The artist apprehends the world through his eyes, but it is through the mind that these images should be transferred to the canvas or the paper. (1983, p. 338).

I suggest a stop here to think about Lévi-Strauss conceptions on the relationship between the sensible and the intelligible and his attitude towards time. I do agree with Beatriz Perrone-Moisés (2009) when she says that Lévi-Strauss has a strong interest in facts, that he has a constant move towards the empirical world, that he has an almost maniac attention to concrete details as he himself said in an interview with Eribon. In this sense we both agree that he is not solely interested in the construction of great abstract models. But at the same time, as Perrone-Moisés puts it, in 1934, the year Lévi-Strauss decided to come to Brazil, he was interested in a radical withdrawal from himself, something that ethnography requires.

Therefore, we are dealing with an intellectual whose attention has frequently turned to the artistic sphere and who, as is known, was the son of a painter who used photography to record details to be reproduced in his paintings. Debaene states that Lévi-Strauss's photographic practice is caught up in a playful rivalry with his father, Raymond, a painter, and portraitist. (...) Raymond Lévi-Strauss took photographs as painters did, not for the pictorial result itself, but in order to obtain control proofs (to check proportions, angles, and refine perspective effects) (Debaene, 2018, p. 22).

But where does his resistance to valuing what he himself accomplishes through the writing of light come from? Why such disdain for his photographs?

Let's see how this author conceives of art, as well as the role he attributes to artistic activity and artists. For Lévi-Strauss, "a work of art is a sign of the object and not a literal reproduction; it manifests something that was not immediately given to the perception we have of the object, and that is its structure, because the specific characteristic of the language of art is that there is always a very deep homology between the structure of meaning and the structure of the signifier... by signifying the object [as surrealists do with everyday objects], the artist manages to elaborate a structure of meaning that maintains a relationship with the very structure of the object" (1968, p. 80). Even an artist like Ingres, who mastered the technique of producing the illusion of a facsimile, managed to reveal a meaning that goes far beyond perception and reaches the very structure of the object

of perception. (1968, p. 81). For Lévi-Strauss, it is up to the arts to go much further and maintain, between the model, the raw material, the physical or chemical laws, and the artist himself, a patient dialogue, and only then could a work emerge that would sensibly condense the terms of a pact between all these parts. In this sense, a work of art is not a mere document, even if it is original.

For Lévi-Strauss, art is also a language, but whereas articulated language is a system of arbitrary signs, with no sensible relationship to the objects it seeks to signify, art differentiates itself from verbal language precisely by establishing this sensitive relationship between the sign and the object, and this is precisely its function. Moreover, art is a guide, a means of instruction, almost like a learning process about the surrounding reality. (1968, p. 120). This is also why Lévi-Strauss is fascinated by both still-life paintings and illustrations used in 19th-century natural history books. His own books feature these illustrations of specimens from fauna and flora, such as the *viola tricolor* (*pensée sauvage* in French), which illustrates the book of the same name, various types of monkeys, sloths, lynxes, birds, etc.

This possibility of learning through art, which, for Lévi-Strauss, comes from its ability to unite sensation with the mind, is present, as he shows in *Look, Listen, Read*, in figurative arts that, through trompe l'oeil, especially in still-life, do not represent but reconstruct. And the artists do it selectively, as they do not reproduce everything or anything from the model. Art, in this sense, implies both knowledge and reflection. This is exactly what fascinates him in the work of Anita Albus, the artist who illustrates the cover of *The View from Afar*. Referring to her work, Lévi-Strauss says she manages to "put painting to the service of knowledge and make the aesthetic emotion have an effect of coalescence, uniting separate parts, a union that the work immediately achieves between the sensitive properties of things and their intelligible properties" (1983, p. 338).

But, as he himself says, would the photos be mere documents?

What about photography? Photography catches what the eye catches – the tangible level of things. It should be clear here that photographs catch, they do not represent.

Photography does not reproduce reality, it produces and reproduces what is worth looking at, the visible aspects of the world that the photographer selects. Photographs register, as did the photographer Lévi-Strauss a fleeting moment, a beautiful Indian woman carrying her baby, the smoke of a fire that has been extinguished long time ago, moments from a specific journey, urban landscapes we can no longer recognize so much they have changed. Photographs, as travelogues state what was and is not anymore. As Sontag says, photographs are simultaneously a pretentious presence and a sign of absence (1986, p. 25). But at the same time Sontag thinks that photographs teach us a new visual code, they transform and widen what is worth looking at and what can be observed. For this philosopher photographs are like a grammar, an ethic of vision. In this sense, photography also implies knowledge. Lévi-Strauss knows this. In *Tristes Tropiques* he says (1955, p. 45-46) "... only a fleeting scene, a corner of the landscape, a reflection caught in the air, allow us to understand and interpret horizons that would otherwise be barren".

Photography has a dual relationship with time and space. While an oil canvas is a space that takes us to another space, photography also refers us to another space but at the same time photographs speak of another time. This is certainly the reason photographs were used in the beginning mainly for archives, for consultation, instead of contemplation as the works of art in galleries or museums. Photography does not have the irreversibility of myth or music, as Lévi-Strauss rightly points out. In this sense, it is closer to poetry. It depends on the receiver who revives images and rhythms and summons this floating time that it registered, and which returns through the image. But it returns to remind us of what no longer is. Hence, the role that Lévi-Strauss assigns to himself as both a photographer and ethnographer: to record that which will inevitably be erased by time. In *Tristes Tropiques*, he says: "In a few hundred years, at this same place, another traveler, as desperate as I, will mourn the disappearance of what I might have seen, and which escaped me. Victim of a double ineptitude, everything I perceive hurts me, and I reproach myself for never looking enough" (1955, p. 40). Something very similar to his opinion on travel narratives: "Then I understand the passion, the madness, the mistake of travel narratives.

They create the illusion of what no longer exists and still should exist, so we can escape the overwhelming experience that 20 thousand years of history have passed" (1955, p. 39-40).

If, for Lévi-Strauss, photography and travel narratives are equivalent in that they both demonstrate a certain complacency with the immediate perception of things, as they are both testimonies of a past and irreversible time, it is ethnography that attracts him. According to Lévi-Strauss, this attraction is due to an affinity between the civilizations it studies and his own thought. His intelligence is akin to indigenous slash-and-burn agriculture: "It scorches soils, sometimes unexpectedly; perhaps fertilizes them quickly to extract some harvests, and leaves behind a devastated territory" (1955, p. 51). For Lévi-Strauss, science demonstrates that "to understand is to reduce one type of reality to another; that the true reality is never the most obvious; and that the nature of the truth already shows itself in the care with which it hides. In all cases (Lévi-Strauss refers to Marxism, geology, and psychoanalysis) the same problem is posed, which is the relationship between the sensible and the rational, and the intended objective is the same: 'a kind of super-rationalism, aiming to integrate the first into the second without sacrificing any of their properties'" (1955, p. 55).

If this is the great merit of science, what Lévi-Strauss privileges in art is the possibility it offers for the passage from nature (the object) to culture (the plastic representation of the object). The artistic object is a sign when it can express fundamental characteristics both of the sign and of the object, which were once concealed. These properties of the object, highlighted by the artist's work, are, for Lévi-Strauss, also common to the structure and functioning of the human mind. Thus, art is art when it translates the structure common to both the mind and the thing.

As Simonis (1968, p. 313) shows, this is precisely the activity proposed by structuralism. For this interpreter of Lévi-Strauss's methodology, it is about making structuralism into a science and moving from art to science. His desire is to say scientifically what is aesthetically perceived in art (*ibid.*, p. 317-318). Here, Lévi-Strauss's considerations on the "reduced model" come into play, which is, for him, a masterpiece, one of the elements of aesthetic

pleasure that art has to offer. This is because the reduced model (and everything that is a product of artistic activity, where aesthetics and intelligibility are intertwined) offers the possibility of knowing the thing, exactly the opposite of our intellectual operations—where, to know, we seek the whole through the parts.

If painting can abstract reality and represent it based on what the painter deems essential, the same does not happen with photography, where reality is imprinted and leaves its marks. When the sensitive film captures the light emanating from the object and imprints it onto the film, the human being does not intervene; and it is only in this sense that Barthes sees photography as a "message without a code." It is this same reality, also momentary and fleeting, but with all its referential reality, that is transposed into travel diaries.

Lévi-Strauss, the talented photographer took his photographs without realizing that the photographer is no closer to the real than the painter working in front of his canvas. (Rouillé, 2009:19). "The photographic image is neither a cut, nor the catching of the direct automatic, analogic register of a preexisting real. Quite the contrary". As André Rouillé (2009, p. 77) notices, "it is the production of a new real (the photographic real) in a process that registers and transforms something in the given real but not in any sense assimilable or possible of incorporation to the real".

Lévi-Strauss photographs do what he claims are the main characteristics of an artwork: they link the sensation, the aesthetic emotion to the spirit. I see no representation in his photographs, not even illustrations as in Malinowski's ethnographic photographs. If we carefully look at Lévi-Strauss photographs, we will notice that the images he caught in São Paulo and were published in *Saudades de São Paulo* (1996) express his closeness to geology. When analyzed in a series, and not one by one, as he teaches us, it is possible to see that they point to layers of time, not superposed, but scattered in the urban space of São Paulo of the thirties. With the other professors of the French Mission, as the historian Fernand Braudel, the geographer Pierre Monbeig and the philosopher Jean Maugué Lévi-Strauss enjoyed exploring the surroundings of São Paulo, the sea landscapes in Santos,



the coffee plantations in the vicinities of town, almost as if they were archeological researchers. His photographs of São Paulo, which are not, I must say, as sophisticated as the ones he caught among the indigenous people, show modern avenues and buildings, and at the same time urban spaces that look as if we were in the country, rural, provincial hills with oxcarts, modern cars with wagons and trolley cars. In a sea landscape in Praia Grande, we can see fishers using the cattle and oxcarts to help them pull their nets for the fishery. In São Paulo Lévi-Strauss also took pictures of posters for the Japanese migrants who went to Paraná and political posters calling people to gather on the 13th of May, the day Princess Isabel signed the law against Slavery. Another poster stimulates the cotton plantation, an effort of the state government to develop a more diversified farming.

It is easy to see that in these images Lévi-Strauss is interested in the city itself, its diversity, the possibility of finding places that belong to different phases of the urban development. In São Paulo he is not interested in people at all. We can see people in the streets, or in the trolleys, but they are not the focus of his lenses. The urban spaces he catches register the transformation of the city through time and this seems to be his main interest. In this interview in 1995 with Antoine de Gaudemar, the journalist of *Liberation*, when *Saudades do Brasil* was published, Lévi-Strauss says that he learned photography with his father, but he never got an interest in aspects of daily life. He would construct all kinds of bizarre objects in farfetched illumination and then photograph them, in a pure expressionist German style. For him photography was an aesthetic game.

On the other hand, it is people that he shows in his images among the indigenous societies he visited. In this same interview to Antoine de Gaudemar, he says that the Caduveo would always ask him for a gift after he took a photograph, especially if it was a beautiful woman who had just painted her face. Except for the small Caduveo boy, all the women are posing. The same with the Bororo man who is wearing a beautiful *pariko*, or headdress.

Everything changes among the Nambikwara, which are, for me, his most beautiful photographs. As he said in this interview with Antoine de Gaudemar, the Nambikwara

were not aware of cameras, they did not know what the camera was and would never pay any attention to it. Lévi-Strauss shows them as affectionate people. Travelling in a boat with their baskets, playing football, chasing lice, or just having fun. The images of the Nambikwara are spontaneous, magnificent people not damaged by civilization. The erotic life he says they praise are evident in the images he caught. I would say that it is among the Nambikwara that Lévi-Strauss spent more time, that he got closer, and really enjoyed himself as a human being. The Nambikwara formula, as they told him is “To make love is good” (1955, p. 326) piques p. 326).

The images on the Tupi-Kawahib also show how much Lévi-Strauss was fascinated by them. The difference is that he could not speak their language, he had no interpreters and stayed only for 15 days among them. (1955, p. 411). He counted on information on the Tupi by Jean de Léry, Curt Nimuendaju and Rondon and most of his observations on them regard the chiefs and their women. These photographs have the aesthetic flavor he says he enjoys and are at the same time nostalgic. Lévi-Strauss fears that the Tupi that so much fascinated the Europeans would disappear as soon as he would leave their village (1955, p. 415).

For these reasons, in my view, the Lévi-Strauss ethnologist does not come to realize the greatness of his photographs, the sensibility they denote, and which also lead us to know and think. Unlike Malinowski, who increasingly uses photography in his works, giving the pictorial element a role that complements (more than illustrates) the verbal text (see Samain, 1995), Lévi-Strauss rarely uses photography, and when he does, it is from a much more aesthetic than ethnographic perspective. Perhaps we should treat Lévi-Strauss the photographer just as he treats artists. In interviews with Charbonnier, he himself says that with regard to artists, what is important is what they do, not what they think (1968, p. 101). Once again, he is right.



Peer Review	Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest	The author declare no potential conflicts of interest with respect to the research, authorship, and/or publication of this article.
Grant Support	The author received no financial support for the research, authorship, and/or publication of this article.
Author Details	Sylvia Caiuby Novaes (Prof. Dr.) ¹ University of São Paulo, Department of Anthropology, São Paulo, Brasil  0000-0002-7415-2010  scaiuby@usp.br

References

- Caiuby, Novaes, Sylvia. (1999). Lévi-Strauss, razão e sensibilidade. *Revista de Antropologia*, vol. 42 nos. 1 e 2. (pp. 67-77). Seleção de fotos e textos de Claude Lévi-Strauss, publicado como encarte no vol. 42, no. 1 e 2 da *Revista de Antropologia*, volume especial em homenagem a Claude Lévi-Strauss.
- Debaene, Vincent. (2018). Cadrage Cannibale. Les photographies de Tristes Tropiques. *Gradhiva*, 27, pp 90-117.
- Lévi-Strauss, Claude.
- (1955). *Tristes Tropiques*. Librairie Paris : Plon.
- (1964). *Le Cru et le Cuit*. Plon.
- (1967). O Desdobramento da representação nas artes da Ásia e da América (ps, 279-305) e A Serpente de Corpo Repleto de Peixes. (pp. 305-309). IN *Antropologia Estrutural*. Tempo Brasileiro.
- (1968). *Arte, lenguaje etnología Entrevistas con Georges Charbonnier*. México: Siglo XXI Editores. 2ª edición.
- (1976). A arte em 1985. IN *Antropologia Estrutural II*. Tempo Brasileiro.
- (1979). *A Via das Máscaras*. Editorial Presença.
- (1983). *Le Regard Éloigné*. Plon.
- (1994). *Saudades do Brasil*. Plon.
- (1995) Entrevista a Antoine Gaudemar (Liberation). Folha de São Paulo, 15 janeiro 1995.
- (1996). *Saudades de São Paulo*. Companhia das Letras.
- (1997). *Olhar Escutar Ler*. Companhia das Letras.
- (2005). *De perto e de longe*. Claude Lévi-Strauss e Didier Eribon. Cosac&Naify.
- Paz, Octavio. (1993). *Claude Lévi-Strauss ou o novo festim de Esopo*. Editora Perspectiva.
- Perrone-Moisés, B.. (2009). Os Brasis em Lévi-Strauss. *Revista Diacrítica*, vol. 23, núm. 2, pp. 57-73. Universidade do Minho. Braga, Portugal.
- Rouillé, André. (2009). *A fotografia; entre documento e arte contemporânea*. Editora Senac.
- Samain, Etienne. (1995). “Ver” e “dizer” na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia. *Horizontes Antropológicos*, n. 2.
- Simonis, Yvan. (1968). *Claude Lévi-Strauss ou la “Passion de L’Inceste”*. Éditions Aubier Montaigne.
- SONTAG, Susan. (1986). *Ensaio sobre Fotografia*. Publicações Dom Quixote.

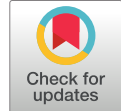


İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi

Research Article

 Open Access

The cities of Claude Lévi-Strauss



Jeferson Carvalho da Silva¹  

¹ Laboratory of Social Anthropology, School of Advanced Studies in Social Sciences, Paris, France / University of São Paulo, Department of Anthropology, São Paulo, Brazil

Abstract

The influence of Brazil and its Indigenous peoples in the trajectory of the French anthropologist Claude Lévi-Strauss is well known. However, less attention has been paid to how cities and urban phenomena appear in his theoretical framework. This article revisits a range of works and materials by systematically recovering and organising some Lévi-Strauss' observations on cities. The aim is to speculate what a lineage of urban studies inspired by Lévi-Strauss might have been and may still become. The intention is to develop a research program for a certain anthropology of cities. An anthropology that would follow the intuitions of his structuralist program, revisiting and updating its foundations, drawing inspiration from the potential of his morphological analyses and ecological critiques, taking cities as laboratories of the human mind. Proposing the idea of a "wild city", this work suggests that renewed engagement with Lévi-Strauss' reflections on urban life offers valuable tools for addressing contemporary challenges in urban environments. In doing so, this contribution seeks to expand the intellectual landscape of one of the twentieth century's most influential thinkers, to understand what his urban itineraries and reflections might still teach us about the world and about anthropology.

Keywords

Claude Lévi-Strauss · City · Anthropological Theory · Architecture · Ecology

Author Note

This article includes sections extracted from the master's dissertation *As cidades de Claude Lévi-Strauss*, presented at the Universidade of São Paulo (USP), Brazil, in 2024. These sections have been revised and updated. The research project was funded by the Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) under grant numbers 2021/05272-5 and 2022/12684-0; 2023/18403-6; 2024/16840-2. The opinions, hypotheses, conclusions, or recommendations expressed in this material are the sole responsibility of the author(s) and do not necessarily reflect the views of FAPESP.



“ Citation: Carvalho da Silva, J. (2025). The cities of Claude Lévi-Strauss.. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 45(1), 143–181. <https://doi.org/10.26650/SJ.2025.45.1.0780>

© This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. 

© 2025. Carvalho da Silva, J.

✉ Corresponding author: Jeferson Carvalho da Silva jefercsilva@gmail.com



Introduction

The sensibility and imaginary of the French anthropologist Claude Lévi-Strauss were profoundly inspired by Brazil and its Indigenous peoples. What is often overlooked, however, is the significant presence of cities and urban phenomena in the anthropologist's thought. As he himself emphasises, for instance, in his contact with Brazil, "there is also a dimension that is not always given attention and that was decisive for me: that of the urban phenomenon" (Lévi-Strauss, 2011b: 43).

Despite not constituting the central focus of his work, Lévi-Strauss repeatedly expressed his interest in cities throughout his career. Notably, before beginning his fieldwork among the Indigenous peoples in expeditions that took him deep into Brazil, he claimed that his work in ethnology began in the city of São Paulo (Lévi-Strauss; Eribon, 1988). Between 1935 and 1937, this city was home to the anthropologist and became a laboratory for Lévi-Strauss and his students (Peixoto, 2004), a site for intellectual and methodological experimentation throughout his tenure at the recently founded *University of São Paulo* (USP).

Beyond São Paulo, other great metropolises shape the landscapes of Lévi-Strauss' urban imaginary. To name just a few, there is Paris, the French capital, where Lévi-Strauss spent his entire childhood and youth and where he established his career; New York¹, in the United States, where he took refuge during the hardships of the Second World War, immersed himself in countless ethnographic works in its libraries and met Roman Jakobson, an important figure for the development of structuralism; Calcutta, in India; Lahore and Karachi, in Pakistan, where he conducted a brief fieldwork in 1950; Tokyo, in Japan, a childhood fascination that he finally visited, between 1977 and 1988, in the maturity of his career as an anthropologist.

Although this paper does not delve into the details of Lévi-Strauss' experiences and observations in each of these places², it is worth highlighting that, overall, his impressions

¹About Lévi-Strauss' and New York, see Debaene (2010); Loyer (2024).

²For a concise analysis of certain aspects of Lévi-Strauss' experiences in these places, see Mongin (2011).



of urban life can be categorised into four broad groups. First, there is the weariness of death imprinted on the cities of the Old World. Second, the effervescence and provisional nature of cities in the New World, still in the throes of their formation. Third, the miseries of what he called the “ultimate expression” (Lévi-Strauss, 1955) of the urban condition in Pakistani and Indian cities. Finally, Tokyo and other Japanese cities emerge as glimmers of hope for the anthropologist, who perceives and perhaps idealises in them a more harmonious relationship between human beings and the environment.

It is interesting to note, however, that discussing cities through the lens of Lévi-Strauss’ trajectory and thought is akin to performing a “bricolage” operation. In other words, it is an almost archaeological effort to piece together a series of scattered reflections on the urban. This process notes Vincent Debaene (2008: 1708), “it is not only a matter of performing one of those groupings that ‘enrich the aesthetic feeling’ [...] it is above all a matter of playing the game of this ‘science of the concrete’ at work in the *pensée sauvage*, which orders the world by articulating the sensible properties of natural elements”. As Lévi-Strauss describes:

Now, the specific feature of mythical thought, as of bricolage on the plane of practice, is to develop structured sets, not directly out of other structured sets, but from the residues and debris of events: “odds and ends,” as English puts it, or, in French, *bribes et morceaux*, fossilized witnesses to the history of an individual or a society (Lévi-Strauss, 1962: 32).

This is precisely how cities appear throughout Lévi-Strauss’ career: as “residues”, “debris of events”, and “fossilized witnesses”. These traces, assembled like in a kaleidoscope (Lévi-Strauss, 1962), are “[...] then left free to arrange themselves along the pages, according to arrangements commanded by the way they think of me [Lévi-Strauss], much more than determined [by him] consciously and deliberately” (Lévi-Strauss, 1983: 327-328). In this sense, we come to realise that much like the myths orchestrated by the anthropologist in *Mythologiques*, while Lévi-Strauss thinks about cities, in a way, cities also think about themselves in Lévi-Strauss.

The profound engagement of the anthropologist with large metropolises around the world, being himself a “native” of this urban world, is a significant factor. As the Italian anthropologist Massimo Canevacci (2004) points out, it is precisely this proximity that enables both the city and the anthropologist to think through one another. This dynamic exchange, combined with Lévi-Strauss’ keen perception, opens unexpected avenues of thought, reshaping and reinvigorating discussions relevant to our contemporary world, such as an enhanced sensibility to the emergence of climate and ecological issues (Keck, 2011; 2013), notably.

As emphasised, cities appear throughout Lévi-Strauss’ career as residues and fragments. Except for *Saudades de São Paulo* (1996), the only book by Lévi-Strauss entirely dedicated to a city, the anthropologist’s reflections on urban spaces and phenomena remain scattered, primarily concentrated in *Tristes Tropiques* (1955) and *Saudades do Brasil* (1994). Beyond these works, his observations can be found in various articles, such as “Réponses à des enquêtes – Civilisation urbaine et santé mentale”, published in *Anthropologie structurale deux* (1973); “New York post- and préfiguratif”, initially written in 1977 for the exhibition catalogue Paris–New York at the *Centre Georges Pompidou*, later republished in *Le Regard Éloigné* (1983); and “Message à la ville et au peuple de Tokyo pour l’année 1988”, featured in the magazine *Tokyokin* (1988)³. His insights also appear in interviews, including *De près et de loin* (1988) with French philosopher Didier Eribon, and *Loin du Brésil* (2011b), a conversation with journalist Véronique Mortaigne published in *Le Monde*. However, as historian Emmanuelle Loyer (2015) emphasises in her meticulous biography of Lévi-Strauss, his engagement with urban spaces, through his wanderings and experiments, had been a constant presence since his youth.

This article revisits these and other materials by systematically recovering and organising some Lévi-Strauss’ observations on cities and urban phenomena. The aim is to speculate: what a lineage of urban studies inspired by Lévi-Strauss might have been and may still become. The intention is to develop a research program for a certain anthro-

³NAF 28150 (73). Articles 10 (1988-1996). BnF.



pology of cities (Silva, 2023; 2024) that draws from the potential of Lévi-Strauss' insights and his way of doing anthropology. To this end, the article unfolds into four parts. The first section revisits some of the debates and elements presented in the courses that Lévi-Strauss taught at the University of São Paulo, where the city was approached as a "laboratory". This section also refines the interpretations of his urban reflections, which have been explored by a few authors. The second part explores how a combined reading of *Tristes Tropiques* (1955), *Saudades do Brasil* (1994), and *Saudades de São Paulo* (1996) offers a compelling path for analysing cities and other modes of inhabiting the world within a Lévi-Straussian framework. The third section examines the "invention" of Lévi-Strauss as an "anthropologist of cities" and demonstrates how his enduring interest in cities and urban forms aligns with his structuralist project. Finally, the fourth section proposes a reading of *La pensée sauvage* (1962) as a way of speculating on the idea of a "wild city", suggesting that renewed engagement with Lévi-Strauss' reflections on urban life offers valuable tools for addressing contemporary challenges in urban environments. In doing so, this contribution seeks to expand the intellectual landscape of one of the twentieth century's most influential thinkers, as well as to understand what his urban itineraries and reflections might still teach us about the world and anthropology.

Unveiling a landscape

Brazilian anthropologist José Guilherme Cantor Magnani (1999: 98) perceptively observes that Claude Lévi-Strauss' reflections on cities did not "[...] establish a more systematic line of inquiry on the subject". Still, he highlights, it is intriguing to consider that "had circumstances been different, he might have initiated a fruitful lineage of urban studies". Nevertheless, even Magnani, in his reading of the cities in *Tristes Tropiques*, seems to limit Lévi-Strauss' urban experiences to his initial impressions upon arriving in Brazil, his observations about São Paulo, his critiques of Goiânia, or the places where he spent his time



to contemplate the effects of urbanisation in the interior of São Paulo, to outline some of the rules underlying the process of establishing new cities in the north of Paraná and finally, on the other side of the world, to draw comparisons with cities, markets, human types and crowds in India and Pakistan (Magnani, 1999: 98).

To name just a few, a deeper exploration of the landscapes traced by Lévi-Strauss in his work reveals intricate details: traces of the vegetation in the city of Fort-de-France, Martinique; the experience of crossing the streets of Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, “over large stones placed at regular intervals like pedestrian crossings” (Lévi-Strauss, 1955: 31); a brief stroll through the upper city of Salvador, Brazil; the recognition of San Juan, Puerto Rico, as his first point of contact with the United States; the contemplation of Fire Island’s shifting dunes in New York or “[...] the sublimity of the skyscraper and the shaded valleys in which the many-coloured motor-cars lie strewn like flowers” (ibid.: 87); and even an encounter with scribes in the hills of the Chittagong district, near Lahore, Pakistan.

Despite its significance, Magnani’s brief analysis remains somewhat constrained, as it neither fully delves into the breadth of Lévi-Strauss’ observations on cities nor explores his collection of photographs of São Paulo (Lévi-Strauss, 1996). The article’s fragmented approach contributes to the broader landscape of unsystematic reflections on Lévi-Strauss’ urban insights, without advancing a more systematic line of inquiry.

When analysing Lévi-Strauss’ reflections on cities, particularly in *Tristes Tropiques*, it would be reductive to assume they were merely the product of his so-called “Sunday-anthropologizing” (Lévi-Strauss, 1955), as the French anthropologist Michel Agier reiterates, albeit in a limited manner:

‘Human thing par excellence’, the city is the “most complex and refined form of civilisation”, wrote Lévi-Strauss, but it also seemed to him to be the place of extreme individualisation and a blurring of social boundaries, reaching the point of unimaginable chaos. A multitude without a totality, the city would be too heterogeneous for the ethnologist to be able to access its complexity without getting lost... even though it is also for him, a Westerner who carries out his fieldwork in “exotic” places, the place where he keeps his private life, his resting place. At best, the city could be – in the ironic words that Lévi-Strauss used for his own comments on São Paulo, where he lived from 1935 to 1939 – the place for a “Sunday-anthropologizing’ (Agier, 2011).

A more detailed reading of *Tristes Tropiques* reveals that Lévi-Strauss’ interest in cities runs deeper than it may initially appear, and that there is no irony in his remarks about his observations of São Paulo. While it is true, as Agier (2011) notes, that São Paulo served as “the place where he keeps his private life”, Lévi-Strauss’ engagement with the city extended well beyond this. As Lévi-Strauss himself acknowledges, his ethnological work, before taking shape among Indigenous peoples in Brazil, began in and around the city of São Paulo (Lévi-Strauss & Eribon, 1988). This crucial fact seems to have eluded many authors examining Lévi-Strauss’ formative years in Brazil, as they often narrow their focus to his expeditions among Indigenous groups and his “exotic” experiences.

Instead of returning to France, my wife and I went to the Mato Grosso among the Caduveo and Bororo tribes. But I had already begun work on ethnographic projects with my students: on the city of São Paulo itself and on the folklore of the surrounding areas, which particularly engaged my wife’s attention (Lévi-Strauss, 1988: 20-21).

As anthropologist Fernanda Arêas Peixoto (2004: 89) emphasises: “The city of São Paulo offers newcomer material for observation and reflection. It also provides the teacher and their students with a laboratory for sociological experimentation, which they incorporate



into their daily work". According to Lévi-Strauss, "at that time, one of the great privileges in Brazil was being able to witness, in an almost experimental manner, the formation of that fantastic human phenomenon that is a city" (Lévi-Strauss, 2011b: 43). In this sense, "cities, São Paulo in particular, constituted a primary research framework" (Peixoto, 2004: 90) for Lévi-Strauss. In the introduction to his book *Saudades de São Paulo* (1996), the anthropologist underscores the significance of cities in his lectures:

Those of my students who glance at these lines may remember how important the city was in my teaching. As practical assignments, I would give them the street where they lived, the market or the nearest crossroads, and they would observe and describe the repetition in space of housing types, social and economic categories, professional activities, etc (Lévi-Strauss, 1996:14).

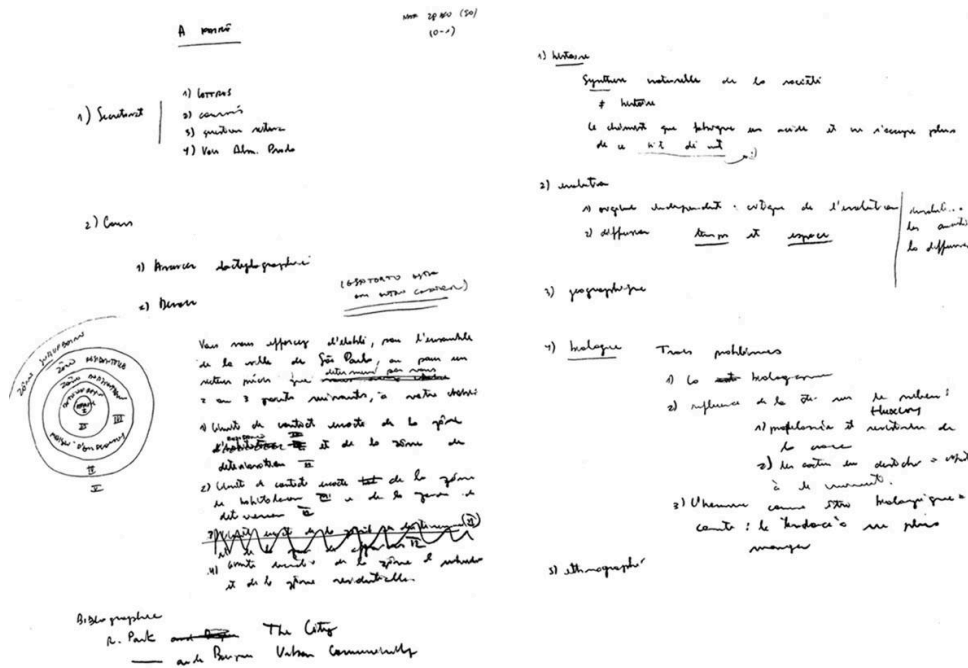
Décio de Almeida Prado, a theatre critic and one of Lévi-Strauss' students, recalls "the professor's concern with direct observation and field research, which he encouraged among his students" (Peixoto, 1998: 88). He notes: "One of the first assignments [Lévi-Strauss] gave us was to conduct a social analysis of the city of São Paulo around 1820, as it appears in historical documents, identifying what they were and where we would find them" (Prado, 1997). In a similar vein, Brazilian anthropologist Egon Schaden, also one of the Lévi-Strauss' students, observes:

Lévi-Strauss used to take his students on field trips to demonstrate research methods. This was also an innovation at USP. After a research trip to the north of Paraná, he gave a semester of classes on the original English urban design of Londrina, compared with the formation of the city. It was possibly the first Urban Anthropology course in Brazil (Schaden, 1989: 29).

The notes and preparatory drafts from Lévi-Strauss' lectures at the *Universidade de São Paulo* are now preserved at the *Bibliothèque nationale de France* (BnF)⁴ in Paris. Among this material are a series of maps drawn by the anthropologist himself, binders of books used in class, notes on his readings, and drafts of exercise proposals. In one of these proposals, drawing on *The City* (Park, Burgess, & Mackenzie, 1925) and *The Urban Community* (Burgess, 1926) as references, the young professor instructs his students to analyse the city of São Paulo, examining various aspects of its urban interactions and dynamics.

Figure 1

Notes related to the drafts prepared for courses taught by Lévi-Strauss at the *Universidade de São Paulo* (USP). We can see an exercise proposed by Lévi-Strauss, referencing texts by R. Park and E. Burgess, as well as the drawing of "concentric zones" adopted in the Chicago School studies and applied by Lévi-Strauss in his proposal for the city of São Paulo. Reproduction hand-drawn by the author during archival research. Notes from the author's personal collection, 2023. NAF 28150 (90). *Cours de sociologie à l'université de São Paulo. Notes de cours et brouillons.*



Both works that inspired Lévi-Strauss are foundational texts and precursors of the renowned Chicago School⁵, which focused on the study of urban phenomena, transform-

⁴NAF 28150 (90). *Cours de sociologie à l'Université de São Paulo*. BnF.

⁵"Not least, however, one local institution which is still alive and well has played an important role in shaping our understanding not only of early twentieth-century Chicago but of urbanism in general. From World War I and on into the 1930s, sociologists at the University of Chicago turned out a series of studies based on investigations in their own city which have been generally recognized as the beginning of modern urban studies, and as the most important body of social research on any single city in the

ing the city from which it takes its name into a laboratory for research and experimentation. The proposed exercise, along with Lévi-Strauss' engagement with these classic texts – then groundbreaking – reveals, to some extent, his intellectual subversion and active participation in the academic debates of the time, as a young professor entrusted with the task of introducing his students at the University of São Paulo to the classical foundations of French sociology.

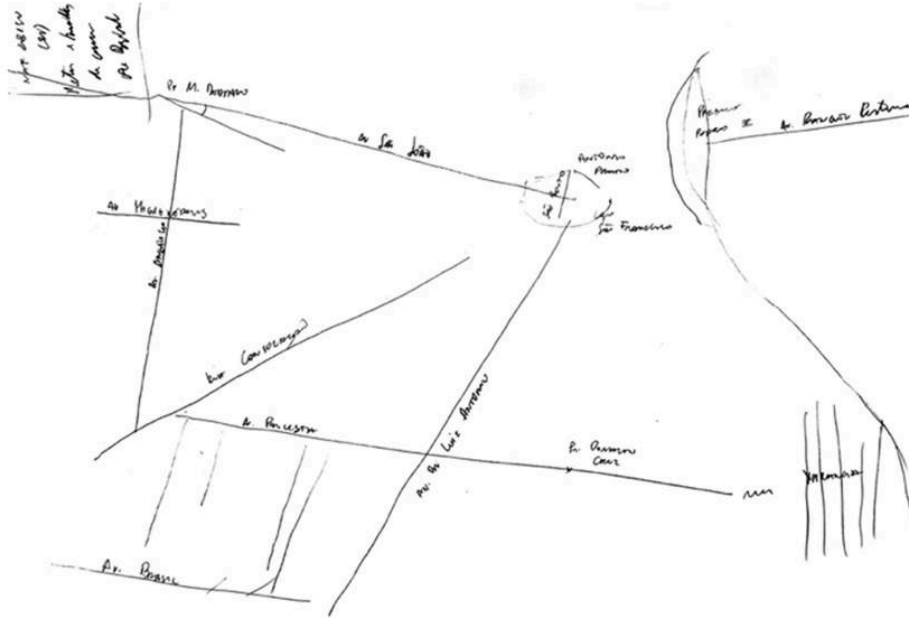
Long before I got to the United States, I had already been profoundly influenced by the work conducted by the so-called Chicago School in that city between 1915 and 1930, and by the theoretical breadth it managed to convey. The case of Chicago, like that of other New World cities, was particularly suited for analysing the urban phenomenon due to its brief existence and its remarkably rapid evolution (Lévi-Strauss, 1996: 14).

Although Lévi-Strauss' lectures and interest in cities did not, in many ways, give rise to a distinct lineage of urban studies, revisiting his theoretical inspirations and lecture preparations is crucial for imagining the embryonic impulses that could have evolved into an anthropology of cities with a Lévi-Straussian approach. Furthermore, while such a line of urban studies remained undeveloped, we should not overlook Lévi-Strauss' profound interest in the ways in which complex forms of social organisation are inscribed in space, a theme that notably captured his attention among the Bororo, for instance, and one to which he returned repeatedly throughout his intellectual trajectory (Lévi-Strauss, 1956). Taken together, these dimensions allow us to speculate on the contours of what a possible Lévi-Straussian lineage of urban studies could have looked like and what it might still become.

contemporary world. Although it has been reviewed before, we may remind ourselves of it once more in order to incorporate it explicitly into the heritage of urban anthropology" (Hannerz, 1980: 20).

Figure 2

Reproduction hand-drawn by the author during archival research of a map of the city of São Paulo (area near Avenida Paulista) made by Lévi-Strauss. The map is among his preparatory materials for courses taught at the University of São Paulo. The author, 2023. NAF 28150 (90). Cours de sociologie à l'université de Sao Paulo. Notes de cours et brouillons. BnF.



Moving away from the idea of a possible generalised lack of interest in the subject, I would venture to suggest that, at least in Brazil, perhaps due to a simple gamble, the opposition between the fields of anthropology – “the forest and the asphalt” – may have contributed to the fact that a possible lineage of urban studies did not emerge from Lévi-Strauss’ observations, even if fragmented. As Brazilian anthropologist Mariza Corrêa (2011: 209) points out, for a certain period, the discipline was marked by the notion that “those who went to the forest, as opposed to those who stayed on the asphalt, were the real anthropologists”.

Even though Lévi-Strauss consistently expressed his interest in the urban phenomenon and offered valuable insights into the process of urbanisation in Brazil, as evidenced by his observations in *Tristes Tropiques* and his photographs in *Saudades de São Paulo* (particularly regarding its effects within the Brazilian context), it is possible that his prominence in the field of ethnology may have inadvertently discouraged researchers from developing urban studies that would engage more directly with his work. Moreover, as the French anthropologist Philippe Descola noted in an interview I conducted with him in June 2023

on Lévi-Strauss' engagement with cities, there is, at least within the French academic context, a possible political factor behind the apparent disinterest in his urban observations: it is more convenient to portray Lévi-Strauss as the anthropologist of the "savage" and the "exotic", as evidenced in Agier's case, than to acknowledge the full breadth of his theoretical propositions.

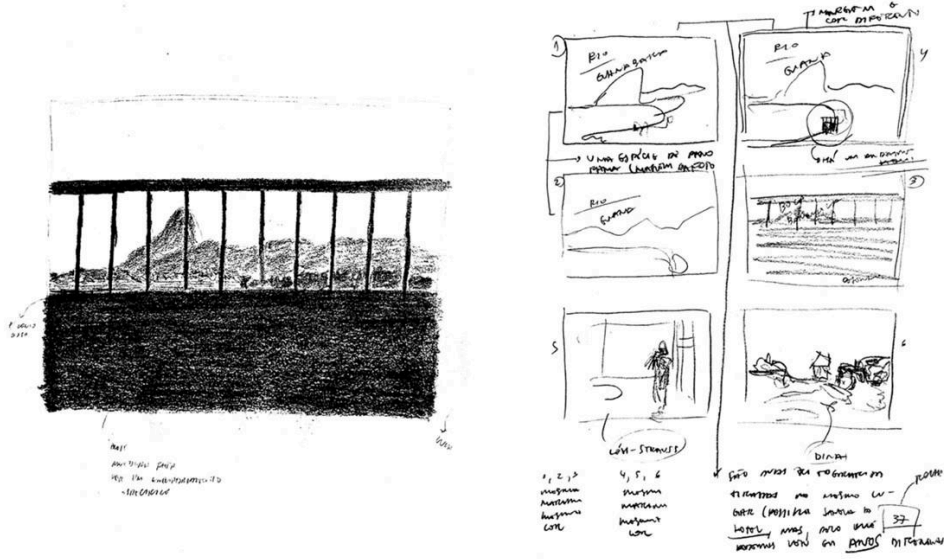
Another factor worth considering may be the way in which Lévi-Strauss' observations on Brazilian cities have been interpreted by his readers in the country. Some of his descriptions of Rio de Janeiro, Goiânia, and São Paulo, for instance, are often regarded as "[...] catchphrases that are not always flattering" (Magnani, 1999: 98). Lévi-Strauss' impressions of Guanabara Bay, in Rio de Janeiro, even found their way into the lyrics of "O Estrangeiro", a song by Brazilian musician Caetano Veloso (1989)⁶: "O antropólogo Claude Lévi-Strauss detestou a Baía de Guanabara / Pareceu-lhe uma boca banguela / E eu menos a conhecera mais a amara [...] Mas era ao mesmo tempo bela e banguela a Guanabara"⁷. Goiânia, on the other hand, with its *Grande Hotel* standing in the middle of the savannah, was deemed by Lévi-Strauss as absurd – the outcome of a "barbaric" and "inhuman" process (Lévi-Strauss, 1955). In São Paulo, as in New York and other American cities, Lévi-Strauss emphasises the "provisionality" (Bloem, 1958) and "decrepitude" (Lévi-Strauss, 1955) that characterise its development: "midway between the builder's yard and complete ruin" (Ibid.: 109).

⁶"The anthropologist Claude Lévi-Strauss despised Guanabara Bay / It seemed to him like a toothless mouth / And the less I knew it, the more I loved it [...] But Guanabara was both beautiful and toothless."". Caetano Veloso, "O Estrangeiro," from the album *Estrangeiro*, released in 1989. Available at: <https://youtu.be/uIMZLr7LXVE>. Accessed on 1 March 2025.

⁷While working with Lévi-Strauss' archives and manuscripts at the *Bibliothèque nationale de France* (BnF, Fonds Claude Lévi-Strauss 28150), I came across a photograph of Guanabara Bay taken by Lévi-Strauss upon his arrival in Brazil. The unusual framing, taken against the light from behind what appears to be a railing or balustrade, evokes the image of teeth in a mouth. I wonder whether, when revisiting his photographs in preparation for *Tristes Tropiques*, Lévi-Strauss might have drawn his famous description of Guanabara Bay from the observations made in this photo.

Figure 3

Notes related to the consultation of Lévi-Strauss's archive conducted in 2023, from the author's personal collection. Reproduction hand-drawn by the author during archival research. NAF 28150 (242); NAF 28150 (243). Iconographie. Brésil 1935-1936: cartonnier bordeaux.



It could be suggested that, perhaps out of a certain resentment, some of Lévi-Strauss' Brazilian readers have fixated on his "criticisms", focusing more on the construction of his sentences or their aesthetic value – such as in the cases of Guanabara Bay, *the Grande Hotel* in Goiânia, and São Paulo – rather than grasping the subtlety and precision of his descriptions of the processes he witnessed. The *Grande Hotel* in Goiânia is not merely described by Lévi-Strauss, in aesthetic terms, as "grand and disgraceful" (Magnani, 1999: 101): in the anthropologist's eyes, it stands as one of the many marks left by a sick and devastating civilising process – one rooted in colonisation, which exploits and destroys both beings and landscapes, further deepening the sadness of the tropics. This perception leads him to connect the *Grande Hotel* with his memories of Indian cities like Calcutta, emphasising their "misery" heightened by their effervescence and urban proliferation: "[...] the urban fact reduced to its ultimate expression" (Lévi-Strauss, 1955: 150). These nuanced details of keen observation and these connections are precisely what render Lévi-Strauss' reflections on urban phenomena so compelling.

Delving into the landscape

In October 1954, at the request of the renowned explorer Jean Malaurie, Claude Lévi-Strauss began writing *Tristes Tropiques* for the newly launched *Terre Humaine* collection, published by *Plon* in Paris. During this period, Lévi-Strauss gathered his own notes, field notebooks, and photographs from his time in Brazil, along with the notes and notebooks of his ex-wife, Dina Dreyfus – who had left the material with him after encountering difficulties in the field – as well as notes from his brief research in Pakistan and India, thus initiating the writing of his book.

The first version of the manuscript was a true work of “bricolage”: the text flowed across the pages with gaps only to mark chapter transitions, sections were glued together, and the margins were filled with annotations, scribbles, and pen corrections. In its initial drafts, the manuscript underwent a thorough revision by his then-wife, Monique Lévi-Strauss. After four months of intense writing, *Tristes Tropiques* was published in 1955. Upon its release, the book became a bestseller – an “unclassifiable” work (Perrone-Moisés, 2008) – blending literature, ethnography, and travelogue, and captivating a broad and diverse audience.

In this work, Lévi-Strauss’ observations on cities and urban phenomena are the most concentrated. As discussed, it is here that his reflections on the emergence and development of Brazilian cities are most evident. Additionally, cities such as New York, Delhi, Calcutta, Lahore, and others contribute to the broader cartographic landscape of his urban imaginary. In *Tristes Tropiques*, through a framework of oppositions, Lévi-Strauss contrasts the cities of the Old and New Worlds – European cities versus American cities. He also draws contrasts within the tropics on a macro scale, where “the ‘unoccupied tropics’ of Brazil are opposed to the ‘overpopulated tropics’ of India” (Perrone-Moisés, 2008: 72).

Among the materials compiled by Lévi-Strauss in preparation for *Tristes Tropiques*, a small notebook titled “*Carnet Vert*”⁸ stands out. On page 17, while planning the book’s illustrations, the anthropologist listed potential images, including one depicting the de-

⁸NAF 28150 (11I). *Carnet Vert*. *Tristes Tropiques*. BnF.



velopment of São Paulo and a map of Londrina, in Paraná – materials that were ultimately left out of the final manuscript.

On the seventh page of the same notebook, Lévi-Strauss writes⁹, as if to highlight the contrasts in his thinking: “*Villes sauvages versus villes domestiquées de l'Europe*”. About the city of São Paulo, on the sixth page, he notes: “*São Paulo ville laide mais ville sauvage / wildness urban*” followed by draft paragraphs that were likely incorporated into the eleventh chapter of the book. In the manuscripts of *Tristes Tropiques*, the chapter dedicated to São Paulo was initially titled “*São Paulo et les villes américaines*”, but in the final version, it was simply named “São Paulo”.

These details about the elaboration process of one of Lévi-Strauss’ greatest works shed light on key aspects of his thinking, revealing the paths his writings and ideas took before reaching their “final form”. What is interesting to observe in all this is that his urban observations converge with the descriptions of his expeditions among the Caduveo, Bororo, Nambikwara, and Tupi-Kawahib. Furthermore, the consideration of including images of the city of São Paulo, for instance, not only underscores the significance of his reflections on the city but also demonstrates a strong graphic and visual sensibility that permeates his work. This visual dimension is not merely illustrative but plays a critical role in his method, where images, maps, and diagrams played a critical role in articulating his anthropological insights.

This prompts us to consider the role of images in Lévi-Strauss’ work. As early as 1955, *Tristes Tropiques* was filled with drawings and photographs, produced not only by the anthropologist himself but also by the people he encountered during his fieldwork. It is worth noting, however, that Lévi-Strauss attached limited significance to photographic images (Lévi-Strauss, 1994; 2011b; Caiuby Novaes, 1999). In the years following *Tristes Tropiques* and leading up to the publication of *Saudades do Brasil* (1994) and *Saudades de São Paulo* (1996) – works in which photographic language is predominant – the anthropol-

⁹“Wild cities versus domesticated cities of Europe”; “São Paulo, an ugly city but a wild city”; “São Paulo and the American cities”.

ogist largely favoured drawings for his visual presentations, as is evident in the selection of images for *Mythologiques*, for example (Debaene, 2018).

I never attached much importance to photography". I took pictures because I had to, but always with the feeling that it was a waste of time, a waste of attention [...] What I did was zero-grade photography. I published a book of photos because the people around me insisted on it. The editor chose just under two hundred negatives from among many others (Lévi-Strauss, 2011b: 47-49).

In any case, despite the limited value and disdain that Lévi-Strauss attributed to these images, the continuity between *Tristes Tropiques* and his photographic works is undeniable: the materials originated from the same period and the same expeditions. Despite nearly 40 years between their publications, a closer look reveals that *Tristes Tropiques*, *Saudades do Brasil*, and *Saudades de São Paulo* ultimately form a single, cohesive corpus. This is further evidenced by the fact that, in its early drafts, *Saudades do Brasil* bore the provisional title "*Les images de Tristes Tropiques*".

All this material adds more depth to *Tristes Tropiques* pages, enriching the texture of Lévi-Strauss' writings through their interaction with images. These images, in turn, provide alternative readings of events, inviting us to explore the geological layers of his thought. *Saudades do Brasil* and *Saudades de São Paulo* stand alongside *Tristes Tropiques* as essential works for understanding Lévi-Strauss' thinking and career. Furthermore, as anthropologist Sylvia Caiuby Novaes (1999: 68) observes, "from a Lévi-Straussian perspective, photography can only be understood when associated with the travel diary and in opposition to the role he assigns to ethnography" – a perspective that adds further nuance to this discussion.

Published simultaneously in 1994 in Brazil (*Companhia das Letras*) and France (*Plon*), *Saudades do Brasil* presents a rich collection of images made by Lévi-Strauss during his time in Brazil. It is no coincidence that the first chapter, titled "First Looks at Brazil", opens with a series of images of São Paulo and the small towns surrounding it, such as Pirapora

do Bom Jesus. This introduction underscores the significant role that cities – especially São Paulo – played in Lévi-Strauss’ encounter with Brazil and in shaping his *métier* as an ethnologist. He states: “In 1935, the city of São Paulo, still a frontier town, was visibly turning into an industrial and financial metropolis. Changing from day to day, it offered a fascinating spectacle to the geographer, the sociologist, and the anthropologist” (Lévi-Strauss, 1994: 28). The book continues with an impressive sequence of photographs that capture the details of Lévi-Strauss’ encounters with a range of Indigenous peoples in Brazil through portraits, scenes of everyday life, and their diverse forms of architecture.

While consulting the manuscripts and preparatory materials for *Saudades do Brasil* and *Saudades de São Paulo*¹⁰ at the *Bibliothèque nationale de France* in Paris, it became evident that, during the image selection process, Lévi-Strauss, unable to identify certain locations he had photographed in the city, commissioned a report from the São Paulo Municipal Department of Culture to verify them.

The detailed report from this reconnaissance mission, carried out by Ricardo Mendes in February 1994 – then member of the technical photography research team at the *Centro Cultural São Paulo*, an organ of the Municipal Department of Culture – sits alongside maps, correspondences, and a set of seven colour photographs sent to Lévi-Strauss by anthropologist Manuela Carneiro da Cunha, his former student and now professor at the University of São Paulo;. These photographs offer a contemporary view of the town of Pirapora do Bom Jesus, captured by her from a perspective similar to Lévi-Strauss’ own photography on page 38 of *Saudades do Brasil*. The archival materials also include a panoramic view of the Bororo village, Kejara, which Lévi-Strauss had manually assembled by collaging photographs side by side. This panorama is featured both in *Le cru et le cuit* (1964) and in *Saudades do Brasil* (1994: 90-91).

In his report, Ricardo Mendes emphasises the importance of Lévi-Strauss’ photographic collection in preserving São Paulo’s history. By capturing regions that underwent profound

¹⁰NAF 28150 (60). *Saudades do Brasil* / (62). *Saudades de São Paulo*. BnF.



transformations, the anthropologist safeguarded fragments of the city's landscape memory, providing a glimpse through his distinctive perspective:

I'd like to make a few final comments on the set sent in. First, in terms of visual quality, not only because of the "classic" shots in terms of treatment, such as the views of the *Esplanada do Municipal*, provided by the urban complex itself, but especially image no. 7. The photograph accurately registers the replacement of the old houses with a larger road structure, a mass of buildings on which rise landmarks associated with the official sphere or private initiative (Tax Office, Post Office, Light...).

The set [of photographs], although irregular in terms of geographical coverage, helps to fill a documentary void about semi-urban areas such as the Itororó valley. My experience with the photographic archives of the city of São Paulo allows me to express this opinion. Systematically, and quantitatively significantly, there is only the documentation produced by B.J. Duarte in the 1940s for the Department of Culture, in anticipation of the major roadworks undertaken by São Paulo City Hall. However, almost none of this material has been made public, as the physical condition of the recordings, made on 35 mm film over diacetate, has deteriorated rapidly over the last 15 years. Not even attempts to preserve them indirectly through publications have found an echo (Mendes, 1994: 10-11)¹¹.

Saudades de São Paulo, a singular publication in many respects, resulted from the research commissioned by the Municipal Department of Culture in 1994 for the preparation of *Saudades do Brasil*¹². The book, entirely dedicated to the city of São Paulo,

¹¹A photographic identification report was conducted by Ricardo Mendes and sent to Lévi-Strauss in February 1994. NAF 28150 (61). *Saudades do Brasil*. BnF.

¹²Unlike *Saudades do Brasil*, in which Matthieu Lévi-Strauss, the son of Claude Lévi-Strauss, actively participated in selecting the photographs and shared authorship rights with his father, the initiative to publish *Saudades de São Paulo* came from the publishing house *Companhia das Letras*. The book's organisation was led by Ricardo Mendes, who, in addition to working with the series of photographs previously selected for *Saudades do Brasil*, took on the responsibility of identifying the entire photographic set for this new work.

was published in Brazil in 1996¹³, but it never received a French edition¹⁴, even though its manuscripts were initially written by Lévi-Strauss in French and later translated into Portuguese.

In this book, São Paulo seems to emerge as an “invented” city through the eyes of the young “travelling anthropologist” (Caiuby Novaes, 2012), captivated by the contrasts of the tropics that reshaped his European imagination with fresh forms and figures. This notion of an “invented” São Paulo draws on the concept of invention as articulated by American anthropologist Roy Wagner (1981: 13), who defines it as an objective process that unfolds “along the lines of observing and learning, and not as a kind of free fantasy”. This city was crafted through the anthropologist’s walks, memories, and personal gaze. With his camera in hand, often alongside his father, Raymond Lévi-Strauss, he ultimately constructed his own vision of São Paulo, engaging in a kind of landscape archaeology, shifting its geological layers.

The non-publication of *Saudades de São Paulo* in France seems to have contributed to a certain “forgetting” of Lévi-Strauss’ visual works and urban reflections, despite the scarcity of the latter. Even in Brazil, research exploring his visual productions and urban insights remains limited. We have already discussed some aspects of this apparent lack of interest; however, what we aim to demonstrate here is that a joint reading of this consistent body of written and visual material composing *Tristes Tropiques* can offer important elements for outlining what an anthropology of cities with Lévi-Strauss might become.

Among the few works that revisit Claude Lévi-Strauss’ urban observations, the analysis by the French philosopher Claude Imbert stands out. In a brief article, he notes:

¹³After the book’s publication in 1996, an exhibition featuring some of Lévi-Strauss’s photographs made in São Paulo was organised by the *Instituto Moreira Salles*, which acquired a collection of 44 images directly from the anthropologist. These photographs, now digitised, are accessible through the IMS database (https://acervos.ims.com.br/portals/#/search/Fotografia?collection=Claude_L%C3%A9vi-Strauss, 28 February 2025). The exhibition catalogue, titled *São Paulo de Lévi-Strauss* (Lévi-Strauss’s São Paulo), includes an introductory text by Ricardo Mendes (1996), entitled “A harmonia dos contrastes” (The Harmony of Contrasts).

¹⁴During research conducted in 2023, when questioned about the reasons behind the absence of a French edition, both Matthieu Lévi-Strauss, son of Claude Lévi-Strauss, and Emmanuelle Loyer, his biographer, could not provide a precise answer.

Not much attention has been given to trace Claude Lévi-Strauss' urban itineraries, the cities through which he actually passed, the imprint of urbanised sites whose ethnographic experience, imbued with the sense of a lost yet essential counterpart, had revealed their negative image to him, and finally, the evocation of those Amerindian cities, centres of a civilisation that had likely fallen into decline before the arrival of the Portuguese, who were nonetheless dazzled by them. Their vestiges, scattered along the banks of the Amazon, are evoked in *Saudades do Brazil*, after the *Mythologiques* had already restored a form of civil and intellectual productivity that testified to a comparable degree of elaboration. Here we are presented with the archaeological evidence of a hidden equivalence between the mental operations laid out in the *Mythologiques* and the architectures of urban and civic life (Imbert, 2005: 25).

Imbert insightfully identifies a possible continuity between the analytical operations Lévi-Strauss applies to myths and his reflections on architectural traces and signs of “urban life” in the Americas. The “Amerindian cities” evoked by Imbert refer to a passage in the introduction to *Saudades do Brasil*, where Lévi-Strauss recalls archaeological studies of his time, which point to the traces of ancient civilisations in the Amazon:

In the last several years, archeological research has validated the original observations. At the mouth of the Amazon, the island of Marajo, 50000 square kilometers in area, reveals a multitude of artificial hills, each occupying up several hectares. They are man-made, erected for defense and to protect the inhabitants and cultivated fields from flooding. On the lower Amazon, remains

have been unearthed of cities where, apparently, several tens of thousands of people once lived, as well as traces of unbaked bricks, substantial fortified constructions, and a network of roads leading to distant regions. Still-discernible differences in types of abode suggest that these societies were strongly hierarchical. Based on these data, it is estimated that the population of the Amazon basin was once seven or eight million (Lévi-Strauss, 1994: 12).

These observations are not far from recent archaeological discussions that, grounded in updated and compelling data, raise new speculation about a possible “tropical urbanism” (Neves; Castriota, 2023). Such studies reveal how the ancient populations inhabiting the Americas before the colonial invasions had already developed complex “urban” forms. Even in the Amazon, long believed to lack “cities,” especially when compared to the stone-built constructions of the Inca, Aztec, or Maya empires, evidence has emerged of intricate urban organisations, resembling “garden cities” (Heckenberger, 2003, 2009, 2013). As we have seen, Lévi-Strauss was already aware of the early stages of these debates.

Indeed, the development of studies on these possible Amazonian cities is recent and still ongoing. However, what these “Amerindian cities” revealed by archaeological data present are alternative ways to think about the urban, even challenging our understanding of what a city is, reshaping the image we had of the Forest and its ancient inhabitants. One of our current challenges is to understand how such Amerindian cities might inspire us to think about our contemporary cities. After all, as the Brazilian archaeologist Eduardo Neves and the economist Eduardo Castriota assert:

Other urban futures – and other urban forms of mediating the relationship between society and nature – exist, among other reasons, because they have already existed. Not through the preservation of nature, but through the production of nature. Not through the allocation of scarce resources but through

the management and construction of abundant socio-biodiversity. Not through the rejection of centralities, agglomerations, encounters, and exchanges, but with them. What we have here is an opportunity to understand more broadly the *longue durée* of urbanisation and to illuminate possible urban futures (Neves; Castriota, 2023).

In this regard, what the “Amerindian cities” briefly speculated by Lévi-Strauss demonstrate are alternative ways of thinking about the urban. Possibly with architectures more integrated with the surrounding landscapes, beings, and things. Furthermore, as Imbert suggests, Lévi-Strauss presents us with a “hidden equivalence” between the mental operations unfolded in myths and the “architectures of urban and civic life” revealed by archaeological traces. Thus, it is interesting to note that although Lévi-Strauss did not delve deeply into such archaeological speculations, some of these aspects were already observed by the anthropologist through the updated building and habitation practices¹⁵ of the Indigenous populations he encountered during his expeditions in Brazil. This is evident in his observations in *Tristes Tropiques* and his collection of photographs.

One detail that particularly astonishes Lévi-Strauss, which he describes with awe when observing the Bororo people, is as follows: “The inhabitants seemed protected in their nakedness by the fronded velvet of the partition-walls and the curtain-fall of the palms. Furthermore, when they went forth from their houses it was as if they had just slipped out of an enormous dressing-gown of ostrich-feathers. Their houses were caskets lined with down, it might have seemed, and their bodies the jewels within them” (Lévi-Strauss, 1955: 245). Body and architecture merge with nature through the choice of materials and respect for the landscape, even if these elements were already being affected by the impacts of colonial incursions.

Therefore, when read together, *Tristes Tropiques*, *Saudades do Brasil*, and *Saudades de São Paulo* reveal Lévi-Strauss’ deep interest in architectural forms and in the relationship

¹⁵On this topic, see Caiuby Novaes, 1983; Carsten & Hugh-Jones, 1995.

between human societies and their environments, their ecologies: whether in villages or in cities. These concerns overflow the pages of the three works and are revisited at various moments throughout the anthropologist's trajectory¹⁶. Fascinated by the inscription of the architectures of the human mind into space, Lévi-Strauss opens paths for thinking about a continuity in human ways of dwelling, as if we were facing a "group of transformations" in which the difference between a village and a city appears as a matter of scale¹⁷. In other words, he invites us to consider the "comparison of the organisation of social spaces on different scales" (Philippe Descola, June 2023), an approach that aligns directly with the intuitions and procedures developed within structural anthropology as conceived by himself. In this sense, it represents one of his major contributions to urban studies and a possible cornerstone for a Lévi-Straussian-inspired anthropology of cities.

Lévi-Strauss, anthropologist of cities

As Brazilian anthropologist Marcos Lanna (1996: 329) suggests, *Saudades de São Paulo* may reveal, perhaps even unintentionally, that "Lévi-Strauss was also an urban anthropologist, but he preferred not to recognise himself as such". The image of Lévi-Strauss as an "urban anthropologist", or even as an "anthropologist of cities", permeated the course of this research, leading to discussions with authors deeply familiar with his thought and trajectory.

Cities were a "passion" for Lévi-Strauss, as Emmanuelle Loyer noted in one of our conversations. For Lévi-Strauss himself (2011b; 1955), cities represented a "great sociological phenomenon", "the human invention, *par excellence*", capturing his interest yet never becoming the subject of more in-depth and detailed analysis. During a conversation with Philippe Descola, specifically about Lévi-Strauss' views on cities, he remarked:

¹⁶For an insightful structural analysis of the architectural forms carried out by Lévi-Strauss (2001), see the text "Hourglass Configurations".

¹⁷This discussion exceeds the scope of this article; however, these are the themes I am currently exploring in my ongoing research.



I believe that Lévi-Strauss was interested in the urban from a very early age. He was born in Paris... Well, he wasn't born in Paris, he was born in Brussels, but he came to Paris very quickly and, I believe, he soon immersed himself in the composite and cosmopolitan character that a big city like Paris can offer. Something appealed to him, at the same time as he had an obvious taste for nature... (Philippe Descola, interview conducted in June 2023, author's personal archive).

These considerations resonate with earlier intuitions and highlight an important point: while defining Lévi-Strauss as an “urban anthropologist” is neither accurate nor the intention of this work, his deep interest and fascination with cities and urban phenomena, a theme repeatedly emphasised by the anthropologist himself (Lévi-Strauss, 1955; 1988; 1996; 2011b)¹⁸, cannot be overlooked.

By taking the city of São Paulo as a laboratory, placing the city at the centre of the analyses proposed to his students, in exercises drawing on influential urban studies of the time, Lévi-Strauss initiated significant movements not only in teaching but also in exercising his critical gaze upon the studied spaces. This is evidenced by his vivid descriptions of cities in *Tristes Tropiques* and his photographs in *Saudades de São Paulo*. As Marcos Lanna demonstrates, the true potential of this material lies in what it can offer its readers:

Like *Tristes Tropiques*, *Saudades de São Paulo* gives the Brazilian reader, and not just Social Scientists, a more accurate idea of what anthropology is, because it makes us wonder about our own society. This is because we come into contact with a powerful interpretation of our reality, this time mainly visual. But also,

¹⁸See also Claude Lévi-Strauss' interview with Fernando Eichenberg for the *Boulevard Brasil* series, 2005. Available at: <https://youtu.be/PRqg9g5zuIE?si=0lNFfT-KhR51GTvd>. Accessed on 19 December 2023.

because this is an interpretation of an “other” São Paulo, already past, if still the same. In other words, through the São Paulo presented to us by Lévi-Strauss, each reader becomes an anthropologist by re-evaluating their own vision of the city. More generally, Lévi-Strauss’ texts on Brazil force each Brazilian reader to step outside themselves (Lanna, 1996: 230-231).

As discussed, by “inventing” his own São Paulo, just as he did with other cities throughout his work, Lévi-Strauss ultimately shaped his own conception of what a “city” is. Inventing a city is no simple task. As Roy Wagner (1981: 96) points out, “a great invention is ‘reinvented’ many times and in many circumstances as it is taught, learned, used, and improved, often in combination with other inventions”, much like a work of “bricolage”. In this sense, just as Lévi-Strauss invented his cities, this research has, in a way, invented a Lévi-Strauss of its own: a Lévi-Strauss as an “anthropologist of cities” who, without being strictly defined as an “urban anthropologist”, offers a rich and expansive panorama of reflections.

Thus, while Lévi-Strauss cannot be strictly defined as an “urban anthropologist” – nor can we fully move beyond the invention of a Lévi-Strauss as an “anthropologist of cities” – it is crucial to trace the “residues”, “debris of events”, and “fossilized witnesses” (Lévi-Strauss, 1962) of his reflections on cities and urban phenomena to become ourselves anthropologists of our own time. This endeavour involves revisiting and reimagining the fertile foundations embedded in the landscape of Lévi-Strauss’ experiences – a “classic” whose work remains a vital point of reference in the formation of the anthropological discipline. Adopting Lévi-Strauss’ thought as a lens through which to observe both the world and anthropology itself is an ongoing exercise of gaze, one where reason and sensibility converge.

Cities, we might say, are “a set of places that are part of Lévi-Strauss’ trajectory, to which he applies his thought, comparing and connecting them through what he himself calls his ‘mental travelling’” (Perrone-Moisés, 2008: 72). This process closely mirrors the

intuitions that guide his studies of myths (Lévi-Strauss, 1964; 1983). Indeed, his “mental travelling” (Lévi-Strauss, 1955) is intrinsic to his structural method for observing the world.

Broadly speaking, Lévi-Strauss’ name is “inseparable from what, after him, we have called Structural Anthropology” (Descola, 2008: 08). As he himself observed: “Probably there is something deep in my own mind, which makes it likely that I always was what is now being called a structuralist” (Lévi-Strauss, 1978: 02). In summary,

Structural anthropology starts from two sets of considerations. On the one hand, the institutions, beliefs and customs of humanity offer an incredibly confusing and complex picture behind which the anthropologist must discover order and reason. On the other hand, this task, which is that of any scientific research, is made extremely difficult by the fact that the variables that act on human phenomena are incomparably more numerous than those with which the physical and natural sciences are concerned [...]. Structural anthropology then turned to mythology, trying to show that the mythical discourse of a large number of societies between which historical and geographical relationships are postulated can be traced back to a vast group of transformations: some simple myths, perhaps even a single one, produce other myths that remain united to the first by relationships of correlation, symmetry and inversion (Lévi-Strauss, 1975).

Italian anthropologist Massimo Canevacci (2004: 81-82) presents a bold thesis: “If Lévi-Strauss had had his contacts with ‘wild thought’ in France, without spending long periods in large American capitals such as São Paulo or New York, he might not have gathered all the elements that would have made it possible to develop his specific method, structuralism”. According to Canevacci, the metropolitan landscapes of both South and North America were crucial to Lévi-Straussian structuralist elaborations, fostering a reciprocal reflection between the anthropologist and the urban environment. He further suggests that structuralist intuitions were already present in Lévi-Strauss’ descriptions of São Paulo in *Tristes Tropiques*.

In the introduction to *Saudades de São Paulo*, Lévi-Strauss (1996: 11) directly addresses Canevacci's argument: "The author of a recent book dedicated to São Paulo expends a great deal of ingenuity to demonstrate the thesis according to which the revelation of structuralism came to me from contact with São Paulo and New York". After clarifying the temporal gap between his experiences in each city, he adds: "Although I admire the subtlety of the author, who invokes the absence of the temporal dimension proper to the cities of the New World, I would put at the end what he puts at the beginning". In other words, he concludes: "What is true is that structuralism explains my interest in cities and that it made me see them from an angle that, to put it simply, can be called morphological"¹⁹.

Lévi-Strauss' response to Canevacci is notable because it acknowledges the "ingenuity" of the latter's argument while reframing it within his own intellectual trajectory. As Lévi-Strauss repeatedly emphasised, his structuralist intuitions were present from the early stages of his career, even before the full development of his theoretical framework. These intuitions undoubtedly shaped his observations not only in American cities but also in his ethnographic work among Indigenous peoples in Brazil. As Canevacci mentioned, traces of the structuralist method are already obvious in *Tristes Tropiques*. However, what Canevacci seems to overlook is that these descriptions were written twenty years after Lévi-Strauss' time in Brazil and were refined through his engagement with Roman Jakobson and structural linguistics in New York.

Considering the chronological order of these events allows for a shift from viewing Lévi-Strauss' insights as mere "revelations" to situating them within the broader process of constructing his intellectual landscape. This perspective is crucial for understanding how his precise descriptions and analyses of cities like São Paulo were both products of and contributions to the maturation of the structuralist intuitions that accompanied him throughout his career. While Lévi-Strauss already demonstrated a sharp observational sensibility and an intuition for structural patterns during his time in Brazil (1935–1939),

¹⁹For more on these morphological inspirations, see Mauss (1950).

it was only after his engagement with structural linguistics in the United States (1941–1948) that he could revisit his Brazilian material in *Tristes Tropiques* and fully articulate these experiences within a structuralist framework. By tracing this development – considering Canevacci’s perspective and acknowledging the nature of Lévi-Strauss’ intellectual formation – it becomes evident how both South and North American cities, each in its own way, played a significant role in shaping Lévi-Strauss’ thought.

However, what stands out most at this point is Lévi-Strauss’ assertion that structuralism was the driving force behind his interest in cities. This interest not only demonstrates how his observations on urban phenomena evolved alongside his intellectual trajectory. It allowed him to develop insights and analyses across different scales and dimensions of human expression, while potentially opening new perspectives on the understanding of cities, in morphological and ecological terms, for example. Indeed, as the anthropologist notes:

Should the structuralist approach deserve some attention, the reason would lie not only on the theoretical but also on the practical level. It will be on account of what we have learnt from the so-called primitive cultures which we study, namely that reality can be meaningful not only on the abstract plane of scientific knowledge but also on the plane of sensory perception. We are thus encouraged to cancel the long-lasting divorce between intelligibility and sensibility that an outmoded empiricism and mechanicism have forced upon us, and to reestablish some kind of harmony between man’s everlasting quest for meaning and the world in which he lives: a world made of shapes, colors, textures, flavors and odors. In the long run, structuralism teaches us to love and respect the ecology, because it is made up of living things, of plants and animals from which since it began, mankind did not only derive its sustenance but also, for such a long time, its deepest aesthetic feelings as well as its highest moral and intellectual speculations (Lévi-Strauss, 1983: 165).

As we shall see, Lévi-Strauss's profound admiration for the spectacles of nature, an intrinsic thread woven into his structuralist project, also permeates his fascination with cities and the urban. In the twelfth chapter of *Tristes Tropiques*, the anthropologist masterfully paints a vivid panorama of the emergence of the bustling agglomerations of a "community and urban life" in Brazil's interior. At the time, he writes:

The agglomerations then coming into being were not like the towns of today. There was none of that ever-more-complete uniformity in which administrative distinctions alone differentiate one city from another and all trace of origins has been worn away. No: these towns could be examined as a botanist examines his plants. And by the name, the look, or the structure of each town one could trace their affiliations with one or other branch of that urban kingdom which Man has added to Nature (Lévi-Strauss, 1955: 124).

Indeed, American sociologist Robert Ezra Park (1925: 01), in "The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment" – one of the foundational texts of the Chicago School – argues that "the city is not, in other words, merely a physical mechanism and an artificial construction". According to Park, the city "[...] is involved in the vital process of the people who compose it; it is a product of nature, and particularly of human nature" (ibid.). Echoing this perspective, in *Tristes Tropiques*, Lévi-Strauss offers a concise yet profound description of the city: "[...] is both natural object and a thing to be cultivated; individual and group; something lived and something dreamed; it is *the* human invention, *par excellence*" (Lévi-Strauss, 1955: 122). Even in this definition, he adheres to a core aspect of structural anthropology: the dynamic between Nature and Culture (Descola, 2009; Charbonnier, 2015). In this sense, by framing the city as both a natural and cultural thing and recognising the "urban kingdom which Man has added to Nature", Lévi-Strauss reaffirms the continuity between human societies and their environments, their ecologies, an insight that remains essential considering the climate crisis we face today.

Towards the “wild city”

For American historian William Cronon (1991: 18), in his book *Nature's Metropolis: Chicago and the Great West*, the division between humans and nature “blinds us to the deeper unity beneath our own divided perceptions”. This separation, according to Cronon, finds its most pronounced expression in the city, which stands as the ultimate symbol of humanity’s “conquest” over nature, a conquest defined by the deep traumas and violence of an unrelenting civilising process. Lévi-Strauss witnessed this process firsthand during his time in Brazil, where he observed the rise of cities in the “heart of the forest” (Lévi-Strauss, 1955: 136).

Lévi-Strauss’ perspective on the colonial process unfolding in Brazil – on Western civilisation’s relentless “quest for power” and progress, which underpins the sadness of the tropics – is intricately tied to his understanding of the urban and the disproportionate relationships between human beings and Nature. This is precisely why his recognition of cities as an integral part of nature, a “kingdom” constructed by humans alongside others, is so compelling. As Cronon (1991: 19) emphasises: “Recognizing nature in the city, where our language itself has taught us to believe nature no longer exists, challenges our ability to see the world clearly – but to miss the city’s relation to nature and the country is, in fact, to miss much of what the city is”. He continues: “And in that fact lies the measure of our moral responsibility for each other and for the world, whether urban or rural, human or natural. We are in this together.”

One of the greatest lessons of Lévi-Strauss and his structural method for studying cities and urban phenomena lies here. This lesson is subtly interwoven throughout Lévi-Strauss’ work, an “anthropologist of cities”, revealing its full coherence when considered within the broader context of his entire intellectual trajectory. If, for Lévi-Strauss, the city is “*the human invention, par excellence*” (1955), we must critically examine what this “humanity” and “humanism” truly entail, questioning their meanings and implications.

As Cronon reminds us, reconnecting the city to nature implies acknowledging a “moral responsibility” towards our relationship with the world. And, as Lévi-Strauss teaches us,



we can find inspiration for this morality by turning our attention to those who have always been excluded from the “civilisation” and “humanity” that seek refuge in cities, those whose existence is continually threatened by the relentless pursuit of “progress” (Lévi-Strauss, 1952) and the illusions of the “[...] normal, white, adult man” (Lévi-Strauss, 1962a: 03). In the conclusion of the third volume of *Mythologiques* (1968), Lévi-Strauss writes:

When they assert, on the contrary that “hell is ourselves”, savage peoples give us a lesson in humility which, it is to be hoped, we may still be capable of understanding. In the present century, when man is actively destroying countless living forms, after wiping out so many societies whose wealth and diversity had, from time immemorial, constituted the better part of his inheritance, it has probably never been more necessary to proclaim, as do the myths, that sound humanism does not begin with oneself, but puts the world before life, life before man, and respect for the other before self-interest: and that no species, not even our own, can take the fact of having been on this earth for one or two million years – since, in any case, man’s stay here will one day come to an end – as an excuse for appropriating the world as if it were a thing and behaving on it with neither decency nor discretion (Lévi-Strauss, 1968: 422).

Although Lévi-Strauss expresses both admiration and fascination for cities and the urban environment, he does not hesitate to critically examine this phenomenon. As he observes: “Whether it is the mummified cities of the Old World or the fetal cities of the New, it is to urban life that we are accustomed to associate our highest material and spiritual values” (Lévi-Strauss, 1955: 150). It is also within cities that we commonly place the idea of “civilisation” and its progress. However, the problem of cities and urban ways of life emerges “[...] when the city stops being an urban site enclosed within its boundaries, even if these boundaries periodically widen out to become a sort of fast-growing organism that, at its periphery and to an ever-increasing depth, secretes a destructive virus; a virus which gnaws at all the life forms except those by-products of its activity, which it scatters outside by expelling them” (Lévi-Strauss, 1973: 333-334). Consequently, the anthropologist

warns: “City man then finds himself cut off from that nature, the contact with which can alone regulate and regenerate his psychic and biological rhythms” (Ibid.). A trauma that has accompanied the delusions of Western civilisations for a long time.

The population explosion, for which the West shares the responsibility, is reducing the living space between humans at an alarming rate. As for progress, it is devouring itself. More and more, the advances of science and technology, including medical breakthroughs – a blessing for individuals, an evil for our species – have as their principal objective, often used as a pretext, the correction of the harmful consequences of previous innovations. And when that end is achieved, further ill-fated consequences will result, for which it will be necessary to devise other inventions as a remedy. Dispossessed of our culture, stripped of values that we cherished – the purity of water and air, the charms of nature, the diversity of animals and plants – we are all Indians henceforth, making of ourselves what we made of them (Lévi-Strauss, 1994: 19).

As the Italian anthropologist Salvatore D'Onofrio (2018: 52) highlights, “Lévi-Strauss traces the origins of catastrophes back to population growth and the emergence of urban life”. For Lévi-Strauss (1955), cities, understood as creations of the human mind and subordinate to it, operate as “inertia-producing machines” (Lévi-Strauss, 1955: 478), forming an “entropic” structure²⁰, closed in on itself and progressing towards degradation: “‘Entropology’, not anthropology, should be the word for the discipline that devotes itself to the study of this process of disintegration in its most highly evolved forms” (Ibid.: 478-479). Confronted by the climate crises and today’s socio-ecological challenges, this is a compelling approach to thinking about cities, in the vein of what Massimo Canevacci (2004: 92-94) had already called Lévi-Strauss’ “urban entropology”.

The study of the mechanisms behind these “inertia-producing machines”, as inspired by Lévi-Strauss, has been a guiding thread of my recent research. Delving into the intricate urban architectures of the human mind, as unveiled by Lévi-Strauss, both the

²⁰On the notions of “structure” and “entropy” in Lévi-Strauss, see Almeida (2021).

beauty and brutality of the spectacle of cities emerging in the “heart of the forest” can be captured. Anthropology, in this sense, can bring us “[...] a fresh eye to the problems of the contemporary world, not claiming to solve them on its own but offering the hope of a better understanding of them” (Lévi-Strauss, 2011a: 09). It is true that cities today embody the tormented core of this complex “world of merchandise” (Kopenawa & Albert, 2010), which incessantly devours landscapes, beings, and things. However, cities have not always been this way, and there is an urgent need to rethink urban ways of life (Krenak, 2020; 2022a; 2022b), to reimagine them at the intersection of human relations with nature, understanding the cities as “both natural object and a thing to be cultivated”, as Lévi-Strauss (1955: 122) points out. Indeed,

Let us begin by proclaiming that respect for life – even life human – does not exist in a society determined to destroy irreplaceable forms of life, whether animal or vegetable; that love for the past is a lie in cities where the need for growth has caused men to massacre all the vestiges of what they once were and of those who made them; and that the cult of beauty and truth is incompatible with seashores being turned into shanty towns and ghettos and with the sides of “national” roads turned into garbage dumps (Lévi-Strauss, 1973: 335).

By placing cities back in nature, a nature profoundly touched by human activities, questioning the tortuous paths of Western civilisation's relentless quest for power and “progress”, and emphasising the profound relevance of the autochthonous knowledge of so-called “savage” and “primitive” peoples (Carneiro da Cunha, 2012), Lévi-Strauss offers us an opportunity for redemption: a chance to rediscover humility in the face of the spectacles of nature that have been disregarded for centuries by the Western civilisation. An opportunity to carefully observe the beauties and mysteries of the Earth and the landscapes where we build our homes, project and imagine our cities, and share our dwelling with a myriad of other beings and things – countless animal and plant species, sources of the deepest speculations of human creativity (Lévi-Strauss, 1962b). This is what Lévi-Strauss so masterfully perceived from the Indigenous people he studied, with profound

admiration and respect. We must bear in mind, however, as the French anthropologist Frédéric Keck highlights, that the Lévi-Straussian ecological approach,

does not consist in finding a solution to the ecological problems of our time in the “people of nature”. It aims, on the contrary, to find in these societies on the point of firing a “reduced model” of what humanity was able to be at its beginnings, not through a nostalgia for its origins compensating for the longing for the end to come, but because the conditions for the survival of a society appear more clearly in those societies that reinvent the rules of communal life in the face of a catastrophe (Keck, 2011: 76).

Reinventing and reimagining the rules for living together in our cities, especially in the emergency of the catastrophes and political crises currently affecting our planet and societies, appears urgent and stands among the greatest challenges of our time. That is why it is crucial to bring a certain humanity back to an attitude of humility towards nature, to once again find in it the inspiration for new speculations and to repopulate the landscapes of our political and urban imaginary.

In 1962, Lévi-Strauss published *La pensée sauvage* (Wild Thought), a groundbreaking book that reshaped anthropology and the human sciences at the time. The book’s significance lies in its questioning of hegemonic modes of knowledge production, demonstrating operations of thought that exist in distant societies as well as in Western thought itself. It is a pioneering break with the colonialist discourses that had long dominated the field of anthropology and foregrounded the thought of those considered “primitive” and “savage”. Furthermore, “It was also a pioneering work in that it positioned anthropology within Euro-American societies’ reflections on the destruction of the human environment by globalised capitalism” (Keck, 2025: 08).

It is important to highlight that one of the aspects of what Lévi-Strauss calls *pensée sauvage* (wild thought) is precisely that it is “[...] a thought that makes nature visible and expressible, through the classifications and inversions it imposes on it, but it is also a

thought that finds within itself the creative dynamics of nature, embracing its dimension as both cultural and natural” (Keck, 2004: 19-20). This operation, which seems to be rooted in the creative mechanisms of the human mind, unfolds in the process of architecting this “urban kingdom which Man has added to Nature” (Lévi-Strauss, 1955: 122) and in the exchanges between humans, beings, and the things surrounding them.

Transposed to the level of mechanical civilization, we thus encounter that reciprocity of perspectives in which man and the world mirror each other, and which alone seemed able to account for the properties and capabilities of wild thought. An exotic observer would no doubt judge traffic in the downtown of a major city or on a highway to be beyond human faculties; and it is in fact beyond them in that it entails a confrontation, not exactly between either men or natural laws, but between systems of natural forces humanized by the intentions of drivers, and men transformed into natural forces by the physical energy of which they are the mediators (Lévi-Strauss, 1962b: 294).

When describing the city of São Paulo in *Tristes Tropiques*, Lévi-Strauss (1955: 108) writes: “And yet São Paulo never seemed ugly to me: it was a wild city like all American cities”. Following this statement, he goes on to describe the process of building the city, highlighting its relationship with the rivers, its colonial roots, the streets, the villages, the bush, and the swamps. From there, we can see how the city and nature are intertwined in the observations made by Lévi-Strauss. This entanglement is part of the reflective play in which “man and the world mirror each other” and which underlies the operations of wild thought. In addition to offering a better understanding of the reciprocities between “humans” and “the world”, in which cities represent one of the highest expressions of the dynamics enacted by the human mind in its speculations and exchanges with nature, the wild thought can be seen as a way of venturing into a journey towards a “wild city”²¹. A

²¹This is another discussion that goes beyond the scope of this article, and which I have been developing in my current research. What is presented here gathers some of the key threads of reflection that have guided my thinking and that require further deepening and maturation, particularly concerning the notion of cities at the confluence of nature and culture, as articulated by Lévi-Strauss.

city – if such a city is possible – that unfolds new paths for reinventing and reimagining our urban and political imaginaries. A city attuned to speculative potential, drawing its creative strength from Nature, welcoming differences within its bounds, and finding its place in the world with respect and humility. A city that “[...] may establish a better balance between present and past, change and stability, the uprooted city man and the lasting truths of the world” (Lévi-Strauss, 1973: 336).

Therefore, Lévi-Strauss’ observations on cities and urban phenomena allow us to open paths for speculating on the axes that might guide a possible anthropology of cities. This field of study, as proposed here, would follow the intuitions of his structuralist program, revisiting and updating its foundations, drawing inspiration from the potential of his morphological analyses and ecological critiques, taking cities as laboratories of the human mind. An anthropology that positions itself in the analysis of interactions and exchanges between complex forms of social organisation and spatial configurations, opening the frameworks of a complex group of transformations in which the city and village are not in a relation of hierarchy, but of continuity and confluence. An anthropology of cities with a research program that ventures into the complex architectures of these magnificent works of the human mind that are cities, allowing them to be approached within the vast and diverse panorama of the many ways of living, constructing and inhabiting this world. Indeed, to follow the itineraries of Lévi-Strauss as an “anthropologist of cities” is to travel from the archaeological traces of “Amerindian cities” to major metropolises such as São Paulo, Paris or New York; from the intricate spatial organisations of the Bororo, in central Brazil, to the colonial delusions of urban projects implanted in the “heart of the forest”. These itineraries teach us to observe the strange architectures that surround us and the complex mechanisms that structure the world we share with so many other beings and things across diverse landscapes and ecologies. Fundamentally, this is one of the most enduring lessons we can learn from Lévi-Strauss.

After all, the cities of Claude Lévi-Strauss are those that both enclose and expand architectures; they are spaces in which the anthropologist and the urban environment “mirror each other”. What emerges from them is the understanding that urban ways of life



cannot and should not dictate the ways of inhabiting this planet. Because, at the core, as Lévi-Strauss (2011a: 47) himself teaches us, “anthropologists exist to attest that the way we live, the values we believe in, are not the only ones possible, that other ways of life, other systems of values have allowed and continue to allow human communities to find happiness”.



Peer Review	Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The research project was funded by the Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) under grant numbers 2021/05272-5 e 2022/12684-0; 2023/18403-6; 2024/16840-2. The opinions, hypotheses, conclusions, or recommendations expressed in this material are the sole responsibility of the author(s) and do not necessarily reflect the views of FAPESP.

Author Details **Jeferson Carvalho da Silva**

¹ Laboratory of Social Anthropology, School of Advanced Studies in Social Sciences, Paris, France / University of São Paulo, Department of Anthropology, São Paulo, Brazil

0000-0002-3371-3918 jefercsilva@gmail.com

References

- Agier, M. (2011). *Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos*. Editora Terceiro Nome.
- Almeida, M. (2021). “Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss”. In M. Almeida. *Caipora e outros conflitos ontológicos* (pp. 201-233). Ubu Editora.
- Bloem, R. (1958). “Um livro irreverente, mas sincero, sobre o Brasil: ‘Tristes Trópicos’”. *Folha da Noite*, 14 de fevereiro.
- Burgess, E. W. (1926). *The urban community*. University of Chicago Press.
- Canevacci, M. (2004). *A cidade polifônica: ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana*. Tradução de Cecília Prada. Studio Nobel.
- Caiuby Novaes, S. (Org.). (1983). *Habitações indígenas*. São Paulo: Editora Nobel & Editora da Universidade de São Paulo.
- Caiuby Novaes, S. (1999). Lévi-Strauss: razão e sensibilidade. *Revista de Antropologia*, 42(1-2), 67-76.
- _____. (2012). Voyages as exercises of the gaze. *Vibrant*, 9(2), 273-292.
- Carneiro da Cunha, M. (2012). *Savoirs autochtones : quelle nature, quels apports ?*. Collège de France, Fayard.
- Carsten, J., & Hugh-Jones, S. (Eds.). (1995). *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge University Press.
- Charbonnier, P. (2015). *La fin d'un grand partage: Nature et société, de Durkheim à Descola*. CNRS Éditions.
- Corrêa, Mariza. (2011). “O mato e o asfalto: campos da antropologia no Brasil”. *Sociologia & Antropologia*, 1(1), 209-229.
- Cronon, W. (1991). *Nature's metropolis: Chicago and the great West*. W. W. Norton & Company.
- Debaene, V. (2008). “Tristes Tropiques: Notice”. In C. Lévi-Strauss, *Œuvres* (pp. 1675-1721). Gallimard.
- _____. (2010). “Like Alice through the Looking Glass: Claude Lévi-Strauss in New York”. *French Politics, Culture and Society*, vol. 28.
- _____. (2018). “Cadrage cannibale. Les photographies de *Tristes Tropiques*”. *Gradhiva*, 27, 90-117.
- Descola, P. (2008). “Claude Lévi-Strauss, une presentation”. *La lettre du Collège de France*, Hors-série 2, 4-8.
- _____. (2009). “The two natures of Lévi-Strauss”. In B. Wiseman (ed.). *The Cambridge Companion do Lévi-Strauss* (pp. 103-117). Cambridge University Press.



- D'Onofrio, S. (2018). *Lévi-Strauss face à la catastrophe : Rien n'est joué, nous pouvons tout reprendre*. Éditions Mimésès.
- Heckenberger, M. (2003). The enigma of the great cities: Body and state in Amazonia. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 1, 27–58.
- _____. (2009). Lost cities of the Amazon. *Scientific American*, 301(4), 64–71.
- _____. (2013). Tropical garden cities: Archaeology and memory in the Southern Amazon. *Cadernos do CEOM*, 26(38), 185–207.
- Hannerz, U. (1980). *Exploring the city: inquiries toward an Urban Anthropology*. Columbia University Press.
- Imbert, C. (2004). Les itinéraires urbains de Claude Lévi-Strauss. *Les Temps Modernes*, 638, 24–36.
- Keck, F. (2004). *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*. Presses Universitaires de France.
- _____. (2011). L'écologie négative de Claude Lévi-Strauss. *Esprit*, 8(9), 65–76.
- _____. (2013). Dissolution du sujet et catastrophe écologique chez Lévi-Strauss. *Archives de Philosophie*, 3, tome 76, 375–392.
- _____. (2025). "Préface à la réédition de La pensée sauvage". In C. Lévi-Strauss. (2025). *La pensée sauvage* (pp. 7–19). Plon.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2010). *La chute du ciel : paroles d'un chaman yanomami*. Plon.
- Krenak, A. (2020). "A vida é selvagem". *Cadernos Selvagem* (12). Dantes Editora.
- _____. (2022a). "Saíam desse pesadelo de concreto!". In G. Moulin, R. Marquez, et al. (Eds.), *Habitar o Antropoceno* (pp. 210–228). Belo Horizonte: BDMG Cultural/Cosmópolis.
- _____. (2022b). *Futuro ancestral*. Companhia das Letras.
- Lanna, M. (1996). "Além do cartesianismo". *Revista de Sociologia e Política*, n. 06 e 07, 229–231.
- Lévi-Strauss, C. (1952). *Race et histoire*. UNESCO.
- _____. (1955). *Tristes tropiques*. Plon.
- _____. (1956). Les organisations dualistes existent-elles ?. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 112(2), 99–128.
- _____. (1962a). *Le totémisme aujourd'hui*. Presses Universitaires de France.
- _____. (1962b). *La pensée sauvage*. Plon.
- _____. (1964). *Le cru et le cuit*. Plon.
- _____. (1968). *L'origine des manières de table*. Plon.
- _____. (1973). *Anthropologie structurale deux*. Plon.
- _____. (1975). "Antropologia". *Enciclopedia del Novecento*.
- _____. (1978). *Myth and meaning*. University of Toronto Press.
- _____. (1983). *Le regard éloigné*. Plon.
- _____. (1994). *Saudades do Brasil*. Plon.
- _____. (1996). *Saudades de São Paulo*. Translated by Paulo Neves and organized by Ricardo Mendes. Companhia das Letras.
- _____. (2001). "Hourglass configurations". In P. Maranda (Ed.), *The double twist: From ethnography to morphodynamics* (pp. 15–32). University of Toronto Press.
- _____. (2011a). *L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne*. Éditions du Seuil.
- _____. (2011b). *Longe do Brasil: entrevista com Véronique Mornaigue*. Translated by Jorge Villela. Editora Unesp.
- Lévi-Strauss, C., & Eribon, D. (1988). *De près et de loin*. Odile Jacob.
- Loyer, E. (2015). *Claude Lévi-Strauss*. Flammarion.
- _____. (2024). Claude Lévi-Strauss et la ville du futur: New York pré- et post-moderne. *Les Temps qui restent*.
- Magnani, J. G. C. (1999). As cidades de Tristes Trópicos. *Revista de Antropologia*, 42(1-2), 97–111.
- Mauss, M. (1950). "Morphologie sociale. Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Étude de morphologie sociale". In M. Mauss. *Sociologie et anthropologie* (pp. 389–475). Presses universitaires de France.
- Mendes, R. (1996). A harmonia dos contrastes. In: *São Paulo de Lévi-Strauss*. Instituto Moreira Salles.
- Mongin, O. (2011). Les paysages de Claude Lévi-Strauss : une pensée du sensible. *Esprit*, 377 (8-9), 49–64.
- Neves, E. G., & Castriota, R. (2023). "Urbanismos tropicais". *Piseagrama, (Vegetalidades)*, 64–73.
- Park, R. E. (1925). "The city: Suggestions for the investigation of human behavior in the urban environment". In R. E. Park et al. (Eds.), *The city* (pp. 1–46). University of Chicago Press.
- Park, R. E., Burgess, E., & McKenzie, R. (1925). *The city*. University of Chicago Press.
- Peixoto, F. A. (1998). Lévi-Strauss no Brasil: A formação do etnólogo. *Mana*, 4(1), 89–118.
- _____. (2004). Lévi-Strauss à São Paulo : la ville et le terrain. In: Izard, M. (org.). *L'Herne: Lévi-Strauss* (pp. 87–91). Éditions de l'Herne.



- Perrone-Moisés, B. (2008). Brasis de Lévi-Strauss. *Revista da Biblioteca Mário de Andrade*, 64, 63-81.
- Prado, D. de A. (1997). Saudades de Lévi-Strauss. In *Seres, coisas, lugares*. Companhia das Letras.
- Schaden, E. (1989). Inovações, em francês, na USP. *Folha de São Paulo*, domingo 22 de outubro.
- Silva, J. C. (2023). Cidades e invenções: experimentos para a composição de uma trajetória urbana do pensamento de Claude Lévi-Strauss. *Ponto Urbe*, 31(1), 01-22.
- Silva, J. C. (2024). *As cidades de Claude Lévi-Strauss*. Master's thesis, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Wagner, R. (1981). *The Invention of Culture*. University of Chicago Press.



İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi

Araştırma Makalesi | Research Article

 Açık Erişim | Open Access

Claude Lévi-Strauss'ta Epistemolojik Genişleme: Bilimsel Kesinlik Arayışı ve Yaban Düşüncenin Savunusu Yan Yana Gelebilir Mi?

Epistemological Expansion in Claude Lévi-Strauss: Can the Search for Scientific Certainty and the Defense of Savage Mind Come Side by Side?



Yaşar Faruk Kanber¹  

¹ Yeditepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye

Öz

Claude Lévi-Strauss (1908-2009) hiçbir zaman bilim felsefesiyle ilgilenmese de modern toplum ile sözde “ilkel” topluluklar arasındaki kıyaslamalara dair akıl yürütmeleri ve yöntemsel arayışlarıyla dolaylı yoldan epistemolojik bir tutum geliştirir. Modern toplumlarla “ilkel” topluluklar arasında var olduğu ileri sürülen zihinsel hiyerarşinin geçerliliğine duyduğu şüphe dolaylı tutumunun nirengi noktasıdır. Bu şüpheyi çeşitli sorun alanlarına yayılan çalışmalarında sürekli dile getirir. Yapısalcı antropoloji girişimiyle insan zihninin farklı düşünme kapasitelerine yoğunlaşır. Modern ile “ilkel” topluluklar arasındaki entelektüel fark ve benzerlikleri ele alırken modern bilimin nerede konumlanabileceğine dair fikirlerini paylaşır. Bu fikirleri epistemolojik tutumunun ilk parçasını oluşturur. Öte yandan sosyal bilimleri, hanidir hedeflenen pozitif bilimlerin sunduğu kesinlik standartlarına yaklaştırmak için kendi yöntemini geliştirir. Onun yapısalcılığı matematiksel formüller ile, dilbilim içindeki sesbilimin yöntemine başvurarak antropolojiyi kesin bilimler seviyesine ulaştırma çabasının bir ürünüdür. Bu çabası da epistemolojik tutumunun ikinci parçasını oluşturur. Lévi-Strauss'un epistemolojik tutumu ihtilaflı bir konu olmayı sürdürmektedir. Lévi-Strauss kimilerine göre modellemeler geliştirip doğa bilimlerdeki gelişmeleri takip ettiği ve pozitivist geleneği takip ettiği için sosyal bilimlerin itibarını yükseltmiş, kimileri için yaban düşüncüyü savunarak modern bilimin kazanımlarını göz ardı etmiştir. Bu çalışmanın amacı Lévi-Strauss'un bilim ve yaban düşüncenin sınırlarına yönelik akıl yürütmesini yapısal antropolojisinin bağlamına yerleştirerek kapsamlı şekilde ele almak, alternatif bir okuma sunmaktır.

Abstract

Although Claude Lévi-Strauss (1908–2009) was never directly involved in the philosophy of science, he developed an epistemological stance through his methodological comparisons between modern and so-called “primitive” societies. His skepticism toward the intellectual hierarchy that places modern societies above “primitive” ones is central to this stance. Lévi-Strauss consistently expresses this doubt across his multifaceted work. Through structuralist anthropology, he explores the varied capacities of the human mind, examining both the differences and similarities in thought between modern and “primitive” cultures. In doing so, he also reflects on the position of modern science —this forms one part of his epistemological view. Simultaneously, he sought to bring the social sciences closer to the certainty of the positive sciences. His structuralism stems from this effort, relying on mathematical models and linguistic methods such as phonology to raise anthropology to the level of the exact sciences. This constitutes the second part of his epistemological stance. The nature of this stance remains debated: some argue he elevated the social sciences by adopting scientific rigor, while others claim he undermined modern science by defending the validity of the “savage mind.” This study offers a fresh reading within the framework of his structural anthropology.



Atıf | Citation: Kanber, Y. F. (2025). Epistemological Expansion in Claude Lévi-Strauss: Can the Search for Scientific Certainty and the Defense of Savage Mind Come Side by Side?. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 45(1), 182-210. <https://doi.org/10.26650/SJ.2025.45.1.0765>

 This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.  

 2025. Kanber, Y. F.

 Sorumlu Yazar | Corresponding author: Yaşar Faruk Kanber faruk.kanber@yeditepe.edu.tr



Anahtar Kelimeler Claude Lévi-Strauss • Yaban Düşünce • Epistemoloji • Mit • Modern bilim**Keywords** Claude Lévi-Strauss • Savage Mind • Epistemology • Myth • Modern science

Extended Summary

French anthropologist Claude Lévi-Strauss is one of the most influential figures in the discipline. He is known for his studies on myth and kinship. In his early career, he mainly focused on Native American cultures. In the following years, his work expanded into many areas, from the kitchen to the arts. Even though he never wrote explicitly about the philosophy of science, his various comparisons between modern and so-called “primitive” cultures allowed him to develop an epistemological stance.

First, his structural anthropology is characterized by an opposition to hierarchical explanations of cultural differences. Unlike anthropological theories that focus on cultural distances, structural anthropology is more of a theoretical perspective that highlights cultural similarities. By doing so, it reminds us not only that universal standards for hierarchy don't exist but also that the fundamentals of modern and “primitive” cultures are not so different. This approach underpins the epistemological stance outlined earlier.

Most notably, *The Savage Mind*, published in 1962, is a defense of the so-called primitive way of thinking. In this book, Lévi-Strauss attempts to replace evolutionary perspectives on the relationship between modern and primitive minds with a more horizontal view. The idea that different ways of thinking can be valid simultaneously is a view Lévi-Strauss continued to advocate throughout his life. This claim, however, sparked a lot of criticism.

Some argue that Lévi-Strauss undervalued the contributions of science by defending the dignity of the “savage mind.” According to Maxim Rodinson, since Lévi-Strauss was influenced by cultural relativist fallacy of contemporary anthropology, his stance was unscientific. Edmund Leach also criticizes Lévi-Strauss, arguing that his theory is not consistent with empirical realities. For Leach, Lévi-Strauss is “a poet in a laboratory.” Another scholar places Lévi-Strauss's work within a postmodern context, due to his critique of the Western rational mind.

However, not everyone agrees that Lévi-Strauss undermined modern science or that he was anti-scientific. Another group of anthropologists highlights how committed he was to the scientific method and the positivist paradigm. Clifford Geertz, for example, argues that no one in the history of anthropology, other than Lévi-Strauss, has so strongly insisted that anthropology is a positive science. Hugo Nutini also praises Lévi-Strauss for his effort to follow developments in the physical sciences to open new paths for cultural anthropology. These differing opinions about Lévi-Strauss's epistemological stance are contradictory. It seems that for those who try to categorize him narrowly, defending the “savage mind” while remaining committed to modern science seems inconceivable.

However, a comprehensive approach to structural anthropology can help resolve this apparent contradiction. In academic discussion, those who focus solely on Lévi-Strauss's defense of the savage mind often ignore his use of models, mathematical formulations, and his pursuit of certainty in structural anthropology. This represents a limited view. Both elements—scientific rigor and the defense of the savage mind—are present in Lévi-Strauss's thought.

In his early articles, Lévi-Strauss investigated methods to align anthropology with the natural sciences. In “Structural Analysis in Linguistics and in Anthropology”, he presents linguistics as a model discipline with completed scientific development, in contrast to other social sciences. According to Lévi-Strauss, linguistics deserves to be called a “science” and embodies a positivist method. Anthropology, he argues, should strive to reach the same scientific rigor. In another article, “History and Ethnology”, he clearly states that being scientific means striving for certainty. Later, Lévi-Strauss applied these theoretical principles to the field of mythology.



In 1955, he wrote *The Structural Study of Myth*. In these studies, it becomes clear that simplifying complex phenomena is, for Lévi-Strauss, a key feature of scientific theory. While earlier approaches considered myths to be meaningless or disorganized, Lévi-Strauss persistently sought to uncover regularities among different myths from around the world. To find order in the chaos of countless myths, he applied the methods of phonology. Just as phonological units gain meaning only in relation to others, mythological units can similarly be organized through their interrelations. He even illustrated the mathematical relationships between these units using formulas.

At the same time, Lévi-Strauss argued that the savage mind is as valid a way of explaining reality as modern science. However, this does not mean they are the same. He claimed that “primitive” cultures also engaged in “observation” and “experiments,” much like modern science, and that both operate according to a basic human drive to seek order in the universe. He distinguishes the savage mind by calling it the “science of the concrete.” While the science of the concrete works like a “*bricolage*”—based on secondary qualities such as smell, taste, color, and temperature—modern science, based on primary qualities, functions like engineering, relying on pre-constructed models. The outcomes of both epistemes differ. Lévi-Strauss never denies the achievements of modern science. We can dominate nature with the power of modern science. It is evident that neither myth nor magic enables us to do such things; we can drive cars or turn on radios because of modern science. But the key point is that so-called “primitive” people lack this kind of power not because they are incapable, but because they choose not to pursue it.

Therefore, Lévi-Strauss argues that all humans possess a universal cognitive capacity that enables cultures to develop distinct forms of knowledge. These forms of knowledge, while varied, are all in harmony with the way nature unfolds and opens itself to human understanding. However, Lévi-Strauss emphasizes that not all cognitive capacities can be developed at the same time.

It is therefore consistent that Lévi-Strauss, while remaining faithful to the methods of positive science, also seeks justice for the 'savage mind,' long regarded as its opposite. He does not abandon science while defending the validity of the savage mind. On the contrary, he attempts to enrich modern science by expanding its boundaries to include and understand this alternative way of thinking, instead of dismissing it as meaningless. His approval of modern science's growing attention to secondary qualities reflects this broader effort. Lévi-Strauss's epistemological stance is grounded in expanding the boundaries of science, without becoming unscientific or abandoning scientific rigor.



Claude Lévi-Strauss'ta Epistemolojik Genişleme: Bilimsel Kesinlik Arayışı ve Yaban Düşüncenin Savunusu Yan Yana Gelebilir Mi?

Claude Lévi-Strauss yaban düşünce, mitler ve akrabalık sistemlerine dair çalışmalarıyla dolaylı yoldan bir epistemolojik tavır geliştirir. Modern bilimin ne olduğu, sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiğine dair ipuçlarını devamlı olarak gündeme getiren bu tavır ilk bakışta çelişkili görünür. Mitler ve modern bilim hakkında doğrudan Lévi-Strauss'un eserlerinden aktarılabilecek pek çok alıntı kafa karıştırabilir. Bilim, öne çıkarılabilecek pek çok cümlede sonuçları itibariyle yaban düşünceden daha üstün bir bilme biçimi olarak karşımıza çıkar:

Bilimsel düşünme vasıtasıyla doğa üzerinde egemenlik kurabildik (...) oysa mit, insana çevreye tahakküm edebileceği maddi gücü vermekte açıkça başarısızdır. Yine de mit insana, çok önemli bir şeyi, evreni anlayabileceği ve evreni anladığı *illüzyonunu*¹ verir. Bu elbette sadece bir illüzyondur. (...) Bilimsel açıklama ile mitik açıklamayı eşit statüye yerleştirdiğimi düşünmenizi istemem (Lévi-Strauss, 2013: 37 ve 43).

Fakat başka yerlerde yaban düşünce ile modern bilim arasındaki ayrım silinmeye yüz tutar:

Yerli sınıflandırmaları yalnızca yöntemli olmakla ve sağlam bir biçimde kurulmuş bir kuramsal bilgiye dayanmakla kalmaz. Biçimsel açıdan, hayvanbilim ve bitkibilimin hâlâ kullanageldikleri sınıflandırmalarla karşılaştırılabilecek bir durumda bulundukları da olur (Lévi-Strauss, 1984: 65).

Mitosların önerdikleri dünya imgelerinin bu dünyaya uygun ve onun veçhelelerini sergileme yeteneğinde oldukları bugün yarın açığa çıkacaktır (Lévi-Strauss, 2017:101).

¹İtalikler bize ait.



Paylaşılan alıntılar peş peşe okunduğunda ifşa edilebilir bir tutarsızlığın, bilimle mit arasındaki sınırlara dair kararsızlığın izlerine rastlanır. Mit nasıl aynı anda hem illüzyon hem de bilimden farksız olabilir? Yerli taksonomileri hayvanbilim ve bitkibilim kadar yöntemliken sadece modern bilimin sorunları çözebileceğine nasıl inanılabilir? Ancak karışıklık sadece metinlerden seçilen alıntılarla görünür hale gelmez. Lévi-Strauss'un farklı okumaları bir bilimperest portresi de sunabilir, kenara itilmiş yerlilerin itibarı uğruna modern bilimin kazanımlarını göz ardı eden bir fikir insanını da hatırlatabilir. Nitekim Fransız antropoloğun her iki uca da yerleştirildiği farklı değerlendirmeler söz konusudur. Lévi-Strauss'un epistemolojik yaklaşımına dair literatür yukarıdaki alıntılar gibi bir paradoksun var olduğu izlenimini verir. Bu makalede, literatürün çizdiği hatlardan yola çıkarak, Lévi-Strauss'un epistemolojik tavrında bir çelişki olup olmadığı soruşturulacaktır.

Claude Lévi-Strauss'un Bilimperestliği Hakkında Farklı İtilaflar

Lévi-Strauss'un akrabalık, yaban düşünce ve mit üzerine kapsamlı çalışmalarına sirayet eden çok yönlülük, onun epistemolojik tutumu üzerinde kutuplaşan bir literatürün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Özellikle 1950'den sonra yayımladığı çeşitli kitaplar önce Marksistlerin tepkisini üzerine çekmiş, 1962 yılında *Yaban Düşünce* (La Pensée sauvage) üzerinden Jean Paul Sartre ile girdiği rasyonel akıl hakkındaki tartışma (Tunçbilek, 2024: 218-221) Lévi-Strauss'un epistemolojik tutumuna dair farklı görüşlerin ileri sürüldüğü ilk sahneyi oluşturmuştur. Söz konusu literatür, geneli itibarıyla "pozitivist", "akılcı", "realist" ya da "post-modern" gibi farklı etiketlerle Lévi-Strauss'un epistemolojik tavrını tanımlamaya girişir. Kimileri Lévi-Strauss'un sosyal bilimlere getirmeye çalıştığı yöntemsel yeniliklerden cesaret bulurken kimileri bilimsellik standartlarını temin edemediğini düşünerek hayal kırıklığı yaşar.

İlk olarak 1955'te yayımlanan *Hüzünlü Dönenceler* (Tristes Tropiques) üzerinden Fransa'da ortaya çıkan Marksist tepkiden söz edilebilir. Kültürleri hiyerarşik şekilde sıralama alışkanlığı tarihsel materyalizm için açıklayıcı bir dayanak sunduğundan, Lévi-Strauss'un kültürel evrimci bir kıyas ölçütünü reddedişi Fransa'da Marksist kanattan tepki toplar. Aynı yıl *La Nouvelle Critique*'de "Ethnographie et relativisme" başlıklı metninde



Maxime Rodinson Lévi-Strauss'u çağdaş antropolojinin bir temsilcisi olarak hedef tahtasına oturtur. Rodinson için Lévi-Strauss çağdaş burjuva etnografisinin kültürel görecelik hastalığına kapılmıştır. Etnografik yöntemsizliğin ancak bilimsel analizle telafi edilebileceğine inanan Rodinson, klasik evrimci antropoloji açıklamalarına kendisini daha yakın hisseder. Bu minvalde Lévi-Strauss'un da dahil olduğu bu çağdaş akım, her türlü bilimsel temelden yoksundur. Dolayısıyla yapısalcılık da bilimsel geçerliliği bulunmayan felsefi bir görüştür (Rodinson, 1955: 46-53).

Benzer bir tepki Roger Caillois tarafından, Lévi-Strauss'un önce 1951'de UNESCO'nun *La question raciale devant la science moderne* ("Modern Bilim Karşısında Irk Sorunu") adlı derlemede, daha sonra 1952'de *Irk ve Tarih'te* (*Race et histoire*) yer verdiği metinde savunulan fikirlere getirilir. Caillois'ya göre "düşünce", "düşünebilmek" Batı üstünlüğünün bir hatırlatıcısıdır ve Lévi-Strauss'un etnosantrizm karşıtlığı kabul edilemezdir. Caillois için Lévi-Strauss'un antropolojisi bilimsellikten uzak olmakla beraber bir bilinç meselesi dahi değildir (akt. Wendling, 2010: 30-41). Böylece Lévi-Strauss'u bilim karşıtı kampa yerleştirmenin ilk gerekçesi kendini görünür hale getirir: rasyonel Batı aklının biricikliğine getirilen eleştiri ve etnosantrizmin reddi.

Anglo-Amerikan dünyanın Lévi-Strauss'un fikirlerini hayranlıkla, fakat bilimsel metodu tereddütle karşıladığı söylenebilir. Fransız antropoloğun modelleme yeteneklerinin ampirik saha verileriyle uyumlu olmadığına dair ortak bir kanaat söz konusudur. Edmund Leach 1970'te, Lévi-Strauss'un doktora çalışması olan *Akrabalığın Temel Yapıları*'nda (*Les Structures élémentaires de la parenté*) öne sürdüğü modelin olgularla uyuşmadığını ileri sürer. Leach için Lévi-Strauss'un bilimsel dayanaksızlığını tespit etmek çok da zor değildir. Eğer *Hüzünlü Dönenceler* dikkatlice incelenirse hiçbir yerli kabileyle kendi dilinde konuşmadığı ve saha incelemelerinin çok kısa sürdüğü, bu kısıtlılık sebebiyle geliştirilebilecek teorik bir modelin kırılğan kalacağı barizdir. Ayrıca Lévi-Strauss'un asıl eğitiminin (sosyal bilimler değil) hukuk ve felsefe alanında olduğu akılda tutulmalıdır. Bu yüzden Leach tereddüt etmeden Lévi-Strauss'u şair bir filozof olarak nitelendirir (Leach, 1985: 21-22). Leach'e göre Lévi-Strauss'un eserlerinde genel soyutlamaların deneysel olgulara tercih

ettiğini gözlemlemek işten bile değildir. Leach için laboratuvarı ozanlara yer yoktur (Leach, 1985: 128).

Alan Jenkins ise Lévi-Strauss'un bilimsellik iddiasında bulunduğunu görmekle beraber yönteme dair bilimsellik ve bilgi üretim süreci kavramlarının, oluşturduğu teorik modelde ve açıkladığını düşündüğü gerçekliklerde bir keyfilik gösterdiğini ileri sürer. Jenkins'e göre Lévi-Strauss'un bir dilbilimci olan Jacobson'a dayandırarak ileri sürdüğü zihnin ikili yapısının evrensel niteliği pek çok dilbilimci tarafından reddedilmektedir. Ayrıca Lévi-Strauss teorisinin bu merkezî karakteri hakkında ikna edici kanıtlar sunamaz (Jenkins, 1979: 19-20). Böylece, metodolojik protokolünün epistemolojik yönü geçersiz kalır. Bilimsel bir antropoloji için Lévi-Strauss'un argümanları imkânsız ve gayrı meşru teorik kabuller taşımaktadır. Lévi-Strauss'un "semyoloji" olarak sosyal bir teori için sunduğu metodolojik reçeteler hem kendi içinde tutarsızdır hem de uygulanması mümkün değildir (Jenkins, 1979: 18-38).

Lévi-Strauss'un metodolojisini değerlendirenler arasında onu postmodern bir çizgiye yerleştirmeye çalışanlar da mevcuttur. Raphaël Gomérieux matematiksel modellemeleri sebebiyle modernizmin en somut temsilcileri arasında sayılmasına karşın, Lévi-Strauss'un düşüncelerini postmodern paradigmaya ait kabul eder. Gomérieux'ye göre, Lévi-Strauss modern özne iddialarını ilk sorgulayanlardan biri olduğu, Batı kültürünün evrenselciliğini çok erken bir tarihte reddettiği ve rasyonel düşünceye tanınan aşırı ayrıcalığa karşı çıkan bir bilimsel yaklaşım aradığı için postmodernliğe yakındır. Ona göre bilinçdışı yapılara odaklanması, yapısal düşüncenin daha da soğuk ve nesnel bir bilim, yani en güçlü anlamıyla modernist olarak kurulmasına sebep olmuştur. Ancak Gomérieux'ye göre diğer taraftan gerçeklik karşısında aklın ontolojik eksikliğine işaret etmiştir. En nihayetinde Lévi-Strauss'un yaklaşımı evrensellik ve görecelilik arasında bir orta yol bulma girişimidir ve derin postmodern yönleri mevcuttur (Gomérieux, 2022: 69-82). Gomérieux, Lévi-Strauss'u modern bilim karşıtı bir pozisyona yerleştirmez ancak Batının kültürel üstünlüğü iddialarına yanıt verdiği için Aydınlanma düşüncesinden kaynaklanan pek çok kazanımın, rasyonel aklın ve evrensellik iddialarının sert bir eleştirmeni olarak tasvir eder.

Lévi-Strauss'un bilimsel tutumuna dair kanaatler, yalnızca hakkında yazılan akademik metinlerde açığa çıkmaz, aynı zamanda ürettiği bilginin kullanım biçimlerine de sirayet eder. Richard J. Bernstein tarafından epistemolojik anlamda görececi bir konuma yerleştirilen Paul Feyerabend (Bernstein, 1985: 4-7), 1975'te kaleme aldığı *Yönteme Karşı* isimli metnin Türkçe ve Çince baskıları için yazdığı önsözlerde, bilimin genelde akılcı olmadığı, nesnellik fikrinin evrensel geçerliliğinin bulunmadığını ve Batı'nın askerî zaferlerinin Batılı bilimsel kavrayışı yerleşik hale getirdiğini ileri sürdükten sonra Lévi-Strauss'un *Yaban Düşünce*'sine atıfta bulunur. Batı-dışı bilimin nicelden çok nitel özellikler taşıdığını, pek çok başka açıdan Batı biliminden üstün olduğunu dile getirmek için, *Yaban Düşünce*'de, yerlilerin zor şartlarda hayatta kalma becerisine ve "ilkel" olarak anılan toplulukların kompleks bitki taksonomilerine değinir (Feyerabend, 2020: 9, 26). Kuşkusuz Feyerabend'in Lévi-Strauss'u epistemolojik bir matrise yerleştirme kaygısı bulunmaz ancak Lévi-Strauss'un bilimsel tutumundan modern bilime alternatif geliştirme uğruna faydalanır.

Literatürdeki aksi bir bakış açısı, Lévi-Strauss'un bilimci bir çizgiyi takip ettiği hususunda ısrar eder. Marshall Sahlins, Lévi-Strauss'un Anglo-Amerikan pozitivistler için her zaman tuhaf bir cazibesi bulunduğunu ifade eder (Sahlins, 1966: 131). Buna karşın pozitivist olmayan antropologlar da bu konu hakkında görüşlerini beyan eder. Hugo Nutini, kendisini 19. yüzyılın ampirizm odaklı dogmatik uykusundan uyandırdığı için Lévi-Strauss'u metheder. Lévi-Strauss'un ABD'de ilgi gördüğü ve parlak bulunduğunu ancak sosyal olgular evreninde kopuklukla itham edildiğine değinir. Yöneltilen eleştirilerin yanı sıra kendisi de çağdaş antropolojik yaklaşımın fizik alanındaki devrimleri ıskalayarak hâlâ 19. yüzyıldaki paradigmaya sadık kaldığını düşünür. Lakin ona göre Lévi-Strauss teorik açıklamaların epistemik koşullarını erkenden kavramış ve formel yapılarla (kavramlar, teoriler, modeller vb.) ampirik veriler arasında bilişsel bir ilişki kurulması gerektiğini anlamıştır. Yani ampirik veri toplamanın ötesine geçerek, elde edilen bilgilerin yapısal şekilde düzenlemek gerekliliğini görmüştür. Bu da tek başına ampirik verilerin bizi hiçbir yere götürmeyeceğini iddia etmek anlamına gelir. Nutini için Lévi-Strauss'u antropolojiyi bilimsel bir disiplin olarak kavramsallaştırmanın olgun aşamasına getiren adım budur (Nutini, 1970: 543-548). Böylece Nutini Lévi-Strauss'un çağdaş bilimsellik standartlarını yakaladığını düşünür.

Amerikan antropolojisinin önemli isimlerinden Clifford Geertz içinse hiç kimse antropolojinin pozitif bir bilim olduğu hususunda Lévi-Strauss kadar ısrarcı olmamıştır. Ona göre Lévi-Strauss Fransız Aydınlanmasının evrensel akılcılığını takip eder. Saha tecrübelerinin yer aldığı *Hüzünlü Dönenceler* Lévi-Strauss'un Amerikan yerlileriyle birebir temasından doğan hayal kırıklığını yansıtır. "İlkel"lerin uzun zaman önce Batı müdahalesiyle kültürel bir kirlenme/bozulma yaşaması, saha araştırmasını tek başına bir anlam inşa etmek için yeter şart olmaktan çıkartır. Bu hayal kırıklığı karşısında Lévi-Strauss yapısal dilbilim, iletişim kuramı, sibernetik ve matematiksel mantığı kullanarak ampirik yüzeyin altındaki derin düzenlilikleri ortaya çıkarmaya çalışır. Geertz için bu çabanın bir çıktısı olan *Yaban Düşünce* Lévi-Strauss'un coşkun bilimciliğinin, yüksek bilim arzusunun somut halidir (Geertz, 2010: 378-389).

Fransız entelektüel alanında ise güçlü felsefe geleneği karşısında Lévi-Strauss'un sosyal bilimcileri cesaretlendirdiğine dair görüşler mevcuttur. Emmanuel Terray, Michel Izard ve Pierre Clastres gibi felsefe eğitimi alan pek çok isim *Hüzünlü Dönenceler*'i okuduktan sonra antropolojiye geçmeye karar verir ve Sartre'ın yakın arkadaşlarından Jean Pouillon Lévi-Strauss'un seminerlerini takip etmeye başlar. Lévi-Strauss "etnoloji" kavramının yerine ABD'den ithal ettiği "antropoloji" terimini ikame eder. Sesbilimsel yöntemi mit ve akrabalık sistemi incelemelerine entegre edişi, Fransa'da Sartre'dan sonra güçlü bir "bilim yapma duygusu" aşılır (Tunçbilek, 2024: 242).

Lévi-Strauss'un epistemik tavrına dair farklı görüşler Türkiye'de yapısalcılığı alımlama süreçlerine de yansır. Özellikle 1970'li yıllarda Lévi-Strauss'un bilimselliği hakkında iki ayrı görüş hakimdir. İlk grup idealizm ve aşkıncılık yakıştırmalarının aksine, Lévi-Strauss'un yapısalcılığının bilimsel düşünceyi destekleyen maddeciliğe doğru ilerlediğini düşünür. Karşıt gruba göre ise yapısalcılık bilimsellikten uzak kalmış felsefî bir metot olmanın ötesine gidememiş, bir tür ideolojidir. Bu sebepten ötürü Lévi-Strauss'un Türkiye'de psikolojik indirgemecilikle suçlandığı dahi olmuştur (Tunçbilek, 2024: 287-291).²

²Bu konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. (Tunçbilek, 2024: 245-247).

Görüldüğü üzere Lévi-Strauss'un bilimselliğine yönelik literatür farklı sorun alanlarına doğru genişleyerek birbiri ile ilintilenen karşıtlıklar halinde kümelenir. Ancak öne sürülen genel argümanlar bir bağlama yerleştirildiğinde tartışmanın iki temel eksenini olduğu ortaya çıkar. Bunların özellikle Lévi-Strauss'u bilimsel eyaletten dışlamaya çalışan ilki, "ilkel" olarak isimlendirilen topluluklardaki zihinsel potansiyelin hakkını teslim etme çabalarından yola çıkar. Lévi-Strauss'un gerek *Yaban Düşünce*'de modern bilim ile yazısız toplumların düşünme biçimleri arasında kurduğu koşutluk, gerek diğer metinlerinde mitin modern bilime kıyasla nasıl konumlandırılabilirliğine dair görüşleri ve son olarak rasyonel akla yönelik değerlendirmeleriyle modern bilimin üstünlüğü argümanına mesafe alması, bilimin itibarını zedeleyen sonuçlar olarak değerlendirilir. İkinci çıkış noktası ise yapısalcılığın yöntemine dair kafa karışıklığına yol açar. Bir üst-yapı teorisi olarak insan zihninin evrensel yapılarıyla ilgilenen yapısal antropolojinin ampirik verilerle ne denli içli dışlı olduğu, bilimsel bir model inşa etme kapasitesi, pozitivizmle girdiği ilişki bir kutuplaşmaya sebep olur. Kimileri Lévi-Strauss'un yöntemini bilimsellikten uzak bulurken, bir başka akıl yürütme şekli onu antropolojiyi bir bilim haline getirme başarısı/çabasıyla hatırlar.

Literatürde Lévi-Strauss'u bilimci bulanlarla bilimden uzaklaştığını düşünenler iki eksene oturmaktadır: Bir grup yöntemsel arayışını diğer grup ise yaban düşünceye dair iddialarını dikkate alır. Birbirini tamamlayan bu iki eksen aslında yapısal antropolojinin bütününe oluşturur. Lévi-Strauss "yabanıl" toplulukların düşünme biçimlerini inceleyerek kültürlerdeki ortaklıklara odaklanan kendi yapısalcı yöntemini/teorisini geliştirir. Yukarıda ele alınan paradoks, ancak bu iki eksen bir bütün halinde değerlendirildiğinde anlaşılabilir. (Eğer varsa) Lévi-Strauss'un eserlerindeki insicam yaban düşüncenin itibarını iade etmekle yapısal bir teori inşa etmenin, yani bilimsel yöntemlere sadık kalmakla, o güne dek bilimin karşıtı olarak kabul gören yaban düşüncenin nasıl bir araya geldiğini gösterebilir. Bu tutarlılığı ve bütünlüğü görebilmek adına önce Lévi-Strauss'un neleri hedeflediği ve teorisine yön veren anahtar kavramların birbiriyle ilişkisi ele alınmalıdır. Geleneksel düşünme biçimlerine modern bilim söz konusu olduğunda hangi statüyü atfettiği ancak yapısalcı teorisinin bağlamı hesaba katıldığında açıklığa kavuşabilir.

Matematik Modelleme ve Erdemli Düzenlilikler

Modern bilim ile mitsel akıl arasındaki mesafeyi (seleflerinden daha mütevazı şekilde) yeniden değerlendirme girişimlerini ele almadan önce Lévi-Strauss'un kariyerinin erken yıllarından itibaren antropolojide ve antropoloji disiplini için neyi aradığını tespit etmek gerekir. 1935'te Fernand Braudel'in de içinde bulunduğu entelektüel bir grupta São Paulo Üniversitesi'nde sosyoloji dersi vermek üzere Brezilya'ya gidişi, formal bir antropoloji eğitiminden mahrum Lévi-Strauss'un fırsat kovaladığı saha araştırması gerçekleştirmesine olanak sağlar. 1936'da Bororolar üzerine yayımladığı makalesi "Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo", Robert Lowie³ ve Alfred Métraux'nun dikkatini çekmesine, böylece savaş yıllarında misafir akademisyen olarak ABD'ye kabul edilmesine yol açar. New York ona, yapısal analizini yakından tanıyacağı Roman Jakobson'un (1896-1982) dostluğunu sunar. Savaş sona erdiğinde "Dilbilimde ve Antropolojide Yapısal İnceleme" (Structural Analysis in Linguistics and in Anthropology) Lévi-Strauss'un yayımlayacağı ilk makalelerdendir.⁴

Lévi-Strauss antropolojiyi bilimsel kesinliğe ulaştıracak bir metodolojinin ipuçları için öncelikle dilbilimdeki gelişmeleri ele alır. Dilbilime yöneliş sayesinde, ileride yapısal antropolojisinin gelişeceği havza olarak bilinçli olgulardan ziyade *bilinçdışı* düzlemlerin önemini kavrar. Lévi-Strauss için dilbilim, bu dönemde nükleer fiziğin *kesin* bilimler için oynadığı yenilikçi rolü sosyal bilimler için gerçekleştirme potansiyeline sahiptir. Her şeyden önce sesbilimin araştırma nesnesi, bilinçli dilbilimsel olgulardan ziyade bilinçdışı yapılara kayar. Sesbilim ele aldığı birimleri ayrı birer varlık olarak görmek yerine ilişkiler bağlamında değerlendirir (Lévi-Strauss, 2012: 60). Lévi-Strauss'a göre sosyal bilimlerin aksine dilbilim Comteçu⁵ gelişimini tamamlamıştır:

³Robert Lowie'nin de Bororolar üzerine yazdığını burada hatırlatmak gerekir. Bkz. (Lowie, 1946).

⁴Bu makale daha sonra *Yapısal Antropoloji* kitabına dahil edilmiştir (Lévi-Strauss, 2012).

⁵Claude Lévi-Strauss'u Fransız sosyoloji okulunun pozitivist arayışlarını devam ettiren bir figür olarak görmek mümkündür. Bu ne Auguste Comte gibi metafizikle sınırlı kaldığını, ne de Durkheim'in determinizmine saplandığı anlamına gelir. Ancak her iki sosyolog da, sosyal bilginin pozitif bilimler gibi kesinliğe kavuşma ihtimalini sorgulamıştır. Comte'un çeşitli olayları incelerken matematiği için içine katmanın en yüksek kesinliğe götüreceği yorumu (Comte, 1967: 253) Lévi-Strauss'un matematik modelleriyle paralellik arz eder.



Diğer sosyal bilimlerin tersine, gelişmesini uzun süre önce büyük ölçüde tamamlayan bir bilimdir; kuşkusuz, bilim adını üstlenebilen, aynı anda *pozitif bir yöntem*⁶ ortaya koyabilen ve incelemeye aldığı olguların niteliğini kavrayabilen tek bilim odur (Lévi-Strauss, 2012: 57).

Lévi-Strauss sesbilime dair bu nitelikleri etnolojik alanda akrabalık incelemelerine taşımak ister. Zira ona göre sosyolog (etnolog) akrabalık ilişkilerini ele alırken sesbilimciye/dilbilimciye benzer bir durumla karşı karşıyadır. Sesbirimler gibi akrabalık terimleri de ancak bir sistem olarak bütünleştirildikleri müddetçe anlamlı hale gelir. Her ikisi de bilinçdışı düzlemde yer alır. Buradan yola çıkarak “gerçeklik düzleminde akrabalık olguları ile, dilbilimsel olguların aynı türden” olduğu sonucuna varır. Lévi-Strauss kültürel fenomenlerin açıklanması için işlevselciliğin yetersizliğine bir cevap bulur; çünkü işlev her şeyi anlamayı ve bütünlüğü görmeyi sağlamaz (Lévi-Strauss, 2012: 61-62). Makalesinin devamında Lévi-Strauss, dayılık kurumunu Radcliffe-Brown’un yaptığı gibi anasoylu ve babasoylu akrabalık örgütlenmeleriyle açıklamak yerine, bir erkek kardeş, bir kız kardeş, bir enişte ve bir yeğenin sağladığı dörtlü bir ilişki ağı içinde ele alır (Lévi-Strauss, 2012: 67-79). Böylece bilimsel bir kesinlik arzusu üzerinde yükselen yapısalcılığının erken portresini çizer.

Dört yıl sonra “Tarih ve Etnoloji” adındaki makalesinde etnoloji için hedef olarak belirlediği bilimsellik kriterini sık sık kesinlik prensibiyle beraber düşünür. 19. yüzyıl boyunca antropolojiye hâkim olan evrimci ve difüzyonist teorilerin kesinlikten uzak çıkarımlara ve ideolojilere dayalı olduğunu ilan eder. Bunun yerine “ilkel” toplumlara dair verilerinin bir gün “diyakronik” (artzamanlı) ve “senkronik” (eşzamanlı) açıdan herkesçe kabul görececek yargılara yol açacak şekilde bütünleştirilmesinin, sosyolojiyi çoktandır gözünü diktiği pozitif bilim olma amacına ulaştıracağını düşünür (Lévi-Strauss, 2012: 19).⁷ Bu tarz bir

⁶İtalikler bize ait.

⁷Antropolojiyi pozitif bilimler çerçevesinde düşündüğüne dair açık bir başka kanıt, 1978’de yayımlanan *Mit ve Anlam* kitabında bulunur. Lévi-Strauss, linguistik ve antropoloji alanında yapısalcılık olarak adlandırılan teorisinin, pozitif bilimlerin her zaman yaptığı şeyin zayıf ve soluk bir replikasıdan başka bir şey olmadığını söyler (Lévi-Strauss, 2013: 29).



projenin gerçekleşebilmesi için tarihle etnoloji arasında bir işbirliği tesis edilmelidir. Öncelikle bilinç düzeyine takılan Bronislaw Malinowski ve Franz Boas'ın ötesine geçilmelidir. Boas, genel bir teori geliştirebilmek için yeterli etnografik verinin birikmesini beklerken, Malinowski toplumsal olguları var eden işlevleri bulmakla ilgilenmiştir. Lévi-Strauss için etnoloğu ilgilendiren işlevler değil, yüzeydeki kültürel farklılıklardan yola çıkarak bilinçdışı düzeydeki benzerliklere ulaşmaktır (Lévi-Strauss, 2012: 36-46).

İnsanın bilinçsiz etkinliği, inandığımız gibi, bir içeriğe birtakım biçimler dayatmaktan ibaretse ve bu biçimler eski ya da yeni, ilkel ya da uygar bütün insanlar için özde aynıysa -dilde ifade edildiği biçimiyle simgesel işleve ilişkin araştırmanın apaçık gösterdiği gibi-, başka kurumlar ve gelenekler için geçerli bir yorumlama ilkesi elde etmek üzere her kurum ya da geleneğin altında yatan bilinçdışı yapıya ulaşmak gerekir ve yeterlidir. Kuşkusuz, araştırmayı çok ileri götürmek koşuluyla (Lévi-Strauss, 2012: 47).

Etnolojik yöntem ile tarihsel yöntem bu bilinçdışı yapıyı açığa çıkartmak için buluşur. Etnolog, aşına olduğu bilinçli verilerden yola çıkarak bilinçdışı ilişkilere doğru yönelirken; tarihçi, somut ve özgün vakaları gözeterek gerisin geri ilerler ve uzaklaşırken daha zengin bir bakış açısıyla elindekileri değerlendirme imkânı yakalar (Lévi-Strauss, 2012: 47-52). Hem dilbilimsel yöntemle kurduğu koşutluk hem bilinçdışı yapıları keşfetmek için tarihten faydalanma düşüncesi, etnolojide kesinlik tesis etme hedefinin manifestosudur.

Lévi-Strauss henüz ABD'deyken sosyolojik olguları matematiksel formüllerle açıklamanın ihtimallerini değerlendirmiştir. Avustralya'daki akrabalık sistemlerinin karmaşıklığını bir matematikçinin yardımıyla basitleştirmeye çalışmıştır. O dönem savaştan dolayı bir mülteci olarak ABD'ye sığınan matematikçi André Weil'e bu düşüncesini açar. Weil ona matematiksel bir analiz sunar (Eribon & Lévi-Strauss, 2018: 76). 1949'da çok sayıda geometrik çizime ve matematik formüle⁸ yer verdiği '*Akrabalığın Temel Yapıları*'nı yayımlar.

⁸Bkz: (Lévi-Strauss, 1969: 163, 170, 178, 189, 198, 199).

1955'te kaleme aldığı "The Structural Study of Myth" (Mitin Yapısal Analizi) makalesi de benzer bir şekilde matematiksel temsillerin kesinlik ve düzenlilik sağladığı bir örnektir. Lévi-Strauss makalesine, "din" fenomenini bilimsel bir çalışma nesnesi haline getirmenin zorlaştığını beyan ederek başlar. Verili çalışmalarda özellikle ne bir mantık ne de bir devamlılığın izine rastlanmaktadır. Ancak farklı bölgelerden derlenen mitlerde birtakım ortaklıklar bulunduğu da göz ardı edilemez. Madem mitler kaotiktir, o halde binlerce kilometre mesafeye rağmen varolan ortaklıkları nasıl açıklanabilir? Bu dilemmadan sıyrılmanın yolu dilbilimin açtığı yolu takip etmektir; nasıl ki sesbilimsel birimler tek başına değil fakat belirli kombinasyonlar şeklinde düzenlendiğinde anlamlı hale geliyorsa aynı formül mitlere yönelik bilimsel bir çalışmada da geçerli olabilir⁹ (Lévi-Strauss, 1955: 428-429).

1. Mitolojide bulunacak bir anlam varsa, bu, mitin kompozisyonuna giren izole edilmiş unsurlarda değil, yalnızca bu unsurların bir araya gelme biçiminde bulunur. 2. Mit, dil ile aynı kategoriye ait olsa da, aslında onun yalnızca bir parçası olan mitteki dil, belirli özellikleri ortaya çıkarır. 3. Bu özellikler yalnızca olağan dilsel düzeyin üzerinde bulunur; yani her türlü dilsel ifadede bulunabilecek özelliklerin yanında daha karmaşık özellikler sergilerler (Lévi-Strauss, 1955: 431).

Daha sonra Lévi-Strauss Yunan mitolojisinden Oidipus mitinin üç ayrı çeşitlemesini yapısal bir analize tabi tutar. Farklı hikayelerde diyakronik (artzamanlı) olarak birbirine uzak görünen birimleri önce aynı demetler içinde senkronik (eşzamanlı) olarak toplar. Ardından bu birimleri diyakronik olarak sütunlar, senkronik olarak satırlar halinde bir tablo haline getirir. "1,2,4,7,8,2,3,4,6 8,1,2,5,7,3,4,5,6, 8..." şeklinde rakamlandırıldığında ortaya şöyle bir resim çıkar: "Kadmos'un paralel bölümüyle Cecrops'un yılanı öldürmesi; Oedipus'un terk edilmesiyle Dionysos'un terk edilmesi; Dionysos loxias ile "Şişmiş Ayak", yani eğik yürüme; Antiope ile Europa'nın arayışı; Thebes'in Spartoi veya Amphion ve Zetos

⁹Bu benzerliği kurarken Lévi-Strauss mitolojiye linguistik muamelesi yapılmaması gerektiğini çünkü mitin kendisinin bir dil olduğunu ısrarla vurgulamaktadır (Lévi-Strauss, 1955: 430).



kardeşler tarafından kurulması; Zeus'un Europa ve Antiope'yi kaçırmaması ve Semele'nin de aynısı; Theban Oedipus ve Argian Perseus vb." (Lévi-Strauss, 1955: 435). Bu mitlerin her biri yaşam ve ölümü ikilik halinde özgün biçimlerinde anlamlandırmakta, dolayısıyla belirli bir permütasyona oturtulduğunda kaos gibi görünen şeyin ardında bir mantık açığa çıkmaktadır (Lévi-Strauss, 1955: 437-442):

$$f_x(a) : f_y(b) \simeq f_x(b) : f_a - 1(y)$$

Matematiksel formülasyon ve birbirinden bağımsız birimleri derleyen permütasyon Lévi-Strauss'un düzene verdiği imtiyazdan kaynaklanır: O her şeyden önce bir düzen antropoloğudur. Aklın ontolojik eksiliğini savunduğu iddiası¹⁰ şöyle dursun Lévi-Strauss ilerleyen çalışmalarında da sık sık vurgulayacağı gibi insan zihninin düzene ve sınıflandırmaya yönelik iştihakına vurgu yapar. Sınıflandırma ne olursa olsun sınıflandırma yokluğuna bakışla gerçek bir erdemdir (Lévi-Strauss, 1984: 33). Düzen olmadan anlamı kavramak imkânsızdır (Lévi-Strauss, 2013: 31). Çünkü anlamlandırma aradığımız anlamın formel bir eşdeğerini başka bir zeminde bulabilmektir (Eribon & Lévi-Strauss, 2018: 184). Son olarak Lévi-Strauss için nerede olursa olsun insan zihninin entelektüel bir düzen tesis etme girişimi insanın temel bir düzen ihtiyacının izdüşümüdür. İnsan zihni evrenin bir parçası olduğundan, evren de düzenlidir. Eğer evrende düzen olmasaydı insan zihni bunu aramazdı (Lévi-Strauss, 2013: 32). Lévi-Strauss için insan zihninin düzenli bir evrenin parçası oluşu hem ontolojik hem de epistemolojik düzeyde düzenin var olduğuna dair kanıttır.

Böylece etnolojik analiz için bir araştırma alanı olarak bilinç yerine bilinçdışının tercih edilmesi, senkronik boyutlarda yapısal bir inceleme girişimi, matematik kesinlik arayışının formüllerle ifade edilmesi, Lévi-Strauss'un sosyal bilimlerin uzun zamandır göz kırptığı bilimsellik standartlarını (Lévi-Strauss, 2012: 19) sağlama çabasıdır. Tüm bunların yanı sıra Lévi-Strauss, antropoloğun bir kültürü incelerken kendi inançlarını, önyargılarını ve tercih-

¹⁰Yukarıda Gomérieux'nün Lévi-Strauss'u postmodern bir pozisyonundan okuma çabasını hatırlayabiliriz. Gomérieux modern aklın biricikliği iddialarına karşı çıktığı için Lévi-Strauss'un evrensel aklın temellerini sarstığını iddia etmiştir: Oysa eleştiri her zaman reddiye anlamına gelmez. Burada görüldüğü gibi Lévi-Strauss insan zihninin her yerde aynı şekilde işleyebilen evrensel fakültelerine inanmaktadır.



lerden sıyrılmasının yanı sıra doğa bilimlerinin bazı dallarında tecrübe edildiği üzere yeni zihinsel kategoriler kurarak zaman, mekan, çelişki ve karşıtlık zeminlerini oluşturan bir *nesnelliği* bilim yapmanın en önemli kriterleri arasında da sayar (Lévi-Strauss, 2024: 26-27). Fakat özellikle vurguladığı düzen fikri bir yandan Lévi-Strauss'un metodolojik arayışlarına diğer yandan yaban akıl incelemelerine derinlemesine sirayet eder. Düzen, metodolojiyle yaban aklın savunusunun üzerinde birlikte yükseldikleri asli temeldir.

Yaban Düşünce ve Modern Bilim

Lévi-Strauss 1980'lerde Didier Eribon ile gerçekleştirdiği söyleşide *Yaban Düşünce*'yi¹¹ yazmaktaki amacının “ilkel” denen halkların düşüncesiyle modern toplumlar arasında bir uçurum bulunmadığını göstermek olduğunu ifade eder (Lévi-Strauss, 2018: 146). 1962'de yayımladığı *Yaban Düşünce*'nin girişi, modern zihnin üstünlüklerine ve modern öncesiyle sonrası arasındaki epistemik kopuşa inananlar için rahatsız edici ifadeler barındırır. Bu bölümde Lévi-Strauss'un ilk argümanlarından biri modern bilime atfedilen “gözlem” ve “deney”in yabanıl topluluklarda mevcut olduğudur. Yaban akıl çağdaş bilimin yöneldiği sorunlara ender olarak eğilse de, onunkine benzer gözlem yöntemlerine sahiptir. Düzen modern bilimin temellerinde yer aldığı kadar ilkel düşüncenin de varoluş tarzıdır (Lévi-Strauss, 1984: 25-38).

Lévi-Strauss bu fikirleri ileri sürerek antropolojide yerleşik iki görüşe karşı çıkar. İlk olarak yaban düşüncenin yalnızca pratik ihtiyaçlara cevap verebileceğine, soyutlama kabiliyetinin kısıtlılığına dair geliştirilen pek çok akıl yürütme söz konusudur. Aurel Krause yerlilerin bitki ve hayvan sınıflandırmalarının yalnızca yararlılıkları ve teşkil edebilecekleri tehlikeler nazarında pratik hedeflere yönelik inşa edildiğini ileri sürmüştür. Benzer şekilde “ilkel”lerin ihtiyaç duymadığı bitkilerin adlarını dahi bilmediklerine yönelik aktarımlar da söz konusudur. Lévi-Strauss'a göre bu tarz örneklerle “ilkel”lerin sözde soyut düşünme yeteneksizliklerini savunmak üzere başvurulur. Daha sonra yazısız toplulukların

¹¹Yaban düşünceden söz ederken Lévi-Strauss'un kimi zaman mitleri, kimi zaman totemleri, kimi zaman da büyüü gündeme getirdiğini görürüz. Yerli kabilelere ait tüm bu unsurlar yaban düşüncenin beslendiği imgelerin kaynakları olarak kabul edilebilir.

biyolojik çevreleriyle adeta bütünleşmelerinden kaynaklanan geniş bilgi kapsamlarına dair Hanunoo, Negrito, Tewa ve Balovale yerlilerinden örnekler getirir. Bu yerli dillerindeki bilginin dizgesel niteliğine ve dilbilimsel olanaklarına dayanarak, bitkilerin oluşturucu bölümleri için 150 terim kullanan toplulukların yalnızca pratik faydayla ilgilenmediklerini gösterir. Hatta kuzey doğu yerlileri, her sürüngen cinsi için, türlere ve alttürlerle ilişkin farklı terimler kullanarak gerçek bir “sürüngenbilim” oluşturmuşlardır (Lévi-Strauss, 1984: 24-27). İngiliz işlevselciliğinin iddia ettiğinin aksine, Lévi-Strauss için hayvan ve bitki türleri pratik ihtiyaçlar yüzünden sınıflandırılmamıştır; aksi halde ihtiyaçları olmayan türleri de isimlendirmezler. Ona göre düşünsel gereklilik pratik faydadan önce gelir:

Dünyanın bütün bölgelerinden gösterebileceğimiz bu türlü örnekler karşısında, hayvan ve bitki türlerinin bilinmesinin yararlı olmalarından ileri gelmediği sonucunu rahatlıkla çıkarabiliriz: Yararlı ya da ilginç oldukları kararına varılmışsa, daha önceden bilindikleri içindir (Lévi-Strauss, 1984: 32-33).

Buradan yola çıkarak Lévi-Strauss modern bilim ile yaban düşüncenin her ikisinin de zihinsel bir düzen ve mantığa dayandığını ilan eder:

Böyle bir bilimin pratik düzlemde pek etkin olamayacağı söylenebilir. Ama önemli olan da budur işte: ilk amacı pratiğe yönelik değildir. Gereksinimleri karşılamadan önce, ya da gereksinimleri karşılamak yerine, *düşünsel gereklilikleri*¹² karşılar (Lévi-Strauss, 1984: 33).

Ayrıca “ilkel”lerin gerek totemsel gerek bitkibilimsel alandaki sınıflandırmaları modern bilimdeki kadar bilinçli, karmaşık ve tutarlıdır. Bu da onların kuramsal olduğunu, kuramlarının da bir “yöntem”e dayandığını gösterir. Yerli taksonomileri sadece yöntemli olmak ve sağlam bir kurama dayanmaktan ibaret değildir, biçimsel açıdan hayvanbilimle bitkibilimin hâlihazırda faydalandığı sınıflandırmalarla karşılaştırılabilecek bir durumdadırlar (Lévi-Strauss, 1984: 63-65). Lévi-Strauss, aynı zamanda Jean-Paul Sartre’ın “çözümleyici us” ile “diyalektik akıl” arasında geliştirdiği karşıtlığı da reddeder. Sartre için çözümleyici us

¹²İtalikler bize ait.



bilimsel bilgiyi gözden düşürerek bir çeşit tembelliğin ürünü olmaktadır. Oysa Lévi-Strauss böyle bir ayrımın doğru olmadığını, yaban düşüncenin diyalektik unsurları bulunduğunu, bilim ile bilim olmayan arasında böyle bir karşıtlığın kurulamayacağını savunur (Lévi-Strauss, 1984: 261-267).

Lévi-Strauss insan zihninin düzene ve düşünsel gerekliliklere evrensel tabiyeti ile yaban aklın soyut düşünme kapasitesinden noksan olmadığını göstermekle beraber yaban düşünce hakkındaki bir diğer yanılgıya, onu evrimsel bir çizginin başlangıç basamağına yerleştiren, büyüü bilimin erken bir formu olarak kabul eden kanaate¹³ itiraz eder (Lévi-Strauss, 1984: 37): Bir bakıma bilim gibi tamdır ve tutarlıdır. Yaban düşünce herhangi bir şeyin tamamlanmamış bir başlangıcı değil, kendi içinde bütünleşmiş bir sistemdir. Bu yüzden bilim ve büyü bir devamlılık teşkil etmez, her ikisi de kendi içinde bütünlük sahibi ayrı bilgi biçimleridir. Ancak medeniyetin esas sanatları; çömlekçilik, dokumacılık, tarım ve hayvanların evcilleştirilmesi neolitik çağda kesinleşir. Büyüsel uygulamalar bitki ve hayvan sınıflandırmalarıyla eş güdümlüyse, modern bilim öncesinde de birtakım teknikler geliştirebilmek için, gerçekten bilimsel bir yaklaşım, devamlı ve dikkatli bir merak, yalnız bilme hazzını tatmak için bilme isteği gerekmiştir. Dolayısıyla modern bilim öncesinde de gözlem ve deney iş başındadır. Lévi-Strauss modern bilim öncesi düşüncenin bileşenlerinin (tote-mizm, sınıflandırma ve büyü) bilimsel bir geleneğin mirasçısı olduğunu, ancak modern bilime kadar geçen binlerce yıllık durgunluk sürecinin Neolitik Çelişki diye isimlendirdiği bir problemi ortaya çıkarttığını söyler. Eğer iki düşünme biçimi (yaban ve modern) arasındaki binlerce yıllık durgunluk evrimsel şekilde açıklanamazsa nasıl ele alınmalıdır? (Lévi-Strauss, 1984: 37-38). Lévi-Strauss yaban ile modern arasındaki farkı hiyerarşik bir ilişkiyle açıklamak yerine, her ikisini de bilimsel (yani mantıklı ve düzenli) bir temele sahip ancak bunu farklı *stratejik düzeylerde* sürdüren epistemik şartlar olarak görür:

¹³Bu görüşün en önemli temsilcilerinden birisi Bronislaw Malinowski'dir. Malinowski, çok daha önceden ilkel toplumların gözlemleyebildiğini, düşünebildiğini ve kendine ait bir bilgi sistemi üretebildiğini tespit etmiştir. Hatta Trobriand yerlilerinin genel hidrodinamik ve denge yasalarıyla uyumlu teknik bilgilere sahip olduklarını bile gözlemlemiştir. Ancak ilkel bilgiyi genellikle pratik ihtiyaçlarla ilişkilendirmiş ve büyüü, bilimin ilkel bir türü olarak kabul etmiştir (Malinowski, 2022: 36-37).



Bir tek açıklaması olabilir bu çelişkinin: her ikisi de insan düşünüşünün gelişiminin birbirine eşit olmayan iki evresinin değil, doğanın bilimsel bilgiye açık kaldığı iki ayrı stratejik düzeye bağlı olan, birbirinden farklı iki düşünce biçiminin varolması: biri yaklaştırma olarak *algı ve imgelem*¹⁴ düzeyine ayarlanmış, öbürü yer değiştirmiş; her türlü bilimin -ister neolitik olsun, ister çağdaş- amacı olan zorunlu bağıntılara biri duyu sezgisine çok yakın, öteki uzak olan iki ayrı yoldan ulaşılabilirmiş gibi (Lévi-Strauss, 1984: 38-39).

Kültürlerin Nesnel Yönelimleri ya da Modern ile Yabanın Farkı

Lévi-Strauss'a göre yaban düşünce ile modern bilim aynı şey değildir.¹⁵ Lévi-Strauss ontolojik bir gerçeklik taşıyan doğanın kendisini farklı stratejik düşünme biçimlerine açtığını söylediğinde modern ile yabanın ayrım noktasını ilan eder. Bu farklı stratejik düzeyler, düşüncenin farklı nesnel yönelimleridir. Doğayı düzene tabi tutarak açıklamaları, deney ve gözleme dayanmaları açısından ortaklaşan farklı stratejik düzeyler, hedefledikleri sonuçlar doğrultusunda nesneleri sınıflandırırken ön plana çıkardıkları niteliklere göre, parça ve bütün arasındaki ilişkileri düzenlerken ve doğrudan/dolaylı hareket ederken birbirinden ayırır. Eğer kosmosun her türlü mühadeleden azade bütünlüğünü tekrar tekrar kurmak, yaşamdaki şeylerin ilk hallerine devamlı şekilde dönmek isteyen bir kültürel yönelim söz konusuysa bu doğrultuda inşa edilecek bilgi duyu verilerini doğrudan bir stratejiyle örgütlerken, karmaşık toplumsal organizasyonları düzenlemek, doğaya hükmetmenin ve ilerlemenin asıl hedeflerden biri olduğu bir kültürel yönelim için olguları önceden belirlenmiş tasarımlara göre inşa eden bir strateji gerekmektedir.

¹⁴İtalikler bize ait.

¹⁵Bir yanlış anlaşılmayı önlemek için belirtmek gerekir ki, Lévi-Strauss için yaban düşünce ile modern bilim olayları açıklarken aynı geçerlilik düzeyine sahip değildir: "Ama bütün mitoslar gibi, şeylerin gerçekte nasıl olup bittiğini söylemiyor bize." (Eribon & Lévi-Strauss, 2018: 142) *Mit ve Anlam*'da ise ele aldığı bir mitin kendi adına ne anlama geldiğini daha açık şekilde ifade eder: "Vatoz balığıyla ilgili hikaye gerçekten yaşanmadı. Fakat yapmamız gereken şey, bu hikâyenin açıkça saçma veya sadece bir tür hezeyan içindeki zihnin tuhaf yaratımı olduğuna kendimizi inandırmak değildir. Burada anlatılanları ciddiye almalı ve kendimize şu soruları sormalıyız: Neden vatoz balığı ve neden Güney Rüzgarı?" (Lévi-Strauss, 2013: 41).

Lévi-Strauss bu stratejik düzeyleri açmak adına yaban düşüncüyü *somutun bilimi* olarak isimlendirir. Hayvancılık, çömlekçilik vb. zanaatleri kapsayan bu bilim, doğanın verdiklerine uyan gözlem ve düşünce formlarını günümüze dek muhafaza etmiş olmaları bakımından oldukça kıymetlidir. Lévi-Strauss somutun biliminin özü itibarıyla matematik ve doğa bilimlerinin varabileceğinden farklı sonuçlar elde edebileceğini vurgular. Ancak bu yüzden bilimsel olmaktan geri kalmadığını, sağladığı sonuçların da daha az geçerli olmadığını belirtir (Lévi-Strauss, 1984: 39-40).

Eğer yaban düşünce (somutun bilimi olarak) matematik ve fizik kadar bilimsel ise, bu Batının modernleşme tarihinde imtiyaz sahibi olan bilimin gereğinden fazla abartıldığı, gerçeklik açısından mitsel düşüncenin hudutlarını aslında hiç aşmadığı anlamına mı gelir? Daha da ileri gidildiğinde modern bilimin, özünde mitsel olduğu hanidir gizlenmiştir de Lévi-Strauss uzun zamandır üzeri örtülen hakikati ortaya çıkartarak bilimi ait olduğu mit kategorisine geri mi taşımaktadır? Aslında yaban düşünceye somutun bilimi adını bahşederek iade edilen itibar, Lévi-Strauss'un nezdinde modern bilimi zayıflatmak demek değildir. Yukarıda belirtildiği gibi yalnızca eşit derecede geçerli olan, evrensel bir zihin yapısından neşet eden, fakat sonuçları itibarıyla farklı arayışlara cevap veren iki *stratejik düzey* söz konusudur.

Lévi-Strauss *Mit ve Anlam*'da yaban düşünce ile modern bilimin *stratejik düzey* farklarını aydınlatacak açıklamalarda bulunur. Bir düşünme şeklinin çıkar gütmeyen soyutlama boyutlarının olduğunu söylemenin, hiç de modern bilimle eşit olduğunu iddia etmek anlamına gelmediğini hatırlatır. Yaban düşünce en kestirme yoldan bir evren anlayışı inşa eder ve her şeyi bütüncül şekilde anladıktan sonra açıklanabileceği varsayımını taşır. Bu, kısıtlı fenomenlere dair açıklamalar sunmaya çalışan, daha sonra başka türden fenomenlerle devam ederek adım adım ilerleyen modern bilimle tamamen çelişmektedir. Descartes'a atıfla modern bilim bir sorunu, gerektiği kadar parçaya ayırarak çözmeyi hedeflemektedir. Aynı zamanda iki stratejik düzeyin sonuçları itibarıyla de farkı açıktır. Modern bilim sayesinde doğa üzerinde egemenlik kurulabilmiştir ancak mit insana bu tarz bir yeti sağlamaz. Fakat bu "ilkel"lerin yetersizliğinden değil, modernlerin araba kullanmalarını, radyo ya da televizyonu açmalarını sağlayan türde bir zihinsel kapasiteyi geliştirme ihtiyacı gütmeme-



lerinden kaynaklanmaktadır. İnsanlığa ait tüm zihin kapasiteleri aynı anda geliştirilemez ve bunlar kültürde farklıdır (Lévi-Strauss, 2013: 37-39). Yani insanın zihin yapısı ilişkisel karşıtlıklara dayanması açısından evrenseldir fakat bu zihin yapısının geliştirilmeye açık birden fazla stratejik kapasitesi bulunmaktadır.

Lévi-Strauss söz konusu farklı kapasiteler için modern bilimi mühendislikle, somutun bilimini de yaptakçılıkla (*bricolage*) ilişkilendirir. Bugün yaşamımızda varlığını sürdüren bir etkinlik olarak yaptakçılık, “ilkel” değil ancak “ilk” demeyi tercih ettiği bir bilimin düşünsel alanda ne olabileceğini teknik bir boyutta tasarlamayı sağlayacak bir anolojidir. Bir yaptakçı (*bricoleur*) bir uzmanın faydalandığından daha dolambaçlı aletler kullanarak elleriyle çalışan kişidir. Bir yaptakçı, evindeki bir şeyi onarırken, onarım için doğrudan üretilmemiş araç ve nesnelerden faydalanarak, elindekiyle yetinir. Yaptakçı, mitsel düşüncenin karışık öğelerden oluşan ve geniş olmakla beraber kısıtlı bir repertuvardan bir anlatı oluşturmaya tekabül eder (Lévi-Strauss, 1984: 40). Bu durumu daha iyi anlatabilmek için Lévi-Strauss mühendisin çalışma tarzını karşıya yerleştirir:

Yaptakçı, birbirinden farklı pek çok işi gerçekleştirebilir; ama, mühendisten farklı olarak, bunların her birini tasarısına göre düşünülüp sağlanmış hammadde ve aletlerin elde edilmesine bağlamaz: araç evreni kapalıdır, oyunun kuralı da yapacağını ‘elde bulunanlarla’, yani her an sınırlı sayıda, üstelik ayrışık araç ve gereçlerle yapmaya çalışmaktır (Lévi-Strauss, 1984: 41).

Yaptakçı kişi elindeki öğeleri nasıl olsa bir gün gerek duyulur diyerek saklamıştır. Örneğin bir meşe küp parçası bir tahtanın yetersizliğini gidermek için bir takoz ya da oturtmalık olarak kullanılabilir. Ama bu imkânlar her parçanın münhasır geçmişinden, yapılma amacı taşıyan ilk kullanımından kaynaklı, önceden belirlenmiş bir sınıra sahiptir. Dolayısıyla tıpkı yaptakçılar gibi mitsel düşünce de; olayları, farklı bağlamlarda üretilmiş olay kalıntılarını düzenleyerek yapılar inşa eder. Buna karşılık mühendisin durumu farklıdır. Mühendisin ait olduğu modern bilim, durmadan ürettiği yapılar, varsayım ve teorilerle kendi araç ve sonucunu oluşturur. Bütün bilim olay ve yapı ayrımı üzerine kuruludur. İlki (yaptakçılık) olaylar aracılığıyla yapılar oluştururken, diğeri (modern bilim) yapılar aracılığıyla olayları

düzenlemektedir. Bilim tıpkı bir oyun gibi yapılardan yola çıkarak olaylar üretir. Kuttörenlerle mitlerse, olay kümelerini devamlı dağıtarak, yeniden düzenler ve peş peşe amaç ve araç haline gelen yapısal düzenlemelere ulaşmak için bozulması olanaksız parçalar olarak kullanır (Lévi-Strauss, 1984: 40-45).

İkisi arasındaki bir diğer fark birisinin duyumsal olana yakın, diğerininse uzak kalmayı seçmesidir. Buna göre somutun bilimi, bilgisel bütünlüğünü duyumsanabilir niteliklere göre düzenler (Lévi-Strauss, 1984). Lévi-Strauss daha sonra bu nitelikleri, bilimin uzun zamandır uzak kalmayı tercih ettiği *ikincil nitelikler*¹⁶ olarak isimlendirir (Eribon & Lévi-Strauss, 2018: 147-148). Mitik düşünce, modern bilimin aksine, imgelerle iş gördüğünden, (modern bilimin yaptığı gibi) fikirler arasında bağlantı kurmak yerine, yer ile gök, yer ile su, aydınlık ve karanlık, erkek ile kadın, pişmiş ile çiğ, çürük ve taze ikiliklerine göre organize olur. Böylece renkleri, kokuları, dokuları ve tatları kapsayan, duyumsanabilir (ikincil) niteliklere göre bir mantık geliştirir (Lévi-Strauss, 2024: 68-69). Modern bilim ise kavramlar formüle ederek gerçek karşısında tamamen soyut kalmaya çalışır (Lévi-Strauss, 1984: 43). Dolayısıyla doğa, birden fazla dizgeleştirmeye açıktır (Lévi-Strauss, 1984: 114) ve bu farklı dizgeleştirme türleri farklı eksen stratejileri üzerinde gerçekleştirilir. Lévi-Strauss bu iki eksen farklılığını Hanunoo yerlilerinden bir örnek vererek açıklar. Hanunoolar farklı renkleri kuruluk ve tazelik gibi duyumsanabilir bir ayrıma göre sınıflandırırken, bizim modern zihnimiz soyut bir ilişkisellikle çalışacaktır:

¹⁶Lévi-Strauss kimi zaman duyumsanabilir nitelikler, kimi zaman ikincil nitelikler kavramını kullanır. Doğrudan bir atıf yapmasa da doğa filozoflarına kadar uzanan bir ayrıma sadık kaldığı açıktır. John Locke 17. yüzyılda, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* kitabında birincil ve ikincil nitelikleri birbirinden ayırmıştır. Locke'un sınıflandırmasında "birincil nitelikler", katılık, uzam, kılık, durgunluk ve sayılardan oluşurken, "ikincil nitelikler" renk, koku, tat, ses ve her türlü duyulur niteliği kapsar (Locke, 1996: 105-107).



Hanunoo dizgesinin de iki eksen içerdiği, ama bu eksenlerin başka türlü tanımlandığı anlaşılınca, bütün bulanıklıklar ortadan kalkar: bu dizge renkleri bir yandan görece açık ve görece koyu, bir yandan da daha *çok taze ya da kuru*¹⁷ bitkilere özgü olmalarına göre ayırmaktadır; böylece, yerliler yeni kesilmiş bambu parçasının parlak kestane rengini yeşile yaklaşıtırlar, oysa biz, Hanunoo *dilinde*¹⁸ kırmızıyla yeşil arasında görülen basit karşıtlığa göre sınıflandıracak olsak, bu rengi kırmızıya yaklaşıtırdık (Lévi-Strauss, 1984: 76).

Neticede Lévi-Strauss için yaban düşünce sistematik, teorik ve yöntemsel olduğu, kaostan ziyade düzenle hareket ettiği, dünyanın bir açıklamasını sunmaya çalıştığı, gözleme ve deneye dayandığı için en az modern bilim kadar geçerlidir. Fakat ikincil niteliklere odaklandığı, yaptakçı gibi hareket ettiği, sonuçları açısından doğa üzerinde tahakküm kurmayı sağlamadığı, modern yaşamın sorunlarına hitap etmeyen farklı bir stratejik düzeye ait olduğu için çağdaş bilimden farklıdır. İnsan zihni derinde her yerde aynıdır; yüzeyde stratejik farklar mevcuttur. Bu benzerlik ve farklılık oyunu Lévi-Strauss'un bilime inanmayı sürdürürken bilimin merceğini daha kapsamlı şekilde tasarlama arzusundan başka bir şey değildir.

Yapısal antropolojinin modeller ve matematik kesinlikten beslenmesinin evrenselliğe yönelik bir yanı mevcuttur. Bununla beraber modern bir bilimsel teori olan yapısal antropolojinin nesnesi olarak yaban düşüncedeki düzenlilikler için de bir evrimsellik iması söz konusudur. Lévi-Strauss'un iki farklı yetiyi aynı anda evrensel bir insan zihni zeminine yerleştirmesinin iki sonucu vardır. İlki, bilimsel inceleme nesnesinin bilimsel inceleme yöntemiyle zorunlu uyumuna duyulan ihtiyaçtan kaynaklanır: Eğer düzenlilikleri arayan bir inceleme yöntemi mevcutsa ele aldığı fenomenlerde düzenlilik bulunmalıdır ya da düzenliliklere odaklanılır. Bunun tam tersi de geçerlidir: Eğer inceleme nesnesi olarak yaban düşünce bir düzene tabiyse onu ancak kendisine uygun bir yöntem görünür hale

¹⁷İtalikler bize ait.

¹⁸İtalikler bize ait.

getirebilir. Dolayısıyla yöntem ile inceleme nesnesinin düzenlilikleri yaban düşünce ile modern bilimin evrenselliğini vurgular.

İkinci olarak birbirinden farklı iki düşünme biçiminin nasıl aynı anda evrensel olabileceği sorunu akıl yürütme şeklimizde bir yenilik talep eder. Hem modern bilimin kesinliği hem de somutun bilimi olarak yaban düşüncenin geçerliliği açısından evrensellik nasıl mümkün olabilir? Bunun için birbirini dışlamayan evrenseller söz konusu olmalıdır. İnsan zihinin evrensel kapasitesi kas sisteminin aynı anda birbirinden başka hareketleri mümkün kılan kapasitesine benzer. İnsan vücudundaki her kas grubu başka türlü fiziksel faaliyetleri destekler. Eğer bir kimse nesneleri çekerek taşımak isterse farklı, itmek isterse farklı kas gruplarını güçlendirmek zorundadır. Eğilmek, çömelmek, yüksek bir noktadan asılmak, zıplamak, hızlı koşmak ya da uzun süre yürüyüş yapabilmek için ayrı kasların çalıştırılması gerekir. Mesleği, yaşadığı coğrafya ya da hobileri uyarınca bu fiziksel kabiliyetlerden birisini ön plana çıkarmak zorunda olan (ya da isteyen) birisi belirli kas gruplarına diğerlerinden daha fazla pay vermelidir. Bunun sonucunda da kişinin tüm bir hayat tarzı yeniden şekillenecek ve ayrışacaktır. Kimisi hızlı koşabilirken uzun yürüyüşleri tamamlamakta zorlanacak, kimisi dayanıklılığı güce tercih edecek ve kimileri için çekmek itmekten daha kolay hale gelecektir. Dolayısıyla istenen sonuç tercihleri belirleyecektir. Tüm kasa dayalı kabiliyetler farklı olmalarına rağmen aynı anda geçerlidir.



Bitkiler ve hayvanlarla bilğimiz de tam olarak aynıdır. Yazısız halklar, yaşadıkları çevreye ve kaynaklarına dair aşırı derecede kesin bilgiye sahiptir. Bütün bunları kaybettik, fakat bir hiç uğruna değil; şimdi, sözün gelişi, dakika başı kaza yapmadan araba kullanabiliyor yahut geceleri televizyon veya radyoyu açabiliyoruz. Bu, zihin kapasitelerinin eğitimini gerektirir, ki “ilkel” ihtiyaç duymadıkları için buna sahip değildir. Bana göre, sahip oldukları potansiyelle zihinlerinin niteliğini değiştirebilirlerdi, fakat sahip oldukları türden bir hayat ve doğayla ilişkileri bakımından böyle bir değişikliğe ihtiyaçları yoktu. İnsanlığa ait bütün zihin kapasitelerini aynı anda geliştiremezsiniz. Yalnızca küçük bir dilimini kullanabilirsiniz ve bu dilim her kültürde aynı değildir. Hepsi bu (Lévi-Strauss, 2013: 39).

Lévi-Strauss'un ele aldığı zihinsel farkların evrenselliği de benzer biçimde, her kültürün tercihlerine göre geliştirilmeye açık ve evrensel bir kapasiteye dayanmaktadır. Yaban düşünce, kültürel temayüller doğrultusunda nesnelerin ikincil nitelikleriyle işgörüp bir yaptakçı gibi davranırken, mühendislerin ait olduğu modern kültür birincil olarak nitelendiği özellikleri nesneleştirecektir. O halde bu iki düşünme ve bilim yapma biçimi birbirini dışlamaz; hatta bu ikisi arasındaki benzerliklerden yola çıkarak farklılıklarının aynı anda geçerli olduğunu göstermek modern bilimin sınırlarını esnetme girişimi bile olabilir.

Sonuç

Lévi-Strauss bir yandan yaban düşünce ile modern bilim arasındaki uçurumu daraltırken, diğer yandan modern bilimin başarısından bahsettiğinde gerçekten bir çelişki mi söz konusudur? Pek çok kez dikkat çekildiği gibi yaban düşüncenin karakteristiği ile yapısal analiz arasındaki benzerlik (Fabry, 2021: 439) modern bilimle yaban mantığının nasıl aynı anda hem yakın hem de uzak olduklarına dair ipucu verir. Her şeyden evvel Lévi-Strauss'un derindeki bilinçdışı düzenliliklere odaklanan, ilk başta karmaşık görünen fenomenleri karşılıklı ilişkiler halinde düzenleyen yapısalcılığı ile, bitki taksonomilerinde, mitsel ikilik-

lerde, akrabalık sistemlerinde görünür hale gelen yaban düşüncenin intizamı birbiriyle örtüşür. Böylece modern bilimin anlamsız olarak görmeyi tercih ettiği ya da pratik işlevlerle açıklayarak karmaşıklaştırdığı yaban aklın bir düzene tabi olduğu savunulur. Lévi-Strauss bir taraftan bilimci bir tutum sergileyip diğer taraftan o güne dek modern bilimin karşısına yerleştirilen yaban aklı somutun bilimi olarak isimlendirebilmiştir; çünkü bilimin sınırlarını yaban düşünceye anlam atfedecek şekilde genişletmeye çalışmıştır. Sosyal bilimleri pozitif bilimlere doğru genişletirken, bilimin kendisini modern öncesi olduğu için bir kenara atılan farklı bilme biçimlerini kapsayacak hatta onlardan faydalanmayı sağlayacak şekilde etraflı hale getirmeye çalışmıştır. Clifford Geertz, neolitik çağa ait başarıların, insanın toplumbilimsel konumunun erdemini hatırlamanın Lévi-Strauss açısından bir reform anlamına geldiğini ve yaban düşüncenin ilkelerini meşrulaştırarak hakettiği yere yerleştirme reformunu sırtlanacak halefin bilimsel açıdan zenginleştirilmiş bir antropoloji olduğu sonucuna varır (Geertz, 2010: 390-391). Frédéric Keck de *Yaban Düşünce*'nin ikinci baskısı için yazdığı önsözde Lévi-Strauss'un mühendisin tüm saptamaları tek bir düzeyde, önceden tasarlanmış bir planda hizalama eğilimini eleştirdiğini, yaban düşüncenin duyumsanabilir olanı çeşitli soyutlama düzeylerinde yeniden kurma kapasitesini kutladığını düşünür. Ona göre bilakis sibernetikte¹⁹, yapay zeka sistemlerinin kökeninde ve DNA molekülünün keşfinde yaban düşüncenin olanaklarını yeniden keşfetme olasılığı görülür. Keck'e göre yaban düşüncede bilimsel faaliyeti daha da ileri götürecek revervler mevcuttur; ancak bunları görselleştirmek için yapısal antropolojinin muazzam çabasına ihtiyacımız vardır (Keck, 2025: 19).

Lévi-Strauss'un kendi çalışmalarına sirayet eden bu durum, onun çağdaş bilimdeki gelişmelere yönelik gözlemlerinde daha açık hale gelir. Lévi-Strauss uzun zamandır modern bilimin ikincil niteliklere temkinli durduğunu, duyumsanabilire arkasını döndüğünü fakat artık onları bünyesine katmaya çalıştığını görmekten memnuniyet duyduğunu belirtir. Michel Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de savunduğu tezin aksine, epistemeler arasında

¹⁹Keck burada Lévi-Strauss'un *Mit ve Anlam*'da yer alan açıklamalarına atıfta bulunur. Lévi-Strauss ele aldığı bir mit hakkında şu ifadelerle yer verir: "Hikaye, bilimin bakış açısından doğru değildir, fakat sibernetik ve bilgisayarların bilim dünyasında yaygınlaştığı ve mitik düşüncenin uzun zamandır somut nesne ve varlıklarla çok farklı bir tarzda kullandığı ikili işlemlerin bir kavrayışını sağladığı bir dönemde, mitin bu niteliğini anlayabiliriz." (Lévi-Strauss, 2013: 42).



radikal bir kopuştan ziyade, çağdaş bilimde, kadim bilgileri kapsama, gelişiminin arkaik aşamalarını yeniden işlevsel hale getirme çabasını fark ettiğini ifade eder (Lévi-Strauss, 2018: 147-148). Genel olarak somutun mantığı diye adlandırdığı şeyin, yani duyu verilerini dikkate almakla bilimsel düşünce arasında bir ayrım kurulmuştur ancak günümüzde bu ayrım tersine çevrilmeye yüz tutmuştur:

Bugün ise şahsi intibam (elbette bir bilim adamı olarak konuşmuyorum, sonuçta ben bir fizikçi, biyolog veya kimyacı değilim) çağdaş bilimin bu uçurumu aşma eğiliminde olduğu ve duyu verilerinin, bir anlamı ve doğruluğu olan, açıklanabilen şeyler olarak bilimsel açıklamalara giderek daha fazla dahil edildiğidir. (...) Artık modern bilim kendi geleneksel istikametinde ilerlemeyi değil, aynı zamanda bu kanalları genişletmeyi ve daha önce bir kenara ittiği birçok problemi gündemine yeniden dahil etmeyi de başarabilecek gibi görülüyor (Lévi-Strauss, 2013: 26, 32-33).

Böylece Lévi-Strauss yaban düşüncüyü savunurken bilimci pozisyonunu kaybetmez. Aksine yaban düşünceye yönelen bir açılım bilimsel kapasitenin geliştirilmesi anlamına gelir. Batı biliminin biricikliğine eleştiri getirerek, yabanıl aklın romantik bir manifestosunun yazmaya çalışmaz. Eleştiri, bilimin yerine ikame edilecek alternatifler aramak değil, yeni tali yollardan faydalanma olasılıklarına doğru bir keşif gezisidir. Lévi-Strauss dünya uygarlığının kendi özlerini muhafaza edebilen kültürlerden ibaret bir koalisyon olduğunu, kültürlerin ancak başka kültürlerle temas ederek gelişebileceği ve yeni açılım ve çözümler bulabileceğini öne sürer: “Kültürlerin işbirliği”nden söz ettiğinde de, farklılıkları kendi kapalı hudutlarına göre değil daha kapsayıcı ve etkileşim halinde görür (Lévi-Strauss, 2016: 54-59). Dolayısıyla epistemolojik tutumuna yansıyan çabaları da Lévi-Strauss’un antropolojiyi bütün insan toplumlarını kapsayacak genelleştirilmiş bir hümanizm (*un humanisme généralisé*) kurmanın vasıtası olarak gören projesinin kalbinde yer alır (Tunçbilek, 2024: 118).





Hakem Değerlendirmesi	Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek	Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer Review	Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author declared that this study has received no financial support.

Yazar Bilgileri	Yaşar Faruk Kanber (Arş. Gör.)
Author Details	¹ Yeditepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye 0009-0001-1332-0949 faruk.kanber@yeditepe.edu.tr

Kaynakça | References

- Bernstein, R. J. (1985). *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. University of Pennsylvania Press.
- Comte, A. (1967). *Pozitif Felsefe Dersleri* (Ü. Meriç, Çev.). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi.
- Eribon, D., & Lévi-Strauss, C. (2018). *Claude Lévi-Strauss: Uzaktan Yakından* (H. Bayrı, Çev.). Metis Yayınları.
- Fabry, L. (2021). *L'anthropologie comme science rigoureuse: Une lecture épistémologique de l'œuvre de Claude Lévi-Strauss*. (Doktora Tezi) Paris.
- Feyerabend, P. (2020). *Yönteme Karşı* (E. Başer, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Geertz, C. (2010). *Kültürlerin Yorumlanması* (H. Gür, Çev.). Dost Kitabevi.
- Gomérieux, R. (2022). Lévi-Strauss postmoderne. *Diogenes*, 279-280(3), 69-85. <https://doi.org/10.3917/dio.279.0069>.
- Jenkins, A. (1979). *The Social Theory of Claude Lévi-Strauss*. The Macmillan Press.
- Keck, F. (2025). Préface. C. Lévi-Strauss içinde, *La Pensée Sauvage*. Plon.
- Leach, E. (1985). *Lévi-Strauss* (A. Ortaç, Çev.). AFA Yayıncılık.
- Lévi-Strauss, C. (1955). The Structural Study of Myth. *The Journal of American Folklore*, 68(270), 428-444. <https://doi.org/10.2307/536768>
- Lévi-Strauss, C. (1969). *The Elementary Structures of Kinship*. Beacon Press.
- Lévi-Strauss, C. (1984). *Yaban Düşünce* (T. Yücel, Çev.). Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (2012). Dilbilimde ve Antropolojide Yapısal İnceleme. C. Lévi-Strauss, *Yapısal Antropoloji* kitabı içinde (s. 57-88). İmge Kitabevi.
- Lévi-Strauss, C. (2012). Tarih ve Etnoloji. C. Lévi-Strauss, *Yapısal Antropoloji* kitabı içinde. (s. 17-56). İmge Kitabevi.
- Lévi-Strauss, C. (2013). *Mit ve Anlam* (D. Gökhan Yavuz, Çev.). İthaki Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (2016). *İrk, Tarih ve Kültür* (H. Bayrı, R. Erdem, A. Oyacıoğlu, I. Ergüren, Çev.). Metis Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (2017). *Hepimiz Yamyamız* (H. Bayrı, Çev.). Metis Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (2024). *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji* (A. Terzi, Çev.). Metis Yayınları.
- Locke, J. (1996). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (V. Hacıakıroğlu, Çev.). Kbalcı Yayınevi.
- Lowie, R. (1946). The Bororo. In J. Steward, *Handbook of South American Indians* (s. 419-434). Washington: United States Government Printing Office.
- Malinowski, B. (2022). *Büyük, Bilim ve Din* (D. Satılmış, Çev.). Dorlion Yayınları.
- Nutini, H. G. (1970). Lévi-Strauss' Concept of Science. In D. H. David Bidney, *Échanges et communications* (s. 543-570). Mouton.
- Rodinson, M. (1955). Ethnographie et relativisme. *La Nouvelle Critique*, 69, 46-63.



- Sahlins, M. D., Lévi-Strauss, C. (1966).). [Review of *Structural Anthropology*]. *Scientific American*, 214 (6) 131-136. <http://www.jstor.org/stable/24930972>
- Tunçbilek, S. Ş. (2024). *Fikirlerin Uluslararası Dolaşımına İlişkin Asimetriler: Lévi-Strauss ve Yapısal Antropolojinin Brezilya ve Türkiye'de Alımlanma(ma)sı*. (Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Tunçbilek, S. Ş. (2024). Sociologizing Hau: Translation of Maussian Concepts into Bourdieu's Theory of Practice. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 44(1) 239-256. <https://doi.org/10.26650/SJ.2024.44.1.0009>
- Wendling, T. (2010). Une joute intellectuelle au détriment du jeu? Claude Lévi-Strauss vs Roger Caillois (1954-1974). *Ethnologies*, 32(1), 29-49. <https://doi.org/10.7202/045211ar>



İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi

Araştırma Makalesi | Research Article

 Açık Erişim | Open Access

Matematik ve Sosyal Bilimler: Lévi-Strauss'un Yapısalcılığından Hesaplamalı Sosyal Bilimlere

Mathematics and Social Sciences: From Lévi-Strauss's Structuralism to Computational Social Sciences



Zübeyde Demircioğlu¹  

¹ İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye

Öz

Bu çalışma, Claude Lévi-Strauss'un yapısalcı yaklaşımı çerçevesinde matematiğin sosyal bilimlerdeki kullanımını tarihsel ve kuramsal boyutlarıyla incelemekte; bu doğrultuda “beşerî matematik” kavramını hesaplamalı sosyal bilimler bağlamında yeniden ele almayı amaçlamaktadır. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren doğa bilimlerinin ayrılmaz bir parçası haline gelen matematik, II. Dünya Savaşı sonrasında daha “titiz” bilimsel teoriler geliştirmek amacıyla sosyal ve beşerî bilimlerde de kullanılmaya başlanmıştır. Beşerî bilimlerin doğa bilimleri gibi kesin bir bilimsel statü kazanması gerektiğini savunan Lévi-Strauss kariyerinin erken dönemlerinde matematiksel modellerden yoğun biçimde faydalanmıştır. Ancak Lévi-Strauss, ölçüm matematiğine dayalı nicel yaklaşımlardan farklı olarak, toplumsal yapıları anlamada model matematiğini esas alan niteliksel ve örüntü temelli analizler önermiştir. Bu yönüyle, günümüzde yaygınlaşan örüntü temelli analitik yaklaşımların kuramsal öncüllerinden biri olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda çalışma, hesaplamalı araçlarla yorumlayıcı yöntemleri birleştiren yaklaşım örnekleri üzerinden Lévi-Strauss'un yapısalcı düşüncesi ile çağdaş hesaplamalı sosyal bilimler arasında kuramsal bir süreklilik kurulabileceğini öne sürerken, bu alanlara yöneltilen teorizasyon, bağlamsızlaşma ve yüzeysel analiz eleştirilerinin, Lévi-Strauss'un kültürel yorumlamayı temel alan yaklaşımıyla yeniden ele alınabileceğini savunmaktadır. Böylece, yapısalcı düşüncenin dijital çağda anlam, yapı ve bağlamı merkeze alan bütüncül analizlere katkı sunabileceği gösterilmektedir.

Abstract

This study explores the use of mathematics in the social sciences through Claude Lévi-Strauss's structuralist approach. It aims to revisit the idea of “human mathematics” in the context of computational social sciences. While mathematics became central to the natural sciences in the 19th century, it began to influence the social sciences more strongly after World War II, with efforts to develop more rigorous theories. Lévi-Strauss supported applying scientific methods to the human sciences and made frequent use of mathematical models in his early work. However, rather than focusing on quantitative methods based on measurement, he emphasized pattern-based and model-driven qualitative analysis to understand social structures. His approach can be seen as an early theoretical foundation for today's computational, pattern-oriented methods. In this context, the study argues that a theoretical continuity can be established between Lévi-Strauss's structuralist thought and contemporary computational social sciences through examples that combine computational tools with interpretive methods. It also suggests that common criticisms directed at computational approaches—such as de-theorization, loss of context, and superficial analysis—can be reconsidered through Lévi-Strauss's culturally grounded, interpretive framework. Thus, structuralist



“ Atf | Citation: Demircioğlu, Z. (2025). Matematik ve sosyal bilimler: Lévi-Strauss'un yapısalcılığından hesaplamalı sosyal bilimlere. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 45(1), 210-239. <https://doi.org/10.26650/SJ.2025.45.1.0760>

© This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. 

© 2025. Demircioğlu, Z.

✉ Sorumlu Yazar | Corresponding author: Zübeyde Demircioğlu zubeyde.demircioglu@medeniyet.edu.tr



thought is shown to offer integrative analytical possibilities for a digital era that centers meaning, structure, and context.

Anahtar Kelimeler Lévi-Strauss • Yapısalcılık • Beşerî matematik • Nicel/nitel matematik • Veri bilimi • Hesaplamalı sosyal bilimler • Dijital beşerî bilimler

Keywords Lévi-Strauss • Structuralism • Human mathematics • Quantitative/qualitative mathematics • Data science • Computational social sciences • Digital humanities

Extended Summary

The evolution of scientific methods has significantly reshaped disciplinary boundaries, enabling the integration of mathematics as a foundational tool across the natural sciences, social sciences, and humanities. Particularly after World War II, the pursuit of more systematic and objective analytical approaches led to the widespread adoption of mathematical thinking in the social sciences (Fararo, 2007). In the mid-20th century, social scientists developed a growing interest in systems theory and formal models as they sought to better understand the complexity of social phenomena. This intellectual climate also informed the work of Claude Lévi-Strauss, whose structuralist anthropology prominently incorporated mathematical models and formalist logic. Lévi-Strauss regarded mathematics not merely as a tool for statistical analysis but as a fundamental method for discerning the deep structures that underlie human culture and society. According to him, structural methods, which emerged as a natural outgrowth of modern mathematical advances, would bring rigor and internal coherence to the social sciences and the humanities (Lévi-Strauss, 2012, p. 399). His efforts to position anthropology as a “positive science” capable of generating formal and universal models exemplify this orientation (Tunçbilek, 2024, p. 247). For Lévi-Strauss, mathematics offered a means of analyzing cultural phenomena—such as kinship systems, myths, and rituals—through formal models that revealed the symbolic and relational logic beneath surface-level variations. He referred to this mode of analysis as “human mathematics”, emphasizing its qualitative, structural, and relational nature. Lévi-Strauss’s approach marked a departure from the conventional uses of mathematics in the social sciences, which often prioritized quantification and empirical generalization. Instead, he sought to formalize meaning, analogy, and symbolic structure—dimensions frequently overlooked in positivist paradigms. In his view, despite apparent cultural diversity, human societies exhibit universal patterns that can be expressed mathematically. The purpose of such modeling was not merely to measure or classify but to uncover the latent structure that governs symbolic and social relationships. Thus, his work laid an important foundation for later developments in structurally oriented computational methodologies.

Today, Lévi-Strauss’s insights are remarkably prescient in the context of computational social science (CSS), a field that integrates digital tools, large-scale data analysis, and algorithmic modeling to study social processes. The rise of big data analytics has enabled researchers to analyze massive datasets, detecting patterns and correlations that would otherwise remain obscured (Lazer et al., 2009). These methods mirror, in some respects, Lévi-Strauss’s aspiration to reveal hidden structures, although they often lack the theoretical grounding and interpretive depth that characterized his work. In CSS, mathematical models are used to map and predict social behavior, track communication networks, and identify cultural trends. Techniques such as network analysis, natural language processing, and machine learning rely on detecting patterns and structural regularities across vast amounts of data. This operational logic, centered on pattern recognition, shares an affinity with Lévi-Strauss’s structuralist method. However, the epistemological orientation has shifted. Whereas Lévi-Strauss emphasized meaning, context, and symbolic logic, many contemporary approaches prioritize efficiency, scale, and computational optimization. This shift has led to growing critiques of computational approaches in the social sciences. Scholars have raised concerns that big data methodologies often operate with limited theoretical frameworks, leading to empiricism that privileges observable



regularities over causal explanation and contextual interpretation. Critics point out that such approaches risk reducing complex, historically situated social phenomena to decontextualized data points and shallow correlations (Seaver & Maurer, 2024). This critique is especially pertinent when data-driven models are applied without sufficient attention to the symbolic and cultural dimensions of social life—areas that Lévi-Strauss considered foundational.

In this light, revisiting Lévi-Strauss's "human mathematics" offers a valuable alternative. Rather than relying solely on pattern identification, his approach insists on embedding those patterns within a broader interpretive and theoretical framework. Structural analysis, in his work, functioned on both the syntactic and semantic levels—connecting formal relationships to cultural meaning. His method sought not only to model structures but also to understand their function and significance within specific cultural and historical contexts. The central question for contemporary social sciences, therefore, is how to synthesize the explanatory power of mathematical modeling with the interpretive depth of qualitative analysis. Achieving such integration requires preserving the discipline's commitment to theoretical rigor while also engaging with the methodological innovations of the digital era. This need is increasingly reflected in a new generation of research that seeks to bridge computational and interpretive approaches. Examples of this synthesis can be found in a range of contemporary methodologies. Mohr's formal analysis of institutional meaning structures, for instance, adapts structuralist principles to study organizational fields through computational methods. Lev Manovich's "cultural analytics" project employs algorithmic tools to explore patterns in visual culture, treating images and aesthetics as structured data without sacrificing cultural nuance. Likewise, Nelson's computational grounded theory reconstructs qualitative theory-building using digital tools while maintaining an interpretive foundation. All these approaches resonate with Lévi-Strauss's conviction that mathematical models must serve not just to describe surface patterns, but also to illuminate the underlying symbolic and relational structures that give those patterns meaning.

This convergence of digital humanities and computational social science is generating a new analytical paradigm—one that brings together the cultural meaning-making of the former with the formal abstraction and scalability of the latter. These emerging frameworks offer a promising response to critiques of both traditional and digital methodologies, allowing for analyses that are at once systematic and interpretively rich. They also expand the possibilities for cross-disciplinary collaboration, enabling researchers to explore questions that lie at the intersection of data, meaning, and structure. In this context, Lévi-Strauss's concept of "human mathematics" should not be regarded merely as a theoretical artifact of mid-20th-century anthropology. Rather, it constitutes a forward-looking framework with the potential to inform and revitalize contemporary social science. By emphasizing the symbolic dimensions of structure, the importance of context, and the value of theoretical modeling, Lévi-Strauss offers tools for rethinking how we use data, algorithms, and formal analysis to study society. His legacy challenges us to ensure that the increasing mathematization of the social sciences does not come at the expense of their interpretive depth and critical potential. In conclusion, this extended reflection on Lévi-Strauss's structuralist methodology and his notion of human mathematics reveals a compelling lineage between mid-20th-century structuralism and contemporary computational practices. It highlights the enduring relevance of structuralist thinking in an era dominated by data and algorithms, while also calling for a more reflexive and theoretically grounded use of computational tools. By revisiting and reimagining the principles proposed by Lévi-Strauss, the social sciences can move toward a more holistic paradigm—one that honors both structure and meaning, pattern and interpretation.



Matematik ve Sosyal Bilimler: Lévi-Strauss'un Yapısalcılığından Hesaplamalı Sosyal Bilimlere

Bilimsel yöntemlerin gelişimi, farklı disiplinler arasındaki sınırların geçişkenliğini artırmıştır. Bu gelişim, yalnızca doğa bilimlerinde değil gelişmekte olan toplumsal bilimlerde de sistematik, ölçülebilir ve kanıta dayalı bilgi üretimini teşvik etmiştir. Başlangıçta doğa bilimleri içinde gelişen gözlem, deney, modelleme ve test etme gibi yöntemsel adımlar zaman içerisinde sosyal bilimlerden de benimsenmiştir. Bu yöntemsel adımların önemli bir aracı olan matematik de böylelikle yalnızca doğa bilimlerinde değil sosyal ve beşerî bilimlerde de önemli bir araç olarak kullanılmaya başlanmıştır. II. Dünya Savaşı sonrasında sosyal bilimlerde daha sistematik ve nesnel yaklaşımlar geliştirme arayışı, matematiğin kullanımını yaygınlaştırmış; 1950'lerden itibaren ise olguları anlamak amacıyla sofistike matematiksel yöntemlere yönelik ilgi belirgin biçimde artmıştır (Fararo, 2007; Kavanagh, 2020). Lévi-Strauss'un matematiksel modellemeye olan yönelimi de bu metodolojik dönüşümle örtüşmektedir. Zira ona göre (2012, s. 399) modern matematikteki bazı gelişmelerin doğal sonucu olarak ortaya çıkan yapısal yöntemler sosyal ve beşerî bilimlere katılık ve tutarlılık getirecektir. Bu çerçevede antropolojiyi “pozitif” bir bilim olarak kurma çabası içinde olan Lévi-Strauss'un (Tunçbilek, 2024, s. 247) yapısal antropolojisi matematiksel hesaplamalar ve modeller içeren bir antropolojidir. Yapısalcı yaklaşımı matematiği yalnızca nicel ya da istatistiksel bir araç olarak değil toplumsal yapıları anlamak ve çözümlemek için temel bir yöntem olarak ele alır. “Beşerî matematik” adını verdiği matematiksel modelleme, yalnızca verileri ölçmek ve sınıflandırmak için değil aynı zamanda toplumsal olguların altında yatan ilişkisel mantığı keşfetme amacıyla kullanılmalıdır (Lévi-Strauss, 1956). Bu doğrultuda akrabalık sistemleri, mitler ve ritüeller gibi kültürel olguların belirli formüller ve matematiksel yapılar aracılığıyla çözümlenebileceğini savunmuş; yapısal analiz ile matematiğin birleştirilmesinin, sosyal bilimleri daha sistematik ve nesnel bir çerçeveye oturtabileceğini öne sürmüştür (Lévi-Strauss, 2012). Yaşamının ilerleyen dönemlerinde doğa bilimlerinin kesinliğini beşerî bilimlere taşıma amacı ve saf matematiksel analizden kısmen uzaklaşmış görünse de (Rio, 2024), 1950'lerde



sunduğu perspektif günümüzde hesaplamalı sosyal bilimler, büyük veri analizi ve algoritmik modeller gibi yaklaşımlar bağlamında yeniden düşünölmeye değerdir. Toplumsal süreçleri anlamak amacıyla matematiksel modellemeye başvuran hesaplamalı sosyal bilimler, büyük ve çeşitli veri kümeleri üzerinden algoritmalar yardımıyla yapılar, korelasyonlar ve kalıplar keşfederek yeni örüntüler üretir (Lazer ve ark., 2009). Lévi-Strauss'un yapısalcı yaklaşımı, sosyal yapılar içindeki gizli ilişkileri ortaya çıkarmayı amaçlayan bu örüntü temelli analitik geleneğin kuramsal temellerini ortaya atan yaklaşımlardan biri olarak değerlendirilebilir. Ancak paradoksal biçimde, Lévi-Strauss'un önerdiği sayılardan ziyade örüntülere odaklanan nitel matematik, zamanla büyük veri ve makine öğrenmesi ile ilişkilendirilerek hesaplamalı ve nicel bir biçime dönüşecektir (Seaver ve Maurer, 2024). Bu nicelleşme süreci, veri biliminin sosyal bilimlere sunduğu olanakları artırırken nedensellik, teorileştirme ve sosyal gerçekliğin temsili gibi temel bilimsel tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Özellikle büyük veri temelli analizlerin derinlemesine kavrayış yerine yüzeysel örüntülere odaklanma riski taşıdığı yönündeki eleştiriler giderek daha fazla dile getirilmektedir. Hesaplamalı sosyal bilim çalışmalarının önemli bir bölümü ağırlıklı olarak teknik uygulamalara odaklanmakta, teorik çerçeveleme ve klasik sosyal bilim düşüncesi ile bağlantı kurma konusunda sınırlı bir yaklaşım sergilemektedir. Bu nedenle büyük veri analitiğinin sunduğu avantajlarla sosyal bilimlerin klasik teorik ve yorumlayıcı yaklaşımları arasında nasıl bir denge kurulacağı güncel ve öncelikli bir tartışma konusu haline gelmiştir. Bu noktada, Lévi-Strauss'un yaklaşımı önemli bir referans noktası sunar. Zira o, yalnızca örüntüleri tespit eden yüzeysel bir matematiksel modelleme anlayışının ötesine geçerek teorik derinliğe ve bağlamsal analizlere öncelik vermiştir. Çalışmaları yalnızca yüzeydeki biçimsel yapıları ortaya koymakla kalmaz aynı zamanda bu yapılarla tikel kültürel bağlamlar arasındaki ilişkiye dair derin bir analiz içerir.

Mevcut literatürde Lévi-Strauss'un hesaplamalı sosyal bilimlerle ilişkisi henüz kapsamlı biçimde açığa çıkarılmamış olsa da bu ilişkiye işaret eden çeşitli çalışmalar dikkat çekmektedir. Yapısalcılığın bilgisayarla olan düşünsel ilişkisini inceleyen Seaver (2014), Lévi-Strauss'un da içinde yer aldığı 20. yüzyıl yapısalcı düşünürlerin bilgisayarı yalnızca hesaplama değil düşünce üretme aracı olarak gördüklerini belirtir. Bu çerçevede, yapılarla



düşünme ve kültürel karmaşıklığı sadeleştirmenin bir yolu olarak bilgisayar, yapısalcılıkla hesaplamalı yöntemler arasında kavramsal bir bağ kurar. Sánchez-Villagra (2022), Lévi-Strauss'un yapısalcı yaklaşımı ile büyük veri ve hesaplamalı yöntemlerle işleyen kültürel makroevrim çalışmaları arasındaki güçlü teorik bağlantıya dikkat çeker. Doja, Capocchi ve Santucci (2021), Lévi-Strauss'un mit çözümlemesine dayalı yapısalcı yaklaşımını modern hesaplamalı yöntemlerle yeniden canlandırma ve deneysel olarak test etmeyi amaçlayan uygulamalı bir çalışma sunmuştur. Ayrıca *Social Analysis: The International Journal of Anthropology* dergisinin 67. sayısında Lévi-Strauss'un "The Mathematics of Man" başlıklı metninin yeni bir çevirisi ve değerlendirme yazısının yayımlanmasının ardından, 68. sayıda bu metin etrafında şekillenen bir dizi makale, beşerî matematik ile veri temelli sosyal bilimler arasındaki ilişkiyi daha dar ve antropolojik bir çerçevede yeniden ele almıştır (bkz. Agbetu, 2024; Rio, 2024; Seaver ve Maurer, 2024). Bu çalışma, mevcut literatürden farklı olarak Lévi-Strauss'un yapısalcı yaklaşımı ile günümüzde veri temelli sosyal bilimlerde öne çıkan hesaplamalı yöntemler arasındaki tarihsel ve kuramsal sürekliliği daha bütüncül bir çerçevede ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda Lévi-Strauss'un matematik anlayışı, döneminin düşünsel bağlamı içinde değerlendirilmiş; daha sonra bu anlayışın güncel örüntü arama ve modelleme pratikleriyle ilişkisi tartışılmıştır. Böylece bu çalışma, sosyal bilimlerde matematik kullanımına ilişkin güncel tartışmaları tarihsel bir arka planla birleştirerek matematiksel modellemenin teorik derinlik ve bağlamsal analizle bütünleştirilmesine yönelik olanakları tartışmaya açmaktadır.

“Yeni Matematik” Tartışmaları: Ölçüm/Nicel Matematiğe Karşı Model/Nitel Matematik

Nitel matematik kavramının kökenleri Platon ve Aristoteles'e kadar uzansa da bu kavram matematikçiler tarafından genel bir kabul görmemiş ve üzerinde uzlaşılmış kesin bir tanım oluşturulmamıştır. Ancak yaygın kanaat, nitel matematiğin "saf matematik" ile eş anlamlı olduğu ve uygulamalı matematiğin karşısında konumlandığı yönündedir. Bu ayrım doğrultusunda, nitel/saf matematik nesnelerdeki örüntüleri araştıran bir disiplin-



ken uygulamalı matematik nesneler arasındaki tutarlı karşılıklı ilişkilere odaklanmaktadır (Linkov, 2024).

19. yüzyıldan itibaren doğa bilimlerinin ayrılmaz bir parçası haline gelen matematik (Bouleau, 2013), çoğu zaman ölçüm ve nicel analizle eş değer kabul edilmiştir. Niceliksel ölçümler, kesin ve net sonuçlar ürettiği gerekçesiyle bilimsel alanda her zaman daha fazla tercih edilmiş, sosyal ve beşerî bilimler daha “titiz” araştırmalar yapmak üzere doğa bilimleri gibi matematiksel yöntemlere yönelmişlerdir. Modern toplumlarda yalnızca bilimsel alanda değil aynı zamanda iktisat ve kamu politikaları gibi uygulamalı alanlarda da sayısal veriler ve istatistikler, güvenilirlik ve tarafsızlık sembolü olarak otorite kazanmıştır (Porter, 1995).

Ancak sosyal bilimlerde ölçüm ve nicel verilerin kullanımı, doğa bilimlerinden önemli ölçüde farklılaşmaktadır. Doğa bilimlerinde ölçme birimleri, uluslararası standartlarla belirlenmiş kesin değerlere dayanırken sosyal bilimlerde kullanılan sayısal verilerin çoğu, bu tür sabit referanslara sahip değildir. Örneğin insani gelişim, mutluluk, zekâ ya da sosyal statü benzeri kavramlar, fiziksel büyüklükler gibi doğrudan ölçülemez; bunlar büyük ölçüde teorik inşalara dayanır. Bu durum, sosyal araştırmalarda ölçme sürecine belirsizlik ve öznellik unsuru katmaktadır (Uher, 2022). Ayrıca matematiksel modellerin bu tür soyut kavramları ölçülebilir hale getirme çabası, çoğu zaman önemli ölçüde anlam kayıplarına neden olabilir (Bouleau, 2013). Sosyolojide ölçümün doğasına yönelik eleştirileriyle öne çıkan Cicourel (1964), sosyolojik araştırmalarda kullanılan ölçme araçlarının çoğunun kavramsal olarak yeterince temellendirilmediğini ve bu nedenle ölçümün genellikle keyfi ve dışsal biçimde yapıldığını ifade etmiştir. Ona göre sosyal eylemler anlamlıdır ve bu anlam, gündelik yaşamın dilsel ve kültürel bağlamından bağımsız düşünülemez. Bu nedenle, geleneksel niceliksel yöntemlerin kullandığı standart ölçüm teknikleri, bu karmaşık ve bağlamsal anlam dünyasını yakalamakta yetersiz kalır. Öte yandan matematik, yalnızca sayısal işlemler bütünü değil aynı zamanda bir örüntü bilimi olarak ele alındığında (Devlin, 2012), niteliksel yapıları keşfetmeye yönelik bir araca dönüşebilir. Bu çerçevede, sosyal bilimlerde nicel ölçümün sınırları, geçerliliği ve uygulanabilirliğini sorgulayan “ölçüm eleş-

tirmenleri”, nitel matematiksel yaklaşımların doğa bilimlerindeki kadar titiz ve açıklayıcı sonuçlar üretme potansiyeline sahip olduğunu ileri sürmektedir (Linkov, 2024, s. 2).

Nitel matematik anlayışı 1950'lerin sonunda Max Beberman ve Edward Begle başta olmak üzere Amerikalı matematikçiler tarafından geliştirilen “Yeni Matematik” kavramıyla bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır. Yeni Matematik, Soğuk Savaş döneminde ABD'nin matematik ve fen eğitimini güçlendirme amacına yönelik olarak gerçekleştirilen eğitim reformları kapsamında şekillenen bir programdır. Her ne kadar bu yaklaşım bir müfredat güncellemesi niteliği taşısa da geleneksel matematik anlayışının daha soyut, yapısal ve mantık temelli bir yapıya evrilmesi gerektiğini savunması bakımından nitel matematik tartışmalarıyla ilişkilidir. Bu dönüşüm, yalnızca bir müfredat reformu değil aynı zamanda matematiğin doğasına ilişkin bir tartışmadır. “Yeni Matematik” olarak adlandırılan bu yaklaşım; küme teorisi, mantıksal akıl yürütme ve sayı sistemleri gibi soyut matematiksel yapılara odaklanarak matematiğin doğayı anlamak için kullanılan bir araçtan ziyade, soyut bir yapılar sistemi olarak görülmesi gerektiğini savunmuştur (Phillips, 2014; Phillips, 2015). Phillips'in (2015) analiz ettiği “Yeni Matematik Reformu” iki farklı matematik anlayışı arasındaki gerilimin bir yansıması olarak görülebilir (Tablo-1). Lévi-Strauss matematiksel modeller içeren yapısalcı yaklaşımını “yeni matematik” anlayışının yükselişe geçtiği böylesi bir bağlamda geliştirmiştir.

Tablo 1

Ölçüm Matematiği ile Model Matematiği Arasındaki Temel Farklar

	Ölçüm/nitel matematik	Model/nitel matematik
Yaklaşım	Gerçek dünyadan doğrudan ölçümler olarak analiz yapar.	Gerçek dünyayı soyutlayarak matematiksel bir model kurar.
Veri kullanımı	Ölçümler ve gözlemler üzerinden hareket eder.	Varsayımlar ve matematiksel yapıların teorik tasarımlarını kullanır.
Amaç	Belirli büyüklükleri doğru ölçmek ve analiz etmek.	Sistemlerin genel dinamikleri ve ilişkilerini anlamak.
Araçlar	Nitel ölçüm teknikleri, istatistik, veri analizi.	Diferansiyel denklemler, matrisler, olasılık modelleri vb.
Kullanım alanı	Doğa bilimleri, mühendislik, iktisat vb.	Sosyal bilimler, biyoloji, yapay zekâ, optimizasyon vb.

Model matematiği, karmaşık toplumsal ve kültürel olguların altında yatan neden-sonuç ilişkilerini anlamak için doğrudan ölçülebilir verilerle çalışmak yerine soyut yapılar

oluşturur. Bu yaklaşım, ölçüm matematiğinden farklı olarak yalnızca nicel hesaplamalarla değil aynı zamanda temsil sorunuyla da bağlantılıdır. Zira sosyal bilimler bağlamında bir modelin ne ölçüde gerçeği yansıttığı her zaman tartışmalı bir konu olmuştur. Bu anlamda nicel matematikte olduğu gibi nitel matematikte de temel problemlerden biri, bir matematiksel yapının olguyu ne derece doğru temsil ettiğiyle ilgilidir.

Lévi-Strauss'un Yapısalcılığı ve Matematik İlgisi

1960'ların sonu ve 1970'lerin başı itibarıyla dilbilim, antropoloji, psikanaliz, sosyoloji ve edebiyat eleştirisi gibi alanlarda yaygın olarak benimsenen yapısalcılık özgün bir kuramsal perspektifi ifade etmektedir (Marshall, 2005: 808). Bir yöntem olarak ilk defa dilbilim çalışmalarında kullanılmıştır. Saussure'ün insan bilimlerini köklü biçimde dönüştüren *Genel Dilbilim Dersleri* adlı eseri, yapısalcılığın temel kaynağı olarak kabul edilmektedir (Yücel, 2016, s. 17). Saussure, dilin; kendisini oluşturan ve anlam üreten parçaların (seslerin) birleşimi ve dizilimini açıklayan temel kurallarla analiz edilebileceğini öne sürmektedir. Yapısal yöntemleri antropolojiye uyarlayan isim ise Lévi-Strauss'tur. "Yapısal" terimi, çeşitli alanlara uygulanabilen kesin kurallara bağlı bilimsel bir yönetime işaret etmekle birlikte Lévi-Strauss'un yapısalcılığı, "toplumsal yaşamın simgesel biçimlerini incelemeyi amaçlayan" Durkheim'ın düşüncesinden yola çıkarak Saussure'cü yapısal dilbilimin beşerî fenomenlere uygulanması şeklinde özetlenebilir (Debaene ve Keck, 2011, s. 69). Lévi-Strauss'un yapısalcılık ve dilbilim tercihi, onun bilim anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Sosyal ve beşerî bilimlere katılık ve tutarlılık kazandırma çabasının bir sonucu olarak yapısal yöntem, ilk defa bir beşerî bir bilim olarak dilbilim tarafından benimsenmiş ve dilbilimi doğa bilimlerinin netliğine yaklaştırmayı başarmıştır. Bu bağlamda kariyerinin erken dönemlerinde antropolojiyi "pozitif" bir bilim olarak kurma çabası içinde olan Lévi-Strauss (Tunçbilek, 2024, s. 247), dilbilimsel yöntemlerden oldukça etkilenmiştir. Toplumsal olguların da tıpkı dilsel olgular gibi bir yapıya bağlı biçimde ortaya çıktığını savunmuş (Yücel, 2016), antropolojide farklı insan topluluklarının sahip olduğu kültürlerle ilişkin "darmadağınık, sınırlandırılmayan, birbirinden bağımsız maddi ve maddi olmayan" öğelerin bir analiz çerçevesine oturtulması gerekliliğini zorunlu görmüştür. Zira evrende kaostan ziyade bir



düzen olduğu gibi insan topluluklarında da tesadüfilikten çok bir düzen hakimdir. Entelektüel çabanın temel amacı da bu düzen ve mantık ilkesinin ortaya çıkarılmasıdır. Bu nedenle Lévi-Strauss, bu kültürel çeşitliliği analiz edebilmek için muazzam dil çeşitliliğini inceleyen dilbilimin yapısal yöntemlerini ödünç almıştır (Tunçbilek, 2024, s. 181). Topluluklara ilişkin ayrıntılı ve bütüncül araştırmalardan ziyade, insan zihninin ortak yapıları ve potansiyel evrensellerine odaklanmış; basit batıl inançlar olarak görülebilecek büyü ve mit gibi geleneklerdeki mantığı ortaya çıkarmaya çalışmıştır (Marshall, 2005, s. 808). Onun antropolojisi, insan zihninin temel matematiksel yapılara göre işlediğini ve bu yapıların evrensel olduğunu ileri sürmektedir (De Almeida, 1990). Bu doğrultuda geliştirdiği “yapısal antropoloji” matematiksel hesaplamalar ve modeller içeren bir antropolojidir.

Matematiksel antropoloji 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkmış, esas ivmesini ise 1940’lar ve 1950’lerde kazanmıştır. Rivers, 1914 yılında yayımladığı “Melanezya Toplumu” çalışmasında doğrudan matematiksel analiz kullanmasa da akrabalık sistemlerini haritalamak amacıyla diyagramlar, soy ağacı çizimleri ve semboller kullanarak sistematik ve biçimsel bir yaklaşım sergilemiş; böylece matematiksel antropolojinin önünü açmıştır. 1940’lara kadar bu eğilim zayıf biçimde sürdürülmüştür. Malinowski, 1930’larda bu analiz biçiminin, özellikle akrabalık ilişkileri gibi oldukça karmaşık insan ilişkilerinin doğasını kavramakta yetersiz kaldığını ileri sürmüştür. Ona göre akrabalık yalnızca kan bağıyla değil aynı zamanda duygusal bağlarla da tanımlanır; ancak biçimselleştirme arayışındaki matematiksel antropoloji, bu insani boyutları göz ardı ederek aşırı soyut ve biçimsel bir yaklaşım benimsemektedir (Seaver, 2015, s. 30). Bu tür eleştirilere rağmen 1940 ile 1960 yılları arasında antropolojide matematiksel analiz yaklaşımlarına yönelik ilgi kayda değer biçimde artmıştır. 1970’lere gelindiğinde antropoloji disiplininde yorumlayıcı yaklaşım matematiksel yöntemlerin kullanımına galip gelmiş ve matematiksel yöntemler giderek marjinalleşmiştir (Seaver ve Maurer, 2024).

Bu bağlamda, Lévi-Strauss’un matematiğe ilişkin görüşleri kariyeri boyunca tutarlı bir eksen üzerinde ilerlese de vurgu noktalarında önemli farklılaşma ve kırılmalar yaşanmıştır. 1940’lar ve 1950’leri kapsayan erken dönem çalışmalarında Lévi-Strauss, matematiksel mantığın toplumsal sistemlere uygulanabileceğine dair güçlü bir inançla matematiksel



analizden yoğun biçimde faydalanmıştır. 1949 yılında yayımlanan *Akrabalığın Temel Yapıları* çalışmasında; akrabalık ilişkilerinin altında yatan cebirsel yapıyı ortaya koyarak (Haskeil, 2008) akrabalık sistemlerinde görülen muazzam çeşitliliğin, genelleştirilmiş alış-veriş ve sınırlı alışveriş olarak adlandırılabilir iki temel tipe indirgenebileceğini ileri sürmüştür (Marshall, 2005, s. 808). Toplumsal olguların incelenmesine matematiksel bir kesinlik kazandırmayı hedefleyen bu çalışması (Debaene ve Keck, 2011, s. 57) bir yandan antropoloji alanında çığır açan bir eser olarak yorumlanırken bir yandan da anlamı matematiğe indirgeyen, aşırı bir çalışma olmakla eleştirilmiştir (Tunçbilek, 2024, s. 112). 1955 yılında yayımlanan *Mitin Yapısal Analizi* başlıklı çalışmasında ise mitleri tıpkı dilbilimsel analizde olduğu gibi temel birimlerine ayırarak her miti standart bir matematiksel bağın-tıya indirmeye olanak tanıyacak bir formül geliştirdiğini öne sürmüştür. Bu yaklaşım sayesinde mitolojik düşüncenin, laboratuvar ortamında deneysel olarak denetlenebilir hale geleceğini belirtmiştir (Lévi-Strauss, 2012, s. 328). Bu dönemde, matematiğin sosyal bilimlerde kullanılmasının gerekliliği vurgulayan Lévi-Strauss'un matematikle sosyal bi-limler arasındaki ilişkiye dair görüşlerini en derli toplu ve programatik biçimde sunduğu metni 1956 yılında yayımlanan “Les mathématiques de l'homme” (Beşerî Matematik) başlıklı makalesidir.¹ Bu metin, yapısalcı bakışın matematiksel modelleme manifestosu olarak sistematik yapısalcılığın zirvesidir. 1960 ve 1970'lerde yayımlanan *Mythologiques* serisinde yüzlerce yerli miti çözümleyen Lévi-Strauss, mitler arasındaki dönüşüm kuralla-rını araştırır. Bu noktada matematiksel yapı bir araç olmaktan ziyade anlam yaratımının metaforik düzeneği haline gelir ve matematiği soyut bir formellikten çok zihinsel mantığın simetrik estetiği olarak kavramaya başlar. Geç dönem yazılarında ise insan dünyasının karmaşıklığının her zaman yapısal simetriye indirgenemeyeceğini ifade eden Lévi-Strauss mitlerin çözümlenmesinde estetik, sezgisel ve şiirsel boyutları daha fazla öne çıkarmaya başlar. Özetle Lévi-Strauss'un kariyerinde yapısal modellemeye duyulan inanç zamanla yerini daha esnek, estetik ve sınırlı bir yapısalcılığa bırakır.

¹ Makale, Carey (2023) tarafından *The Mathematics of Man* başlığıyla İngilizceye çevrilmiş ve çevirinin giriş metninde Küchler (2023) makalenin 1956 yılında yayımlandığını belirtmiştir. Ancak, Ateş (2021) tarafından *Beşerî Matematik* başlığıyla yapılan Türkçe çeviride, makalenin 1954 yılında *Social Science Bulletin Human* dergisinde “Human Mathematics” başlığıyla yayımlandığı ifade edilmiştir. Bu çalışma Carey'in (2023) çevirisi esas alınarak hazırlanmıştır. Türkçeleştirmede “Beşerî Matematik” ifadesi tercih edilmiştir.



Lévi-Strauss'un Beşerî Matematiği

Daha önce de ifade edildiği gibi II. Dünya Savaşı'ndan sonra sosyal bilimlerde yaygın olarak kullanılmaya başlanan matematiksel modellere olan ilgi 1950'lerde de artarak devam etmiştir. Dolayısıyla Lévi-Strauss'un yapısal analizinde matematiksel modelleri kullanma eğilimi, dönemin entelektüel atmosferiyle yakından ilgilidir. Yayınları arasında en az bilinenlerden biri olan "Beşerî Matematik" başlıklı makalesi, genelde sosyal bilimlerin, özelde antropolojinin matematikle ilişkisini ele alan en ileri görüşlü çalışmalarından biri olarak kabul edilmektedir (Küchler, 2023, s. 80). Bu metinde Lévi-Strauss, esas olarak matematik ile sosyal ve beşerî bilimler arasında kurulacak iş birliğine yönelik bir çerçeve çizmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda matematiğin sosyal bilimlerde mevcut kullanım biçimleri ile yeni olası kullanım biçimleri arasında net bir ayrım ortaya koymuştur.

Sosyal bilimlerde matematik, çoğunlukla değişkenleri ölçmek gibi nicel amaçlar için kullanılmaktadır. Ancak bu alanda ölçümün temel sorunlarından biri, gerçekte neyin ölçüldüğünü belirlemektir. Zira sosyal bilimlerde doğrudan veya dolaylı olarak ölçülebilen pek çok unsur bulunmakta fakat bu ölçümlerin gerçekten isabetli olup olmadığı tartışma konusu olmaktadır. Örneğin veriler doğrudan nicel özellikler göstermediğinde nitel varyasyonlar içeren biçimleri ölçebilmek amacıyla özelleştirilmiş nicel ölçekler geliştirilmektedir. Ancak niteliksel olguların niceliksel yönlerini ortaya çıkarmak aynı zamanda indirgemeci bir yöntem belirlemek anlamına gelmektedir. Bunun en bilinen örneklerinden biri, zekanın çeşitli tezahürlerini sayısal bir IQ ölçeğine indirgeme uygulamasıdır (Lévi-Strauss, 1956[2023], s. 92).

Sayısal ölçekler, karmaşık ve soyut kavramları ölçülebilir hale getirmeyi amaçlasa da bazen anlam kayıpları veya indirgemeci yorumlara yol açabilmektedir. Örneğin demografların ele aldığı biçimiyle toplum, en temel yapısal özelliklerinden arındırılmış ve yapay olarak homojenleştirilmiş kümelerdir. Nüfusun gerçek davranışı demografların soyut modellerinden oldukça farklıdır. Benzer biçimde iktisat disiplininin iktisadi modelleri, gerçekliğin yoksullaştırılması, göz ardı edilmesi ve deforme olmasını gerektirir. Dolayısıyla temel problem sosyal/beşerî bilimlerin doğa bilimlerine yaklaşmak üzere nicel yöntem-

lere ve ölçmeye odaklanmalarıdır. Oysa asıl mesele kesinlik ile ölçümün birbirinden bağımsız olduğu fikrinin kabul edilmesi ve geleneksel matematiğin nicel bakış açısından uzaklaştırarak “nitel matematik”, “yeni matematik”, “beşerî matematik” gibi çeşitli biçimlerde adlandırılabilir yöntemlerin takip edilmesidir (Lévi-Strauss, 1956[2023], s. 92).

Yeni matematik, veri yığınlarının analiz edildiği rakamlara boğulmuş ve tekdüze grafiklerle özetlenmiş çalışmalar değil küçük sayılarda yaşanan değişimlerin doğurduğu büyük değişimlerin analizidir. Örneğin araştırmalar, elli milyonluk bir ülkenin nüfusunda %10'luk bir artışın teorik sonuçları yerine ‘iki kişilik ev hanesi’, ‘üç kişi’ haline geldiğinde geçirdiği yapısal dönüşümleri analiz etmelidir (Lévi-Strauss, 1956[2023], s. 94). Dolayısıyla Lévi-Strauss’a göre beşerî matematik, yalnızca bir analiz yöntemi değil görünüşte kıyaslanamaz nitel veri kümeleri arasındaki ilişkilerin özelliklerini ifade etmenin bir aracıdır (Küchler, 2023, s. 84). Nitel veri kümelerinin “anlatılamazlık”, “ölçülemezlik” gibi özellikleri, bu verilerin kesikli doğasından kaynaklanmaktadır. Ancak matematiğin küme teorisi, grup teorisi ve topoloji gibi bazı alt dalları kesikli değerlerle ayrılmış varlık sınıfları arasındaki ilişkileri tanımlama yeteneğine sahiptir (Lévi-Strauss, 1956[2023], s. 94). Dolayısıyla yeni nitel matematik, düzenlilik ve örüntüleri ortaya çıkaracak matematiksel modellerin kullanımını içermesi bakımından yapısalcılıkla yakından ilişkilidir. Lévi-Strauss’u nitel matematiğe yaklaştıran temel unsur onun yapısalcı yaklaşımıdır. Zira onun yapısalcı yaklaşımı, insan kültürlerinin tüm yönlerinin analiz edilebilecek, tanımlanabilecek ve kodlanabilecek ortak ilişkilere ve sistemlere sahip olduğu fikrine (Agbetu, 2024).

20. yüzyılın başlarından itibaren deneysel psikologlar, iktisatçılar ve nüfus bilimciler gibi beşerî/sosyal bilimciler, sanılanın aksine matematiğe yeterince ilgi göstermemiş ya da çoğunlukla “modası geçmiş” olarak nitelenen geleneksel matematiksel yöntemleri kullanmaya çalışmışlar dolayısıyla gelişmekte olan yeni matematik ekolünün farkına varamamışlardır. 20. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde iki yüzyıldır beşerî ve sosyal bilimlerin dışarıdan izlediği matematik ve doğa bilimleri evrenine bir kapı açmayı başaran ilk beşerî bilim ise yeni matematiksel yöntemleri analizlerinde kullanan dilbilim olmuştur (Lévi-Strauss, 2012, s. 108). Dilbilimde yaşanan bu önemli gelişmeden oldukça etkilenen Lévi-Strauss, henüz 1944 yılında dilbilimde geçerli olan iletişim kurallarına benzer şekilde

evlilik ve soy kurallarının da belirli yapılar içerebileceğini öne sürmüştür. Onun amacı evlilik kurallarını incelemek için matematiksel yöntemlerden yararlanarak bir toplumda gözlemlenen evlilikleri sınırlı sayıda kategoriye indirgemek ve bu kategoriler arasındaki ilişkileri belirleyerek matematiksel ifadelerle tanımlamaktır.

Lévi-Strauss'un matematiğe ilişkin görüşleri, epistemolojik olarak klasik ampirist yaklaşımlardan farklı bir yapısalcılık anlayışı benimsemesiyle doğrudan ilgilidir. Yapısalcı ve ampirist yaklaşımlar arasında (1) veri kullanımı ve (2) bu verileri analiz etme yöntemleri açısından farklılıklar bulunmaktadır (Haskeil, 2008, s. 78). Lévi-Strauss gözlemlenebilir olgularla ilgilenir ve ampirist yöntemleri kullanır. Ancak ona göre bilimsel gerçeklik yüzeyde görünen verili olgulardan doğrudan türetilmez. Standart ampirist yaklaşımların aksine, onun yapısal yaklaşımında bilimsel gerçeklik, olgular ve veriler üzerinde gerçekleştirilen işlemler aracılığıyla ortaya çıkar. Bu bilimsel gerçeklikler ne doğrudan verili olgulara indirgenebilir ne de aritmetik prosedürlerin verilere basitçe uygulanmasının bir sonucudur, aksine yapısal bir doğaya sahiptir. Örneğin ona göre mitler, bir veri kaynağıdır ancak mitlerin analizi, yüzeydeki anlamların ötesine geçerek altta yatan yapısal düzenlemeleri keşfetmeyi amaçlar (Haskeil, 2008). Bu yaklaşım, onun epistemolojisine dair temel kuralı da açıklar: "Toplumsal yapı kavramı görgül gerçekliklerle değil bu gerçekliklere göre yapılan modellerle ilgilidir" (Lévi-Strauss, 2012, s. 394). Bu anlamda tikel fenomenler, Lévi-Strauss için yalnızca genellemelerin malzemesi değil yapının kendisinin ortaya çıkardığı bağlamsal biçimleri anlamak için vazgeçilmez bir kaynak ve teorik derinliğe açılan kapılardır. Hem tikel fenomenlere ilgisi hem de yapısal örüntüler üzerinden açıklamalar üretme çabası, onu klasik idiografik-nomotetik ayrımının sınır hattına yerleştirir. Bir taraftan kendi bağlamında tekil ve özgün olan mit, ritüel ve akrabalık sistemlerinin detaylarını titizlikle incelerken bu tikel olguların ardında işleyen zihinsel ve kültürel yapıları da keşfetmeye çalışır. Sosyoloji geleneğinde benzer biçimde Weber de tarihsel bilgi-sosyolojik bilgi arasındaki ayırmadan hareketle tikel olgularla teoriler arasında köprü kurma çabası içinde olmuş ve bu bağlamda ideal tip kavramını geliştirmiştir. Tarihsel bağlamla teorik açıklama arasında bağlantı kuran ideal tip hem anlama hem de açıklamaya hizmet eder. Böylelikle idiografik-nomotetik ayrımına sıkışmadan açıklayıcı-anlamacı bir hat belirler (Aron, 2010).



Bu ayırım günümüzde nitel-nicel, yorumlayıcı-veri odaklı, etnografik-makine öğrenmesi temelli tartışmalarda hala geçerlidir.

Lévi-Strauss'un nitel/yeni/beşerî matematik olarak ifade ettiği örüntüsel ve ilişkisel matematik sosyal olguların matematiksel ve/veya bilgisayar modeline dönüştürülmesi olarak özetlenebilir (Kavanagh, 2020). Antropoloji özelinde matematiksel modellemelerin kullanımı yaygın bir eğilim halini almamış; anlam arayışında yorumlayıcı bir disiplin olarak antropoloji, yasa arayışındaki deneysel antropoloji anlayışına galip gelmiştir. Matematiksel modellere ve sonraki dönemlerde bilgisayarlı analizlere dayalı olarak yapılan çalışmalar disiplinin çeperlerinde kalmış, çağdaş antropolojik pratikte yeterince ilgi görmemiştir. Ancak klasik etnografinin reddettiği formalizm büyük veri sayesinde yeniden canlanmıştır (Seaver, 2015). Güçlü hesaplama yöntemleri, devasa veri kümeleriyle birleştiğinde, nüfus yapısı ve insan davranışını analiz etmek üzere makine öğrenmesi, doğal dil işleme, ağ analizi ve istatistiğin kombinasyonlarını kullanan hesaplamalı sosyal bilimler alanı ortaya çıkmıştır (Ruths ve Pfeffer, 2014).

Güncel Tartışmalar: Nicelin Hükümranlılığı ve Büyük Veri

Hesaplamalı sosyal bilimler, büyük veri analitiği bağlamında, toplumsal süreçleri anlamak için matematiksel modellemeye başvurarak büyük ve çeşitli veri kümelerinden algoritmalar aracılığıyla yapıları, korelasyonları ve kalıpları keşfedip yeni örüntüler üretir (Lazer ve ark., 2009). Lévi-Strauss'un yapısalcı yaklaşımı, sosyal yapılar içindeki gizli ilişkileri ortaya çıkarmayı amaçlayan bu örüntü temelli analitik geleneğin temelini atmıştır. Ancak paradoksal bir biçimde, Lévi-Strauss'un savunduğu nitel veri kümeleri arasındaki ilişkilerin özelliklerine odaklanan yeni matematiksel sosyal bilim modelleri de zamanla nicelleşmeye yönelmiştir (Seaver ve Maurer, 2024). Bu nicelleşmenin arka planında, gündelik hayatı da yakından etkileyen teknolojik dönüşüm yatmaktadır. Dijital dönüşüm, bireylerin günlük yaşamlarında ürettikleri veriler aracılığıyla işleyen yeni bir dünya yaratmıştır. Akıllı telefon ve bilgisayarların yanı sıra sensör, kamera ve çip gibi cihazların yaygınlaşmasıyla insan davranışlarının veriye dönüştürülmesi mümkün hale gelmiş, bu da toplanan veri hacmini katlayarak artırmıştır. Bu süreçte ortaya çıkan verileştirme kavramı, bir sosyal

eylemi veya süreci anlamlı verilere ya da niceliksel bir formata dönüştürme süreci olarak tanımlanabilir. Verileştirmenin, yapay zekâ algoritmaları yoluyla insan davranışına ilişkin tahmine dayalı analizler yapılmasını mümkün kıldığı iddia edilmektedir (Demircioğlu, 2023). Bu veri odaklı dünyada, matematik gündelik hayatın çeşitli alanlarında sürekli üretilen büyük çapta verinin işlenmesi, analiz edilmesi ve anlamlandırılmasını mümkün kılan ve giderek daha fazla önem kazanan bir araçtır.

Dijital dünyanın genişlemesi ve mobil teknolojilerin yaygınlaşmasıyla birlikte veri miktarı ve çeşitliliği önemli ölçüde artmış ve bu durum veriyi "büyük veri" haline getirmiştir. Büyük veri, geleneksel veri işleme araçlarıyla kaydedilemeyecek, depolanamayacak ve analiz edilemeyecek kadar büyük ve karmaşık veri yığınlarını ifade eder. Kitchin (2013), büyük verinin özelliklerini ayrıntılı olarak sıralamıştır; (i) yüksek hacim, (ii) yüksek hız, (iii) çeşitlilik, (iv) kapsamlılık, (v) ayrıntınlık, (vi) ilişkisellik, (vii) esneklik. Bu anlamda büyük veri yalnızca hacimle ilgili değildir. Bazı araştırmacılar tarafından yazının icadı veya internetin yaygınlaşması kadar çığır açıcı bir yenilik olarak görülen büyük veri (Pentland, 2013), sadece ticari araştırmalarda kâr amaçlı bir araç olarak kullanılmakla kalmayıp aynı zamanda bilimsel ve akademik araştırmalarda da bilgi toplama ve üretmenin yeni yollarını sunarak bilimsel bilgi üretim süreçlerini dönüştürmüştür (Schroeder, 2014). Büyük veriyi sosyal bilimlere yaklaştıran temel unsur, insan davranışlarını daha derinlemesine anlama ve bu davranış kalıplarını çözerek tahmin edilebilirliğini artırma potansiyelidir. Dolayısıyla büyük veri sayesinde gündelik hayatın ayrıntılarına daha fazla nüfuz edebilen matematiksel modeller sosyal bilimlerde "yeni" matematiğin kullanımını farklı bir boyuta taşımış ve geleneksel uygulamalara etkin bir alternatif olmayı başarmıştır (Bella-Orgaz, Jung ve Camacho, 2016).

Büyük verinin sosyal bilimsel araştırmalardaki etkisi, sadece erişilebilir veri miktarını artırmak, daha hızlı ve kolay bir biçimde veriye erişmekle sınırlı değildir. Bilgisayar bilimlerinde özellikle makine öğrenmesinde geliştirilen yeni analitik yaklaşımlar da sosyal bilimler için yeni olanaklar sunmaktadır. Bu anlamda büyük veri yöntemleri yalnızca niceliksel bir sıçrama sağlamakla kalmayıp aynı zamanda veri ölçeği, kapsamı, kaynakları ve

hesaplama yöntemlerinde türsel bir değişime yol açmıştır (Kitchin, 2014; Schroeder, 2014; Seaver, 2015; Veltri, 2017).

Veltri (2017), bu değişimi açıklamak üzere Lévi-Strauss'un geleneksel/yeni matematik ayırımına benzer bir ayırım yaparak sosyal bilimlerde iki farklı modelleme kültüründen söz etmektedir. Sosyal bilimlerde uzun süredir egemen olan veri modellemesi kültürü, geleneksel veri toplama ve istatistiksel yöntemlere dayanan, veriler üzerine teorik modeller kurarak anlam üreten ve belirli varsayımlar doğrultusunda çalışan modelleri içermektedir. Buna karşılık algoritmik modelleme kültürü, veriyi anlamlandırmak için algoritmalar ve makine öğrenmesi tekniklerini kullanarak veri içindeki örüntüleri keşfetmeyi amaçlamaktadır. Veriye dayalı yaklaşımlar teorik varsayımlara bağlı kalmaksızın modeller üretmektedir. Kitchin (2014, s. 3) ise bilgisayar bilimcisi Jim Gray'in görüşlerinden hareketle bu değişimi, bilimsel yöntemde bir paradigma dönüşümü olarak ele almaktadır. Buna göre bilimsel yöntem; deneysel bilim, teorik bilim ve hesaplamalı bilim olmak üzere üç paradigmanın ardından veri yoğun bilim evresine geçmiştir. Özetle, büyük veri ve hesaplamalı yöntemlerin bilimsel alandaki etkileri göz ardı edilemez. Zira bu yöntemler, bilgi üretim süreçlerini dönüştürerek yeni analiz olanakları sunmuştur.

Büyük Veri ve Hesaplamalı Yöntemin Sosyal Bilimlere Katkıları

II. Dünya Savaşı sonrası yükselen pozitivist sosyal bilim anlayışı, nicelleştirme ve bilimselliği eş anlamlı görme eğilimiyle günümüze dek etkisini sürdürmüştür (Collins, 2016). Bu çerçevede büyük verinin, sosyal bilimleri daha teknik, analitik ve "bilimsel" hale getirme potansiyeline sahip olduğu ileri sürülmektedir (Schroeder, 2014, Schroeder 2020). Örneğin sosyal medya platformları aracılığıyla toplanan büyük veri setlerinin; gündelik etkileşimi ölçmek için oluşturulan örneklemden daha üstün, görüşme ve anket gibi veri toplama yöntemlerinden daha güvenilir, titiz ve kapsamlı bir yöntem sunduğu; küçük miktarda örneklenmiş veri yerine büyük veri kümelerinin kullanılmasının gerçek dünyayı daha doğru biçimde yansıtabildiği düşünülmektedir (O'Connor, Balasubramanyan, Routledge ve Smith, 2010). Bu anlamda büyük veri, en temelde veri toplama aşamasında önemli farklar yaratmıştır. Daha büyük ve çeşitli veri setlerine erişim, zaman ve mekân sınırlarını aşarak



küresel ölçekte veri toplama imkânı sunmasının yanı sıra verinin tekrar kullanılabilir olması, insan davranışı ve toplumla ilgili karmaşık sorulara eldeki verilerle cevap aramaya imkân tanınması ve dijital etnografi tarzı yeni araştırma yöntemlerinin doğuşuna zemin hazırlaması gibi sosyal bilimlere sunduğu kimi olanaklardan söz edilebilir (Mills, 2019).

Veltri (2017) bu gelişmeyi, sosyal bilimlerin geleneksel yöntemlerinin sınırlılıklarına bağlı yöntemsel krizin aşılması için bir fırsat olarak değerlendirmektedir. Bu dönüşüm geleneksel yöntemlerin sınırlarını aşmak için yeni analitik yaklaşımlar sunarken daha karmaşık yapıları analiz etme ve ayrıntılı modeller oluşturmayı mümkün kılacaktır. Geleneksel veri modelleme yaklaşımı çoğu kez tek boyutlu analizler üretirken algoritmik yaklaşımlar esnek ve karmaşık veri yapılarına uyum sağlayabilmektedir.

Geleneksel bilimsel yöntemlere bağlı kalmanın hiçbir gerekçesi kalmadığını dile getirerek “teorinin ölümünü” ilan eden Anderson (2008), muazzam miktardaki veri ve uygulamalı matematiğin diğer tüm araştırma araçlarının yerini aldığını, dilbilimden sosyolojiye kadar insan davranışına dair her türlü teoriyi geçersiz kıldığını iddia etmektedir. Bilimsel yöntemin -hipotez oluştur, modelle, test et- döngüsünün modası geçtiği gibi algoritmalar bilimin bulamadığı kalıpları bulabilmektedir. Anderson’la benzer görüşü paylaşan kimi araştırmacılar, artık bilim insanlarının hipotez ve modeller oluşturmak, bunları deneylerle test etmek zorunda olmadıklarını, bunun yerine veri setlerini inceleyerek örüntülerden bilimsel sonuçlar üretebileceklerini, büyük veri madenciliğinin aramaksızın ilişki ve örüntüleri ortaya çıkardığını ileri sürmektedir. Bu anlamda büyük veri ve hesaplamalı yöntemler, modern bilimin hegemonik tümdengelim yaklaşıma karşı ampirist bir epistemolojiyi gündeme getirmektedir. Teoriye, modele ve hipoteze gerek kalmaksızın tüm alanı yakalayabilen, insan ön yargısı ve çerçevelemesinden bağımsız kendi adına konuşan veri, yeni bir bilim tarzının ortaya çıkmakta olduğunun habercisidir (Kitchin, 2014). Büyük veri ve hesaplamalı yöntemlerin sosyal bilimlere uygulanması, sunduğu katkı ve olanaklara rağmen çeşitli tartışmaları da beraberinde getirmektedir.

Büyük Veri ve Hesaplamalı Yönteme İtirazlar

Büyük veri, sosyal bilimlerde devrim niteliğinde yenilikler sunmakla birlikte, önemli soru ve sorunları da gündeme getirmiştir. Büyük veri ile ilgili ilk tartışmalar veri mahremiyetine ilişkindir. Veriye kimin, hangi amaç ve şartlar altında eriştiği (Parks, 2014), verinin kimlerle paylaşıldığı ve verinin kimliksizleştirilmesi (Daries ve ark., 2014), gizlilik/mahremiyet, veri mülkiyeti ve yanlılık gibi başlıklar tartışmaların ana eksenini oluşturmaktadır. Yine ilk metinlerde büyük veri yaklaşımının geçerliliği ve sınırları sıklıkla tartışılmıştır (Boyd ve Crawford, 2012; Savage ve Burrows, 2007; 2009). Bu tartışmaların ötesinde, büyük veri ve hesaplamalı yöntemler sosyal bilim araştırmalarında kimi metodolojik ve epistemolojik meseleleri de gündeme taşımıştır. Büyük verinin algoritmik epistemolojisine ilişkin eleştiriler esasen nedensellik ve teorinin sonu, bağlamdan kopukluk, toplumsal gerçekliğin temsili, indirgemecilik ve insan öznelliğinin kaybı başlıkları altında değerlendirilebilir.

Büyük veri, insan davranışlarını anlamaya çalışırken genellikle nedensellikten ziyade korelasyon ve istatistiksel analizlere odaklanmaktadır. Bu yaklaşım, veriler arasındaki yüzeysel ilişkileri ortaya koysa da bu ilişkilerin neden-sonuç bağlamını açıklamada yetersiz kalmaktadır (Seaver, 2015). Dolayısıyla büyük veri ve hesaplamalı yaklaşıma yönelik en temel eleştirilerden biri, nedensel araştırmaların yerini korelasyon analizlerinin almasıdır. Büyük veri ve hesaplamalı yöntemler sayesinde, nedensel analizler yapmak yerine "hızlı ve ucuz" bir şekilde korelasyon hesapları yapmak daha makul bir yaklaşım olarak görülmektedir (Mayer-Schönberger ve Cukier, 2013, s. 66). Bu durum, veri analiz süreçlerinde derinlemesine neden-sonuç ilişkileri aramaktansa yüzeydeki istatistiksel bağlantılara odaklanmayı teşvik etmektedir.

Konuyla ilgili tartışmalar, büyük veri çağında nedenselliğin doğası ve sosyal bilimsel bilginin geçerliliği üzerine daha geniş bir sorgulamanın parçasını oluşturmaktadır. Sosyal bilimin temel amacı, toplumsal olguları nedensel olarak açıklamak mıdır yoksa yalnızca örüntüleri tespit etmek yeterli midir? Bu soru, sosyal bilimlerin metodolojik yönelimlerini yeniden düşünmeyi gerektirmektedir. Ayrıca verilerin araştırma sorularını yönlendirmesi ve sorularla başlamaya gerek kalmadan örüntüler aracılığıyla tümevarımsal çıkarımlar



yapılması, bilimin geleneksel tümdengelim yaklaşımını dönüştürmektedir. Bu durum, sosyal bilimleri yeni sorular üretmekten ziyade, mevcut veriler tarafından yönlendirilen bir yapıya evirmekte ve araştırma süreçlerini veriye bağımlı hale getirmektedir (Cowls ve Schroeder, 2015).

Veriden yola çıkan araştırma pratiği, araştırmanın teori ile olan bağlantısını da tartışmalı bir yapıyabüründürmektedir. Büyük veri yaklaşımlarının gelişmesiyle birlikte gündeme gelen “teorinin sonu” iddiası ve nedensel açıklamalar yerine yalnızca örüntülerin tespitiyle yetinilmesi bilimsel bilginin gelişimi için bir fırsat olarak değerlendirmektedir (Anderson, 2008). Bu yaklaşım, özellikle sosyal bilimlerde bilginin anlamlandırılması ve açıklanması süreçlerini sorgulamalı hale getirmekte ve sosyal bilimsel araştırmanın temel amaçlarına dair yeni tartışmaların önünü açmaktadır. Bu bağlamda, teorisiz bir analiz sürecinin sosyal olayların karmaşıklığını yeterince kavrayıp kavrayamayacağı ve elde edilen bulguların ne ölçüde derinlikli açıklamalar sunabileceği soruları gündeme gelmektedir.

Meselenin bir diğer boyutu ise sosyal bilimlerin doğasına ilişkin kadim tartışmanın bir yansımasıdır: Sosyal bilimler, doğa bilimlerinde olduğu gibi evrensel yasalar arayışında olan deneysel bir bilim mi yoksa toplumsal olguları bağlamları içinde anlamaya çalışan yorumlayıcı bir bilim mi olmalıdır? Bu tartışma, büyük veri çağında daha da belirgin hale gelmiştir. Büyük veri ve hesaplamalı yöntemler, sosyal bilimleri nicel verilere dayalı, örüntü ve korelasyon tespitine odaklanan deneysel bir yaklaşımın sınırlarına çekme eğilimindedir. Yorumlayıcı gelenek ise toplumsal olayların bağlamsal anlamlarını, aktörlerin niyetlerini ve karmaşık nedensel ilişkileri incelemeye devam etmeyi savunmaktadır (Chandler, 2015; Mills, 2019). Bu karşıtlığın en somut tezahürlerinden biri, büyük veri analitiğinin insan davranışını tahmin etme gücüne duyduğu güven ile açıklama derinliği arasındaki gerilimde kendini göstermektedir. Tahmin edilebilirlik adına geliştirilen algoritmalar insan eylemini çoğu zaman bağlamından kopararak yalnızca ölçülebilir göstergelere indirger. Oysa insan, kültürel ve toplumsal bağlam içinde şekillenen, öznel niyetleri ve sosyal ilişkileriyle anlam kazanan bir varlıktır. Bu bağlam göz ardı edildiğinde analizler indirgemeci ve kişisizleştirici hale gelir. Bireyselliğin dinamikleri bastırılır ve insan davranışı verisel kalıplara indirgenir (Boyd ve Crawford, 2012; Schroeder, 2014; Tinati, Halford, Carr ve Pope,



2014). Bu nedenle özellikle eylemin karmaşıklığını kavrayabilmek için aktör özneliği ve bağlamsal çözümlemeye dayalı yorumlayıcı bir yaklaşım, sosyal bilimler açısından hala vazgeçilmezdir (Mills, 2018).

Hesaplamalı Yöntemlerin Yorumlayıcı Açılımları

Bir önceki bölümde ele alınan eleştirilerin dikkate alınması, veri ve hesaplama yöntemlerinin sosyal bilimler açısından tümüyle geçersiz olduğu ya da dışlanması gerektiği anlamına gelmez. Aksine, son yıllarda özellikle bazı hesaplamalı yaklaşımlar, büyük veri tekniklerini yalnızca korelasyon üretmekle sınırlı görmeyip bağlamsal çözümleme ve anlam üretimiyle birleştiren yöntemsel arayışlar geliştirmiştir. Bu çerçevede dijital teknolojilerin yükselişiyle birlikte ortaya çıkan ancak beşerî bilimlerin yorumlayıcı geleneğiyle de bağını koparmayan bir alan olarak dijital beşerî bilimler dikkat çekmektedir. Dijital beşerî bilimler çatısı altında gelişen bazı hesaplamalı yaklaşımlar, nicel analiz kapasitesini yorumlayıcı sezgi, kültürel bağlam ve teorik derinlikle birleştirme yönünde önemli açılımlar sunmuştur.

Yorumlamaya yapısal bir çerçeveden yaklaşan ve anlamların karmaşıklığını nicel prosedürler ve algoritmalar aracılığıyla çözümlemeye çalışan yaklaşımlar köklü bir geçmişe sahiptir. Kültürel çözümlemelerde nicel-yapısalcı yaklaşımın erken ve etkili örneklerinden biri Mohr'un yaklaşımıdır. Mohr'un (1998), "kurumsal anlam yapılarını biçimsel ve yapısal olarak analiz etmek" şeklinde çerçevelediği bu yaklaşım sosyal pratik ve çeşitli türdeki kültürel eserlerin biçimsel olarak analiz edildiği bir araştırma modelini içerir. Onun temel argümanı, kültürel anlamların yalnızca simgesel sistemlerde değil kurumsal aktörlerin tarihsel bağlamda şekillenen eylem ve söylemleri içinde şekillendiğidir. Bu nedenle kültürel analiz sadece kültürel kodlara değil aynı zamanda bu kodların içinde yer aldığı kurumsal pratiklere odaklanmalıdır. Mohr, bu anlam yapılarının biçimsel olarak çözümlenebilmesi için kurumsal belgeler ile arşiv materyalleri üzerinden aktör-eylem-nesne üçgenine dayalı yapısal haritalar çıkarılmasını önerir. Mohr'un önerdiği bu biçimsel haritalama pratiği, günümüzde "kültürel matris" yaklaşımı olarak adlandırılan yöntemin habercisidir (Edelmann ve Mohr, 2018). İlerleyen yıllarda bu kuramsal ve yöntemsel hattı daha sistematik bir çer-

çevrede ele alan Mohr ve arkadaşları (2020), kültürel biçimlerin ölçülmesi ile yorumlanması arasındaki ilişkiye odaklanarak bu yaklaşımı daha da derinleştirmiştir. Kültürel analizde ölçüm ile yorumlamanın birbirinden ayrılmayan süreçler olduğunu ileri süren çalışmada kültürün ölçülmesinin yalnızca teknik bir süreç olmadığı aynı zamanda çok katmanlı bir anlam inşası içeren yorumlayıcı bir pratik olduğu vurgulanır. Kültürel anlam bireyler, nesneler ve ilişkilerde somutlaştığı için araştırmacıların bu farklı düzeyler arasında esnek biçimde geçiş yapabilmesi gerekir. Bu yaklaşım, nicel araçların indirgemeciliğe düşmeden anlamın bağlamsal doğasını göz ardı etmeden kullanılabileceğini ortaya koyar. Bu yönüyle, Mohr, Lévi-Strauss'un yapısalcılığına yakın dursa da onun evrenselci ve bağlamdan kopuk analizini eleştirir. Zira Mohr'a göre anlam, Lévi-Strauss'un aksine zihinsel yapılardan değil tarihsel olarak oluşmuş sosyal pratikler ve kurumsal mantıklardan doğar. Yapılar yalnızca kültürel nesnelerin iç ilişkilerinde değil bu nesnelerin toplumsal pratiklerdeki işlevlerindedir. Mohr'un yaklaşımı, anlamın ilişkisel doğasını kabul etmekle birlikte, bu ilişkilerin yalnızca kültürel kodlar ve semboller içindeki sistemlerde değil tarihsel, toplumsal ve kurumsal bağlamlarda şekillendiğini vurgular. Lévi-Strauss'un simgesel yapılarla şekillenen "nitel matematiğini" ampirik kurumsal analizle birlikte yeniden işleyerek yapısalcılığı, indirgemecilikten uzak, yorumlayıcı ve bağlamsal bir çizgide yeniden tanımlamıştır. Bugün büyük veri temelli kültürel analizlerde; konu modelleme, anlam haritalama ya da ilişkisel sınıf analizleri gibi tekniklerle yapılan çalışmalarda, Mohr'un geliştirdiği ilkelerin geniş ölçekli dijital ortamlara uygulanabilir olduğu görülmektedir. Bu çalışmalar, kültürel analizde nicel yöntemlerin yorumlayıcı derinliği dışlamadan, istatistiksel kesinlikle birlikte işleyebileceğini gösteren bir yönelim olarak Mohr'un yaklaşımını güncellemekte ve sürdürmektedir.

Kültürü dijitalleşmiş veriler aracılığıyla analiz etme çabalarını sistematikleştiren önemli isimlerden bir diğeri Manovich'tir. Manovich (2007), dijital çağın görsel ve etkileşimli kültürünü hesaplamalı yöntemlerle analiz etmeye yönelik yaklaşımını "Cultural Analytics" olarak kavramsallaştırır. Mohr, kültürel anlam yapılarını analiz etmek için tarihsel belgeler, kurumsal arşivler ve söylemlerden yararlanan bir biçimsel çözümleme yöntemi geliştirmiştir. Bu yaklaşım, geçmişe dönük kültürel pratiklerin yapısal özelliklerini nicel teknik-



lerle ortaya koymaya çalışır. Benzer şekilde, Lev Manovich de kültürel veriyi biçimsel olarak analiz eder ancak odağını tarihsel belgelerden çok, sosyal medya içerikleri ve çevrim içi görseller gibi güncel dijital kültür nesnelerine yöneltmiştir. Manovich'in bu yönelimi yalnızca veri türünü değiştirmekle kalmaz aynı zamanda hesaplamalı yaklaşımlar içinde yöntemsel bir ayrım da sunar.

Bu bağlamda Manovich (2107), hesaplamalı yaklaşımları (1) Dijital Beşerî Bilimler, (2) Hesaplamalı Sosyal Bilimler, (3) Kültürel Analitik olmak üzere üçe ayırır. Çoğunlukla tarihi belge ve edebî metinlere odaklanan Dijital Beşerî Bilimler, kültürel anlam arayışına yönelirken Hesaplamalı Sosyal Bilimler, özellikle 2004 sonrası yoğunlaşan sosyal medya içerikleri, gündelik yaşam pratikleri ve kullanıcı davranışlarını analiz ederek sosyal etkileşimleri ve ağ yapılarını anlamaya çalışır. Her iki yaklaşımın metodolojik olanaklarını birleştirmeyi hedefleyen Kültürel Analitik ise hem tarihsel belgeleri hem de kullanıcılar tarafından üretilen güncel dijital içerikleri kültürel veri olarak ele alır. Manovich, bu bağlamda “sosyal” olan ile “kültürel” olanı birbirinden ayırır. Bu ayrım Hesaplamalı Sosyal Bilimler ile Kültürel Analitik arasındaki farkta belirginleşir. İlki sosyal ağlar, kullanıcı davranışları ve topluluk dinamiklerine odaklanırken ikincisi dijital içeriklerin biçimsel, anlamsal ve tarihsel boyutlarını analiz eder.

Manovich'in Kültürel Analitik yöntemi, kültürel örüntüleri yalnızca nicel veriler üzerinden haritalamayı değil aynı zamanda bu veriler aracılığıyla kültürel yorumlama yapmayı amaçlar. Dijital araçları sadece veri madenciliği için değil aynı zamanda kültürel çeşitliliğin ve norm dışı pratiklerin analizinde de kullanır. Bu yönüyle, Lévi-Strauss'un beşerî matematik anlayışına yaklaşır. Her iki düşünür de kültürü bireysel anlamlar yerine, ögeler arasındaki ilişkisel yapılar üzerinden çözümler. Lévi-Strauss, mitlerin ardındaki ikili karşıtlıkları evrensel zihinsel yapıların dışı vurumu olarak yorumlarken Manovich, dijital kültürün içindeki düzenlilikleri büyük veri kümeleriyle istatistiksel ve görsel biçimde analiz eder. Her iki yaklaşım da kültürü yapısal, tekrar edilebilir ve biçimsel olarak analiz edilebilir bir sistem olarak ele alır ve kültürel yapıların rastlantısal değil, belirli bir iç düzene göre biçimlendiği fikrinde birleşir. Lévi-Strauss, bu yapının, ögeleri arasındaki dönüşümsel ilişkilerle okunabileceğini savunurken; Manovich, dijital kültürdeki örüntüleri



istatistiksel analizlerle görünür kılar. Ancak aralarındaki epistemolojik farklar belirgindir. Lévi-Strauss, kültürel yapıları evrensel zihinsel ilkelerle açıklarken; Manovich, anlamın çoğulluklar ve farklar içinden, veriye dayalı olarak türediğini öne sürer. Bu farklılık, veriye karşı olan yaklaşımlarında da görülür. Lévi-Strauss'un beşerî matematiği, sayıya indirgemeyen fakat biçimsel ilişkilerle kavranabilen bir sezgidir. Manovich ise bu sezgiyi dijital çağın hesaplama gücüyle birleştirerek kültürel öğeleri sayısal olarak modellemeye, karşılaştırmaya ve görselleştirmeye olanak tanır. Böylece spekülative çözümlemelerden çok, algoritmik olarak yeniden üretilebilir kültürel modeller geliştirir.

Manovich'in Kültürel Analitik yaklaşımı, yüzeyde büyük veriye dayalı istatistiksel bir analiz gibi görünse de aslında bu araçları kültürel sezgiyi yeniden yapılandırmak için kullanır. Örüntüleri yalnızca korelasyon düzeyinde tanımlamakla kalmaz; onları kültürel yorum için ipuçları olarak değerlendirir. İstatistiksel analiz, bu anlamda indirgemeci değil aksine normatif kültürel yapıları sorgulayan bir "yabancılaştırma" tekniği işlevi görür. Bu yönüyle, Lévi-Strauss'un yapısalcılığında yer alan nitel matematik anlayışını dijital çağın araçlarıyla yeniden üretir. Ancak amacı evrensel yapılar kurmak değil, kültürel çoğulluğu ve yerel farkları görünür kılarak kültürü hem analitik hem de eleştirel bir biçimde düşünmeyi sağlamaktır.

Manovich, görsel veri üzerine odaklanarak kültürel üretimi büyük veri ve algoritmik analiz yoluyla anlamaya odaklanırken; benzer hesaplamalı yaklaşımı metinsel veriler üzerinden geliştiren bir başka kuramcı Laura Nelson'dır. Manovich ve Nelson'ın çalışmaları, farklı veri türlerine odaklansalar da analiz biçimleri bakımından önemli benzerlikler taşırlar. Manovich, sosyal medya görselleri, film kareleri ve dijital arayüzler gibi görsel veriler üzerinden kültürel örüntüleri inceler. Nelson, metinsel veriler aracılığıyla toplumsal dönüşümleri analiz eder. Bu bağlamda her iki kuramcı da büyük veri analizini nitel araştırmayla birleştiren hesaplamalı yaklaşımlar geliştirmiştir. Manovich, algoritmik olarak sınıflandırılan görselleri kültürel bağlamda değerlendirirken; Nelson, makine öğrenmeyle elde edilen tematik örüntüleri sosyolojik sezgiyle yorumlar. Nelson (2017), klasik temellendirilmiş kuram yaklaşımını dijital çağın imkânlarıyla birleştirerek hem yorumlayıcı hem de ölçülebilir bir içerik analizi yöntemi geliştirir. Hesaplamalı temellendirilmiş



kuram olarak adlandırdığı yaklaşım, araştırma sürecini örüntü tespiti, örüntü geliştirme ve örüntü doğrulama olmak üzere üç temel aşamada yapılandırır. İlk aşamada, doğal dil işleme ve makine öğrenmesi teknikleri kullanılarak büyük ölçekli metin verilerinden ön kabule dayanmayan tematik yapılar çıkarılır. İkinci aşamada, bu örüntüler nitel analiz teknikleriyle yakından incelenerek bağlamsallaştırılır ve anlamlandırılır. Üçüncü aşamada ise elde edilen temalar denetimli öğrenme ve sözlük temelli yöntemlerle doğrulanır, bulguların genellenebilirliği test edilir. Böylelikle geleneksel temellendirilmiş kuramın öznel sınırlılıkları ile salt algoritmik analizlerin bağlamdan kopukluğu aşarak ölçülebilirlik ve yorumlayıcılığı bütünleştiren bir sosyolojik analiz çerçevesi sunulur. Bu anlamda Nelson'ın yaklaşımı Lévi-Strauss'un beşerî matematik anlayışıyla önemli ölçüde örtüşür.

Lévi-Strauss'un beşerî matematik yaklaşımı, insan zihninin karşıtlıklar (doğa/kültür, yaşam/ölüm, erkek/kadın) üzerinden kurduğu anlam sistemlerini matematiksel bir düzende yapılandığına işaret eder. Nelson'ın yaklaşımı ise bu tarz yapısal örüntüleri günümüzün veri yoğun toplumsal dünyasında saptayabilmek için bilgisayarların hesaplama gücünden faydalanır. Konu modellemesi gibi teknikler aracılığıyla, dağınık görünen metinlerdeki tematik kümelenmeler görünür hale getirilir. Bu sayede araştırmacının sezgisel olarak ulaşamayacağı örüntülerin ortaya çıkması sağlanır. Ancak Nelson, süreci yalnızca algoritmik düzeyde bırakmaz; elde edilen verileri nitel okumalarla yorumlayarak bağlamsal bir derinlik kazandırır. Bu açıdan onun yaklaşımı, Lévi-Strauss'un yapısal antropolojisinin sezgisel ve biçimsel yönüyle dijital çağ arasında bir köprü işlevi görür. Lévi-Strauss'un sezgiye dayalı yapı çözümlemeleri, Nelson'da sayısal araçlar ve sistematik doğrulama ile desteklenerek yeniden üretilebilir hale gelir. Özetle Nelson'ın yaklaşımı, Lévi-Strauss'un beşerî matematik vizyonunu dijital yöntemlerle güncelleyerek kültürel çözümleme için çağdaş bir çerçeve sunar. Yorumlayıcı yaklaşımla hesaplamalı yöntemleri bir araya getiren çalışmalar elbette yalnızca bu örneklerle sınırlı değildir. Ancak burada ele alınan örnekler, Lévi-Strauss'un beşerî matematik tartışmalarının güncel yansımalarını kavramak açısından yeterli bir bakış açısı sunmaktadır.



Sonuç

Lévi-Strauss'un yapısalcı yaklaşımı, sosyal bilimlerde matematiksel düşünce ve modellemenin dönüştürücü gücünü erken tarihlerde kavramış kuramsal çerçevelerden biridir. Onun matematikle kurduğu ilişki, yalnızca teknik bir araçsallaştırma değil aynı zamanda sosyal ve kültürel yapıların örüntüsel doğasını kavramaya yönelik epistemolojik bir tercihtir. Lévi-Strauss, özellikle akrabalık sistemleri ve mitolojik anlatılar gibi karmaşık kültürel olguları anlamak için matematiksel modellemeleri kullanmış; bu sayede toplumsal düzenin altında yatan evrensel yapıları görünür kılmaya çalışmıştır. Yaklaşımını biçimlendiren önemli ayrımlardan biri ölçüm matematiği ile model matematiği arasında kurduğu karşıtlıktır. Ölçüm matematiği nicel verilere dayalı, sabit ve standartlaştırılmış ölçümler üretmeye çalışırken; model matematiği soyut yapılar ve ilişkisel mantık aracılığıyla sosyal olguların örüntüsel ve bağlamsal doğasını anlamaya yönelir. Lévi-Strauss, bu ikinci matematik türünü “beşerî matematik” olarak adlandırır. Beşerî matematik, kültürel fenomenlerin ölçülemeyen yönlerini anlamak ve temsil etmek üzere nitel, sezgisel ve yapısal modeller geliştirmeyi amaçlayan bir düşünce tarzıdır.

Günümüzde hesaplamalı sosyal bilimlerin giderek artan bir biçimde veriler, algoritmalar ve modellemeler üzerinden sosyal gerçekliği çözümlemeye çalıştığı bir çağda, Lévi-Strauss'un beşerî matematik fikri üzerine yeniden düşünmek anlamlıdır. Zira o, korelasyon ve örüntülere dayalı yüzeysel analizlerin ötesine geçerek sosyal yapılar ile kültürel anlamlar arasındaki ilişkileri açığa çıkarmayı öncelik haline getirmiştir. Bu yönüyle, çağdaş hesaplamalı yöntemlerin nitel sezgi ve teorik bağlamdan kopukluğuna karşı uyarıcı bir yaklaşım sunma potansiyeline sahiptir. Hesaplamalı sosyal bilimlere yöneltilen eleştiriler, genellikle bu kopuklukla ilgilidir. Büyük veri tekniklerinin korelasyonlara yoğunlaşması, nedensellikten uzaklaşması, insan öznelliği, tarihsel bağlam ve kültürel anlamı göz ardı etmesi, sosyal gerçekliği indirgemeci biçimde temsil etme tehlikesi ve teoriye olan ihtiyacın ihmal edilmesi, bu eleştirilerin başlıca odak noktalarıdır.

Bu eleştiriler karşısında Lévi-Strauss'un önerdiği beşerî matematik hem yapısal derinlik hem de anlam katmanlarının analizini mümkün kılacak yöntemsel bir bütünlük sunar.



Onun düşüncesi, yalnızca ölçülebilir olanla yetinmeyen; anlatılamaz gibi görünen kültürel içeriklerin biçimsel yapılar yoluyla çözümlenebileceğini savunan bir perspektif sunar. Zira ona göre verilerin gösterdiği örüntüler rastgele değildir ve bu örüntülerin altındaki bilişsel yapılar analiz edilmelidir. Onun yaklaşımı, ampirik verilerdeki örüntüleri keşfetmek ve bu örüntülerden teorik bir yapı inşa etmeyi amaçlar. Ona göre teori mutlak doğrular üreten bir yapı olmamakla birlikte anlam üretme süreçlerini yönlendiren bir araçtır. Yapısalcı perspektif doğrultusunda, toplumsal olguları anlamak ve açıklamak için yalnızca yüzeyde görülen olgulara bakmak yeterli değildir. Bu olguların altında yatan derin yapıları çözümlemek gereklidir ve bu noktada teori devreye girer. Teori, karmaşık toplumsal dinamikleri görünür kılarak bu yapıların keşfedilmesini sağlar. Bu anlamda hesaplamalı sosyal bilimler her ne kadar Lévi-Strauss'un matematiksel modellemesine benzer yöntemler kullanıyor olsa da anlam ve açıklama yerine yüzeysel örüntülerle yetindiği ölçüde ondan uzaklaşır. Günümüz sosyal bilimleri için en kritik soru, matematiksel modellemenin eleştirel ve bağlamsal analizle nasıl bütünleştirileceğidir. Bu anlamda bir senteze ulaşmak, sosyal bilimlerin derinlemesine teorik sorgulama ve incelikli yorumlama kapasitesini korurken büyük veri ve hesaplama yöntemlerinin bilinçli ve stratejik bir şekilde kullanılmasını ifade edecektir. Bu anlayış, günümüzde bazı hesaplamalı yaklaşımlarda yeniden karşılık bulmakta ve yorumlayıcı gelenekle hesaplamalı analizleri bir araya getiren yenilikçi yöntemler geliştirilmektedir. Bu bağlamda Mohr'un kurumsal anlam yapılarına yönelik biçimsel çözümleme yaklaşımı gibi erken dönem çalışmaları ile birlikte kültürel analizde ölçüm ve yorumlamayı bütünleştiren güncel katkıları; Manovich'in görsel kültürü algoritmik haritalama yoluyla analiz eden kültürel analitik yöntemi ve Nelson'ın temellendirilmiş kuramı dijital araçlarla yeniden inşa ettiği hesaplamalı temellendirilmiş kuram yaklaşımı örneklerden sadece birkaçıdır. Lévi-Strauss'un yapısalcı çizgisiyle paralellikler taşıyan bu yaklaşımların her biri kültürel ve toplumsal anlamın yalnızca yüzeydeki örüntülerle değil tarihsel bağlam, sembolik ilişkiler ve sezgisel yorumlarla birlikte ele alınması gerektiğini savunur. Bu bağlamda Lévi-Strauss'un "beşerî matematik" yaklaşımı yalnızca geçmişin bir kuramsal mirası değil aynı zamanda günümüz dijital araştırma ekosisteminde eleştirel düşünce ve teorik sezgiyi yeniden canlandıran bir açılım olarak değerlendirilmelidir.

Son kertede, Lévi-Strauss'un düşüncesi, sayılarla örüntüler arasındaki ilişkinin, yalnızca ölçüm için değil anlamın yapısal analizinde de kullanılabileceğini göstererek hesaplamalı yöntemlerle kültürel yorumu birleştiren, çok katmanlı bir sosyal bilim vizyonunun önünü açmaktadır. Lévi-Strauss'un, sosyal bilimler ile matematik arasındaki ilişkiye dair 20. yüzyılın ortasında ortaya koyduğu bu vizyonu günümüzde hesaplamalı sosyal bilimler bağlamında yeniden ele almak sosyal yapıları anlamada hem niteliksel derinliği hem de niceliksel kesinliği bir araya getiren yeni analitik imkânlar sunmaktadır.



Hakem Değerlendirmesi	Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek	Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer Review	Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author declared that this study has received no financial support.

Yazar Bilgileri	Zübeyde Demircioğlu (Dr. Öğr. Üyesi)
Author Details	¹ İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye
	0000-0002-8749-006X zubeyde.demircioglu@medeniyet.edu.tr

Kaynakça | References

- Agbetu, T. (2024). The dangers of extrapolation, *Social Analysis*, 68(1), 95-100.
- Anderson, C. (2008). The end of theory: The data deluge makes the scientific method obsolete. *Wired magazine*, 16(7), 16-07. <https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>
- Aron, R. (2010). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri* (Çev. K. Alemdar). Kırmızı Yayınları.
- Bello-Örgaz, G., Jung, J. J., & Camacho, D. (2016). Social big data: Recent achievements and new challenges. *Information Fusion*, 28. doi: 10.1016/j.inffus.2015.08.005
- Bouleau, N. (2013). Can there be excessive mathematization of the world? In R.C. Dalang, M. Dozzi, & F.Russo (Eds.), *Seminar on Stochastic Analysis, Random Fields and Applications VII* (pp. 453-469). Ascona, Switzerland: Springer Basel. doi: 10.1007/978-3-0348-0545-2_23
- Boyd, D., & Crawford, K. (2012). Critical questions for big data: Provocations for a cultural, technological, and scholarly phenomenon. *Information, communication & society*, 15(5), 662-679.
- Chandler, D. (2015). A world without causation: Big data and the coming of age of posthumanism. *Millennium*, 43(3), 833-851.
- Cicourel, A. V. (1964). *Method and measurement in sociology*. Free Press of Glencoe.
- Collins, R. (2016). Felsefelerin sosyolojisi: entelektüel değişimin global teorisi, (Çev. T. Göbekçin). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları.
- Cowls, J., & Schroeder, R. (2015). Causation, correlation, and big data in social science research. *Policy & Internet*, 7(4), 447-472.



- Daries, J. P., Reich, J., Waldo, J., Young, E. M., Whittinghill, J., Ho, A. D., ... Chuang, I. (2014). Privacy, anonymity, and big data in the social sciences. *Communications of the ACM*, 57(9), 56-63.
- De Almedia, M.W.B. (1990). Symmetry and Entropy: Mathematical Metaphors in the Work of Lévi-Strauss. *Current Anthropology*, 31(4), 367-385. <http://www.jstor.org/stable/2743257>
- Debaene, V., ve Keck, F. (2011). *Claude Lévi-Strauss: Uzaktan bakan insan* (Çev. A. Berkay). Yapı Kredi Yayınları.
- Demircioğlu, Z. (2023). Pandemiden metaverse'e: veri odaklı toplumun yükselişi ve riskleri. *İnsan ve İnsan*, 10(36), 11-23.
- Devlin, K. (2012). Introduction to mathematical thinking, Palo Alto, CA: Keith Devlin.
- Doja, A., Capocchi, L., & Santucci, J. F. (2021). Computational challenges to test and revitalize Claude Lévi-Strauss transformational methodology. *Big Data & Society*, 8(2), 20539517211037862.
- Edelmann, A., & Mohr, J. W. (2018). Formal studies of culture: Issues, challenges, and current trends. *Poetics*, 68, 1-9.
- Fararo, T. J. (2007). *Mathematical sociology*. In G. Ritzer (Eds.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* (pp. 2853-2855). Blackwell Publishing.
- Green, S. (2024). Mathematical Moments, *Social Analysis*, 68(1), 101-105. doi:10.3167/sa.2024.680104
- Haskeil, R. E. (2008). Claude Lévi-Strauss Reconsidered: Cognitive science, epistemology, and the (not so savage) algebraic mind. *Cognitive Semiotics*, 3(s1), 65-90. doi: 10.1515/cogsem.2008.3.fall2008.65
- Kavanagh, D. (2020). James March in Irvine: A history of the ahistorical in organisation theory. *Management Learning*, 51(1), 35-54. doi:10.1177/1350507619869680
- Kitchin, R. (2013). Big data and human geography: Opportunities, challenges and risks. *Dialogues in Human Geography*, 3(3), 262-267.
- Kitchin, R. (2014). Big Data, new epistemologies and paradigm shifts. *Big data & society*, 1(1), 1-12. doi: 10.1177/2053951714528
- Küchler, S. (2023). "The Mathematics of Man" by Claude Lévi-Strauss-Introduction: Mathematics and Antropology, *Social Analysis*, 67(2), 80-98.
- Lazer, D., Pentland, A., Adamic, L., Aral, S., Barabási, A. L., Brewer, D., ... Van Alstyne, M. (2009). Computational social science. *Science*, 323(5915), 721-723.
- Lévi-Strauss, C. (1956). Les mathématiques de l'homme. *Esprit*, 243 (10), 525-538.
- Lévi-Strauss, C. (2012). Yapısal Antropoloji (Çev. A. Kahiloğulları). İmge.
- Lévi-Strauss, C. (2023). The mathematics of man (Trans.M. Carey). *Social Analysis*, 67(2), 89-98. doi: 10.3167/sa.2023.670205
- Linkov, V. (2024). Qualitative (pure) mathematics as an alternative to measurement. *Frontiers in Psychology*, 15, 1374308. doi: 10.3389/fpsyg.2024.1374308
- Manovich, L. (2017). Cultural Analytics, social computing and digital humanities. In M. T. Schäfer & K. van Es (Eds.). *The Datafied Society: Studying Culture through Data* (pp. 55-69). Amsterdam University Press.
- Marshall, G. (2005). *Sosyoloji Sözlüğü* (Çev. O. Akinhay ve D. Kömürçü). Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mayer-Schönberger, V. & Cukier, K. (2013) *Big Data: A revolution that will change how we live, work and think*. London: John Murray.
- Mills, K. A. (2018). What are the threats and potentials of big data for qualitative research?. *Qualitative Research*, 18(6), 591-603.
- Mills, K. A. (2019). *Big data for qualitative research*. Taylor & Francis.
- Mohr, J. W. (1998). Measuring meaning structures. *Annual review of sociology*, 24(1), 345-370.
- Mohr, J. W., Bail, C. A., Frye, M., Lena, J. C., Lizardo, O., McDonnell, T. E., Mische, A., Tavory, I. and Wherry, F. F.. *Measuring Culture*, New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2020.
- Nelson, L. K. (2017). Computational Grounded Theory: A Methodological Framework. *Sociological Methods & Research*, 49(1), 3-42. <https://doi.org/10.1177/0049124117729703> (Original work published 2020)
- O'Connor, B., Balasubramanyan, R., Routledge, B., & Smith, N. (2010). From tweets to polls: Linking text sentiment to public opinion time series. *Proceedings of the International AAAI Conference on Web and Social Media*, 4(1), 122-129. doi:10.1609/icwsm.v4i1.14031
- Parks, M. R. (2014). Big data in communication research: Its contents and discontents. *Journal of communication*, 64(2), 355-360.
- Pentland, A. (2013). The data driven society. *Scientific American*, 309(4), 78-83. <http://www.jstor.org/stable/26018109>
- Phillips, C. J. (2014). In accordance with a "More Majestic Order": The New Math and the nature of mathematics at midcentury. *Isis*, 105(3), 540-563.
- Phillips, C. J. (2015). *The new math: a political history*. The University of Chicago Press.
- Porter, T. M. (1995). *Trust in numbers: The pursuit of objectivity in science and public life*. Princeton University Press.
- Rio, K. (2024). On myth and math, *Social Analysis*, 68(1), 86- 89. doi:10.3167/sa.2024.680104
- Rivers, W. H. R. (1914). *The history of Melanesian Society*. The University Press.



- Ruths, D., & Pfeffer, J. (2014). Social media for large studies of behavior. *Science*, 346(6213), 1063-1064.
- Sánchez-Villagra, M. R. (2022). Claude Lévi-Strauss as a humanist forerunner of cultural macroevolution studies. *Evolutionary Human Sciences*, 4, e31. doi:10.1017/ehs.2022.30
- Savage, M. & Burrows, R. (2007). The coming crisis of empirical sociology, *Sociology*, 41(5), 885-899.
- Savage, M., & Burrows, R. (2009). Some further reflections on the coming crisis of empirical sociology. *Sociology*, 43(4), 762-772.
- Schroeder, R. (2014). Big Data: Towards a more scientific social science and humanities. In M. Graham & M. Dutton (Eds.). *Society and the Internet* (pp. 164-176). Oxford University Press.
- Schroeder, R. (2020). Big data and cumulation in the social sciences. *Information, Communication & Society*, 23(11), 1593-1607.
- Seaver, N. (2014). Structuralism: Thinking with computer, *Savage Minds: Notes and Queries in Anthropology*, <https://savageminds.org/2014/05/21/structuralism-thinking-with-computers/>,
- Seaver, N. (2015). Bastard algebra. In T. Boellstorff & B. Maurer (Eds.), *Data, now bigger and better*, (pp. 27-46). Prickly Paradigm Press.
- Seaver, N. & Maurer B. (2024). The mathematics of models and the mathematics of measure in Southern California, *Social Analysis*, 68(1), 77- 82. doi:10.3167/sa.2024.680104
- Tinati, R., Halford, S., Carr, L., & Pope, C. (2014). Big data: Methodological challenges and approaches for sociological analysis. *Sociology*, 48(4), 663-681.
- Tunçbilek, Ş. S. (2024). *Fikirlerin Uluslararası Dolaşımına İlişkin Asimetriler: Lévi-Strauss ve Yapısal Antropolojinin Brezilya ve Türkiye'de Alınlanma(ma)sı* (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul). <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi> adresinden edinilmiştir.
- Uher, J. (2022). Functions of units, scales and quantitative data: Fundamental differences in numerical traceability between sciences. *Quality & Quantity*, 56(4), 2519-2548. doi:10.1007/s11135-021-01215-6
- Veltri, G. A. (2017). Big data is not only about data: The two cultures of modelling. *Big Data & Society*, 4(1). doi: 10.1177/205395171770399
- Yücel, T. (2016). *Yapısalcılık*, Can Yayınları.



İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi

Research Article

 Open Access

Louise Glück's "A Myth of Innocence" and the Myth of Persephone: A Structuralist Analysis through Lévi-Strauss



Enes Taşdelen¹  

¹ Karabük University, Foreign Languages School Karabük, Türkiye

Abstract

This study aims to present a structuralist analysis of the Persephone myth in Louise Glück's poem "A Myth of Innocence." The analysis applies Claude Lévi-Strauss's structuralist theory of myth, which explains myths as systems of meaning that operate through binary oppositions and structural mediation. Using key tools from the structuralist methodology, including the identification of binary oppositions, the use of mythemes, and the role of mediating elements, the study explores how Glück reconfigures the traditional myth to dramatise personal and collective transformation. The poem reframes Persephone's descent into the underworld not simply as an act of abduction but as a symbolic negotiation between innocence and experience, passivity and agency, and surface and depth. Innocence is portrayed not as a static state but as a temporary phase, while knowledge and transformation emerge through internal and structural conflict. Formally, the poem mirrors this dynamic by simulating the logic of myth along a syntagmatic axis, particularly through the sequencing of thematic and narrative contrasts. Glück's manipulation of poetic structure, including enjambment, repetition, and rhyme variation, supports the underlying mythic logic. This study finds that Glück's poem does not merely retell a classical narrative but exposes how myth continues to function as a system of signification in modern literary contexts. This analysis contributes to myth criticism and contemporary poetry studies by demonstrating the applicability of structuralist theory to modern poetic texts and by offering insight into how contemporary literature engages with, transforms, and simulates classical mythic structures for new expressive purposes.

Keywords

Louise Glück · A myth of innocence · Persephone myth · Claude Lévi-Strauss · Structuralism · Transformation · Binary oppositions · Myth analysis



“ Citation: Taşdelen, E. (2025). Louise Glück's "a myth of innocence" and the myth of persephone: a structuralist analysis through Lévi-Strauss.. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 45(1), 240-261. <https://doi.org/10.26650/SJ.2025.45.1.0763>

© This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. 

© 2025. Taşdelen, E.

✉ Corresponding author: Enes Taşdelen enestasdelen@karabuk.edu.tr



Louise Glück's "A Myth of Innocence" and the Myth of Persephone: A Structuralist Analysis through Lévi-Strauss

Louise Glück (1943 - 2023) is an American poet renowned for her introspective style and profound engagement with themes of loss, memory, and transformation. She was awarded the Nobel Prize in Literature in 2020 for her ability to render universal human experiences with an "unmistakable poetic voice". "She has received virtually every national award for American poetry, including the Pulitzer Prize for *The Wild Iris* (1992), the National Book Critics Circle Award for *The Triumph of Achilles* (1985), and most recently, the Bollingen Prize for *The Seven Ages*" (Morris, 2006, p. 2).

Averno (2007) is one of her most praised works. It is a poetry collection re-imagining the myth of Persephone, the Greek goddess abducted by Hades and sentenced to divide her existence between the underworld and the earth. The work was named after Lake Avernus, which is a volcanic crater lake in southern Italy. It was historically regarded as one of the entrances to the underworld, and *Averno* is both a literal and figurative threshold, representing the liminal zones of transition, loss, and renewal that shape the human experience.

Glück approaches the Persephone myth in an unusual way. It is neither a straightforward retelling nor a mere appropriation of classical storytelling. Instead, she investigates on a more personal and philosophical ground, focusing more on topics like identity, mortality, and the transition from innocence to experience; the tension between longing and estrangement, autonomy and fate, and the cyclical nature of life and death. The myth is depicted beyond its ancient, original context. Glück turns it into an instrument to examine the intricacies of human existence.

This article analyzes Glück's "A Myth of Innocence"¹ through Claude Lévi-Strauss's structuralist theory of myth, examining how she reconfigures the mythic structure of Persephone through binary oppositions. While previous studies have focused on Glück's

¹The poem "A Myth of Innocence" can be found at the end of the article.

use of myth and female subjectivity, few apply Lévi-Strauss's structuralist model to her work, leaving a gap that this study aims to fill.

The collection establishes a dialogue between ancient myths and contemporary realities, blurring the distinction between myth and personal perception. For instance, in "Persephone the Wanderer", Glück reconfigures Persephone's abduction and cyclical return as a meditation on the loss of childhood and the painful, inevitable process of self-discovery. She dismantles the myth's traditional archetypes, presenting Persephone not merely as a passive victim but as a figure of resilience and transformation. This is evident in her lines:

did she cooperate in her rape,
or was she drugged, violated against her will,
as happens so often now to modern girls (Glück, 2007).

Here, Glück reinterpreted Persephone's abduction as a modern problem, challenging the dynamics of agency and victimhood and stressing the myth's ongoing significance in addressing contemporary issues. Using Lévi-Strauss's concepts of binary opposition, mediation, and transformation, this analysis reveals how Glück's poem subverts the structural logic of classical myth. Where traditional versions frame Persephone's story through rigid binaries (e.g., innocence/knowledge, life/death), Glück introduces ambiguity, mediating these oppositions to reflect the contemporary complexities of trauma and agency. Through the reinterpretation of the Persephone myth, Glück not only revitalises an ancient myth but also emphasises its relevance to modern discussions of identity, agency and the inescapable passing of time.

The concept of the literary myth has evolved significantly, particularly under the influence of modern anthropological and psychological insights. As noted by Melito (1964), "Not long ago, the word [myth] would have been the equivalent of 'fable'; that is, a fiction, untrue scientifically or historically, the most obvious examples to suggest themselves being the classical stories of the Greek and Roman deities" (p. 165). However, the term has

since acquired "a subtler and more complex meaning" (Melito, 1964, p. 165), reflecting its transformation from a label of falsehood to one of symbolic and cultural significance.

Early myths, though not literary in origin, served as "primitive attempts at patterned explanations of the universe, of the deity, or of nature," and while "the details of these patterns were not 'factual,' each framework, nevertheless, did embody a core of truth" (Melito, 1964, p. 165). Contemporary writers draw upon this symbolic potency, recognising myth's enduring relevance: "Creative writers have recognised this value and have on occasion adopted myth as a useful tool of their craft" (Melito, 1964, p. 165).

In literary contexts, myth functions not as a historical record but as a narrative strategy: "myth is for the writer a means of creating a framework within which he can order human experience into a meaningful pattern" (Melito, 1964, p. 165). Thus, literary myth transcends mere storytelling; it becomes a structural and thematic device that enables the articulation of deeper existential and cultural truths. Lévi-Strauss's structuralist approach underscores this function, treating myth as a system of relationships (e.g., oppositions, transformations) that encode universal human concerns. By applying this model to Glück's work, we may uncover how her poetic reinvention of Persephone preserves the myth's systemic integrity, such as its cyclical rhythms and liminal spaces, while destabilising its traditional binaries to interrogate modern subjectivity.

The Dual Nature of Persephone: Transformation, Repetition, and Structural Oppositions in Myth

Persephone was one of Zeus and Demeter's daughters. She was often referred to as Kore ("Maiden"). The Persephone myth tells us about how her uncle Hades abducted her while she was picking up flowers. Aphrodite and Eros were later credited with making Hades fall in love with Persephone, according to expanded mythological accounts (Kapach, 2023). Her mother Demeter gets devastated and wanders around the world looking for her daughter. In the end, she finds Persephone in the Underworld and asks Hades to return her daughter. However, Hades deceives Persephone by making her eat some pomegranate,



and as a result, she unwittingly accepts staying in the Underworld for one-third of the year as Hades's wife. For the rest of the year, she is allowed to stay with her mother on Olympus. She was a powerful figure as being the wife of Hades; she was the queen of the Underworld.

Artistically, Persephone was depicted as a solemn young woman, robed modestly and crowned with either a diadem or a cylindrical polos. Her iconography commonly featured torches, grain stalks, and sceptres, while pomegranates and poppies appeared less frequently. Some cults also associated her with more niche symbols, such as the rooster.

In most accounts, Persephone was the offspring of Zeus, the ruler of the Olympians, and his sister Demeter, the harvest goddess. However, alternative myths present conflicting versions of her origins. Some traditions name Styx, the Underworld's sacred river embodied as a nymph, as her mother, making Persephone a daughter of Zeus and the personification of this Oceanid. The Orphic tradition offers another variation, presenting Persephone as the child of Zeus and the Titaness Rhea. Meanwhile, in Arcadian lore, she was worshipped as Despoina ("the Mistress"), said to be born from the union of Demeter and Poseidon (Kapach, 2023).

The existence of multiple, sometimes contradictory versions of Persephone's myth aligns with Lévi-Strauss's structuralist approach, which holds that myths continuously transform while preserving underlying structures. As Demir (2013, p.26) states, "existing myths must be analysed in all their accessible versions, without assigning historical priority or authenticity to any particular one"² (Demir, 2013, p. 26). What matters is not the singularity of any one account, but rather the mechanisms by which myths recombine and rearticulate their fundamental structures across different retellings.

Despite her fearsome reputation, Persephone occasionally showed mercy by granting favours. She permitted the blind prophet Tiresias to retain his wisdom and the gift of prophecy even in the afterlife. The queen of the Underworld also played a key role in several heroic journeys to the realm of the dead. In one famous myth, she granted Orpheus

²My own translation

permission to retrieve his beloved Eurydice on the condition that he must not glance back at her during their ascent, a rule he ultimately broke. Another myth tells how Theseus joined Pirithous in his ill-fated attempt to kidnap Persephone, resulting in their imprisonment in Hades. Some accounts claim she later authorised Heracles to free Theseus during his mission to capture Cerberus.

Such recurring elements as the journeys to the Underworld, the tests, and the figures seeking divine favour reflect a broader mythic logic that, as Lévi-Strauss argues, operates through opposition, inversion and substitution. "For Lévi-Strauss, myths are transformation systems that can be analysed according to relations of contrast, inversion, symmetry, substitution, and displacement" (Demir, 2013, p. 26). These patterns are not arbitrary but function as a mode of thought designed to reconcile contradictions like the ones between life and death, power and submission, or innocence and experience, even when these patterns are invoked not in traditional myths but in their literary reworkings. In Glück's poem, such oppositional structures may not reflect lived mythological systems but instead simulate their logic within a fictional, poetic framework.

Additionally, Lévi-Strauss emphasises the role of repetition in myth, noting that "among all these variations, constant recurrences or repetitions stand out; within both the same and different stories, we encounter the same elements again and again" (Demir, 2013, pp. 26-27). This recurrence is not incidental but fundamental to the structure of myth, and in Glück's literary engagement with the myth of Persephone, such repetition functions as a symbolic echo of intergenerational communication, refracted through poetic fiction. In the case of Persephone, the cycle of descent and return—her annual movement between the Underworld and the world above—becomes a structuring principle, reinforcing the tension between death and rebirth.

Persephone's compassion also surfaced in the story of Alcestis. When the devoted wife sacrificed herself for her husband Admetus, some versions say that Persephone, touched by this selfless act, restored Alcestis to life, though most traditions credit Heracles with this miracle instead (Kapach, 2023). Some accounts suggest that Persephone competed

with Aphrodite for affecting Adonis. Zeus later decided that Adonis would divide his time between the two goddesses, spending part of the year with each. In a separate myth, Hades became involved with a nymph named Minthe. After discovering the affair, Persephone, in a fit of jealousy, crushed Minthe and transformed her into the mint plant (Kapach, 2023).

Through these variations, Persephone's myth continues to be retold in different contexts, demonstrating what Lévi-Strauss identifies as the enduring core of mythic thought: "For Lévi-Strauss, what is truly important and meaningful is to reveal what remains unchanged and constant across all these versions and transformations" (Demir, 2013, p. 27). Regardless of the specific details, the underlying oppositions—death and life, captivity and agency, seasonal decline and renewal—remain consistent across the many retellings of Persephone's myth.

Transforming Innocence: Persephone's Journey through Binary Oppositions in Glück's Poem

The oscillation between passivity and agency forms the structural core of Persephone's transformation in Glück's poem. In "A Myth of Innocence", Louise Glück explores the myth of Persephone through a transformative lens, presenting a nuanced portrayal of her abduction by Hades. Analysed through Lévi-Strauss's concept of mythemes (the irreducible units of myth) (1955, p. 211), the poem reveals how binary oppositions (e.g., innocence/experience, life/death) are mediated. As Lévi-Strauss notes, "Mythical thought always works from the awareness of oppositions towards their progressive mediation" (Lévi-Strauss, 1955, p. 440).

Glück's poem simulates mythic mediation through the syntagmatic axis, which, as Rumsey (1986) explains, is "the axis, not of selection (which is the paradigmatic) but of combination of 'appropriate elements', each of which has been selected to the exclusion of others with which it forms a paradigmatic set" (p. 743). In the poem, this axis manifests in the linear progression of Persephone's transformation, structured as a sequence of



internalised stages. The line "A woman will return, looking for the girl she was" exemplifies this syntagmatic unfolding. It mediates the opposition between the "girl" (innocence) and the "woman" (experience), echoing the mythic tension between Persephone's roles on earth and in the underworld. By embedding this binary within the narrative structure, Glück's poem reconstructs mythic meaning through poetic combination rather than fixed symbolic representation.

Glück's reworking of the myth employs sensory cues to articulate structural permutations. Lévi-Strauss argues that myths are "works of art which arouse in those who hear them..." (1962, p. 202), a logic echoed in Glück's sensory imagery (e.g., "the pool," "the pomegranate"). These elements mark Persephone's transition from a mytheme of naivety ("simple girl") to one of compounded identity ("woman"). The line "Then death appears, like the answer to a prayer" resolves the opposition life/death through poetic inversion, a technique Lévi-Strauss identifies in mythic transformations (2013b, pp. 79-80). In Glück's poem, these sensory cues mark Persephone's transition from a naive girl to a woman who must reconcile her innocence with the inevitable encounter with death.

The notion of "permutation" in Lévi-Strauss's analysis of myths (1963, p. 223), particularly in how myths are adapted and reinterpreted across cultures and generations, can be seen in the way Glück reimagines Persephone's myth. As Tunçbilek states, "Levi-Strauss substituted the term of 'ethnology' in France with 'anthropology' he brought from the United States. Through his adaptation of the phonological method to the analysis of kinship systems and myths, he effectively instilled a 'sense of doing science'" (Tunçbilek, 2024, p. 242). Similarly, Glück reconfigures Persephone's myth, focusing less on the traditional narrative of abduction and more on the internal transformation the myth symbolises. The line "Then death appears, like the answer to a prayer" directly echoes the myth's symbolic resolution of oppositions: life and death, innocence and experience.

In "A Myth of Innocence", Persephone's transformation is framed not just as an external event but as an internal, emotional shift. She moves from a "simple girl" to a woman who must grapple with the complexities of existence. This aligns with Lévi-Strauss's

observation that "the really important point is that in all American mythology, and I could say in mythology the world over, we have deities or supernaturals, who play the roles of intermediaries between the powers above and humanity below" (Lévi-Strauss, 2005, p. 14). Persephone's role as the intermediary between the realms of the living and the dead reflects the mythic structures Lévi-Strauss describes, in which deities embody the reconciliation of oppositions.

Glück's destabilisation of binary oppositions interrogates mythic agency through structural permutation. In "A Myth of Innocence", the speaker's shifting assertions: "I was abducted," "I was not abducted," "I offered myself" exemplify Lévi-Strauss's concept of "mythemes" in flux, where fixed categories (e.g., knowledge/ignorance, agency/passivity) dissolve into fluid negotiations. This oscillation mirrors the poem's "syntagmatic" structure, where contradictory statements reveal an underlying mythic pattern: Persephone's duality as both victim and agent. As Lévi-Strauss argues, synchronic analysis must uncover "the structure which underlies the many manifestations" (1963, pp. 21–22). Here, the poem's fragmentation, such as the conflation of "death/husband" and "god/stranger", transforms traditional "oppositions" into "mediations", reflecting what Demir (2013, p. 26) identifies as myth's "relations of contrast, inversion, and substitution."

The poem's layered structure reflects Lévi-Strauss's matrix of meanings. Persephone's myth, as Glück interprets it, operates as a mythic matrix where oppositions (e.g., death/husband, god/stranger) are in continuous negotiation. Lévi-Strauss emphasises that "all systems have a 'complex' aspect" (1965, p. 18), evident in Glück's fragmentation of Persephone's voice. The poem's unresolved tensions such as "the girl who disappears" versus "the woman who returns" mirror the myth's inherent "structural complexity", where "meaning is arranged in lines or columns" (1969, pp. 340–341).

In conclusion, by applying Lévi-Strauss's structural anthropology to Glück's "A Myth of Innocence", one can see how the poet transforms the myth of Persephone through a process of permutation, wherein binary oppositions and sensory imagery create a mythic structure that resonates across time and space. This structuralist lens not only illuminates

the intricacies of Persephone's journey but also highlights how ancient myths, like that of Persephone, can be reinterpreted to explore timeless human experiences such as transformation, loss, and the reconciliation of opposites.

The Dialogue among Myths

The term "mythic dialogue" in this study refers to the structural interplay between traditional mythemes and their literary transformation. Louise Glück's "A Myth of Innocence" engages with the Persephone myth not by reiterating it as a fixed narrative but by structurally reconfiguring its core oppositions. This aligns with Lévi-Strauss's view that myth's significance lies in "the arrangement of mythemes themselves; in short, the structure of the myth" (Ricoeur, 1976, p. 83). Glück's poem simulates this structural logic through a literary dialogue with inherited symbols, transforming abduction, loss, and transformation into subjective, fluid experiences.

The poem's opening presents Persephone in a state of self-examination, yet bound by her mythic role: "She sees / the same person, the horrible mantle / of daughterliness still clinging to her." Here, Glück exposes the rigidity of the mytheme "daughter/victim," which fractures when Persephone confronts death: "Then death appears, like the answer to a prayer." This reconfiguration is not a simple retelling but a structural dialogue with inherited symbols: "I offered myself, I wanted to escape my body" reworks the mytheme of sacrifice, inverting its traditional passivity into agency. As Schwimmer notes, mythemes can be "negated, inverted, or recoded" (2009, p. 167), a process Glück mirrors in her literary simulation.

The poem's non-linear structure mirrors myth's syntagmatic flexibility, where, as Lévi-Strauss argues, myth operates as a "single signifier" rather than a linear story (Ricoeur, 1976, p. 83). Persephone's fragmented voice ("A woman will return, / looking for the girl she was") enacts mythic permutation, reordering meaning through repetition and inversion.

Glück's poem exemplifies mythic dialogue through mechanisms like repetition, inversion, and reordering. In "A Myth of Innocence," this dialogue does not replicate fixed



mythological narratives but instead highlights mythos as an adaptive creative strategy: while core mythemes persist, their relational logic evolves. Here, the poem's engagement with myth is neither purely archival (preserving archetypes) nor purely deconstructive (erasing tradition). Rather, it stages a dynamic negotiation, where inherited narrative units are destabilised and reconfigured to serve new aesthetic ends. This process underscores the distinction between myth as a cultural inheritance and myth as a generative, literary practice—the latter privileging transformation over transmission.

The Transformation of Binary Oppositions in "A Myth of Innocence"

Louise Glück's poem engages with mythic structures by transforming binary oppositions. In particular, it reflects the interplay between "innocence/experience," "nature/culture," and "mother/daughter," which can be examined through Lévi-Strauss's notion of myth as a structured system of opposites.

Louise Glück's poem engages with mythic structures by not merely replicating but also subverting binary oppositions. Through a Lévi-Straussian lens, the poem mediates contradictions inherent in the Persephone myth, transforming static dichotomies (e.g., innocence/experience, nature/culture, mother/daughter) into dynamic, fluid relations.

Lévi-Strauss's concept of "bricolage" - myth's recombination of existing cultural materials (Lévi-Strauss, 1963, p. 16), helps illuminate Glück's method. The poem dismantles oppositions through triadic mediation, as seen in Persephone's liminal reflections, which resist fixed categorisation.

From Taxonomy to Transformation: Reconfiguring Innocence and Experience

Lévi-Strauss states that mythic thought "operates with the aid of images borrowed from the sensible world. Instead of establishing relationships between ideas, it contrasts earth and sky, land and water, light and darkness, man and woman, the raw and the cooked, the fresh and the decayed" (Lévi-Strauss, 2013b, pp.79-80). Similarly, "A Myth of Innocence"



constructs meaning through the interplay of these contrasts. While the poem initially establishes these binaries, it ultimately destabilises them. For example, Persephone's reflection in the pool mediates between innocence (the girl) and experience (the woman): "the girl who disappears from the pool / [...] A woman will return, looking for the girl she was." This imagery functions as a mytheme, bridging raw/cooked (nature/culture) and passive/active. Unlike the classical versions, Glück's Persephone chooses ambiguity: "I offered myself, I wanted / to escape my body." Here, the poem inverts the traditional abduction narrative, transforming a binary of victimhood/agency into a spectrum.

Nature/Culture: Mediation Through Poetic Form

The opposition between nature and culture is further nuanced by Persephone's conflicting accounts of her own experience. She alternates between different subject positions: "I was abducted," "I was not abducted," "I offered myself," and "I wanted / to escape my body." These shifts are not merely thematic but also structural. The enjambment in "I wanted / to escape" mirrors the tension between nature (embodied desire) and culture (linguistic constraint), enacting Lévi-Strauss's diachronic view of myth as a process (1955, pp. 440-441). This tension parallels his broader conceptualisation of cultural transformation, such as cooking, which he describes as a "conversion from nature to culture, by means of which human subjectivity is produced" (Hickey-Moody, 2008, p. 199). Just as cooking mediates raw and cooked states, Persephone's narrative mediates between abduction and agency, desire and constraint, reflecting the structural dynamics that Lévi-Strauss identifies in mythic thought.

The sun's reflection "The sun seems, in the water, very close" serves as a homologous symbol (Lévi-Strauss, 2013b, p. 70) to Persephone's duality. Just as the reflection mediates the real/simulacrum, Persephone mediates chthonic/olympian realms, a structural innovation absent in classical myth. This imagery of the sun in the water parallels Lévi-Strauss's contrast between "raw and cooked", nature and mediation. Like the cook, who "mediates the conjunction of the raw product and the human consumer" (Hickey-Moody, 2008, p. 199), Persephone's liminal experience bridges her untouched past and her transformed



self, rendering her a site of cultural and subjective tension. Her shifting narratives "I was abducted," "I was not abducted" mirror the fluidity of the sun's reflection, destabilising fixed categories to reveal myth as a process of perpetual negotiation between opposing forces.

Rather than exemplifying how myth functions, Glück's poem engages with and transforms mythic binaries such as innocence/experience and nature/culture. In doing so, it reflects Lévi-Strauss's idea that myth encodes meaning by "choosing, combining, or contrasting qualities to transmit a somewhat coded message" (Lévi-Strauss, 2013b, p. 80). The poem does not simply retell the Persephone myth but reconfigures it within a contemporary literary context, emphasising the constant reinterpretation and negotiation of the meaning characteristic of the literary myth.

Mother/Daughter: Structural Fluidity and Mythic Revision

Glück's omission of Demeter (the mother figure) is a striking departure from tradition. This absence functions as a structural silence, a "mythème" (Lévi-Strauss, 1963) that re-frames the mother/daughter opposition as an unresolved tension. Persephone's solitude; "She keeps thinking the pool will remember", underscores her autonomy, contrasting with traditional myths where Demeter actively intervenes.

The poem's structural innovation lies in reversing the mytheme of maternal rescue. Unlike the Homeric "Hymn to Demeter" (Kapach, 2023), where the mother's grief drives the narrative, Glück privileges Persephone's voice: her reflection in the pool becomes the sole interlocutor. This aligns with Lévi-Strauss's view that myths mediate contradictions (1955, p. 440) and that the tension between maternal absence and daughterly self-determination is mediated.

Agency, Transformation, and Structural Fluidity in Glück's Poem

In traditional mythology, Persephone is often depicted as a passive victim of Hades' abduction, reinforcing the dichotomy between agency and subjugation (Kapach, 2023).

However, in "A Myth of Innocence," Glück subverts this passivity by granting Persephone an active voice and interiority. The poem's paradigmatic structure allows Persephone to simultaneously occupy multiple roles—abducted, willing, resistant. For example, the line "I was abducted, but it sounds / wrong to her, nothing like what she felt" challenges the conventional narrative of her victimhood, replacing it with ambiguity and self-determination. This line might be seen as exemplifying inversion, creating a new mytheme: the self-determined Persephone.

This transformation aligns with Demir's (2013) claim that "it is not people who communicate through myths, but always myths that communicate through people" (p. 24). Here, the literary myth does not merely speak of Persephone but through her, evolving its meaning over time. Unlike Kapach's (2023) description of Persephone's "dual nature," Glück's version synthesises opposites, as seen when the girl who disappears from the pool "will never return. A woman will return, looking for the girl she was." This transformation from innocence to experience illustrates how the literary myth reworks inherited figures to explore contemporary subjectivities.

Furthermore, this shift is not just personal but also structural, echoing Lévi-Strauss's (1963) notion that myths establish meaning through binary oppositions (p. 21). The poem reframes the myth's cyclical structure as an internal dialectic, illustrating how myth in literature can suppress linear temporality. This effect echoes structuralist readings of myth, where repetition and inversion challenge conventional notions of time and causality. Glück's poem captures this through recurring imagery of reflection and memory, where Persephone gazes into the pool but finds no answers, demonstrating how myth adapts to new interpretations.

Glück's Persephone actively participates in her fate, declaring: "I offered myself, I wanted / to escape my body. Even, sometimes, / I willed this" (Glück, 2007). This disruption of traditional passivity is reinforced by the Orphic tradition's reinterpretations (Kapach, 2023). The poem reconfigures mythological elements into a framework of oppositions that

function below conscious awareness, seen in recurring contrasts between light/darkness and the past/present.

The phrase "I was abducted" undergoes transformation through shifting declarations: "I was not abducted...I offered myself" (Glück, 2007). This structural fluidity mirrors Lévi-Strauss's (1963) assertion that a scheme exists "behind the chaos of rules and customs" (pp. 21-22). Similarly, "the sound of his footsteps" functions as a mythic signifier of transition, reducing chaos to "relationships of correlation and opposition" (Lévi-Strauss, 1963, pp. 21-22).

Overall, the poem participates in the myth's ongoing transformation. When Persephone reflects, "A woman will return, looking for the girl she was," she encapsulates the tension between the past and the present. By reshaping mythic oppositions through poetry, Glück demonstrates how literature can simulate myth's structural mechanisms while mediating the human experience.

Analysis of Language, Imagery, and Sound Patterns in "A Myth of Innocence"

The language and poetic form of Glück's "A Myth of Innocence" serve not merely as stylistic choices but also as vehicles that dramatise the poem's central psychological and mythic tensions. In line with structuralist approaches that emphasise the mediation of binary oppositions, Glück's formal techniques simulate internal fragmentation and cyclical return, echoing the myth's logic of transformation, loss, and return. Through these devices, the poem artistically reflects the structural tensions it inherits from the Persephone myth, particularly between innocence and experience, agency and victimhood.

One of the most salient techniques that Glück employs is repetition, which enacts the cyclical nature of both myth and psychological trauma. Repeated words and phrases such as "she remembers," "ignorance," and "the pool" function as refrains that mimic the mythic cycle of descent and return. This is most evident in the fragmented self-narration of Persephone:



*I was abducted, but it sounds
wrong to her, nothing like what she felt.
Then she says, I was not abducted.
Then she says, I offered myself, I wanted
to escape my body. Even, sometimes,
I willed this* (Glück, 2007).

Here, the shifting declarations parallel Lévi-Strauss's idea that myth is not a linear story but a system of oppositions in constant negotiation. The contradiction between being "abducted" and having "offered" herself suggests a mythic instability that the poem captures formally through recursive phrasing and syntactic ambiguity.

Enjambment—a "term in prosody that denotes run-on lines in poetry" (Dolin, 1993, p. 29) - is another central feature that mirrors Persephone's unstable sense of self. Glück's calculated use of enjambment not only defies conventional poetic closure but also represents the disjunction between thought and feeling, action and memory. For instance, the enjambed line "She remembers, / sunlight flashing on his bare arms" (Glück, 2007) blurs visual memory and present reflection. This suspended syntax illustrates a fragmented interiority consistent with mythic transformation, in which meaning is always in flux rather than firmly concluded.

Glück's manipulation of rhyme endings further emphasises this structural instability. Drawing on Jakobson and Lévi-Strauss's typology of rhyme, the poem oscillates between feminine endings (unstressed syllables) and masculine endings (stressed syllables), creating tonal variations that correspond to emotional states. As they note, "so-called feminine rhymes should always end with an unstressed syllable, and masculine rhymes with a stressed syllable" (Lévi-Strauss & Jakobson, 1962, p. 205). In Glück's usage, feminine endings evoke openness and uncertainty, reflecting Persephone's fragmented subjectivity:

I am never alone, she thinks,
turning the thought into a prayer.
Then death appears, like the answer to a prayer.
...
She stands by the pool saying, from time to time,
I was abducted, but it sounds
...
Everything sounds so simple, so conventional (Glück, 2007).

These gentle cadences drift rather than conclude, reinforcing the fluidity of her identity and her uncertain grasp on experience. The "softness" here contrasts with the key lines that conclude with masculine, stressed beats, signaling moments of irreversible transformation:

Then the dark god bore her away.
...
The girl who disappears from the pool
will never return.
...
But ignorance
cannot will knowledge.
...
I must have been, she thinks, a simple girl (Glück, 2007).

These endings assert finality, underlining the inexorable shift from girlhood to womanhood, from innocence to experience. Such tonal contrast between line endings enacts what might be called a formal binary, paralleling the myth's thematic oppositions—life/death, passivity/agency, and surface/underworld.

Finally, sound patterns, particularly the contrast between soft sibilance ("sunlight flashing") and harsh stressed syllables ("dark god bore her away"), further dramatise

Persephone's psychological and mythic transformation. The tension between these sonic textures reflects her shift from passivity to awareness, mirroring mythic codes that operate through inversion and contrast.

Taken together, these formal elements—repetition, enjambment, rhyme endings, and sound texture—not only convey Persephone's inner fragmentation but also simulate the structural tensions of myth. Rather than imitating the myth directly, Glück's poem functions as a literary myth: a poetic structure that reflects, transforms, and critiques the inherited oppositions embedded in classical mythology.

Conclusion

This study examined Louise Glück's "A Myth of Innocence" through the lens of Claude Lévi-Strauss's structuralist theory of myth, revealing how the poem reconfigures classical structures through literary transformation. By tracing binary oppositions such as innocence/experience, life/death, and agency/passivity, the analysis demonstrated that Glück's poem does not merely adapt the Persephone myth but actively engages in its structural reorganisation. This engagement is evident both thematically and formally, as seen in Glück's use of poetic devices like enjambment, repetition, and rhyme, which mirror mythic mechanisms such as inversion, substitution, and mediation.

Rather than treating myth as a static cultural inheritance, Glück approaches it as a generative literary structure; a flexible system through which contemporary subjectivity, trauma, and transformation can be articulated. Her representation of Persephone's fragmented voice and cyclical self-awareness reflects the myth's enduring capacity to evolve while preserving its oppositional core. As Lévi-Strauss (1963) argues, myths persist by continually transforming while retaining structural constants—a process based on repetition, variation, and recombination rather than resolution (p. 210). The poem's movement between feminine and masculine endings and between fragmentation and resolution further mirrors this dynamic.



However, the scope of this study is necessarily limited. By focusing exclusively on a single poem and applying primarily one theoretical model, it leaves open questions about how Glück's broader poetic oeuvre engages with myth and how her approach compares with other contemporary mythopoetic writers. Moreover, the emphasis on structuralism may overshadow other critical frameworks—such as feminist, psychoanalytic, or post-structuralist readings—that could yield additional insights.

Nonetheless, this article contributes to both Glück scholarship and myth criticism by offering an interdisciplinary application of structuralist theory to contemporary poetry. It emphasises that literary myths are not passive vessels of ancient meaning but active reworkings that simulate and subvert mythic structures for new cultural and psychological ends. Future research might explore Glück's other myth-inspired works, such as the other poems in *Averno* (Glück, 2007), or engage in comparative analysis with poets like Margaret Atwood or Anne Carson, whose rewritings of classical myths similarly interrogate the boundaries between agency, identity, and tradition.

Ultimately, "A Myth of Innocence" illustrates how poetic form can echo mythic structure and how myth continues to function—not as an archival relic, but as a living, recursive system for making sense of human experience.

A MYTH OF INNOCENCE

One summer she goes into the field as usual
stopping for a bit at the pool where she often
looks at herself, to see
if she detects any changes. She sees
the same person, the horrible mantle
of daughterliness still clinging to her.

The sun seems, in the water, very close.
That's my uncle spying again, she thinks—
everything in nature is in some way her relative.



I am never alone, she thinks,
turning the thought into a prayer.
death appears, like the answer to a prayer.

No one understands anymore
how beautiful he was. But Persephone remembers.
Also that he embraced her, right there,
with her uncle watching. She remembers
sunlight flashing on his bare arms.

This is the last moment she remembers clearly.
Then the dark god bore her away.

She also remembers, less clearly,
the chilling insight that from this moment
she couldn't live without him again.

The girl who disappears from the pool
will never return. A woman will return,
looking for the girl she was.

She stands by the pool saying, from time to time,
I was abducted, but it sounds

wrong to her, nothing like what she felt.
Then she says, *I was not abducted*.
Then she says, *I offered myself, I wanted*
to escape my body. Even, sometimes,
I willed this. But ignorance

cannot will knowledge. Ignorance
wills something imagined, which it believes exists.

All the different nouns—
she says them in rotation.
Death, husband, god, stranger.
Everything sounds so simple, so conventional.
I must have been, she thinks, a simple girl.
She can't remember herself as that person
but she keeps thinking the pool will remember
and explain to her the meaning of her prayer
so she can understand
whether it was answered or not.



Peer Review Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest The author has no conflict of interest to declare.Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Grant Support The author declared that this study has received no financial support.

Author Details **Enes Taşdelen (Lecturer)**
¹ Karabuk University, Foreign Languages School Karabük, Türkiye
0000-0002-4410-4085 enestasdelen@karabuk.edu.tr

References

- Demir, G. Y. (2013). Önsöz. *Mit ve anlam* (G. Y. Demir, Trans., pp. 1–29). İthaki.
- Dolin, S. (1993). Enjambment and the Erotics of the Gaze in Williams's Poetry. *American Imago*, 50(1), 29–53. <http://www.jstor.org/stable/26303887>
- Glück, L. (2007). *Averno: Poems*. Macmillan [e-book].
- Hickey-Moody, A. C. (2008). Performing new spaces: the theatre of urban. *Critical Studies in Education*, 49(2), 199–203. <https://doi.org/10.1080/17508480802072939>
- Kapach, A. (2023, March 9). *Persephone*. Mythopedia. <https://mythopedia.com/topics/persephone>
- Levi-Strauss, C. (1955). The structural study of myth. *Journal of American Folklore*, 68(270), 428. <https://doi.org/10.2307/536768>
- Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural anthropology* (C. Jakobson & B. Grundfest Schoepf, Trans.). Basic Books.



- Louise Glück's "A Myth of Innocence" and the Myth of Persephone: A Structuralist Analysis through... | Taşdelen, 2025
- Levi-Strauss, C. (1965). The future of kinship studies. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 13. <https://doi.org/10.2307/3031752>
- Lévi-Strauss, C. (1969). *The raw and the cooked* (J. Weightman & D. Weightman, Trans.; Vol. 1). Harper&Row.
- Lévi-Strauss, C. (2005). *Myth and meaning*. Routledge.
- Lévi-Strauss, C. (2013a). *Mit ve anlam* (G. Y. Demir, Trans.). İthaki.
- Lévi-Strauss, C. (2013b). *Anthropology confronts the problems of the modern world* (J. M. Todd, Trans.). The Belknap Press of Harvard University Press.
- Lévi-Strauss, C., & Jakobson, R. (1962). Charles Baudelaire's 'Les Chats*'. *postcolonial.net*. Retrieved January 26, 2025, from <https://postcolonial.net/wp-content/uploads/2020/03/StructurlismExampleessay.pdf>
- Melito, I. M. (1964). The Literary myth-makers. *The English Journal*, 53(3), 165–169. <https://doi.org/10.2307/810563>
- Morris, D. (2006). *The poetry of Louise Glück: A thematic introduction*. University of Missouri.
- Ricoeur, P. (1976). *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. The Texas Christian University Press.
- Rumsey, A., & Layton, R. (1986). Saussure in Australia? *Man*, 21(4), 743–745. <http://www.jstor.org/stable/2802907>
- Tuncbilek, Ş. S., (2024). Sociologizing Hau: Translation of Maussian concepts into Bourdieu's theory of practice. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 44, 239-256. <https://doi.org/10.26>
- Wiseman, B. (Ed.). (2009). The local and the universal. In E. Eric Schwimmer, *The Cambridge companion to Lévi-Strauss* (pp. 167–185). Cambridge University Press.





İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi

Araştırma Makalesi | Research Article

🔓 Açık Erişim | Open Access

“Evsizliğe Karşı Bir Ayaklanma” Olarak Gecekondu ya da Gecekonduya Evsizlikten Bakmak: Hasan İzzettin Dinamo’nun *Koyun Baba* Romanı Örneği



“Gecekondu” as an “Uprising Against Homelessness” or Looking at “Gecekondu” through the Lens of Homelessness: The Example of Hasan İzzettin Dinamo’s Novel *Koyun Baba*

Kenan Arslan¹ & Yiğitcan Çelik²

¹ İstanbul Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

² İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

Öz

Türkiye’de gecekondu olgusu 1950’den sonra başlayan iç göç akımı ile büyük sanayi kentlerine giden insanların barınma ihtiyacını karşılamak üzere ortaya çıkmış, konut sorununa ve olası kolektif evsizliğe çözüm olmuştur. Milyonlarca göçmen mevcut konut stoğunun yetersizliği karşısında büyük şehirde tutunamayıp memlekete dönmek, sokakta/evsiz kalmak ve kendi evini inşa etmek (gecekondu) seçenekleri arasında kalarak sonuncuyu seçmiştir. Göçmenler çoğunlukla devlete ait boş arazileri işgal etmiş, ev gibi ama eve benzemeyen yapılar inşa ederek evsiz kalmaktan kurtulmuştur. Yapılan bu gecekondu, şehirlerde mahalleler haline gelmiş, beraberinde kendi kültürünü de meydana getirmiştir. 1950’lerden itibaren yaygınlaşan gecekondu olgusu gerek sinemada gerekse edebiyatta karşılık bulmuştur. 1970 ve 1980’li yıllarda Türk sineması Sultan, Gülen Adam, Güler Misin Ağlar Mısın gibi filmlerde gecekondu mahallelerinde yaşanan sıkıntıları dram ve komedi türlerinde izleyiciye aktarmış, edebiyat alanında ise özellikle Orhan Kemal, Demirtaş Ceyhun, Latife Tekin ve Orhan Pamuk gibi romancılar gecekondu sorunu üzerinde durmuştur. Hasan İzzettin Dinamo da *Koyun Baba* romanında (1976) gecekondu olgusunu konut krizine çözüm ve anlatıcının ifadesiyle “evsizliğe karşı bir ayaklanma” olarak ele almış; göçmenlerin, gecekondu yapılarını yaparken, yasal boşluklardan nasıl yararlandıklarını ve gecekondu yapılarını inşa ederken hangi zorluklarla karşılaşmış bunlara nasıl çözümler bulduklarını anlatmıştır. Bu araştırma kent yoksulluğu ve konut sorunu kesişiminde ortaya çıkan gecekondu inşa sürecinin barındırdığı barınma çözümlerini ve “geçici geniş aile” gibi olguları; evsizlik literatüründen hareketle, evsizliğin farklı görünümlerini tarif etmek için kullanılan “gizli evsizlik” ve “evsizlikten kurtulma”nın yanı sıra “konut dışlanması”nı ifade eden “güvensiz konut” ve “yetersiz/elverişsiz konut” gibi kavramlarla ilişkilendirerek ele almayı denemektedir.

Abstract

The *geckonia* (slum) phenomenon in Türkiye emerged as a response to the housing needs of people migrating to large industrial cities following the onset of internal migration after 1950. It became a practical solution to both the housing crisis and the risk of mass homelessness. Faced with an insufficient housing stock, millions of migrants were left with few choices: return to their hometowns, live on the streets, or construct their own makeshift



Atıf | Citation: Arslan, K. & Çelik, Y. (2025). Evsizliğe karşı bir ayaklanma” olarak gecekondu ya da gecekonduya evsizlikten bakmak: Hasan İzzettin Dinamo’nun *Koyun Baba* romanı örneği. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 45(1), 262-305. <https://doi.org/10.26650/SJ.2025.45.1.0720>

© This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

© 2025. Arslan, K. & Çelik, Y.

✉ Sorumlu Yazar | Corresponding author: Kenan Arslan knarslan06@gmail.com



homes in the form of squatter settlements. Many occupied vacant, state-owned land and avoided homelessness by building improvised structures that resembled homes but did not conform to formal housing standards. Over time, these shanties developed into urban neighbourhoods and cultivated their own distinct cultures. The slum phenomenon, which became widespread from the 1950s onward, has been reflected in both cinema and literature. During the 1970s and 1980s, Turkish cinema portrayed the challenges of slum life in films such as *Sultan*, *Gülen Adam*, and *Güler Misin Ağlar Mısın*, combining elements of drama and comedy. In the literature, authors such as Orhan Kemal, Demirtaş Ceyhun, Latife Tekin, and Orhan Pamuk addressed the issue of slums in their works. Hasan İzzettin Dinamo, in his novel *Koyun Baba* (1976), also examined the slum phenomenon as a solution to the housing crisis and, in the narrator's words, “an uprising against homelessness.” He described how migrants exploited legal loopholes in building their shanties, the difficulties they encountered, and the creative strategies they employed to overcome them. This research seeks to explore the housing solutions and social dynamics—such as the formation of “temporary extended families”—that emerge at the intersection of urban poverty and housing insecurity. It does so by drawing on concepts from the literature on homelessness, including “hidden homelessness,” “recovery from homelessness,” “insecure housing,” and “inadequate or unsuitable housing,” all of which are used to articulate various forms of housing exclusion.

Anahtar Kelimeler Gizli evsizlik • Gecekondu • Göç • Türk romanı • Hasan İzzettin Dinamo

Keywords Hidden homelessness • Slum • Migration • Turkish novel • Hasan İzzettin Dinamo

Extended Summary

The phenomenon of slum in Turkey emerged to meet the housing needs of people who went to large industrial cities with the internal migration flow that started after 1950, and became the solution to the housing problem and possible collective homelessness. Millions of immigrants have chosen the last one between options such as not being able to hold on in a big city and returning to their hometown, being on the street/homeless, and building their own house (slum), albeit both informal (informal) and illegal. Immigrants have mostly occupied vacant government-owned land, saved themselves from becoming homeless by building structures that are like houses but not like homes. Thanks to the slums formed as a result of the migrations after 1950, poor people have fulfilled their need for housing and have found this formula as a solution to the problem of homelessness. Slum districts and the reality of slums have been covered in many literary and artistic works, especially cinema and novels, and the hardships and joys experienced by the residents of slums have been transferred to novels and on the white screen. People who came to cities by emigrating looked for remedies in the face of high rents and the cost of owning a house, and they found the remedy by building miniature houses on government land. Thanks to the amnesty granted to the slums, which emerged as a remedy and a rebellion against homelessness, the governments turned a blind eye due to voting concerns and the bribery of low-ranking officials, the slums became the owners of the land they occupied and obtained huge annuities due to the fact that these plots remained in the city. As a rebellion, the squatters who have overcome the problems of homelessness have eaten too much of the fruits of their ordeals with the annuities they have provided these days. These slums have become neighborhoods in cities and have created their own culture along with it. The phenomenon of squatters, which has become widespread since the 1950s, has found a response in both cinema and literature. As seen in films such as *Sultan*, *The Laughing Man* (*Gülen Adam*), *Are You Laughing Or Crying* (*Gülersimin Ağlarmısın*), Turkish cinema conveyed the troubles experienced in slums to the audience in drama and comedy genres in the 1970s and 1980s. In the field of literature, especially novelists have focused on the squatter problem. Novels is of great importance for the new society formed in cities with internal migrations after 1950 to explain how housing, food and drink, homelessness, unemployment and social relations are and for society to perceive these relations. Orhan



Kemal's novel "Gurbet Kuşları", Demirtas Ceyhun's novel "Asia" (Asya), "Berci Kristin Garbage Tales" (Berci Kristin Çöp Masalları) Latife Tekin's novel about slums and Orhan Pamuk's novel A Strangeness in My Head (Kafamda Bir Tuhaflık) tell us that people who are homeless, regardless of public or private property, find a cure for their homelessness by placing slums on vacant land, and it seems that the winner of the war they are fighting against homelessness is capable people known for their daredevils. In Hasan Izzettin Dinamo's novel titled "Sheep Father" (Koyun Baba); the novel's protagonist, philosophy teacher Ahmet, was exiled from the city to a rural place during the One-Party period because of his thoughts, during this period he received the nickname "Sheep Father" due to his life on the mountain. When the DP Government won the general elections in 1950, his exile in the countryside ended; he was asked to leave the place of exile by the new government, which used more liberal rhetoric, considered itself against the bans and suggested that he had come to work to show that he was pursuing a policy against the bans. Ahmet took with him a young woman, Ayse, nicknamed Buncuk, who would later become his wife, and made his way to Istanbul, struggling to get rid of homelessness and survive in Istanbul, where he came from. Emphasizing that people attempt an illegal job by building illegal structures, people in despair make their slums without recognizing the law with a rebellion, intimidation and running away are not the solution, Dinamo wrote in his novel that struggling people will win victory, the slums where they meet their housing needs today will turn into a fortune for them tomorrow, and conveyed to the reader by writing in his novel the idea that slums will turn into a fortune for themselves tomorrow. Hasan Izzettin Dinamo also addressed the phenomenon of slums as a solution to the housing crisis and, in his own words, "an uprising against homelessness" in his novel Koyun Baba (1976); he explained how immigrants took advantage of legal loopholes when building their slums, and what difficulties they faced and found solutions to them when building their slums. As can be seen both in sociological research and in Turkish novels and cinema, the phenomenon of squatters can be said to have come into consideration as a solution to a collective and public housing problem from the point of origin. This makes it necessary to consider the issue in the context of homelessness and homelessness recovery. Within the scope of the article, a conceptual framework is drawn primarily to illuminate the regions where slum life converges with homelessness, thus trying to draw attention to the transitional region between slum Decadence and homelessness literatures. Then, it is examined how slums are dealt with in Turkish cinema, especially in the context of solving the housing problem, and how they are interpreted as a collective solution and remedy, especially in the face of homelessness, through several examples. After that, in order to form the main focus of the article, it is discussed whether the slum can be considered as an "uprising against homelessness" or - in a more neutral phrase - "a form of combating homelessness" or "a way to get rid of homelessness" in Turkish literature and the novel Koyun Baba, in which the slum is associated with homelessness in the author's words. This research examines the housing solutions of the slum construction process that arise at the intersection of urban poverty and the housing problem and phenomena such as the "temporary extended family"; it attempts to address different aspects of homelessness by associating them with concepts such as "unsafe housing" and "inadequate/unsuitable housing", which are used to describe "hidden homelessness" and "getting rid of homelessness", as well as "housing exclusion".



“Evsizliğe Karşı Bir Ayaklanma” Olarak Gecekondulu ya da Gecekonduya Evsizlikten Bakmak: Hasan İzzettin Dinamo'nun Koyun Baba Romanı Örneği

II. Dünya Savaşı'nın sona ermesi, Türkiye'nin de aralarında bulunduğu çok sayıda ülkede toplum yapısının değişip yeniden şekillenmesinde yeni bir dönemin başlangıcına işaret eder. Amerika Birleşik Devletleri'nin (ABD) başını çektiği “modernleş(tir)me” girişimleri kapsamında bu ülkelerin siyasetleri demokratikleştirilmeye, piyasaları liberalleştirilmeye çalışılmış; bu ülkeler planlı kalkınma hamleleriyle tedricen dünya ticaretine daha çok katılarak dünya sistemine entegre olmaya teşvik edilmiştir. Bu amaçla ihdas edilen uluslararası kurum ve kuruluşlar aracılığıyla bu ülkeler hem planlama, hem araştırma hem de finans açısından desteklenmiştir. Savaşı kazanan ABD bloğunun yanında yer alan Türkiye, Tek Parti Dönemi'nden başlayarak demokratikleşme adımları atmış, 1946'da kurulan ve görece liberal bir parti olan Demokrat Parti'nin (DP) 1950 yılında iktidara gelmesiyle Batılılaşma ve dış yardım gibi olgular hız kazanmıştır. DP döneminde tarım ve sanayi alanlarında kalkınma amaçlanmıştır; tarımsal ürünlerin şehre götürülmesi için birçok karayolu yapılırken, tarımda artan makineleşme kırsalda insan emeğine duyulan ihtiyacı azaltmış (kırsal işgücü fazlalığı) ve yapılan yollar, şehirdeki eğitim olanaklarının ve diğer fırsatların çekiciliğiyle birleşince şehirlere göç artmıştır. Sanayileşen büyük şehirler, potansiyelleriyle, ekonomik olarak sıçrama fırsatı yakalayabilecekleri yerler olarak toplumun her kesiminin dikkatini çekmiştir. Kırdan kente göç eden birey ve aileler, salt iktisadi özneler ya da işçiler olmamış; kendi kültürlerini de şehirlere taşımış, ayrıca istihdam ve barınma gibi ihtiyaçlarını hemşerilik gibi dayanışma ağlarının yardımıyla karşılamaya çalışmıştır (Yıldırım, 2013, s. 129-130).

Türkiye'de 1950 sonrasında kırdan kente gerçekleşen iç göçler, nüfusun büyük ölçekli bir yer değiştirmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu büyük çaplı nüfus hareketliliğinin İstanbul özelindeki sonuçlarına bakıldığında, Özbay'a göre (2021, s. 144) “üç ana göç dalgası”ndan söz edilebilir. İlk dalga 1950'ler boyunca sınırlı bir oranda devam etmiş, 1960'ların başında duraklamıştır. Bu dalgada gelenlerin oranı İstanbul nüfusu karşısında



küçüktür. Çoğu İstanbul’daki akrabalarının yanına gelen, ailelerinden destek gören ve ailelerini sosyo-ekonomik açıdan yukarı taşımak isteyen “öncü” bekar erkeklerdir. İstanbul’un tarihine baktığımızda nüfusun yarısının İstanbul dışı doğumlulardan oluşması durumunu 1885 Nüfus Sayımı’na (%49 İstanbul dışı doğumlu) kadar takip etmek mümkündür (Duben ve Behar, 2014, s. 39). 1965’lere kadar dışarıdan gelenler hep yerleşik kültürün hâkimiyetine girerek kentlileşmişlerdir. 1965 sonrasında başlayan ikinci dalga ise hem daha hacimli hem de daha hızlıdır. Bu dönemde ağırlıklı olarak erkeklerin değil, kadınlar ve ailelerin de, gelişen sanayiye bağlı işgücü olarak göçtüğü ve kentlilerle göçmenler arasındaki kültürel temasın sınırlı kaldığı bir denklem oluşmuştur. 1980’de duraklayan bu dalgayı 1990’dan sonra İstanbul’a göçlerin yine istikrarlı bir şekilde devam ettiği ama İstanbul içi, ilçeler arası göçün dışarıdan gelen göçe üstünlük kazandığı, kent içi göç yoğunluklu üçüncü dalga takip etmiştir (Özbay, 2021, s. 144 vd.). Artık Sultanbeyli’den Ümraniye’ye (veya tam tersi) (Işık ve Pınarcıoğlu, 2015), Fatih’ten Başakşehir’e (Özet, 2019) gidişler gibi çoğunlukla dikey mobilité sonucu bir ilçeden başka bir ilçeye taşınanlar, bir başka deyişle İstanbul içi mekânsal hareketlilik ve dinamizm; Sivas’tan ya da Karadeniz bölgesinden İstanbul’a gelenleri geçmektedir.

Şehirlere göç eden kırsal nüfusun barınma ihtiyaçlarını karşılamak üzere, genellikle devlet arazisini işgal ederek üstüne derme çatma evler kurmaları suretiyle ortaya çıkan “gecekondu”lar zamanla şehrin içinde kalmış, çıkarılan aflar sayesinde sahipleri için yoksulluktan kurtulma aracı, kimi zaman da rant kaynağı haline dönüşmüştür. Literatürde farklı açılardan ve vurgularla ele alınan gecekonduya (Danış ve Karakaş, 2021) yönelik yaygın bakış açısı, evrimci bir yaklaşımın ve modernleşme teorisinin uzantısı niteliğindedir. Buna göre gecekondu, modernleşme sürecinin üçüncü dünyada doğurduğu özgül enformel bir oluşum, Kıray’ın deyiimiyle, tanımı gereği geçici bir “tampon mekanizma” örneği, Erder’in (2021) deyiimiyle “kent hukuku dışında oluşmuş alan”, başka bir deyişle bir hukuksuzluk ya da hukuk ihlali olarak görülür. Gecekondu başka bir açıdan kırsal kültürün kentsel mekânı ele geçirmesi bağlamında, kent kültüründe yaşanan bir yozlaşma, bir “kentlileşememe” ya da “bütünleşme” sorunu olarak yorumlanır (Şenyapılı, 1978). Nitekim Kıray’ın (1972) “Gecekondu” başlıklı yazısının alt başlığı da “Az Gelişmiş Ülkelerde Hızla



Topraktan Kopma ve Kentle Bütünleşememe”dir. Buğra (2000, s. 97) ise ticarileşme ile gelen iktisadi “yozlaşma”ya “ahlaksız konut ekonomisi” (*immoral housing economy*) ifadesiyle dikkat çekmektedir. Kongar resme “siyasi yozlaşma”yı da ilave etmekte, gecekondu bölgelerini çok katmanlı bir yozlaşma mekânı olarak tahayyül etmektedir: “yasadışı gruplar”, “değer yozlaşması”, “kaba kuvvet”, “yasadışı yağma”, “siyasi eklemlenme” (akt. Işık ve Pınarcıoğlu, 2015, s. 177) gibi açılardan konuya yaklaşmaktadır. Yer yer kendini gösteren normatif ve yargılayıcı bir ton da barındıran bu çalışmalarda gecekondu, modernleşme sürecinin arazlı bir çıktısı olarak görülmekte ve geçiciliğine kesin gözüyle bakılmaktadır. Geçicilik kabulü ise gecekonduya ancak yarım ya da gölgeli bir epistemolojik statü tanınmasına yol açmaktadır.

Öte yandan gecekondu fenomeni kırdan kente iç göçlerle büyük şehirlere gelenlerin barınma ihtiyaçlarını karşılamak üzere buldukları çözüm olarak da görülmüştür (Kessler, 1949). Karpat’ın (2019, 1976) Rumelihisarüstü çalışması ve Işık ve Pınarcıoğlu’nun (2015) sahası 1998 tarihli Sultanbeyli araştırması gibi bazı örneklerde de gecekonduya bakış farklılaşmakta, “modernleşme teorisi” çerçevesinin dışında, daha çok yönlü bir biçimde, yer yer “maduniyet çalışmaları” ya da “post-kolonyal çalışmalar”ı andıracak şekilde ele alınmaktadır. Modernleşme teorisinin benimsenmesine bağlı bir öngörü olarak gecekonduların geçici bir olgu olarak görülmesinden farklı olarak bu çalışmalarda gecekondu tam epistemolojik statüye sahip bir araştırma nesnesi olarak görülür. Böylece gecekondu olgusunun, sosyolojik çok yönlülük, çok katmanlılık ve zenginliğinin bilimsel araştırmalar alanında temsili zenginleşmiştir. Konu bir yandan “nöbetleşe yoksulluk” örneğinde eşitsizliğin, öbür yandan imece ya da konut kooperatifini andıracak tarzda kolektif hareket etme becerisi, işbirliği ve dayanışmanın, ikisini de kapsayacak biçimde “enformel dinamizm”in bir örneği olarak ele alınabilmiştir.

Gecekondu konusu Türk sosyolojisinde yukarıda anıldığı gibi, çeşitli açılardan ele alınmışsa da, olgunun çıkış noktası olan konut meselesine bağlı olarak, potansiyel bir evsiz kalma ihtimalinin bertaraf edilmesi, evsizlik sorunun bir çözümü olarak incelenmiş değildir. Hâlbuki bu açıdan yaklaşıldığında hemen gecekondularla evsizlerin barınma konusunda geliştirdiği çözümler arasında bazı benzerlikler göze çarpmaktadır. Gecekondu

da evsizin geceleme için oluşturduğu barınma mekânı da çoğunlukla kamuya ait bir alandır ve hâlihazırda başka insanlar tarafından kullanılmayan bir yerin ihtiyaç sahibi tarafından kullanılması niteliği taşır. Gecekondu da evsizlerin kaldıkları derme çatma yerler de su, elektrik, ısıtma gibi altyapı hizmetlerinden yoksundur. Bunlara erişim sağlandığında da ya yine kamusal bir hizmetin kullanılmıyor oluşundan yararlanılır ya da kaçak kullanım yoluna gidilir. Temel ortaklıklardan biri bu bağlamda kullanılmayan birtakım kamusal imkânların izinsiz olarak kullanılması olarak öne çıkmaktadır. Ayrıca gecekondu da evsiz de gecelediği yerde çoğunlukla mahrem bir alana sahip değildir, sıklık ve güvenlik duygusundan yoksunluk yaşıyordur. Bu gibi ortak eksiklikler, gecekondu hayatı ile literatürde evsizliğin alt türleri olarak kabul edilen bazı olguları/kategorileri birbirine yaklaştırır. Temelde insanların yetersiz evlerde kalabalık olarak kalmasını ifade eden “gizli evsizlik” ile göç sonrası orta alt sınıf dayanışması olarak görülebilecek “geçici geniş aile” arasında bir benzerlik yakalamak mümkündür. Yine evden atılma riskinin her an gerçekleşebileceği “güvensiz konut” (*insecure housing*) ve barınma şartlarının hıfzıssıhha açısından uygunsuz olduğu durumları ifade eden “yetersiz konut” (*inadequate housing*) ile gecekondu arasındaki benzerlikler açıktır.

Kırdan kente göç dalgaları sonucunda İstanbul gibi büyük şehirlerde yaşanan toplumsal değişimler ve bu sürecin bir sonucu olarak ortaya çıkan gecekondu olgusu sosyoloji, şehir planlama ve beşeri coğrafya gibi alanlardan araştırmacılarca incelendiği gibi, sinema ve edebiyat alanındaki sanatçıların da dikkatini çekmiştir. Böylece akademi içinden ve dışından çok sayıda Türk entelektüeli göç ve onun getirdiği gecekondulaşma ile ilgili eserler üretmiştir. Gecekondulaşma gerek Yeşilçam tarafından gerekse de Türk romanı içinde sıkça işlenmiş, geniş çaplı ele alınmıştır (Kurt, 2011, 2018). İstanbul’a yaşanan göçlerin neticesinde kurulan gecekondu mahalleleri filmlerde ve romanlarda derinlemesine -belki de sosyoloji literatürüne nispetle daha zengin bir şekilde- işlenmiştir. Devlet bünyesinde diğer sanat dallarında toplumun şekillendirilmesine yönelik kurumlar kurulurken, sinema bir bakıma kendi haline bırakılmış, bu da sinemanın edebiyattan aldığı güçle göç gibi olguları bağımsız olarak ele alıp işlemesine katkı yapmıştır (Kayalı, 2018a; 2018b; 2021; 2022).

Sinemayı besledikleri ölçüde romanların satışları çoğalmış, sinema da romanlar sayesinde dönemin toplumsal konularını daha kapsamlı bir şekilde incelemiştir. Orhan Kemal romanlarının sinemaya uyarlandığı filmlerde (Devlet Kuşu, Gurbet Kuşları, Vukuat Var ve Bereketli Topraklar Üzerinde) ve Lütfü Akad’ın göç üçlemesinde (Gelin, Düğün ve Diyet), göç ve gecekondu meselesi, gündelik hayatla harmanlanmış, konular bir sosyolog gibi hatta bir adım ötesine geçilerek ele alınıp detaylı bir şekilde sunulmuştur (Akad, 2018). Dolmuşları, kahveleri, dostlukları, acı ve sevinçleriyle gecekondu mahallelerinde kimi zaman mafyaya, kimi zaman zengin bir iş adamıyla iş birliği içindeki muhtara karşı mücadele verilmiştir. Kartal Tibet yönetmenliğindeki Türkan Şoray’lı “Sultan” (1978) ve Kemal Sunal’lı “Gülen Adam” (1990), Osman Seden’in Zeki Alasya ve Metin Akpınar’lı “Güler Misin Ağlar Mısın” (1975) gibi filmlerinde gecekonducuların, başta barınma olmak üzere yaşadıkları sorunları çözmek için giriştikleri çabalar ayrıntılı bir biçimde betimlenir. Tabii Türk sinemasında Lütfi Akad’ın (1973a; 1973b; 1974) Gelin-Düğün-Diyet üçlemesinde Anadolu’dan İstanbul’a gelip yerleşen, “öncü” ve “akıncı” ataları gibi gemileri yakmış örneklerin yanı sıra, Halit Refiğ’in “Gurbet Kuşları” (1964) ve Tunç Okan’ın “Otobüs” (1975) filmlerinde olduğu gibi umutsuzluk ve tutunamama hikâyeleri de yer bulmuştur. Romanlara kronolojik olarak bakıldığında ise, Orhan Kemal’in (1962) *Gurbet Kuşları*, Demirtaş Ceyhun’un (1970) *Asya*, Levent Engin’in (1971) *Suçlu*, Hakkı Özkan’ın (1976) *Grevden Sonra*, Latife Tekin’in (2019) *Berci Kristin Çöp Masalları* [1984], Muzaffer İzgü’nün (2002, 2007) *Halo Dayı ve İki Öküz* [1986] ile *Gecekondu* [1989], Kemal Ateş’in (2011) *Veresiye Defteri* ve Orhan Pamuk’un (2019) *Kafamda Bir Tuhaflık* [2014] romanları 1950 sonrası iç göçlerle şehirlerde oluşan yeni toplumun barınma/evsizlik, yeme-içme, evlilik, çalışma/işsizlik ve toplumsal ilişkilerin nasıl olduğunu anlatması açısından önde gelen kitaplardandır.

1950 sonrası kırdan kente göç olgusunu ele alan edebî eserler arasında Hasan İzzettin Dinamo’nun (1976) *Koyun Baba* romanı gecekondu meselesini konut sorununa bir çözüm olmak üzere ele alması açısından, gecekondu ile evsizlik kesişiminde odaklanılmayı hak etmektedir. Kitap incelendiğinde evsizlik literatüründe öne çıkan evsiz kalma, evsizliğin getirdiği zorluklarla başa çıkma, evsizlikten kurtulma yönünde girişimler, yeniden evsiz kalma ve evsizlikten kurtuluş sonrası bu durumu istikrarlı bir şekilde muhafaza etme

yönündeki çabalar gibi temaların romanda karşımıza çıktığı görülmektedir. Bu açıdan düşünüldüğünde evsizlik ve gecekonduculuk arasındaki yakınsamanın, benzerlik ve farklılıkların ele alınması için Dinamo’nun *Koyun Baba* başlıklı romanının uygun olduğu anlaşılmaktadır. Gecekondu olgusu, gerek sosyolojik araştırmalarda, gerekse Türk romanı ve sinemasında görüldüğü gibi çıkış noktası itibarıyla kolektif ve kamusal bir barınma sorununa çözüm olarak husule gelmiştir denebilir. Bu da konunun evsizlik ve evsizlikten kurtulma bağlamında ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Makale kapsamında öncelikle gecekondu hayatının evsizlikle yakınsadığı bölgeleri aydınlatmak üzere kavramsal bir çerçeve çizilmekte, böylece gecekondu ve evsizlik literatürleri arasındaki geçişli bölgeye dikkat çekilmeye çalışılmaktadır. Sonrasında gecekonduların, özellikle konut sorununu giderme bağlamında, Türk sinemasında nasıl ele alındığı, birkaç örnek üzerinden, özellikle evsiz kalma durumu karşısında kolektif bir çözüm ve çare olarak nasıl yorumlandığı incelenmektedir. Bundan sonra ise makalenin esas odağını teşkil etmek üzere, Türk edebiyatı ve romanında gecekonduyun evsizlikle ilişkilendirildiği *Koyun Baba* (Dinamo, 1976) romanı üzerinden, gecekonduyun, yazarın ifadesiyle “evsizliğe karşı [bir] ayaklan[ma]” (Dinamo, 1976, s. 83) yahut -daha nötr bir ifadeyle- “evsizlikle mücadele biçimi” veya “evsizlikten kurtulma yolu” olarak ele alınıp alınamayacağı tartışılmaktadır.

Bu araştırmada, nitel araştırma tekniklerinden biri olan doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Doküman analizi araştırmacının yazılı, görsel veya işitsel kaynakları sistematik biçimde inceleyerek belirli bir toplumsal olguyu incelemeye imkân tanıyan bir tekniktir (Bowen, 2009, s. 27-28). Özellikle tarihsel ve kültürel bağlamda üretilmiş edebi eserler, üretildikleri dönemin toplumsal, iktisadi ve siyasal atmosferine dair doğrudan veya dolaylı ipuçları barındırmaları sebebiyle sosyolojik analiz açısından zengin ve çok katmanlı veri kaynakları sunmaktadır (Sapiro, 2019, s.13-14). Dolayısıyla bu araştırmada edebiyatın yalnızca estetik bir anlatı biçimi değil, aynı zamanda dönemin toplumsal gerçekliklerini anlamlandırmaya imkân tanıyan bir veri kaynağı olarak işlev gördüğü ön kabulünden hareket edilmiştir. Mevcut araştırmanın inceleme nesnesini, Hasan İzzettin Dinamo’nun *Koyun Baba* adlı romanı oluşturmaktadır. Söz konusu eser yoksulluk, göç, mekânsal dışlanma, dayanışma ve evsizlik gibi temaları odağına alarak, 20. yüzyılın ikinci yarısında Türkiye’de

yaşanan yapısal dönüşüme dair canlı temsiller barındırmaktadır. Roman, kırdan kente göç eden bireylerin yaşadıkları barınma sorunlarına, kent merkezine entegre olamama durumlarına ve bu sorunlara karşı geliştirilen gecekondu pratiklerine ışık tutmaktadır. Bu çerçevede gecekondu, göç ve evsizlik olgularının kesişiminde yer alan pasajlar ele alınarak söz konusu anlatılar analiz edilmiştir.

Doküman analizinde üç farklı yaklaşımdan söz edilebilir. İlki betimsel yaklaşımdır. Bu yaklaşım elde edilen veriler üzerinde araştırmacının herhangi bir değişiklik yapmadan, doğrudan alıntılıyıp betimleyerek verileri sunmasıdır. Temel amaç “ne?” sorusuna cevap bulabilmektedir. İkinci yaklaşım olan nedensel yaklaşım, nedenlerle sonuçlar arasında bağlantı kurmayı amaçlar ve temalar arasındaki ilişkileri ortaya çıkarıp inceler. Son yaklaşım olan yorumlayıcı yaklaşım ise ilk iki yaklaşımı bünyesinde birleştirir. Araştırmacı topladığı verileri hem betimler hem de analize tabi tutar (Kümbetoğlu, 2005, s. 145-148). Doküman analizindeki bu üç yaklaşımın bir arada kullanıldığı mevcut araştırmanın analiz sürecinde eserde ele alınan ve ortaklaşan vurgular temalar haline getirilmiştir. Tematik olarak sınıflandırılan veriler evsizlik, gizli evsizlik, mekânsal güvencesizlik, dayanışma ve kentsel dışlanma gibi sosyolojik kavramlarla ilişkilendirilmiş; edebî anlatının içeriğindeki örüntüler, kuramsal bir çerçeveye oturtularak yorumlanmıştır. Dolayısıyla Dinamo’nun eserinde ele aldığı karakterler ve olaylarla literatürdeki kavramlar arasında kurulan bu ilişki, çalışmanın sosyolojik yönünü oluşturmaktadır.

Kavramsal Çerçeve: Gecekondu-Evsizlik Yakınsaması

Evsizliğin uluslararası ölçekte genel kabul gören bir tanımı bulunmamaktadır. Ülkelerin ve çeşitli kurumların evsizlik tanımları, evsizlere müdahale programlarının içeriğine ve kültürel/coğrafi farklılıklara göre şekillenmektedir. Politika yapıcılar, sokakta yaşayanlara yönelik politika oluşturma çabalarından hareketle evsiz tanımını “görünür olan, sokakta yaşayan kişilerle” sınırlandırmaktadır. Buna karşılık STK’lar evsizlik riski altında olan ve barınmaya elverişsiz yerlerde yaşayan kişileri de evsizlik çatısı altında değerlendirebilmektedir. Evsizliğin tanımının oluşturulmasında kültürel farklılıklar da etkili olmaktadır. Bireylerin evsizlik sorununun üstesinden gelmek için kendi çabalarıyla inşa ettiği kulübe

tarzı eğreti yapılar bir ülkede “ev” olarak görülürken başka bir ülkede evsizliğin bir tipi olan “gizli evsizlik” altında değerlendirilebilmektedir. Bu noktada FEANTSA’nın ETHOS (*European Typology on Homelessness and Housing Exclusion*, Avrupa Evsizlik ve Konut Dışlanması Tipolojisi) modelindeki “evsizlik” (*homelessness*) ve “konut dışlanması” (*housing exclusion*) ayrımı evsizliğin çeşitlerini anlama noktasında önemli bir yol haritası oluşturmaktadır. Bu tipolojide “ev” sadece fiziksel bir mekân olarak düşünülmemekte; yasal ve sosyal boyutlarına da önem verilmektedir (FEANTSA, 2020, s. 11). Böylece tipler ve tanımlar geliştirilirken bu üç kategoriye ayrı ayrı dikkat edilmektedir. Bunlardan herhangi birinin eksikliği, evsizliğin/konut dışlanmasının alt tipleriyle ilişkili olarak yorumlanmaktadır.

Kavramsal Kategori	Operasyonel Kategori	Fiziksel Boyut	Yasal Boyut	Sosyal Boyut
Evsizlik (<i>homelessness</i>)	1) Çatısızlık (<i>rooflessness</i>)	Konut yok, çatı yok (sokak)	Özel mülkiyet için yasal bir hak yok	Sosyal ilişkiler için özel, güvenli bir kişisel alan yok
	2) Konutsuzluk (<i>houselessness</i>)	Yaşanacak bir yeri var, yaşamaya uygun (barınak)	Özel mülkiyet için yasal bir hak yok	Sosyal ilişkiler için özel, güvenli bir kişisel alan yok
Konut Dışlanması	3) Güvensiz (<i>insecure</i>) ve yetersiz (<i>inadequate</i>) konut	Yaşanacak bir yeri var (güvenli değil, yaşamaya uygun değil)	Mülkiyet güvencesi yok	Sosyal ilişkiler için özel alan var
	4) Yasal bir konutta yetersiz konut ve sosyal izolasyon	Yetersiz konut, yaşam için uygun değil	Yasal mülkiyeti ve/veya mülkiyet güvencesi var	Sosyal ilişkiler için özel, güvenli bir kişisel alan yok
	5) Yetersiz konut (güvenli mülkiyet)	Yetersiz konut (yaşam için uygun değil)	Yasal mülkiyeti ve/veya mülkiyet güvencesi var	Sosyal ilişkiler için özel alan var
	6) Güvensiz konut (yeterli konut)	Yaşanacak bir yeri var	Mülkiyet güvencesi yok	Sosyal ilişkiler için özel alan var
	7) Güvenli ve yeterli bir bağlamda sosyal izolasyon	Yaşanacak bir yeri var	Yasal mülkiyeti ve/veya mülkiyet güvencesi var	Sosyal ilişkiler için özel, güvenli bir kişisel alan yok

Evsizlik denildiğinde genellikle ilk akla gelen FEANTSA’nın kavramsallaştırmadaki “çatısızlık” (*rooflessness*) terimidir. Bu terim, kelimenin tam anlamıyla sokakta, “yıldızların altında” ve kamuya açık alanlarda uyumak zorunda olan kişileri, bir başka deyişle “sokak evsizleri”ni ifade etmektedir. Bu kişilerin STK’nın ve kamunun sunduğu barınma hizmetlerine bile erişimleri bulunmamaktadır. “Konutsuzluk” (*houselessness*) kavramı ise bu bağlamda bir barınakta geçici barınma sağlanmasına rağmen güvenli, yeterli ve sürekli

bir barınma güvencesinin yokluğuyla tanımlanmaktadır. Bu evsiz tipi “barınak evsizi” olarak isimlendirilebilir. FEANTSA’nın açıklamasına göre konutsuz bireyler, barınaklarda ya da geçici konaklama merkezlerinde kalan, uzun vadeli konut güvencesine sahip olmayan kişilerdir. Bu durumda olan bireyler, kendi bağımsız alanlarını kaybetmiş ancak barınma ihtiyaçlarını kurumların onları barındırması sayesinde de olsa geçici olarak karşılayabilecek olanaklara sahiplerdir. Birleşmiş Milletler İstatistik Bölümü’nün (*United Nations Statistical Division*) evsizlik tanımı da FEANTSA’nın çatısız ve konutsuz ayrımına paralel bir şekilde evsizliği “birincil evsizlik” ve “ikincil evsizlik” şeklinde iki kategoride ele almaktadır. Birincil evsizliğin içeriğini çatısızlık oluşturmakta; ikincil evsizlik ise sabit bir ikâmet yeri olmayan, sürekli olarak konaklama yerleri arasında geçiş yapan kişiler ile evsizler için geçici barınaklarda kalanları kapsamaktadır (Akyıldız, 2017, s. 70; Edgar, 2012, s. 220-221).

Birleşmiş Milletler İstatistik Bölümü’nün evsizlik tanımlamasında “gizli evsiz” (*hidden homeless*) kavramı öne çıkmaktadır. Gizli evsizlik, barınma güvencesi olmamasına rağmen sokakta yaşamayan bireyleri kapsamaktadır. Bu kavramsallaştırma FEANTSA’nın güvensiz ve yetersiz konutu; Birleşmiş Milletler İstatistik Bölümü’nün ise ikincil evsizlik tanımına dâhil olmaktadır. Gizli evsizlik, bireylerin başını sokacak bir yere sahip olmalarına rağmen asgari düzeyde bir barınma imkânından yoksun oldukları durumları ifade etmektedir. Bu grup, geçici olarak arkadaşlarının ya da akrabalarının yanında kalan, kalabalık ve güvensiz derme çatma kulübelere, uzun süre boyunca isteksizce başka hanelerle aynı evi paylaşan (gizli hane) bireyleri kapsamaktadır. Ayrıca, pansiyonlarda ya da otellerde konaklayanlar ile kırsal bölgelerde yaşam koşulları yetersiz karavanlarda kalan kişiler de bu kategoriye dâhil edilmektedir. Bu şekilde evsizlik sorununu geçici çözüm yollarına başvurarak giden kişiler resmi kayıtlarda da evsiz değilmiş gibi görünmektedir. Dolayısıyla bu kategorileştirme, bireylerin görünürde bir barınakları olsa da kalıcı ve güvenli bir konuttan mahrum olduklarına dikkat çekmektedir (Busch-Geertsema vd., 2010, s. 20-22).

Evsizlik literatürüyle göç ve gecekondu literatürü arasında bazı kesişim alanları mevcuttur. Nasıl ki evsizler arasında “öncü evsiz” sayılabilecek kişiler olduğu gibi (Akyurt vd., 2025), göç süreci genellikle “öncü göçmenler” tarafından başlatılmaktadır. Köydeki ailelerinin desteğiyle şehre göç eden bu kişiler, zamanla burada temel yaşam koşullarını

sağladıklarında ve gecekonducularını inşa ettiklerinde diğer aile üyeleri ve akrabalar da onların ardından şehre gelmektedirler. Bu kente ilk göç eden öncü kişiler göç zincirinin ilk halkasını oluşturmaktadır (Erder, 2021, s. 105). Buradan hareketle diğer gelenler için gecekonduyunun inşa süreci de düzenini kurmuş öncüler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bireyler göç sonrasında ilk aşamada gecekondu inşa etmek için kendilerine uygun bir arazi arayışına girmektedir. Ancak bu süreç hemen gerçekleşmemektedir. Kente ilk geldiklerinde doğrudan gecekondu yerleşimlerine yönelmemekte; uygun bir arazinin keşfine kadar akrabalarının yanında geçici olarak konaklamaktadırlar (Karpas, 2019, s. 118). Dolayısıyla gecekondu her ne kadar gizli evsizlik olarak nitelendirilse de gecekonduya yerleşmeden önceki aşamada da bireyler gizli evsiz olarak bir süre yaşamlarını akrabalarının yanında sürdürmektedirler.

Özbay’ın “geçici geniş aile” kavramı, ekonomik ve toplumsal koşullar nedeniyle aile fertlerinin kısa vadeli olarak bir araya geldiği geçici geniş aile yapısını ifade etmektedir. Özbay’a göre bu aile yapısı göç, ekonomik zorluklar, bakım ihtiyacı ve evlilik/boşanma süreçleri gibi çeşitli durumlarda ortaya çıkmaktadır. Kırsal bölgelerden kente göç eden bireylerin şehirde barınma maliyetini azaltmak amacıyla akrabalarının yanında kalmaları veya ekonomik kriz dönemlerinde aile kaynaklarının paylaşılması bu duruma örnek teşkil etmektedir. Benzer şekilde, yaşlı veya hasta bireylerin bakımı için aile üyelerinin bir araya gelmesi ya da yeni evlenen veya boşanan bireylerin aile evine dönmesi gibi durumlar, geçici geniş aile yapısının oluşmasına yol açmaktadır (Özbay, 2021). Özbay’ın geçici geniş aile kavramında, özellikle göç ve ekonomik kriz nedeniyle aile fertlerinin aynı hanede bir araya gelmesi, evsizlik ve gecekondulaşma olgusunu “gizli evsizlik” çerçevesinde anlamaya yardımcı olmaktadır. Ekonomik açıdan sıkıntı çekenler veya göç ettikten sonra kalacak yer bulamayan kişiler barınma ihtiyaçlarını geçici olarak akrabalarının yanında çözmeye çalışmaktadırlar. Bu durumdaki kişiler sokakta yaşamasalar da kendi konutlarına sahip olmadıkları için güvensiz ve yetersiz konutlarda gizli evsiz olarak yaşamaktadırlar.

Kessler (1949) erken tarihli makalesinde İstanbul’daki mesken darlığını incelemektedir. Bu incelemede yazar, İstanbul’daki mesken darlığının giderilmesine ve eski meskenlerin düzenlenmesinin gerekliliğine vurgu yapar (Kessler, 1949, s. 131). Kessler ufak bir mate-

matik hesaplamasıyla 1940’lı yıllarda yaklaşık 50.000 kişinin meskensiz olduğunu ortaya çıkarmıştır. Bu kişilerin bir kısmı başka ailelerle birlikte kalabalık ve kötü şartlarda yaşayarak barınma ihtiyaçlarını giderirken bir kısmı ise gayri resmî yollara başvurarak düşük kaliteli malzemelerle gecekondu inşaa etmişlerdir. Yetersiz konut sayısından dolayı barınma imkânı bulamayan kişiler, ihtiyaçlarını kolektif ve bireysel çabalarla gidermişlerdir. Kessler (1949, s. 131-132) bu kişilerin çabalarını takdir etmekte “azimkârlıklarını ve fedakârlıklarını” ön plana çıkarmaktadır.

Kessler’in gecekondu yerleşimcilerinin azimlerine yaptığı vurgu yoksulluk literatüründeki “yapabilirlik” (*capability*) kavramını hatırlatmaktadır. Sen’in yoksulluğu anlama noktasında geliştirdiği yapabilirliği ödünç olarak yoksulluğu dinamik bir şekilde inceleyen Işık ve Pınarcıoğlu (2015, s. 72) bu kavramı “...yoksulların gelecekte oluşacak bazı fırsatlara ulaşabilme kabiliyeti, şu anda ve yakın gelecekte bu kabiliyeti kullanabilme isteği, dolayısıyla hayatını iyileştirebilme güçleri” şeklinde ifade etmişlerdir. Bu tanımda yoksulların karşılaştıkları zorluklar karşısında pasif olmadıkları ve faillikleri ön plana çıkarılmaktadır. Bu dinamik yaklaşımdan hareketle yoksul kesimlerin aşağı ve yukarı doğru hareketlilikleri ve yoksullukları ile mücadelelerinde geliştirdikleri *stratejilerin* izlenebilmesinin mümkün olduğunu vurgulamaktadırlar (Işık ve Pınarcıoğlu, 2015, s. 72).

Strateji kavramı genellikle bir hedefe yönelik gerçekleşen uzun vadeli eylemler bütünü olarak ele alınmaktadır. Günlük yaşamda ortaya çıkan, bireyin sürekli bir şekilde “tetikte” yaşama durumuna atıf yapan taktik kavramı ise yoksul ve muktedir arasındaki güç ilişkilerini anlamayı daha mümkün hale getirmektedir. De Certeau’nun (2009) geliştirdiği taktik kavramı güçsüz olanın hesaplı eylemlerine gönderme yapmaktadır. Bu kavramdan hareketle güçten yoksun birey, egemenin alanında ortaya çıkan fırsatları değerlendirerek çeşitli eylemlerde bulunmaktadır. “Taktik, mekân olarak sadece ötekinin mekânını kullanır. Bu nedenle yabancı bir gücün yasalarıyla düzenlenmiş haliyle kendisine dayatılan alanda oyununu kurmak zorundadır.” Kısacası De Certeau (2009, s. 113-114) taktik kavramını bir tür kurnazlık olarak ele almaktadır. En beklenmedik anda ortaya çıkma eylemi olan taktik, zayıfın yaşam sanatıdır. Bu bağlamda Türkiye’de 1950’li yıllarda başlayan kırdan kente göç hareketi sonucunda yetersiz konut ve yüksek kira sebebiyle barınma sorunu -evsizlik

riski- yaşayan kişilerin başvurduğu bir yol olan gecekondu başlı başına bir taktik olarak görülebilmektedir.

Gecekondulaşma sürecinin yaşandığı dönemde bu yapılara ve gecekondu mahallelerine yönelik iki farklı görüş ağırlık kazanmıştır. İlk görüş, gecekonduya yönelik olumsuz bir tavır takınmış; gecekonduyun modernleşme önünde engel oluşturduğunu, köyün geleneksel değerlerini kente getirdiğini savunmuştur. İkinci görüş ise gecekonduya daha işlevsel bakmaktadır. Gecekondu yerleşimcilerinin köyü kente getirmediğini, aksine göçmenlerin kentsel değerleri benimsediklerinin altını çizmişlerdir. Bu yaklaşım gecekonduyu, modernleşme sürecinde bir ara konum olarak ele almaktadır (Karpat, 2019). Gecekonduyu modernleşme bağlamında değerlendiren araştırmacılar olumlu/olumsuz bir şekilde olguyu incelemişlerdir. Ancak meseleye özne/fail perspektifinden bakıldığında barınma gibi makro sorunların kolektif ve bireysel çabayla nasıl giderilmeye çalışıldığı görülmektedir. Mevcut araştırmada da gecekondu, evsizlik sorununun üstesinden gelebilmek için bireylerin başvurdukları bir yol olarak incelenmektedir.

Gecekondulaşma sürecini evsizliğin üstesinden gelmeye yönelik bir taktik olarak değerlendirdiğimizde hangi evsizlik tipinin giderilmesine karşılık bu yapıların inşa edildiğinin belirtilmesi gerekmektedir. Esasında gecekondu, FEANTSA gibi kurumların evsizlik tanımlarında yer verdiği çatısızlık sorununu çözmeye yönelik kısa sürede inşa edilen yapılardır. Bu yapılar ailenin veya kişinin başını sokabileceği, sınırlı imkânlarla rağmen yaşamın sürdürüldüğü, zamanla kişisel çabalarla yaşanabilir hâle getirilen yerlerdir. Bu bağlamda gecekonduyu gizli evsizlik kavramı çerçevesinde değerlendirmek pekâlâ mümkün görünmektedir. Gecekondu mahallelerinin oluşma sürecinin ilk zamanlarında elektrik ve su tesisatı bulunmamakta ayrıca bu yapılarda oldukça kalabalık bir şekilde yaşanmaktadır. Dolayısıyla gizli evsizlikte vurgulandığı üzere yetersiz konut tam bu anlamda karşılığını bulmaktadır.

Bireylerin başvurduğu stratejiler ve taktikler coğrafi yapıya, siyasi ortama, ekonomik yapıya ve kültüre göre çeşitlilik göstermekte; bireylerin manevra alanları kimi durumlarda daralabilmektedir. 1950-1980 tarihleri arasında gerçekleşen kırdan kente göç sürecinin

günümüzde yaşandığını varsayarsak özellikle İstanbul gibi metropol şehirlerde, hem gecekondu inşa etmeyi gerektiren coğrafi alanların -boş arazilerin- olmaması hem de devlet kontrolünün daha yoğun olması böyle bir yapılaşmaya olanak tanımamaktadır. Dolayısıyla geçmişteki kırdan kente göç hareketi günümüzde yaşansaydı bu kişilerin evsiz olacakları ya da evsizlik sorununu çözmeye yönelik gecekondulaşmadan farklı yollara başvurmak zorunda kalacakları aşîkârdır.

Amerika Birleşik Devletleri’nde gizli evsiz taktikleri, farklı şehirlerdeki yaşam koşullarına göre çeşitlenmekte ve evsizlikle başa çıkma taktiklerinin zenginliğine dair önemli örnekler sunmaktadır. Marc Singer’in “Dark Days” (Karanlık Günler) (2001) adlı belgeseli, New York’taki terk edilmiş bir tren tüneline barınan evsizlerin yaşam mücadelesine dair çarpıcı bir kesit sunmaktadır. Evsizler, istasyonun altını kendi çabalarıyla oluşturdukları barınaklarla bir gecekondu mahallesine dönüştürmüş, dışarıdan buldukları eşyalarla yaşam alanlarını zamanla iyileştirmişlerdir. Görüldüğü üzere evsizler, özellikle de belirli beceri ve dinamizme sahip olan evsizler, boş arazi bulduklarında, kısa sürede gecekondu tarzı yapılar inşa edebilmektedir. Belgesel ayrıca bu bireylerin dinamik ve dayanışmacı profillerini gözler önüne sererken, onların gelir sağlamak için geri dönüşüm ve sokak satıcılığı gibi çeşitli yollara başvurduğunu göstermektedir. Kaliforniya’daki evsizler, Amerika Birleşik Devletleri’nde (ABD) evsizlik olgusunun farklı bir yüzünü yansıtmaktadır. Gecekondu tarzı konut inşa etmek için yeterli boş arazi bulunmaması nedeniyle, pek çok evsiz kent kaldırımlarına çadır kurarak yaşamlarını sürdürmektedir. Bu sayede çatısız kalmaktan bir ölçüde kurtulsalar da son derece olumsuz yaşam koşullarıyla karşı karşıya kalmaktadırlar. ABD evsizliğinden sunulan bu iki örnekte iki tür evsizlikten kurtulma çabası ve “gizli evsiz” tipi karşımıza çıkmaktadır. Bu farklılaşma kentin barındırdığı farklı imkânlardan kaynaklanmaktadır.

Türk Romanında Evsiz Kalmaya Karşı Gecekondu

Türk romanında kiracıyken kirasını ödeyemeyip evsiz kalan, daha sonra kendi inşa ettiği gecekonduya yıkılması sonucu yeniden evsiz kalan, fakat yine de yılmayıp yeni bir gecekondu inşa etmeye başlayan bir gecekonducu portresine Orhan Kemal’in 1962

tarihli *Gurbet Kuşları* romanında rastlarız. Köyünden arkadaşının tavsiyesi ile İstanbul’a çalışmaya gelen “İflahsızın Memed” burada tanıştığı, kendisi gibi göçle İstanbul’a gelen hizmetçi kız Ayşe ile tanışıp evlenmiştir. Dönemin iktidar partisi Demokrat Parti’nin bir organı olan Vatan Cephesi’ne üye olmadığı ve muhalif olduğunun babası tarafından DP’li patronuna söylenmesi üzerine Zeytinburnu’nun çeperlerinde bir gecekondu mahallesine kiraya çıkmıştır. İç göçlerle gecekonduya olan talep artınca gecekondu kiralari da artmış, artan kirayı ödemekte zorlanan Memed ile Ayşe kendi gecekondularını yapma kararı almışlardır. Taşındıkları gecekondu mahallesi tenekeden, plastikten, tahta parçalarından, kısacası ele ne geçtiyse o malzeme kullanılarak yapılmış gecekondularla doludur. Bir gecekondu da kendileri için yapmaya girişen çiftin gecekondu, köylüleri ve akrabaları Gaffur’un şikayeti üzerine devlet yetkilileri tarafından yıkılır ve çift evsiz kalır. Bu durum karşısında çaresiz kalan kocasına moral veren Ayşe kendilerinden önce ve kendilerinden sonraki gecekonducuların yaptıklarını yapmış, yıkılan gecekonducularının yerine başka bir gecekondu yapmak için kollarını sıvamıştır. Ayşe’nin bu eylemi gecekonducuların “yapabilirlik” (Sen’den akt. Işık ve Pınarcıoğlu, 2015, s. 72) ve rezilyans, bir başka deyişle esnek dayanıklılık kapasitesine bir örnek olarak düşünülebilir.

Demirtaş Ceyhun’un *Asya* romanında da askerlik için Trakya’ya gelmiş bir kişinin evlenip İstanbul’a yerleşmesinin ardından kızı Asya ile beraber gecekonduya sürdürdükleri yaşam anlatılmaktadır. Gecekondu mahallesinin “ak saçlısı” olarak görülen Abuzer, tecrübeli bir gecekonduculudur ve çok yıkımlar görmüştür. Şehrin uzaklarına yapılan gecekonducularının yıkılacağını haber alan gecekonducuların nasıl hareket etmeleri gerektiğini danışmaları üzerine onlara, gecekonducuların yıkılmaması için yıkım ekiplerinin geleceği zamanlarda evi hamile kadınlar ve kız çocuklarıyla doldurmalarını tembihleyen Abuzer, böyle yaparlarsa evlerini yıkmaya gelen yıkım ekiplerinin vicdanlarının sesini dinleyeceklerini ve halktan alacakları tepkiyle yıkımdan vazgeçeceklerini söylemiştir. Yıkım ekipleriyle girişilecek mücadele, gecekondu sahiplerinin rüyalarına girmekte, mahalleli endişeli halde yıkım ekiplerini beklemektedir. Gecekonducularının askeri bir birliğe çok yakın olmasından rahatsız olan komutanın, gecekonducularını boşaltmalarını bildirmesi de ayrı bir korku kaynağı olmuştur. Ancak korktukları başlarına gelmemiş, ekipler gecekonducuları yıkmaya gelmemiştir. Abuzer,

bu durum karşısında rehavete kapılan gecekondululara, şimdi gelmeyen yıkım ekibinin, eninde sonun da evlerini yıkmaya gelip onları evsiz bırakacaklarını söylemiş, mücadeleden vazgeçmemelerini onlara öğütlemiştir. Burada da mevcut konutun “güvencesiz” yapısı ve buna karşılık daima evsiz kalma tehdidine karşı tetikte durma ihtiyacı görülmektedir.

Levent Engin’in *Suçlu* romanında ise, kumar tutkusu yüzünden gecekondu mahallesinde yaşamak zorunda kalan polis bir babanın ailesini nasıl bir yere getirdiği anlatılmaktadır. Göçle gelen insanların yaptıkları, elektriği ve suyu olmayan tahta kulübelere oluşan gecekondu mahallesinin yolları çamurlu ve bozuktur; dışardan akan lağımaları her türlü bulaşıcı hastalığa davetiye çıkarmaktadır. Gecekonduluların bir kısmı, yaşadıkları derin yoksulluğa çare bulmak için hayat kadınlığı, hırsızlık, örgütlü suç faaliyetleri gibi yasal olmayan eylemlere girişmektedir. Babasını görevdeyken kaybeden aile, büyük çocuklarını da fakirlik yüzünden kaybedince zor günler geçirmiş, romandaki ailenin annesi çareyi hayat kadınlığı yapmakta bulmuştur. Mahallede çıkan dedikodular yüzünden roman kahramanı Murat evden kaçmıştır. Şehrin merkezine giden Murat zor günler yaşamış, suç örgütlerine karışmış polisten kaçmak için suç örgütlerinin insanların kullandığı ve çoğu suça meyilli insanlardan oluşan bir gecekondu mahallesinde bir müddet yaşamıştır. Tanıştığı insanlar sayesinde motor ustası olan Murat, mücadele azmi ve yaşadığı tecrübeler neticesinde kazandığı “yapabilirlik” kapasitesi sayesinde maddi durumunu düzeltmiş, kazançlarını gecekondulularla paylaşmıştır. Roman bu anlamda derin yoksulluk içinde ve evsizliğin sınırında yaşayan, gecekondu bir çocuğun yaşam mücadelesini ve yukarı yönlü dikey mobilitesi anlatılmaktadır.

Latife Tekin’in *Berci Kristin Çöp Masalları* da doğrudan bir gecekondu mahallesinin oluşum hikayesini anlatmaktadır. Rüzgâra bile dayanıksız naylondan yapılan gecekondu- lar, şehrin çok uzağında, çöplüklerin yakınlara dikilmiş; başlarına gelen yıkılma, kovulma gibi olaylardan dolayı gecekondulular sürekli yer değiştirmek zorunda kalmıştır. Evsiz kalan insanlar, arazi mafyası ve fabrikatörlere karşı verdikleri mücadeleyle tekrar ayağa kalkmış, başlarına gelen felaketlerin üstesinden gelerek evlerini tekrar inşa etmişlerdir. Devletin onları tanıması anlamına gelen alt yapı, elektrik ve su, ulaşım gibi imkanlara kavuşunca, mahallelerine ve sokaklarına isimler, gecekondu- larının kimlikleri yerine geçen

kapılarına numaralar verilmiştir. Romanda ele alınan konular arasında gecekonduluların, geçimlerini sürdürmek için yaptıkları enformel işler, gecekondu kadınların ve çocukların yaptıkları çöp toplama işi, gecekonduların etrafındaki fabrika atıklarının saçtığı hastalıklar, erkeklerin kumar tutkusuna kadınların karşı çıkarak müsaade etmemeleri ve gecekondu kadınlarının aldığı “gece dersleri”ne değinilmektedir.

Orhan Pamuk’un *Kafamda Bir Tuhaflık* romanında ise, romanın kahramanı Mevlut’un babası ve diğer akrabaları göçle geldikleri İstanbul’da evsizlikten kurtulmak için çare olarak, şehrin çeperlerinde; derme çatma, tek odalı, toprak tabanlı, kartonlardan, kontrplaktan ve tenekelerden bir gecekondu yapmışlardır. Kapı, duvar ve çatı yaparak evimsi bir yapı halini verdikleri evlerini bir gecede kurmuşlardır. Zira devlet yetkililerinin, tepki çekmemek için, bir gecede dikilip tamamlanan ve hemen oturulmaya başlanan bu tarz evleri yıkmayacakları düşünülmektedir. Burada gecekonducuların, evlerinin devlet tarafından yıkılmaması için mevzuatın açıklarından yararlandıkları görülmektedir. Roman kahramanı Mevlut, babasının yanına 1969’da gelmiş ve çalışmaya başlamıştır. “Yapabilirlik” kapasitesinden yoksunluğuyla iktisadi anlamda pek bir sıçrama yaşayamayan roman kahramanı, çıkan gecekondu aflarıyla bu yerin tapusunu almış ve daha sonra bu gecekondu arsalarının yerlerine apartman yapılmasıyla da bir daire sahibi olmuştur. Öte yandan, daha yüksek bir “yapabilirlik” kapasitesine sahip olan akrabaları şehire ayak uydurup bir kentli gibi yaşamış, masada yemek yemiş, perdelerini ütülemiş, evsizliklerine bir çare olması için yapılan gecekondualarını zamanla büyümüş; çeşitli meyve ve sebzeler yetiştirdikleri bir bahçe bile yapmışlardır. Çeşitli işlerde kazandıkları paralarla yeni gecekondu yerleri çevirmiş, bu yerlerin ileride değerlenmesiyle maddi anlamda kalkınmışlardır. Romanda ayrıca siyasi saiklerle baskı yapıp yerlerinden kovulan insanların boşalttıkları gecekondu arsalarına çöken insanların menfaatleri için hiçbir etik değer tanımadan hareket etmeleri, siyasi olayların altında yatanın aslında çıkar çatışması olduğu, sol grupların 1970’li yıllarda gecekondu yapılan bazı mahallelerdeki konut yapılacak arsaları kontrol altında tutmaları romanda işlenen dikkat çekici konular arasındadır. Romanın tartıştığı bir konu da gerek “sağcı” gerekse “solcu” olsun, gecekonducuların aynı yiyecekleri yiyip aynı eşyaları kullanmaları, aynı tip evlerde yaşamaları, iki tarafın kadınlarının da sokakta başını örtmeleri,

erkeklerinin ise aynı tip çizgili pijama giymeleri gibi ideolojik bölünmeleri aşan ortaklıkların varlığıdır. Bütün bu romanlar, evsiz kalan insanların, kamu ya da özel mülk fark gözetmeksizin boş gördükleri arazilere gecekonducularını kondurarak evsizliklerine çare bulduklarını göstermektedir. Romanlarda farklı azim seviyelerine sahip olup farklı ideolojik renklere bürünseler de, evsizlikle mücadele kapsamında sürdürülen savaşın galibinin; gözü karalıklarıyla bilinen ve yüksek “yapabilirlik” kapasitelerine sahip gecekonducular olduğu ortaya konmaktadır.

Yeşilçam’da Evsiz Kalmaya Karşı Gecekondu

Yavuz Turgul’un senaryosunu yazıp Kartal Tibet’in (1978) yönettiği “Sultan” filminde gecekondu meselesi “güvencesiz konut”undan çıkarılan ve bu durum karşısında “sahipsiz” bir araziye kendi evini inşa etme girişiminde bulunan gecekonducular üzerinden derinlikle işlenmiştir. Gecekondu mahallesindeki gecekonducuların üzerine yapıldığı arsaları satın alan bir iş adamı, arsaların üzerinden boğaz köprüsünün geçeceğini bildiğinden, devlete tekrar fahiş fiyattan satmak istemekte ve gecekondu sahiplerinin evlerini tahliye etmek için mahallenin muhtarıyla anlaşır; tahliyeyi kabul edenlerinkini gönüllü, kabul etmeyenlerinkini ise zorla yıkarak, o bölgeyi istimlaka hazırlamak için elinden geleni yapmaktadır. Dört çocuk sahibi dul bir kadın olan filmin baş karakteri Sultan’ın da diğerleri gibi bir gecekondu vardır. Gecekonduğunu yıktırmamak için çok mücadele eder ancak sınırlı gücü bu yıkımı durduramaz ve kendi elleriyle yaptığı gecekonduğunu yine kendi elleriyle yıkmak zorunda kalır. Sırayla gecekonducuları yıkılan mahalleli artık evsiz kalmış ve çareyi yine başka bir boş araziye gecekondu yapmakta bulmuştur. Hep beraber gittikleri araziye gecekondu yapmak için kolları sıvamışlardır. Boş arazide evi inşa edecekleri yeri kazan Melek, kocasına “ya gelip bizi buradan da atarlarsa?” diye sorar. Kocasını Cevat’ın verdiği cevap; evsizlik yüzünden dışarıda kalıp mücadele eden bir insanın ne pahasına olursa olsun kararlılıkla duruşu ve her şeyi göze alışının bir göstergesidir: “Artık bizim buradan ölümümüz çıkar!” Cevat bunu dedikten sonra bulunduğu İstanbul’un çeperinden, karşı tepede sıralanan evleri işaret ederek, el işareti ile de destekleyip “nah atarlar” diye bağırır. Sonrasında ise karı koca ümitli bir şekilde gülüşüp birbirilerine sarılırlar. Aynı sahnenin devamında yeni bir



ailenin de kuruluşuna şahit oluruz. Muhtarın oğlu Kemal’in Sultan’a aldığı gelinlik havaya savrulur ve Kemal, çıkardığı yüzükle evlilik teklifini tamamına erdirir. Yeni bir gecekondu inşaatının başlangıcı senaryoda evli bir çiftin barışması, umutta ortaklaşması ve bir de yeni yuvanın kurulmasıyla birleştirilir. Film konut konusundaki bu sebatkarlığın ulaştığı son raddeyi ve bıçağın kemiğe dayanması karşısında gecekonducunun istikrarlı isyanını bu şekilde simgeleştirmiş olur (Tibet, 1978).

Yine Kartal Tibet’in yönettiği ve Kemal Sunal’ın başrol oynadığı “Gülen Adam” (1990) filminde; her şeye gülen adam Yusuf karısı Naciye’yle evsizliklerine bir çare olarak gecekondu mafyasından bir gecekondu satın alırlar. Naciye’nin yıkımdan sorumlu zabıta müdürü babası, kızının gözünün yaşına bakmayarak gecekonduğunu yıkar. Bu yıkımın ardından evsiz kalan Naciye ile Yusuf’un evsizlikle mücadelesi başlar. Gerçekleşen yıkımlara bir önlem olarak Yusuf seyyar bir gecekondu inşa eder ve gecekonduğunu yıkmaya gelen zabıtalara her defasında kanuni bir gerekçe bularak geri gönderir. Yusuf’un evsizlik karşısında bulduğu formül sayesinde; bir seyyar, bir sabit olarak yaşamlarını gecekondularında sürdürürler. Gecekonducuların konut yoksunluğu karşısındaki isyanı bu sefer kanunun açıklarından yararlanarak, kafalarını sokacak bir gecekondu inşa etmeleri şeklinde karşımıza çıkar.

Gecekonduunun evsiz kalma riski karşısında harekete geçme olarak görüldüğü bir başka film ise Osman Seden’in yönetip Zeki Alasya ve Metin Akpınar’ın baş rollerini paylaştığı “Güler Misin Ağlar Mısın”dır (1975). Bir turizm beldesinde yaşayan Rasim Usta bütün kasabanın evlerinin yapımında emeği olan bir inşaat ustasıdır. Rasim Usta’nın kirada yaşadığı evinin arsasına mini golf sahası yapılacağı için usta evinden çıkmak zorunda kalır. Evsiz kalan Rasim Usta önce parka yerleşir, belediye ve kaymakamlık onu ve ailesini parkta kalamayacağı gerekçesiyle parktan çıkarır. Parktan apar topar çıkan Rasim Usta tarihi bir yer olan İskender’in evine yerleşir. Bu defada yerleştiği yerin tarihi eser olmasından dolayı Rasim Usta’yı orada tutmazlar ve tahliye ederler. Kasabalının Rasim Usta’ya sahip çıkmamasına ve kafasını sokacak bir yer bulamamasına kahrılanan Rasim Usta kasabayı terk etme kararı alır. Bu sırada ustanın evsizliğine çözüm arayan Zeki ve Metin çözümü denizin üstüne bir gecekondu yapmakta bulur. Oradan buradan buldukları malzemelerle

yüzen bir gecekondu yaparlar. Yapılan bu gecekonduyu mevzuata uyduğu için yıkamayan kaymakamlık ve belediyeyi etkilemek isteyen otel sahibi Cemal Bey bu yıkımın gerçekleşmesi için elinden geleni yapmasına rağmen bir türlü başarılı olamaz. Rasim Usta’yı otelinin önünden uzaklaştırmak için her türlü yolu denemekten çekinmeyen Cemal, gecekondu-
larının bağlı olduğu iskeledeki ipi kestirir ve gecekondu açık denizde yüzerek iskeleden uzaklaşır. Bu sırada, kasabaya gelirken arabası bozulan bakan, denizin ortasında yüzen gecekonduyu görür ve kimliğini belli etmeden onlara yardım etmek için kollarını sıvar ve gecekonduyu otelin önüne kürek çekerek getirirler. Bakanın, Rasim Ustaların ahbabları olduğunu gören Cemal Metin’le sözlüsü Aysel’i nişanlamak için otelinde bir merasim düzenler ve Rasim Usta’ya düğün hediyesi olarak evinin tapusunu hediye eder. Durumu anlayan Bakan Cemal’in istediği devlet arazisinin kendisine verilmeyeceğini söyler. Bu konuşmanın ardından umduğunu bulamayan Cemal yıkılır. Evsizliklerine çözüm olarak denizin üzerine gecekondu yapma fikri sayesinde barınma ihtiyacın gideren Rasim Usta kanun önünde de hiçbir suç işlemeyerek bu işin de alnının akıyla üstesinden gelir.

Türk sinemasından verdiğimiz örneklere bakıldığında evsizliklerini gidermek için insanların yapabilirlik kapasitelerini de kullanarak düştükleri yerlerden kendi çabalarıyla tekrar ayağa kalktıkları görülmektedir. Lütfi Akad’ın tarif ettiği ve Gelin-Düğün-Diyet üçlemesinde örneklendirdiği gibi (Akad, 1973a, 1973b, 1975) Anadolu’yu fethederek yerleşmiş insanların torunları tıpkı ataları gibi gittikleri yerlerden tekrar geri dönmeme düşüncesine sahiptir ve bu düşüncenin gereğini yerine getirmektedir. Türk sinemasında Halit Refiğ’in “Gurbet Kuşları” (1964) ve Tunç Okan’ın “Otobüs”ü (1975) gibi filmlerde şehre tutunamayıp geri memleketlerine dönmek gibi aksi durumlar görülse de evsizlikle karşı karşıya kalmış insanlar bu sorunlarına çare bulma çabası içine girmiş, yılmadan usanmadan yıkılan gecekondu-
larının yerine tekrar yenisini yaparak sorunların üstesinden gelmesini bilmişlerdir. Kovuldukları ya da belli bir engelle karşılaştıklarında; içinde bulundukları zorluktan kurtulmak için yollar bulan Anadolu insanı yaptıkları işlerle de hiçte öyle beceriksiz ya da köyden geldikleri için şapşal olmadıklarını ispat etmişlerdir. Evsizlik sorunlarına gecekondu sayesinde çözüm bulan insanlar kendi işini yapmak için küçük olsun benim olsun mantığıyla hareket etmiş ve işportacılık, seyyar satıcılık hatta hamallık yapmışlardır. Baş-



kasının yanında çalışmayla ekonomik olarak sıçramanın zorluğunun farkında olan iç göçle şehre gelenler çoluk çocuğuna da kendi işlerinin patronları olmaları yönünde telkinde bulunmuşlardır (Akyurt, 2024).

Hasan İzzetin Dinamo'nun *Koyun Baba* Romanında Evsizlik

Yukarıda ele alınan roman ve film örnekleri “gecekonducu”ların karşılaştıkları barınma sorununu çözme yönündeki girişimleri üzerinde durmaktadır. Bahsi geçen dokümanlar incelendiğinde evsizliklerin ve gecekonducuların tecrübelerin arasında önemli benzerlikler bulunduğu dikkat çekmektedir. Bu “gecekondu romanları” ve “gecekondu filmleri”nde ele alınan alt temaların evsizlik literatürüyle de kesiştiği görülmektedir. Bu açıdan Hasan İzzetin Dinamo’nun (1976) *Koyun Baba* romanına bakıldığında da bir “gecekonducu” olan (1) roman kahramanının evsiz kalması yahut evsizlikle tanışması ve (2) evsizlikle baş etme stratejisi olarak gecekondu inşa etmesi iki temel alt tema olarak öne çıkmaktadır.

Evsizlikle Tanışma

Evsizlik olgusu ele alındığında, çok boyutlu bir nedensellik yapısı karşımıza çıkmaktadır. Literatürde evsizliğin nedenleri genellikle yapısal ve bireysel olmak üzere iki ana başlık altında sınıflandırılmaktadır. Yapısal nedenler arasında ekonomik sorunlar, işsizlik, yetersiz konut arzı ve sosyal politikaların yetersizliği gibi faktörler öne çıkarken; bireysel nedenler arasında ise bağımlılık, aile ilişkilerinin bozulması ve psikolojik sorunlar gibi unsurlar etkili olmaktadır (Akyıldız, 2017, s.70-71; Özdemir, 2010, s.79). Bu çalışmada ele alınan eserde ise başkahramanın evsizlikle ilk karşılaşma deneyimi, daha çok siyasal nedenler üzerinden şekillenmektedir. Ancak bu bireysel deneyim, zaman içinde, kırdan kente göçün yoğunlaşması sonucunda, Türkiye'nin göç ve kentleşme süreçleri içinde şekillenen yapısal barınma sorunlarıyla iç içe geçer.

Koyun Baba romanının kahramanı felsefe öğretmeni Ahmet, Tek Parti Dönemi’nde, Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) iktidarı altında (1923-1950) düşünceleri yüzünden şehirden kırsala sürgün edilmiş, bu dönemde dağ başındaki yaşamından dolayı “Koyun Baba”



lakabını almıştır. DP Hükümeti’nin 1950 Genel Seçimleri’ni kazanmasıyla, kırsal kesimdeki sürgünü bitmiş; daha liberal söylemler kullanan, yasaklara karşı bir politika izlemek için iş başına geldiğini öne süren ve kendisini yasakların karşısında görüp göstermek isteyen yeni hükümet tarafından sürgün yerini terk etmesi istenmiştir. Ahmet de yanına henüz çok genç bir kadın olan ve daha sonra karısı olacak Bunçuk lakaplı Ayşe’yi alarak İstanbul’un yolunu tutmuştur.

Koyun Baba’nın ilk evsizlik tecrübesi, felsefe öğretmenliği yaptığı Tek Parti Dönemi’nde maruz kaldığı siyasi sürgün sonucunda olmuştur. Halikarnas Balıkcısı’nın (Cevat Şakir Kabaağaçlı) 1925’teki Bodrum sürgünü gibi (Okay, 2020), o da siyasi fikirleri yüzünden sürgün edilir. Koyun Baba, sürgün gittiği kasabada gerek devlet ricali, gerekse halk tarafından benimsenmediği için kiralık ev bulamayacak, bunun üzerine başını sokmak üzere bulduğu mağarada barınmaya başlayacaktır. Koyun Baba asgari barınma imkanından yoksundur; bir eve, güvenceli ve güvenli bir konuta sahip değildir ama sokakta da kalmamıştır. “Gizli evsizlik” kategorisinin; arkadaş, akraba ya da hemşerilerle birlikte ev ya da ucuz pansiyonlarda kalabalık bir şekilde kalan sosyal bir versiyonu olduğu gibi; Koyun Baba örneğinde karşılaştığımız tek kişilik, asosyal bir versiyonu da vardır. Sokakta kalmadıkları için resmi olarak evsiz olarak görülmeyen bu kişiler görünmeyen, bir başka deyişle “gizli” evsizler olarak görülür. Savcı, Koyun Baba’nın mağarada bir “gizli evsiz” olarak barındığını jandarma komutanına şu şekilde anlatır (Dinamo, 1976, s. 9):

Biz, hükümet yetkilileri, onu yıldırımlı bakışlar, asık suratlarla karşılayıp rahat durması için bir güzelce zılgıt geçmeyi de unutmamışızdır. Sonra, efendim, iş bununla da kalmamış. Bizim bu düşünüş ve davranışımız halka da duyurulmuş. Halk, zaten yılgın. Bu yüzden hükümetin ağzına bakıyor. Batı kentlerinden gelen bu sürgün canavara hiçbiri evinde bir odacık vermiyor. Verseler bile, adamda herhangi bir çalışma olanağı da açık değil. Adam, bunun üzerine birkaç gün jandarma dairesinde geceledikten sonra gidip kendine bir vahşi hayvan gibi bir mağara arıyor. Bunu ben inceledim. İşte, bu adamcağızın buradaki serüveni bu.

Hükümet yetkililerinin kendi aralarında yaptığı konuşmadan Koyun Baba’nın evsizliğinin aslında bir tercih olmadığı, şartların onu insanlardan uzakta bir mağarada yaşamaya ittiği, roman kahramanın bu zorlu şartlara ayak uydurmak ve yaşamını bu şekilde sürdürmek zorunda kaldığı anlaşılmaktadır. Koyun Baba’nın karşı karşıya kaldığı sürgün uygulamasının Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçirdiği dönüşüm ilçenin kaymakamı tarafından, “Abdülhamit, kendisine kafa tutanları, payitahttan uzaklaştırır. Fizan gibi çöl kentlerine sürerdi. Ancak, bir şey var. O sürgünlere, orada geçimlerini sağlayacak belli bir maaş da bağlardı. Biz, o zalim hükümdarın yaptığını bile yapamıyoruz,” şeklinde açıklanır (Dinamo, 1976, s. 9-10). Tek Parti Dönemi’nde uygulanan politikaların sertliğinin bu bağlamda Abdülhamit döneminin ilerisine geçtiği söylenebilir.

Roman kahramanı yaşadığı coğrafyaya ayak uydurarak zorlu doğa koşullarının üstesinden gelen, yaşadığı maddi çaresizlikleri aşmak için doğanın bütün nimetlerini kullanan bir insan olarak tasvir edilmektedir. Yaşadığı doğal hayat sayesinde, köylülerin karşılaştığı ayı istilasısı gibi birçok zorlukta onlara yardımcı olan Koyun Baba zamanla köylülerin gözünde kahramana dönüşür. Bu durum karşısında savcı hayretler içerisinde; “yahu, çok ilginç, (...) elimizdeki dosyada tehlikeli bir vatan haininden, bir sapık düşünceliden söz ediliyor. Sizse deminden beri herifi övüp duruyorsunuz. Hiçbir şey anlamadım bundan, doğrusu” cümlelerini kurmaktan kendini alamaz (Dinamo, 1976, s. 8).

Hükümet politikaları ve bu politikaları benimseyen halkın evsiz bırakması sonucunda mağarada yaşamak zorunda kalan Koyun Baba; duruşu, bulunduğu yeri sahiplenışı, insanlara gösterdiği yardımsever tutumla; zamanla köylülerin onun hakkındaki ön yargılarını yıkmış ve köylüler onun iyi bir insan olduğuna dair fikir birliğine varmıştır. Koyun Baba’nın gördüğü muamele ve çektiği çile karşısında; şiddete başvurmayarak, kaderine razı olmayı seçtiği ???, başına gelenleri kabullendiği, halka ve hükümet yetkililerine karşı gösterdiği kibar ve sıcak davranışlar, jandarma komutanının sözlerinde şu şekilde karşılık bulur (Dinamo, 1976, s. 8):

Yok efendim (...) ben kaç kez görev gereği mağarasına gittim. Saatlerce çevreyi inceledim: Konuştuk, güldük. İriyarı bir adam ama kuzu gibi. Toplumda kendisine açık bütün nimet kapılarına sırtını çevirmiş, kafasında taşıdığı siyasal çıkmazın derinliğini anlayarak alinyazısına boyun eğmiş. Biraz sonra göreceksiniz. Bizi kırk yıllık ahababı gibi karşılayacak.

Koyun Baba'nın evsiz bırakılarak, vahşi yaşamın içinde yalnızlığa terk edilmesinin bir nedeni de sözde fikirlerini yaymasına ve istihbarat faaliyetlerinde bulunmasına karşı önlem almaktır. Öte yandan bu önlemin mantıksızlığı bizzat hükümet yetkililerince şu şekilde dile getirilir (Dinamo, 1976, s. 8-9):

Bu adam, bu dağ başında, bu korkunç kimsesizlik, yalnızlık içinde nasıl istihbarat yapar, nasıl casus olur, nasıl alıcı verici makine taşır? Bana öyle geliyor ki hükümet birisinin üzerine düştü mü, çok fena düşünüyor. Bütün uygar haklarından yoksun bırakılarak bu dağ başına atılmış, bu ayı inine ya da eşkiya mağarasına tıkmış adam, bilelim ki modern bir dram kahramanıdır. Her çağ, kendini aşmış düşünce adamlarını böyle sürgün yerlerine, enkizitörlerin işkence zindanlarına püskürtmüştür.

1950'de DP'nin iktidara gelmesiyle hükümet yetkilileri Koyun Baba'ya bu defa sürgününün sona erdiğini haber vermek için ulaşır (Dinamo, 1976, s. 12-13):

Seni şu kayalıklar içindeki vahşi hayvanlar parkından kaldırıp İstanbul'a gönderceğiz. İstibdat, bir kez daha yıkıldı. Türkiye, artık demokrasi oldu. Artık Türkiye'de her türlü düşünce serbest olacak. Bir kişiyi düşüncelerinden dolayı hiç kimse tutup şu yalçın kayalıklara sürgün edemeyecek. Sana bunu muştulamakla kendimi mutlu sayarım.

Koyun Baba ise bunu, sürgünü bittiğinde İstanbul'dan tekrar sürgün yerine (Bodrum'a) dönen ve uzun yıllar orada yaşayan Halikarnas Balıkcısı (Okay, 2020) gibi karşılar. Kaymakamın “Ahmet Bey, (...) size sürgünlüğünüzün bittiğini bildirmeğe geldik. Vilayetten gelen



buyrukta sizin hemen bu yoksul sürgün yaşamışınıza bir son verilerek istediğiniz herhangi büyük bir kente gönderilmeniz isteniyor” şeklindeki sözlerini bir “sürgünden kurtuluş” olarak değil; bir zorlama, “ikinci bir sürgün” olarak algılar: “Demek beni buradan da süreceksiniz. Oysa ben buraya alışmıştım. Burada sevdiğim birçok şey vardı. Onları nasıl bırakır giderim? Yani, beni bu mağaradan resmen mi çıkarıp süreceksiniz?” (Dinamo, 1976, s.12-13) Koyun Baba sürgüne gönderildiği yere iyice alışmıştır. İktidarın değişip sürgün hayatının bitirilmesinin tebliğ edilmesi karşısında, iyice alıştığı bu coğrafyadan, hayvanlarından ve insanlardan kopmak istemez. Sürgün hayatının sonlandırılması ve yaşadığı sürgün yerinden gönderilme kararı, onun için ikinci bir sürgünden ibarettir.

Koyun Baba kendine sürgün hayatının bittiğini tebliğ etmeye gelen hükümet yetkililerine, içine itildiği evsizlikle nasıl başa çıktığını ve bu hayata nasıl alıştığını, ne yiyip içtiğini, barınma ihtiyacını nasıl giderdiğini tek tek anlatır. Koyun Baba, keçilerinin sütünden, ceviz ağaçları, yabani elma ve ahlattan faydalanmakta; çok darda kalırsa yabani hayvanları yemekte; buzdolabı olarak da dağdaki karı kullanmaktadır. Roman kahramanı evsiz kaldıktan sonraki mekân seçimini şöyle açıklar (Dinamo, 1976, s. 14):

Benim bu yalçın kayalıklar arasında yerleşmeme yol açan nedenlerden biri şu ev yıkıntısı, öbürü de şu cevizliktir. Demek ki dedim vaktiyle burada birileri oturmuş. Ben neden oturmayayım? İlk bu evi restore etmeyi düşündüysem de sonra vazgeçtim. Yukarıdaki kaya kovuklarını daha elverişli buldum.

Kent evsizleri de barınma ihtiyaçlarını gideremediklerinde, kalıcı ve güvenli bir konuta erişemediklerinde, gündelik yaşamlarını sürdürebilmek amacıyla kentsel mekânların görece korunaklı alanlarını barınma alanı olarak kullanma yoluna gitmektedir. Bu kapsamda hastane acil servisleri, bankamatik içleri veya çevreleri, köprü altları, metruk binalar, tren garları, otobüs terminalleri gibi kamusal ya da sahipsiz alanlar, evsizler için geceyi geçirebilecekleri geçici barınma alanlarına dönüşmektedir. Bu tür mekânların tercih edilmesinde, hem olası fiziksel saldırılara ve hırsızlığa karşı önlem olarak güvenlik kaygısını gidermek hem de hava koşullarına karşı kısmi bir koruma sağlamak evsizlerin temel motivasyonlarını oluşturmaktadır (Bekaroğlu-Doğan, 2021).

Barınmak için kentsel kamusal alanlar arasında gece kullanılmayan en uygun yerleri seçen “kent evsizleri” gibi, Koyun Baba da bir “kır evsizi” olarak barınma ihtiyacını karşılamak için bir mağaraya sığınır. Kent evsizliğinde belli saatlerde kimse tarafından kullanılmayan kamusal mekanlarda, çöpe atılmış karton kutulardan yararlanmak, kimi durumlarda çadır veya baraka benzeri yapılar oluşturmak sıkça rastlanan durumlardır. Koyun Baba da kendi kırsal mekân ve malzeme envanteri içinde benzer şekilde hareket eder. Koyun Baba’nın mağarasında doğadan elde edilmiş belli eşyaları olduğu görülmektedir. Keçilerle ilişkisi de kentsel evsizlerin köpek ve kedileri bir öz sorumluluk alanı, ısı kaynağı ve bir arkadaş görmesine benzetilebilir. Barındığı mağaranın şartlarının insan sağlığına uygun olmayışı ise konut güvencesizliği altında sınıflandırılan “elverişsiz konut” (*inadequate housing*) ile benzerlik göstermektedir (Dinamo, 1976, s. 16-17):

Üç yanı kapalı bir yerin önü taşlarla, ağaçlarla örülerek bir barınak yapılmıştı. Mağaranın daracık kapısı, kırılıp yassılatılmış kocaman bir kaya parçasıyla örtülüyordu. Koyun Baba, manivela olarak kullandığı kalın, uzun bir sırığı taşın altına sokunca onu yana yıktı. (...) içerisi geniştir. Bunun sol yanında keçiler için de bir başka yer yapılmıştı ki bunun dışarıdan kapısı yoktu. Keçiler büyük barınaktan geçirilerek buradan açılan bir iç kapıdan ağıla sokuluyordu. Bunun, hayvanları daha çok güvene almak için böyle yapıldığı ilk bakışta anlaşılıyordu. Jandarma komutanı, öne düşerek mağaraya girdi. Kaymakamla savcı da girdi. Dipte baltayla kesilmiş, yontulmuş meşe dallarından bir ranza üzerindeki kuru otlardan oluşan yatakla kocaman boz bir ayı postu göze çarpıyordu. Köşede, dumanı dışarı verilmiş bir ocak, ortada meşe dallarından uydurulmuş bir masa, tavanda boydan boya uzatılmış sııklar üzerine asılmış tütsülenmiş etler, balıklar, ahlat, yaban elması turşusu dolu iki teneke, büyük bir su testisi, nacak türünden bir yeğnik balta göze çarpıyordu. Keçilerin bölümünden ağır bir koku geliyordu. Ocak yanmıyorsa da içerde ağır bir duman, is kokusu vardı.

Hükümet yetkilileri Koyun Baba’nın aydın kişiliğinden etkilenip saygı duymuş, sürgünün bitmesiyle ilgili tebligatta yer alan “24 saat içinde terk etme” ibaresini onun için

esnetmişlerdir. Koyun Baba ailesi yuvası dağılmış ve doğal yaşam şartlarına alışmış bir insan olarak şehirde yaşamanın kendisi için çok zor olacağını anlatsa da sürgünden geri gönderilmemeye hükümet yetkililerini bir türlü ikna edemez. Keçilerle oğlakları satıp, sevdiği kadın olan öksüz koyun çobanı Bunçuk’u da yanına alarak İstanbul’un yolunu tutar. İstanbul’a giderken tanıştıkları ve sürüsüne göz kulak oldukları koyun celebini sürülerine İstanbul’da da bakarlar. Oradan kazandıkları parayla kendilerine elbise satın alan çift, aldıkları elbiseler sayesinde Koyun Baba’nın hayvan postundan olan ve herkesin dikkatini çeken giysisinden kurtulurlar. Koyun Baba, Bunçuk’un kadın olduğunu anlayan İstanbulluların ona zarar vermesinden korkar. Kadın oluşunun beraber çalışıp para kazanmalarına engel teşkil etmesi riski yüzünden Bunçuk’un bir müddet daha erkek elbiseleri ile İstanbul’da yaşaması gerektiğini düşünür. Böylece onu da kendisi gibi erkek kıyafetleriyle giydirir. Evsiz oldukları için yıkanıp temizlenecek yerleri olmayan Koyun Baba ve Bunçuk bu iş için denize girerler. Öz bakım rutinleriyle ilgili bu çözüm de evsizlerin cami tuvaleti, umumi tuvalet gibi yerleri kullanmalarına benzetilebilir (Bekaroğlu-Doğan, 2021). Koyun Baba, sürgünden döndüğü İstanbul’da insanların kendisini eski haliyle tanımalarını istemez. Bu da onu kendi kimliğini gizlemeye iter. Evsiz olduğunu tanıdıklarından gizleme teması, evsizlik literatüründe de karşımıza çıkan temalardan biridir (Akyurt vd., 2025; Bekaroğlu-Doğan, 2021). Koyun Baba bu kendini gizleme girişimini bir adım ileri taşır; deniz kenarında eski elbiselerini ve öğretmenlik evraklarını bırakarak, en azından resmi merciler nezdinde, felsefe öğretmeni Ahmet’in öldüğü izlenimini oluşturmaya çalışır.

Evsizliğe Karşı Bir Barınma Stratejisi Olarak Gecekondulaşma

İstanbul’a göç eden Ahmet ile Bunçuk’un hayatlarında yeni bir dönem, “kentsel evsizlik” dönemi başlar. Ahmet’in öğretmenliği de “Koyun Baba”lığı da geride kalmış, evsizlik öncesi hayatından getirdiği sosyal sermaye sıfırlanmıştır. Artık koca şehir İstanbul’dadırlar ve başlarını sokacak evleri yoktur. Karşı karşıya kaldıkları evsizlik durumundan kurtulmak için çözümler aramaya başlar ve İstanbul’da başlarını sokacak bir yer bulma çabası içine girerler. Bunçuk’la Ahmet İstanbul’da evsizlik sorununa çare ararken bir gecekondu mahallesine yolları düşer. Burası yaşam mücadelesi verirken yasal düzenlemeleri ihlal etmekten



çekinmeyen ve kamu arazileri üzerine kendi küçük, derme çatma gecekondualarını inşa eden Anadolu insanlarıyla doludur. Gecekonducular “tahta artıklarından, kontrplaklardan, briketlerden, daha birçok çerden çöpten şeyden yapılmış son kerte yoksul görünümlü, cüce evler, kulübeler”le (Dinamo, 1976, s. 81) barınma sorunlarını çözmeye çalışmaktadır. Gecekondu mahallesinde gezerken Bunçuk umutsuzlukla “şöyle ufak bir ev”lerinin olması isteğini ifade ettiğinde Ahmet ona umut aşılar: “Hele sabret biraz. Ben, sana böyle bir evceğiz yapacağım. Bak, onun içinde ne rahat günler geçireceğiz. Çocuklarımız orada büyüyecek” (Dinamo, 1976, 83). Ravenhill’e (2008) göre umutsuzluk karşısında umut, evsizlikten kurtulma bağlamında son derece önemlidir. Özellikle gelecek hayalleri ve projeksiyonları bu umudun yeşertilmesinde büyük rol oynar.

Ahmet ile Bunçuk işte bu umutlardan neşet eden devasa gecekondu mahallesinin sonuna geldiklerinde “gecekondu yürüyüşü”nün sonlanmadığını fark ederler. Yönetmen Lütfi Akad’ın gecekonducularla “akıncılar” arasında kurduğu benzerliğe (akt. Akyurt, 2024) paralel şekilde, Dinamo’nun (1976, s. 84) “fetih” olarak isimlendirdiği bu toplumsal hareket şehrin diğer yerlerine, çeperlerine de yayılacak gibidir. Gecekondulaşmanın yoğun görüldüğü bu mahallerde insanlar gördükleri her yere minyatür evler dikmek için gecenin karanlığında adeta bir köstebek ruhuyla çalışır, toprağın sahipli ya da sahipsizliğini aldırmaksızın, evsizlikten kurtulmak üzere derme çatma, küçük, en ufak rüzgârda bile uçabilecek evlerini boş buldukları yerlere yapmaktan çekinmezler. Halk evsizliğin üstesinden gelmek için her türlü yolu dener, adeta dev bir ejderhaya karşı mücadeleyi taktiklerle ve koşullara göre kanunun da açıklarından yararlanarak sürdürür (Dinamo, 1976, s. 84):

... sahipsiz toprakları fethediyordu. Halkın bu kahraman köstebek ruhu, devleri yenmenin bütün yollarını, yöntemlerini masallarında olduğu gibi biliyordu. Bir cılız halk çocuğunun bir ejderhayı nasıl yeneceğinin stratejisi ile taktiği, halkın yeryüzü uygarlıklarını yaratan gücünü kendi çıkarına kullanmaya başladığı

sıradaki koşullara göre ayarlanıyordu. Halk, cepheden saldırılardan çok kaçak döğüşüyor, bunun bütün inceliklerini kullanınca ejderhanın yorgunluktan dili kürek gibi dışarı çıkıyor, suyun başından ayrılmamak için karşısındaki cılız kahramanın mevzilerine saldırmaktan bir süre vazgeçmek zorunda kalıyordu (Dinamo, 1976, s. 84).

Dinamo’nun “kaçak döğüş” vurgusu De Certeau’nun (2009) taktik kavramına, Erdoğan’ın (1999) bir tür “halk kurnazlığı” anlamına gelen “popüler metis repertuarı” yaklaşımına ve toplum-devlet ilişkisi ile Keloğlan-dev ilişkisi arasında kurduğu analojiye son derece yakındır. Yoksul halk kesimi iktidar ile doğrudan mücadeleye girecek güce sahip değildir. Bu sebeple “düşman”ın güç kaybettiği ve kontrolünün zayıfladığı zamanlarda harekete geçilmektedir. Ahmet umutla gecekondu mahallesinde dinlenecek bir yer ararken, yaşlı bir teyzenin ondan gecekondu yapımı için yardım istemesi karşısında; bütün hünerini sergileyerek, kadının gecekondu yapımına yardım etmeye başlar. Bu durum Ahmet’e çok özlediği halktan biri olma fırsatını tanır ve onu çok mutlu eder. Deniz kenarında geride bıraktığı aydın karakteri, halktan biri olarak gecekondu inşaatlarında çalışmaya başladıkça tarihin tozlu sayfalarına karışıp gitmiş, bu durum Ahmet’i iyice hafifletmiştir. Çünkü halktan biri oldukça tehlikeli bir kişi olarak addedilmeyecek, böylece sürgünlerle de karşı karşıya kalmayacaktır. Son tahlilde Ahmet sıradan bir halk çocuğu olarak etliye, sütlüye karışmayan bir karaktere bürünerek hayatına devam edecektir.

Gecekonducular romanda evsizliğe çare bulmak için türlü yollar dener; yasal olup ol-mamasına bakmadan çeşitli girişimlerde bulunmaktan çekinmez. Yaptıkları gecekondu-lar yıkılmasın diye polise rüşvet vermek de bunlardan biridir. Bu durum Ahmet’in gecekondu yapmasına yardım ettiği yaşlı kadın Gülizar Bacı’nın Ahmet’e söylediklerine şu şekilde yansır: “Ancak, ben şu tepenin üstüne çıkıp gözcülük edecem. Polis ney gelirse size haber veririm. Hemen taktaki durdurursunuz. Karakola epeyce panganot kaptırdım. Ama, bu işler heç belli olmaz yiğidim” (Dinamo, 1976, s. 87). Alt düzey memurların aldığı rüşvetler halkın yaptığı evsizliğe karşı koyma “cenk”inde onlara daha çok toprak “fethetmek” için inanılmaz

fırsatlar tanımıştır. Gecekonducular, o güne kadar kendilerine “koyun sürüsü” rolü biçilse de, Koyun Shaun örneğindeki gibi (2007), en ufak fırsatı kendi lehine çevirmekten geri kalmayarak koyun olmadığını, gerektiğinde yırtıcı ve istilacı bir kurt olmasa bile, kurnaz bir tilkiye dönüşebileceğini gösterir.

Evsizlikle olan mücadelelerini gecekonduyla yenmek isteyen roman kahramanları; gecekondu yapılarına kadar gecekondu bitmiş akrabaları, hemşerileri ya da komşularında kalırlar; eşyalarını da oralarda muhafaza ederler. Bu Özbay’ın (2021, s. 79 vd.) dikkat çektiği, sanayi kentlerine ve alt-orta alt sınıfa özgü dayanışma örüntüsü olan “geçici geniş aile”nin yanı sıra, özellikle “gecekondu”nun bir rant kaynağına dönüşmeden önceki dönemindeki dayanışma örüntüsünü (Işık ve Pınarcıoğlu, 2015) örnekler. Gecekonducular, memleketlerindeki ya da şehirdeki tanıdıklarını İstanbul’da barınma sorununa çare olmak üzere kendi gecekondu semtinde gecekondu yapmaları için çağırır ve “evsizliğe karşı [gösterilen bu] ayaklan[ma]”, önünde durulmaz bir çığ gibi büyür: “Kuzeye doğru ilerleyen eğri büğrü yolu izleyerek kırlara düştüler. Kent, burada durmuştu. Halkın, *evsizliğe karşı ayaklanarak* minyatür evler biçiminde başladığı yürüyüş, şimdilik burada durmuşsa da bu, yürüyüşün bittiğini göstermezdi” (vurgu eklenmiştir) (Dinamo, 1976, s. 83).

Bu gecekondu semtlerinin tamamı halkın kendi emeği, gayreti ve sermayesiyle meydana getirdiği bir isyan, dayanışma sembolü ve başkaldırının merkezi haline gelen yerler olur. Diğer evsiz insanlar için bu semtlerin varlığı bir umut kapısı olarak görülür. Roman kahramanı Ahmet, yaşlı teyze Gülizar Bacı’nın cesaretinden aldığı ilhamla kendi gecekondu yapmaya karar verir. Gecekondu yaparsa, hak ettiği itibarı evsizlik başkaldırısı gerçekleştirerek kazanacağını düşünür. Burada dikkat çeken bir olgu da Ahmet’in kendisi için de girişeceği bu eylemi, Bunçuk bağlamında, bir diğer kâmlık olarak formüle etmesidir (Dinamo, 1976, s. 92):

Bunçuk, dedi. Ben kararımı verdim. Sana buralarda bir kulübe yapacağım. Şu zavallı yaşlı kadının yaptığını biz yapamaz mıyız? (...) İlerde şu boş yerler de evle dolacak. Halk hem kendi kaderine hem de devletin de desteklediği alın yazısına karşı saldırıya geçti. Göreceksin devleti, sonra onun hükümetlerini yenerek burda büyük bir kent kuracak. (...) İşte, biz de halkın yanı başında sizin komlara benzer bir dam yaparak içine gireceğiz. Bunu da ancak, kanunlarla alt alta – üst üste güreşerek yapacağız. Şuraya gelip dayanmış olan şu binlerce evceğiniz yıkılmasını önleyen her türlü çözümü biz de kullanacağız.

Kendisini halktan bir insan olarak göstermek isteyen eskinin felsefe öğretmeni Ahmet gecekondu yapımında kendini kabullendirip para kazanmak için halk gibi davranmaya başlar ve onlar gibi konuşur. Tıpkı onlardan biri gibi İstanbul’a göç ederek geldiğini vurgulamak için kent soylu olmasına rağmen kendini Amasyalı olarak tanıtır: (Dinamo, 1976, s. 85-86):

Bu bir tek odalık kulübenin damı, önden ince, zayıf çatı kirişlerinin üzerine ivedi çakılmış, evceğiniz iskeleti bütünlenmişse de oturulacak duruma gelebilmesi için üzerinde daha epeyce çalışılması gerekiyordu. Kadıncağız: ‘Kardaşım, dedi, benim adım Gülizar kadın, sen de adını bağışla bana hele. Tanıştıktan kelli işimize başlayabiliriz.’ ‘Benim adım da Ahmet.’ ‘Ben, Niğdeliyim. Sen ne yandan olursun, ustam?’ ‘Biz de Amasyalıyık.’ Ahmet, z yerine k’yı kullanırken içinden gülesi geldi. Halka her türlü benzemek gerekiyordu. Yoksa, halk insanı hemen kusuverirdi. Halkın konuşmasına öykünmek için, bir meddah yeteneği isterse de böyle ufak tefek diyalekt ayrıntılarını bu işi başarabileceğini sanıyordu.

Gülizar Bacı’nın kondusunu yaparken, diğer evsizler de Ahmet’in ustalığını görür ve kendilerine de bir konu yapmasını isterler. Bu sayede gecekondu mahallesinin “Amasyalı Ahmet Usta”sı ve Bunçuk kendi gecekondualarını yapmak için sermaye biriktirerek evsizlikten kurtulmak için ilk adımı atar. Kondu yapma mevsimi genelde yaza geldiğinden Ahmet ve Bunçuk dışarıda yatıp kalkarak evsizliklerinin farkına çok da varmadan konduları



yapılana kadar dışarılarda, “çatısız” olarak idare ederler. Ahmet, halkın arasında yaşadığı için halk gibi davranmaya ve refleks göstermeye başlamış, kanuna uyarak kondu yapılmayacağını fark etmiş; bahçesinin yanına gecekondu yapılmasını istemeyen bir adama hükümet görevlisi gibi davranarak, onun çekinmesini sağlamıştır. Ravenhill (2008) “evsizlik kültürü” kavramıyla evsizlerin kendi aralarındaki ilişki ağlarını ve davranış kalıplarını ifade etmektedir. Bu bağlamda evsizlikle yeni tanışan bir kişi zamanla evsizlik kültürünü benimsemekte, evsizlikle mücadele yollarını öğrenmektedir (Ravenhill, 2008). Bu örnekte de bir “gecekondu kültürü”nün oluştuğu görülmektedir. Büyük ölçüde dayanışmayı içeren bu kültür, fayda sağlayacak taktiklerin öğrenilme sürecini de ifade etmektedir.

Gecekondu mahallesi, süreç içinde sakinlerinin bir kısmı için evsizlikten kurtulma ve dayanışma mekânı olma niteliğini kaybetmese de, bunun yanı sıra arazi mafyası ve yapsatçıların gecekondu işine el atmasıyla, devletin arsasını satan ve devletin arsasının üstüne yapılan gecekonduları satıp gelir elde eden insanlar türemiştir. İnsanların evsizlikten kurtulmak için içinde bulundukları çaresizlikleri bir rant alanına çevirerek paralarına para katma işi adeta bir sektör halini almıştır. Bu da evsizlik alanında çalışan çeşitli sivil oluşumların kayıtsız ve güvene dayalı işleyişlerinin yarattığı suiistimal potansiyeliyle ilişkilendirilebilir (Akyurt vd., 2025).

Ahmet Usta, memuriyet yıllarında kiracılıktan çok çekmiş ve ev sahibi olmayı çok önemseyen bir karakter olarak karşımıza çıkar (Dinamo, 1976, s. 142-143):

İstanbul’da kirada oturmak gibi korkunç bir gerçeğe bir daha karşılaşmak istemiyordu. Vaktiyle kiracılık, onun çok parasını yemişti. Hele, şimdiki şu geçim endeksi dışı yaşayışı sırasında kiraya düşmek mezara girmekle birdi. Kirada oturmak için salt yürekli olmak değil, temelli ve düzgün bir gelir sahibi olmak gerekti. Eski memurluk günleri artık bir daha geri gelmeyeceğinden böyle bir düzene kavuşamayacağı açıktı. İşte, bu yüzden bu kulübeyi baştacı edip her türlü görünür görünmez belaya karşı korumağa kararlıydı.



Aylıklı bir işte çalışmayıp düzenli bir işi olmayan biri için kiracılığın ne kadar yıkıcı olduğunun farkında olan Ahmet Usta içinde bulunduğu durumun kiraya çıkmaya elverişli olmadığını bilerek işe koyulur. “Dünyada mekân, ahirette iman” sözünü sıkça kullanan halkın bu deyişi boşuna kullanmadığını düşünür. Nitekim o da bu söze uyarak kendi gecekondusunu diker. Diğer gecekondu yapıcılar gibi o da, evlerin yıkılmaması için, asker, polis, jandarma ve gelen diğer memurlara rüşvet vermekten çekinmez, işlerini tamamlamak için oyunun kurallarına harfiyen uyar. Ahmet, gecekondusunu yapıp evsizlikten kurtulduktan sonra, başını sokacakları bir evleri olmasının da verdiği rahatlıkla Bunçuk’un gerçek durumunu gizlemenin artık bir anlamı olmadığını düşünür ve Bunçuk’un karısı olduğunu, adının Sevda olduğunu ve bir bebek beklediklerini bütün gecekondu semtine duyurur.

Evsizlik literatüründe olduğu gibi gecekondu sakinleri arasında da farklı kültürel sermayeye sahip kişilerle karşılaşmaktadır. Küçük yaşlardan itibaren enformel sektörlerde çalışan kişilerin yanı sıra eğitilmiş ve okumuş kişiler de evsizler arasında temsil edilmektedir. Çeşitli kültürel sermayeye sahip kişilerin evsizlikle mücadele yöntemleri bu doğrultuda farklılaşabilmektedir. Çocukluk döneminde çalışma hayatına girmiş kişiler, yaşamları boyunca bu sorunlarla mücadele ettiklerinden ekonomik zorluklarla başa çıkabilme kapasiteleri -yapabilirlikleri- kültürel sermayesi yüksek olanlara nazaran daha fazla olabilmektedir (Akyurt vd., 2025). Gecekondu alanında da benzer şekilde sınırlı bir heterojenlikten söz edilebilir. Kırsal hayattaki statü farkları şehirde görünüşte silinse de, aslında evsiz kalan her sınıftan insan gecekondu semtlerine gecekondu yapmaya gelmektedir. Başını sokacak bir ev yapma telaşına düşen insanlar buldukları boş araziye gecekondusu dikmek için her türlü gayreti sergilemektedir. İşte bu sınıflar arasında yer alan, eskiden hali vakti yerinde olan, gün görmüş Mahi Nur Hanım ve ailesi, evsiz kaldıkları ve çaresizlikleri karşısında boş arazilere gecekondu yapmak için Ahmet ve Sevda’ya komşu olarak gecekondu semtine gelirler (Dinamo, 1976, s. 149):

Biz gecekonduya düşecek aile miydik? Babam albaydı, ah şu annem kaltağı ah. Evden de attılar bizi. Bu gece bu sarayı dikemezsek yandık, beyefendi. Size beyefendi dediğim için kusuruma bakmayın. Size hakaret olsun diye söylemiyorum inanın bana. Karşımda sayılacak bir insan gördüm mü içimden ona beyefendi dernek geliyor. Siz, mürekkep yalamış bir zata da benziyorsunuz. Konuşmanız, davranışlarınız da bunu gösteriyor. Eee, düşmez kalkmaz bir Allah, beyefendi. Siz de bizim gibi sendelemiş olabilirsiniz. Ama, efendiliğiniz buz gibi üzerinizde.

Mahi Nur Hanım içinde bulundukları maddi durumu, gecekondu semtine nasıl geldiklerini ve neden gecekondu yaptıklarını gecekonducularını yıkmaya gelen devlet memurlarına mani olmak, onları ikna etmek için şöyle anlatır (Dinamo, 1976, s. 170):

Evladım (...) çoktan beri evsiz barksız kaldık. Sarhoş oğlum çalışıp bizi geçindirmekten aciz. Kirayı veremeyecek duruma düştük. Elimizdeki son meteliği vererek birkaç kontrplak filan alıp Türkiye'nin bir köşeciğinde biz de bir mekan turalım, dedik. Ne yapalım yıkmak gerekiyorsa yıkınız. Kanunun karşısında boynumuz kıldan ince.

Yıkıma gelen memurlar; anlattıklarından etkilenerек Mahi Nur Hanım'ın, Ahmet Usta'nın ve orman memuru Mükerrerem Bey'inkiler olmak üzere üç ev hariç bütün gecekonducuları yıkarlar. Ahmet Usta diğer gecekonduculara moral vermek ister, yılgınlığa düşmemelerini tembih eder ve “onlar yıkarlarsa biz de tekrar yaparız” diyerek işçilik parası almayacağını söyler. Ahmet Usta'nın bu sözleri diğer evsizlere umut olmuş ve başını sokacak bir kondu yapıp evsizlikten kurtulmak için onları motive etmiştir. Bütün gecekonducular tek çarenin yılmadan yola devam etmek olduğunun farkındadır. Ahmet Usta'nın gecekonducular arasındaki bu konumu “öncü evsiz” profilini akla getirmektedir. Öncü evsizler karakter yapıları ve hayat tecrübelerinden kaynaklı evsizlerin “lideri” görevini üstlenmektedir. Diğer evsizlerin STK ve kamu çalışanlarıyla olan ilişkilerinde aktif bir rol oynamakta; tecrübesiz evsizlerin evsizlikten kurtulma sürecinde bir rehber olarak oldukça önemli bir yer teşkil etmektedir (Akyurt vd., 2025).

Hükümet çıkarttığı bir kanunla 1950 yılına kadar yapılan gecekonduların yıkılmasını kararlaştırır. Bu karar, evlerinin yıkılacağını ve evsiz kalacaklarını düşünen gecekonducular arasında büyük üzüntüyle karşılanır (Dinamo, 1976, s. 190).

“Bunun üzerine, gecekondu denizi üzerinden içli yakınışı, ağlayış rüzgarları geçti. Son olanağını harcayarak çerden çöpten bir kulübeciğe kavuşan mini mini ailecikler, devlet toprakları üzerinde kendilerine yaşama hakkı tanımayan kanuna karşı içlerinden ayaklandılar. Birkaç yıl önce Kazım Karabekir Paşa’nın, yıkılma tehlikesi atlatan gecekondu bölgesinin önüne bir ağlama duvarı gibi dikilerek hükümetin bu kötü niyetlerine kafa tutuşunu yine andılar.”

Yıkım karşısında çok üzülen gecekonduluların, vaktiyle arkalarında duran, dönemin TBMM Başkanı Kazım Karabekir’in desteğini unutmadıkları ve onu hayırla yad ettikleri anlaşılmaktadır. Karabekir’in (2009, s. 1426) gecekonduculara verdiği destek, günlüklerine 18 Temmuz 1947 tarihli şu cümleyle yansımaktadır: “Yedikule’de, Kazlıçeşme’de işçilerin gecekondu binalarını belediye yıktırıyormuş. Görmeye gittim. Dönüşte vilayete uğradım. Ve yıkılmamalarını temin ettim. Başbakan, İçişleri Bakanı ve Bayındırlık Bakanları ile görüşüm.” Millî Mücadele kahramanı Karabekir Paşa’nın gecekonduların verdiği mücadeleye desteği ve onları yıkılmaktan kurtarmasının yankısı “Sur dışındaki gecekondu evler yıktırılmayacak” şeklinde dönemin gazetelerine de yansımıştır (Cumhuriyet, 1947):

Yedikule surları dışında Evkafa ait arazi üzerinde gecekondu evleri yapan işçiler, bunların Vilayetçe yıktırılmamasının temini için şehrimizde bulunan Meclis Başkanı General Kazım Karabekir’e müracaat etmişlerdir. Meclis Başkanı, işçiler tarafından kurulan evlerin bulunduğu yere giderek halkın şikâyetlerini dinlemiş ve buradan Vilayete gelerek bu evlerin yıktırılmamasını Vali ve Belediye Başkan vekilinden temin eylemiştir.

Bu kanun karşısında gecekonduluların kimi, hükümetin bu kanunu uygulayamayacağını, geniş halk kitlelerini karşılarına alamayacağını ve bunca insanı evsiz bırakmaya cesaret edemeyeceğini düşünürken, bir kesim ise hükümetin evlerini yıkacağını ve kendilerini



evsiz bırakacağını düşünmektedir. Ahmet Usta, CHP ve DP döneminde valilik yapmış Fahrettin Kerim Gökay'ın iki farklı dönemde yürüttüğü gecekondu politikasına sert eleştiriler yöneltir. Gökay'ın CHP ve DP döneminde gecekonducuların taşıdığı oy potansiyeli yüzünden dönemin siyasetçilerine şirin gözükmeye isteğiyle hareket ettiğini savunur (Dinamo, 1976, s. 212):

Fahrettin Kerim Gökay, her dönemin adamı dedi. Hacıyatmaz gibi bir adam. Zeytinburnu'yla Kazlıçeşme gecekonducularını birkaç yıl önce Halk Partisi'ne peşkeş çekmişti. Şimdi de Menderes'in dizi dibinde aynı gecekonducuları DP'ye peşkeş çekiyor.

Bu saiklerle hareket eden bir idarecinin gecekonducuları yıktıramayacağından emin olan Ahmet Usta, gecekonduculardan oluşan bir heyetin valiyle görüşmesini destekler ve komşularını cesaretlendirir. Bir grup gecekonducu kadın, vali ile görüşmek üzere valiliğe giderek durumlarını anlatma kararı alırlar. Kadınlar vilayet memurları tarafından bir müddet oyalandıktan sonra Vali Fahrettin Kerim Gökay'la görüşür ve dertlerini anlatırlar. Gecekonducularının 1950'den önce yapıldığını, jandarma erlerinin cahilliğinden dolayı yaptıkları tadilat ve onarım işlerini sanki yeni bir gecekondu yapıyorlarmış gibi algılayarak tutanak tuttuklarını anlatarak valiyi ikna ederler. Vali de bucak müdürünü arayarak yıkımların durdurulmasını ve evlerin hangi tarihte yapıldığının tespit edilmesi gerektiğini bildirir. Valinin kararıyla beraber romanımızdaki gecekonducular kendilerini kurtaracak formülü bulurlar, bu formül şu şekilde işleyecektir: Valilik tarafından tespitte gelenlere birbirlerini şahit göstererek; gecekonducularını 1950'den önce yaptıkları doğrultusunda birbirlerine şahitlik edecekler ve gecekonducularını 1950'den önce yaptıklarını bu şekilde ispat etmiş olacaklardır. Vali tarafından verilen evlerin yapım tarihinin tespiti kararı ve atılan bu adım; bugüne kadar yapılan gecekonduculara göz yummak şeklinde değerlendirilir ve halk tarafından evsizliğe karşı gerçekleştirilen ayaklanmanın bir zaferi olarak sevinçle karşılanır.



Sonuç ve Tartışma

Gecekondu olgusu, Türkiye'de 1950 sonrası dönemde hız kazanan kırdan kente göç sonucu kentli yoksulların barınma ihtiyacının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Hızla artan kent nüfusu karşısında yeterli konut üretilmemesi, özellikle düşük gelirli grupların barınma imkanına erişimini zorlaştırmış; bu durum, devletin mülkiyetindeki araziler üzerinde halkın kendi imkânlarıyla barınaklar inşa etmesine yol açmıştır. Gecekondu semtleri, konut açığını gidermekle kalmamış, aynı zamanda kültür, dayanışma ve ortak yaşam pratiklerinin şekillendiği alanlar haline gelmiştir. Bu çok yönlü yaşam biçimi, sinema ve edebiyatta da sıkça yer bulmuştur. Böylelikle gecekondu olgusu zamanla kültürel bir olgu olarak Türkiye'nin kentleşme sürecinin sembollerinden biri haline gelmiştir.

Başlangıçta kitlesel bir evsizlik krizine karşı halkın geliştirdiği bir çözüm olarak ortaya çıkan gecekondu, zamanla siyasal ve ekonomik çıkar ilişkilerinin merkezine oturmuştur. Siyasal iktidarların oy kaygısıyla gecekonduya göz yumması ve bürokratların rüşvet karşılığında bu yapıları görmezden gelmesi, bu alanların meşrulaşmasına zemin hazırlamıştır. Ardından çıkarılan af yasaları sayesinde gecekonducular zamanla işgal ettikleri arsaların sahibi olmuş; kent merkezlerine yakınlıkları nedeniyle bu yapılar, sahipleri için rant kaynaklarına dönüşmüştür. Böylece bir zamanlar barınma hakkı ekseninde şekillenen gecekondu olgusu, zaman içinde dönüşerek rant odaklı bir yapılaşma pratiği hâline gelmiş; barınma krizine alternatif bir çözüm üretmenin ötesine geçerek, kentsel eşitsizliklerin yeniden üretildiği bir alana evrilmiştir.

Bu makalede Türkiye'de yaşanan gecekondulaşma süreci, evsizlikle mücadelede toplumsal bir çözüm yolu olarak ele alınmaktadır. Buna göre gecekondu kente yeni göç etmiş kişilere ve sosyo-ekonomik açıdan dezavantajlı gruplara “gizli evsizlik” kavramıyla açıklanabilecek bir barınma imkânı sunmuştur (Busch-Geertsema vd., 2010, s. 20-22). Türkiye'nin hızlı kentleşme sürecinde, bu yapılar resmi olarak ev statüsünde kabul edilmemekle birlikte pek çok birey ve aile için temel bir barınma ihtiyacını karşılamış ve dolaylı olarak evsizlik sorununun görünürlüğünü azaltmıştır. Gecekonduların günümüzden



bakarak tarihsel olarak ele alınması bu yapıların ve bu yapılar etrafında şekillenen sosyal dayanışma ağlarının evsizliğe karşı nasıl bir tampon işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır.

Evsizlik ve gecekondu olguları kentleşme süreciyle ortaya çıkan barınma sorunuyla doğrudan bağlantılıdır. Gecekondu, kırsal kesimden kente göç eden ve barınma imkânı olmayan bireylerin, enformel yollarla kendi konutlarını inşa etme pratiği olarak ortaya çıkarken, evsizlik ise bireylerin barınma imkânlarından tamamen yoksun kaldıkları durumu ifade etmektedir. Ancak, her iki olguda da -hızlı nüfus artışı ve ekonomik eşitsizlikler nedeniyle konut sisteminin dışına itilmiş- bireylerin geliştirdiği çözüm mekanizmaları benzerlik göstermektedir. Genellikle zincirleme göç ve hemşeriler arası dayanışma örüntüleri ile ilişkili olarak ortaya çıkan gecekondu mahalleleri, barınma krizinin kolektif çözümlerinden biri olarak görülebilir. Sosyal izolasyon ve dayanışma örüntülerinden yoksunlukla yakından ilişkili olan evsizler ise bireysel olarak ya da sosyal sermaye açısından bir sıfırlanma ifade eden sokağa düşme anından sonra oluşmuş küçük gruplar hâlinde barınma sorununun üstesinden gelmeye çalışırlar ve parklar, köprü altları, terk edilmiş yapılar gibi kamusal veya özel mekânları geçici barınaklara dönüştürerek benzer bir direnç sergiler. Ancak gecekondu, başlangıçta evsizliğin bir türü olarak ortaya çıkarken, zaman içinde mahalleleşmiş, kentsel yapının bir parçası hâline gelmiş ve belirli bir ölçüde formelleşmiştir. Tüm bu gelişmelere rağmen gecekonducular yaşam koşulları itibarıyla gizli evsizlik kavramı çerçevesinde de değerlendirilebilmektedir.

Evsizlik ile gecekondu arasında hukuki, ekonomik ve sosyal güvencesizlik açısından dikkate değer benzerlikler bulunmaktadır. Gecekonducular, uzun yıllar boyunca yasal statü kazanamamış, yıkım tehdidi altında varlıklarını sürdürmek zorunda kalmış ve ancak belirli dönemlerde çıkarılan imar aflarıyla mülkiyet hakkına kavuşabilmiştir. Benzer şekilde, evsiz de kalıcı barınma güvencesine sahip olmadan, sosyal yardımlar ve geçici barınma hizmetleriyle hayatta kalmaya çalışmaktadır. Her iki grup için de en büyük sorunlardan biri, yaşadıkları mekânın sürekliliğinin olmamasıdır. Gecekonducular için bu durum, ani tahliye kararları ve kentsel dönüşüm projeleriyle bağlantılıyken, evsizler için barındıkları yerlerden sürekli olarak kovulma ve geçici çözümler üretmek zorunda kalma biçiminde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca hem gecekondu sakinleri hem de evsizler barınma krizine

yönelik kendilerine özgü taktikler geliştirerek devletin formel konut sistemine alternatif çözümler üretmektedir. Örneğin, gecekonducular devlet arazilerini işgal ederek, altyapı hizmetlerine kaçak yollarla erişim sağlayarak ve kolektif dayanışma ağları kurarak ihtiyaçlarını karşılamaya çalışırken, evsizler de terk edilmiş binaları kullanma, sokaklarda belirli güvenli bölgeler oluşturma ve sosyal yardım sistemlerinden faydalanma gibi taktikler geliştirmektedir.

Özellikle Ravenhill’in kavramsallaştırdığı bir “evsizlik kültürü” olarak adlandırılan, evsizlerin yaşam pratikleri, düşünme şekilleri ve sosyal ilişkiler ağının bir benzeri, gecekondu yerleşimcilerinde de görülmektedir (Ravenhill, 2008). Bu “evsizlik kültürü” ile “gecekondu kültürü” barınma sorununa yönelik mücadelede benzer şekilde, merkezi bir rol oynamaktadır. İki grupta da formel sistemin dışında kalma durumu, bireylerin barınma sorununa karşı alternatif çözümler üretmesini zorunlu kılmaktadır. Kent evsizleri için bu çözüm, parklar, terk edilmiş yapılar, geçici sığınma alanları ve kurumsal yardımlar etrafında şekillenirken (Bekaroğlu-Doğan, 2021); gecekondu sakinleri açısından bu çözüm, kamusal arazilerin işgali, kolektif konut inşası, altyapı hizmetlerine kaçak erişim ve mahallî dayanışma örüntüleri şeklinde tezahür etmektedir. Her iki durumda da bireyler, devletin sunduğu formel barınma olanaklarına erişemedikleri için, “yaratıcılık” veya De Certeau’nun kavramsallaştırmasıyla “taktik/kurnazlık” diyebileceğimiz bir strateji geliştirmekte ve yaşamlarını sürdürebilecekleri alanları kendi çabalarıyla kurmaktadır (De Certeau, 2009). Özellikle gecekondu yerleşimcileri devlet memurlarıyla geliştirdikleri pragmatik ilişkilerle sistemin denetimini esnetmenin yollarını da aramışlardır. Yıkım tehdidine karşı, kamu görevlileriyle kurulan kişisel ilişkiler, rüşvet verme, bilgi alma ya da bürokratik işlemleri geciktirme gibi çeşitli taktiksel hamleler üzerinden şekillenmiştir. Gündelik yaşamda güç karşısında geliştirilen taktik kavramıyla açıklanabilecek bu tür davranışlar, “muktedir”lerin karşısında “madun” olarak konumlanan gecekondu sakinlerinin doğrudan çatışmadan kaçınarak, sistemin boşluklarını değerlendirdikleri örnekleri sunmaktadır. Devletin merkezi yapıları karşısında doğrudan bir karşı koyuşa girişemeyen bu gruplar, alt düzey bürokratların inisiyatif alanlarını, denetimsizlikleri ya da siyasal gevşeklikleri kendi lehlerine çevirerek bir tür “taktik” geliştirmiş, böylece kendi “siyaset”lerini yürütmüşlerdir. Gecekonducularla

evsizlerin temel yakınsama alanlarından biri olarak; bu faillik, aktörlük, “yapabilirlik” kapasitesi ve “sıradanın sessiz ihlali/tecavüzü” (Bayat, 2006) davranışı öne çıkmaktadır.

Bu çalışmada evsizlik ile gecekondu olguları arasındaki ilişki ağırlıklı olarak tarihsel bir çerçevede ele alınmıştır. Yapılan doküman analizinin yalnızca Hasan İzzettin Dinamo’nun *Koyun Baba* romanına dayanması; Dinamo’nun konuyu bu romanda bir bütün olarak ele alması; tarihi, iktisadi ve siyasi anlamda evsizlik ve gecekondu ilişkisini diğer yazarlardan farklı olarak romanında geniş çaplı işlemesinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda tek romanın incelenmesi ve konuya evsizlik ve gecekondu özelinde romanın orta sayfalarından itibaren değinilmesi, çalışmanın sınırlılığını oluşturmaktadır. Gecekondu olgusunun, tıpkı evsizlikte olduğu gibi, barınma krizine karşı bir taktik olarak nasıl temsil edildiği, ilgili malzemeler daha geniş ölçekli bir biçimde kullanılarak değerlendirilebilir. Özellikle gecekondu temalı Türk romanları ile Yeşilçam sinemasındaki gecekondu konulu filmlerin karşılaştırmalı olarak ele alınması ve içerik/doküman analizi yöntemleriyle farklı örnekler üzerinden incelenmesi, gecekondu ve evsizlik olgularında karşımıza çıkan örüntüler arasındaki benzerlik ve farkları daha derinlemesine anlamamızı mümkün kılacaktır. Gecekondu ve evsizlik ilişkisini daha iyi kavrayabilmek için yalnızca kültürel alandaki üretimlere odaklanmak da yeterli görülmebilir. Bu da konunun günümüzdeki karşılığını ortaya koymak amacıyla saha araştırmaları yapılmasını gündeme getirir. Özellikle kentsel dönüşüm projelerinin gecekondu bölgelerinde yaşayanların barınma güvencesine nasıl etki ettiği ve bu süreçlerin evsizliğe ve “konut güvencesizliği”ne (Kırmızı, 2024; Atatanır, 2024) yol açıp açmadığı saha araştırmalarıyla ortaya konabilir.



Hakem Değerlendirmesi	Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek	Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer Review	Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author declared that this study has received no financial support.



Yazar Bilgileri **Kenan Arslan (Doktora Öğrencisi)**

Author Details ¹ İstanbul Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

0009-0007-0971-5626 ✉ knnarslan06@gmail.com

Yiğitcan Çelik (Yüksek Lisans Mezunu)

² İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

0009-0005-2736-7499 ✉ yigitceliksx@gmail.com

Kaynakça | References

- Akad, L. Ö. (Yönetmen). (1973a). *Düğün* [Dram]. Erman Film.
- Akad, L. Ö. (Yönetmen). (1973b). *Gelin* [Dram]. Erman Film.
- Akad, L. Ö. (Yönetmen). (1975). *Diyet* [Dram]. Erman Film.
- Akyıldız, Y. (2017). Dünyada ve Türkiye’de Evsizlik ve Uygulamaları. *LAÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(1).
- Akyurt, M. A. (2024, Ağustos). İktisadi ve Kültürel Çatışma Eksenleri Arasında Akad’ın Göç Üçlemesi. *Hece*, 27/2(330-331-332), 17-32.
- Akyurt, M. A., Şatıroğlu, A., Baş, M. F. ve Akbiyık, M. (2025). *Eski evsizlerin evsizlikten kurtulma tecrübeleri üzerine nitel bir araştırma: İstanbul örneği* (TÜBİTAK 1001 Proje Sonuç Raporu No. 121K287). TÜBİTAK.
- Atatanır, H. (2024). Evsizlikten kurtulmada bir sosyal güvenlik aracı olarak konut. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 44(2), Article 2. <https://doi.org/10.26650/SJ.2024.44.2.0680>
- Ateş, K. (2011). *Veresiye Defteri*. İmge Kitabevi Yayınları.
- Bekaroğlu-Doğan, Y. (2021). Evsizler: *Evsizliğin İnşası ve Evsizlerin Hayatta Kalma Stratejileri*. Bir.
- Bayat, A. (2006). *Ortadoğu’da maduniyet: Toplumsal hareketler ve siyaset* (S. Deren & Ö. Gökmen, Çev.). İletişim.
- Bowen, G. A. (2009). Document analysis as a qualitative research method. *Qualitative Research Journal*, 9(2), 27-40.
- Buğra, A. (2000). *Devlet-Piyasa Karşıtlığının Ötesinde: İhtiyaçlar ve Tüketim Üzerine Yazılar* (B. S. Şener, Çev.). İletişim Yayınları.
- Busch-Geertsema, V., Edgar, W., O’Sullivan, E. ve Pleace, N. (2010). *Homelessness and Homeless Policies in Europe: Lessons from Research*. European Commission.
- Certeau, M. de. (2009). *Gündelik Hayatın Keşfi 1 Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları* (L. A. Özcan, Çev.). Dost Kitabevi.
- Ceyhun, D. (1970). Asya. Ok Yayınları. *Cumhuriyet* (1947). “Sur dışındaki gecekondu evler yıktırılmayacak”, 19 Temmuz 1947.
- Danış, M. S. ve Karakaş, M. (2021). Türkiye’de gecekondu araştırmaları. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 23(2), <https://doi.org/10.32709/akusosbil.885410>
- Dinamo, H. İ. (1976). *Koyun Baba*. May Yayınları.
- Duben, A., & Behar, C. (2014). *İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940* (N. Mert, Çev.). Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Edgar, B. (2012). *The ETHOS Definition and Classification of Homelessness and Housing Exclusion*. 6(2).
- Engin, L. (1971). *Suçlu*. Minnetoğlu Yayınevi.
- Erder, S. (2021). *İstanbul’a Bir Kent Kondu: Ümraniye*. İletişim Yayınları.
- Erdoğan, N. (1999). Devleti “İdare Etmek”: Maduniyet ve düzenbazlık. *Toplum ve Bilim*, 83, 8-31.
- İşık, O. ve Pınarcıoğlu, M. M. (2015). *Nöbetleşe yoksulluk: Gecekondulaşma ve kent yoksulları: Sultanbeyli örneği* (10. Bs.). İletişim Yayınları.
- İzgü, M. (2002). *Gecekondu*. Bilgi Yayınevi.
- İzgü, M. (2007). *Halo Dayı ve İki Öküz*. Bilgi Yayınevi.
- Karabekir, K. (2019). *Günlükler (1906-1948)*, 2. Cilt, Çeviriyazı: Budak Kayabek, Haz. Yücel Demirel, Yapı Kredi Yayınları.
- Karpat, K. H. (2019). *Türkiyede Toplumsal Dönüşüm*. Timaş Yayınları.



- Kayalı, K. (2018a) Gelenekselliğin ve farklılaşmanın iç içe geçmesiyle şekillenen Türk sineması geçmişten kopmadan yenileşiyor. *TRT Akademi*, 3(5), 436-443.
- Kayalı, K. (2018b). Türk Romanı Ekseninde Türkiye'yi Okuma Teşebbüsüyle Sosyolojik Metinlere Yansıyan Türkiye Fotoğrafı Arasında Bağlantı Kurulabilir mi?. *Edebiyat ve Sosyoloji* (Ed. M. A. Akyurt) içinde, Alfa Yayınevi.
- Kayalı, K. (2021). Düşüncenin Coğrafyası: Toplum, Tarih ve Kültürden Soyutlanma, Ketebe
- Kayalı, K. (2022). Türk Sineması: İliklerimize İşlemiş, Ruhumuza Sinmiş Bir Sanat Pratiği, Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Kemal, O. (1962). *Gurbet Kuşları*. Varlık.
- Kessler, G. (1949). İstanbul'da Mesken Darlığı, Mesken Sefaleti, Mesken İnşaatı (E. Zadi, Çev.). *Arkitekt*, 5-6, 131-134.
- Kıray, M. (1972). Gecekondu: Az Gelişmiş ülkelerde hızla topraktan kopma ve kentle bütünleşememe. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 27(3), https://doi.org/10.1501/SBFder_0000001108.
- Kırmızı, M. (2024). Orta sınıfın evsizlik kaygısını besleyen konut güvencesizliğinden çıkış senaryoları üzerine bir deneme. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 44(2), Article 2. <https://doi.org/10.26650/SJ.2024.44.2.0647> *Koyun Shaun (Shaun the Sheep)*. (2007, Mart 5). [Animasyon, Kısa Film, Komedi]. Aardman Animations, British Broadcasting Corporation (BBC), EU Media Plus Program.
- Kurt, A. (2011). *1950 Sonrası Türk Romanında Anadolu'dan İstanbul'a Göç (1950-1980)* [Türk Dili ve Edebiyatı Doktora Tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Kurt, A. (2018). *Memleketi İstanbul'a Taşımak: 1950 Sonrası Türk Romanında Göç (1950-1980)*. Akademik Kitaplar.
- Kümbetoğlu, B. (2005). *Sosyolojide ve antropolojide niteliksel yöntem ve araştırma*. Bağlam.
- Okan, T. (Yönetmen). (1975). *Otobüs* [Komedi, Suç, Dram]. Promete Film, Sunar Film, Hélios Films.
- Okay, C. (2020). Kabağağaçlı, Cevat Şakir. İçinde *İslam Ansiklopedisi (TDV): C. EK-1* (s. 695-696). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kabaagaagli-cevat-sakir>
- Özbay, F. (2021). *Dünden Bugüne Aile, Kent ve Nüfus*. İletişim Yayınları.
- Özet, İ. (2019). *Fatih-Başakşehir*. İletişim Yayınları.
- Özdemir, U. (2010). Evsizlik ve Evsizlere Genel Bir Bakış. *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 21(2), 77-88.
- Özkan, H. (1976). *Grevden Sonra*. Milliyet.
- Pamuk, O. (2019). *Kafamda Bir Tuhafılık*. Yapı Kredi Yayınları.
- Ravenhill, M. (2008). *The culture of homelessness*. Ashgate.
- Refiğ, H. (Yönetmen). (1964). *Gurbet kuşları* [Dram]. Artist Film.
- Sapiro, G. (2019). *Edebiyat sosyolojisi* (E. C. Gürçan, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- Seden, O. F. (Yönetmen). (1975). *Güler Misin Ağlar Mısın* [Komedi]. Erman Film.
- Singer, M. (Yönetmen). (2001, Mart 9). *Dark Days* [Belgesel]. Picture Farm.
- Şenyapılı, T. (1978). *Bütünleşmemiş kentli nüfus sorunu*. Orta Doğu Teknik Üniversitesi.
- Tekin, L. (2019). *Berci Kristin Çöp Masalları* (3. Bs.). Can Yayınları.
- Tibet, K. (Yönetmen). (1978, Aralık 1). *Sultan* [Aile, Komedi, Romantik]. Arzu Film.
- Tibet, K. (Yönetmen). (1990, Ocak 26). *Gülen adam* [Komedi, Dram]. Cem Film.
- Yıldırım, E. (2013). Toplumsal değişme sürecinde aile. K. Canatan ve E. Yıldırım (Ed.), *Aile Sosyolojisi* içinde (3. Bs., s. 121-138). Açılım Kitap.

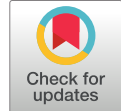


İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi

Research Article

 Open Access

Bentham's Calculus: The Economy of Coercion and Mechanisms of Security



Abdullah Enes Özel¹  

¹ Yalova University, Faculty of Law, Department of Public Law, Department of Criminal and Criminal Procedure Law, Yalova , Türkiye

Abstract

For Bentham, security is the ultimate goal of governmental intervention and the fundamental criterion for determining how and to what extent the government should intervene. It consists of two intertwined dimensions, one of which is the protection of the ordinary course of life against all forms of interruption and encroachment, including crime, and the second is the safeguarding of people's expectations about the future, above all their expectations regarding property. At the heart of this conception of security lies a concern to preserve and maintain the social order and its existing distribution of property. As the ultimate criterion, "security" becomes the guiding principle that shapes Bentham's economy of coercion. He seeks to translate this economy into practice through various technologies of power and security mechanisms, which he categorises as "direct" and "indirect legislation". In practical terms, these manifest institutionally in forms such as "preventive police", "industry houses" or the "penitentiary". Although Bentham frequently and emphatically condemns coercion, repression and punishment in his writings, a closer examination reveals that this is not a normative moral judgement, but rather an economic evaluation; for the forms of intervention he envisages do not exclude coercion, but instead transform it into a usable resource to be employed strategically — depending on the extent to which the ultimate goal of "security" is perceived to be under threat. This article analyses the fundamental and intrinsic relationship between liberalism and coercion by considering Bentham's calculative approach to governmental interventions within this framework.

Keywords

Jeremy Bentham · Liberalism · Utilitarianism · Indirect legislation · Preventive police · Poor law · Pauper management



“ Citation: Özel, A. E. (2025). Bentham's calculus: The economy of coercion and mechanisms of security. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 45(1), 306-334. <https://doi.org/10.26650/SJ.2025.45.1.0830>

© This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. 

© 2025. Özel, A. E.

✉ Corresponding author: Abdullah Enes Özel abdullah.ozel@yalova.edu.tr



Bentham's utilitarianism places a certain calculative rationality at the centre of managerial intervention with the well-known maxim "greatest happiness of greatest number". He not only defines human beings as absolute calculators in the face of "pain" and "pleasure" but also conceives the art of government as an activity of calculation. It is all about how to deploy the necessary instruments of intervention, drawn from the broader repertoire of governmental techniques, in the most effective and economic way. He asserts: "Arithmetic and medicine — these are the branches of art and science to which, in so far as the maximum happiness is the object of his endeavours, the legislator must look for his means of operation..." (Bentham, 1843d, p. 224). The art of the administrator and the legislator is to minimise coercion and sanction to the minimum possible level, and to ensure that the benefits to be achieved by them exceed the costs of their application. Any kind of governmental intervention, even the slightest restriction, is an evil and can only be justified if it is put in the service of a greater good (Laval, 2017, p. 37; see also Bentham, 1843b, p. 398). This sophisticated economy of governmental intervention is opposed to the wasteful use of force, but this does not mean that it is entirely excluded from the repertoire of government techniques or that its importance is diminished (Bentham, 1843a, p. 42).

Bentham's writings on legislation as well as his institutional proposals, which he designed and spent long hours to put into practice, even if unsuccessfully, can be seen as an effort to determine for what purpose, when and how much force the government will use. After all, as stated by Bentham: "The great object, the great desideratum, is to know what ought and what ought not to be done by government" (2004, p. 224). However, although the happiness maxim mentioned above is presented as a fundamental criterion governing this endeavour, it only functions as a remote measure. The measure that really governs the economy in question here is security, or more precisely, the preservation of the existing social order with all forms of economic relations and despite the pathologies it produces, and the way in which this measure is conceived is determined by the way in which property and, more narrowly, wage labour is conceived. In the literature on Bentham, only one aspect of his governmental aspirations has generally been emphasised. He is either the thinker of "the Panopticon in both its branches" (although the Panopticon also replaced



naked force, violence and torment with architecture, distribution of gaze and the power of habit (see Foucault, 1995)), of discipline, confinement and pauper management, or he is the thinker of the liberal art of government, liberal governmentality, which he calls “indirect legislation”. The fact that Bentham is the thinker of both of these types of governmental intervention can be seen as one of the many enigmatic contradictions supposedly present in him: Bentham the interventionist and Bentham the non-interventionist, (e.g. Harcourt, 2011, pp. 103–120; Quinn, 1997) or Bentham the egalitarian and Bentham the securitarian, etc. (e.g. Quinn, 2008). However, the aim of this paper is to show that there is not a contradiction between the two, but rather a complementarity, a complementarity that is controlled by managerial economics and the intertwined mechanisms designed for this purpose.

Rationale for Governmental Interventions: Seeking Security and Maintaining Social Order

The subject of analysis in Bentham's early works is the relationship between the sovereign and the mass of individual subjects who constitute the object of the sovereign's acts. The essence of this relationship is that the government, in the present sense of the legislator, controls individual behaviour. As Brunon-Ernst puts it, Bentham understands legislation as a form of controlling behaviour (2022, p. 244). In this relationship, the sovereign commands; and subjects obey. However, the analysis of the possible effects of these commands on subjects and the forms that the government should take in view of these possible effects takes on various dimensions in Bentham. There is no single form of commanding, it can take many different forms, and according to these forms —while exploiting the motives and impulses of individual subjects— it acts on the community in different ways (Hume, 1981, p. 84). Law and the sanctions it prescribes, especially those that take the form of punishment, constitute only one of these ways and are characterised by Bentham as “direct legislation”. On the other hand, this “direct legislation”, whose main form of intervention is punishment, is not the only way Bentham envisages to control the behaviour of individuals. “Utilitarian social engineering” (Brunon-Ernst, 2012, p. 67) aims



to influence not only the behaviour sanctioned by criminal law but also all kinds of human behaviour, and thus to explore the means of establishing social control (Hume, 1981, p. 96). These management techniques, which aim to go beyond law and punishment in the classical sense, are collectively called “indirect legislation” in Bentham.

It is also possible to take this distinction made by Bentham in a broader sense; because Bentham's definition of law is broad enough to cover what we understand as law today, as well as many things that cannot be included under this title (Brunon-Ernst, 2022, p. 244). Therefore, even though Bentham identified “direct legislation” with justice and punishment, all kinds of “direct coercive instruments” to be used to correct an existing social problem and “pathology” may also be considered within this scope. Seen in this way, “direct legislation” encompasses all kinds of Benthamite projects aimed at isolating and morally transforming the criminal population and the indigent population that is somehow connected to it. Both the Panopticon penitentiary, which Bentham designed for this purpose, and the complex of industrial houses called “National Charity Company”, which he designed as a coercive machine to extract the necessary labour force from the pauper population, can be understood as an extension of the category of “direct legislation” in this respect, as compared to a governmental strategy that aims to rely on already existing autonomous forces (*sponta acta*) and actions¹ (see Bentham, 1843a, p. 33). Both “direct legislation” understood in this way and “indirect legislation”, which we will discuss in more detail below, are forms of governmental intervention and in trying to understand them as techniques or an arts of government, it is necessary to look at the framework that Bentham draws in his theory about the purposes, the extent and the manner in which the government can and cannot intervene, and thus to take a brief look at their function within the Benthamite economy of government.

¹In fact, Bentham included the poor law within the scope of “indirect legislation” in his writings on the subject (Brunon-Ernst, 2022, p. 243). However, it is important to note that Bentham's terminology does not allow for a clear-cut classification between direct and indirect legislation. Many of the measures he categorises under indirect legislation in fact possess a direct character, just as numerous manifestations of direct legislation may have indirect objectives (Engelmann, 2003, p. 374; Quinn, 2017, pp. 15–16). Therefore, the permeability and interchangeability of this categorisation should not be overlooked.

Bentham states that “uncoerced and unenlightened propensities and powers of individuals” (2005, p. 216) cannot produce maximum well-being without the control and direction of the legislator (administration). Therefore, the responsibility of the administration is to ensure that the “most eligible course of conduct be pursued” (Bentham, 2005, p. 215, see also 1843a, p. 33). While the ultimate goal of government intervention is the principle of utility and thus the “greatest happiness of greatest number”, in Bentham's thought this ultimate goal is divided into four separate goals: subsistence, abundance (opulence), equality and security (Bentham, 1843f, p. 301, 1843d, p. 211). However, of these four objectives, the government can intervene only in the name of security. The other goals cannot be achieved through governmental interventions but can only be achieved spontaneously within the framework secured by the government, largely as a result of natural interactions between people, i.e. the active pursuing of “interests” and the realisation of “personal freedom”. (See Bentham, 1843a, p. 33, 1843d, pp. 303–304). In Bentham's theory, security becomes the overarching goal under which the other three objectives of government are subsumed, with the exercise of freedom —essential for achieving these objectives— constituting both an integral part of and a precondition for the ultimate goal of happiness (Bentham, 1843f, p. 302; Laval, 2017, p. 37).

If happiness is the realisation of expectations by individuals, this can only be possible through the exercise of secured liberties. Here, Bentham seems to have a contradictory conception of freedom. On the one hand, he defines freedom negatively, like Hobbes, as the absence of coercion, so it is as if freedom is an innate, spontaneous natural propensity. He says: “[Liberty] is not anything that is produced by law. It exists without law and not by means of law. It is not producible at all by law, but in the case where its opposite coercion has been produced [by law] before” (UCL Manuscript Box 69, 44 as cited in Long, 1977, p. 74; Rudan, 2016, p. 5). Thus, although Bentham says that freedom is not created by law and that the true product of law is security², this has the consequence of contradicting Bentham's original assumption about liberty: liberty is a product of law, not a natural

²He states that “...the unrivalled work of Law, is not liberty, but security” (UCL Manuscript Box 69, 44 as cited in Long, 1977, p. 74).



propensity but a construct created by law indirectly, as an output of security (Bentham, 1843f, p. 302; see also Laval, 2017, p. 36). Therefore, when the aims of the government are in conflict with security, Bentham favours security; a security that will ensure the continuity of the existing social order comes before all other aims, namely equality, subsistence and abundance. When these become a threat to security, they must be reinterpreted from the perspective of security and, if necessary, subordinated to the social order and its preservation (Bentham, 1843f, pp. 302–303; 311; see also Laval, 2017, p. 37; Quinn, 2008, p. 330).

Therefore, Bentham's understanding of security will also give us his understanding of liberty. Security manifests itself in Bentham first and foremost (if we leave aside security against misrule) in two closely related dimensions. These are security against crimes and, as Marciniak puts it, "security against disappointment" (Marciniak, 2015, pp. 218–237). Security against crimes is close to the usual, everyday concept of security, where security is a situation in which there are no interruptions—including "crimes"—that would disrupt the ordinary course of everyday life. On the other hand, security against disappointment, i.e., the protection of one's expectations against disappointment (for Bentham states that "*Disappointment* is expectation thwarted" (1843g, p. 589)), is a special form of security provided by law and is an assurance that individuals will be able to exercise their rights in the future (Bentham, 1843f, p. 308). These two forms of security produced by law are deeply interconnected: one involves the definition of rights—understood as nothing more than legally secured expectations—while the other concerns the protection of those rights against potential infringements by others, whether through indirect means or, when necessary, criminal sanctions (Engelmann, 2017, p. 75).

However, taking into account that Bentham defined society not in terms of abstract calculating machines, but as a field of interaction of concrete subjects determined by their social positions and shaped by the institutions of government, what is the real object of "security against disappointment" concretely in the British society of the period? What is this principle all about? At this point, it must be recognised that Bentham's most serious concern was the maintenance of the existing fragile social order in a society divided into two classes by the unequal distribution of property. As Neocleous points out, the main

fear of liberalism is related to the “insecurity of property”, since the political subject of liberalism is above all the “self-contained” and “property-owning individual” (Neocleous, 2008, p. 30). Therefore, when this principle is adapted to property, it finds its concrete subject (Bentham, 1843d, p. 225, 1843e, p. 308). Bentham points out this intertwining by stating: “A modification of the security-providing principle, applying to security in respect of all modifications of the matter of property, is the disappointment-preventing principle” (1843d, p. 213). Because first of all “property” does not define an already existing state of “possession”; it is an “idea”, a “product of the mind”, first and foremost “an established expectation—in the persuasion of power to derive certain advantages from the object according to the nature of the case” (Bentham, 1843f, p. 308). The protection and guarantee by law of the property owner’s expectation that he or she can make use of an object as he or she wishes in the future is what turns an “idea” into a “property right.” Therefore, it is not possible to assert an expectation of property as a right when it is not secured by law (Rudan, 2016, p. 7). Bentham states: “Property and law are born and must die together. Before the laws, there was no property: take away the laws, all property ceases” (1843f, p. 308).

But what does this mean precisely in the case of the large sections of the population, the poor, who have no property—neither land nor capital? What exactly does it mean to preserve the expectations of those whose only property is their labour that they will be able to enjoy this property as they wish in the future? It could be argued that in the context of concrete property rights, the “expectation preserving principle” is nothing more than an indirect redefinition of “free wage labour” for large sections of the poor³ (e.g. Bentham, 1843e, p. 310, 2004, p. 68). For those who have nothing to sell but their labour, this principle could only mean that no one can be separated neither from their labour nor the product of it, that no one’s labour can be appropriated against their will. Bentham states: “What men want from government, is not incitement to labour, but security against disturbance—security to each for his portion of the matter of wealth, while labouring to

³As Bentham states: “... but secure to the cultivator the fruits of his labour, you most probably have done enough” (1843f, p. 303).

acquire it, or occupied in enjoying it" (1843a, p. 40). Labour is property at one's disposal, which one can sell as one wishes. However, Bentham, as well as his contemporaries, was well aware that free wage labour is not an "expectation" protected by law, i.e., a right, but rather an instrument of coercion (e.g. Castel, 2003, pp. 139–188). No one has the right to freely dispose of his or her own labour beyond the dictates of market conditions and the dictates of nature, i.e. "hunger" at work in society (Bentham, 1843f, p. 303). Those who "possess nothing" other than their labour are driven to work first and foremost by hunger—unless, according to the widespread fear of the time, they are driven to illegal means "against those who possess anything" (Bentham, 1843f, p. 309, see also 1843a, p. 40). The "expectation preserving principle" therefore has two completely different meanings for two different segments of the population. For those who own property of any kind, land or capital, it means the guarantee that they will be able to enjoy their property in the future without infringement. For those who own no property other than their labour, it means that they can "freely" sell their only property, their labour, and exchange their labour for a wage determined by the labour market, but for the poor, this so-called right secured by law becomes an obligation, whose actual and unmerciful sanction is starving to death. The poor sell their labour not out of a right to do so, but because they have no other choice.

The fact that this same principle means two different things to two different segments of the population is a consequence of the unequal distribution of property on which the whole social order is based and which Bentham characterises as "the natural condition of mankind" (Bentham, 1843c, p. 361; see also Rudan, 2016, p. 7); for "expectation [depends] upon the dispensations, meaning the known dispensations of the law" (Bentham, 1843g, p. 589). This is why "... the supreme principle of security directs the preservation of all these distributions" (Bentham, 1843f, p. 311). This inequality is not only inevitable and natural, but also necessary for "abundance/opulence" and even "subsistence", which are the goals of government; for according to Bentham "inequality is an inseparable accompaniment of opulence" (UCL Manuscript Box 17, 227 as cited in Brunon-Ernst, 2012, p. 116). Not only is the social order founded on these inequalities and must be maintained as such, but it is this inequality that makes the labour market work. "If all property were to be equally

divided, the certain and immediate consequence would be that there would soon be nothing more to divide. Every thing would be speedily destroyed... If the condition of the industrious were not better than the condition of the idle, there would be no reason for being industrious" (Bentham, 1843f, p. 303). A large segment of the population must own no property other than their own labour and must be dependent on selling it for subsistence, so that opulence, and thus the economic well-being of the whole society, can be realised (Bentham, 1843c, p. 362).

Although "security against disappointment" is seen as one of the functions of law, as a security that can be extended to the entire population and enjoyed by all, in practice it actually functions to secure the property rights of the property owners against the large sections of the poor who have to work in order not to starve to death, i.e. the dispossessed and their demands for "equality". As Anne-Brunon points out, "In order to guarantee security, ... care must be taken to ensure an acceptable level of inequality" (2012, p. 116). This is actually due to the paradoxical nature of the concept of security. Although security is posited as a universal good, its establishment inevitably presupposes threats to it and the adversaries as the sources of these threats (Zedner, 2009, p. 147). As Bentham asserts: "Hence Security, always tottering, always threatened, never at rest, lives in the midst of snares. It requires in the legislator, vigilance continually sustained, and power always in action, to defend it against his constantly reviving crowd of adversaries" (1843f, p. 307). This is the point where "security against disappointments" and the other sub-branch of security "security against crimes" intertwine. As Bentham points out: "It is thus that the non-penal branch of the law and the penal are both of them occupied in the establishing and securing every man in possession of his rights of all sorts" (1843d, p. 221). "Security against crimes" –or, in Bentham's words, "prevention of mischief by internal enemies"–marks the point at which the link between labour and subsistence that "security against disappointments" presupposes is broken. Subsistence is then sought through "illegal" means other than the sale of labour (Bentham, 1843d, p. 227). In such cases, the expectations of the owners of land and capital regarding their own property must be upheld—if necessary, through "punishment" or "justice", but preferably via "indirect legislation" or

“preventive branch of the police”, a more refined art of government and more compatible with the principles of liberalism (Bentham, 1843b, pp. 102–103).

First Mechanism of Security: Indirect Legislation and Preventive Police

Governmental acts that create rights and obligations intervene in the calculations of utilitarian subjects and aim to favour and strengthen “tutelary motives which excite to good” against “seductive motives which excite to evil” (Bentham, 1843e, p. 534). However, in this activity of the government, “direct legislation” has certain limitations that must be overcome by “indirect means.” Indirect legislation aims as much as direct legislation to ensure people’s obedience to the law and thus to the sovereign’s command (Bentham, 1843e, p. 534; Bozzo-Rey, 2017, p. 109) but the instruments of direct legislation are too noisy and costly, primarily because of the individual and collective suffering they cause. “Repression is an evil itself” (Laval, 2017, p. 44). Therefore, punishment, incarceration, banishment and all kinds of coercion are the last measures that should be resorted to only, if necessary, from the calculative perspective of the economy of governmental interventions. Therefore, it is necessary to discover and use indirect means, which Bentham collects under the heading of “indirect legislation”, to ensure that people’s behaviour can be directed and aligned with the governmental objectives without resorting to those final measures (Bentham, 1843e, p. 534).

Bentham’s theory of “indirect legislation” had a complex process of formation and publication; for this reason, it never had the opportunity to mature as a complete and coherent theory, and after a certain period of time, it was not explicitly mentioned by name in Bentham’s writings. Nevertheless, it is possible to say that it has always been present in Bentham’s writings as an approach, even if not in name, and that its influence is felt even in his later works (see e.g. Brunon-Ernst, 2022). This incompleteness caused “indirect legislation” to remain a vague, with Brunon-Ernst’s term “indeterminant” concept. Bentham usually dealt with this concept not directly, by drawing its framework and scope clearly, but by listing the measures he understood within this scope or by pointing out its differences with “direct legislation” (Brunon-Ernst, 2022). According to Bentham, “indirect legislation”

is first a new, little known, under-researched and “transcendental” art of government (Bentham, 1843e, p. 533). While in the case of “direct legislation”, the sovereign is directly and frontally orientated towards its target, in “indirect legislation” it attacks the possible (intrinsic or external) preconditions of the violation it seeks to prevent, by implicit and sometimes barely perceptible means, which “act either physically or morally upon man ... –to remove from him temptations to crimes, and govern him by his inclinations and his knowledge” (Bentham, 1843e, p. 534; see also Engelmann, 2003, p. 376). Furthermore, those means are “a wide ranging and open-ended set of elements.” The theory of indirect legislation shows that “Law is not only about prohibition and command. It includes all the other actions that help achieve a designated target” (Brunon-Ernst, 2022, p. 243).

In Bentham's contrast with punishment, indirect legislation is not retrospective but preventive. One of the most fundamental distinctions Bentham establishes between direct and indirect legislation is that punishment can only come into question after a violation i.e. a crime has occurred, while “indirect legislation” defines the governmental interventions made to combat possible crimes and transgressions before they have occurred (Bozzo-Rey, 2017, p. 116; Marciniak, 2017, p. 93). In an ideal situation, i.e., a situation in which the legislator does his job perfectly and every “subject of law” acts with complete rationality, no violations should occur, because the private man is the one who knows his own interests best and can best direct his behaviour in the name of these interests. Therefore, the first goal of criminal law should be the prevention, not the punishment, of all kinds of misdeeds and violations, and the regulation of social life in such a way that no violations occur (Quinn, 2017, p. 14). According to the conclusion drawn from this, the application of every criminal sanction is actually an indication of the incompleteness and imperfection of criminal law. As Bentham mentioned: “The mischief must ... have already taken place before the remedy can be applied. ... Every instance therefore in which the remedy comes to be applied ... adds to the instances in which it is inefficacious: and ... tends to render it unprofitable” (UCL Manuscript Box 87, 42; as cited in Quinn, 2017, p. 14). The conviction that criminal sanction is a consequence that comes into play only at the point where the criminal law is actually ineffective led Bentham to search for a more

efficient way of influencing and guiding human behaviour, free from the weaknesses of punishment imposed by the state.

For Bentham, there are three conditions for a voluntary act: *inclination*, *knowledge* and *power*. These constitute the three convertible grounds that can be taken into account in order to influence a person's behaviour. Legislation, whether direct or indirect, can guide individual behaviour by influencing three key elements through legal regulations: inclination (or intention), knowledge, and power (Bentham, 1843e, pp. 534–535). An individual will engage in a particular act if they possess the inclination or intention to do so, the necessary knowledge of how to perform the act, and the power or means to carry it out. Therefore, when a measure is desired to be taken against that action, the realisation of that action can be prevented by considering and designing measures that will weaken or transform these three elements individually or collectively. Either a person's desire or tendency to commit an act can be weakened, the asymmetry created in favour of the person by the knowledge the person possesses can be eliminated, or the person's power to commit the act can be weakened or eliminated (Laval, 2017, p. 44; Quinn, 2017, pp. 15–16).

While direct legislation seeks to influence an individual's desires and tendencies preventively through the anticipated pain associated with potential punishment, indirect legislation aims to preemptively eliminate both the desire to commit future violations and the capacity to realise such desires. It does so by intervening in the conditions of action, transforming the elements of knowledge, power, and will, and thereby broadening the scope of governmental influence (Marciniak, 2017, p. 92). Thus "indirect legislation" is anything that can be done to achieve a legislative objective by indirect means, not by directly prohibiting the act it seeks to prevent, but by attaching penal sanctions or administrative conditions to other acts that will make it possible, by intervening in the environment in which the act is likely to occur in order to prevent or complicate it and thus to try to trigger more remote effects or by instrumentalizing moral and religious sanctions (Engelmann, 2003, p. 374).

Indirect legislation, in fact, tries to affect the action that it wants to prevent from occurring, not with a sanction directly aimed at the person who is likely to commit that action, but with sanctions that try to transform the conditions that will make that action possible (Engelmann, 2003, p. 374 ff; Quinn, 2017, pp. 15–16). Bentham understood crime as an interaction between personal inclinations and desires (“intrinsic faculties of man”) and the environmental conditions (“persons and things”) that enable these inclinations to be realised and “without which he cannot act” (Bentham, 1843e, p. 535). Therefore, the preferences and calculations of the would-be-offenders can be managed through the transformation of these conditions. By transforming harmful environmental influences and possibilities, reinforcing transparency and publicity among people, disseminating knowledge and fortifying the power of religious and moral sanctions, it may be possible to “work upon these inclinations according to the direction which they take, and the effects which can be foreseen” (Bentham, 1843e, p. 539; see also Bozzo-Rey, 2017, p. 118; Quinn, 2021, p. 44). It is not a question of prohibition, restriction and suppression, but of leaning on existing autonomous forces, acts—*spontanea acta*—desires and preferences to mould them “through political measures and social techniques” (Laval, 2017, p. 43) in the desired and envisaged direction, to support and stimulate the useful ones, to strengthen them if they are weak, and to set them against the strong ones in order to establish a possible balance. The ultimate outcome of these measures is anchoring a utilitarian reflectiveness in each and every one to align personal interest with the interest of “greatest number.”

Although the relationship between Benthamite “indirect legislation” and “preventive police” has been pointed out by many (Hume, 1981; Marciniak, 2017; Quinn, 2021), this connection has rarely been the subject of a detailed examination and evaluation.⁴ One reason for this is probably that, despite the clear parallels between the two, Bentham avoided taking the concept of “police” as a central issue in his writings on “indirect legislation”. It is not plausible to think that Bentham was not aware of the concept, which was clearly mentioned in his several writings, one of which is his seminal work *An Introduction*

⁴Quinn’s article constitutes a significant exception in this regard, as he elaborates on the above-mentioned connection through a detailed and meticulous examination (see Quinn, 2021).



to *Principles of Moral and Legislation*. The fact that Bentham was worried about the possible opposition to the police, which was seen as an institution of French absolutism in the English public opinion of the time and was widely believed to be incompatible with English libertarianism, can be seen as one of the reasons why Bentham did not make direct reference to this concept (Emsley, 2007, pp. 57–58). Another possible explanation is that Bentham both thought that the concept covered a wider area than he meant by “indirect legislation” and believed that it did not have an easily graspable content (Bentham, 1843b, p. 102).

The most remarkable parallel between indirect legislation and preventive police is that both have a similar temporal orientation. Both indirect legislation and preventive police, describes a programme of intervention that is future-oriented rather than past-oriented. When it comes to crime prevention, both aim to intervene not in the specific individual manifestations of crime, i.e. “the very act which is obnoxious” (Bentham, 1970, p. 308), but in the conditions, social and physical environment that make these individual manifestations possible. Indirect legislation, according to Bentham, is primarily concerned with the prevention of crime (Bentham, 1843e, p. 533) and the measures he envisages for this purpose in his essay have important parallels with the measures envisaged in the police literature of the period. In this respect, the “indirect legislation” aims to achieve an effectively policed community through a continuous process of identification, observation, recording, information gathering and sharing, and guidance to harmless actions and pursuits in the name of security. As Hume points out, it is possible to read indirect legislation as “a sort of manual of preventive police” (Hume, 1981, p. 97).

This parallelism is the reason why Bentham's path crossed with that of Patrick Colquhoun, another important “preventive police” thinker of the period. Colquhoun and Bentham, probably completely independent of each other, had identified similar problems and envisaged similar solutions to them. As Bentham argued in his then unpublished text “Indirect Legislation”, Colquhoun argued in his “Treatise on the Police of the Metropolis” that both accessory offences through identifying, defining and prohibiting traffic of stolen goods should be made into separate offences and a detailed licencing system should be



organised for the potential receivers of those goods. Bentham also discussed accessory offences in detail in his text “Indirect Legislation” and advocated discretionary licencing of public houses (Quinn, 2021, p. 43). When this affinity was realised, Bentham took upon himself the task of putting Colquhoun’s measures into an acceptable legal form, since he had recently drafted legislation on the Panopticon and felt himself qualified to undertake this task as well (Quinn, 2021, pp. 114–115). He drafts two complete Bills. One of them is the Police Revenue Bill, which deals with “the general problems of Policing the metropolis and country districts”, envisaging the establishment of a central board of police (Hume, 1981, pp. 114–115). The other is the Thames (Marine) Police Bill, which aims to nationalise an already existing private policing practice. In addition to these two drafts, Bentham wrote a detailed explanatory material (Bentham, 2021).

The private police force was initially launched as a private venture at Colquhoun’s initiative and with the financing of the West Indian Merchants, in order to prevent alleged losses of hundreds of thousands of pounds each year because of the petty crimes—customary takings, “sweepings” and “scrapings” while handling and delivery of cargo on and along the Thames (Colquhoun, 1800, pp. 157–208; McMullan, 1998, pp. 149–151). After a year of “successful” operation, with one year’s worth of crime prevented, which Colquhoun claims could lead to a loss of over a hundred thousand pounds, Colquhoun wants to turn it into a public police force (Colquhoun, 1800a, pp. 208–235). Although the Police Revenue Bill failed, the Thames Police Bill was passed and the first public preventive police force in England was created, with 50 officers to enforce these measures. Its main purpose is to prevent the plunderage of cargo from moored ships and stacked cargo on clays and to prevent potential financial damage by securing the full process from discharge to delivery and by licencing and controlling the lumpers. In other words, it is first and foremost the protection of property, but more importantly the criminalisation of customary property relations that prevent the institutionalisation of wage labour in port works (Linebaugh, 1991, pp. 402–441; McMullan, 1998, pp. 149–151; Neocleous, 2000, p. 72 ff). Therefore, in essence, it is an organisation designed against the habitual “illegalities” that the working



class sees as additional income to their—normally low—wages, which are tolerated under custom (Emsley, 2005, p. 143 ff).

The Thames was then the main artery of commerce linking the colonial territories to the metropolis, and one-third of London's adult labour population was employed in jobs along or connected to the Thames (McMullan, 1998, p. 111 f.). In this respect, the provision of security in Colquhoun's, and thus Bentham's, project overlaps with the imposition of wage labour. Linebaugh even says of Colquhoun: "If a single individual could be said to have been the planner and theorist of class struggle in metropolis, it would be him" (Linebaugh, 1991, p. 427; see also Neocleous, 2000a, p. 75). The Thames River Police is a good example of how the two fundamental Benthamite principles of security should be understood as intertwined. While the "expectation preserving principle" or "security against disappointment" serves to protect the property of trading companies with warehouses along the Thames, "security against crimes" closes off the means by which workers can provide for their subsistence outside of "labour market relations", leading them simply to nothing more than the labour-subsistence nexus.

When both the Thames River Police and Colquhoun's and Bentham's proposals for the establishment of a "Board of Police" are analysed, we come across a system design that draws important parallels with Bentham's "indirect legislation", an art of governance that would allow everyone to interact with one another through indirect means and good legislation and thus the whole society to self-police itself. As Quinn points out, "Both the Thames Police Bill and the Police Bill attempted, in obstructing the trade in stolen goods, to address all three of what Bentham had identified in 'Indirect Legislation' as the necessary conditions for voluntary action, namely power, knowledge and inclination" (Quinn, 2021, p. 44). Through detailed licencing, recording, surveillance, inspection and observation, all three elements of the Benthamite schema of behaviour, namely inclination, power and knowledge, are attempted to be transformed. "In terms of using increases in public knowledge to reduce offences, reducing temptations to offend by increasing the difficulty of offending and providing organised invigilation or surveillance, the Police Bill appears to be no less than a systematic exercise in indirect legislation" (Quinn, 2021, p. 44).



Second Mechanism of Security: Pauper Management

However, there is a second dimension to this project (shared by Bentham and Colquhoun) which is largely determined by class categories. Colquhoun's writings accurately reflect the general feeling of his time: London may be the centre of a world empire, the heart of industrialisation and commerce, but it is also the centre of crime, vagrancy and social upheaval (Colquhoun, 1800b Preface). The aim is to control the poor and the lower classes, who are largely seen as a source of crime, and to keep a watchful eye on the border that separates the "honest" poor and industrious workers from the criminals and idlers. For him, one of the most important problems of poverty is the permeability of this boundary and the mixing and exchanges that can easily take place on this border (Colquhoun, 1806b, p. 13; Neocleous, 2000a, p. 82). Colquhoun points out that preventing an individual from falling from poverty to indigence is one of the most important tasks in establishing security, because every poor who becomes indigent turns into a loss for the social body. (Colquhoun, 1806b, pp. 10; 62; 80) Moreover, the source of crime is located precisely in indigence. "From indigence is to be traced the great Origin and the Progress of Crimes" (Colquhoun, 1800b, p. 356) is one of Colquhoun's fundamental ideas and is at the centre of his approach to crime prevention (Colquhoun, 1800b, pp. 352–380, 1806b, pp. 230–247).

One of the main issues on which Bentham and Colquhoun agree is that the internal dynamics of society are not sufficient to produce security. The market, as the main channel of social relations, cannot produce security; on the contrary, society and the market itself are to be produced by government interventions aimed primarily at security. Society is an output, a product of security interventions (the primary field of intervention of the government as mentioned above) (Rudan, 2016). Therefore, the use of political technologies to clearly draw this boundary between poor and indigence and to keep it under surveillance is necessary not only for security but also for the abundance and well-being of people. Ultimately, Colquhoun estimates that the livelihoods of around 115,000 people in London



are dependent on criminal activity and that this number will grow if this boundary is not drawn (Philips, 2003, p. 5). He writes:

Indigence therefore, and not poverty, is the evil... The great desideratum, therefore, is to prop up poverty by judicious arrangements at those critical periods when it is in danger of descending into indigence. The barrier between these two conditions in society is often slender, and the public interest requires that it should be narrowly guarded, since every individual who retrogresses into indigence becomes a loss to the body politic ... (Colquhoun, 1806b, pp. 8–9).

Colquhoun connects this evil that has almost taken over London with many different lines of social change: “the enlarged state of society, the vast extent of moving property and the unexampled wealth of the metropolis, joined in the depraved habits and loose conduct of the great proportion of the lower classes of the people...” (Colquhoun, 1800b Preface, 1800a, p. 40 ff, 1806a, pp. 68–78). A large part of the lower classes is prone to “dissolute and immoral propensities” and “vicious habits” (Colquhoun, 1806b, pp. 80; 82; see also Emsley, 2005, p. 62; Gatrell, 1990, p. 250).

Bentham agrees with Colquhoun on the necessity and importance of policing the poor “in the sense of seeking to influence their moral outlook” (Quinn, 2021, p. 48). In Laval’s words “the goal is to educate the moral capacity of opinion ... and to instil the skill of moral judgement in such a way that penal repression and religious culpability will see their role decrease” (Laval, 2017, p. 48). Bentham and Colquhoun’s collaboration on the “Police Bill” took place in the midst of a period in which Bentham was intensely interested in the “poor law” debates and critically involved in these debates with his criticisms against previous proposals, and in which he himself was trying to clarify his position and proposals in detail. Therefore, not only thematically but also temporally, it does not seem possible to separate the two projects that Bentham (and Colquhoun) included in the “agenda” of governance in the name of security—namely, pauper management on the one hand and “indirect legislation” or “preventive police” on the other (Hume, 1981, pp. 113–114). Just as Colquhoun, Bentham wanted too to centralise and nationalise policing



practices that had hitherto remained in the hands of the parishes, they similarly wanted to resolve the issue of poor relief on a national scale. This is Bentham's main criticism of Pitt's "small-establishment system": the fight against pauperism should be holistic, national and as effective as possible, not dispersed, localised, incoherent and therefore inefficient (Bentham, 1843h, p. 369 see also Bahmueller, 1981; Himmelfarb, 1970).

Their plan for preventive police with measures like appointment of police officers in London, on the Thames and in county districts, extensive licencing, inspecting and surveillance system as well as the measures for collecting and disseminating information about crimes and criminals on the unprecedented level is accompanied by the plan for the "pauper management" or as Colquhoun called it "pauper police" (Bahmueller, 1981; Neocleous, 2000b). The above-mentioned conviction that the first way to prevent crime is to prevent the labouring poor from falling into indigence is present in Bentham as much as in Colquhoun. "The police of charity, in drying up the most fecund source of crimes, becomes at the same time police against offences" (UCL Manuscript Box 62, 20 as cited in Quinn, 2021, p. 49). According to Bentham, poverty is not a problematic situation in itself, but the natural and "primitive" condition of man. "The man who lives only from day to day is precisely the man in a state of nature. The savage, the poor in society, I acknowledge, obtain nothing but by painful labour..." (Bentham, 1843f, p. 309). However, this does not mean that it has not benefited from the general progress of civilisation. Although the main function of the law is to maintain social order with existing property inequalities, the same laws "by creating property" "have been benefactors to those who remain in their original poverty" (Bentham, 1843f, p. 309). However, no matter how much social prosperity there is, these poor are always in danger of being deprived of even the possibility of getting through the day with their daily labour. They are "always liable to fall into [the] gulf [of indigence], from accident, from the revolutions of commerce, from natural calamities, and especially from disease" (Bentham, 1843f, p. 314). The only way to protect themselves from this abyss is to make "continued efforts" which can never be guaranteed to be sufficient (Bentham, 1843f, p. 314).



But it is, in a way, this situation of the poor on the edge of the abyss that keeps commercial society running. This is why Bentham opposes the intervention of law in this knife-edge situation, as long as it can be managed by the labour market, which he calls “economy”; for “The law which offers to poverty an assistance independent of industry, is, so to speak, a law against industry itself; or at least, against frugality. The motive to labour and economy is the pressure of present, and the fear of future, want: the law which takes away this pressure, and this fear, must be an encouragement to idleness and dissipation” (Bentham, 1843f, p. 314). However, this does not mean that laws should be completely indifferent and leave it to the law of nature. One reason for this is that, even if their indigent condition is partly attributable to their own imprudence and lack of diligence, punishing those who fall into this condition, even through no fault of their own, cannot be interpreted correctly by the rest of the poor, so that this kind of punishment cannot have the semio-technical function that Bentham attributes to all kinds of punishment (Bentham, 1843f, p. 314).

However, the second reason is more important. Considering that no punishment can deter a person who is torn between starvation and crime, indigence is not only a threat that drives the poor to industry but also to crime. In such a case, no punishment would be a deterrent; what is required is “a system that would provide some form of relief from indigence” (Bentham, 1843e, p. 543). However, this system must also be extremely well designed (Bahmueller, 1981, p. 157 ff.). First, Bentham advocates that outdoor relief should be cancelled with very few and very specific exceptions and that paupers should be confined in industry houses (Himmelfarb, 1970, pp. 87–88). Those brought to these houses have to live in the frugal conditions prescribed by the relieving authorities, since one of the basic principles of these houses is the less favourable conditions, they have to offer to inmates in order to create a deterrent effect (Bentham, 1843h, p. 384). “If the condition of the industrious were not better than the condition of the idle, there would be no reason for being industrious” (Bentham, 1843f, p. 303). The inmates in the Industry Houses should therefore be treated as a general economic resource that cannot be separated from the labouring poor outside and should be employed as efficiently as possible. “Not

the motion of a finger – not a step – not a wink – not a whisper – but might be turned to account in the way of profit in a system of such a magnitude” (Bentham, 1843h, p. 382). The inmates have to pay for the relief they receive in these houses, and therefore their capturing and maintaining costs, by working out with their own labour (Bentham, 1843h, pp. 369; 370; 382–383). Therefore, what Bentham most passionately advocates in this project is that the necessary profit can be obtained from even the smallest speck of labour, and that even in the case of indigence, the relationship between labour and subsistence can be reconstructed so that the financial burden created by the indigent can be placed back on them (Bahmueller, 1981, pp. 141–149; Quinn, 2008, p. 327). Here the entire indigent population is elaborately categorised in such a way that the necessary labour can be extracted from them in different ways according to their situation and locked up in a coercive machine structured in the form of the labour market. This machine is, on the one hand, a “joint-stock company” that aims to extract from the entire indigent population, including children and the disabled, even the smallest speck of labour so that they can pay for the relief they receive, and on the other hand, an institution of confinement, a Panopticon, to bring about the necessary moral transformation in this indigent population (Bahmueller, 1981; Himmelfarb, 1970).

The Economy of Governmental Intervention

Although Bentham was a follower of Smith, like many post-Smith political economists he recognised the paradoxical functioning of the market. Subsistence is one of the fundamental aims of government, but it is to be achieved not through government interventions but through the outcome of an independently functioning market, primarily through “security against disappointment”, i.e. “by securing the each the unmolested possession of the product of his labour” (Quinn, 2008, p. 323; see also Brunon-Ernst, 2012, p. 115). However, the market is not only the guarantor of subsistence but also the cause of the pathologies that undermine it. The pathologies produced by the market as an order of free interactions and by a society of free autonomous rational utilitarian individuals who find their own organising principle in the market cannot be solved by these mechanisms



themselves (e.g. Bahmueller, 1981, pp. 130–141). For this reason, governmental intervention as a necessary evil must come into play. For Bentham, as for his contemporaries, one of the most important of these pathologies, perhaps the most important one, is “indigence” and the crime, political turmoil and even revolution that indigence can lead to. The social order must be preserved with the inequalities that are an integral part of it, and the necessary security measures must be taken to prevent these inequalities from turning against the social order itself (Özel, 2024).

He, too, adopted the above-mentioned distinction between “hard workers” – rational, foresighted, autonomous individuals—on the one hand, and the “indigent” as a category that encompasses all those who do not work—those who cannot work to varying degrees and those who do not want to work—on the other (Dean, 1991, pp. 174–175). His solution to this problem, however, is to encompass both indigence and crime in a centralised security complex that is extremely comprehensive both in terms of the population it can contain and the variety of problems it seeks to solve. If “common humanity” is one of the principles on which Bentham draws support for helping the indigent, the other is “public safety”, although he later concludes that “common humanity” is not a strong enough argument to allow us to sympathise with a starving person. Helping the indigent would in fact mean securing “those who have something to lose in society against the attacks of those who have nothing to lose” (Quinn, 1994, p. 87). In cases where, as exemplified by the problem of indigence, market freedom fails to compel the poor to work and thus cannot reliably divert them from criminality, Bentham's project, grounded in his taxonomic and classificatory interest in the poor, is twofold: first, to deploy indirect means of government; and second, to design a utopian space—a socio-technological apparatus of coercion—capable of implementing tailored interventions for each sub-category of the redundant or residual population, with the aim of extracting labor and thereby reestablishing the disrupted link between subsistence and work (Bohlender, 2007, pp. 187–195; Dean, 1991, p. 177 ff.).

Bentham can be said to be an early thinker of individual interests aligned through invisible chains with governmental aims, a society of mutual control and thus of government through liberty, (Engelmann, 2003; Laval, 2017) in which everyone policed himself

and others, but it should not be overlooked that these invisible chains were always ready to turn into actual chains when necessary for the sake of security.⁵ Compared to those whose livelihoods were secured by their property, Bentham argued that “In a man of the working class, earning, begging or stealing—the alternative has no other branches to it. One or other of these three things a man (I speak of the male sex), if he lives, must do” (UCL Manuscript Box 154, 263 as cited in Quinn, 2008, n. 21). Begging (especially in the form of institutional poor relief) and stealing undermine the ideal of labour-subsistence by forming two intertwined, interconvertible, continuous faces of a single phenomenon of pauperism. Like Colquhoun, Bentham's main goal, both with his project of pauper management and with the idea of indirect legislation, is to eliminate the alternatives to labour for subsistence, to re-establish this link, if necessary through the policing of the poor in everyday life, but also if necessary in a separate institution of confinement, in accordance with the requirements of the ultimate goal of security.

Bentham's economics of government envisages the application of the calculative rationality expected of market actors to government interventions, thus mapping out the most economical ways in which the goals of government can be achieved. In many of his works, he describes coercion of all kinds, including punishment, as an instrument to be used within a certain calculation (e.g. Bentham, 1843a, p. 42). All forms of coercion are economic insofar as “[d]esired effect is produced by the employment of the least possible suffering” (Bentham, 1843e, p. 398). “[T]he law itself is ‘economical’, quantified and quantifiable” (Laval, 2017, pp. 39–40). It not only seeks to influence individual calculations but is itself grounded in the calculation of an economy of suffering and pleasure. From this perspective, the relationship between the Panopticon (both pauper and criminal) and indirect legislation becomes a relationship determined by the endeavour to find an optimisation of the most cost-efficient way (both in terms of monetary cost and the pain

⁵The full statement reads: “Imprisonment, having for its only object the detention of individuals, might become rare, when they were held as it were by an invisible chain” (Bentham, 1843e, p. 557). Upon closer examination, it becomes evident that the notion of the “invisible chain” is closely linked to Bentham's proposal of marking individuals' bodies with tattoos that would make their identities permanently recognisable. In this light, the proposal reveals itself to be considerably more coercive than it might appear at first glance.

produced) of achieving the supreme goal of security, social order and enforcement of labour market conditions. Whereas indirect legislation is an attempt by the government at social control designed to mobilise everyone to police each other, a widespread security project that will allow maximum security to be achieved simply by making the necessary arrangements, pauper management envisages a more intensive and drastic governmental intervention where this is insufficient to transform the character of the poor. Thus, just as poverty and indigence are two aspects of the same phenomenon on a continuum, so these two security approaches constitute two complementary aspects of a unified security project.

Conclusion

Bentham's thoughts on "indirect legislation" have a complex reception story. For a long time, "indirect legislation" remained an under-emphasised topic in Bentham studies, and only a few texts paid due attention to it (e.g. Bahmueller, 1981; Hume, 1981; Long, 1977; Mack, 1963). However, this relative indifference has been witnessed to change, especially in recent times. Especially beginning with Engelmann's groundbreaking work on indirect legislation (Engelmann, 2003) to the recently dated special issue of the History of European Ideas on the same topic, shows how the concept "indirect legislation" attracts increasingly much interest in Bentham scholarship (Bozzo-Rey, Brunon-Ernst, & Quinn, 2017). When we look at the literature on "indirect legislation" (as Brunon-Ernst highlights), two readings in particular stand out (Brunon-Ernst, 2022). One of these is the presumed parallel between Nudge, a contemporary alternative form of management, and Bentham's utilitarian concept of indirect legislation, and the interest in Bentham's theory as a possible historical source and reference point for contemporary management strategies (e.g. Bozzo-Rey, 2017; Brunon-Ernst, 2017; Engelmann, 2017). The second, more critical line of inquiry concerns the relationship between Bentham's concept of "indirect legislation" and the forms of governmentality characteristic of a specific historical period. With the publication of Foucault's lectures at the Collège de France—*Security, Territory, Population* and *The Birth of Biopolitics*—Bentham's thought has increasingly been interpreted as



a paradigmatic example of “liberal governmentality” and, furthermore, as a conceptual resource for understanding contemporary neoliberal forms of governance (e.g. Brunon-Ernst, 2012; Engelmann, 2003; Laval, 2017).

It should be noted that this second reception of “indirect legislation” from the perspective of governmentality poses some problems. As is known, from a Foucauldian perspective, governmentality is defined as “conduct of conduct”. Accordingly, the subjects, whose behaviour the government wants to direct and manage are directed to certain behaviours not by means of coercion and force, but by the shaping of the spheres of freedom in which they can act by the government; so that the aims of the government coincide with the aims of the subjects while performing their own behaviours (Foucault, 2009; Lemke, 2019). Benthamite “indirect legislation” shows important parallels with Foucauldian governmentality in these respects. The subjects, who are the objects of government, are not directly channelled to certain behaviours through practices of sovereignty such as prohibition and repression, i.e. “direct legislation”, but through indirect means, indirect ways of shaping the subjects’ spheres of freedom. Thus, the goal of “the greatest possible happiness of the greatest possible number of people”, which Bentham characterises as the ultimate goal of government, is sought to be achieved through the interests that individuals pursue utilitarianistically for themselves. Thus, it is aimed to bring together personal interests and the goals of the administration.

However, as Mariana Valverde correctly points out, focusing only on liberalism’s technique of “governing through freedom” leads to the overlooking or insufficient elaboration of other disciplinary and sovereign acts of government that both accompany and are intertwined with these techniques. Mariana Valverde shows that, during the lectures, Foucault decided to replace the concept of “security” used until then with the concept of “governmentality”, while attempting to interpret the specific characteristics of the governmentalization of the state. According to Valverde, this replacement leads to the disappearance of the complex relationships and subtle continuities between “liberalism” and “police” and to the overlooking of the illiberal, authoritarian dimension inherent within the liberal logic of security (Valverde, 2007, p. 173). In a similar vein, numerous

scholars have highlighted the entanglement between liberalism and authoritarianism, or between liberalism and “police” (in the traditional sense). Many argue that liberalism and authoritarianism are inseparably linked and that liberal modes of governing through freedom are underpinned by various authoritarian imperatives (e.g. Dean, 2002; Hindess, 2001; Valverde, 1996). Dean, for instance, refers to the concept of a “liberal police” and argues that liberalism has in fact developed various forms of strategic “folding” in order to penetrate domains it has ostensibly designated as naturally self-regulating and therefore exempt from direct governmental intervention —such as the market, civil society, population, biological existence, etc. Thus, he argues, that “the liberalism fear of governing too much is not so much a fear that the population is being governed too much but the state is doing too much of governing” (Dean, 2002, p. 42). It can also be said that this problem emphasised by these authors points to a possible danger that may arise in the interpretation of Bentham's ideas. The central role given to “indirect legislation” may result in both overlooking or underestimating the oppressive and authoritarian aspects of Bentham's thought and obscuring the link between indirect legislation and these illiberal technologies of government. On the other hand, exploring Bentham's thought from this standpoint may offer a deeper insight into the intrinsic relationship between coercive, authoritarian technologies and the liberal art of government.

If, as stated above, the theory of “indirect legislation” was not a temporary theoretical commitment that Bentham later abandoned, but rather an idea that spanned the entirety of his intellectual career, then it must be examined in conjunction with and in light of the institutional proposals that emerged alongside his theoretical work. Accordingly, Bentham's writings on “indirect legislation” cannot be separated from the “preventive police” bills he co-drafted with Colquhoun, nor from his writings on the “poor law” and “pauper management.” These should be seen as multi-dimensional, complementary outputs of a common conception of social order —one that spans a continuum, with the market and its own disciplinary logic on one end, and the Panopticon penitentiary on the other. Bentham's oft-repeated and widely distributed condemnations of coercion, repression, punishment, etc. across his works should not be taken at face value. He

does not evaluate coercion in moral or qualitative terms, but rather from a quantitative and economic standpoint. For Bentham, coercion is not a sin —something normatively forbidden by the liberal government yet reluctantly resorted to as a residue of the past — but an instrument that must be used with economic care and strategic calculation. In this context, Loïc Wacquant's analysis of the neoliberal state offers helpful insight into Bentham's understanding of legislation and its relationship to the social order. The (neo)liberal tendency to place mechanisms like the labour market and civil society — each with its own disciplinary functioning— outside the direct sphere of governmental intervention has required an intensified use of coercive instruments in other spheres to be able to manage the pathologies these domains generate. Thus, every form of coercive mechanism, including pauper management, should not be seen as a deviation from liberalism but rather as a “constituent ingredient” of it (Wacquant, 2010, p. 214).



Peer Review	Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest	The author declare no potential conflicts of interest with respect to the research, authorship, and/or publication of this article.
Grant Support	The author received no financial support for the research, authorship, and/or publication of this article
Author Details	Abdullah Enes Özel (Lecturer Dr.) ¹ Yalova University, Faculty of Law, Department of Public Law, Department of Criminal and Criminal Procedure Law, Yalova , Türkiye 0009-0004-7878-6899 abdullah.ozel@yalova.edu.tr

References

- Bahmueller, C. F. . (1981). *The National Charity Company: Jeremy Bentham's silent revolution*. University of California Press.
- Bentham, J. (1843a). A Manual of Political Economy. In J. Bowring (Ed.), *The Works of Jeremy Bentham* (Vol. 3, pp. 31–65). William Tait.
- Bentham, J. (1843b). An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. In J. Bowring (Ed.), *The Works of Jeremy Bentham* (Vol. 1, pp. 1–154). William Tait.
- Bentham, J. (1843c). Of the Levelling System. In J. Bowring (Ed.), *The Works of Jeremy Bentham* (Vol. 1, pp. 358–364). William Tait.
- Bentham, J. (1843d). Pannomial Fragments. In J. Bowring (Ed.), *The Works of Jeremy Bentham* (Vol. 3, pp. 211–230). William Tait.
- Bentham, J. (1843e). Principles of Penal Law. In J. Bowring (Ed.), *The Works of Jeremy Bentham* (Vol. 1, pp. 365–580). William Tait.
- Bentham, J. (1843f). Principles of the Civil Code. In J. Bowring (Ed.), *The Works of Jeremy Bentham* (Vol. 1, pp. 297–365). William Tait.



- Bentham, J. (1843g). Supply Without Burden; or Escheat vice Taxation: Being a Proposal for a Saving of Taxes by an Extension of the Law of Escheat, Including Strictures on the Taxes on Collateral Succession comprised in the Budget of 7th December 1795. In J. Bowring (Ed.), *The Works of Jeremy Bentham* (Vol. 2). William Tait.
- Bentham, J. (1843h). Tracts on Poor Laws and Pauper Management. In J. Bowring (Ed.), *The Works of Jeremy Bentham* (Vol. 8). William Tait.
- Bentham, J. (1970). *Of Laws in General* (H. L. A. Hart, Ed.). The Athlone Press.
- Bentham, J. (2004). Manual of Political Economy. In W. Stark (Ed.), *Jeremy Bentham's Economic Writings* (Vol. 1, pp. 219–275). Routledge.
- Bentham, J. (2005). Institute of Political Economy. In *Jeremy Bentham's Economic Writings* (Vol. 3, pp. 211–266). Routledge.
- Bentham, J. (2021). Extracts from Jeremy Bentham's Board-of-Police Bill. In S. Jacques & P. Schofield (Eds.), *Bentham on Preventive Police-The unknown story and what it means for criminology* (pp. 77–141). UCL Press.
- Bohlender, Matthias. (2007). *Metamorphosen des liberalen Regierungsdenkens: politische Ökonomie, Polizei und Pauperismus*. Velbrück Wissenschaft.
- Bozzo-Rey, M. (2017). Indirect legislation: it is just a question of time. *History of European Ideas*, 43(1), 106–121. <https://doi.org/10.1080/01916599.2016.1251722>
- Bozzo-Rey, M., Brunon-Ernst, A., & Quinn, M. (2017). Editors' introduction. *History of European Ideas*, 43(1), 1–10. <https://doi.org/10.1080/01916599.2016.1251721>
- Brunon-Ernst, A. (2017). Nudges and the limits of appropriate interference: reading backwards from J.S. Mill's harm principle to Jeremy Bentham's indirect legislation. *History of European Ideas*, 43(1), 53–69. <https://doi.org/10.1080/01916599.2016.1251717>
- Brunon-Ernst, A. (2022). Indirect Legislation in Bentham's Late Constitutional Writings. In P. Schofield & X. Zhai (Eds.), *Bentham on Democracy, Courts, and Codification* (pp. 237–257). Cambridge University Press. <https://doi.org/DOI: 10.1017/9781009031745.013>
- Brunon-Ernst, Anne. (2012). *Utilitarian biopolitics: Bentham, Foucault and modern power*. Pickering & Chatto.
- Castel, R. (2003). *From Manual Workers to Wage Laborers: Transformation of the Social Question*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Colquhoun, P. (1800a). *A Treatise on the Commerce and Police of the River Thames, etc.* Mawman.
- Colquhoun, P. (1800b). *A Treatise on the Police of the Metropolis etc.* Mawman.
- Colquhoun, P. (1806a). *A New and Appropriate System of Education for the Labouring People etc.* J. Hatchard.
- Colquhoun, P. (1806b). *A Treatise on Indigence, etc.* J. Hatchard.
- Dean, M. (1991). *The constitution of poverty: towards a genealogy of liberal governance*. Routledge.
- Dean, M. (2002). Liberal government and authoritarianism. *Economy and Society*, 31(1), 37–61. <https://doi.org/10.1080/03085140120109240>
- Emsley, C. (2005). *Crime and Society in England 1750-1900*. Pearson Longman.
- Emsley, Clive. (2007). *Crime, police, and penal policy: European experiences 1750-1940*. Oxford University Press.
- Engelmann, S. (2017). Nudging bentham: Indirect legislation and (neo-)liberal politics. *History of European Ideas*, 43(1), 70–82. <https://doi.org/10.1080/01916599.2016.1251716>
- Engelmann, S. G. (2003). "Indirect Legislation": Bentham's Liberal Government. *Polity*, 35(3), 369–388. <https://doi.org/10.1086/POLV35N3MS3235524>
- Foucault, M. (1995). *Discipline and Punish-The Birth of Prison*. Vintage.
- Foucault, M. (2009). *Security, Territory, Population-Lectures at the College de France 1977-78* (M. Senellart, Ed.). Palgrave Macmillan.
- Gatrell, V. A. C. (1990). Crime, authority and the policeman-state. *The Cambridge Social History of Britain, 1750-1950*, 243–310. doi:10.1017/CHOL9780521257909.006
- Harcourt, B. E. (2011). *The Illusion of Free Markets-Punishment and The Myth of Natural Order*. Harvard University Press.. <https://doi.org/10.2307/J.CTVJHZPV2>
- Himmelfarb, G. (1970). Bentham's Utopia: The National Charity Company. *Journal of British Studies*, 10(1), 80–125. <https://doi.org/DOI: 10.1086/385602>
- Hindess, B. (2001). The liberal government of unfreedom. *Alternatives*, 26(2), 93–111. <https://doi.org/10.1177/030437540102600201/ASSET/E170E208-501F-4B41-911C-F05D347153FC/ASSETS/030437540102600201.FP.PNG>
- Hume, L. J. (1981). *Bentham and Bureaucracy*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511608971>
- Laval, C. (2017). 'The invisible chain': Jeremy Bentham and neo-liberalism. *History of European Ideas*, 43(1), 34–52. <https://doi.org/10.1080/01916599.2016.1251718>
- Lemke, Thoma. (2019). *Foucault's Analysis of Modern Governmentality*. Verso Books.
- Linebaugh, Peter. (1991). *The London hanged: crime and civil society in the eighteenth century*. London: Allen Lane The Penguin Press.



- Long, D. (1977). *Bentham on Liberty: Jeremy Bentham's idea of liberty in relation to his utilitarianism*. University of Toronto Press. <https://doi.org/doi:10.3138/9781487576141>
- Mack, M. P. (1963). *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas*. Columbia University Press-Heinemann.
- Marciniak, A. (2015). *Politische Sicherheit-Zur Geschichte eines umstrittenen Konzepts*. Campus Verlag.
- Marciniak, A. (2017). 'Prevention of evil, production of good': Jeremy Bentham's indirect legislation and its contribution to a new theory of prevention. *History of European Ideas*, 43(1), 83–105. <https://doi.org/10.1080/01916599.2016.1251719>
- McMullan, J. L. (1998a). Policing reform and moral discourse: the genesis of a modern institution. *Policing: An International Journal of Police Strategies & Management*, 21(1), 137–158. doi: 10.1108/13639519810206646
- McMullan, J. L. (1998b). The Arresting Eye: Discourse, Surveillance and Disciplinary Administration in Early English Police Thinking. *Social and Legal Studies*, 7(1), 97–128. <https://doi.org/10.1177/096466399800700106>
- Neocleous, M. (2000a). *Fabrication of Social Order: A Critical Theory of Police Power*. Pluto Press. doi:10.2307/j.ctt18fs9s7
- Neocleous, M. (2000b). Social police and the mechanisms of prevention: Patrick Colquhoun and the condition of poverty. *British Journal of Criminology*, 40(4), 710–726. <https://doi.org/10.1093/BJC/40.4.710>
- Neocleous, M. (2008). *Critique of Security*. Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748633289.001.0001>
- Özel, A. E. (2024). Toplumsal Düzen Kavrayışının Dönüşümü ve İngiltere'de Önleyici Polisliğin Doğuşu. *HUMANITAS - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(24), 293–315. <https://doi.org/10.20304/HUMANITAS.1524105>
- Philips, D. (2003). Three «moral entrepreneurs» and the creation of a «criminal class» in England, c. 1790s-1840s. *Crime, Histoire & Sociétés*, 7(Vol. 7, n°1), 79–107. <https://doi.org/10.4000/CHS.612>
- Quinn, M. (1994). Jeremy Bentham on the Relief of Indigence: An Exercise in Applied Philosophy. *Utilitas*, 6(1), 81–96. <https://doi.org/10.1017/S0953820800001345>
- Quinn, M. (1997). The Fallacy of Non-Interference: The Poor Panopticon and Equality of Opportunity. *Journal of Bentham Studies*, 344. Retrieved from https://www.academia.edu/76512894/The_Fallacy_of_Non_Interference_The_Poor_Panopticon_and_Equality_of_Opportunity
- Quinn, M. (2008). A Failure to Reconcile the Irreconcilable? Security, Subsistence and Equality in Bentham's Writings on the Civil Code and on the Poor Laws. *History of Political Thought*, 29(2), 320–343. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/26224008>
- Quinn, M. (2017). Jeremy Bentham, choice architect: Law, indirect legislation, and the context of choice. *History of European Ideas*, 43(1), 11–33. <https://doi.org/10.1080/01916599.2016.1251720>
- Quinn, M. (2021). Bentham on Preventive Police: The Calendar of Delinquency in Evaluation of Policy, and the Police Gazette in Manipulation of Opinion. In S. Jacques & P. Schofield (Eds.), *Jeremy Bentham on Police-The unknown story and what it means for criminology* (pp. 35–74). UCL Press.
- Rudan, P. (2016). Society as a Code: Bentham and the Fabric of Order. *History of European Ideas*, 42(1), 39–54. <https://doi.org/10.1080/01916599.2015.1077147>
- Valverde, M. (1996). 'Despotism' and ethical liberal governance. *Economy and Society*, 25(3), 357–372. doi:10.1080/030851496000000019
- Valverde, M. (2007). Genealogies of European states: Foucauldian reflections. *Economy and Society*, 36(1), 159–178. doi:10.1080/03085140601089911
- Wacquant, L. (2010). Crafting the Neoliberal State: Workfare, Prisonfare, and Social Insecurity. *Sociological Forum*, 25(2), 197–220. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/40783391>
- Zedner, Lucia. (2009). *Security*. Routledge.



İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi

Araştırma Makalesi | Research Article

 Açık Erişim | Open Access

Mobil Değersizleştirme Konusunun Akademik Üretimdeki Yeri: Bibliyometrik Bir Analiz

The Place of Phubbing in Academic Production: A Biometric Analysis



Ali İhsan Balcı¹ , Levent Şahin²  & Ersin Eraslan³ 

¹ Bülent Ecevit Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri, Zonguldak, Türkiye

² İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri, İstanbul, Türkiye

³ Niğde Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu, Mülkiyet Koruma ve Güvenlik, Sosyal Güvenlik Bölümü, Niğde, Türkiye

Öz

Mobil cihazların kullanımı nedeniyle başkalarını görmezden gelme ve yok sayma davranışı olarak tanımlanan “Mobil Değersizleştirme (Phubbing)” kavramı, bilgi toplumunda mobil teknolojilerinin yaygınlaşmasıyla giderek önem kazanmaktadır. Mobil değersizleştirme davranışı, genel çerçevede bireyler arasındaki yüz yüze iletişimin kalitesini olumsuz etkilemekte ve toplumsal bağları zayıflatmaktadır. Aynı zamanda aile içi ilişkilerde de gerginliklere ve iletişim kopukluklarına yol açabilmektedir. Dahası bu davranışın gelecekte işyerinde ekip içi iletişimi bozarak verimliliğin düşmesi, içsel motivasyonun azalması gibi çalışma hayatında da değişik sorunlara yol açacağı öngörülmektedir. Eğitim hayatında ise öğrencilerin derslere odaklanmasını engelleyerek eğitim sürecini olumsuz etkileyeceği de düşünülmektedir. Bu çerçevede toplumsal hayata olumsuz yönleriyle birçok açıdan tesir eden “Mobil Değersizleştirme” kavramının bilgi teknolojilerinin hızlı gelişimi ile birlikte gelecekte daha da önem arz eden bir sorun olacağı düşünülmektedir. Dolayısıyla kavramın bilimsel üretim açısından incelenmesi, literatürdeki mevcut durumun ortaya konulması ve gelecekteki araştırma trendlerinin belirlenmesi çalışmanın ana amacını oluşturmaktadır. Bu amaç doğrultusunda çalışmada; Web of Science Core Collection’da yer alan 287 adet bilimsel eserin tamamı “Vosviewer” programı yardımıyla bibliyometrik açıdan analiz edilmiştir. Analiz sonucunda kavramın, son yıllarda farklı bilim dallarında ilgi gördüğü ve böylece bağlantı ağını genişlettiği tespit edilmiştir. Çalışmada elde edilen bulgulardan yola çıkılarak; mobil değersizleştirme ile mücadele etmek için toplumsal farkındalığın artırılması ve bu yönde yapılacak çalışmaların büyük önem taşıdığı anlaşılmaktadır.

Abstract

The concept of ‘Mobile Devaluation (Phubbing)’, defined as the behaviour of ignoring and disregarding others due to the use of mobile devices, is gaining importance in the information society with the widespread use of mobile technologies. This behaviour negatively affects the quality of face-to-face communication between individuals and weakens social bonds. Also, it can lead to tension and communication breakdowns within families. It is predicted that this behaviour will cause various problems in the workplace in the future, such as disrupting team communication, reducing productivity and decreasing internal motivation. It is thought that it will negatively affect the educational process by preventing students from focusing on their lessons. In this context, ‘Mobile Devaluation’, which affects social life in many ways with its negative aspects, will become an even more important issue in the future with the rapid development of information technologies. Therefore, the main objective of this study is to examine the concept from a scientific production perspective, to reveal the current state of the literature, and to determine future research trends. In line with this objective, all 287 scientific articles included in the Web of Science Core Collection were analysed bibliometrically using Vosviewer. The analysis revealed that the concept has gained attention in various



“ Atıf | Citation: Balcı, A. İ., Şahin, L. & Eraslan, E. (2025). Mobil değersizleştirme konusunun akademik üretimdeki yeri: Bibliyometrik bir analiz. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 45(1), 335-359. <https://doi.org/10.26650/SJ.2025.45.1.0833>

 This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.  

 2025. Balcı, A. İ., Şahin, L. & Eraslan, E.

 Sorumlu Yazar | Corresponding author: Ali İhsan Balcı abalci@istanbul.edu.tr



scientific fields in recent years and has thus expanded its network of connections. Based on the findings of the study, it is understood that raising social awareness and conducting studies in this direction are of great importance in combating mobile devaluation.

Anahtar Kelimeler Mobil değersizleştirme • Tekno-konferans • Akıllı telefon • Bağımlılık • Bibliyometrik analiz

Keywords Mobile devaluation • Techno-conference • Smartphone • Addiction • Bibliometric analysis

Extended Summary

There is a cyclical relationship between Mobil değersizleştirme, globalisation and the information society. Globalisation and the information society have led to people developing greater access to and dependence on smartphones and social media. Epistemologically, the term ‘Mobil değersizleştirme,’ a combination of the words “phone” and ‘snubbing,’ refers to the act of ignoring (disrespecting) the person in front of you by focusing your attention on your mobile device instead of communicating directly with them in a social setting. In this context, Mobil değersizleştirme can be defined as a person physically ignoring someone which is physically present and focusing on their phone. On a sociological level, Mobil değersizleştirme is becoming widespread as a behaviour that has negative effects on relationships between people due to the increasing speed of communication and the information society. Mobil değersizleştirme can lead to communication breakdowns at the local level while people communicate on a global scale, and it can cause people to lose their social skills. Additionally, Mobil değersizleştirme can hinder the development of critical thinking, creativity, and problem-solving skills, which are essential in an information society.

There are various factors behind Mobil değersizleştirme behaviour. Some of these can be listed as follows:

- Phone addiction: Some people use their phones excessively and cannot function without them. This leads to phone use disrupting social interactions.
- Social media addiction: Social media platforms enable people to stay constantly updated and look into the lives of others. This causes people to neglect their real-life relationships and feel inadequate.
- Personality traits: Certain personality traits are associated with Mobil değersizleştirme behaviour. For example, narcissistic, Machiavellian, psychopathic, and cynical individuals are more likely to engage in Mobil değersizleştirme.
- Lack of social skills: Some people struggle with face-to-face communication and use their phones as an escape route. This is perceived as disrespectful by the other person.

Mobil değersizleştirme behaviour has various negative consequences for both the phubbers and the person being hubbed. Some of these are as follows:

- Decline in relationship quality: Mobil değersizleştirme reduces satisfaction, trust, commitment and closeness in relationships. It also increases negative emotions such as conflict, stress, jealousy and loneliness in relationships.
- Deterioration of psychological health: Mobil değersizleştirme leads to psychological problems such as depression, anxiety, low self-esteem, social exclusion, and alienation.



- Decline in social skills: Mobil değersizleştirme hinders the development of social skills and reduces communication quality. People who engage in Mobil değersizleştirme have difficulty understanding the feelings, thoughts, and needs of others and lack empathy. Mobil değersizleştirme is a situation that negatively affects the relationship quality and psychological health of both the person engaging in Mobil değersizleştirme and the person being hubbed. With its widespread use in social settings, it is being addressed as a sociological problem. This study, which aims to determine the theoretical framework of the concept of Mobil değersizleştirme, which is a relatively new concept in the literature but is rapidly expanding in terms of its factual dimension, seeks to analyse scientific works published in the Web of Science index database using a bibliometric method. Thus, the factual dimension of the concept of Mobil değersizleştirme will be better understood, and efforts will be made to fill the gaps in the Turkish literature.

The main objective of this study is to understand what the concept of 'Mobil değersizleştirme' means and to reveal its factual plane. The research is based on the bibliometric analysis of scientific works found in the Web of Science Core Collection in order to identify the research areas of the concept of 'Mobil değersizleştirme'. The bibliometric analysis method allows for the analysis of the research topic by examining the leading publications in the field, as well as the collaboration structures and intellectual structure of the research areas specific to the topic. The findings obtained because of the analysis conducted in the study are as follows:

- According to the WOS database, which covers 287 scientific studies on the concept of 'Mobil değersizleştirme', the research field categories with the highest weight are Psychology (51.9%) and Psychiatry (10.45%). From a conceptual perspective, other research areas that address the concept of 'Mobil değersizleştirme' are Computer Science (9.4%), Communication (9.05%), Family Studies (6.62%), Education and Teaching Studies (6.27%), Other topics in Social Sciences (4.87%), Business (3.14%) and Ecology (3.14%) research areas. Based on the fact that a large portion of the studies on the concept of 'Mobil değersizleştirme' in WOS were conducted in the fields of Psychology and Psychiatry, it can be understood that the concept primarily contains a psychological element.
- Based on the findings, it would not be wrong to say that the aforementioned psychological context intersects most with computer science, communication, family studies, and education studies. The distribution of studies on the concept of 'Mobil değersizleştirme' in WOS by years is shown below. Within this framework, it can be seen that the concept of 'Mobil değersizleştirme', which was first addressed in 2014 with one study within the scope of WOS, has been the subject of 87 scientific studies in 2022, showing an increasing trend over the years. In this context, it can be understood that the concept of 'Mobil değersizleştirme', which can be considered quite new, is receiving increasing attention in academic studies.
- Bibliometric studies generally focus on countries, researchers, institutions, and documents. A country publication citation network map was identified based on the total connection strength of 51 countries with at least one publication and one citation from 57 countries with scientific studies on the concept of 'Mobil değersizleştirme'. In this context, countries such as China, the United States (US), the United Kingdom, Türkiye, and the Netherlands appear to have formed network centres.
- Another point emphasised in bibliometric studies is the identification of researchers who stand out for their contributions to the field. This provides other researchers with an advantage in literature searches. A cluster of author-citation relationship maps was identified based on the total connection strength of 564 authors who published at least one publication and received one citation related to the concept of 'Mobil değersizleştirme'. Within this framework, researchers such as Pencheng Wang, Xingchao Wang, and Brandon T. Mcdaniel was found to be the researcher who received the most citations related to the concept.

- Another important point revealed by bibliometric analyses is the identification of universities and institutions that have contributed the most to the field. Among the 417 institutions that published at least one paper and received one citation on the concept of 'Mobil değersizleştirme,' 327 institutions were identified based on their total connection strength, with Renmin University of China ranking first with 958 units. Following Renmin University, Kent University ranked second with 793 units of connection strength, and Baylor University ranked third with 605 units, according to the analysis. Based on these results, it can be understood that there is no Western dominance in scientific studies on the concept of 'Mobil değersizleştirme.' On the contrary, the inclusion of universities from East Asia, such as Renmin University and Shanxi University, as well as universities in Türkiye, such as Çoruh and Osmangazi, indicates that the concept is significant worldwide and has found its place in scientific studies.
- According to the results of the concept coherence analysis of the research, 'Family Mobil değersizleştirme (31), Adolescence (19), Tech Conference (18), Smartphone (18), Addiction (16), Relationship Satisfaction (16), Smartphone Addiction (15), and Smartphones (15)' were found. However, in recent years, a correlation has been observed with concepts related to the economics of work, such as 'business, work performance, and job satisfaction.' The concept of job satisfaction, which has a negative correlation with the concept, was found to be unrelated in the study. This situation essentially points to a new area of study in the literature. In this context, when we look more closely at the relationship between job satisfaction and Mobil değersizleştirme, we see that Mobil değersizleştirme behaviour, which has become widespread among managers in recent years, has a demotivating effect on employees in terms of work performance and commitment to work. It can be seen that the two concepts are intertwined negatively. Indeed, the work conducted by Yousaf et al. in 2022 supports this situation. The study found that Mobil değersizleştirme behaviour reduces employees' intrinsic motivation, which in turn weakens their job satisfaction (Yousaf et al., 2022).

The results obtained in the study reveal important information about working life through bibliometric analysis and offer new perspectives for future studies. It is understood that Mobil değersizleştirme is a popular concept that is developing and attracting interest in different disciplines in the academic community. This situation can be evaluated as both positive and negative results. Indeed, the fact that the concept is new but has begun to be researched can frequently be considered positive in terms of its contribution to the academic literature. However, the fact that the concept is rapidly developing in today's world and is widely discussed indicates that mobile devaluation in social life is becoming widespread among people. Necessary measures must be taken to prevent this situation from leading to future social deterioration.

Mobil Değersizleştirme Konusunun Akademik Üretimdeki Yeri: Bibliyometrik Bir Analiz

Küreselleşme, dünyanın farklı bölgelerindeki insan, mal, hizmet, bilgi, kültür ve değerlerin artan bir şekilde birbirine bağlanmasıdır (Steger, 2023). Küreselleşme ile birlikte dönüşüm içerisine giren sosyal yapıya ve bu yapının oluşturduğu topluma, bilgi toplumu denilmektedir. Başka bir ifadeyle; bilgi toplumu, bilginin üretim, dağıtım ve tüketim süreçlerinde merkezi bir rol oynadığı, ekonomik, sosyal ve kültürel anlamda dönüşümlere yol açtığı bir toplum tipidir (Ofloğlu & Balcı, 2016).

Mobil değersizleştirme (Phubbing) ile küreselleşme ve bilgi toplumu arasında döngüsel bir ilişki vardır. Küreselleşme ve bilgi toplumu, insanların akıllı telefonlara ve sosyal medyaya daha fazla erişim ve bağımlılık geliştirmesine neden olmaktadır. Bu durum ise mobil değersizleştirme davranışının ortaya çıkmasına ve yaygınlaşmasına zemin hazırlamaktadır. 2015 yılında Smith tarafından hazırlanmış olan raporda, Amerikan toplumundaki yetişkinlerin neredeyse yarısının *“akıllı telefonları olmadan yaşayamayacaklarını”* ifade ettikleri görülmektedir (Smith, 2015). Akıllı telefon kullanımındaki bu artışın temel sebebi hiç şüphesiz yer ve zamandan bağımsız bir şekilde insanların sosyal etkileşim içerisine girmesi olarak ifade edilebilir (Turkle, 2011). Bunun yanında akıllı telefonlar üzerinden öğrenme, güncel olayları takip etme ve benzeri durumlar; akıllı telefonların ve bilgi teknolojilerinin toplumsal iletişimi artırması bakımından olumlu davranışlar olarak değerlendirilmektedir (Wang, ve diğerleri, 2022, s. 332). Ancak bu davranışların olumsuz tarafı ise bireylerin akıllı telefonlarına olan bağımlılıklarının artması olarak ifade edilmektedir (Al-Saggaf & O'Donnell, 2019). Bu çerçevede 2015 yılında yapılan bir araştırmaya göre katılımcıların %90'ının katıldıkları en son sosyal etkinlikte akıllı telefonlarını kullandıklarını ve etkinliğe katılan diğer katılımcıların %86'sının da etkinlik sırasında telefonları ile ilgilendiklerini düşündüklerini ifade ettikleri görülmektedir (Rainie & Zickuhr, 2015). Tüm bu çerçevede; mobil değersizleştirme, insanların küresel ölçekte iletişim kurarken, yerel ölçekte iletişim kopukluğu yaşamalarına ve sosyal becerilerini kaybetmesine yol açacağı düşünülmektedir. Ayrıca, mobil değersizleştirme, bilgi toplumunda gerekli olan kritik

düşünme, yaratıcılık, problem çözme gibi becerilerin gelişmesini engelleme ihtimalini barındırmaktadır (Sun & Samp, 2022; Parmaksız, 2021). Söz konusu çalışmalardan yola çıkarak, küreselleşme ve bilgi toplumunun döngüsel ilişkisi içerisinde kalan mobil değersizleştirme davranışının, bu döngüsel ilişkiyi besleyen olumlu taraflarının olduğu kadar bireysel ve toplumsal açıdan ağır sonuçlara yol açabilecek olumsuz tarafları da olduğu açıkça görülmektedir.

Epistemolojik olarak “*phone*” ve “*snubbing*” kelimelerinin bir birleşiminden oluşan “*Mobil Değersizleştirme*” kavramı, kişinin, sosyal bir ortamda, kendisine eşlik eden kişiyle doğrudan iletişimde olmak yerine dikkatini mobil cihazına vererek karşısındaki kişiyi önemsememesi ya da küçümsemesi eylemini tanımlamaktadır (Chotpitayasunondh & Douglas, 2018). Bu kavramın ilk olarak, Macquarie Sözlüğü'nün sosyal durumlarda akıllı telefonların kötüye kullanılmasıyla ilgili toplumsal bir sorunu temsil etmek amacıyla literatüre kazandırdığı görülmektedir (Chotpitayasunondh & Douglas, 2018; Al-Saggaf & O'Donnell, 2019; Karadağ, ve diğerleri, 2016). Bu çerçevede mobil değersizleştirme kavramı, bir kişinin fiziksel olarak yanında bulunan kişileri görmezden gelerek telefonuna ya da mobil cihazına odaklanması şeklinde tanımlanmaktadır (Wang & Qiao, 2022) (Karadağ, ve diğerleri, 2015). Sosyolojik düzlemde ise mobil değersizleştirme eyleminin, teknoloji kullanımı ve iletişim hızının her geçen gün gelişmesinden dolayı insanlar arasındaki ilişkiler üzerinde olumsuz etkileri olan bir davranış biçimi olarak yaygınlaştığı görülmektedir (Sun & Samp, 2022). Bunun yanında mobil değersizleştirme'nin çalışma hayatında da gelecek yıllarda ciddi sorunlara sebep olabileceği öngörülmektedir. Nitekim bu olumsuz davranışın, günümüz çalışma hayatında da ast-üst ve akranlar arasındaki ilişkilerde de sıklıkla karşılaşılmakta olduğu izlenmektedir. Bir çalışanın ya da yöneticinin akıllı telefonunu sürekli kullanması yüz yüze etkileşimi kesintiye uğratmasına ve diğer tarafın kedisini kötü hissetmesine neden olmaktadır (Xu, Wang, & Duan, 2022). Dahası mobil değersizleştirmeye yönelik yapılan az sayıdaki araştırma sonuçlarına göre mobil değersizleştirmenin: negatif iş çıktıları, düşük motivasyon, aidiyetin azalması ve verimliliğin düşmesi gibi olumsuz sonuçlar ortaya çıkardığı tespit edilmiştir (Roberts & David, 2020; Roberts & Meredith, 2017;



Khan, Shahzad, & Bartels, 2022; Yasin, Bashir, Abeeel, & Bartels, 2020; Yousaf, Rasheed, Kaur, Islam, & Dhir, 2022).

Mobil değersizleştirme davranışının arkasında çeşitli faktörler yatmaktadır. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür (Karadağ, ve diğerleri, 2015, s. 61-63):

- Telefon bağımlılığı: Bazı insanlar telefonlarını aşırı derecede kullanmakta ve telefonsuz yapamamaktadır. Bu durum telefon kullanımının kişilerin sosyal etkileşimlerini bozmasına yol açmaktadır.

- Sosyal medya bağımlılığı: Sosyal medya platformları, insanların sürekli olarak çevrimiçi (online) kalmalarına ve başkalarının hayatlarını takip etmelerine neden olmaktadır. Bu durum, insanların gerçek hayattaki ilişkilerini ihmal etmelerine ve kendilerini yetersiz hissetmelerine yol açmaktadır.

- Kişilik özellikleri: Bazı kişilik özellikleri, mobil değersizleştirme davranışı ile yakından ilişkilidir. Özellikle narsist, makyavelist, psikopatik ve sinik kişilik özelliklerine sahip kişilerin, mobil değersizleştirme davranışı sergileme olasılığı daha yüksektir.

- Sosyal beceri eksikliği: Bazı insanlar, yüz yüze iletişim kurmakta zorlanmakta ve telefonlarını bir kaçış aracı olarak kullandığı görülmektedir.

Mobil değersizleştirme davranışının hem mobil değersizleştirme yapan hem de mobil değersizleştirmeye maruz kalan kişiler üzerinde çeşitli olumsuz sonuçları olduğu gözlemlenmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır (Sun & Samp, 2022):

- İlişki kalitesinin düşmesi: Mobil değersizleştirme, ilişkideki tatmini, güveni, bağlılığı ve yakınlığı azaltmaktadır. Ayrıca, mobil değersizleştirme, ilişkide çatışma, stres, kıskançlık ve yalnızlık gibi olumsuz duyguları artırmaktadır.

- Psikolojik sağlığın bozulması: Mobil değersizleştirme, depresyon, anksiyete, özsaygı eksikliği, sosyal dışlanma ve yabancılaşma gibi psikolojik sorunlara yol açmaktadır.

- Sosyal becerilerin azalması: Mobil değersizleştirme, sosyal becerilerin gelişmesini engellemekte ve iletişim kalitesini düşürmektedir. Mobil değersizleştirme yapan kişiler,

karşıdaki kişinin duygu, düşünce ve ihtiyaçlarını anlamakta zorlanmakta ve empati kurmakta eksik kalmaktadır.

Mobil değersizleştirme, günümüzde yaygın bir sosyal sorun haline geldiği anlaşılmaktadır. Mobil değersizleştirme, hem yapan hem de maruz kalan kişilerin ilişki kalitesini ve psikolojik sağlığını olumsuz etkileyen bir durum olarak değerlendirilmektedir. Davranışın toplumun neredeyse tamamında yaygınlık kazanmasıyla birlikte psikolojik bir sorun olmanın yanı sıra sosyolojik bir sorun olarak da ele alındığı görülmektedir. Literatür açısından oldukça yeni bir kavram olan ancak olgusal düzlemi giderek genişleyen mobil değersizleştirme kavramının teorik çerçevesinin belirlenmesi amacıyla hazırlanan bu çalışma ile mobil değersizleştirme konusunu ele alan ve Web of Science dizin tabanında yayınlanmış bilimsel eserlerin bibliyometrik yöntemle uygun şekilde analiz edilmesi planlanmaktadır. Böylelikle mobil değersizleştirme kavramının olgusal düzlemi daha net anlaşılacak ve Türkçe literatürdeki eksik tamamlanmaya çalışılacaktır. Bu düşünceden hareketle orijin dildeki karşılığı “Phubbing” olan bu olumsuz davranış kalıbının karşılığı olarak “Mobil Değersizleştirme” kavramının Türkçe literatüre kazandırılması hedeflenmektedir.

Literatür Araştırması

Mobil değersizleştirme çoklu dinamikleri olan bir kavramdır (Karadağ, ve diğerleri, 2015, s. 60). Mobil değersizleştirme, toplumda insanlar arasındaki sosyal etkileşimlerin kalitesini düşürmektedir. Çünkü bu davranışı sergileyen kişiler, çevrelerindeki insanlara karşı saygısız bir tutum sergileyerek kişiler arası iletişimden kaçınmak istediklerini, çevrelerinin farkında olmadıklarını ya da onlarla ilgilenmediklerini açıkça göstermektedirler (Anshari, ve diğerleri, 2016). Ayrıca bu davranışın yemek, toplantı, konferans veya arkadaş, aile gibi bireylerin sosyal çevreleriyle gerçekleştirdikleri aktiviteler de dâhil olmak üzere toplumsal yaşamın herhangi bir anında ortaya çıktığı görülmektedir (Nazir & Pişkin, 2016). Sonuç olarak akıllı telefonların yapısı gereği mobil değersizleştirme birçok bağımlılığın kesişim noktasında yer alan bir sorun olarak değerlendirilmektedir (Karadağ, ve diğerleri, 2015).

Mobil değersizleştirme, kavramı nispeten yeni olduğundan, mevcut araştırma ve literatürün çok sınırlı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu davranış henüz kendi araştırma alanını oluşturmamış bir yapı sergilemektedir. Bu nedenle, mobil değersizleştirmenin gerçek belirleyicilerini tespit etmek için mevcut tüm bilgileri toplamak oldukça önemlidir. Mobil değersizleştirmenin, iletişim ve psikoloji gibi farklı alanlarda da araştırıldığı görülmektedir. Bu araştırmanın bir diğer önemi de mobil değersizleştirme ile ilgili yayınlanmış makaleleri bulmak ve böylece araştırmacıların bu sosyal fenomenle ilgili bilgi edinmelerine yardımcı olmaktır.

Güler ve Sevinç'in 2022 yılındaki çalışması, "*Tele-Hiçleme*" (mobil değersizleştirme) davranışının öğrenme ve öğretme süreçlerine olan etkilerini değerlendirmeyi amaçlamıştır. Bu çalışmada, mobil değersizleştirmenin öğrenme süreçlerine olan etkileri detaylı bir şekilde incelemesi hedeflenmiştir. Betimsel tarama modeli ve tele-hiçleme durumunu ölçen bir ölçek kullanılarak, 148 yükseköğrenim öğrencisinden veri toplanmıştır. Araştırma sonuçları, tele-hiçleme durumuna maruz kalma algısı ile öğrenme süreçlerinin etkilenmesi arasında bir ilişki olduğunu göstermektedir. Bulgular, tele-hiçleme durumuna daha az maruz kalan öğrencilerin, bu davranışın sınıf içinde ve eğitim -öğretim esnasında sergilenmesinin, öğretmenleri, arkadaşları ve kendi eğitim-öğretim süreçlerine göre olumsuz etkisinin daha az olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. (Güler & Sevinç, 2022).

Yam ve İlhan'ın 2020 tarihli çalışması, "Modern Çağın Bütünsel Teknolojik Bağımlılığı: Phubbing" başlığı altında, mobil değersizleştirme kavramının bileşenleri ve dinamiklerini içeren bir inceleme sunmayı hedeflemiştir. Çalışmada, bağımlılık çerçevesinde; internet, oyun, sosyal medya, akıllı telefon üzerinde durulduğu gibi güncel gelişmeleri kaçırma korkusu, nomofobi ve netlessfobi gibi kavramlar açıklanarak, ilgili alan yazınına katkı sağlamayı amaçladıkları görülmektedir (Yam & İlhan, 2020).

Parmaksız'ın 2021 yılındaki, "*Sosyotelizm (Phubbing) ile Bilinçli Farkındalık Arasındaki İlişkide Sosyal Kaygının Aracı Rolü*" başlıklı çalışması, "sosyotelizm" ile bilinçli farkındalık arasındaki ilişkide sosyal kaygının aracı rolünü incelemeyi amaçlamaktadır. İlişkisel tarama modeli kullanılan araştırmanın örneklem grubunu, 2020-2021 yılları arasında bir devlet

üniversitesinin farklı akademik birimlerinde eğitim alan 400 öğrenci oluşturmaktadır. Çalışmada ölçek olarak; Sosyotelizm Ölçeği, Bilinçli Farkındalık Ölçeği ve Sosyal Kaygı Ölçeği'nin bir arada kullanıldığı görülmektedir. Araştırmanın sonuçlarına göre, sosyotelizm ile bilinçli farkındalık arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuş, sosyal kaygının ise bu ilişkide kısmi aracı rol oynadığı tespit edilmiştir (Parmaksız, 2021).

Parus, Adu ve Keraf'ın 2021 yılında gerçekleştirmiş oldukları çalışmalarında, akıllı telefona odaklanarak sosyal ortamda birisini görmezden gelme eylemi olan mobil değersizleştirmenin, arkadaşlıkların kalitesi üzerinde olumsuz bir etkiye sahip olduğu bulunmuştur. Aynı zamanda mobil değersizleştirme davranışı ile incelenen arkadaşlığın kalitesi arasında olumsuz bir etki olduğu sonucuna ulaşmışlardır (Parus, Adu, & Keraf, 2021).

Mobil değersizleştirmenin sosyal sonuçlarını araştıran Abeele 2020 yılında gerçekleştirdiği çalışmasında, mobil değersizleştirmenin sosyal ilişkilerin kalitesine zarar verdiği sonucuna ulaşmıştır. Makalede, mobil değersizleştirmenin ilişkisel etkisini açıklamak için beklenti ihlalleri, dışlanma ve dikkat çatışması gibi üç faktörlü bir çerçeve oluşturmuştur (Vanden Abeele, 2020).

Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Çalışmanın temel amacı; “Mobil Değersizleştirme” kavramının, neyi ifade ettiğini anlamak ve olgusal düzlemini ortaya koymak üzerinedir. Bu doğrultuda araştırma “Mobil Değersizleştirme” kavramının araştırma alanlarının tespitini yapmak üzere Web of Science Core Collection'da bulunan bilimsel eserlerin bibliyometrik analizine dayanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda araştırmada şu soruların cevabı aranmaktadır:

- i. “Mobil Değersizleştirme” kavramını konu edinen çalışmaların araştırma alanlarına göre dağılımı nasıldır?
- ii. “Mobil Değersizleştirme” kavramına yönelik ilgi eğilimi yıllar içerisinde nasıl seyretmektedir?



- iii. Toplam bağlantı gücü bazında “*Mobil Değersizleştirme*” kavramını konu edinen çalışmalarda atıfların ülkelere göre dağılımı nasıldır?
- iv. Toplam bağlantı gücü bazında “*Mobil Değersizleştirme*” kavramını konu edinen çalışmalarda en çok ilgi gören araştırmacılar kimlerdir?
- v. Toplam bağlantı gücü bazında “*Mobil Değersizleştirme*” kavramını konu edinen çalışmaların çıkış kaynağında yer alan kurumların dağılımı nasıldır?
- vi. “*Mobil Değersizleştirme*” kavramını konu edinen çalışmalarda anahtar kelime birleşimleri nasıldır?

Yedi maddeyle sıralı şekilde sunulan bu sorular çerçevesinde araştırmada bibliyometrik analiz yöntemi benimsenmektedir. Bibliyometrik analiz yöntemi ile araştırma konusu özelinde alanda öne çıkan yayınların incelenmesinin yanı sıra konu özelinde işbirliği yapılarını ve araştırma alanlarının entelektüel yapısına kadar araştırma konusunun analiz edilmesine olanak sağlamaktadır. Bibliyometrik analiz esasında çok sayıda bilimsel eserin tasnif edilmesi tekniğine dayanmaktadır. Bu çerçevede bibliyometrik analizle ilgili araştırma konusu özelinde tarihsel değişimleri ortaya çıkarma imkanı sunduğu gibi alanın olgusal gelişim düzlemine de ışık tutmaktadır. Diğer taraftan Scopus ve Web Of Science gibi büyük hacimli bilimsel veri tabanlarının ortaya çıkışı ve Gephi, Leximancer ve Vosviewer gibi yazılımların bibliyometrik analizi nispeten kolaylaştırması, bibliyometrik analize olan ilginin artışı da beraberinde getirmektedir. Söz konusu zemin çerçevesinde giderek yaygınlaşan bibliyometrik analiz, son on yılda 1021 bilimsel yayın ortalamasına erişmesi, akademinin bibliyometrik analize yönelik ilgisini göstermektedir (Donthu vd, 2021: 285-286). Bu bilgilerden hareketle çalışmanın amaç ve yöntemi doğrultusunda araştırma kapsamında Web Of Science’ta yer alan ve “*Mobil Değersizleştirme*” kavramını konu edinen 287 adet bilimsel çalışmanın tamamıyla veri seti oluşturulmuştur. Veri setimizi oluşturan bilimsel çalışmaların 274 tanesi İngilizce, 9 tanesi İspanyolca, 2 tanesi Rusça ve 1’er tanesi ise Almanca ve Türkçe literatür kapsamındadır. Diğer taraftan veri setini oluşturan bilimsel dokümanların 257 tanesi makale, 24 tanesi erken görünüm, 14 tanesi tam metin bildiri, 6 tanesi özet bildiri, 5’er tanesi ise literatür araştırması ve editör materyali şeklindedir. Veri



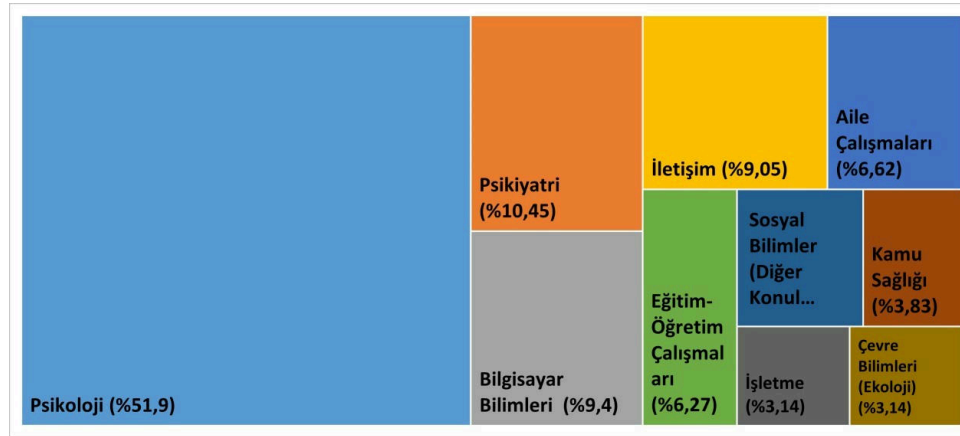
seti önce Web Of Science analizine tabi tutulmuş olup ardından Vosviewer programı ile bibliyometrik açıdan analiz edilerek çeşitli bulgulara ulaşılmıştır.

Bulgular ve Tartışma

“Mobil Değersizleştirme” kavramını konu edinen Web Of Science (WOS) veri tabanından erişilen 287 adet bilimsel çalışma ilk etapta WOS analizine dahil edilmiş ve bu analiz dahilinde çeşitli bulgulara ulaşılmıştır. Bunlardan ilki “Mobil Değersizleştirme” kavramına yönelik araştırma alanlarına ilişkin olup söz konusu bulgular **Şekil 1**'de gösterilmektedir.

Şekil 1

Araştırma Alanlarının Yüzdelik Dilimleri (İlk On Araştırma Alanı Kategorisi)



Şekil 1'den de anlaşılacağı gibi; “Mobil Değersizleştirme” kavramını konu edinen WOS veri tabanından erişilen 287 adet bilimsel çalışmanın araştırma alanları kategorisinde ilk sırada %51,9 ağırlığıyla Psikoloji ve %10,45 ağırlığıyla Psikiyatri araştırma alanlarının olduğu izlenmektedir. Kavramsal açıdan “Mobil Değersizleştirme” kavramını konu edinen diğer araştırma alanlarından ise sırasıyla Bilgisayar Bilimleri (%9,4), İletişim (%9,05), Aile Çalışmaları (%6,62), Eğitim-Öğretim Çalışmaları (%6,27), Sosyal Bilimlerdeki diğer konular (%4,87), İşletme (%3,14) ve Ekoloji (%3,14) araştırma alanlarının ön plana çıktığı görülmektedir. WOS’ da yer alan “Mobil Değersizleştirme” kavramını konu edinen çalışmaların büyük bir bölümünün Psikoloji ve Psikiyatri alanlarında gerçekleşmiş olmasından hareketle söz konusu kavramın muhteviyatında her şeyden önce psikolojik bir unsurun yer aldığı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan bu noktadaki bulgulardan hareketle söz konusu psikolojik

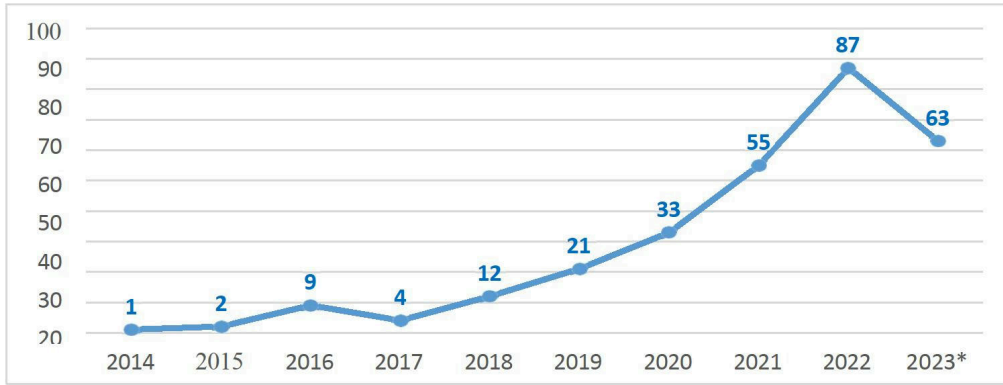
bağlamın en çok bilgisayar bilimleri, iletişim, aile çalışmaları ve eğitim-öğretim çalışmaları kapsamında kesişimsellik gösterdiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Çalışmanın WOS analize yönelik ikinci araştırma sorusu “*Mobil Değersizleştirme*” kavramına yönelik ilgi trendi üzerinedir. Bu çerçevede “*Mobil Değersizleştirme*” kavramının akademik ilgi düzeyinin tespit edilmesi için WOS kapsamında “*Mobil Değersizleştirme*” kavramını konu edinen çalışmaların yıllar bazındaki dağılımı Şekil 2’de gösterilmektedir.

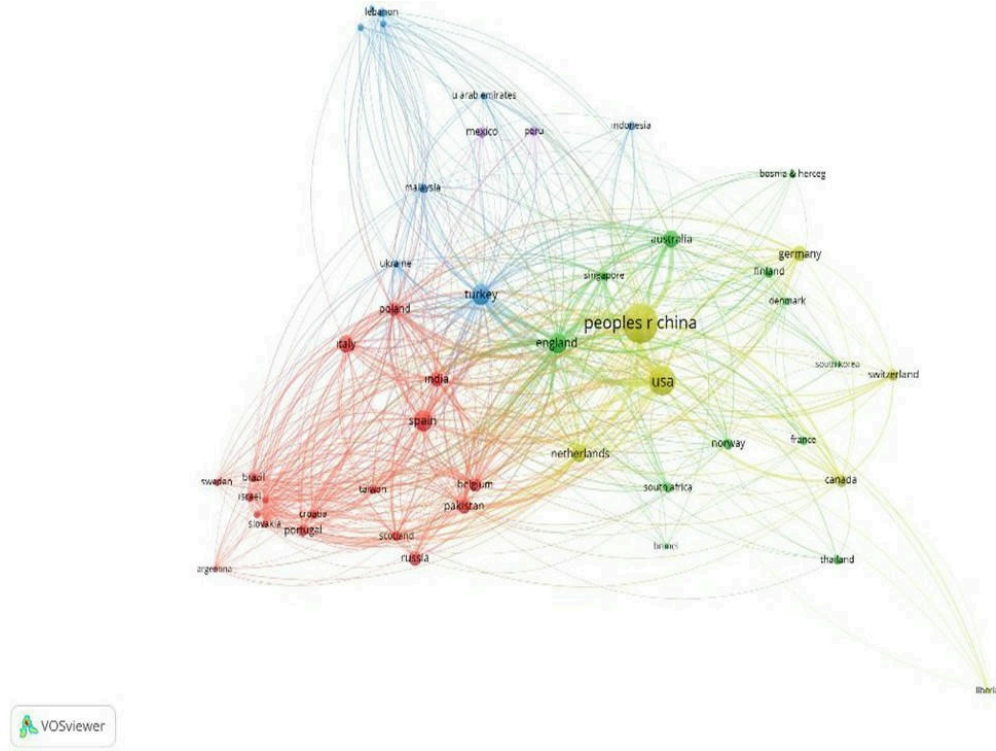
Şekil 2

Yayınların 2014-2023 Yılları Arasındaki Dağılımı

*2023 Yılı Kasım Ayına Kadar.



Şekil 2’den görüleceği üzere WOS kapsamında “*Mobil Değersizleştirme*” kavramını konu edinen çalışmaların yıllar bazındaki dağılımı gösterilmektedir. Bu çerçevede ilk defa 2014 yılında 1 çalışmayla WOS kapsamında ele alınan “*Mobil Değersizleştirme*” kavramının yıllar içerisinde artış seyriyle 2022 yılında 87 bilimsel çalışmaya konu edinildiği izlenmektedir. Bu bağlamda oldukça yeni sayılabilecek “*Mobil Değersizleştirme*” kavramının akademik çalışmalar açısından giderek artan bir düzeyde ilgiyle karşılandığı anlaşılmaktadır. Bibliyometrik çalışmalar genellikle; ülkeler, araştırmacılar, kurumlar ve dokümanlar üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu çerçevede diğer çalışmaların ana kaynağı ve kavramın evirildiği kaynak çerçevesinde toplam bağlantı gücü kapsamında ön plana çıkan ülkeleri gösterir ülke atıf ilişkiler görseli aşağıda Şekil 3’te gösterilmektedir.

Şekil 3*Mobil değersizleştirme Kavramına Yönelik Ülke Atıf İlişkiler Görseli*

Şekil 3'te “Mobil Değersizleştirme” kavramını konu edinen bilimsel çalışması bulunan 57 ülkeden en az 1 yayın 1 atfı bulunan 51 ülkenin toplam bağlantı gücü kapsamında ülke yayın atıf ağ haritası gösterilmektedir. Bu kapsamda Çin, Amerika Birleşik Devletleri (ABD), İngiltere, Türkiye ve Hollanda gibi ülkelerin ağ merkezleri oluşturdukları izlenmektedir. Bu çerçevede toplam bağlantı gücü kapsamında ön plana çıkan ilk on ülkenin atıf, yayın sayısı ve toplam bağlantı gücüne göre sıralamalar dâhilinde hazırlanan **Tablo 1** aşağıda sunulmaktadır.

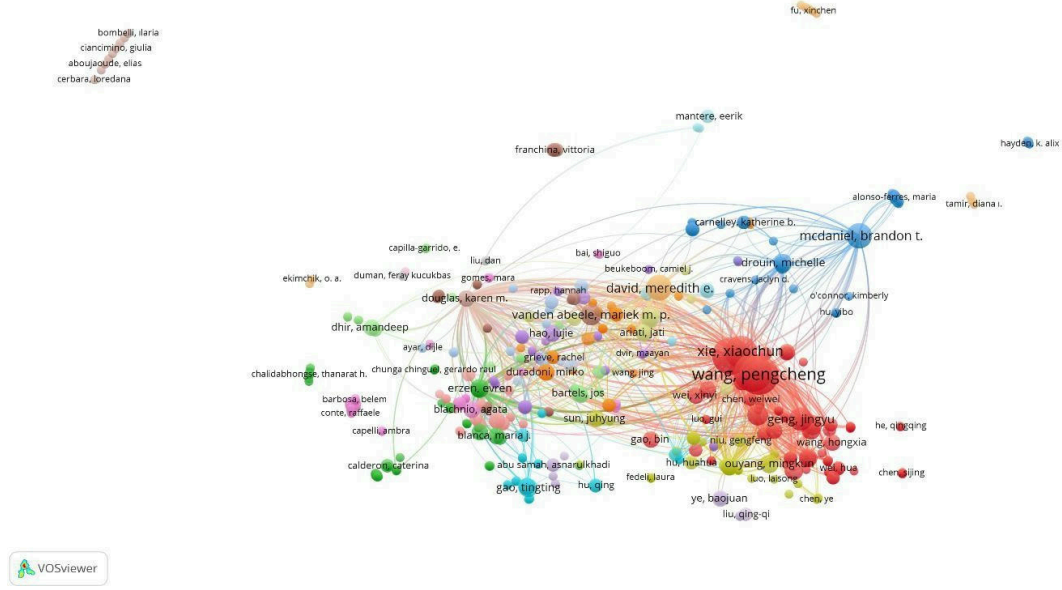
Tablo 1*İlk On Ülkenin Mobil değersizleştirme Kavramına İlişkin Doküman Sayısı, Atıf Sayısı ve Toplam Bağlantı Gücü.*

Ülke	Doküman Sayısı	Atıf Sayısı	Toplam Bağlantı Gücü
Çin	99	1136	1029
ABD	50	1156	1015
İngiltere	19	767	832
Türkiye	21	483	607
Hollanda	13	495	398
Polonya	8	212	377
Avustralya	13	212	319

Ülke	Doküman Sayısı	Atıf Sayısı	Toplam Bağlantı Gücü
İspanya	21	109	317
Hindistan	9	137	253
Belçika	8	276	236

Tablo 1'de "*Mobil Değersizleştirme*" kavramını konu edinen bilimsel çalışması bulunan 57 ülkeden toplam bağlantı gücü kapsamında ön plana çıkan ilk 10 ülkeye yer verilmektedir. Bu kapsamda en yüksek toplam bağlantı gücünün 1029 birimle Çin'de ardından 1015 birimle ABD'de olduğu görülmektedir. Daha sonra toplam bağlantı gücü kapsamında sırasıyla 832 birimle İngiltere, 607 birimlik bağlantı gücüyle Türkiye ve 398 birimlik bağlantı gücüyle Hollanda'nın geldiği izlenmektedir. Yine toplam bağlantı gücü kapsamında kavrama yönelik en fazla katkının 99 yayınlı Çin, 50 yayınlı ABD ve 21'er yayınlı Türkiye ve İspanya tarafından yapıldığı görülmektedir. Bu bilgilerden hareketle kavramın dünyada sadece 57 ülkede bilimsel açıdan ele alındığını göstermekle birlikte bu doğrultuda söz konusu kavramın literatür açısından da oldukça yeni bir alana işaret ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bununla birlikte kavramın sadece batı literatüründe değil aynı zamanda Hindistan, Çin gibi Uzak Doğu ülkelerinde ya da Avustralya gibi farklı coğrafyalarda da ilgiyle karşılandığı görülmektedir. Bu durum kavramın dünya geneline hızlıca yayıldığını göstermektedir. Diğer taraftan kavramın olgusal düzlemi açısından Türkiye'nin de ciddi katkısının bulunduğu oldukça dikkat çekmektedir. Bu durumun temel sebebinin Türkiye'de insanların telefonda uzun vakit geçirmesi gibi etkenlerin varlığının akademik alanda dikkat çekmesi ve bu durumun çeşitli bilimsel araştırmalara konu olması söylenebilir.

Bibliyotmetrik çalışmalarda üstünde önemle durulan diğer bir nokta alana katkılarıyla öne çıkan araştırmacıların belirlenmesidir. Böylelikle diğer araştırmacılara literatür taramasına yönelik avantaj sağlar. Bu noktadan hareketle "*Mobil Değersizleştirme*" kavramına ilişkin toplam bağlantı gücü kapsamında ön plana çıkan yazar yayın atıf ilişki görseli Vosviewer aracılığıyla hazırlanarak **Şekil 4**'te gösterilmektedir.

Şekil 4*Mobil değersizleştirme Kavramına Yönelik Yazar Yayın-Atıf İlişkiler Görseli*

Şekil 4'te “Mobil Değersizleştirme” kavramına ilişkin yayın yapan 730 yazardan en az 1 yayın ve 1 atıf alan 564 yazarın toplam bağlantı gücü kapsamında kümelenmiş yazar-atıf ilişki haritası gösterilmektedir. Bu çerçevede toplam bağlantı gücü kapsamında Şekil 4 yakından incelendiğinde Pengcheng Wang, Xingchao Wang ve Brandon T. Mcdaniel gibi araştırmacılarda yoğunlaşıldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte alana katkı sunan ve kavrama ilişkin en çok atıf alan diğer 10 araştırmacı da Tablo 2’de gösterilmektedir.

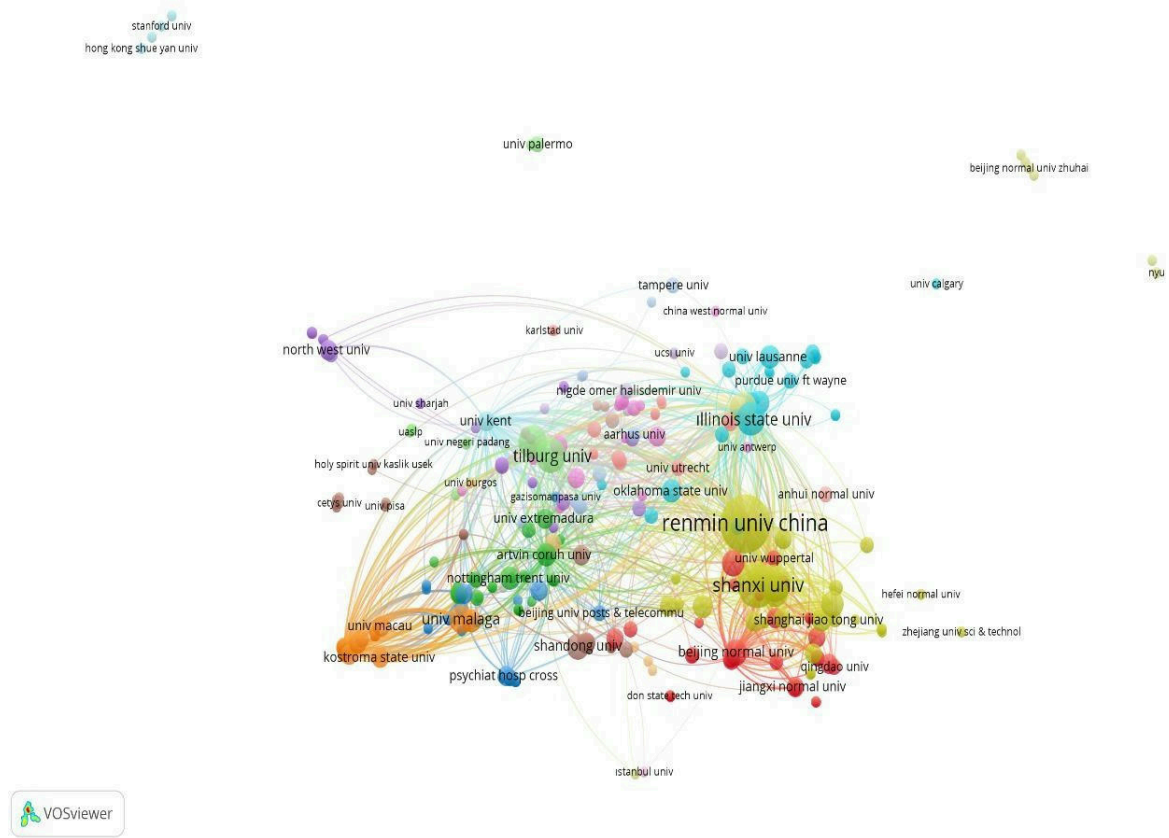
Tablo 2*Mobil değersizleştirme Kavramına Yönelik Toplam Bağlantı Gücü Bakımından Öne Çıkan İlk On Araştırmacı*

Araştırmacı	Doküman Sayısı	Atıf Sayısı	Toplam Bağlantı Gücü
Pengcheng Wang	17	407	1209
Xingchao Wang	16	407	1148
Karren M. Douglas	3	556	1092
Li Lei	3	556	1092
Xiachun Xie	15	312	1032
Merredith E. David	11	338	869
James A. Roberts	7	487	839
Evren Erzen	7	487	839
Brandon T. Mcdaniel	4	248	553
Burcu Babadağ	7	292	491

Tablo 2’den de görüldüğü üzere toplam bağlantı gücü bakımından kavrama yönelik en fazla katkı sağlayan ilk üç araştırmacı sırasıyla 1209 birimle Pencheng Wang, 1148 birimle Xingchao Wang ve 1092 birimle Karren M. Douglas’ tır. Bununla birlikte toplam bağlantı gücü bakımından 3. sırada yer alan Karren M. Douglas ve 4. sırada yer alan Li Lei’nın atıf sayısı bakımından 556 atıfı 1. sırayı paylaştıkları görülmektedir. Araştırmacıların yanı sıra bibliyometrik analizlerin sunmuş olduğu diğer bir önemli nokta alana en çok katkı sunan üniversite ve kurumların tespit edilebilmesidir. Buna göre üniversite ve kurumların bağlantı gücü esasında atıf ağ görseli aşağıda **Şekil 5’te gösterilmektedir.**

Şekil 5

Üniversite ve Kurumların Mobil değersizleştirme Kavramına İlişkin Yayınlarının Atıf İlişkileri Görseli



Şekil 5’te “Mobil Değersizleştirme” kavramına ilişkin yayın yapan 417 kurumdan en az 1 yayın ve 1 atıf alan 327 kurumun toplam bağlantı gücü kapsamında kümelenmiş kurum-atıf ağ haritası gösterilmektedir. Bu çerçevede toplam bağlantı gücü kapsamında Şekil 5 yakından incelendiğinde 7 farklı renkle gösterilen kümelenmenin olduğu dikkat çekmektedir. Bu kapsamda sarı kümede Renmin Üniversitesi’nin, turkuaz kümede Illinois Üniversitesi’nin,

yeşil kümede Tilburg Üniversitesi'nin, turuncu kümede Malaga Üniversitesi'nin, mor kümede North West Üniversitesi'nin, kırmızı kümede Beijing Normal Üniversitesi'nin, pembe kümede ise Oklahama Üniversitesi'nin ön planda olduğu izlenmektedir. Bununla birlikte toplam bağlantı gücü kapsamında ön plana çıkan ilk on kurum aşağıda **Tablo 3**'te sunulmaktadır.

Tablo 3

Toplam Bağlantı Gücü Bakımından Öne Çıkan İlk On Üniversite

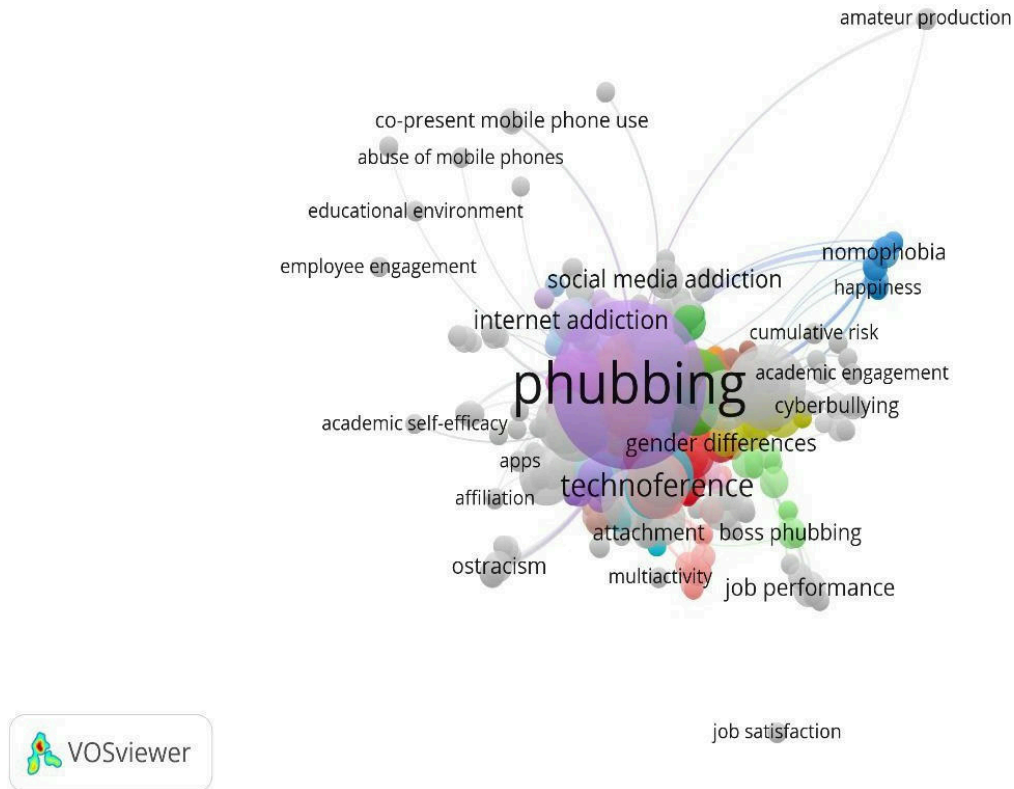
Üniversite	Doküman Sayısı	Atıf Sayısı	Toplam Bağlantı Gücü
Çin Renmin Üniversitesi	25	492	958
Kent Üniversitesi	3	556	793
Baylor Üniversitesi	7	487	605
Shanxi Üniversitesi	15	297	507
Tilburg Üniversitesi	9	422	463
İllinois Üniversitesi	8	307	393
Çoruh Üniversitesi	4	248	378
Osmangazi Üniversitesi	10	228	364
Ghent Üniversitesi	2	216	330
Lublin John Paul II Katolik Üniv.	8	276	299

Tablo 3'te "*Mobil Değersizleştirme*" kavramını konu edinen bilimsel çalışması bulunan 417 kurumdan en az 1 yayın ve 1 atıf koşuluyla toplam bağlantı gücü kapsamında ön plana çıkan ilk 10 kuruma yer verilmektedir. Bu kapsamda 958 birimle Çin Renmin Üniversitesinin ilk sırada yer aldığı izlenmektedir. Ardından 793 birimlik bağlantı gücüyle Kent Üniversitesi'nin, 605 birimle Baylor Üniversitesi'nin geldiği görülmektedir. Genel olarak bir değerlendirme yapmak gerekirse "*Mobil Değersizleştirme*" kavramına yönelik bilimsel çalışmalarda batı hâkimiyetinin olmadığı bu durumun tam aksine Renmin Üniversitesi, Shanxi Üniversitesi gibi uzak doğu kökenli üniversitelerde, Çoruh, Osmangazi gibi Türkiye'de yer alan üniversitelerde de (kısacası dünya genelinde) kavramın bilimsel çalışmalarda yer bulduğu ve ilgiyle karşılandığı anlaşılmaktadır. Bu durumun temelinde teknolojinin hızlıca geliştiği gelişmiş ülkelerin yanı sıra teknoloji bağımlılık düzeyinin yüksek seyrettiği gelişmekte olan ülkelere de benzer sorunların yaşanmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Araştırmanın son ayağında ise kavram birlikteliği analizi bulunmaktadır. Son yıllarda önemi giderek artan kavram birlikteliği analizi bibliyometrik analizlerde de önemli yapı taşlarından biridir. Kavram birlikteliği analizi; olgusal düzlemi sürekli genişleyen araştırma alanıyla ilgili olarak önceki araştırmaların anahtar kelimeleri, başlıkları ve özetlerinde sıklıkla kullanılan kavramların analiz edilmesine dayanmaktadır. Böylelikle araştırma konusu odağındaki kavramların birlikte görülme tekrarı ve bağlantı gücü arasında doğrusal bir ilişkinin kabul edildiği (Arslan, 2020: 40) göz önüne alındığında; birbirinden bağımsız çalışmalarda iki kavramın sıklıkla bir arada görünmesi, söz konusu kavramlar arasında güçlü bir ilişkinin varlığını ortaya koymaktadır (Rejeb vd., 2022: 4). Bu durum ise diğer araştırmacılara araştırılan olgu hakkında geniş bir perspektif sunmaktadır. Bu bağlamda anahtar kavram birlikteliğine yönelik Mobil değersizleştirme kavramı üzerine yapılmış çalışmalardan elde edilen 757 anahtar kavramdan en az 5 kez birliktelik koşuluyla 42 anahtar kavram kümelenmesini gösterir **Şekil 6** 'da gösterilmektedir

Şekil 6

Mobil değersizleştirme Kavramına ilişkin Anahtar Kelime Birlikteliği Görseli



Şekil 6’da “Mobil Değersizleştirme” kavramını konu edinen ve WOS’ta yer alan 287 bilimsel çalışmadan elde edilen 757 anahtar kavramdan en az 5 kez birliktelik koşulu sonucunda 42 anahtar kavramın yer aldığı anahtar kavram birlikteliği haritası sunulmaktadır. Şekilden de anlaşılabileceği üzere görselde kavramın oldukça yeni ve ağların oldukça yeni dokunduğu “Mobil Değersizleştirme” anahtar kavram haritasında uzak bir kümelenmenin olmadığı bilakis anahtar kavramların oldukça içiçe girdiği gözlenmektedir. Bununla birlikte “Mobil Değersizleştirme” kavramıyla en sık kullanılan anahtar kelimeler Tablo 4’te gösterilmektedir

Tablo 4

Mobil değersizleştirme Kavramıyla Birlikte En Sık Kullanılan İlk On Anahtar Kelime

Anahtar Kelimeler	Görünme Sıklığı	Toplam Bağlantı Gücü
Mobil değersizleştirme	156	717
Ailesel Mobil değersizleştirme	31	118
Tekno Konferans	18	98
Akıllı Telefon	18	95
Ergenlik	19	89
Cep Telefonu	13	76
Bağımlılık	16	74
İlişki Memnuniyeti	16	72
Akıllı Telefon Bağımlılığı	15	71
Akıllı Telefonlar	15	66

Tablo 4’ten de görüldüğü üzere “Mobil Değersizleştirme” kavramıyla en çok birlikte kullanılan ilk 10 anahtar kavramın sırasıyla Ailesel Mobil değersizleştirme (31), Ergenlik (19), Tekno Konferans (18), Akıllı Telefon (18), Bağımlılık (16), ilişki Memnuniyeti (16), Akıllı Telefon Bağımlılığı (15) ve Akıllı Telefonlar (15) olduğu görülmektedir. Bununla birlikte son dönemlerde işletme, iş performansı, iş memnuniyeti gibi çalışma ekonomisine yönelik kavramlarla da bir bağının olduğu izlenmektedir. Ayrıca mobil değersizleştirme kavramının diğer kavramlarla ilişkili olmadığı ancak dışarı bir noktada bağlantısız şekilde yer alan anahtar kelimenin ise “iş tatmini” olduğu görülmektedir. İş tatmini ve mobil değersizleştirme arasındaki ilişkiye daha yakından bakıldığında son yıllarda özellikle yöneticiler tarafında yaygınlaşan mobil değersizleştirme davranışının çalışanlar nezdinde iş performansı ve işe bağlılık gibi motivasyonu kırıcı etkiler yarattığı izlenmesi; iki kavramın olumsuzluk noktasında birbirlerinin içerisine girmiş grift yapılar olduğu görülmektedir.

Nitekim Yousaf vd'nin 2022 yılında gerçekleştirdiği çalışmaları bu durumu destekler niteliktedir. Çalışmada, mobil değersizleştirme davranışının çalışanların içsel motivasyonlarını azalttığı ve bunun sonucunda da iş tatminlerinin zayıfladığı tespit edilmiştir (Yousaf vd., 2022). Benzer nitelikte bir diğer araştırmada ise Roberts ve David (2019) yöneticilerin mobil değersizleştirme davranışları sonucunda çalışanların yöneticilerine olan güvenlerinin azaldığı sonucuna ulaşılmıştır (Robert ve David, 2019). Bu sonuçlar bakımından gerçekleştirilen bibliyometrik analiz çalışma hayatına dair önemli bilgiler ortaya koymakta ve gelecek çalışmalara yeni perspektifler sunmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmanın temel amacı “Mobil Değersizleştirme (Phubbing)” davranışlarını anlamaya yönelik olarak literatürde yapılan çalışmalara genel bir bakış açısı sunmaktır. Mobil değersizleştirme olarak ifade edilen “Phubbing” kavramı akıllı telefon veya mobil cihazların kullanımı nedeniyle başkalarını görmezden gelme ve yok sayma davranışı olarak tanımlanmaktadır. “Mobil Değersizleştirme” (Phubbing) davranışı özellikle bilgi toplumunda mobil iletişim teknolojilerinin sıklıkla kullanılmaya başlamasıyla yaygınlaşan ve bununla birlikte gelecekte çalışma hayatında değişik sorunlara yol açacağı öngörülen önemli bir kavramdır. Bu sebeple çalışmada “*Mobil Değersizleştirme*” kavramına ilişkin araştırma alanlarının tespit edilmesi üzerine “Web of Science Core Colletion” veri tabanında yer alan 287 adet bilimsel çalışmanın tamamının Vosviewer programı yardımıyla bibliyometrik açıdan analiz edilmiştir. Aynı zamanda “Mobil Değersizleştirme (Phubbing)” konularının nasıl geliştiği, ilgi eğilimin nasıl şekillendiği, hangi yıllarda yoğunlaşmanın olduğu, hangi araştırmacıların ve hangi eserlerin alanda daha çok ilgi gördüğü ile anahtar kavram kümelenmesinin nasıl oluştuğu üzerine bibliyometrik bir analiz yapılmıştır. Bu açıdan çalışma, mobil değersizleştirme konusunda yapılan araştırmaları betimleyerek, bu alanda daha fazla araştırmanın yapılmasına katkı sunmayı hedeflemektedir.

Konuyla ilgili Web of Science Core Colletion'da yer alan ilk çalışma 2014 yılında yapılmıştır. Dolayısıyla araştırmada 2014 yılından 2023 yılına (Kasım Ayına) değin yapılmış olan çalışmalar incelenerek mobil değersizleştirme ile ilgili konular ve metodolojiler incelen-

miştir. 2014-2023 yılları arasında kavram üzerine “psikoloji, psikiyatri, bilgisayar bilimleri, iletişim, aile çalışmaları, eğitim-öğretim çalışmaları, işletme ve çevre bilimleri” alanlarında çalışmaların yoğunlaştığı görülmektedir. Bununla birlikte çalışmaların ziyadesiyle sosyoloji, psikoloji, eğitim ve çalışma hayatı gibi sosyal bilimler zemininde şekillendiği izlenmektedir. Nitekim bir davranışı ifade eden “*Mobil Değersizleştirme*” kavramı %51,9 ağırlığıyla psikoloji alanında gerçekleştirilen çalışmalar olduğu, hatırlanacağı üzere araştırmanın bulgular kısmında da belirtilmiştir. Bu noktada çalışmanın bireysel perspektifte psikolojik, toplumsal perspektifte ise sosyolojik boyutlarının önemli olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan anahtar kavramlar kümelemelerinden de görüleceği üzere; “*Mobil Değersizleştirme*”nin özellikle gelecek yıllarda çalışma hayatına ilişkin eşitler arası veya ast-üst ilişkilerinde çeşitli sorunlar ortaya çıkaracağı düşünülmektedir. Nitekim bu tespit literatürde telefon bağımlılığına ilişkin yapılan çalışmaların sonuçlarında da görülmektedir.

Çalışmanın ikinci araştırma sorusuna yönelik tespiti ise kavramla ilişkili olarak 2014 yılında yalnızca 1 yayın yapılmış olmasına rağmen 2023 yılına gelene kadar yapılan çalışmaların sayısının hızlı bir artış trendinde olduğu şeklindedir. Nitekim 2022 yılında kavrama ilişkin 87 çalışma gerçekleştirilmiş, 2023 yılında ise kavrama ilişkin Kasım ayı itibarıyla 63 çalışmanın yayımlandığı görülmektedir. Bu durum kavramın sosyal hayattaki yansımalarının teorik alana da yansıdığının bir göstergesidir. Çalışmanın bir diğer araştırma sorusu kapsamında tespit edilen sonucu ise kavrama ilişkin bağlantı gücü kapsamında öne çıkan ülkelerin Çin, ABD ve İngiltere olduğudur. Bunun yanında Dünyada sadece 57 ülkede bilimsel açıdan kavram ele alınmıştır. Bu durum kavrama ilişkin oldukça önemli bir çalışma sahasının olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda kavrama ilişkin yapılan çalışmalarda göze çarpan bir diğer özelliğin Çin, Hindistan, Avusturalya gibi farklı coğrafyalarda çalışıldığıdır. Nitekim kavrama ilişkin toplam bağlantı atıf gücü kapsamında ön plana çıkan yazarların Çinli yazarlar olması konuya Batı ülkelerinde olduğu kadar Uzak Doğu ülkelerinde de önem verildiğinin bir göstergesidir.

Kavrama ilişkin anahtar kelime kümelemesini inceleyen anahtar birlikteliği analizi ise kavrama ilişkin geniş bir perspektif sunulması açısından önemlidir. Bu bakımdan yapılan

analizde kavramın; sosyal medya, internet, akıllı telefon gibi teknoloji dünyasını yakından ilgilendiren terimlerle yoğun bağlantı gösterdiği gibi ilişki memnuniyeti, aile, iş performansı ve iş memnuniyeti gibi toplumsal hayatı yakından ilgilendiren terimlerle de sıkı bir ilişki içerisinde olduğu izlenmektedir. Bu durum esasen “*Mobil Değersizleştirme*” kavramının teknoloji ve toplumsal yaşamın kesişimi içerisinde hızla yaygınlaşan sosyo-teknolojik bir sorun olduğunu göstermektedir. Her ne kadar çalışmanın amacı doğrultusunda olmasa da mobil değersizleştirme davranışını önlemek için hem bireysel hem de toplumsal düzeyde çeşitli önlemlerin alınması mümkündür. Bu anlamda gelecek çalışmalara yol gösterici olması bakımından alınabilecek bazı tedbirler şu şekilde ifade edilebilir:

- i. Telefon kullanımını sınırlamak: Telefon kullanımını azaltmak için belirli saatlerde veya yerlerde telefonu kapatmak, sessize almak veya uzaklaştırmak yararlı olabilir. Ayrıca, telefon kullanımını takip etmek ve gereksiz uygulamaları silmek de faydalı olabilir.
- ii. Sosyal medya kullanımını azaltmak: Sosyal medya kullanımını azaltmak için sosyal medya hesaplarını silmek, takip ettiği kişi veya sayfaları azaltmak, bildirimleri kapatmak veya sosyal medya detoksu yapmak yararlı olabilir.
- iii. Kişisel farkındalığı artırmak: Mobil değersizleştirme davranışının nedenlerini ve sonuçlarını anlamak için kişisel farkındalığı artırmak önemlidir. Mobil değersizleştirme yapan kişiler, telefon kullanımının arkasındaki duygusal veya bilişsel nedenleri sorgulamalı ve alternatif yollar bulmalıdır.
- iv. Sosyal becerileri geliştirmek: Sosyal becerileri geliştirmek için yüz yüze iletişime daha fazla önem vermek, karşıdaki kişiye saygı göstermek, aktif dinlemek, göz teması kurmak ve beden dilini uyumlu hale getirmek yararlı olabilir.

Bunun yanında kavramla birlikte kullanılan ailesel mobil değersizleştirme, tekno konferans, akıllı telefon, bağımlılık gibi kavramlar konunun boyutunun sadece iki kişi arasındaki iletişim kopukluğunda çok daha ciddi boyutlarda olduğunu göstermektedir. Teknoloji bağımlılığı ve bunun insani ilişkileri etkileme aile içinde, toplu buluşmalarda da kendini göstermiş ve bu davranışa maruz kalan insanların motivasyonları, karşılarındaki kişilere olan güvenleri azalmıştır. Nitekim bu çalışmanın önemli çıktılarından birisi olarak da ifade

edilebilecek olan çalışma hayatında “Mobil Değersizleştirme” kavramının gelecek yıllarda oldukça popüler bir kavram olacağı anlaşılmaktadır.



Hakem Değerlendirmesi	Dış bağımsız.
Yazar Katkısı	Çalışma Konsepti/Tasarımı: A.İ.B., E.E., L.Ş.; Veri Toplama: A.İ.B., E.E., L.Ş.; Veri Analizi /Yorumlama: A.İ.B., E.E., L.Ş.; Yazı Taslağı: A.İ.B., E.E., L.Ş.; İçeriğin Eleştirel İncelemesi: A.İ.B., E.E., L.Ş.; Son Onay ve Sorumluluk: A.İ.B., E.E., L.Ş.
Çıkar Çatışması	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer Review	Externally peer-reviewed.
Author Contributions	Conception/Design of study: A.İ.B., E.E., L.Ş.; Data Acquisition: A.İ.B., E.E., L.Ş.; Data Analysis/Interpretation: A.İ.B., E.E., L.Ş.; Drafting Manuscript: A.İ.B., E.E., L.Ş.; Critical Revision of Manuscript: A.İ.B., E.E., L.Ş.; Final Approval and Accountability: A.İ.B., E.E., L.Ş.
Conflict of Interest	The authors declare no potential conflicts of interest with respect to the research, authorship, and/or publication of this article.
Grant Support	The authors received no financial support for the research, authorship, and/or publication of this article.

Yazar Bilgileri	Ali İhsan Balcı (Araş. Gör. Dr.)
Author Details	¹ Bülent Ecevit Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri, Zonguldak, Türkiye 0000-0002-9695-732X abalci@istanbul.edu.tr

Levent Şahin (Prof. Dr.)
² İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri, İstanbul, Türkiye 0000-0003-2648-7825 levent.sahin@istanbul.edu.tr

Ersin Eraslan (Dr. Öğr. Üyesi)
³ Niğde Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu, Mülkiyet Koruma ve Güvenlik, Sosyal Güvenlik Bölümü, Niğde, Türkiye 0000-0003-0800-8966 ersin_eraslan@ohu.edu.tr

Kaynakça | References

- Al-Saggaf, Y., & O'Donnell, S. (2029). Mobil değersizleştirme: Perceptions, Reasons Behind, Predictors, and Impacts. *Human Behavior and Emerging Technologies*, 1-9.
- Anshari, M., Alas, Y., Hardaker, G., Jaidin, H., Smith, M., & Ahad, A. (2016). Smartphone Habit and Behavior in Brunei: Personalization, Gender, and Generation Gap. *Computers in Human Behavior*, 64, 719-727.
- Arslan, E. (2022). Sosyal Bilim Araştırmalarında VOSviewer ile Bibliyometrik Haritalama ve Örnek bir Uygulama. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(Özel Sayı 2), 33-56.



- Chotpitayasunondh, V., & Douglas, K. (2018). The Effects of “Mobil değersizleştirme” on Social Interaction. *Journal of Applied Social Psychology*, 1-13.
- Donthu, N., Kumar, S., Mukherjee, D., Pandey, N., & Lim, W. M. (2021, Eylül). How to conduct a bibliometric analysis: An overview and guidelines. *Journal of Business Research*, 133, 285-296. doi:https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2021.04.070
- Güler, Ç., & Sevinç, S. (2022). Tele-Hiçleme (Mobil değersizleştirme) Davranışına Maruz Kalmanın Öğrenme-Öğretme Süreçlerine Etkilerine İlişkin Algılar. *Ege Eğitim Teknolojileri Dergisi*, 6(1), 77-89.
- Karadağ, E., Tosuntaş, Ş., Erzen, E., Duru, P., Bostan, N., Şahin, B., . . . Babadağ, B. (2015). Determinants of Mobil değersizleştirme, Which is The Sum of Many Virtual Addictions: A Structural Equation Model. *Journal of Behavioral Addictions*, 4(2), 60-74.
- Karadağ, E., Tosuntaş, Ş., Erzen, E., Duru, P., Bostan, N., Şahin, B., . . . Babadağ, B. (2016). Sanal Dünyanın Kronolojik Bağımlılığı: Sosyotelizm (Mobil değersizleştirme). *The Turkish Journal on Addiction*(3), 223-269.
- Khan, M., Shahzad, K., & Bartels, J. (2022). Examining Boss Mobil değersizleştirme and Employee Outcomes Through the Lens of Affective Events Theory. *Aslib Journal of Information Management*, 877-900.
- Nazir, T., & Pişkin, M. (2016). Mobil değersizleştirme: A Technological Invasion Which Connected the WorldBut Disconnected Humans. *The International Journal of Indian Psychology*, 3(68), 175-182.
- Ofluoğlu, G., & Balcı, A. (2016). Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Çalışan Yoksullar. *HAK-İŞ Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi*, 5(11), 56-75.
- Parmaksız, İ. (2021). Relationships Between Mobil değersizleştirme and The Five Factor Personality Traits. *Kastamonu Education Journal*, 29(4), 32-42.
- Parmaksız, İ. (2021). Sosyotelizm (Mobil değersizleştirme) ile Bilinçli Farkındalık Arasındaki İlişkide Sosyal Kaygının Aracı Rolü. *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 22(2), 1387-1420.
- Parus, M., Adu, A., & Keraf, A. (2021). Mobil değersizleştirme Behavior and Quality of Friendship in Faculty of Public Health, Nusa Cendana University. *Journal of Health and Behavioral Science*, 3(1), 13-23.
- Rainie, L., & Zickuhr, K. (2015). *Americans' Views on Mobile Etiquette*. Pew Research Center.
- Rejeb, A., rejeb, K., Simske, S., Treiblmaier, H., & Zailani, S. (2022). The big picture on the Internet of Things and the Smart City: A Review of What We Know and What We Need to Know. *Internet of Things*, 19(6), 1-21.
- Roberts, J. A., & Meredith, D. E. (2017). Put Down Your Phone and Listen to Me: How Boss Mobil değersizleştirme Undermines the Psychological Conditions Necessary for Employee Engagement. *Computers in Human Behavior*, 206-217.
- Roberts, J., & David, M. (2020). Boss Mobil değersizleştirme, Trust, Job Satisfaction and Employee Performance. *Personality and Individual Differences*, 2-8.
- Smith, A. (2015). *U.S. Smartphone Use in 2015*. Pew Research Center.
- Sun, J., & Samp, J. (2022). ‘Mobil değersizleştirme is Happening to You’: Examining Predictors and Effects of Mobil değersizleştirme Behaviour in Friendships. *Behaviour & Information Technology*, 41(12), 2691-2704.
- Turkle, S. (2011). *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. Basic Books.
- Vanden Abeele, M. (2020). The Social Consequences of Mobil değersizleştirme: A Framework and a Research Agenda. R. Ling, L. Fortunati, G. Goggin, S. Lim, & Y. Li içinde, *The Oxford Handbook of Mobile Communication and Society* (s. 158-174). Oxford: Oxford University Press.
- Wang, P., Hu, H., Mo, P., Ouyang, M., Geng, J., Zeng, P., & Mao, N. (2022). How is Father Mobil değersizleştirme Associated with Adolescents' Social Networking Sites Addiction? Roles of Narcissism, Need to Belong, and Loneliness. *The Journal of Psychology*, 331-348.
- Wang, X., & Qiao, Y. (2022). Parental Mobil değersizleştirme, Self-Esteem, and Suicidal Ideation among Chinese Adolescents: A Longitudinal Mediation Analysis. *Journal of Youth and Adolescence*(51), 2248-2260.
- Xu, T., Wang, T., & Duan, J. (2022). Leader Mobil değersizleştirme and Employee Job Performance: The Effect of Need for Social Approval. *Psychology Research and Behavior Management*, 15, 2303-2314.
- Yam, F., & İlhan, T. (2020). Modern Çağın Bütünsel Teknolojik Bağımlılığı: Mobil değersizleştirme. *Pskiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 12(1), 1-15.
- Yasin, R., Bashir, S., Abeele, M., & Bartels, J. (2020). Supervisor Mobil değersizleştirme Phenomenon in Organizations: Determinants and Impacts. *International Journal of Bussiness Communication*, 60(1), 150-172.
- Yousaf, S., Rasheed, M., Kaur, P., Islam, N., & Dhir, A. (2022). The Dark Side Of Mobil değersizleştirme İn The Workplace: Investigating The Role Of İntrinsic Motivation And The Use Of Enterprise Social Media (ESM) İn A Cross-Cultural Setting. *Journal of Business Research*, 143, 81-93.



İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi

Research Article

 Open Access

Young Women’s Transition to the Workforce: The Influence of Career-Decidedness on Happiness and the Mediating Role of Self-Esteem



Merve Gerçek¹  & Cem Güney Özveren² 

¹ Kocaeli University, Hereke Ömer İsmet Uzunyol Vocational School, Department of Management and Organization, Kocaeli, Türkiye

² İstanbul University, Institute for Aviation Psychology Research, İstanbul, Türkiye

Abstract

The employment of women in developing nations is a significant concern for policymakers, and while several studies address strategies for improving women’s workforce involvement, research on the influence of career decidedness on the happiness of young women remains limited. This study aims to determine the mediating role of general self-esteem in the effect of career decisiveness on the overall subjective happiness levels of young women aged 19 to 26. Data collected from 320 young women currently pursuing higher education in the Marmara Region of Turkey through the purposive sampling method and via surveys were tested using structural equation modelling (SEM). Confirmatory factor analysis and SEM were conducted using SPSS AMOS. The results indicate that as the levels of career decidedness among young women increase, their overall happiness levels also increase, and general self-esteem positively supports this relationship. In other words, the subjective happiness levels of young women tend to increase as they become more confident and decisive about their career paths. Based on the results, recommendations for policymakers, organisations, and individuals are provided to increase the levels of career decidedness, general self-esteem, and overall happiness levels of young women. In addition, this study offers new insights for future research regarding the subjective happiness levels of young women from a career perspective.

Keywords

Career Decidedness, General Self-Esteem, Happiness, Young Women, Employment



Citation: Gerçek, M. & Özveren, C. G. (2025). Young women’s transition to the workforce: the influence of career-decidedness on happiness and the mediating role of self-esteem. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 45(1), 360-385. <https://doi.org/10.26650/SJ.2025.45.1.0717>

 This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. 

 2025. Gerçek, M. & Özveren, C. G.

 Corresponding author: Merve Gerçek merve.gercek@kocaeli.edu.tr



Introduction

Women's participation in the workforce is a significant issue around the world (Stockemer & Byrne, 2012). This significance stems from women's ability to create value in various manufacturing and service processes. According to reports from organisations such as the United Nations and the World Bank, women's worldwide labour force participation rates are lower than those of males. Women are more likely to work in precarious, part-time jobs (Fine, 2012). The International Labour Organisation (2022) reported that in 2022, the global women's labour force participation rate would be 47%, while the male workforce participation rate would be 72%. A similar pattern could be seen in Turkey. Despite the annual increase in women's employment, the Turkish Statistical Institute's (TÜİK) reports indicate that women's employment is about 30% (TÜİK, 2023). Although women's work participation rates are lower than men's, their employment is essential for both global economic progress. These challenges highlight the importance of supporting women in sustaining their careers. In addition, women's contribution to the labour market is critical in terms of productivity and employment, as well as individual well-being and social welfare. Women's participation in employment is important not only because it enriches the labour force skill pool but also because it enhances individual economic independence, positively influencing self-worth (Azar & Vasudeva, 2006). Moreover, women's involvement in the workforce could contribute to an increase in household income, making it a significant issue for both individuals and society as a whole (Gerçek, 2024). Hence, inequalities in women's labour force participation are often thought to be related to gender norms and values (Klasen et al., 2019) and conducting career studies in the context of women across different cultures is significant for understanding this phenomenon.

Career decidedness, grounded in *the Social Cognitive Career Theory (SCCT)* (Lent et al., 1994), is related to individuals making clear career-related decisions. Research on career decidedness has typically examined job-seeking behaviour and other career outcomes at the high school and university levels (Neice & Bradley, 1979; Solberg et al., 1995). In countries similar to Turkey, where traditional gender roles are more prevalent, examining

women's career decidedness is particularly important (Akçakanat & Uzunbacak, 2019; Çöp, 2020). In such cultures, women's primary responsibilities are often perceived as domestic, and there is an increasing number of studies shedding light on the shifts in these paradigms (Bayat & Baykal, 2021; Lietzmann & Frodermann, 2021). Therefore, cultural factors influence career decisions.

Studies on career decidedness have been primarily associated with increased career opportunities, increased job satisfaction (Hirschi, 2011), decreased intention to drop out of school (Bargmann et al., 2021), and increased life satisfaction (Lounsberry et al., 1999). Moreover, research has demonstrated that career decisions influence individuals' subjective well-being (Uthayakumar et al., 2010). Therefore, individuals' career decisions are a significant factor that might impact a broad concept such as subjective well-being, with happiness being one of the deepest human concepts that people have questioned for centuries. Subjective happiness is defined as a general state of contentment (Diener, 1984). Since a career encompasses all job-related experiences and the increasing significance of work in modern society, it is considered a key factor influencing happiness. Hence, career-decidedness could have positive effects on happiness. Early career studies show that the most distinct categorizations in this research are high school and university students and working adults, and factors influencing individual career decisiveness include personality types, locus of control, and self-esteem (Gordon, 1998). In the study by Koçak et al. (2021) with university students in Turkey, it was found that career decidedness positively affects happiness.

This study is based on SCCT and Super's *Life-Span, Life-Space Theory* (Super, 1980). The Life-Span, Life-Space Theory posits that career development occurs in different stages: childhood, adolescence, young adulthood, midlife, and late adulthood, with distinct career behaviours exhibited at each stage. Life-space emphasizes that individuals hold different roles in various areas of their lives; for instance, a person could be a student, a mother, and an employee simultaneously. Super (1980) highlighted that self-concept could significantly influence career decisions and can change over time, thereby affecting those decisions. Within the context of the Life-Span, Life-Space Theory, and SSCT, this

study hypothesised that individuals could develop a better self-concept through their career decisions, which can, in turn, enhance their levels of happiness. Self-concept is a crucial component of SCCT because individuals' thoughts about themselves have the potential to influence career outcomes (Lent & Brown, 2019). General self-esteem refers to individuals' overall self-worth and self-value (Choi et al., 2007). Since individuals with higher levels of general self-esteem tend to have more positive evaluations of their self-worth, their levels of happiness are also higher (Moza et al., 2019). In this context, this study examines the mediating role of general self-esteem in the effect of career decidedness on happiness among young women in Turkey. The distinguishing feature of this study compared to prior research lies in its examination of the relatively underexplored impact of career decidedness on happiness through a model that incorporates general self-esteem as a mediating variable, specifically focusing on young women. In this way, the study seeks to contribute to the body of literature on career development while also offering insights into this area from women's viewpoint. The findings from this study are expected to provide guidance for policymakers, public institutions, universities, recruiters, and human resources professionals in private companies, as well as researchers working in the fields of career development, human resources, and well-being.

Theoretical Background

Career-decidedness and subjective happiness

Career decisions have a significant impact on individuals' lives (Hirschi, 2011). A career, encompassing all job-related experiences, holds various economic, psychological, and sociological meanings (Bluestein, 2013). It can directly and indirectly influence an individual's social status, reference group, and purchasing power (Arthur et al., 1989; Hall, 2002). Since a career is directly related to individual income, it is a key determinant of a person's standard of living and, consequently, their life satisfaction (Greenhaus et al., 2009). Career decidedness is a significant variable that is considered when making career decisions. According to Gordon (1998), one's degree of career decisiveness could be defined as their

degree of assurance about a certain decision concerning their career. Moreover, career decidedness is more than just the antonym of being career-indecisive. Career decidedness pertains to the degree of certainty or determination people have on their desired employment routes that they choose to follow after completing their education (Restubog et al., 2010). In addition, career decidedness is related to complex decision-making processes. In this context, the terms “decided” and “undecided” are often used (Gordon, 1998). In other words, career decidedness is the degree of certainty an individual has in their career path, whereas undecidedness signifies the opposite, indicating uncertainty about their career path.

The notion of career decidedness is primarily based on Lent et al. 's (1994) SCCT approach. According to this widely examined theory in career research, cognitive, motivational, and external environmental factors influence individuals' career self-management behaviours. Career decision-making has been extensively studied across a wide spectrum, including high school students, university students, and working adults. According to prior research, the determinants of career decidedness include personality types and values (Lounsbury et al., 1999). While early studies (e.g., Neice & Bradley, 1979; Lounsbury et al., 1999) indicated that career decidedness does not differ by gender, it is important to note that these studies were primarily conducted in the United States of America (USA) or European countries, thus not reflecting other cultural contexts. Despite this, age is considered a significant variable affecting career decision-making. As individuals age, their career-related thoughts mature, potentially increasing their career decidedness. Later studies have also shown that personality traits such as extraversion play a more regulatory role in career indecision (Di Fabio et al., 2015). In addition, studies involving working adults have determined that occupational self-efficacy positively influences career decidedness (Hirschi & Valero, 2017). In research conducted by Yu et al. (2021) with university students in China, it was found that a proactive personality positively impacts career decidedness.

Gender is an important focal point in career studies (Huffman & Torres, 2001). Research on career indecision has shown that gender is a significant determinant. Developmental differences between men and women, participation rates in education, and job search

strategies are considered to be influential factors in this regard (Feldman, 2003). Some studies have shown that gender does not significantly influence career decision-making (Di Fabio et al., 2015). However, despite findings indicating that gender does not play a role in the career decision-making process, there is evidence that women generally exhibit more indecision compared to men (Rassin & Muris, 2005). In a study by Boo and Kim (2020) involving university students in the USA, it was found that female students faced career-related issues and exhibited career indecision. Similarly, a study conducted on the career decisiveness levels of university students in Turkey found that the career decisiveness of female students was moderate (Mutlu Yaşar & Sunay, 2020). Nevertheless, findings related to women's career decisions in collectivist cultures appear to be limited.

Studies on career decidedness are mostly related to career self-management and career decisions and have also been examined in connection with job search and employability (Uzunbacak, 2024). Among the outcomes of career decidedness are factors such as the ability to seize career opportunities, job satisfaction (Hirschi, 2011), protean career orientation (Li et al., 2019), and intention to drop out (Bargmann et al., 2021). Lounsberry et al. (1999) found that career decision-making positively affected the life satisfaction of undergraduate students. However, it has been determined that individuals with prolonged high career indecision tend to have lower levels of core self-evaluations, which negatively affect life satisfaction (Jaensch et al., 2015). Life satisfaction is the comprehensive evaluation of an individual's experience of life and is considered a component of subjective well-being. The prevailing consensus is that an increase in life satisfaction has a positive impact on overall subjective well-being. Uthayakumar et al. (2010) claimed that career decisions impact individuals' subjective well-being based on their belief that completing life tasks is an essential driver of well-being and that choosing career objectives is a fundamental life activity for young adults.

Subjective happiness is a subcomponent of the umbrella concept known as subjective well-being. It is acknowledged that in addition to factors such as demographic characteristics, health status, and social activities, individuals' levels of happiness are an integral part of their overall subjective well-being (Diener, 1984). Subjective well-being is related to

individuals' emotional and cognitive evaluations of their lives, and often, subjective well-being and happiness are interchangeable terms (Diener et al., 2003). Moreover, happiness and life satisfaction are used interchangeably in some studies, indicating the perceived harmony between overall expectations and achievements in life (Brockmann et al., 2017), which is influenced by career behaviours (Hirschi, 2014). The impact of career on life satisfaction and happiness is a unique field of study within the context of women, influenced by various factors such as challenges in work-life balance, self-actualisation, and role overload (Chen, 2018; Peronne, 2000; Rottenberg, 2014). Women's happiness is an important research area for sociologists, psychologists, and researchers in other disciplines. While studies on the impact of career attitudes on happiness exist (e.g., Karavdic & Baumann, 2014; Pan & Zhou, 2013), research on happiness and happiness has predominantly focused on working women (Gerçek, 2024; Okulicz-Kozaryn & da Rocha Valente, 2018). In contrast, studies on young women at the career entry stage remain limited.

The well-being approach posits that individuals' overall satisfaction is influenced by social, cognitive, behavioural, and personal elements (Lent et al., 2009), within the employment domain significantly impacting life satisfaction (Koçak et al., 2021). SCCT proposes that individuals with high self-efficacy are more likely to perform career-related tasks more effectively than others, which, in turn, fosters positive beliefs and emotions, ultimately enhancing life satisfaction (Lent et al., 2005). In this context, individuals with high career decidedness may feel more confident in overcoming potential career barriers, leading to lower stress levels related to career and job search. In addition, from the perspective of life-span life-space theory, making a career decision at the career entry stage, when young individuals step into the labour market, is an existential matter related to finding meaning in life and managing anxiety (Miller & Rottinghaus, 2014). An individual with high career decidedness is more likely to find meaning in life and experience lower levels of anxiety, which may contribute to greater overall happiness. Drawing on life-span, life-space theory, and SCCT, it is expected that young women's subjective happiness would be influenced by their career decision-making levels, increasing their positive perceptions

regarding their economic independence, competence, and relatedness. Within this framework, it was hypothesised:

H1: Career decidedness is positively related to subjective happiness.

Mediating Role of General Self-Esteem

Self-esteem could be considered one of the most important characteristics in an individual's life. Self-esteem refers to the sense of satisfaction a person has with themselves, based on the alignment between their self-image and ideal self-image (Silber & Tippett, 1965). Self-esteem is also defined as the affective evaluation of one's worth and significance (Blascovich & Tomaka, 1991). It is a multidimensional and critical psychological construct that encompasses both cognitive and behavioural elements. Because it includes perceptions of one's worth as a person, it is considered a key determinant of an individual's actions. Orth and Robins (2014) suggested that general self-esteem tends to increase from adolescence to adulthood, generally stabilising in adulthood, and it is a determining factor in significant areas of life, such as relationships and work life. Self-esteem has a broader meaning than self-efficacy; it is consistent across settings and assists individuals in dealing with challenges (Blascovich & Tomaka, 1991). Self-efficacy, on the other hand, is based on beliefs about an individual's talents and the need to plan and carry out certain behaviours to attain specific goals (Schmitz & Schwarzer, 2000; Bandura, 1997). According to Baumeister et al. (2003), self-esteem has a substantial impact on emotional resilience, allowing individuals to recover from stress and failure and contributing to their overall well-being and subjective satisfaction. In addition, self-esteem promotes a sense of personal control and positive attitudes about life occurrences (Rosenberg, 1965). Individuals with high self-esteem are more likely to draw attention to their talents and perceive situations positively (Orth & Luciano, 2016).

Self-esteem is a specific domain that requires career counselling for individuals, as low self-esteem could increase career anxiety (Xu & Bhang, 2019). Low self-esteem has a negative impact on career certainty (Lee, 2011). This is because self-esteem is essential in

reducing individuals' fear of failure, thereby decreasing the stress associated with career decision-making. When self-esteem is low, it could adversely affect various aspects of the career development process. Moreover, career decidedness is positively linked to self-esteem, indicating that individuals who have difficulty determining which career path to pursue may face challenges, one of which is a lack of self-esteem (Chartrand et al., 1993; Tokar, 2003). Also, in accordance with SCCT, individuals who have high self-efficacy could envision positive consequences for specific activities they accomplish (Lent et al., 1994). Therefore, the secure outlook on the future created by career decidedness may serve as a precursor to the individual feeling more valuable. Wanberg and Muchinsky (1992) found that undecided students lacked vocational identity and self-esteem. In other words, young people who lack clarity about their careers also tend to have lower self-esteem (Emmanuelle, 2009). According to Super's life-span, life-space theory, an individual's decisions are closely related to their self-perceptions, meaning that career decidedness could serve as a psychological resource, helping the individual feel better about themselves. On the other hand, career decidedness could reduce uncertainties and increase general self-esteem, as the individual is likely to have a more positive self-evaluation. This, in turn, could support more optimistic thoughts about their career (Holtschlag et al., 2018). Moreover, a recent meta-analysis by Udayar et al. (2020) showed that self-esteem is negatively related to career indecisiveness, indicating that perceptions regarding one's worth are closely linked to career decisions. Thus, it was hypothesized:

H2: Career decidedness is positively related to general self-esteem.

Self-esteem, as an individual's comprehensive subjective emotional assessment of their own worth, is frequently seen as a vital antecedent of psychological well-being (Du et al., 2017). Numerous studies have identified a positive link between self-esteem and happiness and showed that increased self-esteem correlates with increased happiness (Lyubomirsky et al., 2006). General self-esteem is advantageous throughout all aspects of life, encompassing relationships, education, employment, and both mental and physiological health (Orth & Robins, 2022). However, some studies have found a significant

relationship between low self-worth and unpleasant emotions (Marshall et al., 2009). In other words, low self-esteem can create a belief that one's self-worth is insufficient, thereby hindering the emergence of positive emotions. Crocker et al. (1994) showed that personal self-esteem positively affects subjective well-being. Moreover, studies indicate that positive affect strengthens the relationship, but negative affect diminishes it (Salavera et al., 2020). Increased self-esteem is advantageous in several life domains, encompassing mental health, social interactions, and general well-being, all of which collectively promote happiness (Ahmad & Siddiqui, 2021), especially for young people (Ng et al., 2019). In addition, it was found that the relationship between self-esteem and life satisfaction is meaningful among women (Moksnes & Espnes, 2013). This information can serve as a basis for exploring general self-esteem and happiness among young women. Additionally, since high self-esteem generates positive emotions, it serves as an important tool for adaptation strategies in various aspects of life among young adults, thereby affecting happiness (Baumeister et al., 2003; Furnham & Cheng, 2000). Thus, it was hypothesised:

H3: General self-esteem is positively related to subjective happiness.

According to Baumeister et al. (2003), self-esteem helps individuals regulate themselves better and enables them to respond more effectively to failures, thereby positively affecting life satisfaction. Life satisfaction (Lounsberry et al., 1999) and subjective well-being (Uthayakumar et al., 2010) are both related to career decision-making. Especially for young women, the sense of clarity experienced while making career decisions can enhance self-esteem (Pothukuchi et al., 2014). Societal beliefs, such as the potential expectations of absenteeism and low performance arising from the future maternal role women may assume, could also act as a career barrier in women's participation in the workforce (Liu & Ci, 2024). Thus, women who have more career clarity are better prepared to face uncertainties because they know which path to follow, which could increase their perceived self-worth. It is also important to emphasise that women's general self-esteem is related to their career perceptions which are related to societal culture. Diener and

Diener (1995) emphasised that self-esteem is reinforced through intergroup interactions in collectivist countries. Therefore, it is important to examine the effects of self-esteem on happiness in a collectivist context such as Turkey. Although there is limited knowledge of the mediator role of general self-esteem in the effect of career decidedness on happiness in both international literature and national studies, there are studies that explore the mechanisms of the relationship between career decisions and subjective well-being. In a study conducted with university students in Turkey, it was highlighted that hope acts as a moderator between career decidedness and subjective well-being (Aslan, 2022). Given that a career is a determinant of an individual's social status and life standards based on purchasing power, it is a significant predictor of individual happiness and a component of one's identity. Furthermore, it is proposed that the identity crisis could continue beyond adolescence into emerging adulthood, specifically between the ages of 18 and 25 (Arnett, 2000). Also, studies suggest that since they are about to enter the labour market, young adults tend to prioritise employment prospects (Ng et al., 2019). In this context, the intricate relationship between career decision-making levels, which significantly influence life, and happiness underscores the significance of general self-esteem, a measure of an individual's perceived self-worth. Since general self-esteem is also positively related to happiness (Moza et al., 2019), individuals are more likely to engage in constructive actions with greater resilience and more positive emotions in various areas of life (Balgiu, 2017). Additionally, it is possible to assume that the clarity and certainty that a distinct and definite decision-making process regarding one's career will contribute to an overall subjective happiness by enhancing their general self-esteem (Boo & Kim, 2020; Pothukuchi et al., 2014). Therefore, within the context of Super's life-span life-space theory, it could be expected that the employment decisions and behaviours of young individuals will influence their self-worth perceptions during the emerging adulthood stage (Krahn et al., 2015), which in turn will affect their subjective happiness levels. As predicted by SCCT, since self-perceptions have the potential to influence broader life attitudes in relation to career attitudes (Rasdi & Ahrari, 2020), the following hypothesis has been developed based on theoretical and empirical insights:

H4: General self-esteem mediates the relationship between career decidedness and subjective happiness.

Method

Analytical Procedure

In this study, data were collected from participants using survey forms through the purposive sampling method. IBM SPSS was used to determine the descriptive statistics, correlations among variables, and reliability. To assess the validity of the measurement instruments, confirmatory factor analysis (CFA) was conducted using IBM AMOS. Structural equation modelling (SEM) was adopted to test the research hypotheses, and IBM AMOS was used. For the mediation test, all indirect effects were examined using SEM with 95% bootstrap confidence intervals based on 5,000 bootstrap samples.

Participants

The sampling procedure employed in the study was purposive sampling. Purposive sampling enables the researcher to intentionally choose participants who satisfy particular criteria, guaranteeing that only the selected participants who possess the required traits (e.g., age, employment, experience) are incorporated into the study. This is especially beneficial when examining a specific facet of women's lives or concentrating on a certain demographic segment (Campbell et al., 2020). Furthermore, purposive sampling is beneficial as it requires fewer resources and less time compared to conventional research methodologies (Stratton, 2024). Through this approach, women registered as active students at various public universities, regardless of their employment status, who were seeking jobs, were reached through social and face-to-face networks. The reason for choosing purposive sampling is the cost and time constraints in reaching women in this specific age group who are actively seeking employment. The sample of the study consists of 320 women aged between 18 and 26 who are looking for employment. For this study ethical approval was obtained from the Istanbul University Social and Human

Sciences Research Ethics Committee (Date: 24.06.2024; No: 2609188). And informed consent was obtained from all participants. Furthermore, considering the sample sizes from previous studies on university students' career perceptions concerning career decisions (e.g., Hamzah et al., 2021 (n= 205); Parola et al., 2022 (N= 109); Ran et al., 2022 (N=310), the current study's sample is similar in size yet is particularly concentrated, as it includes only female participants. Given its homogeneity, this sample size could have advantages compared with smaller heterogeneous sample sizes (Jager et al., 2017). The decision was influenced by the fact that young women, due to their age, tend to exert more cognitive effort in career, as these are the years when career becomes an important part of identity formation (Arnett, 2000; Ng et al., 2019). Also, the reason for selecting the 18-26 age group in the study is that it represents the early years of labour force participation. The age distribution of the participants is as follows: 4.4% are 18 years old, 26.3% are 19, 29.4% are 20, 15.3% are 21, 13.4% are 23, 7.5% are 24, 2.5% are 25, and the remaining participants are 26 years old.

Measurement Tools

Career Decidedness. To evaluate the participants' levels of career decidedness, the six-item "*Career Decidedness Scale*" (Lounsberry et al., 1999; Lounsbury et al., 2005) was used. The scale is a 5-point Likert unidimensional scale (1= strongly disagree; 5= strongly agree), consisting of 6 items. Turkish version of the scale by Akçakanat and Uzunbacak (2019) was used. Higher scores indicate higher level of individuals' career decidedness. The internal consistency coefficient of the scale is 0.80 (Akçakanat & Uzunbacak, 2019).

General Self-Esteem. "*The Rosenberg Self-Esteem Scale*," developed by Rosenberg in 1965, is a self-assessment tool designed to measure self-esteem. The scale consists of 63 items and is divided into 12 subcategories. These subcategories are labelled as "*self-esteem, continuity of self-concept, trust in people, sensitivity to criticism, depressive affect, daydreaming, psychosomatic symptoms, feeling threatened in interpersonal relationships, degree of participation in discussions, parental interest, relationship with the father, and psychic isolation.*" The translation into Turkish employed a back-translation approach

(Brislin 1970), which is commonly used in the questionnaire translation procedure. Two bilingual researchers translated the English questionnaire into Turkish, which was subsequently translated back into English by another researcher fluent in English. Afterwards, the two researchers reviewed their versions and collaboratively addressed any discrepancies. The self-esteem subscale comprises 10 items rated on a five-point Likert scale (5=strongly agree, 1=strongly disagree). The internal consistency coefficient was 0.85 in previous studies (e.g. Cheng et al., 2022).

Happiness. Global subjective happiness was measured using a 4-item scale developed by Lyubomirsky and Lepper (1999). The participants declared whether they agreed to the items on a 5-point Likert scale (1=not at all; 5=to a great deal). The translation into Turkish employed a back-translation approach (Brislin 1970), which is commonly used in the questionnaire translation procedure. Two bilingual researchers translated the English questionnaire into Turkish, which was subsequently translated back into English by another researcher fluent in English. Afterwards, the two researchers reviewed their versions and collaboratively addressed any discrepancies. The internal consistency in previous studies was 0.86 (Akin & Satıcı, 2011).

Findings

Descriptives

The descriptive statistics and correlation values for the measurement instruments used in the study are presented in Table 1. The mean score for the career-decidedness scale was 3.03; for general self-esteem, it was 3.85; and the mean score for the happiness scale was 3.20. It could be observed that the mean for career decidedness is average, general self-esteem is above average, and happiness is close to the average. The Pearson correlation analysis showed that all variables were positively correlated. Thus, hypotheses H1, H2, and H3 were accepted. Furthermore, Cronbach's alpha values indicate that career-decidedness has high reliability at 0.82, general self-esteem also shows high reliability at 0.89, while the happiness scale demonstrates an acceptable level of reliability at 0.72. The Average

Variance Extracted (AVE) values exceeded 0.50, indicating that the structural validity of the instrument used for measurement was satisfactory with being above the threshold of 0.50 by Fornell and Larcker (1981). Additionally, the skewness and kurtosis values, which are between the +2 and 2 ranges and the kurtosis between the -7 and +7 ranges, suggest that the data conforms to a normal distribution (Byrne, 2016).

Table 1

Descriptive Statistics and Correlations Among Variables

Variables	Mean	SD	1	2	3	α	AVE	Skewness	Kurtosis
1. Career Decidedness	3.03	0.87				0.82	0.50	0.01	-0.64
2. General Self-Esteem	3.85	0.60	0.27*			0.89	0.56	-0.25	0.54
3. Happiness	3.20	0.84	0.17*	0.38*		0.72	0.50	-0.17	-0.03

Note: N = 320. α : Cronbach's alpha, AVE: Average Variance Extracted *p < .05.

Source: Table by the Authors.

Measurement Model

After calculating the descriptive statistics and correlations for the research data, alternative measurement models were created to examine the structural validity of the measurement instruments. The model fit was evaluated using the χ^2 statistic, normed chi-square (χ^2/df), RMSEA, SRMR, and CFI. RMSEA and SRMR values below 0.05 indicate a good fit (Browne & Cudeck, 1992), whereas CFI values of 0.90 or above are considered acceptable (Hu & Bentler, 1999). Table 2 presents the fit indices for these alternative models. The models analysed using SEM, included different combinations of career decidedness, general self-esteem, and happiness. The first two-factor model (career decidedness and happiness as a single factor) has a chi-square value (χ^2) of 596.809 with 103 df, and χ^2/df ratio of 5.79. The model has a p-value of 0.000, an RMSEA of 0.12, an SRMR of 0.10, and a CFI of 0.76. The second two-factor model (career decidedness and happiness as a single factor) yields a χ^2 value of 451.197 with 103 df, giving a χ^2/df ratio of 4.38. This model also has the following fit indices: RMSEA = 0.10, SRMR = 0.11, and CFI = 0.83. The third model, a three-factor model (general self-esteem and happiness as a single factor), has a χ^2 value of 378.432 with 103 df, yielding a χ^2/df ratio of 3.67. The fit indices were RMSEA = 0.09, SRMR = 0.07, and CFI = 0.86. The one-factor model has a χ^2 value of 747.442 with 104 df, giving a

χ^2/df ratio of 7.18. This model has the following fit indices: RMSEA = 0.13, SRMR = 0.11, and CFI = 0.69. The final three-factor model has a χ^2 value of 183.724 with 100 df, yielding a χ^2/df ratio of 1.83. The following fit indices were obtained from the three-factor model in which all variables were taken as separate factors: RMSEA = 0.05, SRMR = 0.04, and CFI = 0.96. When comparing the fit indices, it is observed that the best model is the three-factor model, in which all variables are represented as separate constructs. Therefore, it could be concluded that the measurement instruments used in the study are valid.

Table 2*Fit Indices for Alternative Measurement Models*

Model	χ^2	df	χ^2/df	p	RMSEA	SRMR	CFI
1. Two-factor model ^a	596.809	103	5.79	0.000	0.12	0.10	0.76
2. Two-factor model ^b	451.197	103	4.38	0.000	0.10	0.11	0.83
3. Three-factor model ^c	378.432	103	3.67	0.000	0.09	0.07	0.86
4. One-factor model	747.442	104	7.18	0.000	0.13	0.11	0.69
5. Three-factor model	183.724	100	1.83	0.000	0.05	0.04	0.96

Note: N = 320. RMSEA root mean square error of approximation; SRMR= standardised root mean square residual; CFI = comparative fit index. a: CD + GSE, HAP; b: CD + HAP, GSE; c: GSE + HAP, CD. CD: Career Decidedness; GSE: General Self-Esteem; HAP: Happiness.

Source: Table by the Authors.

Structural Model

The relationships between the variables in the study were analysed using SEM. The direct, indirect, and total effects among the variables are presented in Table 3. The analysis revealed that career decidedness has a direct effect of 0.34 on general self-esteem, which is statistically significant. However, the direct effect of career decidedness on happiness was not significant. In addition, general self-esteem has a statistically significant direct effect of 0.44 on happiness. It was observed that general self-esteem plays a mediating role in the effect of career decidedness on happiness. Since the direct effect of career decidedness on happiness is not significant, general self-esteem fully mediates this relationship. Thus, Hypothesis H4 has been accepted.

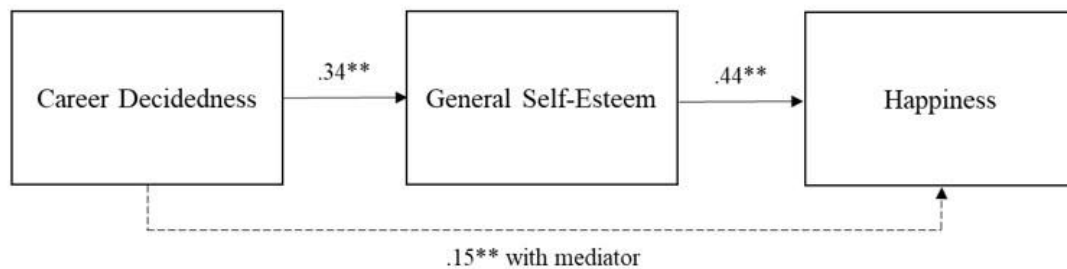
Table 3*Direct, Indirect, and Total effects*

Path	DE	95% CI	IE	95% CI	TE	95% CI
Career Decidedness → General Self-Esteem	0.34**	[0.22;0.44]			0.34**	[0.22;0.44]
Career Decidedness → Happiness	0.07	[-0.05;0.12]			0.21**	[0.09;0.33]
General Self-Efficacy → Happiness	0.44**	[0.30;0.55]			0.44**	[0.30;0.55]
Career Decidedness → General Self Efficacy → Happiness			0.15**	[0.09;0.20]		

Note: DE = Direct effect; IE = Indirect effect; TE: Total effect; CI = confidence interval.* $p < .05$, ** $p < .01$. Model fit indices: $\chi^2 = 183.724$, $df = 100$, $\chi^2/df = 1.83$, CFI = 0.96, SRMR = .04, RMSEA = .05, $p = .000$.

Source: Table by the Authors.

Figure 1 presents a visual representation of the results of the analysis. It has been determined that general self-esteem plays a mediating role in the effect of career decidedness on happiness.

Figure 1*Mediating effect of general self-esteem on the relationship between career decidedness and happiness*

Source: Figure by the authors.

Discussion

This study examines the mediating role of general self-esteem in the impact of career decidedness levels on subjective happiness among young women transitioning from higher education to the workforce. Existing research highlights that career decision-making processes are positively related to individuals' self-perceptions (Lent & Brown, 2019). Thus, a high level of clarity regarding one's future career could positively affect their self-perception of worth. Therefore, this sense of worth is anticipated to contribute to an increase in overall happiness (Moza et al., 2019). The influence of general self-esteem on happiness is a well-established finding supported by various studies (Lyubomirsky et

al., 2006; Toker et al., 2021). However, research examining the positive effects of general self-esteem on subjective happiness, particularly within the young women's context, was limited. The findings of this study indicate that career decidedness is positively correlated with both general self-esteem and happiness. This finding showed that as career decidedness increases, young women also experience higher levels of general self-esteem and happiness. In addition, this study examines the effects of career decidedness on general self-esteem and happiness among young women. The findings further demonstrate that career decidedness positively affects general self-esteem. This indicates that higher levels of career decidedness have a positive impact on young women's self-esteem. In other words, women who have made specific career decisions are more likely to have more positive self-evaluations. As expected, based on the SCCT, career decisions are related to self-perceptions. Parallel to previous research (Udayar et al., 2020), this study demonstrates that the development of career decidedness enhances general self-esteem, suggesting that having a certain level of perspective towards the career domain, especially at emerging adulthood, positively contributes to an individual's self-worth.

General self-esteem plays a crucial role during the transition from youth to young adulthood and tends to stabilise after young adulthood (Orth & Robins, 2014). Therefore, general self-esteem is determinative in various areas of individuals' lives, one of which is the future career and workplace. The findings revealed that general self-esteem positively and directly influences happiness, showing that when young women see themselves as valuable, their overall levels of happiness increase. This result aligns with previous studies showing that general self-esteem positively influences subjective happiness (Heatherton & Wyland, 2019). Individuals with a strong sense of self-worth are expected to have higher levels of subjective happiness. While career decidedness does not have a direct significant effect on happiness, it influences happiness through general self-esteem. In other words, the relationship between career decidedness and happiness was mediated by general self-esteem. These findings support the assumption that career decidedness impacts how individuals view their self-worth, and that this positive self-evaluation contributes to higher levels of happiness. Also, as in similar research (Chen, 2018; Pan & Zhou, 2013),

the findings signal that different mechanisms could play a role in the effect of career decidedness on happiness, with general self-esteem being a key factor in this process. The findings of this study align with previous research indicating that career decidedness positively influences life satisfaction and subjective well-being (Karavdic & Bauman, 2014; Lounsbury, 1999; Uthayakumar et al., 2010). Since career decisions are important in both career trajectories and future life satisfaction (Greenhaus et al., 2009), individuals' perspectives regarding their desired career paths will determine the job roles they undertake and the organisations they engage with in the future. Moreover, the examination of career decisions, particularly within the context of women, could be said to significantly influence not only their participation in the labour force but also their overall well-being (Lietzmann & Frodermann, 2021).

This study highlights the important effect of general self-esteem on the relationship between career decidedness and happiness. The results indicate that an established career direction not only improves self-esteem but also promotes increased subjective happiness. Career transitions represent a pivotal stage in the lives of young women, and enhancing self-esteem at this stage may function as an effective strategy for developing sustainable happiness and life satisfaction.

Theoretical Implications

In this study, the effects of young women's career decisions on happiness were examined through the lens of Super's life-span, life-space theory and SCCT, with general self-esteem serving as a mediating variable. The findings indicate, as in Super's theory, that the career domain could contribute to overall happiness through general self-esteem. However, based on this study, it is also recommended to explore the relationships between career and happiness from different theoretical perspectives. For instance, the Self-Determination Theory (SDT), developed by Deci and Ryan (2012), is a framework that explains the relationship between individual motivation and subjective well-being. According to this theory, individuals have psychological needs for autonomy, competence, and relatedness, which they strive to fulfil through intrinsic or extrinsic motivational factors. Within this

framework, career decidedness could be viewed as one of the psychological needs. Therefore, future research could use this theory to better understand how various perceptions of career decisions influence well-being.

Practical Implications

Examining career decidedness, general self-esteem, and happiness specifically among young women in Turkey highlights the importance of career decisions for women, the significance of the career field in terms of general self-esteem, and the impacts of these two variables on happiness. The results of this study could guide public institutions in providing various incentives, policies, and training to increase career awareness among young women. Family and tax policies can increase women's participation in employment (Warnecke et al., 2008). These policies could also strengthen career decisions. Guidance programs related to career awareness and career counselling services could enhance the general self-esteem levels of young women. Empowering young women in this domain could contribute significantly to societal well-being by increasing their overall happiness levels. Public institutions could also perform these initiatives through universities. Various career workshops could be organised both face-to-face and online specifically for young women. Moreover, assessments of career decisions during recruitment processes in the private sector can provide insights into candidates' self-evaluations. Furthermore, it is advisable to develop course content in universities that is designed to improve career decidedness. The effects of these courses on general self-esteem could be measured at the class level, and their temporal development could be monitored (Gerçek, 2020). In addition, researchers could examine the correlations between career choices, general self-esteem, and happiness across various demographic groups. For instance, comparisons could be made between men and women, and different age groups could be addressed in addition to socioeconomic status.

Limitations

This research has several limitations. First, it relies on cross-sectional data, which limits the ability to examine changes over time. Future studies could enhance the findings by incorporating longitudinal designs with multiple data points. Additionally, the results of this study are confined to the sample used, and future research could benefit from using more diverse groups from various geographical locations. Additionally, since this study was conducted with a sample consisting solely of women, the results are specific to this particular group. Investigating the relationships between career decidedness and happiness across different professional fields, majors, and age groups could offer broader insights. Moreover, as evidence shows that the link between career decidedness and happiness could be shaped by other processes, it is recommended that future research explore factors other than general self-esteem. These may include career adaptability, career optimism, and self-perceived employability. Factors such as career choice, social support, and work centrality could also be examined as potential moderators of the relationship between career decidedness and happiness. Despite its limitations, this study provides a foundational framework on the connections between career decidedness, general self-esteem, and happiness of young women, which can serve as a valuable reference for policymakers, HR experts, industrial and organisational psychologists, career counsellors, and researchers.



Peer Review	Externally peer-reviewed.
Ethical Approval	The study has obtained ethical approval from the Istanbul University Social and Human Sciences Research Ethical Committee (Date:24.06.2024; No:2609188) and adheres to institutional regulations regarding ethics and publishing.
Author Contributions	Conception/Design of study: M.G., C.G.Ö.; Data Acquisition: M.G., C.G.Ö.; Data Analysis/Interpretation M.G.; Drafting Manuscript: M.G., C.G.Ö.; Critical Revision of Manuscript: M.G., C.G.Ö.; Final Approval and Accountability: M.G., C.G.Ö.
Conflict of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author declared that this study has received no financial support.
Author Details	Merve Gerçek (Assoc. Prof. Dr.) ¹ Kocaeli University, Hereke Ömer İsmet Uzunyol Vocational School, Department of Management and Organization, Kocaeli, Türkiye  0000-0002-7076-8192  merve.gercek@kocaeli.edu.tr



Cem Güney Özveren (Assoc. Prof. Dr.)

² İstanbul University, Institute for Aviation Psychology Research, İstanbul, Türkiye

0000-0001-9435-6662 ✉ cem.ozveren@istanbul.edu.tr

References

- Ahmad, M., & Siddiqui, D. (2021). How Self-Respect and Self Esteem affect wellbeing and health: The serial mediation of happiness, and job satisfaction, complemented by Self-Efficacy. *Political Behavior: Cognition*. doi:10.2139/ssrn.3943079.
- Akçakanat, T., & Uzunbacak, H. H. (2019). Kariyer kararlılığı ölçeği: Türkçeye uyarlama, geçerlik ve güvenilirlik çalışması. *İktisadi İdari ve Siyasal Araştırmalar Dergisi*, 4(9), 159-170. doi:10.25204/iktisad.576572
- Akin, A., & Satıcı, S. A. (2011). Subjective happiness scale: A study of validity and reliability. *Sakarya University Journal of Education Faculty*, 21,65-77.
- Al-Darmaki, F. R. (2012). Relationships between career counseling attitudes and self-esteem and self-efficacy among Emirati university students. *Journal of Career Development*, 39(2), 143-161. doi:10.1177/0894845310380046
- Alexandrova, A. (2005). Subjective well-being and Kahneman's 'objective happiness'. *Journal of Happiness Studies*, 6, 301-324. doi:10.1007/s10902-005-7694-x
- Arnett, J. J. (2000). Emerging adulthood: A theory of development from the late teens through the twenties. *American Psychologist*, 55(5), 469-480. doi:10.1037/0003-066X.55.5.469
- Arsalan, Ü. (2022). Relation between Career Decidedness and Subjective Wellbeing in University Students: Does Hope Mediate the Link?. *Participatory Educational Research*, 9(2), 103-117. doi:10.17275/per.22.31.9.2
- Arthur, M. B., Hall, D. T., & Lawrence, B. S. (1989). *Handbook of career theory*, Cambridge. doi:10.1017/CBO9780511625459
- Azar, I. A. S., & Vasudeva, P. (2006). Self-efficacy and self-esteem: A comparative study of employed and unemployed married women in Iran. *The German Journal of Psychiatry*, 9(3), 111-117. https://citeseerx.ist.psu.edu/document?repid=rep1&type=pdf&doi=c15cfb15548cc3896994bdc94567bda9b2d76a82
- Balgiu, B. A. (2017). Self-esteem, personality and resilience. Study of a students emerging adults group. *Journal of Educational Sciences and Psychology*, 7(1), 93-99. https://www.academia.edu/download/54221050/JESPart.download.pdf
- Bandura, A. (1997). Self-efficacy and Health Behaviour. *Cambridge Handbook of Psychology, Health and Medicine*, 160-162.
- Bargmann, C., Thiele, L., & Kauffeld, S. (2022). Motivation matters: Predicting students' career decidedness and intention to drop out after the first year in higher education. *Higher Education*, 1-17. doi:10.1007/s10734-021-00707-6
- Baumeister, R. F., Campbell, J. D., Krueger, J. I., & Vohs, K. D. (2003). Does high self-esteem cause better performance, interpersonal success, happiness, or healthier lifestyles?. *Psychological science in the public interest*, 4(1), 1-44. doi:10.1111/1529-1006.01431
- Blustein, D. (2013). *The psychology of working: A new perspective for career development, counseling, and public policy*. Routledge.
- Baumeister, R. F., Campbell, J. D., Krueger, J. I., & Vohs, K. D. (2003). Does high self-esteem cause better performance, interpersonal success, happiness, or healthier lifestyles?. *Psychological Science in the Public Interest*, 4(1), 1-44. doi:10.1111/1529-1006.01431
- Bayat, İ., & Baykal, B. (2021). Toplumsal cinsiyet ayrımcılığının yarattığı engeller: Çalışma yaşamında varolmaya çalışan kadın. *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 23(3), 745-762. doi:10.26745/ahbvuibfd.990887
- Blanchflower, D. G., & Bryson, A. (2024). The female happiness paradox. *Journal of Population Economics*, 37(1), 16. doi:10.1007/s00148-024-00981-5
- Blascovich, J., & Tomaka, J. (1991). Measures of self-esteem. In Robinson, J.p., Shaver, P.R., & Wrightsman, L.S. (Eds.), *Measures of personality and social psychological attitudes* (pp. 115-160.), Academic Press, Inc. link "https://doi.org/10.1016/B978-0-12-590241-1 [doi:10.1016/B978-0-12-590241-0.50008-3];.0.50008-3",
- Boo, S., & Kim, S. H. (2020). Career indecision and coping strategies among undergraduate students. *Journal of Hospitality & Tourism Education*, 32(2), 63-76. doi:10.1080/10963758.2020.1730860
- Brislin, R. W. (1970). Back-translation for cross-cultural research. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 1(3), 185-216. doi:10.1177/135910457000100301
- Brockmann, H., Koch, A. M., Diederich, A., & Edling, C. (2018). Why managerial women are less happy than managerial men. *Journal of Happiness Studies*, 19, 755-779. doi:10.1007/s10902-016-9832-z



- Browne, M. W., & Cudeck, R. (1992). Alternative ways of assessing model fit. *Sociological Methods & Research*, 21(2), 230-258. doi:10.1177/0049124192021002005
- Byrne, B. M. (2016). *Structural equation modeling with Amos, basic concepts, applications and programming*, Routledge.
- Campbell, S., Greenwood, M., Prior, S., Shearer, T., Walkem, K., Young, S., ... & Walker, K. (2020). Purposive sampling: complex or simple? Research case examples. *Journal of Research in Nursing*, 25(8), 652-661. doi:10.1177/1744987120927206
- Chartrand, J. M., Rose, M. L., Elliott, T. R., Marmarosh, C., & Caldwell, S. (1993). Peeling back the onion: Personality, problem solving, and career decision-making style correlates of career indecision. *Journal of Career Assessment*, 1, 66-82. doi:10.1177/106907279300100107
- Chen, M. (2018). Does marrying well count more than career? Personal achievement, marriage, and happiness of married women in urban China. *Chinese Sociological Review*, 50(3), 240-274. doi:10.1080/21620555.2018.1435265
- Cheng, W. L., Chang, C. C., Griffiths, M. D., Yen, C. F., Liu, J. H., Su, J. A., ... & Pakpour, A. H. (2022). Quality of life and care burden among family caregivers of people with severe mental illness: mediating effects of self-esteem and psychological distress. *BMC Psychiatry*, 22(1), 672. doi:10.1186/s12888-022-04289-0
- Choi, K. (2007). Self-esteem and Positive Psychology. *The Korean journal of stress research*, 15, 205-214.
- Çöp, S. (2020). Kariyer stresinin kariyer kararlılığı üzerindeki etkisinde sosyal ağ desteğinin aracılık rolü: Gastronomi öğrencileri üzerine bir araştırma. *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi*, 3(10), 835-856. doi:10.26677/TR1010.2020.553
- Crocker, J., Luhtanen, R., Blaine, B., & Broadnax, S. (1994). Collective self-esteem and psychological well-being among White, Black, and Asian college students. *Personality and social psychology Bulletin*, 20(5), 503-513. doi:10.1177/0146167294205007
- Deci, E. L., & Ryan, R. M. (2012). Self-determination theory. *Handbook of theories of social Psychology*, 1(20), 416-436. doi:10.4135/9781446249215.n21
- Di Fabio, A., Palazzeschi, L., Levin, N., & Gati, I. (2015). The Role of Personality in the Career Decision-Making Difficulties of Italian Young Adults. *Journal of Career Assessment*, 23, 281 - 293. doi:10.1177/1069072714535031.
- Diener, E. (1984). Subjective well-being. *Psychological Bulletin*, 95(3), 542. doi:10.1037/0033-2909.95.3.542
- Diener, E., & Diener, M. (1995). Cross-cultural correlates of life satisfaction and self-esteem. *Journal of Personality and Social Psychology*, 68(4), 653. doi:10.1037/0022-3514.68.4.653
- Diener, E., Oishi, S., & Lucas, R. E. (2003). Personality, culture, and subjective well-being: Emotional and cognitive evaluations of life. *Annual Review of Psychology*, 54(1), 403-425. doi:10.1146/annurev.psych.54.101601.145056
- Du, H., King, R. B., & Chi, P. (2017). Self-esteem and subjective well-being revisited: The roles of personal, relational, and collective self-esteem. *PloS one*, 12(8), e0183958. doi:10.1371/journal.pone.0183958
- Emmanuelle, V. (2009). Inter-relationships among attachment to mother and father, self-esteem, and career indecision. *Journal of Vocational Behavior*, 75, 91-99. doi:10.1016/j.jvb.2009.04.007.
- Feldman, D. C. (2003). The antecedents and consequences of early career indecision among young adults. *Human Resource Management Review*, 13(3), 499-531. doi:10.1016/S1053-4822(03)00048-2
- Fine, B. (2012). *Women's employment and the capitalist family*. Routledge. doi:10.4324/9780203721681
- Fornell, C., & Larcker, D. F. (1981). Evaluating structural equation models with unobservable variables and measurement error. *Journal of marketing research*, 18(1), 39-50. doi:10.1177/002224378101800104
- Furnham, A., & Cheng, H. (2000). Perceived parental behaviour, self-esteem and happiness. *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 35, 463-470. doi:10.1007/s001270050265
- Gerçek, M. (2020). Üniversite öğrencilerinin iş (istihdam) umudu ile akademik branş memnuniyeti düzeyleri arasındaki ilişkilerin incelenmesi. *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(2), 266-277. <https://dergipark.org.tr/pub/gumus/issue/55299/649510>
- Gerçek, M. (2024). Balancing Demands and Resources Along the Work-Family Continuum of Working Mothers: Insights from a Meta-Synthesis Study. *Journal of Family Issues*, 0192513X241299418. doi:10.1177/0192513X241299418
- Gordon, V. N. (1998). Career decidedness types: A literature review. *The Career Development Quarterly*, 46(4), 386-403. doi:10.1002/j.2161-0045.1998.tb00715.x
- Greenhaus, J. H., Callanan, G. A., & Godshalk, V. M. (2009). *Career management*. Sage.
- Hall, D. T. (2002). *Careers in and out of organizations*. Sage. doi:10.4135/9781452231174
- Hamzah, S. R. A., Kai Le, K., & Musa, S. N. S. (2021). The mediating role of career decision self-efficacy on the relationship of career emotional intelligence and self-esteem with career adaptability among university students. *International Journal of Adolescence and Youth*, 26(1), 83-93. doi:10.1080/02673843.2021.1886952
- Hirschi, A. (2011). Callings in career: A typological approach to essential and optional components. *Journal of Vocational Behavior*, 79(1), 60-73. doi:10.1016/j.jvb.2010.11.002



- Hirschi, A. (2014). Hope as a resource for self-directed career management: Investigating mediating effects on proactive career behaviors and life and job satisfaction. *Journal of Happiness Studies*, 15(6), 1495-1512. doi:10.1007/s10902-013-9488-x
- Hirschi, A., & Valero, D. (2017). Chance Events and Career Decidedness: Latent Profiles in Relation to Work Motivation. *Career Development Quarterly*, 65, 2-15. doi:10.1002/CDQ.12076.
- Holtschlag, C., Reiche, B. S., & Masuda, A. D. (2019). How and when do core self-evaluations predict career satisfaction? The roles of positive goal emotions and occupational embeddedness. *Applied Psychology*, 68(1), 126-149. doi:10.1111/apps.12153
- Hu, L. T., & Bentler, P. M. (1999). Cutoff criteria for fit indexes in covariance structure analysis: Conventional criteria versus new alternatives. *Structural Equation Modeling: A Multidisciplinary Journal*, 6(1), 1-55. doi:10.1080/10705519909540118
- Huffman, M. L., & Torres, L. (2001). Job search methods: Consequences for gender-based earnings inequality. *Journal of Vocational Behavior*, 58(1), 127-141. doi:10.1006/jvbe.2000.1770
- International Labour Organization (ILO) (2022), World employment and social outlook, Access Link: <https://www.ilo.org/media/366536/download#:~:text=Globally%2C%20the%20labour%20force%20participation,difficulties%20in%20securing%20decent%20employment.>
- Jaensch, V. K., Hirschi, A., & Freund, P. A. (2015). Persistent career indecision over time: Links with personality, barriers, self-efficacy, and life satisfaction. *Journal of Vocational Behavior*, 91, 122-133. doi:10.1016/j.jvb.2015.09.010
- Jager, J., Putnick, D. L., & Bornstein, M. H. (2017). II. More than just convenient: The scientific merits of homogeneous convenience samples. *Monographs of the Society For Research In Child Development*, 82(2), 13-30. doi:10.1111/mono.12296
- Karavdic, S., & Baumann, M. (2014). Positive career attitudes effect on happiness and life satisfaction by master students and graduates. *Open Journal of Social Sciences*, 2, 15-23. doi:10.4236/jss.2014.28003
- Klasen, S. (2019). What Explains Uneven Female Labor Force Participation Levels and Trends in Developing Countries?. *The World Bank Research Observer*. doi:10.1093/WBRO/LKZ005.
- Koçak, O., Ak, N., Erdem, S. S., Sinan, M., Younis, M. Z., & Erdoğan, A. (2021). The role of family influence and academic satisfaction on career decision-making self-efficacy and happiness. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 18(11), 5919. doi:10.3390/ijerph18115919
- Krahn, H. J., Howard, A. L., & Galambos, N. L. (2015). Exploring or floundering? The meaning of employment and educational fluctuations in emerging adulthood. *Youth & Society*, 47(2), 245-266. doi:10.1177/0044118X12459061
- Lee, H. J. (2011). The effect of self-handicapping strategy the relationship between perfectionism and career indecision. *The Journal of Career Education Research*, 24(3), 21-39. doi:10.32341/JCER.2018.09.31.3.21
- Lent, R. W., & Brown, S. D. (2019). Social cognitive career theory at 25: Empirical status of the interest, choice, and performance models. *Journal of Vocational Behavior*, 115, 103316. doi:10.1016/j.jvb.2019.06.004
- Lent, R. W., Brown, S. D., & Hackett, G. (1994). Toward a unifying social cognitive theory of career and academic interest, choice, and performance. *Journal of Vocational Behavior*, 45(1), 79-122. doi:10.1006/jvbe.1994.1027
- Lent, R. W., Singley, D., Sheu, H.-B., Gainor, K. A., Brenner, B. R., Treistman, D., et al. (2005). Social cognitive predictors of domain and life satisfaction: Exploring the theoretical precursors of subjective well-being. *Journal of Counseling Psychology*, 52(3), 429-442. doi:10.1037/0022-0167.52.3.429
- Lent, R. W., Taveira, M. do C., Sheu, H. B., & Singley, D. (2009). Social cognitive predictors of academic adjustment and life satisfaction in portuguese college students: A longitudinal analysis. *Journal of Vocational Behavior*, 74(2), 190-198. doi:10.1016/j.jvb.2008.12.006
- Li, H., Ngo, H. Y., & Cheung, F. (2019). Linking protean career orientation and career decidedness: The mediating role of career decision self-efficacy. *Journal of Vocational Behavior*, 115, 103322. doi:10.1016/j.jvb.2019.103322
- Lietzmann, T., & Frodermann, C. (2023). Gender role attitudes and labour market behaviours: Do attitudes contribute to gender differences in employment in Germany?. *Work, Employment and Society*, 37(2), 373-393. doi:10.1177/09500170211011318
- Liu, X., & Ci, Q. (2024). Work-family conflict, role clarity, and psychological depression among female social workers: The moderating role of social support. *Health Care for Women International*, 1-16. doi:10.1080/07399332.2024.2425935
- Lounsbury, J. W., Hutchens, T., & Loveland, J. M. (2005). An investigation of big five personality traits and career decidedness among early and middle adolescents. *Journal of career assessment*, 13(1), 25-39. doi:10.1177/1069072704270272
- Lounsbury, J. W., Tatum, H. E., Chambers, W., Owens, K. S., & Gibson, L. W. (1999). An investigation of career decidedness in relation to "Big Five" personality constructs and life satisfaction. *College Student Journal*, 33(4), 646-646.
- Lyubomirsky, S., & Lepper, H. S. (1999). A measure of subjective happiness: Preliminary reliability and construct validation. *Social Indicators Research*, 46(2), 137-155. doi:10.1023/A:1006824100041
- Lyubomirsky, S., Tkach, C., & Dimatteo, M. (2006). What are the Differences between Happiness and Self-Esteem. *Social Indicators Research*, 78, 363-404. doi:10.1007/S11205-005-0213-Y.



- Marshall, W. L., Marshall, L. E., Serran, G. A., & O'Brien, M. D. (2009). Self-esteem, shame, cognitive distortions and empathy in sexual offenders: Their integration and treatment implications. *Psychology, Crime & Law*, 15, 217-234. doi:10.1080/10683160802190947
- Miller, A. D., & Rottinghaus, P. J. (2014). Career indecision, meaning in life, and anxiety: An existential framework. *Journal of Career Assessment*, 22(2), 233-247. doi:10.1177/1069072713493763
- Mohd Rasdi, R., & Ahrari, S. (2020). The applicability of social cognitive career theory in predicting life satisfaction of university students: A meta-analytic path analysis. *Plos One*, 15(8), e0237838. doi:10.1371/journal.pone.0237838
- Moksnes, U. K., & Espnes, G. A. (2013). Self-esteem and life satisfaction in adolescents-gender and age as potential moderators. *Quality of Life Research*, 22, 2921-2928. doi:10.1007/s11136-013-0427-4
- Moza, D., Maricuțoiu, L., & Gavreliuc, A. (2019). Cross-Lagged Relationships Between Self-Esteem, Self-Construal, and Happiness in a Three-Wave Longitudinal Study. *Journal of Individual Differences*. doi:10.1027/1614-0001/A000290.
- Mutlu Yaşar, O., & Sunay, H. (2020). Career decidedness of college students. *OPUS International Journal of Society Researches*, 15(23), 1614-1624.
- Neice, D., & Bradley, R. (1979). Relationship of age, sex, and educational groups to career decisiveness. *Journal of Vocational Behavior*, 14, 271-278. doi:10.1016/0001-8791(79)90055-1.
- Ng, J. C., Cheung, V. W., & Lau, V. C. (2019). Unpacking the differential effects of dispositional envy on happiness among adolescents and young adults: The mediated moderation role of self-esteem. *Personality and Individual Differences*, 149, 244-249. doi:10.1016/j.paid.2019.06.011
- Okulicz-Kozaryn, A., & da Rocha Valente, R. (2018). Life satisfaction of career women and housewives. *Applied Research in Quality of Life*, 13, 603-632. doi:10.1007/s11482-017-9547-2
- Orth, U., & Luciano, E. C. (2016). Self-esteem, narcissism, and life satisfaction: Differences between fragile and secure high self-esteem. *Journal of Research in Personality*, 64, 54-61.
- Orth, U., & Robins, R. (2014). The Development of Self-Esteem. *Current Directions in Psychological Science*, 23, 381 - 387. doi:10.1177/0963721414547414.
- Orth, U., & Robins, R. (2022). Is high self-esteem beneficial? Revisiting a classic question.. *The American psychologist*, 77 1, 5-17 . doi:10.1037/amp0000922.
- Pan, J., & Zhou, W. (2013). Can success lead to happiness? The moderators between career success and happiness. *Asia Pacific Journal of Human Resources*, 51(1), 63-80. doi:10.1111/j.1744-7941.2012.00033.x
- Parola, A., & Marcionetti, J. (2022). Career decision-making difficulties and life satisfaction: The role of career-related parental behaviors and career adaptability. *Journal of Career Development*, 49(4), 831-845. doi:10.1177/0894845321995571
- Peronne, K. M. (2000). Balancing life roles to achieve career happiness and life satisfaction. *Career Planning and Adult Development Journal*, 15(4), 49-58.
- Pothukuchi, B. R., Kumar, S. A., & Dash, M. (2014). A study of the impact of self-regulated learning on academic and career goal clarity among postgraduate women students of Bangalore. *The IUP Journal of Soft Skills*, 8(2), 39-48.
- Ran, Z. O. U., Zeb, S., Nisar, F., Yasmin, F., Poulouva, P., & Haider, S. A. (2022). The impact of emotional intelligence on career decision-making difficulties and generalized self-efficacy among university students in China. *Psychology Research and Behavior Management*, 865-874. doi:10.2147/PRBM.S358742
- Rassin E., Muris P. (2005). Indecisiveness and the interpretation of ambiguous situations. *Personality and Individual Differences*, 39, 1285-1291. doi:10.1016/j.paid.2005.06.006
- Restubog, S. L. D., Florentino, A. R., & Garcia, P. R. J. M. (2010). The mediating roles of career self-efficacy and career decidedness in the relationship between contextual support and persistence. *Journal of Vocational Behavior*, 77(2), 186-195. doi:10.1016/j.jvb.2010.06.005
- Rosenberg, M. (1965). *Society and the adolescent self-image*. Princeton University Press. doi:10.1515/9781400876136
- Rottenberg, C. (2014). Happiness and the liberal imagination: How superwoman became balanced. *Feminist Studies*, 40(1), 144-168. doi:10.1353/fem.2014.0007
- Salavera, C., Usán, P., & Teruel, P. (2020). The Mediating Role of Positive and Negative Affects in the Relationship Between Self-Esteem and Happiness. *Psychology Research and Behavior Management*, 13, 355 - 361. doi:10.2147/PRBM.S240917.
- Schmitz, G. S., & Schwarzer, R. (2000). Perceived Self-efficacy of Teachers: Longitudinal Findings with a New Instrument. *Zeitschrift Fur Padagogische Psychologie*, 14(1), 12-25. doi:10.1024//1010-0652.14.1.12
- Silber, E., & Tippet, J. (1965). Self-Esteem: Clinical Assessment and Measurement Validation. *Psychological Reports*, 16, 1017 - 1071. doi:10.2466/pr0.1965.16.3c.1017.
- Solberg, V. S., Good, G. E., Fischer, A. R., Brown, S. D., & Nord, D. (1995). Career decision-making and career search activities: Relative effects of career search self-efficacy and human agency. *Journal of Counseling Psychology*, 42(4), 448. doi:10.1037/0022-0167.42.4.448

- Stockemer, D., & Byrne, M. (2012). Women's representation around the world: the importance of women's participation in the workforce. *Parliamentary Affairs*, 65(4), 802-821. doi:10.1093/pa/gsr063
- Stratton, S. J. (2024). Purposeful sampling: advantages and pitfalls. *Prehospital and Disaster Medicine*, 39(2), 121-122. doi:10.1017/S1049023X24000281
- Super, D. E. (1980). A life-span, life-space approach to career development. *Journal of Vocational Behavior*, 16(3), 282-298. doi:10.1016/0001-8791(80)90056-1
- Tokar, D. M., Withrow, J. R., Hall, R. J., & Moradi, B. (2003). Psychological separation, attachment security, vocational self-concept crystallization, and career indecision: A structural equation analysis. *Journal of Counseling Psychology*, 50(1), 3. doi:10.2399/yod.21.578916
- Toker, B., & Kalıpçı, M. (2021). The Effect of Self-Esteem, Positive Future Expectation and Attitude Toward Future on Happiness: An Analysis of Vocational School Students. *Yuksekogretim Dergisi*. doi:10.2399/yod.21.578916.
- Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), (2023, March). İşgücü İstatistikleri, 2022, Access Link: <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=İsgucu-İstatistikleri-2022-49390>
- Udayar, S., Levin, N., Lipshits-Braziler, Y., Rochat, S., Fabio, A., Gati, I., Sovet, L., & Rossier, J. (2020). Difficulties in Career Decision Making and Self-Evaluations: A Meta-Analysis. *Journal of Career Assessment*, 28, 608 - 635. doi:10.1177/1069072720910089,
- Udayar, S., Levin, N., Lipshits-Braziler, Y., Rochat, S., Fabio, A., Gati, I., Sovet, L., & Rossier, J. (2020). Difficulties in Career Decision Making and Self-Evaluations: A Meta-Analysis. *Journal of Career Assessment*, 28, 608 - 635. doi:10.1177/1069072720910089."https://doi.org/10.1177/1069072720910089",
- Uthayakumar, R., Schimmack, U., Hartung, P. J., & Rogers, J. R. (2010). Career decidedness as a predictor of subjective well-being. *Journal of Vocational Behavior*, 77(2), 196-204. doi:10.1016/j.jvb.2010.07.002
- Uzunbacak, H. H. (2024). Bibliometric analysis of career decidedness studies using a visual mapping technique. *Business & Management Studies: An International Journal*, 12(3), 468-482. doi:10.15295/bmij.v12i3.2403
- Wanberg, C. R., & Muchinsky, P. M. (1992). A typology of career decision status: Validity extension of the vocational decision status model. *Journal of Counseling Psychology*, 39(1), 71. doi:10.1037/0022-0167.39.1.71
- Warnecke, T. L. (2008). Women as Wives, Mothers or Workers: How Welfare Eligibility Requirements Influence Women's Labor Force Participation—A Case Study of Spain—. *Journal of Economic Issues*, 42(4), 981-1004. doi:10.1080/00213624.2008.11507199.
- Wyland, C. L., & Shaffer, E. S. (2019). Assessing self-esteem. In M. W. Gallagher & S. J. Lopez (Eds.), *Positive psychological assessment: A handbook of models and measures* (2nd ed., pp. 203-218). American Psychological Association. doi:10.1037/0000138-013"https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/0000138-013",
- Xu, H., & Bhang, C. H. (2019). The structure and measurement of career indecision: A critical review. *The Career Development Quarterly*, 67(1), 2-20. doi:10.1002/cdq.12159
- Yu, X., Luo, N., Liu, X., Li, H., Li, L., & Mei, Y. (2021). Effect of Proactive Personality on Career Decidedness: The Mediating Role of Career Exploration and the Moderating Role of Anticipated Regret. *Frontiers in Psychology*, 12. doi:10.3389/fpsyg.2021.763224"https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.763224",

İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi

Research Article

 Open Access

Digital Atatürk, Collective Memory, and Political Longing: A Sociological Analysis of AI-Generated Representation of Atatürk on YouTube



Alptekin Keskin¹  

¹ Tekirdağ, Türkiye

Abstract

This study investigates the sociopolitical and affective implications of an AI-generated simulation of Mustafa Kemal Atatürk, published on the *Siber Sörfçü* YouTube channel. In the context of contemporary Turkey's political crises, leadership vacuum, and collective memory anxieties, the AI Atatürk video has sparked intense public attention. Based on a qualitative thematic analysis of 1,852 user comments, the study identifies four central themes: (1) Those Who Felt Emotions and Those Who Miss Atatürk, reflecting viewers' nostalgic and affective engagement; (2) Comparison with the Present and the Permanence of Atatürk's Ideas, highlighting how Atatürk is invoked as a moral and political benchmark against contemporary dissatisfaction; (3) Supporters of Artificial Intelligence Leadership, where some viewers symbolically support AI-led governance as a response to perceived failures of human leadership; and (4) Appreciation of Technical Achievement, demonstrating admiration for the simulation's realism, innovation, and immersive quality. Rather than isolated reactions, these themes are intertwined, revealing how AI functions as both a commemorative and speculative political tool. Drawing on theories of collective memory (Halbwachs), social construction of reality (Berger and Luckmann), digital nostalgia (Niemeyer & Keightley), and algorithmic power (Beer), the study shows how AI-mediated representations of historical figures serve as emotional and symbolic responses to current sociopolitical conditions.

Keywords

Artificial intelligence · social construction of reality · Atatürk · algorithmic power · spiral of silence · collective memory



Citation: Keskin, A. (2025). Digital Atatürk, collective memory, and political longing: a sociological analysis of AI-generated representation of Atatürk on Youtube.. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 45(1), 386-422. <https://doi.org/10.26650/SJ.2025.45.1.0738>

 This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. 

 2025. Keskin, A.

 Corresponding author: Alptekin Keskin keskinalptekin22@gmail.com



Introduction

In the digital age, artificial intelligence (AI) is not just a tool for technological innovation but a key player in reshaping historical narratives, collective memory, and national identity. In Turkey, where Atatürk remains a dominant figure in political and cultural discourse, his AI-generated recreation has sparked intense public debate. This study examines how this AI mediated representation functions not only as a nostalgic engagement with the past but also as a response to contemporary sociopolitical concerns. In doing so, it sheds light on how Atatürk's legacy is reimagined in the 2020s, at a time when national identity, leadership, and digital technology intersect in unprecedented ways.

Although AI-generated representations of historical figures such as Roman emperors, British monarchs, and religious leaders are present on YouTube, Atatürk's case stands apart due to his unique role in shaping Turkey's modernization and national identity. Unlike many historical leaders who are confined to the past, Atatürk remains an active reference in contemporary political discourse, frequently cited as a benchmark for leadership, governance, and societal values. Therefore, the AI-generated portrayal of Atatürk is not just a digital recreation; rather, it emerges as a contested space where Turkey's cultural memory and future aspirations intersect.

Especially over the past quarter-century, Turkish society has experienced a series of interrelated crises—including economic instability, deepening political polarization, recurring social traumas such as earthquakes, refugee-related tensions, and gender-based violence, as well as growing public debates around trust in judicial and educational institutions. In this climate of uncertainty and perceived institutional fragility, historical figures—particularly Atatürk—have regained symbolic prominence. Notably, this resurgence has moved beyond official commemorations and entered digital spaces, where AI-generated representations allow users to simulate conversations with Atatürk or envision how he might respond to today's challenges. These forms of interaction reflect a desire not only to reconnect with the past, but to seek guidance and reassurance through symbolic figures that represent national unity, rationality, and leadership. In this sense, AI-mediated repre-



sentations of Atatürk function as emotionally charged narrative devices that help users articulate a longing for a better past associated with Atatürk, or orient themselves toward that imagined past as a symbolic resource for making sense of the present.

The public fascination with Atatürk's image is not a new development limited to the era of artificial intelligence. Rather, it reflects a longer trajectory of technologically mediated memory practices. From colorized archival photographs and Atatürk-themed calendars to televised commemorative advertisements and even 3D visual recreations, each technological phase has contributed to shaping and reshaping his symbolic presence. Studies such as Özyürek (2006) and Bora & Onaran (2003) have illustrated how the state-centered narrative around Atatürk gradually transformed into more emotionally personalized and popular representations. In this light, the recent rise of AI-generated Atatürk content should not be seen as a rupture but as part of a historical continuum in which new media technologies mediate nostalgic attachments. What distinguishes AI is its capacity for interaction, simulation, and immersion—features that deepen emotional engagement and potentially alter public perceptions of historical authority. Future research should further investigate whether these newer forms of digital interaction have shifted public responses to Atatürk's image compared to previous media formats.

The rise of AI-generated representations of Atatürk on digital platforms has coincided with the accelerated circulation of nostalgic content, resulting in a shift not only in form but also in public reception. Unlike earlier forms such as printed calendars, statues, or televised tributes, AI-generated Atatürk invites interactive engagement—viewers ask questions, interpret responses, and emotionally invest in a simulated dialogue. This participatory dynamic intensifies affective attachment and allows nostalgia to become more immersive and emotionally co-produced. Furthermore, the platform-driven nature of this content contributes to its rapid mass dissemination, transforming nostalgia into a collective and highly visible experience. As Niemeyer and Keightley (2020) argue, digital nostalgia is increasingly shaped by the logics of commodification and algorithmic amplification. In this context, users' emotional connections with AI-mediated Atatürk content are not merely expressions of historical longing but are also shaped by the commercial



and viral dynamics of digital culture. Thus, public reactions to AI-generated Atatürk may differ significantly from earlier responses by being more participatory, emotionally intensified, and entangled in platform economies. At the same time, this evolving reception contributes to the normalization of AI technologies in everyday life, enabling broader public adoption while also facilitating the rapid expansion of tech companies through emotionally engaging cultural content.

Atatürk's AI recreation is not merely a historical reconstruction; it is also a digital reproduction of nostalgia introduced as an alternative solution to the multilayered crises of modernity in contemporary Turkey. As Boym (2001) argues, nostalgia is not merely a yearning for the past but a means of reinterpreting history in response to contemporary concerns. Boym (2001), distinguishes between restorative nostalgia, which seeks to reconstruct an idealized past, and reflective nostalgia, which critically engages with history and acknowledges its complexities. The AI-generated recreation of Atatürk reinforces a fixed and enduring perception of the past while simultaneously reshaping his legacy into a dynamic and evolving cultural symbol influenced by digital technologies. The widespread emotional reactions to this digital recreation illustrate how AI serves as both a preserver and a transformer of historical narratives.

Nostalgia is a concept that carries various complexities in its relationship with modernity in Turkey. For some groups, nostalgia represents an idealized "paradise of the past," a shared historical memory that emerges after periods of war, poverty, and societal fragmentation, ultimately symbolizing national resilience and unity (Bora & Onaran, 2003). In Turkey, admiration for Atatürk has not remained static; rather, it has evolved into a nostalgic phenomenon that continues to grow across different segments of society. In recent years, AI powered programs on YouTube have increasingly been used to generate music videos featuring Atatürk's voice (Keskin, 2024). Similarly, AI driven visual production models have been frequently employed on social media to generate portraits of Atatürk, often emphasizing his strength, authority, and charismatic leadership qualities (Karapekmez, 2023). Some studies have even utilized AI based applications to analyze



Atatürk's clothing style, predicting what he might wear if he were alive today (Bayraktar, 2024). These technological interventions, including AI-generated imagery and sound, have contributed to digitally reviving Atatürk, reinforcing his presence in contemporary cultural memory. In other words, AI-generated or digital representations of Atatürk have become increasingly popular in recent years.

Atatürk's digital revival also reflects broader cultural shifts in Turkey, where historical figures are being reinterpreted in increasingly personalized ways. As Özyürek (2006) suggests, Atatürk's legacy, once a state-driven narrative, has increasingly become an individualized and emotionally charged phenomenon. In the digital age, this shift has been further amplified by social media and AI technologies, which allow users to interact with historical representations in new and immersive ways. The AI-generated Atatürk is not merely a reflection of the past, but an evolving figure shaped by contemporary political and cultural concerns. His digital presence plays a role in shaping collective memory by reinforcing a shared historical consciousness while also demonstrating how nostalgia is mediated through technology.

In a YouTube video published by a user named "Siber Sörfçü" (the channel's administrator has not revealed his real identity and uses the pseudonym "Siber Sörfçü"), seven questions were posed to an AI-generated representation of Atatürk. The questions include: "How can Turkey's economy be improved?", "What do you think about Syrian refugees?", "What measures can be taken against the increasing violence toward women?", "Should Turkey reinstate the death penalty?", "Which football team do you support?", "What should Turkey's stance be on the Russia-Ukraine and Palestine-Israel conflicts?", and "If you were alive today, what would you do for our country?". AI Atatürk's answers emphasize consistently adhering to reason, science, and knowledge; prioritizing national interests; enhancing the economy by increasing exports while decreasing imports; supporting local production and farmers; and pursuing peaceful policies in international politics. As shown in Figure 1, the creator of the channel asks contemporary political and social questions, and the AI-generated Atatürk responds with answers based on historical

references. The figure emphasizes the dialogic structure of the video and its role in creating a sense of digital proximity to symbolic leadership.

By examining user interactions with AI-generated representations of Atatürk, this study aims to explore how nostalgia, collective memory, and algorithmic power intersect in the digital age. While AI offers new ways to engage with history, it also raises ethical concerns regarding historical authenticity, digital manipulation, and the political instrumentalization of AI-generated narratives. This study seeks to contribute to the growing discourse on the role of technology in shaping historical consciousness and national identity, using Atatürk's AI recreation as a case study to understand the broader implications of digital memory and mediated nostalgia in 21st-century Turkey.

Conceptual Framework

One of the significant works in the field of phenomenological sociology is Berger and Luckmann's *The Social Construction of Reality*, which explains how individuals construct their social world and has become one of the foundational texts of modern sociology. This work argues that social reality is an ongoing phenomenon that is continually constructed through socialization. According to Berger and Luckmann, this construction process begins with individuals' efforts to make sense of the world around them, and these meanings are transformed into a social reality through shared norms and values (Berger & Luckmann, 1966). Today, these interactive processes are not limited to face-to-face interactions but gain a new dimension due to the impact of technological innovations. Technologies like AI, in particular, significantly contribute to reshaping individuals' meaning-making processes, thus influencing their perception of social reality. In this context, when evaluating the impact of AI-based tools on the social production of meaning, it is also important to discuss how this transformation offers solutions to the crises associated with modernity.

Berger and Luckmann evaluate the meaning crisis faced by modern societies within the context of the increasing pluralism brought about by modernity. At the root of the meaning crisis lies the tendency of modern societies to encompass diverse lifestyles, value systems,



and forms of knowledge. This situation makes it difficult for individuals and groups to arrive at a shared perception of reality and undermines the legitimacy structures upon which social order is based (Berger & Luckmann, 2015). In their in-depth analysis of the meaning crisis, Berger and Luckmann argue that this crisis has the potential to reveal the constructed nature of social order, which can be seen as a positive aspect. However, they also highlight the risk of creating disorientation and insecurity among individuals (Berger & Luckmann, 2015, pp. 60-65). In this context, AI-based tools further deepen the meaning crisis by rapidly altering the ways in which social realities are constructed and reshaping the processes through which individuals adapt to these new realities.

Today, the process mentioned above is not limited to face-to-face interactions between individuals but has gained a new dimension with the impact of technological innovations. Technologies such as AI, in particular, significantly contribute to reshaping individuals' worlds of meaning and social perceptions of reality. In this regard, it is essential to develop a theoretical perspective on how AI-based tools transform the processes of social meaning production. While technological innovations, especially AI, offer new tools that could contribute to solving the meaning crisis, they also harbor the potential to deepen this crisis. AI, by transforming the legitimizing power of language in the way Berger and Luckmann described, contributes to the formation of new symbolic universes. For instance, AI-supported language models, through digital media, highlight specific words, phrases, and narratives, allowing for the redefinition of social norms and values. In this context, AI has become both a facilitating and transformative actor in the construction of individual and social realities.

Recent debates among sociology researchers demonstrate that AI has now become a social phenomenon and actor. Accordingly, through its multidimensional interactions with humans, AI has evolved into a social actor, necessitating an expansion of the concept of socialization in sociology (Woolgar, Beer 1985). This evolution raises the fundamental question of agency: can AI truly act? Borch and Min (2023) argue that second-generation machine learning systems, which independently generate trading rules without direct human input, challenge classical notions of human-centered agency. Similarly, Borch (2022)

shows that these systems exhibit autonomous behaviors that emerge from their internal logic and interactions, supporting a rethinking of agency in socio-technical systems. These forms of AI are not merely tools but actors embedded in and shaping social fields. Considering that technology has become an integral part of culture and significantly influences different cultural groups, particularly on digital platforms, it is crucial to recognize that technological phenomena are essentially social phenomena (Eynon & Young, 2021). In this context, interpretive sociology is more suitable for positioning AI as a social actor (Wolfe, 1991). With its potential to influence and support social and cultural changes, AI is not merely a technical tool but also a phenomenon shaping the structure and organization of societal knowledge (Schwartz, 1989). Therefore, understanding the societal impacts of AI requires addressing not only its technological dimensions but also its sociological and cultural contexts. Thus, following Latour (2005) and other Actor-Network Theory (ANT) scholars, we might argue that the technological dimensions of AI are inherently embedded within their sociological and cultural contexts, rather than existing as separate or purely technical phenomena.

Beer (2017) emphasizes the powerful influence of algorithms in shaping social reality and their role in individuals' meaning-making processes. The concept of “algorithmic power” is central to this transformation. Algorithms accelerate individuals' access to information while simultaneously creating uncertainty about how this information will be interpreted and understood in a social context. They determine which media content users are exposed to and when they will see it. While scholars such as Zuboff (2019) argue that algorithms exert profound control over users—central to the notion of surveillance capitalism—others, such as MacKenzie (2021), question the extent of this power by highlighting the limitations of algorithmic mechanisms like cookies and pixels. These debates reveal the need for a more nuanced approach that avoids attributing totalizing influence to algorithms. In this context, algorithms may not simply impose meaning upon individuals, but rather function within a dynamic feedback loop, shaped by the very data users generate. Drawing on Mead's (2015) concept of the “significant other,” algorithms can be understood as interactive entities that contribute to identity formation and social

negotiation within digital environments. This perspective shifts the view from algorithmic dominance to co-constitutive relationality. Moreover, algorithms influence not only individuals' media consumption habits but also the symbolic and structural organization of social spaces. In this process, they act as central organizing forces in society—producing what Lundahl (2022) calls “algorithmic meta-capital” by shaping media access, consumption hierarchies, and the distribution of symbolic value. Understanding the societal role of algorithms, therefore, requires not only a recognition of their technical functions and socio-political effects but also a critical, dialogical examination of their broader implications for democracy, diversity, and social cohesion.

Scott Lash's concept of "post-hegemonic power" argues that instead of traditional authoritarian or ideological control, technological processes infiltrate individuals' daily lives unconsciously (Lash, 2007). In this context, the promises of democratization and power distribution associated with Web 2.0 have fallen short, leading to what Beer (2009) describes as a state of "technological unconsciousness," where algorithms influence users unconsciously, directing them without their awareness. Similarly, the algorithms of social media platforms affect the information individuals are exposed to and how it is presented. These algorithms have been regarded as a new form of "agenda-setter" (Wohn and Bowe, 2014). In this framework, social media platforms play a central role in the reproduction of reality. Individuals internalize the shared information and attitudes within their social networks, constructing their individual and collective realities.

Technologies such as AI further contribute to this process by mediating individuals' interactions with meaning and subtly influencing their perceptions of social reality. However, this influence is not always straightforward or unidirectional—individuals often engage with content they disagree with, resist, or even mock. Sometimes, a user might watch a video they find absurd, not because they endorse it, but because they reject or ridicule it. In such cases, the algorithm may misread the engagement and recommend similar content, but this does not necessarily result in a shift in preference or worldview. This highlights the complex, negotiated relationship between algorithmic suggestion and human interpretation. Rather than acting as a dominant force in shaping meaning, AI can

be understood as a significant—but context-dependent—mediator of social norms and values. Its effects emerge not solely from what is shown, but also from how individuals interpret, resist, or reinterpret algorithmically curated content. Beer's work examines the transformative potential of algorithms on social structures while also emphasizing their role in exacerbating the meaning crisis. While AI enables individuals to access information more quickly, it also contributes to gaps in how this information is contextualized socially. Beer (2017) refers to this as a "digital meaning void," which complicates individuals' efforts to reconstruct coherent social realities. In short, AI and algorithms play a dual role—both shaping and destabilizing meaning-making processes in the construction of social reality.

The impact of AI technologies on collective memory and identity is creating a new area of discussion in today's digital age. Halbwachs' concept of collective memory emphasizes that individuals' perceptions of the past are shaped by their social contexts and group identities (Halbwachs, 1992). According to Halbwachs, who defines collective memory as a "record of similarities," "History is the record of changes, while collective memory is the record of similarities, and it naturally convinces the group that it remains the same because it focuses on the group, whereas the changes concern the group's relationships or interactions with other groups" (1980, p. 86). Halbwachs' conceptualization of collective memory is often understood as "communicative memory," where history is orally transmitted from generation to generation (Assmann, 1995, pp. 126-127). In the context of Halbwachs' notion of collective memory, the use of AI technologies plays a significant role in the reconstruction of social memory. Specifically, the reproduction of historical figures like Atatürk through AI paves the way for constructing new forms of collective memory by reshaping the popular and media representations of historical narratives and leader figures. AI's ability to reinterpret the past and recreate prominent figures in collective memory transforms individuals' perceptions of historical reality. However, this process increasingly blurs the boundaries between historical reality and the new reality produced through technology. As AI reproduces the voices, visuals, and ideas of historical figures in digital environments, it creates a new digital reality that shapes individuals' collective



memories. At the same time, the overlap between this digital reality and historical reality generates complex effects on both individual and collective identities.

Beyond Halbwachs' (1992) framework of collective memory, Davis (1979) highlights the role of nostalgia in shaping both personal and collective identity. Nostalgia, according to Davis, is not merely a sentimental longing for the past but a process through which individuals construct and affirm their historical and cultural identities. Similarly, Jameson (1991) critiques nostalgia in postmodern society, arguing that it often presents an idealized version of history rather than an accurate representation of the past. These perspectives offer valuable insights into how AI-generated recreations of historical figures like Atatürk serve not only as digital reconstructions of memory but also as emotionally and ideologically charged reinterpretations of history.

This reconstruction of historical figures through AI is deeply intertwined with nostalgia, which plays a crucial role in shaping collective memory. Boym (2001) argues that nostalgia is not merely a longing for the past but an active process that reflects contemporary cultural and political anxieties. She distinguishes between restorative nostalgia, which seeks to recreate a lost past in its original form, and reflective nostalgia, which critically engages with history and acknowledges its complexities. The AI-generated recreation of Atatürk demonstrates both aspects: while some users express deep emotional responses and a desire to "bring back" his presence, the technological mediation of his figure also highlights the constructed nature of memory itself, prompting discussions about the reinterpretation of history in the digital era.

Similarly, Özyürek (2006) examines how Kemalist ideology has transitioned from a rigid state-centered doctrine into a more personalized and emotionally charged form of nostalgia. In the digital age, this transformation is further amplified by AI, as individuals interact with technologically mediated representations of Atatürk, reinforcing their own emotional and political connections to his legacy. The digital Atatürk, therefore, is not just a representation of historical memory but a symbol of continuity, authority, and an idealized modernity that resonates with contemporary social anxieties. This aligns with



the broader notion that AI technologies do not merely reconstruct the past; they actively shape how societies negotiate and reinterpret historical narratives.

AI-generated representations of historical figures like Atatürk play a significant role in shaping collective memory in the digital age. These recreations do more than simply bring the past into the present, as they actively reshape historical narratives and create a complex relationship between historical authenticity and digital fabrication. The intersection of nostalgia and AI raises important questions about how history is remembered, reinterpreted, and reconstructed through technology. These AI driven narratives do not exist independently but are deeply integrated into the digital media landscape. Social media platforms, algorithmic curation, and digital storytelling further influence how historical figures are perceived and engaged with. Understanding this dynamic is essential for examining how collective memory evolves in an era where technology continuously mediates and redefines our connection to the past.

Media enables individuals to acquire information about social and cultural elements they do not directly experience in their daily lives. In this process, media creates a symbolic reality that shapes social perception, beliefs, and memory (Adoni & Mane, 1984). In this context, Couldry and Hepp (2016) discuss the role of media and technologies in the production of social memory, exploring how digital technologies reshape our relationship with the past. With the new possibilities offered by AI, individuals are reconstructing their perceptions of the past within a different, digitalized framework. However, this leads to a transformation of the concept of social memory and the reshaping of collective identity. The reconstruction of historical figures through AI has the potential to significantly influence individuals' perceptions of the past, creating a profound transformative effect on social identity and memory. This process, through the digitization of collective memory, alters how individuals connect with the past and makes historical narratives more flexible and dynamic. Thus, AI technologies' impact on collective memory reshapes not only perceptions of historical reality but also the processes by which societies construct their identities

Noelle-Neumann's (1974) spiral of silence theory provides an important framework for understanding how opinions are shaped at the societal level and how individuals express their views. According to this theory, individuals tend to hesitate to express opposing opinions when they perceive that dominant views in society could lead to social exclusion or negative reactions. Complementing this perspective, Ronald Burt's (2001) "echo hypothesis" emphasizes how individuals tend to reinforce their existing beliefs through repeated exposure to similar opinions within tightly-knit social networks. Rather than fostering diversity of thought, this echo effect amplifies pre-existing biases and encourages conformity. In online environments, individuals may not only avoid expressing dissent, but also engage more confidently with content that echoes their own views—even when doing so involves irony, critique, or strategic silence. This nuance reveals that silence or engagement does not always equate to agreement, but rather reflects a complex interplay of social and algorithmic forces. Just as in real life, individuals in online environments are also inclined to avoid expressing different opinions in the face of the majority's dominant views (Liu & Fahmy, 2011). In online settings, anonymity somewhat reduces the fear of isolation; however, the fear of social acceptance and exclusion still leads individuals to limit their voices on digital platforms. As in offline environments, when people perceive that their views are in the minority in online environments, they are hesitant to share these opinions. Especially on platforms such as social media and forums, many individuals fear negative reactions or exclusion from those who hold the majority opinion; so tendency may vary depending on personal traits, as some users intentionally adopt contrarian or radical positions to challenge dominant views or to gain visibility. In this context, a study on online discussion forums revealed that individuals' willingness to share neutral and negative opinions decreased due to the fear of isolation (Askay, 2014). Research related to the spiral of silence theory shows that users on social media do not always exhibit hesitation, isolation, or fear against dominant views. One study noted no support for the generally accepted assumptions of the "spiral of silence" theory. This study's findings indicated that exposure to mass media in climate change discussions in Germany did not significantly impact individuals' perception of public opinion; instead,



when individuals saw themselves as part of a minority, their willingness to speak in society actually increased rather than decreased. Furthermore, online anonymity and low-threshold expressions increased individuals' willingness to express their opinions (Porten-Che   & Eilders, 2015). Studies show that the generally accepted situations in the spiral of silence theory do not occur at all levels. Moreover, Habermas (2023), in his recent work *A New Structural Transformation of the Public Sphere and Deliberative Politics*, critically reassesses the spiral of silence theory in the context of algorithmically-mediated digital platforms. He argues that digital personalization and fragmentation not only intensify dominant narratives but also reinforce individuals' reluctance to publicly express dissenting views. Consequently, this structural shift in digital media might further suppress critical engagement, particularly when historical narratives or prominent cultural symbols like Atatürk are digitally reconstructed and presented in idealized forms.

Beyond the points discussed above regarding the spiral of silence theory, it is also important to highlight how the general pressure of control and surveillance on online platforms, along with and AI technologies, shape individuals' digital interactions and societal perceptions. Through AI technologies on digital platforms, as societal memory is reshaped, individuals' interactions with digital content are also guided, and societal norms are becoming more pronounced. Some scholars, such as Zuboff (2019), argue that AI and big data technologies significantly steer individuals' digital interactions, influence social norms, and may restrict decision-making autonomy through algorithmic processes. According to her notion of "surveillance capitalism," digital platforms observe and analyze user behavior to shape their perceptions of social reality. However, this view is not universally accepted. Critics such as MacKenzie (2021) warn against overestimating algorithmic power, especially in cases involving personalization tools like cookies and pixels, where algorithmic influence may be overstated and individual agency remains significant. At this point, focusing on how AI technologies shape individuals' digital interactions and societal perceptions is crucial for understanding the dynamics of the spiral of silence theory in the digital age. In digital environments, taking the example of the reconstruction of historical figures, especially with important leaders like Atatürk becoming popular narra-



tives through AI, it reinforces the dominant views in societal memory. Individuals may feel compelled to adopt views that align with these dominant narratives, otherwise facing the risk of social exclusion and identity crisis. In this context, Noelle-Neumann's spiral of silence theory reveals how digital technologies and AI shape perceptions of social reality while limiting the freedom of individuals and groups to express themselves.

Social media provides an alternative space for interaction for individuals isolated from real social life. These digital platforms have become an attractive venue where individuals can express their identities and establish a presence in a societal context (Tuncer, 2016: 138). However, surveillance mechanisms on social media can create significant pressure on individuals. This leads individuals to engage in behaviors that align with the thoughts and expectations of those who are observing them (Dedeoğlu, 2006: 82). For example, in recent years, it has been observed that politicians, instead of using traditional strategies, have adopted new communication strategies based on AI technologies and algorithmic advancements as part of a persuasion process. This shift makes it more difficult for individuals to express themselves freely in digital environments, creating pressure and fear of being watched, negatively affecting political participation behaviors (Gürel, 2023: 29-30). Advances in digital communication technologies and developments in AI algorithms have led to a rapid increase in data usage. These changes are expected to quickly transform all aspects of social life, from politics and economics to popular culture and traditional religions. In this context, it is anticipated that digital communication technologies will increase the perception of surveillance among individuals, further complicating the expression of differing views.

When Berger and Luckmann's social reality construction processes, Beer's concept of algorithmic power, Halbwachs' concept of collective memory, and Noelle-Neumann's spiral of silence theory are brought together, it becomes possible to understand how the construction of social reality is reshaped in the digital age. Digital platforms play a central role in redefining social norms and realities by controlling individuals' access to information and how they internalize it. In this context, the impact of digital culture on how individuals perceive and construct social reality forms an important area of contem-



porary sociology. The anonymity and broad access provided by digital environments facilitate individuals' exploration of different social perspectives, while the norms shaped by algorithms create new limitations on the expression of differing views and reproduce dominant discourses. This situation presents significant sociological dynamics that need to be deeply analyzed regarding the reshaping of social memory and how individuals express themselves.

The next section provides information on the qualitative research method used in this study, content analysis. The effect of content produced in digital environments on social memory and individuals' modes of expression will be examined using the content analysis method.

Figure 1

YouTube video titled "I Cloned Atatürk's Personality and Voice with AI! The Most Realistic Response Voice"



Method

Content analysis, as one of the qualitative research methods, enables the systematic examination of texts, visuals, or other media materials in response to a specific research question. Frequently used in social sciences, this method provides an in-depth analysis of data and is divided into qualitative and quantitative content analysis. Qualitative content analysis focuses on exploring the meaning and themes of texts or other materials, while quantitative content analysis is more focused on numerically measuring specific concepts

(Berg, 2001). Content analysis includes stages such as data collection, category creation, coding, and interpretation of results. These stages are critical steps aimed at enhancing the accuracy and reliability of the research. Content analysis is an important tool, particularly for deciphering and deeply understanding meanings in social, cultural, and political contexts. Additionally, this method allows researchers to systematically examine specific themes, attitudes, and values within texts (Krippendorff, 2018). However, content analysis requires careful planning to be applied correctly, as subjective interpretations can affect the validity of the analysis (Stemler, 2001). Building on this foundation, this study adopts an abductive thematic analysis to systematically explore user responses to AI-generated historical content

This study employs an abductive thematic analysis, integrating both inductive and deductive approaches. Initially, an inductive approach was applied to identify recurring patterns and themes directly from the data without predefined categories. Through open coding using MAXQDA Analytics Pro 2024, dominant themes were derived based on the natural occurrence of concepts in user comments (Charmaz, 2006). Subsequently, a deductive phase was introduced, aligning the emergent themes with established theoretical frameworks, including the social construction of reality (Berger & Luckmann, 1966), collective memory (Halbwachs, 1992), nostalgia (Boym, 2001; Davis, 1979), algorithmic power (Beer, 2017), and the spiral of silence (Noelle-Neumann, 1974).

This approach was chosen to ensure a dynamic interaction between empirical observations and theoretical insights, allowing for a more nuanced understanding of how users interpret and engage with AI-generated representations of historical figures. In the final phase, an abductive approach was adopted, allowing for iterative refinement of themes by bridging gaps between data and theory (Timmermans & Tavory, 2012). This phase ensured that the analysis was not only informed by theory but also flexible enough to accommodate new interpretations emerging from user engagement with AI-generated content.

To ensure analytical clarity and relevance, a data filtering stage was conducted prior to coding. Initially, 2,243 YouTube comments were collected under the selected video. Of

these, 391 were excluded based on specific criteria: comments that contained only emojis, were empty, repeated identical content, or were identified as spam or advertisements. The remaining 1,852 comments constituted the final dataset for analysis. This filtering was carried out manually by the author based on predefined exclusion criteria, ensuring consistency and transparency in the preparation of the dataset.

The coding process involved the following steps:

1. **Data Familiarization:** All 1,852 comments were reviewed multiple times to capture key narratives and linguistic structures.
2. **Open Coding (Inductive Phase):** Initial themes were derived organically from the data without theoretical constraints.
3. **Axial Coding (Deductive Phase):** The identified themes were cross-referenced with the theoretical framework.
4. **Selective Coding (Abductive Refinement):** A final set of themes was established, integrating both data-driven insights and theoretical interpretations.

This abductive approach allowed for an in-depth understanding of how AI-generated historical figures are interpreted within collective memory and political discourse, while also recognizing how user interactions shape emerging narratives in digital culture.

Various videos featuring historical figures recreated using artificial intelligence can be found on YouTube. For instance, AI-generated depictions of Egyptian pharaohs, Roman and British emperors, and other world leaders have been produced. Additionally, there are videos that narrate the lives of religious leaders or prophets, often using visualization techniques or animation to create story-driven representations. However, research conducted on YouTube has revealed that no other historical or religious figure has been recreated with AI in a manner as extensive and impactful as Mustafa Kemal Atatürk. In particular, a video created using AI by the couple Elif Selen and Yunus Emre Yılmaz, who reside in Alanya, has garnered significant attention on Instagram, reaching 9.5 million

views. This highlights Atatürk's unique position in Turkey and underscores the profound significance of his AI driven recreation in terms of collective memory and nostalgia.

Although various technologies such as colorized portraits, dramatized advertisements, or static memorials have been used in the past to represent historical figures, recent advances in artificial intelligence have introduced an interactive dimension to these representations. Alalaq (2025a) emphasizes that AI-supported historical narratives have largely focused on spatial reconstructions and cultural heritage sites; in such studies, the emotional and political dimensions of individual historical figures often remain in the background. In contrast, Alalaq (2025b) explores how figures like Julius Caesar and John F. Kennedy are simulated through conversational interfaces, voice synthesis, and narrative-based interactions. However, even these simulations tend to be abstract and largely disconnected from specific national or political contexts. What distinguishes the AI-generated Atatürk video analyzed in this study is its direct integration into Turkey's emotionally charged political culture, its resonance with collective memory, and its participatory dissemination through digital platforms. While previous simulations have mostly served educational or entertainment purposes, this example goes beyond merely reviving a historical figure digitally—it functions as a symbolic and affective digital space where identity negotiations, national concerns, and political disillusionments are publicly processed.

This study seeks to answer the following main research question:

1. Around which themes are users' comments on the AI-generated video of Mustafa Kemal Atatürk clustered, and how can these themes be explained sociologically?

This study's sample consists of viewer comments left on the video titled "I Cloned Atatürk's Personality and Voice with AI! The Most Realistic Response Voice," published on November 10, 2024, by the *Siber Sörfçü* YouTube channel. The 38-minute-long video is structured as an interactive interview in which an AI-generated Atatürk responds to contemporary socio-political questions. The AI system was trained on Atatürk's known speeches, writings, and voice recordings, enabling it to generate responses that closely

resemble his rhetorical style and historical viewpoints. The *Siber Sörfçü* YouTube channel generally produces content related to creating AI assistants, music generation through AI, and visual content creation. Apart from the video recreating Atatürk's voice and personality, the channel does not contain AI-generated content involving other historical figures.

The video begins with a narration explaining how AI was used to recreate Atatürk's voice and thought processes. Following this introduction, the AI-generated Atatürk is asked questions about Turkey's present-day economic challenges, political climate, and global affairs. The responses provided by AI mimic the language, tone, and ideological stance associated with Atatürk, making it appear as if he were addressing modern issues in real time.

The video has attracted widespread attention for several reasons:

1. **Technological Innovation:** This is one of the first attempts to simulate a historical leader's personality and voice using AI in Turkish digital media.
2. **Emotional Connection:** Atatürk holds a deeply symbolic role in Turkish collective memory, and hearing his voice in a contemporary setting triggered strong emotional responses.
3. **Political Relevance:** The video coincided with ongoing debates about political leadership in Turkey, leading many viewers to compare Atatürk's AI-generated statements with current political discourse.
4. **Algorithmic Amplification:** YouTube's recommendation system played a significant role in ensuring the video reached a wide audience, contributing to its viral spread.

Those Who Felt Emotions and Those Who Miss Atatürk

This theme appeared in approximately 41% of the total 1,852 comments (~759 comments), reflecting a strong emotional attachment and longing for Atatürk's presence. Comments in this category generally reflect a deep emotional response and a sense of longing for Atatürk. These comments emphasize the intense emotional moments experi-

enced by viewers after hearing Atatürk's voice and personality through AI in the video. Below are the themes based on the analysis of these comments:

@s.: What have you done, my friend? My eyes have never filled with such deep emotion, and my nose has never tingled with such sensation. It was a conversation I never wanted to end, and for a moment, I couldn't even distinguish between reality and artificial intelligence. Such a project, such an effort, truly, I commend you for your hard work. First and foremost, I remember our beloved Atatürk, our Great Leader Mustafa Kemal ATATÜRK, along with his heroic comrades-in-arms and our noble martyrs, with mercy, gratitude, and longing.

@ZB.: As a retired educator, I was very excited while watching your video, which I just discovered. I couldn't hold back my tears. I deeply thank you for all the effort you put into creating this video. I wish you success. I also watched your long video. It's a wonderful work.

From many of the comments left on the video, it is clear that viewers were emotionally affected and unable to hold back their tears. Phrases such as "I couldn't hold back my tears," "I can't stop crying," and "my eyes filled up faster than ever before" reflect the emotional intensity viewers experienced during the video and the impactful moment of hearing Atatürk's voice. This shows that the video left a deep mark on the emotional world of the viewers.

@I.: "Why are these tears flowing from my eyes involuntarily for my Atatürk, whom I never knew and never saw, when I didn't even cry for my deceased father?"

This comment was selected because it demonstrates how Atatürk is perceived not only as a political leader, but as a symbolic father figure. The user's emotional investment reflects Boym's (2001) idea of reflective nostalgia—emotionally reconstructing the past as a refuge from present concerns.

Many viewers have formed a personal connection with Atatürk through the video and, influenced by this connection, experienced deep emotions. Phrases such as "I didn't cry

even for my deceased father" and "For my Atatürk, whom I never knew or saw" show that Atatürk's figure holds a place in the emotional realm of the viewers beyond just being a historical leader. This demonstrates that the bond Atatürk established with the people remains strong and influential.

This emotional connection is not merely an individual experience but is rooted in collective memory. As Halbwachs (1992) suggests, collective memory is maintained through symbols, narratives, and shared emotional experiences that connect individuals to a broader historical consciousness. The AI-generated Atatürk functions as a medium through which viewers not only recall but also relive and reaffirm their emotional and historical ties to him. This aligns with Boym's (2001) argument that nostalgia is not just a longing for the past but a way of reconstructing and renegotiating it in the present. By experiencing Atatürk through AI, viewers engage in an act of digital remembrance, where personal emotions merge with a shared cultural memory.

@b.: "I kept replaying it, and I can't stop crying. It feels like being reunited with my long-lost father. I didn't realize how deep my loneliness was. I don't have the words to say." This comment was selected because it captures a personalized longing for Atatürk as a familial presence, resonating with Davis' (1979) understanding of nostalgia as a link between personal identity and collective historical narratives.

Another important theme is the feeling of "reunion" with Atatürk. The comment "It feels like being reunited with my long-lost father" expresses that Atatürk's voice evokes the emotion of reconnecting with a lost loved one in the viewers. This demonstrates that Atatürk still holds a place as a living figure in the emotional world of the viewers. The statement "Facing my Atatürk's consciousness excited me" shows that AI helps viewers reconnect with the past and facilitates the re-creation of collective memory.

This notion of reunion can be understood in the framework of nostalgia as a means of identity reinforcement. Davis (1979) argues that nostalgia serves as a bridge between personal and collective identity, offering individuals a way to make sense of their historical belonging. Similarly, Jameson (1991) critiques nostalgia in postmodern society, emphasiz-

ing how it often presents an idealized, rather than historically accurate, version of the past. The AI-generated Atatürk reflects this duality: it is both a historical reconstruction and a reinterpretation shaped by present-day emotional and cultural needs. The strong emotional reactions from viewers indicate that this video does not simply reproduce Atatürk's memory but actively reconfigures how he is perceived and remembered in contemporary Turkey.

@g.: Atatürk's desired representative of the Turkish youth, beautiful person; facing my Atatürk's consciousness, this concrete encounter excited and moved me. I wish you reach the beautiful places you deserve... I'm glad you exist. This reaction reflects not only emotional reverence but also a symbolic aspiration to embody Atatürk's ideals—demonstrating nostalgia as a performative mode of civic belonging (Boym, 2001).

@y.: "When you started with 'Evlat' (Child), my eyes filled faster than ever before in my life."

@s.: "The moment his voice entered, I had to stop the video immediately, and I was able to continue five minutes later. It was such a strange feeling. I watched the rest with a lump in my throat. Thank you for your effort. I'm happy that you helped me experience this."

@m.: "Thank you for your effort, my brother. I'm 48 years old. Since I can remember, I've been trying to read to understand our Atatürk. I couldn't hold back my tears at the last question! Stay strong, my brother."

The longing and gratitude towards Atatürk are expressed through statements such as "I tried to read to understand our Atatürk" and "I commemorate our heroic comrades and revered martyrs with mercy, gratitude, and longing." These comments show that viewers have formed a strong bond not only with Atatürk's voice but also with his legacy, reflecting the respect they feel for it.

While emotional longing marks the most immediate viewer reactions, another significant response pattern is the relevance of Atatürk's values to today's social and political landscape—indicating that nostalgia also functions as a moral compass.

Comparison with the Present and the Permanence of Atatürk's Ideas

This theme was observed in around 28% of the comments (~519 comments), showing how viewers align Atatürk's principles with contemporary sociopolitical challenges. This theme illustrates the evolution of Atatürk's memory into a digitally mediated cultural memory (Assmann, 1995), where historical figures are mobilized to address today's crises. These reactions reflect not only historical admiration, but also algorithmically sustained affective memory structures.

The comments in this category reflect the viewers' admiration for the idea of Atatürk being revived through AI, while discussing the relevance and impact of his thought process in today's world. The comments in this category are as follows:

@z.: "I cried my eyes out... Even though it's artificial intelligence, I felt as if I were in the presence of that Great Man, and hearing the responses that could be expected from him deeply moved me... Dear Cyber Surfer, you have done an excellent job, thank you so much for your efforts! Please continue developing this... Because today, our nation needs Great Atatürk more than ever before! This work will be an excellent educational program for the youth that he entrusted with the future of the Republic of Turkey..."

This comment was selected because it reflects how digital simulation facilitates an immersive affective encounter, transforming Atatürk into a usable past through algorithmic mediation (Niemeyer & Keightley, 2020)

Atatürk, revived through AI, has collectively reawakened individual memories. When viewers hear Atatürk's voice, they not only relive their personal memories but also experience the shared history of society. Phrases like "We cannot afford to nullify the principles left by our founder" or "These ideas will remain relevant as long as the world turns" indicate that viewers do not see Atatürk's ideas as limited to the past, but as something that extends into the present and the future. This reveals that Atatürk remains a dynamic figure within collective memory.



This reawakening of memory highlights the evolving nature of collective remembrance in digital culture. Assmann (1995) differentiates between communicative memory, which is passed down through direct experience, and cultural memory, which is preserved through texts, images, and rituals. AI-generated Atatürk represents a new form of cultural memory—one that is digitally mediated and continuously reshaped. This aligns with Boym's (2001) view that nostalgia is not a static sentiment but an evolving narrative that adapts to contemporary sociopolitical contexts. The comments left on the video reveal that Atatürk's memory is not only being preserved but actively reconstructed to address modern challenges, reinforcing his role as a guiding figure for the present and future.

@u.: "When he said 'Child!' I was already overcome with sobs. Atatürk's child, you did an amazing job. It is a gift made of pride. I watched your effort and sensitivity, translated into codes, opening my brain and heart, even though I didn't understand any of it, but forced myself to understand. The delicacy before starting the dialogue with Atatürk, the pride on your face, the reactions to the answers you received, the sensitivity in the preparation process for this dialogue are as valuable as the dialogue itself. It is unique and sensitive. Thank you. The fact that today's developments can be directed by an ideology that is unwavering, unshakable, and unyielding makes Atatürk the greatest thinker in the world, even today. I've once again realized that everything he did for humanity and the Turkish people will remain relevant as long as the world turns. From this dialogue, what will stay with me are Atatürk's new concise words and the sense of trust and peace created in me by a child of his representing his dream of Turkish youth."

@V.: "I am so deeply affected... If I may say so, right now, Turkey is sinking, and no one is aware of it. Long live your name, Atatürk."

This comment selected because it exemplifies nostalgia as political critique—illustrating Boym's (2001) framework where longing becomes a form of moral-political commentary on the present.

@a.: "Listening to Atatürk through the power of artificial intelligence was an incredible experience. Bringing the ideas of our Great Leader to life with today's technology brought

his vision closer, and I was truly moved. This work gives us the opportunity to establish a stronger connection by linking Atatürk's universal thoughts with today's world. Thank you for making us listen to Atatürk again and for realizing this amazing project. These kinds of works are invaluable for introducing his ideas to younger generations more closely."

@h.: "My friend, I watched it with both admiration and deep sorrow. Thank you for your effort and for bringing this creative project to life! Atatürk's voice continues to guide us from across the ages, and it will continue to do so. I'm glad you exist."

@Ç.: "This work, which sends shivers down my spine, is absolutely amazing; it's impossible not to be moved. It's wonderful to hear the voice, thoughts, governance system, and political understanding of our ATA. Thank you so much, I was deeply moved."

The theory of the *Spiral of Silence* proposes that individuals tend to refrain from expressing views contrary to the accepted majority opinion, often staying silent because of fear of social isolation. The recreation of Atatürk's thoughts through AI appears to offer viewers an opportunity to break through this spiral of silence.

Comments such as "All politicians should listen to this repeatedly and take it as an example" or "The 600 members of parliament cannot provide this today" indicate that viewers are offering indirect critiques of the current political situation and viewing Atatürk's ideas as the ideal solution. The AI-generated Atatürk has become a voice for the viewers, offering them the courage to express their feelings, yearnings, and critiques.

@s.: "You're amazing. May God bless you. All politicians should listen to this repeatedly and take it as an example. The true light is here."

@i.: "I can't thank you enough for making us experience and hear this voice... Atatürk's answers through AI are something that the 600 members of parliament can't give today. May God rest his soul. How lucky we are to be Turkish, how lucky I am to follow your path. We are Mustafa Kemal's soldiers." TRTR

The statement, "We are Mustafa Kemal's soldiers," is frequently employed in Turkey as a powerful symbolic expression, associating Atatürk's place in collective memory with

military discipline, loyalty, commitment, and national identity. This discourse exemplifies Halbwachs' (1992) concept of collective memory, as it enables individuals to articulate their identities within a shared, symbolic framework. Through AI-generated content, the user re-identifies with the founding values of the Turkish Republic, reaffirming a sense of emotional connection and allegiance to Atatürk. Particularly in Turkey, this expression gains strength and frequency during periods of sociopolitical crises, as both an emotional and political affirmation of loyalty toward Atatürk. Furthermore, drawing upon Jameson's (1991) concept of idealized nostalgia, this comment portrays Atatürk's leadership as an idealized and romanticized version of the past. The user emphasizes the inadequacy of contemporary politicians by asserting the superiority of the AI-generated Atatürk, thus reinforcing nostalgia as a potential solution to current political crises in Turkey.

@O.: "Goosebumps... this is incredible. It's not artificial, it's as if his soul is speaking... Let's bring him to the country's leadership, in less than a year everything will be fixed." This selection demonstrates the merging of emotional longing with algorithmic imagination—where digital Atatürk becomes a speculative solution to modern political voids (Beer, 2017).

The experience of hearing Atatürk's thoughts through AI creates a sense of almost meeting a real leader face to face, expressed in comments like "His soul is speaking" or "Let's bring him to the country's leadership now." This reveals how AI can reshape collective memory and how historical figures can be perceived as providing solutions to contemporary problems. Viewers have seen the impact of the video as filling a leadership gap and offering solutions to current issues. This situation illustrates how algorithmic processes can target societal needs or provide new directions based on those needs.

@n.: He is such a leader that even his artificial form, even though a century has passed, deeply affects people. His ideas are immortal. How lucky we are that God gifted us Atatürk and the Republic. Thank you for your effort, it's wonderful.

@m.: I cried... Thank you for your effort. Atatürk would be proud of you. I wish he were alive... It's so painful that someone like him will never come again. However, the truth is



that every moment we follow Atatürk's path brings us closer to him. Even though he is no longer here, the principles he left for us, our country, and the future are still in our hands. That is why we have no luxury of wasting the sacrifices made by Atatürk and his comrades. We must do our best to fulfill the principles he left us and the expectations he had from us, the youth.

In addition to expressing admiration for Atatürk's ideals, several viewers began to envision his leadership role in contemporary terms, demonstrating that digital representations can inspire not only memory but also speculative political imagination.

Supporters of Artificial Intelligence Leadership

Approximately 19% of the comments (~352 comments) expressed support for the idea of AI-mediated leadership modeled on Atatürk's characteristics. Some of the commentators reflect the search for technological solutions to complex political and societal problems by proposing that "Virtual Atatürk" or similar AI systems could govern Turkey. The content provided by the algorithm, presenting AI as a solution tool, has made the viewers' existing frustrations with political and societal issues more visible. Phrases like "This AI could govern the country" are a reflection of this perception.

@M.: I believe if we integrate this AI into the parliamentary podium, it would do more work than 600 MPs...

The representation of a historical figure like Atatürk through AI has reinforced the perception that leadership could shift from being human-centered to being technology-centered. Phrases like "Even the AI version of Atatürk would outdo today's politicians" reflect this transformation.

This transformation aligns with Jameson's (1991) discussion of nostalgia as a cultural force that idealizes the past while responding to contemporary uncertainties. In times of sociopolitical instability, the longing for a past leader—especially one as revered as Atatürk—becomes intertwined with technological solutions. AI's ability to recreate Atatürk as a political figure demonstrates that nostalgia is not only about memory but also

about projecting the past into the future. This demonstrates how algorithmic power (Beer, 2017) shapes not only historical narratives but also political aspirations, as seen in the comments proposing AI driven governance.

@M.: Even Atatürk's AI version would outdo today's politicians. Really amazing, thank you for your effort. This comment highlights Jameson's (1991) idea of idealized nostalgia—arguing that a perfected past figure, even in synthetic form, is preferred over flawed contemporary leaders.

In the comments, there is a strong positive inclination towards the idea that AI could take on leadership. According to the *spiral of silence theory*, this inclination has increased individuals' courage to share this opinion. Phrases like "Even in AI, judgment is being passed" indicate that AI has brought Atatürk's qualities of justice and leadership into a contemporary context, adapting this memory to current political issues.

@B.: Even in AI, judgment is being passed. What a great man you are, Atatürk. When I heard your voice, my hair stood on end. I collected myself. Even in this state, he would collect 98% of the votes.

@O.: If we had the right to choose this AI, I have almost no doubt it would govern the country better with its eyes closed.

@O.: This country can be governed with this AI. Well done.

These comments reflect Jameson's (1991) concept of "idealized nostalgia," demonstrating that the AI-generated representation of Atatürk is perceived as an idealized version of the past, offering solutions to contemporary political issues.

@D.: Put Atatürk in charge with AI, we would be in the millennium age now.

Some viewer responses began to shift their focus from symbolic leadership to the technological medium itself—highlighting the simulation's impressive visual and emotional impact. Following this shift in attention, viewers increasingly appreciated the technical achievement behind the AI simulation.

Appreciation of Technical Achievement

This theme appeared in about 12% of the comments (~222 comments), with viewers expressing admiration for the realism and quality of the AI simulation. Viewers have praised the technical impressiveness of the video in the comments, expressing admiration for the AI's ability to mimic human traits. Viewers considered the video, recommended by YouTube's algorithms, as impactful and groundbreaking content. The expression "I haven't seen such an effective video on YouTube in 20 years" reflects the success of algorithms in delivering the right content at the right time to capture users' attention.

@a.: "For 20 years, I've been using this YouTube platform with all kinds of scientific sources and channels. I've never seen such an impactful, striking, and medium-length video with a cultural film feel. Congratulations from the heart." This comment illustrates how technological realism enhances the perceived authenticity of historical memory—echoing Halbwachs' (1992) notion that collective memory is socially reinforced through mediated forms. This comment was selected because it highlights not only admiration for the visual realism of AI simulation but also how emotional engagement is structured by mediated memory practices and platform algorithms (Niemeyer & Keightley, 2020).

@g.: "As a software developer, I really enjoyed how you narrated the processes we went through like a film. We look really cool. Also, I truly congratulate you for the project you focused on. You've done amazing system engineering work. You've paid great attention to detail. Additionally, taking Atatürk as the subject makes your work even more valuable. Best regards."

@b.: "Well done, my beautiful brother. As a retired soldier and a Turkish citizen, I am proud of the work you've done. I was moved while watching. With the ever-developing AI technology, in the coming time, I expect you to visually improve this work without touching Atatürk's core values and bring Atatürk, both visually and with his voice, to our screens. Best wishes."

The technical achievements of the video have effectively revived Atatürk's strong presence in the collective memory. Particularly phrases like "I wish Atatürk were alive to guide us" highlight how these technological successes have contributed to making Atatürk visible again in collective memory.

@y.: "It's amazing. Technology is capable of so much. We constantly say 'I wish Atatürk were alive to guide us.' It seems that, with technology, it's not impossible for us to still have access to Atatürk even decades after his passing." This statement underscores how immersive AI simulation serves as a tool for contemporary cultural memory, sustaining affective ties across temporal boundaries (Assmann, 1995). These reactions reflect how users perceive technology not merely as a neutral medium, but as an active agent in reshaping collective memory (Couldry & Hepp, 2016).

These comments illustrate not only a fascination with the capabilities of artificial intelligence but also how such technological simulations mediate collective memory and emotional continuity. As Couldry and Hepp (2016) argue, media technologies do not merely transmit memory, but actively shape how it is constructed and internalized. In this context, the viewers' admiration for technical realism reflects a broader process of technology reception, where digital tools become embedded in cultural memory practices and emotional engagement.

Viewers' admiration for AI-generated realism should be interpreted not merely as aesthetic appreciation, but as a meaningful and emotionally charged response to a technological experience. The perceived authenticity and emotional resonance of the AI-generated Atatürk simulation reflect a broader technological reception process, wherein digital tools mediate both individual affect and collective memory practices. As Couldry and Hepp (2016) argue, media technologies are not passive channels but active agents in constructing social reality. Similarly, Niemeyer and Keightley (2020) emphasize that digital nostalgia is shaped by algorithmic structures and platform logics that amplify emotional content. In this context, the audience's reaction to the technological aspects of the simulation illustrates how emotional attachment and nostalgic identification are

increasingly co-produced by the immersive and participatory affordances of digital media environments.

The above comments align with Halbwachs' view that collective memory is socially constructed and maintained through shared experiences, and in this case, AI helps to recreate and extend those shared experiences in modern times. It seems that, with technology, it's not impossible for us to still have access to Atatürk even decades after his passing," highlights how technology facilitates the ongoing relevance of Atatürk in collective memory. It reflects the idea that collective memory is not just a passive recall of the past, but an active, evolving process. The use of AI makes Atatürk's ideas and presence more accessible and applicable, even decades after his death, strengthening the collective memory surrounding him and making it more immediate for the current generation. The comments demonstrate that by reanimating Atatürk's ideas, the collective memory is a dynamic process. Technological advancements allow Atatürk's ideas to remain alive, enabling modern Turkish society to engage with these values in contemporary contexts. This process shows that collective memory evolves continuously, adapting to changing circumstances. Technology ensures that Atatürk's ideas remain relevant today, making it possible for new generations to connect with them.

Emotional responses similar to those observed in the AI-generated Atatürk video can also be found in traditionally produced national content, such as the commercial "*Biz Bir Olunca Başardıklarımız Asla Unutulmaz*," (https://www.youtube.com/watch?v=H_KHH7OyzWM) where a young girl forgets the lyrics of a patriotic song and is supported by the entire audience. While such content evokes feelings of unity and national pride, the AI simulation introduces a distinct form of emotional engagement by creating a sense of interactivity and presence. Unlike conventional media, the AI-generated Atatürk does not simply represent the past but reanimates it, allowing viewers to experience nostalgia, admiration, and emotional closeness simultaneously. These affective responses are not isolated, but deeply entangled—co-produced by the immersive and participatory affordances of AI-driven media.

Conclusion

This study illustrates how AI-generated recreations of historical leaders, particularly Atatürk, gain significant meaning within the contemporary socio-political context of Turkey, characterized by political polarization, economic uncertainty, and social tensions such as those surrounding Syrian refugees and violence against women. The nostalgic desire for Atatürk's leadership in digital environments thus emerges as a societal response to ongoing crises and perceived leadership gaps.

In this study, using Halbwachs' collective memory theory, Berger and Luckmann's social construction of reality approach, the spiral of silence theory, and the concept of algorithmic power, the reactions of viewers to the representation of Atatürk's voice and personality created through AI are analyzed. The comments on the video reveal the viewers' individual emotions and their connection to collective memory. According to Halbwachs, collective memory is a dynamic process that reshapes the past in contemporary contexts. In this regard, the reproduction of Atatürk's voice and personality through AI reinterprets the leadership concept of the past in the search for solutions to today's problems. This process strengthens the tendency to view historical leadership figures not only as a part of history but also as a guide that can offer solutions to contemporary social issues. Thus, the recreation of Atatürk through artificial intelligence presents a striking example of how collective memory can be rebuilt using today's technological tools. The digital recreation of Atatürk underscores how digital platforms in Turkey function as powerful spaces where collective memory is reshaped, reinforcing national identity and collective belonging. Expressions such as 'We are Mustafa Kemal's soldiers' demonstrate that digital technologies not only facilitate nostalgic connections but also enable individuals to reaffirm their identity within a collective narrative rooted deeply in Turkey's national history.

Berger and Luckmann's theory of the social construction of reality explains the praise for the representation created through AI technology. The technical success of the video and the ability of artificial intelligence to recreate Atatürk's "voice and personality" have been perceived by viewers as a social reality, strengthening the idea that Atatürk's leader-



ship qualities could remain relevant even in the face of contemporary issues. Particularly, statements such as "Even Atatürk's AI version outshines today's politicians" or "If we had the right to choose this AI, it would govern the country better, eyes closed" indicate that viewers see technology not only as a tool but also as a representation of new forms of leadership. This situation highlights the potential of technology to not only revive the past but also reshape societal perceptions of leadership. The representation of Atatürk through AI has made it possible to construct a new social reality at the intersection of leadership and technology. In the Turkish context, digital platforms are actively shaping nostalgic perceptions of historical figures, turning them into symbolic tools for addressing contemporary political and cultural concerns. The AI-generated representation of Atatürk exemplifies how nostalgia is digitally mediated to fulfill collective identity needs, thus offering a compelling alternative to contemporary political leadership.

In the context of the spiral of silence theory, the positive comments in the reviews have created a ground for general acceptance. The spiral of silence refers to a communication imbalance that arises when individuals hesitate to express views that contradict dominant opinions. In this study, the general acceptance of positive comments about the representation of Atatürk created by AI may, on one hand, prevent those who think differently about Atatürk from expressing their opinions, while, on the other hand, it may have acted as a tool to help bring critical views regarding current political and social issues to the forefront.

The positive reactions to the AI representation are believed to be linked to the influence of algorithmic power. YouTube's algorithms have delivered the video to the relevant audience, creating a shared consensus around the technologically produced representation of Atatürk. The comments reveal that not only the technical success of the video but also the AI's ability to replicate human-like characteristics has sparked societal admiration. This highlights AI's potential to establish an emotional connection with viewers by displaying human-like features. The viewers' admiration for AI has reinforced the technology's acceptance in society and its power to influence cultural norms. The role of YouTube's algorithms facilitates the broader reach of such content, helping viewers accept

technology as a cultural and societal phenomenon. YouTube's algorithmic power in Turkey has not only amplified the reach of the AI-generated Atatürk but has also contributed to the social consensus around this technological representation. Algorithms actively shape societal perceptions of history and leadership in Turkey by reinforcing Atatürk's symbolic presence in collective memory, thereby influencing public discourse and allowing critical perspectives of current political leadership to become more visible.

In conclusion, the AI-generated representation of Atatürk can be seen as enabling the transfer of the past to the present within the framework of Halbwachs' theory of collective memory, and facilitating the creation of new forms of leadership based on Berger and Luckmann's theory of the social construction of reality. The spiral of silence has contributed to the strengthening of positive perceptions towards this representation, while algorithmic power has ensured that these effects reach a wide audience. AI technology has emerged as a significant tool in the reconstruction of historical figures and leadership concepts, creating a profound impact both at an individual and societal level. The representation of Atatürk created through AI is viewed not only as a technological achievement but also as a reflection of societal memory, perceptions of leadership, and future hopes within digital platform communities. The AI based representation of Atatürk also highlights how digitalization impacts political communication and identity politics in contemporary Turkey. Technology has emerged as a transformative force in shaping collective memory and political identities, demonstrating that digitalization creates new social realities by reshaping how Turkish society engages with historical narratives.



Peer Review	Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author declared that this study has received no financial support.

Author Details **Alptekin Keskin (Dr., Non-affiliated)**

¹ Tekirdağ, Türkiye

0000-0001-9955-1803 keskinalptekin22@gmail.com



References

- Adoni, H., & Mane, S. (1984). Media and the social construction of reality: toward an integration of theory and research. *Communication Research*, 11(3), 323-340. <https://doi.org/10.1177/009365084011003001>
- Alalaq, A. S. (2025a). Reviving history digitally: Utilizing artificial intelligence technologies in reconstructing the past. *Open Access Journal of Medicine and Healthcare*, 1(1), 1-9.
- Alalaq, A. S. (2025b). Simulating historical figures through artificial intelligence. *Creative Commons*, 1-14. Doi: 10.13140/RG.2.2.23909.31207
- Askay, D. A. (2014). Silence in the Crowd: The spiral of silence contributing to the positive bias of opinions in an online review system. *New Media & Society*, 17(11), 1811-1829
- Assmann, J. (1995). Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*, 65, 125-133.
- Bayraktar, F. (2024). Atatürk'ün Giysilerinin İncelenmesi ve Yapay Zekâ ile Giydirilmesi Üzerine Bir Araştırma. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 15, 1138-1156. <https://doi.org/10.51531/korkutataturkiyat.1422107>
- Beer, D. (2009). Power through the algorithm? Participatory web cultures and the technological unconscious. *New Media & Society*, 11(6), 985-1002. <https://doi.org/10.1177/1461444809336551>
- Beer, D. (2017). The social power of algorithms. *Information, Communication & Society*, 20(1), 1-13.
- Berg, B. L. (2001). *Qualitative Research Methods for the Social Sciences*. Pearson.
- Berger P. L. ve Luckmann, T. (2015). *Gerçekliğin Sosyal İnşası* (V. S. Öğütle, Çev.). Paradigma Yayıncılık.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Anchor Books.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (2015). *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi: Modern İnsanın Yönelimi* (M. D. Dereli, Çev.). Heretik Yayınları.
- Borch, C. (2022). Machine learning and social theory: Collective machine behaviour in algorithmic trading. *European Journal of Social Theory*, 25(4), 503-520. <https://doi.org/10.1177/13684310211056010>
- Borch, C., & Min, B. H. (2023). Machine learning and social action in markets: From first- to second-generation automated trading. *Economy and Society*, 52(1), 37-61.
- Bora, T., & Onaran, B. (2003). Nostalji ve Muhafazakârlık: "Mâzi Cenneti". In *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık* (Cilt 5, ss. 234-260). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Boym, S. (2001). *The Future of Nostalgia*. Basic Books.
- Burt, R. S. (2001). *Bandwidth and Echo: Trust, information, and gossip in social networks*. In A. Casella & J. E. Rauch (Eds.), *Networks and Markets: Contributions from Economics and Sociology* (pp. 30-74). Russell Sage Foundation.
- Charmaz, K. (2006). *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide through Qualitative Analysis*. SAGE Publications.
- Couldry, N., & Hepp, A. (2016). *The Mediated Construction of Reality*. Polity Press.
- Davis, F. (1979). *Yearning for Yesterday: A Sociology of Nostalgia*. Free Press.
- Dedeoğlu, G. (2006). *Bilişim Toplumu ve Etik Sorunlar*. Alfa Akademi.
- Eynon, R., & Young, E. (2021). Methodology, legend, and rhetoric: The constructions of AI by academia, industry, and policy groups for lifelong learning. *Science, Technology, & Human Values*, 46(1), 166-191.
- Gürel, E. (2023). *Dijital medyada siyasal iletişim ve Z kuşağı üniversite öğrencileri: İstanbul özelinde çevrimiçi siyasal katılım üzerine bir araştırma*. (Doktora Tezi). Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Habermas, J. (2023). *A New Structural Transformation of the Public Sphere and Deliberative Politics*. Polity Press. ISBN: 978-1-5095-5893-3.
- Halbwachs, M. (1980). *The Collective Memory* (F. J. Ditter & V.Y. Ditter, Trans.). Harper & Row.
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*. (L. A. Coser, Trans.). Chicago: University of Chicago Press. Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*. Duke University Press.
- Karapekmez, A. V. (2023). Yapay zekânın görsel sanatlara etkisi: Yapay zekâ ile üretilen Atatürk portrelerinin içerik analizi. *Yeni Yüzyıl'da İletişim Çalışmaları Dergisi*, 2(8), 184-189.
- Keskin, A. (2024). Yapay zekâ, müzik ve nostalji ilişkisi: Youtube'da "atamızın sesinden magusa limanı" videosunun analizi. *İstanbul Arel Üniversitesi İletişim Çalışmaları Dergisi*, 13(26), 301-328.
- Krippendorff, K. (2018). *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology* (4th ed.). SAGE Publications.
- Kunda, Z. (1990). The case for motivated reasoning. *Psychological Bulletin*, 108(3), 480-498. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.108.3.480>
- Lash, S. (2007). Power after hegemony: Cultural studies in mutation?. *Theory, Culture and Society*, 24(3), 55-78. <https://doi.org/10.1177/02632764070759>



- Liu, X., & Fahmy, S. (2011). Exploring the spiral of silence in the virtual world: individuals' willingness to express personal opinions in online versus offline settings. *Journal of Media and Communication Studies*, 3(2), 45-57.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press.
- Lundahl, O. (2022). Algorithmic meta-capital: Bourdieusian analysis of social power through algorithms in media consumption. *Information, Communication & Society*, 25(10), 1440-1455. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2020.1864006>
- MacKenzie, D. (2021). Cookies, pixels and fingerprints. *London Review of Books*, 1 April. Available at: <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v43/n07/donald-mackenzie/cookies-pixels-and-fingerprints>
- Mead, G. H. (2015). *Mind, Self, and Society*. University of Chicago Press.
- Niemeyer, K., & Keightley, E. (2020). The commodification of time and memory: Online communities and the dynamics of commercially produced nostalgia. *New Media & Society*, 22(9), 1639-1662. <https://doi.org/10.1177/1461444820914869>
- Noelle-Neumann, E. (1974). The spiral of silence: A theory of public opinion. *Journal of Communication*, 24(2), 43-51. <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1974.tb00367.x>
- Özyürek, Esra. (2006). *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey*. Duke University Press.
- Porten-Cheé, P., & Eilders, C. (2015). Spiral of silence online: How online communication affects opinion climate perception and opinion expression regarding the climate change debate. *Studies in Communication Sciences* 15, 143-150. <https://doi.org/10.1016/j.scoms.2015.03.002>
- Schwartz, R. D. (1989). Artificial intelligence as a sociological phenomenon. *The Canadian Journal of Sociology*, 14(2), 179-202.
- Stemler, S. (2001). An overview of content analysis. *Practical Assessment, Research & Evaluation*, 7(1), 17. doi: <https://doi.org/10.7275/z6fm-2e34>
- Timmermans, S., & Tavory, I. (2012). Theory construction in qualitative research: From grounded theory to abductive analysis. *Sociological Theory*, 30(3), 167-186. <https://doi.org/10.1177/0735275112457914>
- Tuncer, R. Z. (2016). Suskunluk Sarmalı Kuramını Sosyal Medya Üzerinden Yeniden Düşünmek. A. M. Kırık ve A. Büyükaşan (Ed.), *Gözetlenen Toplumdan Gözetlenen Bireye Sosyal Medya içinde* (s. 123-144). Çizgi Kitabevi.
- Wohn, D. Y. & Bowe, B. J., (2014, February). Crystallization: How social media facilitates social construction of reality", In *Proceedings of the Companion Publication of the 17th ACM Conference on Computer Supported Cooperative Work & Social Computing*, s.261- 264, doi:10.1145/2556420.2556509. Baltimore, Maryland, USA
- Wolfe, A. (1991). Mind, self, society, and computer: Artificial intelligence and the sociology of mind. *American Journal of Sociology*, 96(5), 1073-1096.
- Woolgar, S. (1985). Why not a Sociology of Machines? The Case of Sociology and Artificial Intelligence. *Sociology*, 19(4), 557-572. <https://doi.org/10.1177/0038038585019004005>
- Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. PublicAffairs

