

Sibel Özbudun - Balkı Şafak - N. Serpil Altuntek

# Antropoloji

## Kuramlar/Kuramcılar



Geniştirilmiş 2. Baskı

**Sibel Özbudun**  
**Balkı Şafak**  
**N. Serpil Altuntek**

# **ANTROPOLOJİ**

***KURAMLAR, KURAMCILAR***



**Sibel Özbudun - Balkı Şafak - N.Serpil Altuntek**

*Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü Öğretim Elemanlarıdır:*

Antropoloji: *Kuramlar / Kuramcılar*

© Dipnot Yayınları

© Sibel Özbudun - Balkı Şafak - N. Serpil Altuntek

Kapak Resmi: *Diego Rivier*

Kapak Tasarımı: *Sinan Solmaz*

Sayfa Düzeni: *Ayhan Çınar*

Baskı: **mat** matbaacılık

Basım Yayın Tanıtım Tic San.Ltd.Şti.

GMK Bulvarı Akyol İşhanı 23/32 Maltepe/Ankara

Tel: 0312 229 15 02pbx • Fax : 0312 229 98 88

Dipnot Yayınları 3

Kuram Dizisi 2

1. Baskı 2005

Genişletilmiş 2. Baskı Ocak 2007

ISBN: 975.9051.02

**DİPNOT YAYINLARI**

Selanik Cad. No: No: 82/32 Kızılay/ANKARA

Tel: 4192932 Fax: 4192932

e-posta: dipnot@dipnotkitabevi.com

## İÇİNDEKİLER

<b>İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ.....</b>	<b>7</b>
<b>GİRİŞ.....</b>	<b>9</b>
<b>1. Antik Grek ve Roma Dünyası.....</b>	<b>11</b>
<b>2. Ortaçağ.....</b>	<b>14</b>
<b>3. Fetih Yazını.....</b>	<b>16</b>
<b>4. Antropolojik Paradigmalar.....</b>	<b>18</b>
<b>I. BÖLÜM.....</b>	<b>21</b>
<b>EVİRİMCİLİK.....</b>	<b>21</b>
<b>I. 1. Ahlak Felsefesi.....</b>	<b>22</b>
<b>I. 2. Doğa Tarihi: Biyolojik Evrimde Öncüler.....</b>	<b>28</b>
<b>I. 3. Biyolojik Evrimden Toplumsal Evrime: Herbert Spencer (1820-1903).....</b>	<b>31</b>
<b>I. 4. Sosyal/Kültürel Antropolojide Evrimciler.....</b>	<b>35</b>
<i>I. 4. 1. Henry J. S. Maine (1822-1888).....</i>	<i>35</i>
<i>I. 4.2. Johann Jacob Bachofen (1815-1887).....</i>	<i>38</i>
<i>I. 4.3. John Ferguson McLennan (1827-1881).....</i>	<i>43</i>
<i>I. 4. 4. Lewis Henry Morgan (1818-1881).....</i>	<i>44</i>
<i>I. 4. 5. Edward Burnett Tylor (1832-1917).....</i>	<i>54</i>
<i>I. 4. 6. Totemizm Tartışmaları: McLennan, Robertson Smith, Frazer, Freud.....</i>	<i>59</i>
<b>II. BÖLÜM.....</b>	<b>65</b>
<b>TARİHSEL TİKELCİLİK VE BOASCI GELENEK.....</b>	<b>65</b>
<b>II. 1. Filoloji Araştırmaları.....</b>	<b>66</b>
<b>II. 2. Antropocoğrafya.....</b>	<b>69</b>
<b>II. 3. Britanya Difüzyonizmi.....</b>	<b>72</b>
<b>II. 4. Franz Boas ve Tarihsel Tikelcilik.....</b>	<b>74</b>
<i>II. 5. Alfred Lewis Kroeber (1876-1960).....</i>	<i>84</i>
<i>II.4.2. Robert H. Lowie (1883-1857).....</i>	<i>89</i>
<b>II. 5. Kültür ve Kişilik Kuramları.....</b>	<b>91</b>
<i>II. 5. 1. Ruth Fulton Benedict (1887-1948).....</i>	<i>94</i>

**III. BÖLÜM..... 99**

**İŞLEVSELÇİLİK ve YAPISAL İŞLEVSELÇİLİK:**

**MALINOWSKI, RADCLIFFE-BROWN ve DİĞERLERİ... 99**

**III. 1. İşlevselcilik ve Malinowski ..... 105**

**III. 2. Yapısal İşlevselcilik: Durkheim'ın İzinden..... 112**

**III. 3. Alfred R. Radcliffe Brown (1881-1955)..... 116**

*III. 3. 1. Yapı ve Yapısal Biçim ..... 120*

*III. 3. 2. Totemizm..... 122*

*III. 3. 3. Akrabalık ve Evlilik Sistemleri..... 123*

**III. 4. Ve Diğerleri..... 126**

**III. 5. Edward E. Evans-Pritchard (1902-1973)..... 128**

**IV. BÖLÜM..... 139**

**MADDECİ DEĞİŞİM KURAMLARI: YENİ EVRİMCİLİK,**

**KÜLTÜREL EKOLOJİ, KÜLTÜREL MADDECİLİK 139**

**IV. 1. Leslie White ve Yeni Evrimcilik..... 140**

**IV. 2. Çok-Hatlı Evrimcilik:**

**Kültürel Ekolojiden Ekolojik Antropolojiye..... 148**

**V. BÖLÜM..... 159**

**TRANSAKSİYONALİZM, YENİ-İŞLEVSELÇİLİK,**

**SÜREÇSELÇİLİK..... 159**

**V. 1. Sosyolojideki Kökler: Georg Simmel ve Max Weber ..... 160**

**V. 2. Antropolojideki Kökler ..... 164**

**V. 3. Transaksiyonalizm ya da Toplumsal Eylem..... 166**

**V. 4. Manchester Okulu ve Çatışma Kuramı ..... 169**

**V. 5. Edmund Ronald Leach ve Yapısal-Süreçselcilik ..... 175**

**VI. BÖLÜM..... 181**

**YAPISALÇILIK VE LEVI-STRAUSS..... 181**

**VI. 1. Yapısalcı Dilbilim: Prag Ekolü..... 184**

**VI. 2. Claude Lévi-Strauss (1908)..... 191**

*VI. 2. 1. Akrabalığın Temel Yapıları..... 196*

*VI. 2. 2. Sınıflandırma Sistemleri..... 200*

*VI. 2. 2. 1. Mutfak Üçgeni..... 201*

VI. 2. 3. Mitoslar.....	205
<b>VII BÖLÜM .....</b>	<b>211</b>
<b>MARKSİST ANTROPOLOJİ.....</b>	<b>211</b>
VII. 1. Sosyal Bilimlerde Kriz.....	211
VII. 2. Fransız Yapısal Marksizmi .....	218
<i>VII.2.1 Akrabalık Üzerine Yapısal-Marksist Tartışmalar.....</i>	<i>229</i>
VII. 3. Yapısal Marksizme Marksist İtirazlar.....	231
VII. 4. Marksist Antropoloji ve Köylülük .....	233
VII. 5. Siyasal İktisat ve Küreselleşme Kuramı .....	234
<b>VIII. BÖLÜM.....</b>	<b>239</b>
<b>BİLİŞSEL ANTROPOLOJİ.....</b>	<b>239</b>
VIII.1. Etnobilim ve Etnografik Anlambilim.....	243
VIII. 2. Klasik Formel Analiz Teknikleri .....	247
<i>VIII. 2. 1. Bileşen Analizi.....</i>	<i>249</i>
<i>VIII. 2. 2. Taksonomik Analiz.....</i>	<i>251</i>
VIII. 3. Prototip Kuramı ve Şema Kuramı.....	253
VIII. 4. Uzlaşma Analizi .....	259
VIII. 5. Folk Modelleri / Kültürel Modeller .....	262
VIII. 6. Karar Modelleri.....	264
VIII. 7. Söylem Analizi .....	269
<i>VIII. 7. 1. Anlatı Analizi.....</i>	<i>273</i>
VIII. 8. Değerlendirme .....	275
<b>IX. BÖLÜM .....</b>	<b>277</b>
<b>SİMGESEL VE YORUMSAMACI ANTROPOLOJİ....</b>	<b>277</b>
IX. 1. Terminoloji ve Kavramlar.....	282
IX. 2. Victor Turner (1920-1983).....	284
IX. 3. Mary Douglas (1921- ).....	289
IX. 4. David Schneider (1918-1995).....	295
IX. 5. Marshall Sahlins (1930- ).....	299
IX. 6. Yorumsamacı Antropoloji ve Clifford Geertz.....	307
<b>X. BÖLÜM.....</b>	<b>321</b>
<b>FEMİNİST ANTROPOLOJİ .....</b>	<b>321</b>
X. 1. Antropolojinin Öncü Feministleri.....	323

X. 2. Margaret Mead (1901-1978) .....	325
X. 3. Erilmerkezcilik .....	331
X. 4. Toplumsal Cinsiyet: Kültürel/Simgesel İnşa ve Toplumsal İlişkiler Sistemi.....	336
X. 5. Yapısalcı Yaklaşım: Sherry Ortner.....	337
X. 6. Psikolojik Yaklaşım: Nancy Chodorow .....	339
X. 7. Kamusal Alan – Ev-içi/Özel Alan (Sosyolojik Yaklaşım): Michelle Zimbalist Rosaldo ve Rayna Rapp Reiter.....	342
X. 8. Marksist Yaklaşım: Friedrich Engels, Eleanor Leacock ve Karen Sacks .....	346
X. 9. Toplumsal Cinsiyet: Farklılık, Aymık, Ötekileştirme .....	351
X. 10. Düşünümsel Yaklaşım .....	354
X. 11. Söylem Analizi.....	356
<b>XI. BÖLÜM .....</b>	<b>359</b>
<b>POSTMODERN ANTROPOLOJİ.....</b>	<b>359</b>
XI. 1. Post-yapısalcılar.....	360
XI. 2. Postmodernizm .....	366
XI. 3. Antropolojide Postmodernizm .....	369
XI. 4. Küreselleşme ve Antropoloji .....	379
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>383</b>
<b>Türkçe Antropolojik Kaynaklara İlave.....</b>	<b>393</b>
<b>Türkçe Antropolojik Kaynaklar .....</b>	<b>394</b>

## İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

**A**ntropoloji: Kuramlar/Kuramcılar'ın ilk baskısı, ne yalan söylemeli, yazarlarını dahi şaşırtan bir "hız"la, bir yıldan kısa bir süre içerisinde tükendi. Üniversitelerin ve bilimin artan ölçülerde piyasaya endeks-lendiği bir ortamda kuram, hele ki sosyal/kültürel antropoloji gibi gölgede kalmış bir disipline değgin kuramlar gibi çetrefil bir konunun gördüğü bu ilgi, gerek bizler, gerekse Türkiye'de bu alanda çaba gösteren, sınırlı literatüre katkıda bulunmaya uğraşan herkes açısından sevindirici. Kitabı alan, okuyan, okutan, görüş ve eleştirilerini bizlere ileten tüm antropoloji dostlarına teşekkürü borç biliyoruz.

Kitabın ikinci baskısını bu denli kısa bir süre içerisinde yapma zorunluluğunun, bizlere, antropoloji alanında bizla biriken, genişleyen literatürü okura derinlemesine aktaracak ölçekte bir zaman bırakmadığını kabul etmek gerekiyor. "Antropoloji Kuramları", bu alanda uğraş vermede gönüllü genç antropologlar için halen uçsuz-bucaksız zorlu, ama bir o kadar da heyecan verici bir uğraş alanı olmaya sürdürmekte.

Yine de, kitabın bu baskısı, okurun da dikkatinden kaçmayacağı üzere, önemli bir katkıyı içeriyor. Dr. N.Serpil Altuntek, “Bilişsel Antropoloji” bölümünü (VIII. Bölüm) tümüyle yeniden kaleme alarak birinci baskıdaki bir eksikliği giderdi. Böylelikle, *Antropoloji: Kuramlar/Kuramcılar*’ın elinizdeki baskısı, antropolojinin yaşam boyu öğrencisi olmaya istekli üç meslektaşın imzasıyla yayınlanıyor.

*Antropoloji: Kuramlar / Kuramcılar*’ın ikinci baskısının ülkemizde sayılarının gittikçe arttığına sevinçle tanık olduğumuz antropoloji öğrencilerinin birikimlerine katkıda bulunacağı umudu, bizim en büyük motivasyon kaynağımız. Onların varlığını bilmek, bizlere şevk veriyor.

**Dr. Sibel Özbudun**  
**Dr. Balkı Şafak**  
**Dr. N. Serpil Altuntek**

*Ankara, Eylül 2006*

## GİRİŞ

“**A**ntropoloji” sözcüğü, Grekçe “İnsan” anlamına gelen “*anthropos*” ile “*logos/logia*” sözcüklerinden türetilmiştir. Kavramın bilimsel bir disipline gönderme yapacak tarzda ilk kullanımının, 16. yüzyılda olduğu kaydedilmektedir. Orta Avrupalı yazarlar, Latince *anthropologium* terimini, anatomi ve fizyolojiyi de içerecek bir tarzda kullanmaktaydı. Terim, 17. ve 18. yüzyıl Avrupası’nda ise ilahiyat çevrelerinde, Tanrı’nın insanî özelliklerine işaret etmek üzere kullanılmıyordu.

18. yüzyıl sonlarında Rusya ve Avusturya’da az sayıda yazar, terimi farklı etnik grupların kültürel özelliklerine işaret etmek üzere kullanımına karşın, bu kullanımın yaygınlaşması, çok sonralara, 20. yüzyıl başlarına denk düşecektir (Barnard 2001: 1-2). 18. ve 19. yüzyıllarda ise, kültürel farklılıklar ve ortak insanlığı vurgulamak üzere *etnoloji* terimi gündemdeydi.

Böylelikle, insanın fiziksel-biyolojik özellikleri de dahil olmak üzere sosyal-kültürel yönlerini kapsayan “genel” bir bilimsel yaklaşım olarak *antropoloji* kültürle ilintili *etnoloji* terimleri arasındaki farklılık, 18. yüzyıl Avrupası’nda biçimlenmiş gözükmektedir.

Gerçekten de, günümüzde “antropoloji” terimi, Kuzey Amerika’da (ABD ve Kanada) arkeoloji, kültürel antropoloji, lingüistik ve fiziksel/biyolojik antropoloji alanlarını kapsayan “genel” bir bilim dalına karşılık düşerken, İngiltere’de “toplum” ve “toplumsal yapı”ları inceleme konusu olarak gören, dolayısıyla da sosyolojiye yakın olan “Sosyal Antropoloji” terimi yeğlenmekte, Alman geleneği ise ağırlıklı olarak “Etnoloji”yi kullanmaktadır.<sup>1</sup>

Gerek antropoloji, gerekse ilişkin dalları (lingüistik antropoloji, fiziksel/biyolojik antropoloji, sosyal/kültürel antropoloji, etnoloji, etnografya...), “öteki”nin incelenmesi, anlaşılması, yorumlanması, temsil edilmesi vb. üzerine yerleşen bilim alanlarıdır. Bir başka deyişle, antropolojinin “geleneksel”<sup>2</sup> konusu, “Batılı-olmayan” halklar, ve bunlar arasında özellikle de, Batı dünyasının sömürgecilik sırasında süregen, kalıcı bir ilişki geliştireceği “ilkel”, “yazısız”, “devletsiz”, “kabile” vb. toplumlarıdır (Wallerstein 1997: 31-33; 2003: 78-79).<sup>3</sup>

Şu halde, vurgulamak gerekir: antropoloji ve ilişkin dallar, “Batı” (Avrupa ve Kuzey Amerika) nın çocuğudur; bir akademik disiplin olarak tesisleri, üç “Batılı” gelenekten beslenmektedir.

1 “Etnoloji” terimi, tekil halklar ve/veya kültürlerle ilgili betimlemelere, “etnoloji” ise kültürler arasındaki karşılaştırmalı kuramsal çalışmalara gönderme yapar.

2 Hiç kuşku yok ki, sömürgecilerin siyasal bağımsızlığını kazanma sürecinden başlamak üzere pek çok etken, bu arada birey ve cemaatleri/toplumları her zamankinden fazla devingen kılan küreselleşme koşulları, antropolojiyi “geleneksel” ilgi odağından uzaklaştırmıştır. Günümüzde pek çok antropolog, kendi ülkesinde/toplumunda çalışmalar sürdürmektedir. Bu durum ise, disiplini yeniden tanımlama girişimlerini getirmiştir beraberinde. Eriksen’in (2004: 9) bir tanımı, antropolojinin “yeni” durumu için daha uygun gözükmektedir: “(Antropoloji), kültür ile toplumun, yerel yaşam odaklı karşılaştırmalı incelemesidir. Bir başka deyişle, antropoloji, kendini diğer araştırma hatlarından, toplumsal gerçekliğin öncelikle ve en fazla kısıtlı ve ait oldukları gruplar arasındaki ilişkiler aracılığıyla yaratıldığını vurgulamakla ayırt eder.”

3 Wallerstein (1997, 2003)’ün belirttiği üzere, büyük imparatorluklar oluşurabilmiş, ancak “modernite”yi tesis edememiş “geleneksel” toplumsal formasyonlarla (İslam dünyası, Çin, Japonya, Hindistan, Bizans vb.) ilgili “sosyal bilim” dalı ise Oryantalizm/Şarkiyatçılık’tır.

Bu gelenekler, şöylece özetlenebilir:

1) B Britanya'nın sömürgeciliğinin, sömürge halkları yönetme sorunlarıyla ilişkin olarak biçimlenen bir "idarî bilim" gereksinimi;

2) Kuzey Amerika, özellikle ABD'nde, yitip gitmekte olan yerli halkların "kültürleri"ne ilişkin araştırmalar;

3) Almanya'nın geç uluslaşma sürecini destekleyecek tarzda gelişen "halk kültürü" (*volkskunde*) araştırmaları.

Bu üç farklı gelenek ve farklı rasyonellerinin, bu kitapta irdelenen antropoloji ekollerinin yöneliş farklılıklarını beslediği ileride görülecektir. Ne ki, söz konusu yöneliş farklılıkları kısmen, hatta büyük ölçüde "Batılı toplumsal/felsefî düşünce" geleneği içerisine yerleşen ayrılıklardan kaynaklandığı için, şimdilik kısaca da olsa, bir "Batı bilimi" olarak antropolojinin köklerini, kendi "tarihöncesi"nde arayalım. Böylesi bir girişim, bizi tüm (Batılı) toplum bilimlerin haklı ya da haksız, veraset iddiası güttükleri Klasik Yunan dünyasına yöneltecektir ilkin.

## 1. Antik Grek ve Roma Dünyası

Antik Grek dünyasının ilk filozofları, **Thales** (yakl. İÖ 640-546); **Anaximandros** (yakl. İÖ 622-547); **Empedocles** (yakl. İÖ 490-430) ve **Democritos** (yakl. İÖ 460-370) kozmosun ve insanın oluşumuna ilişkin sorular sorup yanıtlar getirirken, mitolojik düşünceden kopuşu sergilemekteydiler. Bu Socrates-öncesi filozoflar, insanın sonradan bozunuma uğradığı mitik bir "Altın Çağ" varsayımına karşı, doğal güçlerin, anlaşılması olanaklı ve iyiye doğru ilerleyen devinimi üzerinde durmaktaydılar. Böylelikle, Batı düşünsel geleneğinin maddeci-evrimsel dalının da tohumlarını atmaktaydılar.

Antropoloji tarihinin en çok ilintilendirildiği tarihsel figürlerden biri olan Halikarnassos'lu **Herodotos** (yakl. İÖ 484-425) ile başlatılan gezi yazıcılığı, disiplinin tarihiyle ilgili pek çok kaynakta işaret edilen bir "başlangıç" noktasıdır. Grek

"oikomenē"<sup>4</sup> sine<sup>1</sup> çevresel pek çok diyarı gezen Herodotos, görüp duyduklarına ilişkin, geniş bir yazın bırakmıştır çağdaşlarına ve ardıllarına. Üstelik Herodotos'un "etnografi"si, pek çok izleyici-sine göre, belirgin bir "nesnellik" kaygısını duyumsatmaktadır. Herodotos öncellerine (örneğin **Homeros**'a ve **Hesiodos**'a) karşı kesin bir eleştirelilik içerisindedir; onları "uydurmacalık"la suçlamaktan sakınmamaktadır (Herodotos II: 3; IV: 8, 36). İnsanlar (ve kültürleri) arasındaki farklılıkları, iklim, coğrafi koşullar ve başka doğal nedenlerle açıklama eğilimindedir.

Yine de Herodotos, kendisini, antropolojik literatürün günümüzde dahi sıkça eleştirildiği, etnik-merkezcilikten kurtaramaz. Grek *oikomenē*'sinin saçaklarına doğru ilerledikçe betimlediği halklar ve kültürler daha groteskleşmekte, daha yabansılaşmaktadır.

Gerçekte tüm bir Antikite ve erken-geç ortaçağlar, giderek Rönesans ve Aydınlanma literatürü. "öteki"ne "ben/biz" için olumlu ya da olumsuz bir "paradigma" (örnek) olarak başvurmakla malûdür. "Yabancı"lar, kendileri için tanınmayı, anlaşılmayı hak eden "kişi"ler değil, "biz"im kendimizi tanımamız ve ya adetlerimizin, uygulamalarımızın, inançlarımızın, kurumlarımızın vb. ne denli iyi, doğru, haklı, ileri, "insanî" vb. ya da bencil, bireyci, yıkıcı vb. olduğunu ölçmemiz için yüzümüze tutulmuş aynalardır. "Ötekiler"e ilişkin anlatılar, bu nedenle, "bilimsel" olmaksızın "ahlaksal": analitik olmaksızın "şeyleştirici"dir (Özbudun 2003a: 57-94). Herodotos da, tüm nesnellik iddialarına karşın, kendini bu eğilime kaptırmazlık edememektedir<sup>5</sup>

Ancak etnik-merkezcilik, Herodotos sonrası anlatılarda, çok daha belirginleşir: Knidos'lu **Ctesias**, Strabon'un eleştirdiği **Megasthenes** ve Romalı tarihçi yaşlı **Plinius**'un "grotesk"i. Herodotos'a rahmet okutturacak niteliktedir.

4 "Oikomenē" terimi "ikamet edilen dünya" anlamıyla ilk kez Herodotos tarafından kullanılmıştır. Ancak Herodotos ve çağdaşlarıca genellikle "Grek merkezli" bir kavram olarak, yani Grekleri ve temas içinde oldukları halkları kapsayacak tarzda kullanılmakta. oikomenē'ni çeperlerine yaklaştıkça, insanlar daha garip, grotesk nitelikler üstlenmektedir (Roux 1992: 18-19, 37).

5 Örneğin bkz. III: 99; III: 101; IV: 46; IV: 183...

Öte yandan, antik Grek felsefesi de, Batı'nın antropolojisinin tevarüs edeceği pek çok temanın tohumunu atmıştır.

İÖ 5. yüzyıl Yunanistan yarımadasında köklü toplumsal değişimlere sahne olacaktır. Soy temelli toplumsal örgütlenmeler, hareketli bir deniz aşırı ticaretle desteklenen site devletlerde yerini yetişkin, erkek yurttaşların "demokrasisi"ne bırakırken, kentli zenginler, yetenekli düşünür ve sanatçıların faaliyetlerini desteklemekteydi. Tacir Atina demokrasisi, felsefe alanında ifadesini, pratik becerilerin ve toplumsal etkinliğin, nesnel bilgi ve mutlak hakikat arayışından daha önemli olduğunu vurgulayan Sofizm'de buluyordu. Sofist **Protagoras** (yakl. İÖ 481-411), insan davranışının tanrıların değil, yaşam koşullarının etkisi altında, dolayısıyla da davranışın kültürel bir konvansiyon olduğunu ileri sürerken *kültürel göreciliğin* tohumlarını atmakta olduğunu bilincinde değildi kuşkusuz. Ancak bu tutumu, başka bazı Sofistlerin "ahlaksal göreciliğe" yönelmesine zemin oluşturacaktı: erdem mutlak değildi ve bilgi, iktidarın doğru olduğunu söylediği şeylerden ibaretti (Erickson 1999: 18).

Sofizm'in bu ilımlı ya da radikal göreciliği karşısında **Socrates** (yakl. 469-399) antropolojik "psişik birlik" savına yaklaşan bir evrenselcilikle çıkmaktadır: Ona göre, kavraması ve ifade edilmesi güç de olsa, evrensel değerler mevcuttur; ve eğitim, insanın kültürel konvansiyonlarından ötesini görebilmesini mümkün kıldığı için önemlidir. Öğrencisi **Platon** (yakl. 427-347) hocasının "evrensel değerleri"ni, insan aklına için "ideler" olarak yeniden tanımlayacaktı. Platon, ileride Kantçı düşüncede karşımıza yeniden çıkacağı üzere, insanların nesnelere, haklarında önsel bir fikre sahip oldukları için algılayabildiklerini öne sürmekteydi.

İnsanların doğaları itibariyle toplumsal olduğunu söyleyen **Aristoteles** (384-327) ise, toplumun zaman içerisinde değiştiğini kabul etmekle birlikte, evrensel, aşkın bir alemi varsaymamakla, çok daha ampirisist bir yaklaşımın temsilcisidir. Doğa ile toplum arasında, bilinebilir bir ilişkinin mevcudiyetini savunan Aristoteles'in mirası, öğrencisi Büyük İskender (356-323) aracılığıyla, Helenistik dünyaya yayılacaktır.

Helenistik dönemde birliği dağılan antik Doğu Akdeniz dünyası felsefesinde, **Epikuroscular**, Empedocles'in atomcu düşüncesini sürdürüp toplumun insanın mekanik bir uzantısı olduğunu öne sürerken, **Stoacılar** da, doğa ve toplumun yüksek bir düzen içerdiğini savunmaktaydılar. Ancak bu düzen, Stoacı **Zeno**'ya (yakl. 336-264) göre, tanrılar ya da insanların eseri olmayıp, *Logos* denilen, doğal, kozmik bir düzendi. Zenon'un bu görüşü, kimi erken Hıristiyanlarca da benimsenecektir.

## 2. Ortaçağ

Erken ortaçağ Avrupası düşüncesine damgasını vuran en önemli figür, hiç kuşku yok ki, Kuzey Afrika'da Hippo piskoposu **Aziz Augustinus**'dur (354-430). Aziz Augustinus, Tanrı'nın yetkin, insanın ise doğası itibariyle günahkâr olduğunu va'zetmekteydi. Kozmos ve insan uyum içinde değildi. İnsanların kozmosu ya da onun yaratıcısı kadir-î mutlak, bilinemez Tanrı'yı incelemesi nafil bir çabaydı. İnsanın bilmesi ve yapması gereken her şey, Kutsal Kitap'ta yazılıydı. Aziz Augustinus, aynı zamanda, devrî değil doğrusal, ulusal değil evrensel bir tarih fikrinin yaygınlaştırılmasında birincil bir rol oynamıştır.

Öte yandan, Avrupa popüler kültürü, Klasik ve Geç Antikite'nin *exotica*'sını ortaçağa taşıyan ve grotesk ülkelere ilişkin grotesk anlatılarla dolu *Wonders of the East* (Doğu'nun Harikaları)'deki imgelemin kuşatması altındadır. "Yabandomuzu dışlı, öküz kuyruklu, deve ayaklı kadınlar", "başı olmayan, göz ve ağızları göğüslerinde, yarı belden aşağısı eşek biçimli insanlar", "yabancıları kendi adlarıyla çağırıp cezbeden, ardından da oturup afiyetle yiyen, sonra oturup başında ağlayan yarı-kahin yarı-insan yaratıklar"... Augustinus'un deyişiyle "bize Tanrı'nın Kıyamet Günü'nde ölümlerinin bedenleriyle kendisini engelleyen hiçbir doğa yasası, hiçbir güçlük olmaksızın bildirdiği her şeyi yapacağını gösteren"<sup>6</sup> (Campbell 1988: 77) paradigmatlardır.

6 Augustinus'a göre monster (canavar) sözcüğü, monstrare (göstermek) fiilinden gelmektedir. Böylelikle "canavarı" görünümündeki imgesel "Ötekiler,"

Böylelikle, Avrupa düşüncesi Augustinus'a bağlı Kilise'nin elinde soluksuzlaşırken, Arap-İslam dünyası, 8. 9. yüzyıldan itibaren, Doğu kiliseleri aracılığıyla kalıtıldığı Grek-Helenistik düşüncesi temelinde canlı bir mayalanma sergilemekteydi.

İslam düşünsel dünyasının antropoloji için en dikkat çekici figürü, hiç kuşku yok ki, **İbn Haldun**'dur (1334-1406). *Mukaddime*'sinde kültürel farklılıkları iklim koşulları ve çok ilginçtir ki, "geçim/üretim tarzları"yla açıklamaktadır:

"Kavim ve nesillerin hallerinin başkalığı ve çeşitliliği, onların geçinme şekil ve usullerinin birbirinden başka ve türlüce olmasından ileri gelmektedir. (...) Hayat için gerekli olan şeyleri tedarik etmekle işe başlamak, yaşayışı tamamlamak için gereken şeylerden önce gelir. İnsanların bir kısmı yere ağaçlar dikerek ve ekinler ekerek, bir kısmı da koyun, inek, keçi, bal arısı ve böcekler beslemek, bunları üretmek, doğurtmak, bunlardan istifade etmek suretiyle geçimlerini temin ederler. Bu vasıtalarla geçimlerini temin edenler, göçebe hayatı yaşamaya mecburdurlar. (...) Bunlar bu ihtiyaçlarını ancak hayatlarını koruyacak ve ancak yaşamlarına yetecek miktarda temin edebilirler" (İbn Haldun 1989: 302-303).

Hıristiyan Avrupa, Augustinusu kısır döngüyü, ilginçtir ki, Müslüman "Öteki"nin "hıfz ederek aktardığı" antik Grek felsefesiyle yeniden buluşarak aşabilecekti. Böylelikle, özellikle İspanya'daki Emevî varlığı Katolik teolojisi üzerinde rasyonalleştirici bir etkiye bulunacaktır (Erickson 1999: 22). Böylelikle örneğin, **Thomas Aquinas**'ın (1225-1274), Roma Katolik Kilisesi'nin gelmiş geçmiş en önemli risalelerinden biri sayılan *Summa Theologica*'sı Augustinus düşüncesinden bir kopuşu temsil etmektedir. *Summa*'ya göre insanlar Doğa'yı bilerek Tanrı'yı bilebilecektir. İnsanın özü salt günahattan ibaret değildir; onda bir ilahiyat çekirdeği de bulunmaktadır. Akıl, insana ilahî bir bağıştır ve insan bu bağışı Tann'ın yaratısı olan doğal dünyayı öğrenmede kullanmakla yükümlüdür.

---

Hıristiyanlar'a Tanrı buyruğuna bağlı kalmama doğruluğunu gösteren "göstergeler" anlamını yüklenmektedir (Campbell 1988: 77).

### 3. Fetih Yazını

Antropolojinin doğrudan öncelleri arasında en önemlisi, kuşkusuz ki, 16. yüzyıldan itibaren Batı Avrupalıların Avrupa dışına yönelmesine yol açan sömürgecilik girişimi ve bununla bağlantılı keşif/fetih yazınıdır. Rönesans'ın yükselen kentlerinin tacirleri ve monarkların desteğindeki keşif ve ardından fetih seferleri, Aydınlanma yazarlarının da bolca yararlanacağı ve “*exotica*”yı Avrupa için sıradanlaştıran geniş bir literatür bırakmıştır geride. Tabii bir de, önce İspanya ve Portekiz, ardından da İngiltere, Fransa Hollanda ve Belçika'nın paylaştığı geniş bir sömürge dünyası...

Böylelikle, 15. yüzyıl başlarında Denizci Henry'nin Afrika'nın Batı kıyılarını katetmesi, **Christoph Colombe**'un (yakl. 1446-1506) Amerika kıtasına yaptığı beş yolculuk (1492-1506), **Vasco de Gama**'nın (yakl. 1469-1524) Afrika'nın güney ucunu dolaşarak Hint altkıtasına ulaşması (1499), **Vasco Núñez de Balboa**'nın (yakl. 1475-1517) Güney Amerika'nın güneyinden Pasifik Okyanusu'na çıkışı (1513), **Ferdinand Magellan**'in mürettebatının (yakl. 1480-1521) dünyanın çevresini dolaşması (1519-1522) ve izleyen yolculuklar, Avrupalıları günümüzde antropologların incelediği halklarla temasa geçirirken, bu halkları da Batı'nın sömürgecilik, kölecilik ve emperyalizmine maruz bırakacaktır.

Fetih yazını, maddî hatalar ve önyargılarla doludur; ve çoğunlukla “yerli”yi anlatmakla birlikte, Avrupalı'nın kendi üzerine düşüncelerini temsil eder. Yerli, fetih yazınında daha çok Avrupalıların “çarpıtılmış ya da tersyüz edilmiş imgesi” niteliğini yüklenmektedir: “tanrısız, çıplak, cinsellikte kural tanımaz, yetke-yasa bilmez, hatta yamyam” (Eriksen ve Nielsen 2001: 5). Batı imgelemi, bir kez daha, kendi düzenini (mutlakçı monarşi ve Papalık) doğrulamak üzere “grotesk”i çağırılmaktadır yardıma.

Ne ki, matbaanın icadı (1448) sayesinde yaygın bir dolaşıma giren bu yapıtlar, Kilise hakimiyetine köklü bir meydan okumanın zeminini hazırlayacaktır. İncil'de sözü edilmeyen yeni bir kıta

bulunmuş, Tanrı, insan ve doğa üzerine ortaçağ sentezleri üzerine kuşklar yoğunlaşmıştı. Böylelikle, Avrupa entelektüel yaşamının sekülerleşmesi, bilimin Kilise'den bağımsızlaşması ve ahlak kavramının görelileşmesine giden yolun taşları döşenmekteydi.

Öte yandan, gerek fiziksel, gerekse kültürel olarak Avrupa *oikomene*'sinden onca farklı olan bu insanlar, insanın doğası, insanlar arasındaki farklılıkların kökenleri,<sup>7</sup> hatta yerlilerin gerçekten "insan" sayılıp sayılmayacağına<sup>8</sup> ya da insan gelişiminin daha erken bir evresini temsil edip etmediklerine ilişkin bir dizi tartışmayı tetiklemişti.

Böylelikle (sonradan Jean Jacques Rousseau'yu esinleyecek) "soylu vahşi" tanımının yaratıcısı Fransız filozof **Michel de Montaigne** (1533-1592), *Essais* (Denemeler)'inde (1580) uzak halklara ilişkin "kültürel göreci" sayılabilecek bir tutum benimsiyor, örneğin bir "yamyam kabile de doğmuş olsaydı, olasılıkla kendisinin de bir yamyam olacağını" söylüyordu (Eriksen ve Nielsen 2001: 6).

Ancak biz, bu "kuşbakışı" antropoloji tarihinin geri kalanını kitabın izleyen bölümlerine bırakarak, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl antropolojisinin başlıca kuramlarının bu fikirsel arkaplan temelinde nasıl bir dizilime yerleştiğine göz atalım.

7 Bu tema, 18. yüzyılda her ikisi de yarıç olan James Burnett (Lord Monboddo) ile Henry Home (Lord Kames) arasındaki "monojenez-polijenez" tartışmasında klasik biçimini alacaktır. Kames, kültürel farklılıkların yeryüzündeki popülasyonların ayrı türler olarak görülmesini gerektirecek kadar büyük olduğunu ve yerli Amerikalıların biyolojik açıdan Avrupalılardan aşağı olup, Avrupa kültürünü edinmeye yetli olmadıklarını savunarak "polijenez" kuramını formüle ederken, kimi yerli dilleri ile Bask dili ve İskoç Gaelic'i arasında benzerlikler olduğunu ileri süren Monboddo ise, yerlilerin insan soyunun tam ve yetili üyeleri olduğunu savunmakta, böylelikle "monojenistler" in öncülüğünü üstlenmekteydi. Monboddo'nun "insan" kategorisi Afrika ve Asya orangutanlarını kapsayacak ölçüde genişti (Barnard 2001: 19-20).

8 Bu son soru, özellikle Kilise açısından önem taşımaktaydı. Yerliler (özellikle Amerika yerlileri) eğer öne sürüldüğü üzere ancak Avrupalıların doğal köleleri olmaya layık, yetkin olmayan insanlar ise, özgür iradeden sayılmaları gerekecekti ki, bu durumda onları Hıristiyanlaştırmak, aralarında misyonerlik çalışmaları yapmak, anlamsızlaşacaktı. Bu konuda İspanyol ilahiyatçıları arasındaki tartışmalar için bkz. Akal (1997).

#### 4. Antropolojik Paradigmalar

İlerideki sayfalar, bize antropolojik kuramların, ipuçları toplumsal-felsefi tarih içinde yatan bir dizi tezat içerisinde yerleştiğini gösterecektir. Bu tezatları şöyle sıralayabiliriz:

1. *Toplum-Kültür*: ABD antropolojisi, Boas'a bağlanan geleceği ve pratik olarak kıtadaki, yitip gitmek üzere olan yerli kültürlerin "kayıt altına" üzerine yerleşmesiyle, daha çok paylaşılan inanç sistemleri, değerler, fikirler, mitoslar, gelenekler, toplumsal örüntülerin gerisinde yatan içsel mantık gibi "zihinsel" görüngüleri kapsayacak tarzda tanımlanan "kültür" üzerine odaklanırken, sömürgecilikten kaynaklanan pratik gereksinimlere dayanan Britanya antropolojisi, "toplum" (ve "toplumsal yapı", "toplumsal sistem", "toplumsal örgütleniş" vb.) üzerinde durmaktadır. ABD antropolojisinin kültüralist yönelişi, sosyal bilimci Talcott Parsons'un 1950'li yıllarda toplum bilimleri arasında toplumsal alanı sosyoloji, tinsel alanı psikoloji ve kültürü de antropolojinin konusu olarak tesis eden işbölümü ile daha yerleşikleşmiş gözükmektedir.

2. *Doğa-Kültür*: Kuzey Amerika'da gencl antropoloji başlığı altında birleşen doğa-kültür karşıtlığı, insan davranış ve kişilik özelliklerinin doğal mı, yoksa kültürel temelli mi olduğu tartışmalarında izlenmektedir. Toplumsal ve kültürel yaşamın biyolojik çerçeveye indirgenebileceğini savunan sosyobiyoloji ile kültürün her şeyi açıklayabileceğini ileri süren kültüroloji arasındaki bu tartışmalar, feminist antropolojinin de hareket noktasını oluşturur.

3. *Evrenselcilik-Görecilik*: Bu tezat, tüm insanların (ve kültürlerin) birbirleriyle karşılaştırılabilir evrensel standartlara tabi olduğunu varsayan ve nihai olarak toplumsal/kültürel "yasalar" arayışında olan etik yaklaşım ile, kültürlerin birbirleriyle karşılaştırılmayacak kendilikler olduğunu, giderek, antropolojik "hakikatlerin" gerçekte kendi "değer sistemlerini" yansıtan kültürel inşalardan ibaret olduğunu öne süren etik yaklaşım arasındaki yaklaşım farklılığı üzerine yerleşmektedir.

4. *Diyakroni-senkroni*: Toplumlara/kültürleri değişim süreçleri içerisinde incelemeyi, bir başka deyişle şeylerin zaman

içerisindeki ilişkilerini ele alan, dolayısıyla tarihi analiz çerçevesine dahil eden diyakronik yaklaşım, toplumları/kültürleri eşzamanlılık ilişkisi içerisinde çözümleyen ve tarihi dışlayan senkronik yaklaşım ile tezat sergilemektedir. Ne ki, 19. yüzyıl sonu antropolojisini tanımlayan diyakronik perspektif ve 20. yüzyılın ilk yarısında başat olan senkronik perspektif, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yerini, her ikisinden de unsurlar içeren ve şeylerin etkileşimi üzerinde duran *interaktif* perspektif tarafından ikame edilmiş gözükmektedir. Bu açıdan, senkronik analizin “yapılar”, interaktif analizin ise “süreçler” üzerinde durduğu söylenebilir.

5. *Organik model-lingüistik model*: Antropoloji kuramları, 20. yüzyılın ortalarına dek, denilebilir ki, organik bir model üzerine temellenmekteydi. Gerek diyakronik perspektiften kalkınan evrimci düşünürler, gerekse senkronik perspektifli işlevselciler ve yapısal işlevselciler, toplumları “organizmalar” olarak tasarlamakta ve ilk grup bu organizmanın basitten karmaşığa, “ilkel”den gelişmişe doğru yönelişi, ikinciler ise kısımlarının/unsurlarının birbirleriyle ilişkileri üzerinde durmaktaydı. Öncelleri, dilin kökeni ve gelişimi üzerinde duran antropocoğrafyacılar da, esas olarak Lévi-Strauss yapısalcılığıyla birlikte, organik analoginin, yerini lingüistik analogiye bıraktığı ve kültürlerin dil modelinde kurgulandığı varsayımıyla, kültür incelemelerinde, gramer incelemeleri modeli benimsendiği söylenebilir. Günümüzdeyse, yapısal dilbilime göre esnekliğe çok daha açık göstergebilim, kültür incelemeleri için daha uygun bir model kabul edilmektedir.

6. *Bilim-Sanat/Edebiyat*: Antropolojinin nihai olarak konusuna ilişkin yasaları keşfetmeye yönelik bir bilim mi, yoksa, inceleme konusunun yanı sıra, araştırmacının da kültürel ve/veya öznel “bagajı” nedeniyle yasaların yer alamayacağı, görüngülerin ancak “yorumlanabileceği,” beşeri bilimler (*humanities*) kapsamında, dolayısıyla edebiyata yakın bir alan mı olduğu tartışması, örneğin parlak bir retorikçi olan Bachofen’den beri örtük, ancak Evans Pritchard’dan bu yana da açıkça gündemdedir. Günümüzde ibre “sanat/edebiyat” a doğru kaymaktadır.

Kuşkusuz bu “tezat” dizilerine başkaları da eklenebilir. Ne ki bunlar, en vurgulu olanlar. Dahası, bu “ikili zıtlıklar”ın pratikte birbirini dışlayıcı olmadığı ve farklı kuramsal yaklaşımların, bu ayırımların farklı unsurlarını sentezleştirebildiği belirtilmelidir.



Bu kitabı, ülkede giderek yaygınlaştığına sevinçle tanık olduğumuz antropoloji ilgisine katkıda bulunmak üzere hazırladık. Ve güncel tartışmalara dek tüm kuramsal yönelişleri, arkaplanlarıyla birlikte kapsamaya çabaladık.

Son yıllarda Türkiye’de antropolojiyle ilgili, doktora öğrencimiz Çağdaş Demren tarafından hazırlanan bir listesini ekte sunduğumuz, pek çok kitap yayınlandı. Ancak kuramların tarihine ilişkin derli-toplu bir çalışma, henüz ne yazık ki yok. Dolayısıyla elinizdeki çalışma, kendi ilgi alanında bir ilk olmanın tüm eksiklerini -ama aynı zamanda kıvancını da- taşıyor. Sayıları giderek artan antropoloji öğrencilerinin yanı sıra, konuya ilgi duyan herkese bu alanda yayınlanan literatüre ilişkin genel bir “akıl haritası” sunabilirse, amacımıza ulaşmanın mutluluğunu yaşayacağız.

Derslerdeki tartışmalarıyla bu kitabın biçimlenişine katkıda bulunan yüksek lisans öğrencilerimizin yanı sıra, yayımını üstlenen Dipnot Yayınları’na teşekkürü borç biliyoruz.

### EVİRİMCİLİK

*"Jules César: Ateistler bize ilk insanların tıpkı hayvanlar gibi dört ayak üstünde yürüdüğünü ve bu tarzın ancak çabıyla değiştirildiğini (...) haykırıyorlar*

*İskender: Böyle bir deneyimi görmek isterim, ormanda yetiştirilmiş bir bebek, dört ayak üstünde mi, iki ayak üstünde mi yürüyecektir? Ama ateistlerin saçmalıklarını bir yana bırakıp, imanın kurallarına sarılalım. İnsan neden yaratıldı?*

*Jules César: Bir gün bu sorun üzerinde halka hitap ederken, en mütevaziden en yükseğe kadar ilerleyen bir çeşit kademelenmeden söz ederek çözdüm bu sorunu.*"<sup>9</sup>

**A**ntropoloji, denilebilir ki evrimci bir bilim dalı olarak doğmuştur. 19. yüzyıl antropolojisinin büyük bölümü, toplum ve/veya insan zihniyetinin ilkelden gelişmişe, basitten karmaşığa doğru tedricî bir ilerleme olduğu konusunda hemfikirdir.

Evrimsel antropoloji, bir bakıma Aydınlanma'nın Ortaçağ ansiklopedistlerinden kalıtığı bir sınıflandırma şemasının uzantısı olarak değerlendirilebilir. Ortaçağ ansiklopedistleri, Tanrı-Melekler-İnsan-Maymun-Hayvanlar-Sürüngöçer-Bitkiler-Mineral-

---

9 Lucilio Vanini (1585-1619), *Oeuvres Philosophiques*. [Akt.: Gaudant & Gaudant. (1971: 9)]

ler tarzında, yukarıdan aşağıya hiyerarşik bir dizilim kurgusunu ("Büyük Varlık Zinciri") dile getirmekteydiler. Terim, 18. yüzyıl Avrupası'nda da kullanımdaydı.

"Evrım" kavrayışı, paradigmatik olarak "Büyük Varlık Zinciri" anlayışı üzerine temellenmekle birlikte, türlerin sabitliği kavrayışı üzerine kurulu olan "Varlık Zinciri"nin tersine, zaman ve mekan içinde bir yönelişi ve türlerin değişimini ima etmekteydi.

19. yüzyıl evrimciliğinin 18. yüzyıldaki kökenlerinin izini iki hat üzerinden sürmek mümkündür: Ahlak Felsefesi (Sosyal Bilimler) ve doğa tarihi (Biyoloji). Her iki hattın biçimlenişinde, 15. yüzyıl sonlarından başlamak üzere Avrupalıların sömürgecilik dolayımıyla dünya yüzüne yayılması, yeni insan toplumları ve kültürlerinin yanı sıra, yeni bitki ve hayvan türleriyle karşılaşması rol oynamıştır.

## I. 1. Ahlak Felsefesi

Antropolojinin kökeni, en azından "ethos" düzleminde Batı Avrupa'da sosyal bilimlerin bir ön evresini oluşturan "Ahlak Felsefesi" ile bağlantılandırılabilir.

17.-18. yüzyılın Avrupalı hukukçu ve filozofları, gezginlerin anlatılarının ötesine geçebilen ilk anlatıları sunarlar. İlgileri genellikle birey-toplum, yönetilenler-yöneticiler, halklar-uluslar arasındaki sözleşmeler üzerinedir.

Örneğin, Hollandalı hukukçu **Hugo Grotius** Paris'de sürgünde kaleme aldığı *De jure belli ac pacis* (1625)'inde ulusların, Doğa Yasası'na tabi daha geniş bir ulus-aşırı toplumun mensupları olduğunu belirtmektedir. Öncellerinin insan toplumu için teolojik bir temel aramalarına karşın, Grotius, toplumun temelini, insan türünün toplumsallığında arar; bireylerin ve toplumların davranışını yöneten aynı doğa yasalarının, savaş ve barış zamanlarında toplumlar arasındaki ilişkileri de yönettiğini savunur. Yazıları uluslararası ilişkiler konusunda bir köşetaşı oluşturmanın yanı sıra, insan toplumunun doğası konusundaki antropolojik spekülasyonun da şafağına işaret etmektedir (Barnard 200: 16).

Almanya ve İsviçre’de çalışan hukukçu **Samuel von Puffendorf**’un yazılarında ise (*De jure naturae et gentium* - 1672), günümüz antropolojisinin insanın toplumsallığı tartışmalarının öncülleri mevcuttur. Puffendorf, *socialitas* (toplumsallık) ve *sociabilis* (topluma yetili/eğilimli olma hali) kavramlarını ayırt ederek insanın doğası itibarıyla *sociabilis* bir varlık olduğunu belirlemekte, toplum ile insan doğasının bölünmez bütünlüğüne işaret etmektedir.

Von Puffendorf, zaman zaman toplum olmaksızın insan doğasının ne olabileceğine ilişkin spekülasyonlarda bulunmakta, insanın dağınık haneler halinde yaşadığı ‘orasi’ ile, Devlet altında toplandıkları ‘burası’ arasında kurduğu tezatta, 19. yüzyıl sonlarına dek uzanacak evrimci düşünce hattının tohumlarını sergilemektedir: ‘Orada’ tutkuların hükümlerine vardır; savaş, korku, yoksulluk, yalnızlık, barbarlık, cehalet ve vahşet hakimdir; ‘burada’ ise aklın egemenliği altında barış, güvenlik, zenginlik, görkem, zevk, bilgi, toplum ve iyicilik hüküm sürmektedir (Barnard 2001: 16-17).

Öte yandan, **Thomas Hobbes** (1588-1679) *Leviathan* (1651)’ında, insanlarda toplum oluşturma yönünde doğal bir eğilim bulunmadığını, daha çok bencil çıkarıcılığın egemen olduğunu, bu eğilimin denetim altına alınabilmesi için rasyonel insanların barış ve güvenlik uğruna yetkeye boyun eğmeyi kabullendiğini, böylelikle de ortak uzlaşma ve rıza sonucu *toplumsal sözleşme* ya da toplumun mümkün olabileceğini tartışmaktadır. Toplum, insanlığın “doğal durum”unun antitezidir; “insanlığın doğal durumdan kurtulması ve bir toplumsal sistemin billurlaşmasına doğru ilerlemesi, Hobbes’un düşüncesinde, insanın kendi varlığını korumak ve kendisini hukuk ve düzen içinde güvence altına almak, böylelikle de kendi mülkiyetinin ve emeğinin ürünlerinden yararlanabilmek arzusunun bir sonucu olarak görülmektedir” (Jacob Ben-Amittay 1988: 164).

Şu halde, çağdaşlarının çoğu için olduğu gibi, Hobbes için de, gezgin, kaşif, sömürgeci ve misyonerlerin izlenimleri aracılığıyla tanıdığı “yerliler dünyası”, negatif bir “doğal durum” örneğidir:

“İnsanlar, kendilerini korku içinde tutacak ortak bir erkten yoksun yaşadıkları zamanlarda, savaş denilen durum içindedirler... Böylesi bir durumda, sanayiye yer yoktur; çünkü meyvası belirsizdir; ve bunun sonucunda da yeryüzünde kültür yoktur; denizcilik yoktur; deniz yoluyla ithal edilebilecek malların kullanımını yoktur; geniş, kullanışlı binalar yoktur; fazla kuvvet gerektiren şeyler için hareket ettirme aygıtları yoktur; yeryüzüne dair bilgi yoktur; zaman hesaplaması yoktur; sanat yoktur; edebiyat yoktur; toplum yoktur; ve en kötüsü, sürekli korku ve şiddetli ölüm tehlikesi (hüküm sürmektedir - y.n.), ve insanın yaşamı, yalnız, acması, hayvanca ve kısadır” (akt. Hodgen 1964: 201).

İngiltere’de meşrutî monarşinin kuruluş dönemine denk düşen **John Locke** (1632-1704) ise, daha iyimser bir tonla konuşur, “doğal durum” a ilişkin daha olumlayıcı bir tablo çizer. İnsan, “doğal durum” da da aklının buyruklarına bağlı bir varlıktır; devlet-öncesi dönemle devlet dönemi arasındaki fark, ikincide bireyin bireyler-arası anlaşmazlıkları çözme yetisine sahip bir egemene tabi olması, buna karşılık devlet-öncesi dönemde bireylerin bağımsız ve özgür oluşlarıdır. Doğal hukuk ve sağduyu kuralları, bu özgürlük ve bağımsızlığı, başkalarının yaşam, sağlık, mülkiyet ve özgürlüğüne zarar vermeyi yasaklayacak şekilde sınırlandırmaktadır. Yine de, insanın günaha eğilimli oluşu, doğal durumda hırsızlığa, hırsızlık ise aşırı cezalandırmaya yol açabilmektedir. Oysa hem mülkiyetin, hem de insanların doğal durumda sahip olduğu özgürlüklerin korunabilmesi, hükümetin varlığına bağlıdır. “Locke’un düşünceleri açısından doğal hukuk, devletten önce gelir, fakat ikisi de aynı rolü, özgürlüğü, eşitliği, ve toplumun güvenliğini güvence altına alma görevini yerine getirirler” (Ben-Amittay, s. 176).

Monarşinin yetkilerinin kısıtlanmasından yana yapıtlarıyla göze çarpan **Montesquieu** (1689-1753) ise, *De l’esprit des lois* (Yasaların Ruhu Üzerine – 1748)’ında insan doğasını, deneyimlerin ve duyuların bir karışımı olarak tanımlar ve deneyimlerin kaynağı olan çevrenin insanın “siyasal özü”nü (Ben-Amittay, s. 183) belirlediğini vurgular. Montesquieu’nün “çevre” kavramı,

iklim, coğrafi koşullar, toprağın niteliği ve türü vb. fiziksel özelliklerin yanı sıra, toplumsal çevreyi de (devlet biçimi, din, gelenekler, örfler, ticari ilişkiler, bilim, hukuk, vb.) kapsamaktadır. Tartışmasının merkezine, verili bir kültürün “özünü” oluşturan “genel ruh” oturmaktadır. *Yasaların Ruhunu Üzerine*'de, “Doğa ve iklim neredeyse tek başına, vahşiler üzerinde egemendir; Çinlileri nezaket kuralları yönetir: yasalar Japonların tiranıdır; Lakcedaymonya'da eskiden gelenekler egemendi; Roma'da hükümet buyrukları ve eski gelenekler hüküm sürerdi,” demektedir (akt. Barnard 2001: 22-23). Vurgusu, çevreyi oluşturan unsurların karşılıklı bağlantılılığı üzerinedir; ancak belirleyici olan, doğal koşullardır.<sup>10</sup>

Fransız İhtilali kuramcısı, **Jean-Jacques Rousseau** (1712-1778), Locke'un liberal fikirlerinden etkilenmiştir. *Le contrat sociale* (Toplumsal Sözleşme- 1726)'sine, Grotius'un, insan crkinin yönetenler lehine kurumsallaştığını reddedişini eleştirerek başlar. Rousseau, hükümet ile “toplumsal sözleşme”yi ayırt etmektedir: Hükümet, zenginlerin mülkiyetini koruyan bir düzence iken, toplumsal sözleşme, demokratik rıza üzerine temellenir ve insanların herkese yararlı bir birlikte yaşama yolu üzerinde uzlaştığı, ideal bir toplumsal düzeni betimler.

Rousseau'ya göre geçimlerini doğadan sağladığı başlangıçtaki “doğal durum”da, insanlar yalıtılmış bir yaşam sürmekte, başka insanlara gereksinim duymamaktaydı. Bu evrede hayvanlardan, *özgür iradeleriyle* ayrılıyorlardı. Üzerlerinde etkiyen iki temel içgüdü vardı: kendini koruma/muhafaza (*amour de soi*) ve üreme (*commiseration*).

Bu doğal durum, nüfus artışı, doğal afetler, vb. nedenlerle bozulacak ve insanlık, “toplumsallık” evresine geçecektir. Rousseau'nun kuramına göre, toplumlar, insanların yerleşik ya-

10 Erikson ve Nielsen (2001: 11), Montesquieu'nün “çokeşlilik, yamyamlık, paganizm, kölelik ve diğer barbarca adetlerin, bir bütün olarak toplum içinde yerine getirdikleri işlevlerle açıklanabileceği” yolundaki görüşünü, “ön-işlevselci” olarak nitelendirmektedir.

şama geçip kulübeler yapmasıyla başlar. Bu gelişme, ailelerin ve komşular arasında demeklerin oluşmasına, eşzamanlı olarak dilin gelişmesine yol açacaktır; bu “doğan toplum” (*société naissante*) bir “Altın Çağ”dır; ne var ki, kısa sürmüştür. *Amour de soi*, toplumsallık koşullarında, bencil özseverliğe (*amour propre*) dönüşecektir. Bunun yol açtığı rekabet, iktidar hırsı ve çatışmalar, ancak bireyin kendini gönüllü olarak *genel iradeye* (*volonté générale*) bıraktığı bir *Toplumsal Sözleşme* ile çözüme kavuşturulabilecektir (Demirer ve Özbudun 1998). Hükümetlerin öncelikli amacı, doğal çeşitliğin yeniden tesisini sağlayacak yasaları çıkartmak olmalıdır.

Yaban toplumların başlangıçtaki “Altın Çağ”ın kimi özelliklerini taşıdığını belirten ve buna Afrika ve Amerika’daki kimi “yabani” toplumları örnek gösteren Rousseau’nun “Doğal Yasa” üzerine söyledikleri ve eşitlikçi, basit toplum biçimlerine yönelttiği övgüler, ABD ve Fransa Cumhuriyetleri’nin biçimlenişinde etkili olmuş, ayrıca Britanya ve İskoçya’daki filozoflar da etkilemiştir. Örneğin A. Smith’in dilin kökeni ve özel mülkiyetin önemine ilişkin söylediklerinde A. Ferguson’un Amerika yerlileri ve diğer kıtalardaki “vahşiler”in bozulmamışlığına yağdırdığı övgülerde Jean Jacques Rousseau’nun etkileri yankılanmaktadır (Barnard, 2001: 22).<sup>11</sup>

Ancak, A. Smith ve A. Ferguson’u daha dolaysız olarak etkileyen bir başka düşünür, Fransız liberal reformcusu, **Anne-Robert Jacques Turgot** (1727-1781)’dur. *Dünya Tarihi* (1750) başlıklı yapıtında toplumların sanayileşmeye dek üç evreli bir evrim geçirdiğini saptamaktadır: 1. Avcılık; 2. Çobanlık ve göçerlik; 3. Çiftçilik.

Turgot’ya göre ormanda yaşayan toplayıcılar, besin yetersizliği nedeniyle avcılığa başlamış, ancak hayvanların tükenmesi, onların mekan içinde yayılmasına, yani göçerliğe yol açmıştır.

11 Barnard (2001: 23) Lévi-Strauss’un toplumbilimlerin kuruculuğunu Rousseau’ya yakıştırırken, Radcliffe-Brown’ın ise Montesquieu’ye işaret ettiğine dikkati çeker ve yapısal geleneğin Rousseau’nun rasyonalizmine, yapısal-işlevselciliğin ise, Montesquieu’nün ampirizmine çok şey borçlu olduğunu belirtir.

Göçerlik koşulları, dillerin birbirlerinden ayrılmasına ve aynı dili konuşanların bir araya toplanmasına neden olacaktır. Evcilleştirilebilir türlerin bulunduğu bölgeler tadrîcen çobanlığa yönelecek, hayvancılık nüfus artışını hızlandırınca, tarıma geçiş olanaklı hale gelecekti. Topraktan sağlanan artık - ürün, tarımcı toplumlarda çiftçilik dışındaki işleri olanaklı hale getirmekte, yani uzmanlaşmanın yolunu açmaktaydı. Böylelikle kentler doğacak ve ticaret gelişecekti (Güvenç 1979; ayrıca Türk 1996: 112).

Turgot, Britanyalı iktisatçılar aracılığıyla Lewis Henry Morgan'a aktarılan bu teknik-temelli evrim şemasının yanı sıra, Auguste Comte ve E. B. Tylor'un devralacağı bir "zihinsel evrim" kurgusunun da sahibidir. *İnsan Zihninin Gelişmeleri* (1753-54) başlıklı yapıtında, insanlık tarihinde üç düşünüş tarzının birbirini izlediğini öne sürer: Teolojik, metafizik ve pozitif evreler. *Teolojik* evrede, insanlar doğal olayları ilahî kuvvetler aracılığıyla açıklamaktadır. *Metafizik* evrede, insanlar dünyayı "özler" ya da "fikirlere" aracılığıyla açıklamaya çalışır. *Pozitif* evre, insan zihninin doğaüstünün baskısından kurtulduğu, olay ve görüngülerin pozitif bilimler ve nedensellik ilkeleri aracılığıyla açıklandığı son evredir.

Turgot'nun "ilerleme" düşüncesi, organik ve evrensel; din, ahlak, sanatlar, bilim ve siyasal kavramların tümü, birlikte ve karşılıklı bağlantılılık içinde değişmektedir. Toplumların içinde bulunduğu her evre, insanlığın evrensel ilerleme sürecindeki bir aşamaya denk düşmektedir. Dolayısıyla da, kültürler arasındaki farklılıklar, niteliksel değil, derece farklılıklarıdır. İnsan zihni her yerde, aynı ilerlemenin tohumlarını taşımaktadır (Türk, 1996: 161-62).

Öte yandan, 18. yüzyıldan itibaren pek çok filozof, ilkel bir geçmişten Avrupa uluslarının kuruluşlarına dek evrensel bir tarih kurgulamak için uğraşmıştır. Örneğin Edward Gibbon'un *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (Roma İmparatorluğunun Gerileyiş ve Çöküşü - 1776-1788)'ı; İtalyan filozof Giambattista Vico'nun evrensel bir tarihi kaleme alma ça-

balarmı yansıtan ve insanın tarih tarafından biçimlendirildiğini öne süren *La Scienza Nuova* (Yeni Bilim - 1744)'sı;<sup>12</sup> Turgot'un, insanlığın Tufan sonrasında yabancılık ve barbarlık evrelerini yaşadığını ve buradan tarım ve kent temelli uygarlığa geçtiğini öne süren *Plan pour deux discours sur l'Histoire Universelle* (Evrensel Tarih Üzerine İki Söylev için Plan -1750)'ı; Marquis de Condorcet'nin, erken aşiret evresinden Fransız Cumhuriyeti'nin kuruluşuna dek 10 evreli bir evrim şeması kurgulayan *Esquisse d'un Tableau historique des Progrès de l'Esprit humain* (İnsan Tininin İlerleyişinin Tarihsel bir Tasviri için Deneme - 1794) bu çabalar arasında anılabilir.

Görüldüğü üzere, 17.-18. yüzyıl düşünürlerinin evrimsel düşünceleri, daha çok “Doğal Durum”dan “Toplumsal Sözleşme”ye (ve/veya Devlet'e) geçiş üzerine odaklanmıştır. Gezgin-misyoner anlatılarından tanıdıkları “Vahşi/İlkel”, somut verilerle analiz edilecek, açıklanacak bir görüngü değil, tikel bağlamından soyutlanmış, kendi toplumlarını üzerinden eleştirecekleri ve/veya olumlayacakları bir “paradigma”, bir kurgudan ibarettir. Olduğu kadarıyla evrim tasarımları, sanayi kapitalizminin ve şiddetli toplumsal/siyasal dönüşümlerin eşliğindeki kendi toplumlarını anlamının/açıklamanın aracı olarak biçimlenmiş gözükmektedir.

## 1. 2. Doğa Tarihi: Biyolojik Evrimde Öncüler

Evrimci düşüncenin birinci ayağını “Ahlak Felsefesi” oluşturuyor ise, ikinci ayağını da, doğa tarihi oluşturmaktadır. 17. yüzyılda, İngiliz doğabilimci **John Ray**'in (1627-1705) bitki ve hayvanların sınıflandırılmasında aynı ilkeleri kullanmayı deneyen yazıları, biyolojik evrim spekülasyonlarının başına yerleştirilebilecektir. Nitekim, **Carolus Linnaeus**'un (1707-1778), *Sys-*

12 Vico, tüm toplumların üç evreden geçtiği evrensel bir toplumsal gelişme modeli kurgulamıştı: 1) ‘Tanrılar Çağı’ doğaya tapınma ve ilkel toplumsal yapılarla belirlenmekteydi 2) ‘Kahramanlar Çağı’, büyük toplumsal eşitsizlikler nedeniyle yaygın toplumsal huzursuzluklar dönemiydi. 3) ‘İnsan Çağı’ ise, aklın yönetimindeki bir geleceğe işaret etmekteydi (Eriksen ve Nielsen 2001: 10).

*tema Naturae* (1735)'sinde Ray'in *Table of Plants* (1669)'ı, *Methodus Plantarum*'u ve *Historia Plantarum Generalis* (1682)'inden esinlendiği belirtilmektedir. Günümüzde dahi kullanılan "Taksonomi"nin mimarı Linnæus, türlerin sabit olarak "yaratıldığı" kanısından hareketle, tür içi çeşitliliği, melezleşmeyle açıklamaktaydı (Gaudant, 1971: 18).

Linnæus'un türlerin sabitliği görüşüne karşın, **Benoît de Maillet** (1656-1738), dünyanın yaşının o güne dek düşünülen-den fazla olduğu, fosillerin geçmiş yaşam biçimlerinin kalıntısını oluşturduğu, bazı türlerin tükenmiş olabileceğini ileri sürerken, ilk organik yaşamın suda başladığını ve organizmaların çevresel değişikliklere uyum sağlama sürecinde değişime uğradığını, uyarlanma sürecinde edindikleri alışkanlık ve organları sonraki kuşaklara aktardıklarını öngören bir biyolojik evrim şeması önermekteydi (Gaudant & Gaudant 1971: 12).

**Maupertius** (1698-1759) da, tür-içi ve türsel çeşitliliği açıklama çabasında, iklim, besinler gibi etkenlerin canlılar üzerindeki "seçilim" etkilerini, uygun olmayan bireylerin doğal süreçler içinde tasfiyesini ve rasilantısal değişimler sonucu yeni türlerin biçimlenişini öne sürerek, "transformizm"ın temellerini atacaktı (Gaudant & Gaudant 1971: 25-29).

18. yüzyıl evrimci düşüncesinin öncülerinden sayılabilecek **Comte de Buffon**'un (Georges Marie Leclerc, 1707-1788), *Théorie de la Terre* (Yeryüzü Kuramı), *Histoire générale des Animaux* (Hayvanların Genel Tarihi), *Histoire particulière de l'Homme* (İnsanın Tikel Tarihi - 1749), *Histoire des Quadrupèdes* (Dört Ayaklılar Tarihi, 12 cilt - 1753-1767), *Histoire naturelle des Oiseaux* (Kuşların Tarihi - 1770-1783), *Histoire des Mineraux* (Mineraller Tarihi 1783-1788) vb. yapıtları kapsayan Doğal Tarih'inde, bir yüzyıl sonra Malthus ve Charles Darwin'in kullanacağı pek çok fikir yer almaktaydı: Bir türün içinde çeşitli varyasyonların olabileceği, farklı hayvan türleri arasında ortak yapısal özelliklerin bulunduğu, çevrenin organizma üzerindeki etkileri, yaşamın besin kaynaklarından daha hızlı çoğaldığı ve bunun hayatta kal-

ma mücadelesine yol açtığı, kimi yaşam biçimlerinin tükenmiş olduğu, günümüzdeki hayvan çeşitliliğinin, geçmişin az sayıdaki, daha saf atasal hayvan biçimlerinden türediği, vb...

**Jean Baptiste de Lamarck**'ın (1744-1829) yapıtlarında ise, coğrafi ve iklim değişikliklerinin bitki ve hayvan yaşamı üzerinde baskı yaptığı ve bu baskıların uzun erimde yaşam biçimlerinin dönüşmesine yol açtığı fikri işlenmekteydi. Erken amiplerin deniz analarına, deniz analarının balıklara, balıkların sürüngenlere, bunların da memelilere doğru evrildiği süreğen bir evrim kurgusu geliştiren Lamarck, evrimsel değişimlerin, yaşam biçimlerinin değişen çevre koşullarında en yararlı olan uzuvlarını kullanmada gösterdikleri çabadan kaynaklandığını öne sürmekteydi. Böylelikle fizyolojik gereksinim yeni uzuvların oluşmasına ve eskilerin yeni biçimler almasına yol açıyor, gelişen uzuvlar sonraki kuşaklara aktarılıyordu (Barnard 2001: 28-29). Lamarck'ın, Charles Darwin'in dedesi **Erasmus Darwin** (1731-1802) ile birlikte, organizmalarla çevreleri arasındaki ilişkiye yaptığı vurgu, evrimci düşünce açısından önem taşımaktadır.

Ne ki, biyolojik evrime ilişkin açıklayıcı bir kuramı formüle etme görevi, 17.-18. yüzyıl Avrupa düşününün bu ön-evrimci mirasının kalıtıcısı **Charles Darwin** (1809-1882)'e düşecektir.

Darwin, *On the Origin of the Species* (Türlerin Kökeni Üzerine - 1859)'de bir tür içindeki değişimin doğal yasaları izlemekte olduğunu söylemektedir. Bu yapıtında kalkış noktası, iktisatçı **Thomas-Robert Malthus** (1766-1834)'un, nüfusun geometrik, besin kaynaklarının ise aritmetik olarak arttığı, dolayısıyla da, besin kaynaklarının sınırlılığının nüfus üzerinde sınırlayıcı bir baskı oluşturduğu yolundaki kuramıdır.

Malthus'un kuramı, Darwin'in "doğal seçim"e ilişkin görüşlerinin ana kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Darwin, anılan yapıtına doğan organizmaların tümünün hayatta kalamadığı saptamasıyla başlar ve hangi etkenlerin organizmaların hayatta kalmasını belirlediği sorusuyla devam eder. Ardından, bir türemensup bireyler arasında varyasyonların bulunduğunu ve bunla-

rın belirli bir çevreyle baş etmede etkili olduğunu belirtir. Çevreye uygun özellikler taşıyan bireyler daha fazla hayatta kalma, dolayısıyla bu özellikleri yavrularına aktarma şansına sahiptirler (*cinsel seçim*). Dolayısıyla Darwin'e göre, fizyoloji, davranış ve çevre arasındaki ilişki kimlerin hayatta kalıp uyumsal özelliklerini gelecek kuşaklara aktarabileceğini belirlemektedir. Göç ya da çevresel değişim, yeni bir seçim sürecini tetikleyerek türleşmeyi sağlayacaktır; böylelikle mevcut türsel çeşitlilik, farklı ekolojik çevrelerin seçici baskısının ürünüdür.

### **I. 3. Biyolojik Evrimden Toplumsal Evrime: Herbert Spencer (1820-1903)**

Darwin'in düşüncesi, dinsel çevrelerde tepkiyle karşılanmış, popüler basında da alaya alınmıştı. Fransa ve Almanya'daki yaygın tepkilere karşın, Britanya ve ABD'de kabul görmeleri, görece sorunsuz olacaktır. Gerçekte, Darwin'in yapıtının yayınlanmasından önce, Britanya'da Herbert Spencer insanın toplumsal evrimi üzerine bir çalışmayı yürütmektedir (McGee & Warmis 1995: 7).

Biyolojik evrim düşüncesi ile, 19. yüzyıl sosyal/kültürel antropologlarının evrimci paradigması arasındaki köprüyü, denilebilir ki İngiliz sosyolog **Herbert Spencer** (1820-1903) oluşturmaktadır. Spencer yapıtlarında, evrimle genel bir görüngü olarak ilgilenir ve evrimci yaklaşımı biyoloji dışındaki alanlara aktarır. Evrimi basitten karmaşığa doğru ilerleyen tedricî bir süreç olarak gören ve değişimin temel güdüsünün hayatta kalma mücadelesi olduğunu söyleyen Spencer, insan toplumlarının evrimini de "organik analogi" doğrultusunda kurgular. Bu analogide, insan toplumları, tıpkı organizmalar gibi basitten karmaşığa doğru tedricî bir ilerleme sergilemekte, toplumlar karmaşıklaştıkça onları oluşturan kesimler arasındaki işbölümü de artmaktadır:

"Biçim belirsizliği, kısımların süreksizliği, kısımların devingenliği ve evrensel duyarlılık, yalnızca (...) toplumsal organizmanın özellikleri değildir; daha aşağı hayvan sınıflarının da yaklaşık olduğu özelliklerdir. Böylelikle, bu önemli analogilerde

pek az çelişkiye rastlarız. Toplumların kitlesi tedricen büyümekte, yapıları giderek karmaşıklaşmakta, aynı zamanda kısımları artan ölçüde karşılıklı bağımlı hale gelmektedir; dabası, bu özellikleri sergileyiş ölçüleri, yaşamsal faaliyetleriyle orantılıdır; tüm bunlar, toplumların organik cisimlerle paylaştıkları özelliklerdir” (Spencer, McGee & Williams içinde 1995: 16).

Bu görüşü kısa sürede öylesine bir popülerite kazanmıştır ki, yalın bir teknoloji kullanan, farklılaşmamış bir toplumsal yapı sergileyen ve ekonomik uzmanlaşmadan yoksun “ilkel toplumlar” betimlemesi, kısa sürede döneminin sosyal bilimcilerince benimsenmiştir. Spencer’a göre topluma doğa yasaları egemendir. “En uygunun hayatta kalması” formülü, yaygın bir biçimde sanıldığı üzere Darwin’e değil, Spencer’a aittir (McGee & Warmis 1995: 8).

Spencer’in hem biyolojik, hem de toplumsal alanı kapsayan evrim kurgusu, Lamarck’dan devraldığı, “edinilmiş özelliklerin sonraki kuşaklara aktarılması” ilkesine dayanır:

“Bu yapı analogilerini temaşa ettikten sonra, organik büyüme neden ve süreçleri arasında da böyle analogiler var mıdır diye soracak olursak, yanıt, evettir. Siyasal gövdenin herhangi bir kesiminde cüsse irileşmesine yol açan nedenler, tekil bir bedenin herhangi bir kesimindeki cüsse irileşmesine yol açanlara kesin benzerlik sergilerler. Her iki durumda da, sonraki, daha fazla talebin sonucu olan, daha fazla işlevsel faaliyetur. Her bir uzuv, damar, bez ya da hayvanın herhangi başka bir organı, temrin yoluyla - bedeninin ondan talep ettiği görevleri etkin biçimde yerine getirerek gelişir; benzer biçimde, herhangi bir emekçi ya da zanaatkâr sınıfı, herhangi bir imalat merkezi, ya da herhangi bir resmî ajans, cemaat ona fazladan iş yüklediğinde genişlemeye başlar” (Spencer, akt. McGee & Williams, s. 19).

Spencer’e göre, toplumsal evrimin itici gücü, toplumlar arasındaki, “hayatta kalma mücadelesi”dir. [Bu kavramı da Darwin’den önce kullandığı belirtilmelidir (Türk 1996: 187).] İlkel türdeşlikten uygar heterojenliğe doğru gelişme süreci, aşiretler ve uluslar arasındaki çatışma aracılığıyla mümkün olabilmek-

tedir. Çünkü çatışma durumu, grup-içi işbirliği ve dayanışmayı sağlamakta, işbirliğiye uygarlığın gelişimini hızlandırmaktadır. Dahası, çatışmalı süreçte “en uygunun hayatta kalması” yoluyla evrim, toplumların yetkinleşmesini sağlamaktadır.

Böylelikle, Spencer, esas olarak iki toplum tipinden söz eder: 1- Zorunlu işbirliği temelinde örgütlenmiş, bireyler üzerinde mutlak otoritesini kullanan zorba bir merkezî gücün etkin olduğu, en yüksek onur kaynağını savaştaki başarının oluşturduğu yalın savaşçı toplumlar ile 2- Gönüllü işbirliğine dayalı, demokratik ve temsilî bir hükümetin sınırlı siyasal yalnız gücüyle yönetilen, barışçı, üretim-merkezli, toplumsal sözleşmeye dayalı karmaşık sanayi toplumları (Türk 1996: 191). Ne ki, bu tipler birbirini dışlamamaktadır; her ikisinin özellikleri kuramda ve pratikte birbirine karışmış durumdadır. Yine de Spencer’in evrim kurgusunda genel yöneliş, askerîden sınaîye doğrudur. (Lauer 1991:64)

19. yüzyıl Avrupası’nın, siyasal çalkantılara karşın, kendini teknolojik, askerî ve siyasal açıdan en üst evre olarak gören bir Sosyal Darwinizm’in damgasını taşıdığını söylemek, abartı olmayacaktır. 19. yüzyıl Batı Avrupası’nın egemen toplum ve bilim düşüncesi ve özellikle de kaynağı Spencer’a dayandırılan Sosyal Darwinizm, genel hatlarıyla, toplumsal gelişmenin en üst basamağında yer almanın, geri kalmış halkları yönetme fikrine meşruiyet sağlamaktadır. Böylelikle Herbert Spencer’in fikirlerine emperyalist, sömürgeci ve ırkçı girişimleri ve ABD’deyse kapitalist rekabeti meşrulaştırmada sıkça başvurulmaktadır.



Öte yandan, İngiltere’nin Hindistan’da yerli elitlerin yönetimi katıldığı “ikili yönetim”i tartışmaya açtığı, Berlin Konferansı (1884-1885) ile Afrika’nın Batılı devletler arasındaki paylaşımının tamamlandığı, ABD’nin, 18. yüzyıl sonunda siyasal bağımsızlığını kazanışının ardından İç Savaş’a (1861-1864) sürüklen-

diği, Almanya ve İtalya'nın ulusal birliği sağlama çabalarını sürdürdüğü, Orta ve Doğu Avrupa'da ulusal yükselişin hız kazandığı, oy hakkının genelleştirilmesi mücadelesinin sürdürüldüğü 19. yüzyıl, gerek ABD, gerekse Batı Avrupa'da, muhafazakârlarla liberaller arasındaki siyasal bölünmenin de belirginlik kazandığı bir dönem olmuştur. Bu bölünme, tarafların toplum tasarımlarına da yansiyacak, liberalizm toplumsal düşüncenin hakim paradigması haline gelirken, gerek biyolojik, gerekse toplumsal evrim düşüncesinin birikimlerinden bolca yararlanmasını bilecektir.

19. yüzyıl Batı Avrupa toplumsal düşüncesi, "geçişler" üzerine odaklanır. Farklı toplumsal düşünürlerin farklı odaklara yerleştirdiği "geçiş" süreçlerini [Marx'da bir üretim tarzından diğerine, ağırlıklı olarak da, feodalizmden kapitalizme; Tönnies'de statüden sözleşmeye; Durkheim'da mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya; Weber'de gelenekten rasyonelleşme/bürokratikleşmeye] genel olarak "ilkel/geleneksel'den modernite'ye" olarak okumak mümkündür. 19. yüzyılın ilkel/geleneksel-modern dikotomisi şöyle kurulabilecektir:

### **ilkel/geleneksel..... modern**

göçebe, devletsiz..... teritoryal devlet  
 akrabalık bağları ..... toplumsal sözleşme  
 kuralsız/karmaşık cinsel ilişkiler ..... tekeşlilik  
 ortaklaşmacılık..... özel mülkiyet  
 büyü ..... bilim

Yine de, farklı toplumbilimcilerin evrim konusundaki vurguları farklıdır: Maddî kültür, geçim araçları, akrabalık örgütlenmeleri, dinsel inanışlar vb.'den hangisinin toplumsal evrimin devindirici gücü olduğuna ilişkin görüşler, çelişkilidir. Buna karşın, 19. yüzyıl evrimcilerinin tümü bu görüngülerin karşılıklı ilişki içerisinde olduğunu ve birindeki değişimin diğerlerinde de değişime yol açtığını kabul etmektedir.

## I. 4. Sosyal/Kültürel Antropolojide Evrimciler

Bu durumda, antropologları diğer evrimci toplum bilimcilerden ayıran yönün, yukarıdaki dikotominin “ilkel” ucu üzerindeki odaklaşmaları olduğunu öne sürebiliriz (Wallerstein 1997: 31-33; 2003: 78-79). Kuşkusuz, çok farklı kaynaklardan esinlenmektedirler: Bachofen, Maine, McLennan Morgan hukukçudurlar ve ilgi odaklarını, evliliğin, ailenin, özel mülkiyetin ve devletin gelişimi gibi hukuksal konular oluşturmaktadır. Roma Hukuku, büyük ölçüde ilk kaynaklarıdır; bu ilgileri onları Lubbock ve Tylor gibi, maddi kültür ve dinin gelişimi benzeri sorunlar üzerinde yoğunlaşan çağdaşlarından ayırt edecektir (Kuper, 1988: 3). Şimdi, 19. yüzyıl antropologlarını tek tek ele alarak görüşlerini daha yakından tanımaya çalışalım.

### I. 4. 1. Henry J. S. Maine (1822-1888)

Roma Hukuku konusunda uzmanlaşmış Britanyalı bir hukukçu olan Maine, Cambridge Üniversitesi’nde bir süre Sivil Hukuk profesörü olarak görev aldıktan sonra, kürsüsünden istifa ederek, 1850’lerin başlarında Londra’da siyasal gazeteciliğe atıldı. Aristokratik hükümet biçimlerinin ateşli bir savunucusu, o sıralar tartışılmakta olan ve kurulu otoriteyi aşındıracağını düşündüğü genel oy hakkının şiddetli bir muarızıydı. Dahası Maine, Britanya’nın Hindistan İmparatorluğu’ndaki statükonun muhafazasından yana tutum almaktaydı. Gerçekte, antropoloji tarihinde kendisinin evrimciler arasına yerleştirilmesine yol açan *Ancient Law* (Kadım Hukuk - 1861)’u, Rousseau ile, Hindistan’daki reformun savunucularından, Britanyalı yararçı düşünür **Jeremy Bentham**’a karşı bir polemik olarak kaleme alınmıştır.

J. Bentham, Hindistan’ın kendi yararçı esaslara dayalı hukuk sistemi için bir laboratuvar olabileceğini düşünüyor ve yerel elitlerin etkinliklerinin sürdürüldüğü, yerel örf ve yasaların geçerliliğini koruyan “ikili yönetim”e karşı, toprakta bireysel mülkiyet haklarını öngören reform girişimini şiddetle destekliyordu. Hukuk sistemi, bireylerin kendi çıkarlarını hesaplayarak kendi mut-

lulukları peşinde koştuğu, yasanın amacının ise, bireylerin başkalarının özgürlüklerini ihlal etmemesini sağlamak olduğu ilkelere temelinde biçimlenmişti. Bu öğretiyi, Hume ve Rousseau'nun "toplumsal sözleşme" fikirlerine dayanmaktaydı.

Maine'in *Ancient Law*'u, Bentham'ın temsil ettiği *a priori* toplum felsefesine köklü bir karşı çıkıştır. "Toplumsal sözleşme" savunucularının "doğal durum" kurgularının tarih-dışı, deneyimsiz olduğunu vurgulayan Maine, bunun yerine, insanlığın ilk durumuna ilişkin bilgilerin, gözlemcilerin çağdaş "ilkeller"e ilişkin anlatılarından, halkların kendi tarihlerine ilişkin kayıtlarından ve kadim hukuktan toplanan verilerle, daha bilimsel bir tarzda yeniden kurgulanabileceğini önermekteydi. Kitabında, ilk toplumların, birbirlerine sözleşmeyle bağlanan özgür bireyler üzerine değil, statüyle bağlı, mülkiyeti ortaklaşa kullanan aileler üzerine temellendiğini göstermeyi hedeflemektedir. İnsanların özgür ve yazgılarına egemen olduğu doğal durum tasavvurunun karşısına, Maine, 'patriyarkal despot'un kaprislerinin egemen olduğu cemaatleri yerleştirir.<sup>13</sup>

*Ancient Law*, ilksel insan toplumlarını patriyarkal mutlak yetke (*manus*) ve yönetimindeki, ortak bir erkek atanın soyundan gelme akraba toplulukları olarak betimlemektedir. Kız evlatlar evlilik yoluyla kocalarının grubuna dahil olup, kayınpederlerinin yetkesi altına girerken, erkek evlatlar grubun içinde kalmaktadır.

Bu ilksel grup, yasal kurguların ilki ve en büyüğü olan *evlat edinme* yoluyla aşınmaya başlayacaktır. *Patria potestas* ilkesi, dışarıdan gelenlerin kabullenilmesine uygun kılınmak üzere esnetilir; ne ki, çekirdek (akraba erkekler) grubu, yeni gelenlere karşı ayırıcılık uygulamaktadır. Gruba kabul edinilenlerin sayısı zamanla artar ve bu ikinci sınıf üyeler, hak talebinde bulunmaya başlarlar. Bu, (gerçek ya da kurgusal) kan bağılılığı ilkesinden, yerellik ilkesine geçişi sağlayacaktır.

13 "Karşılaştırmalı hukuktan elde edilen kanıtların sonucu, insan soyunun ilksel durumunun Patriyarkal Kuram olarak bilinen görüş olduğunu göstermektedir" (Maine, *Ancient Law*, s. 116. Akt. Kupçer 1988: 25).

Korporasyon tutunumu zayıfladıkça, bireysel bağımsızlık artar; toplumsal sözleşme, uzun gelişmelerin sonucu ulaşılan bir durumdur. Bircycilik ve sözleşme, ancak en yüksek uygarlıkların ürünüdür. Maine, özellikle aileden kaynaklanan verili hak ve yükümlülükleri tanımlamak için 'statü' terimini kullanmaktadır. Bu bakımdan, 'statü' 'sözleşme'nin zıddıdır. Erken toplumları belirleyen ilke statü ilişkileriyken, modern toplumlar sözleşme ilişkileriyle karakterize olmaktadır: "Toplumların deviniminin *Statüden Sözleşmeye* doğru olduğunu söyleyebiliriz."<sup>14</sup>

Maine, "aile → gens → aşiret → devlet" tarzındaki kadim toplumsal evrim kurgusunu benimserken, toplumsal birimlerin birbirini izleyişinin, devrimsel sıçramalarla mümkün olduğunu belirtmektedir. Özellikle kan bağından teritoryal bağlar ve devlete geçişin, niteliksel bir dönüşüm olduğunu vurgulamaktadır. Bu toplumsal gelişim şemasına, patriyarkın iradesi → ilahî esinli hükümdarlık → aristokrasinin ilahî esine değil, örf ve geleneğe dayalı yönetimi → yazının bulunmasıyla birlikte aristokrasinin örf ve gelenek üzerindeki tekelini yitirmesi, yasaların kodifikasyonu biçiminde bir yönetsel/hukuksal gelişim eşlik etmektedir.

Nihayet, reformların halkın isteği sonucunda değil, seçkin hukukçuların girişimiyle gerçekleşebildiği, her durumda, ilerlemenin ender bir görüngü olduğu görüşündedir.

Maine, Bentham'ın izleyicilerinin girişimlerin başarısızlığa uğramasının ardından, Hindistan'da Kral Naibi Konseyi üyeliğine getirilerek, sömürgecinin hukuk işlerinin sorumluluğunu üstlendi (1862-1869). Roma Hukuku'nun Cermen kavimlere dayatılarak Cermen toplumların reforme edilmesi fikrinden hareketle Britanya adına, Hindistan hukuk sisteminde bir dizi reforma imzasını attı: sözleşme özgürlüğünün yaygınlaştırılması; bireysel toprak hakları; Avrupa eğitim sisteminin kabulü, vb.<sup>15</sup>

14 Maine, *Ancient Law*, s. 165. Akt. Kuper 1988: 27.

15 Sir Henry Maine'in, bu uygulamalarla, gazete yazıları ve *Ancient Law*'unda kıyasıya eleştirdiği Benthamcılarla nerede ayrıldığını kestirmek zor. Kuper (1988: 34), kendisini Hindistan'daki görev için öneren Whig parlamenterin.

Hindistan'a ilgisi, Britanya'ya döndükten sonra da sürecek, Oxford ve Cambridge'deki kürsülerinin yanı sıra, yaşam boyu Hindistan Konseyi üyeliğiyle ödüllendirilecektir (Kuper 1988: 19-35).



Maine'in Patriyarkalizm kuramında dile getirilen, toplumsal sözleşmeyi kurmaca bir doğal hukuktansa aile hukukunun önceliği fikri, toplumsal düşüncede bir dizi akrabalık kuramına zemin hazırlamıştır. 19. yüzyıl evrimcilerinin büyük bölümü, *anayanlı ailenin atayanlı aileyi önceliği* konusunda hemfikir olmakla birlikte, bunun nedenleri ve kanıtları konusunda farklı görüşler öne sürerler.

Örneğin **Sir John Lubbock** (Lord Avebury, 1834-1913), evliliğin henüz gelişmediği dönemde anayanlılığın başat olduğunu, ancak evliliğin kurumsallaşmasıyla birlikte mülkiyetin babanın kız kardeşine değil, kendi çocuklarına geçmesini sağlayan bir düzenlemeye gidildiğini savunmaktadır. Lubbock, anayanlılık ile anaerkinliği ayırt etmekte ve evliliğin bilinmediği 'vahşi' toplumlarda, kadınların yönetici konumda olmak bir yana, aşağılandığına dikkati çekmektedir.

#### *I. 4.2. Johann Jacob Bachofen (1815-1887)*

İsviçreli bir hukukçu olan Bachofen de, çağdaşı Maine gibi bir Roma Hukuku Tarihi uzmanıdır. Ancak, hukuk öğrenimine

---

sonradan pişmanlığını, bir mektubunda "iktidar sahibi olma ve benimsediği siyasalara gerçekler bulma"nın Maine'in karakteri olduğu ifadesiyle dile getirdiğini aktarmaktadır. Marx ise, Vera Zassoulitch'e yazdığı 8 Mart 1881 tarihli mektupta, şu ifadeyi kullanmakta: "İlkel toplulukların, burjuvalar tarafından kaleme alınmış tarihlerini okurken dikkatli olmak gerek. Yanlışlar önünde dahi gerilemiyorlar. Örneğin, Hindistan komünlerinin yıkımı görevinde İngiliz hükümetinin ateşli bir işbirlikçisi olan Sir Henry Maine, ikiyüzlüce bize hükümetin komünleri destekleme yolundaki bütün çabalarının iktisadî yasaların kendiliğinden kuvveti karşısında boş çıktığını anlatır" (Engels 1975: 330).

dilbiliminden geçmesi (Bachofen 1997: 30), görüşlerine damgasını vurmuş gözükmektedir. Analık hukukunun babalık hukukunu, anaerkinin ise ataerkinin (Patriarchat) öncelediği tezini işlediği *Das Mutterrecht*'i (Analık Hukuku - 1866) hukuk tarihinden çok, dilbilim ve mitolojinin verilerine dayanmaktadır. Politik kaygıları öne çıkan, pragmatik yönelimli Maine'in tersine, Bachofen, herşeyden önce bir klasikçi ve bir yazın insanı kimliğiyle karşımıza çıkmaktadır:

“... Eski dönemlerin sanatı duygularımızı, hukuk bilimiye aklımızı klasik dönem uygarlıklarına çeker. Bu ikisi ancak birlik içinde olursa uyumlu bir zevk verir ve insan ruhunun iki yarısını da doyurur. Sanat yapıtlarına ilgi göstermeyen dilbilim cansız bir iskelet olarak kalır” (Bachofen 1997: 36).

Yapıtı, ağırlıklı olarak simge çözümlenmeleri ve psikanalize dayanan yazar, otobiyografik notlarında, içgörü, sezgicilik, hatta ilahî esinin kendisi için yol gösterici olduğunu kabullenir. Ancak, metafizik ve gizemcilikle arasına mesafe koymayı da ihmal etmez. Bunun yolu, eski çağ insanların düşüncelerindeki temel güdücünün din olduğunun kabulü ve onların zihniyetiyle empati kurmaktır:

“... Artık hangi tehlikelerle kuşatıldığımı çok iyi biliyordum. Doğaötesi yollara sapabilir ve doğru yolu sonsuza kadar gözden kayırabilirdim. Bu uzun dönüp dolaşmalar beni Huschke<sup>16</sup> türünden düşlemlere sürükleyebilirdi. Böyle şeylere karşı son derece sağlıklı bir ruh yapısına sahip olduğum için tanırma şükrediyorum. Ben farklı bir çözüm buldum. O günden bu yana bütün eskiçağ düşünüş ve yaşam biçiminin dinsel temeli, bana yol gösteren düşünce oldu. Hiç kuşkum yok ki, birçok kilidi açan anahtar, işte buradadır. Hatta bazen bu yolun sonunda insanlarla ilgili düşüncelerin tanrısal ve ölümsüz anlamındaki birşeylerin tanrısal bir esinle bana açıklanacağı kanısına kapılırdım. Aristoteles'in, benzer olanların yalnız benzerler tarafından kavranabileceği sözü doğruysa, o zaman tanrısal olan da, kendini

16 Philip Edward Huschke (1801-1886) Breslau'da Roma hukuku profesörü; Hukuk çalışmalarını Schelling'in gizemcilik düşüncesiyle karıştırmıştı.

tarihin üstünde tutan uçsuzluk felsefesine özgü bir kendini beğenmişlikle değil, yalnız tanrısal bir anlayışla sezilebilir. Bilgi çokluğu herşey demek değildir, giderek asal bile sayılmaz. Bütün varlığımız tepeden tırnağa bir dönüşüm geçirmediğimiz, eski çağların yalınlığıyla ruh sağlığına geri dönülmedikçe, eski günlerin ve düşünüş biçimlerinin; insan soyunun henüz yaratılanlarla aşkın yaratıcı arasındaki uyumdan kopmadığı çağlardaki yüceliğinin ayırımına bile varamayacağımız, en içten inançlarımızdan biridir. Ayrıca eski çağ insanının siyasal hukukunun temeli olan düşün, tüm etkinlik ve düşünüş biçimlerinin öbür yönlerine de egemendir. Herşeyi tek bir yasanın yönettiği ve insanın yeryüzündeki yaşamını, sanki hayvanlara özgü bir içgüdü düzenliliğiyle tasarlayıp yürüttüğünü gittikçe daha iyi anlıyorum” (Bachofen 1997: 42-43).

Bachofen, mitos’u tarihsel çözümlerinin temeline yerleştirmektedir.<sup>17</sup> Özellikle Grek dünyası çevresi mitosları üzerine çözümlerini, onu, karmaşık/kuralsız cinsel ilişkilerle (*hêtairism*) belirlenen ilksel evrenin ağırlıklı olarak, erkeklerin sürekli avı olmaktan rahatsız olan kadınların müdahalesiyle, anaerkine dönüşüğünü ve bu yönelişin evrensel olduğunu vurgular:

“Anaerkilliğin her yerde kadının bilincinden çıktığına, saray yosmalığının\* alçaltıcı durumuna bir direniş olarak sürdüğüne kuşku yoktur. Erkekler tarafından kötüye kullanılmaya karşı savunmasız kalan, Strabon’un sürdürdüğü Arap geleneği uyarınca erkeklerin kösnüllüğünden (şehvetinden) yorgun düşen kadınlar, düzenli koşullara ve daha temiz bir ahlâk anlayışına gereksinim

17 “Tarihsel olarak saptanmış doğrularla değerlendirildiğinde, söylencesel (mitolojik) gelenek ilk çağların güvenilir ve bağımsız bir belgesi, uydurmaların yer almadığı bir kayıt olarak görülür. (...) söylencesel geleneklere tarihsel uygarlıkların kök saldığı zamanlardaki yaşamın güvenilir bir yansıması olarak bakılabilir” (Bachofen 1997: 100-101) Barnard (2001: 33) ise onun görüşlerini, Güney Amerika yerlilerinin *couvade* (gebe kadınların kocalarının, kötücül ruhların doğum sırasında bebeğe zarar vermesini engellemek üzere doğum edimini ve lohusalığı yansımaları) pratikleriyle de desteklediğini belirtiyor.

\* Karmaşık/kuralsız cinsel ilişkileri tanımlayan *hêtairisme* kavramı, Bachofen’in yapıtının Türkçe çevirisinde bu terimle karşılanmaktadır. Anakronik çağrışımlara yol açan bu çeviri, ihtiyat payıyla karşılanmalıdır (y.n.).

duymuşlar, üstün bedensel güçlerinin bilincinde olan erkeklerse bu yeni sınırlamayı istemeye istemeye kabul etmişlerdir” (Bachofen 1997: 122).

Bachofen'e göre Aphrodite ile temsil edilen *hétairisme*, aynı zamanda yabancı doğaya, tarım öncesi yabancı bitkilerin insan yaşamı üzerindeki etkilerine de işaret etmektedir: onu izleyen ve Demeter'le temsil edilen, soyun ana hattından izlendiği kurallı evliliklerin belirlediği anaerki ise, düzenli tarımla karakterize olur (Bachofen 1997: 125).

Bachofen, anaerkinin kurallı, düzenli Demeterci tipe anarşizan, erkek düşmanı, savaşçı Amazon tipini ayırt etmekte, bunları birbirine dönüşebilen evreler olarak değerlendirmekteydi. Kanıtı, tarihten sunmaktadır:

“Bu fetihlerden ortaya çıkan devletlerin yazgısı bizim yorumumuzu doğrulamakta ve anaerki dünyanın tarihine tutarlılık kazandırmaktadır. Söylencesel ve tarihsel gelenekler, birbirleriyle ilişkili aşamalar dizisini ayırt etmemize olanak vererek birbirini tanımlayıp desteklemektedir. Savaştan ve savaş girişimlerinden sonra, savaşçılar yatışıp kentler kurarlar ve tarımla uğraşırlardı. (...) Göçebelikten yerleşik düzene geçiş, kuşkusuz, insanlık gelişiminin kaçınılmaz bir parçasıdır, buysa özellikle kadın doğasına uygundur ve en çabuk kadınların etkisinin çok yüksek olduğu yerlerde ortaya çıkar. Hâlâ varlığını sürdüren kavimler üzerinde yapılan gözlemler, erkekler değişikliğe direnirken, insan topluluklarının tarıma en çok kadınların çabasıyla itildiğini göstermektedir. Bu tarihsel olguyu sayısız eski gelenek desteklemektedir: kadınlar gemileri yakarak göçebe yaşamını sona erdirmişler; çoğu kentlere kendi adlarını vermişler, Roma ya da Elis'de olduğu gibi, toprağın ilk paylaşımını onlar başlatmışlardır. Kadınlar doğal görevlerini yerleşik düzeni getirerek gerçekleştirmişlerdir” (Bachofen 1997: 135).

Bachofen'in anlatısında anaerki, yerini süreç içinde babalık hukuku ve ataerki bırakmaktadır. Soy hattının erkekten izlenmeye başladığı bu dönüşümle, kadın cinsi, tüm olumlu nitelermelerini ve yaratıcılık özelliklerini yitirecektir. “Apollon ve

anasız doğan Athena, yeni çağın simgeleridir. Atayanlılığın ve babalık hukukunun zaferi, “ruhun, doğanın belirlenimlerinden kurtuluşunu, insan yaşamının özdeksel (maddî) yaşam yasaları üzerindeki yücelişini getirmiştir” (Bachofen 1997: 138). Dışıl egemenliğin simgeler dizini (toprak, sol yan, karanlık, yersellik, vb. ) yerini eril hukukun yanı sıra, eril simgelerin (gökyüzü, sağ yan, aydınlık, göksellik vb.) egemenliğine bırakır:

“Apollo ve Athena yeni yasann, yani yüce babayanlılık ve göksel ışık yasasının utkusunda öncülük ederler. Bu eytişimsel (diyalektik) bir karşıtlık değil tarihsel bir çatışmadır ve sonuçlarına tanrılar karar vermiştir. Eskiçağ yokolmuş, bir başkası, yani Apollon çağı bunun yıkıntıları üzerinde yükselmiştir. Eskisiyle taban tabana zıt yeni bir toplumsal gelenek hazırlık içindedir. Ananın tanrısal nitelikleri yerini babanıninkine bırakmış, gece ön-deliliğini gündüze, sol yan sağ yana vermiştir ve bu iki evrenin nitelikleri ancak karşıtlıklarında bu denli belirgin görünür olmuştur. Pelasg uygarlığı anaerkilliğe verdiği önemle damgasını vurmuştur, Yunan uygarlığıysa ataerkil görüşten ayrı düşünülmez” (Bachofen 1997: 139).

Eril egemenlikle birlikte krallıklar, imparatorluklar çağı başlamıştır; ataerki, Roma siyasal düşüncesi tarafından muhafaza edilerek kendisini izleyen uygarlıklara aktarılacaktır (Bachofen 1997: 146).



Bachofen, eski insanların düşünüşünde belirleyici olanın din ve ilahî esinler olduğu kanısıyla, yapıtında anaerkinden ataerkinde dönüşümü, “insanların gerçek yaşam koşullarındaki gelişmenin değil, bu yaşam koşullarının aynı insanların beyinlerindeki dinsel yansımasının bir ürünü” (Engels 1979: 19) olarak görmektedir. Alman Romantiklerden esinlenen görüşleri, daha sonraki psikanalitik yönelişler üzerinde etkili olsa dahi, Britanya ve ABD’deki evrimci düşüncüyü fazla etkilediği öne sürülemez (Kuper 1988: 35). Ancak, ‘anaerki’ tezi, kısa bir süre sonra Britanya’da ünlü polemikçi J. F. McLennan tarafından benimsenerek savunulacaktır.

### I. 4.3. John Ferguson McLennan (1827-1881)

İskoç hukukçu McLennan, Cambridge Üniversitesi'ne bağlı Trinity Koleji'ni bitirdikten sonra, bir süre gazetecilikle uğraşmış, ardından da 1857'de Edinburgh barosuna intisap etmiş, bu dönemde *Encyclopaedia Britannica*'da, ataerkil aileden kabile ve ardından da devlete yönelen konvansiyonel siyasal gelişim hattını izlediği "Hukuk" maddesini kaleme almıştır. Ancak bu görüşü, kısa bir süre sonra köklü bir değişime uğrayacaktır.

Hukuk kariyeri fazla parlak sayılmasa da, *Primitive Marriage*'ı (İlkel Evlilik -1865), Tylor'un deyişiyle "insanın bilimsel incele- nişine damgasını vurmuştur" (akt. Kuper 1988: 35). F. Engels'in (1979: 22) sözleriyle:

"... J. F. McLennan öncelinin (Bachofen - y.n.) tam karşıtıydı. Dahı mistik yerine, burada kuru, duygusuz bir hukukçu karşısında bulunuyoruz: taşkın ozansı imgeleme yetisinin yerini, bu kez davasını savunan avukatın usa-yakın kombinezonları alır."

Bachofen'i okumuş olduğunu kabul etse de McLennan'ın esas esin kaynağını, Malthus'un nüfus kuramı oluşturmuşa ben- zemektedir.

"*Essay on the Principle of Population* (Nüfus İlkesi üze- rine bir Deneme)'unda Malthus ilkel cemaatlerin nüfuslarını kaynaklarının destekleyebileceği sayıda sınırlama yolları üze- rinde spekülasyonlarda bulunmaktaydı. Kıtlığın, salgın hasta- lıkların ve savaşın yanı sıra, çocuk düşürme ve bebek öldürme 'kötülükleri'ne de işaret ediyor. 'yer ve besin uğruna bu sürekli mücadelenin yol açtığı şaşılası insan yaşamı israfına' değiniyor- du" (Kuper 1988: 36).

McLennan'ın kurgusunda, eski dönemlerde avcı erkeğe du- yulan gereksinim ve verilen değer, kadınları ikincilleştirmekteydi. "Yer ve besin mücadelesi", kız çocukların öldürülmesine<sup>18</sup> yol açacak, bu ise, topluluğun nüfusu içinde kadınların aleyhine

18 Kız çocukların öldürülmesi Britanyalı sömürge yetkilileri tarafından ilk kez Kuzey Hindistan'daki yüksek kast grupları arasında gözlemlenmiş ve olgu Mc- Lennan tarafından genelleştirilmiştir.

bir dengesizlik doğuracaktı. Kadın kıtlığının iki sonucu olmuştur: çokkocalılık (poliandri) ve dışevlilik (exogami).<sup>19</sup> Bir kadının birden fazla erkekle evlenmesinin doğal sonucu -bu durumda baba belli olamayacağı için-, soyun ana hattından izlenmesi, yani anayanlıktır. McLennan, dışevliliğin ilk biçiminin kadınların kaçırılması olduğunu düşünüyordu; bu ise, bir kadının birkaç erkek tarafından paylaşılmasını getirmekteydi. Bu *kaba çokkocalılık*, zamanla yerini bir dizi erkek kardeşin aynı kadınla evlendiği *Tibet çokkocalılığına* bırakacak. bu evreyi ise, bir erkeğin, ölen erkek kardeşinin karısını devraldığı *levirat* izleyecektir. Maddi refahtaki artış ve mal birikimi ile birlikte bu düzenleme, atayanlı soy hattına zemin hazırlayacaktır (Kuper 1988: 37-38).

McLennan, görüşlerini, Hint-Avrupa mitolojisinin yanı sıra, düğünlerde kız kaçırma gibi Avrupa folk ritüelleri üzerine temellendirmektedir.

McLennan'ın görüşleri, Maine'in "ataerkil kuramı"na iki açıdan bir meydan okuma oluşturmaktadır. "Anayanlılık" ilkesinin atayanlılığı öncelediği görüşünün yanı sıra, McLennan, Maine'in de benimsediği klasik toplumsal evrim şemasını tersine döndürmektedir. H. Maine'in kurgusundaki "aile → gens → kabile → devlet" yolundaki evrim, McLennan'da tersine döner: "Şu halde toplumsal gelişmenin sıralaması (...) kabilenin ilk önce geldiği, onu gensin ya da hanenin izlediği ve nihayetinde ailenin ortaya çıktığı bir düzendedir" (McLennan, akt. Kuper 1988: 38). McLennan'a göre kritik nokta, klan mülkiyetinin, tekeşli ailenin ortaya çıkmasına yol açacak tarzda bireysel/aile mülkiyetine dönüşmesidir.

#### I. 4. 4. Lewis Henry Morgan (1818-1881)

New York'lu liberal, presbiteryen bir ailenin çocuğu olan L. H. Morgan da hukukçudur. 1844 yılında avukatlık beratını alan

19 İçevlilik (endogami) ve dışevlilik (exogami) terimlerini ilk kez kullanan kişi, McLennan'dır.

Morgan'ın üzerinde, kendisi dinle fazla ilgili olmasa da,<sup>20</sup> kölelik karşıtı, demokratik, yararcı-liberal yönelimli ABD'deki Kuzey Presbiteryen (Kalvinist) Kilisesi çevresinin yoğun etkisi gözlemlenmektedir.

Kuzey Presbiteryenler, Tanrı'nın insanları farklı türler halinde yaratıp her birini farklı bir yazgıyla donattığını ileri süren polijenist Güney Presbiteryenlere karşı, insan türünün kökensel birliğini öngören, ve gerek Kutsal Kitap, gerekse Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'yle daha uyumlu buldukları Darwin'ci görüşleri savunmaktaydı. Bir kayıtlı: Darwin'in türlerin birbirine dönüşebilirliğine ilişkin görüşleri, Kutsal Kitap'ın Tekvin ba'byla açık bir çelişki içindeydi ve hiçbir Hıristiyan tarafından kabul edilemezdi. Bu bakımdan, 1860'lı yılların biyologlarının büyük bölümü, türlerin sabit olduğu, hatta ayrı ayrı yaratıldığını savunan Cuvier'ci görüşten<sup>21</sup> yanaydılar. Bir biyoloji amatörü olan Morgan da bu akımın dışına çıkabilmiş değildir; biyoloji üzerine denemelerinde, Cuvier'ci görüşleri ve insan türünün ayrı yaratıldığına ilişkin inancını dile getirdiği görülmektedir (Kuper 1988: 45).

Ne ki, türlerin ayrı yaratıldığına ilişkin inanç, tür-içi gelişme fikrini dışlamaz. Presbiteryen görüşlerden kalkınan bilimciler, her bir türün belirli bir ekolojik ortama uygun olarak yaratıldığı ve ilahî irade doğrultusunda zaman içinde açılan bir iç gelişim potansiyeli sergilediği düşüncesindeydiler; üstelik bu, Kuzey Presbiteryenler için, Bağımsızlık Bildirgesi'nde ifadesini bulan yetkinleşmeye doğru bir ilerleme anlamını içeriyordu (Kuper 1988: 43-46).

20 "Morgan'ın tarih görüşü materyalistse de, kendisi (...) sözcüğün tam anlamıyla mümin biriydi. Dünyayı ve dünya işlerini kurgulamış bir Tanrı olduğuna inancı tamdı. Bilim adamına düşen iş ise, bu Tanrısal kurgulamanın yasalarını anlamak, bulmak, ortaya koymaktır. Ama karısının çok üzülmesine karşın, sonradan hayatının ileri yaşlarında arasını düzeltmek için başarısız bir girişimde bulunduğu kiliseye hiç ısınmamıştır. Dinsel tören ve ibadete karşı kuşku duymuş, ilkel dine karşı tutumu *ethnocentric* (etnik-merkezci) ise de (...), kendi kültüründeki dinsel fanatizm saydığı şeylere karşı da aynı olumsuz yargılarda bulunmaktan çekinmemiştir" [E. Burke-Leacock, "Birinci Kısım İçin Giriş", Morgan (1986: 46) içinde.].

21 Cuvier ile Lamarck'ın görüşlerinin özlü ve çarpıcı bir karşılaştırması için bkz. G. Badou, *Hotanto Venüsü*, Epsilon Yayınları, İstanbul 2003: 115-139.

Ancak, presbiteryanizm, Morgan'ın düşünsel evreninin biçimlenişine katkıda bulunan etkilerden yalnızca biridir. Daha ağırlıklı bir etkiyi ise, Amerikan etnolojisine duyduğu ilgi oluşturmaktadır.

Hukukçu kimliği ve liberal-reformist siyasal konumu, Morgan'ı New York yakınlarındaki rezervasyonda yaşayan Iroquois yerlileriyle ve onların toprak hakları konusundaki davalarıyla ilgilenmeye yöneltecektir. Bu vesileyle Iroquois toplumsal örgütlenişi üzerine veri toplayan Morgan, bu verileri *The League of the Ho-de-no-sau-nee or Iroquois* (Iroquois Ligası - 1851) adlı kitabında yayımlar.<sup>22</sup> Bu kitabında, sonradan reddedeceği, aile → gens → kabile → devlet gelişim hattını izlemekte, Iroquois yerlilerini bu gelişim hattının başlarına yerleştirmektedir.

*The League of the Iroquois*'nin yayınlanmasını izleyen yıllarda Morgan, siyasete atılır; 1861-1869 yılları arasında ABD Kongresi Yerli İşleri Komitesi'nin başkanlığını üstlenir. Bu, ABD yerlileriyle daha uzun süre ve derinlemesine ilgilenmesini gerektirecek bir görevdir. Iroquois'lerden çok farklı bir dil konuşan Ojibwa yerlilerinin akrabalık terminolojisinin Iroquois'lerinkiyle aynı olduğunu farketmesi, dikkatini Amerikan yerlileri arasındaki akrabalık ilişkilerine olduğu kadar, onların, ABD'deki etnoloji çevreleri tarafından dile getirilmekte olan<sup>23</sup> Asyatik kökeni fikrine yöneltir. Morgan, bundan böyle dil çalışmalarına yönelecektir.

Hint-Avrupa filologları, o güne dek birbirinden tümüyle ayrı gözüken diller arasındaki ilişkileri saptamışlardı. Avrupa dillerinin Sanskritçe'yle akraba olduğu ve kökenlerinin Hindistan'da yatığına ilişkin kanı, geniş ölçüde paylaşılıyordu. Semitik diller de benzer biçimde, ilintiliydiler ve onların da kökeni Asya'ya dayanmaktaydı. 1860'larda Hint-Avrupa (Aryen) ve Semitik dillerin de birbiriyle ilişkili olabileceğine dair görüşler dillendirilmekteydi.

22 Bkz. E. Burke-Leacock, "Birinci Kısım İçin Giriş", Morgan (1986: 44) içinde.

23 Kuper (1988: 50-51), Samuel Haven'in 1856'da Smithsonian Enstitüsü tarafından yayınlanan *Archaeology of the United States*'inde Amerika yerlilerinin "Asyatik kavimlerin erken durumuyla benzerlik gösterdiğine" dikkat çektiğini aktarmaktadır.

Oxford'da Sanskritçe uzmanı **Max Müller** (1823-1900) bu iki dil grubuna, bir başka akraba grubu Turan dillerini eklemiş, bu grubun da Türkçe, Fince, Moğolca, Bask dili vb.'ni kapsayan bir kuzey ve Amerikan yerli dillerin de dahil olduğu tropikal dilleri kapsayan bir güney dalı olduğunu öne sürmekteydi. Bu dil grubunun esas taşıyıcıları, Müller'e göre göçerlerdi; gruba dahil dillerin büyük farklılıklar göstermesinin nedeni de buydu. Ne ki, sözcükler büyük farklılıklar gösterse de, gerilerinde yatan kavramlar, örneğin akrabalık terminolojisi aynı kalmaktaydı.

Müller, bu temel üzerinden dilleri, "tecrit-edici, bitişirici ve kaynaştırıcı" olmak üzere gelişimsel şema üzerine yerleştirilebileceğini ileri sürüyordu. En ilkel diller, "tecrit edici"ydi; her bir sözcük tekil, istikrarlı bir köke dayanıyordu. Daha ileri bir evreyi temsil eden "bitişirici" dillerde kökler, ayrı sözcükler oluşturmak üzere bitiştirilmekteydi; "kaynaştırıcı" dillerde ise özgün kökler yeni sözcükler oluşturmak üzere kaynaşmaktaydı. Böylelikle, "bitişirici" güney Turan dilleriyle "kaynaştırıcı" Hint-Avrupa ve Semitik dilleri bir gelişim şeması üzerine yerleştirmek, mümkün olmaktadır.

Müller, bu dilsel gelişim şemasını İskoç Aydınlanmacılarının teknik-toplumsal gelişim (avcı-çoban-tarımcı-tacir toplumlar) fikriyle bağdaştırırken, insanlığın tek kökenden geldiğini savunan monojenist tezlere de destek vermekteydi (Kuper 1988: 51-53).<sup>24</sup>

Morgan, akrabalık adlandırma sistemleri üzerine çalışmasını Max Müller'in bu tezine dayandırmıştır. Iroquois ve Ojibwalar üzerine yürüttüğü çalışmaların ardından, ABD'nin dört bir yanındaki yerli büroları ve misyonerlere anketler göndermiş, Kansas ve Nebraska'da bizzat çalışmalar yürütmüştür. Amerikan yerlilerinin akrabalık adlandırma sistemlerinin bir tutarlılık gösterdiğine ikna olduktan sonraysa, Müller'in tezi doğrultusunda, elindeki verileri Müller'in Asya Turanîlerinin prototipi kabul ettiği Tamil ve Telegu topluluklarıyla karşılaştıracak ve Amerika

yerlilerinin Asyatik kökenine ilişkin nihaî kararını verecektir.

Morgan, Amerikan yerlileri üzerine çalışmalarında, bunların “sınıflandırıcı” olarak nitelediği bir akrabalık adlandırma sistemi kullandığını görmüştür. Bu sistemde, farklı biyolojik akrabalık konumları, aynı terimle adlandırılmakta, örneğin “baba” terimi, gerçek ya da biyolojik babanın yanı sıra babanın erkek kardeşleri ve babanın babasının erkek kardeşinin oğulları için kullanılmaktadır. Buna tezat olarak, Hint-Avrupah, Semitik ve Kuzey Turani dillerde akrabalık adlandırma sistemleri “betimleyici”ydi, yani her bir biyolojik akrabalık ilişkisi, belirli ve farklı bir terimle tanımlanmaktaydı.

Morgan, bu fikirleri basılmak üzere Smithsonian Enstitüsü’ne gönderdiği, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (İnsan Ailesinin Kandaşlık ve Hısımlık Sistemleri)’sinde geliştirir. Tüm dünyadan 139 akrabalık sistemini incelediği ve her biri için 260 akraba tipini sıraladığı bu devasa çalışmayı Enstitü’ye teslim ettikten sonradır ki, McLennan’ın *Primitive Marriage*’ı eline geçer. Morgan’ın *Systems*’in el yazmasında eksik bıraktığını, yani sınıflandırıcı ve betimleyici akrabalık sistemlerinin “nedeni”ni, McLennan’ın kitabı tamamlamaktadır: İnsanlık tarihinde kuralısız cinsel ilişkilerin hüküm sürdüğü ilk evreyi, bir kadının birden fazla erkekle evlendiği çokkocalılık, dolayısıyla da anayanlı soy hattı ilkesi izlemektedir. Çokkocalılık, zamanla bir kadının bir erkek kardeşler grubuyla evlendiği, dolayısıyla soyun erkek tarafından da izlenmesini olanaklı kılan erkek kardeş çokkocalılığına (*fraternal polyandry*) yol açar. Ak-raba erkek gruplarının oluşturduğu *gen*lerin birleşmesi, devletin biçimlenmesinin zeminini hazırlayacaktır.

Morgan, McLennan’ı okuduktan sonra, *Systems*’ine, akrabalık adlandırma sistemlerinin geçmişteki gerçek ilişkilere denk düştüğünü savunduğu bir sonuç bölümü ekler. McLennan’la birlikte cinsel kuralsızlığa dayalı bir ilksel evrenin mevcudiyetini varsayan yaklaşımına göre, bu evreyi, bir toplulukta aynı kuşaktaki tüm kadın ve erkeklerin birbirleriyle evlendiği bir evre izler. Bir

önceki kuşağın bütün erkeklerinin “baba”, kadınlarının “anne”, aynı kuşaktan bireylerin ise “erkek ve kız kardeşler”, ama aynı zamanda “koca ve karılar” olarak adlandırıldığı, “Malay” (Hawaii) sınıflayıcı akrabalık terminolojisinin temeli bu durumdur.

İkinci adım, erkek ve kız kardeşler arasındaki evliliğin yasaklanması, yani McLennan’ın “dışevliliği”dir. Bu evrede, aynı topluluktaki erkek kardeşler grubu, dışarıdan bir grup kız kardeşle evlenecek (komünal aile), böylelikle bir erkek, tüm erkek kardeşlerinin çocuklarının “babası” olarak adlandırılırken, kız kardeşlerinin çocuklarının “dayısı” olacaktır. Morgan, bu mantıkla, sonraki kısıtlamalarla ailelerin daralarak günümüzdeki modern tekeşli evliliğe doğru evrildiği 15 aşamalı bir evrim şeması kurgular. Bir aşamadan diğerine geçişi farklı etkenlere bağlasa da (kabile düzenlemesine geçişte savunma gereksinimleri; dışevliliğe yönelten genetik etkenler, vb.) ayrıntılı olarak, “uygar” tekeşli aileye geçişin güdücü etkeni, “özel mülkiyetin gelişimi” üzerinde durur: Babayanlılık, özel mülkiyet ve ona denk düşen veraset hukuku ile birlikte yükselmiştir (Barnard 2001: 32).

Morgan’a göre akrabalık terminolojileri tutucudur ve geçmişteki aile biçimlerinin kalıntıları ve kanıtları olarak yaşamını sürdürmektedir.

Morgan, *Systems*’in basılmasının (1871) ardından, Londra’ya bir yolculuk yapar ve burada Maine, McLennan, *Origin of Civilization*\*u (Uygarlığın Kökeni) bir önceki yıl yayınlanan Lubbock ve *The Descent of Man* (İnsanın Türeyişi)<sup>i25</sup> aynı yıl yayınlanmış olan Darwin’le tanışır. Lubbock, *Origin of Civilization*’da İskoç Aydınlanma geleneğinin insanlığın ilerleme evrelerine (yabanılılık, barbarlık, uygarlık) ilişkin görüşleri ile, Danimarka arkeolojisinin “Üç Çağ” (Taş, Tunç, Demir) kavrayışını bağdaştırmaya çalışmakta, insanlık evriminin avcı-toplayıcılığın başat olduğu *yabanılılık*, göçer çobanlık ve tarımın başat olduğu *barbarlık* ve sınaî *uygarlık* evreleri halinde gerçekleşti-

25 Darwin’in bu yapıtı, *İnsanın Türeyişi* başlığıyla Türkçe’ye çevrilmiştir (Bkz. Darwin 1975).

ğini savunmaktadır. Meslekdaşı Tylor ise, bu evreler temelinde, dinsel düşüncenin gelişimiyle ilgilidir.

Morgan ABD'ye Lubbock ve Tylor'un fikirleriyle döner ve *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism, to Civilisation* (Kadım Toplum, ya da İnsanlığın Barbarlık Döneminden Geçerek Yabanılıktan Uygarlığa Yükselmesi Üzerine Araştırmalar - 1877)'yi<sup>26</sup> kaleme alır. Bu kitapta, teknik ve toplumsal ilerleme koşut ve bağlantılı süreçler olarak ele alınmakta, teknik evrimin buluş ve ödünç almalarla ilerleyen sıçramalı, toplumsal evrimin ise istikrarlı ilerleyen tedricî bir süreç olduğu savunulmaktadır.

Morgan *Ancient Society*'de insanlık tarihini üç ana evre halinde ele alır: 1. Yabanılık; 2. Barbarlık; 3. Uygarlık. Her bir evre, belirli teknik buluşlarla bir sonrakine yol açan alt evrelere bölünmektedir. Morgan'ın "etnik dönemleri", şöyle sıralanır:

#### I. Yabanılık

a) Alt Yabanılık: İnsanlığın başlangıcıyla başlayıp, balıkçılık ve ateşin kullanılmasına dek sürmüştür. Bu dönemde insanlar sınırlı bir habitatta varlıklarını sürdürmekte, meyve ve yağlı tohumlarla beslenmektedir. Gelişkin konuşma dilinin başlangıcı bu döneme uzanır. İnsanlığın bu evresinden günümüze hiçbir topluluk kalmamıştır.

b) Orta Yabanılık: Balıkçılık ve ateşin kullanıma girmeyle başlayıp, ok ve yayın icadına dek sürer. İnsanlar bu dönemde yeryüzünün daha geniş alanlarına yayılmışlardır. Beyazlar tarafından ilk keşfedildiklerinde Avusturalya yerlileri ve Polinezyalılar'ın büyük bölümü bu evrede yaşamaktaydı.

c) Üst Yabanılık: Ok ve yayın icadıyla başlayıp çömlekçiliğin geliştirilmesine dek sürer. Hudson Körfezi'ndeki Athabascan yerlileri, Columbia vadisi yerlileri. Güney Amerika'daki kimi kıyı kabileleri Beyazlarca keşfedildiklerinde, bu evredeydiler.

26 Bu kitabın tam metni, Eleanor Burke Leacock'un açıklayıcı not ve yorumları ve Ünsal Oskay'ın çevirisiyle Payel Yayınları tarafından iki cilt halinde Türkçe'de yayınlanmıştır. Bkz. Morgan (1986 ve 1987)

## II. Barbarlık

a) Alt Barbarlık: Çömlekçilik sanatıyla başlayıp, Doğu yarıkürede hayvanların evcilleştirilmesine, Batı yarıkürede ise mısır ve diğer bitkilerin ekilmeye başlanmasına, sulamalı tarıma ve kerpiç evlerin yapımına dek sürer. Missouri nehrinin doğusundaki kabileler ile. Avrupa ve Asya'nın, çömlekçiliği bilen, ancak hayvan yetiştirmeyen kabileleri bu evrede yer almaktadır.

b) Orta Barbarlık: Doğu yarıkürede hayvancılık, Batı yarıküredeyse sulamalı tarım, mısır yetiştirilmesi ve kerpiç mimariyle başlayıp, demirin ergitilmesine dek sürer. New Mexico'daki yerleşik köylerde yaşayan yerliler. Meksika, Orta Amerika ve Peru'nun yerleşik yerlileri, Doğu yarıkürenin hayvancılık yapmakla birlikte demir kullanmasını bilmeyen toplulukları bu evreyi temsil etmektedir.

c) Yukarı Barbarlık: Demir imaliyle başlayıp fonetik alfabenin bulunuşu ve yazının kullanılmaya başlanmasına dek sürer. Homeros çağının Grek kabileleri, Roma'nın kuruluşundan önceki İtalyan kabileleri ve Sezar dönemi Cermen kabileleri ile temsil edilir.

## III. Uygarlık

Fonetik alfabe ve yazının kullanıma girmesiyle başlayan uygarlık evresini Morgan Eski ve Modern olmak üzere iki döneme ayırmaktadır (Morgan 1986: 77-79).

Morgan, "Etnik dönemleri" ve bunlara denk düşen geçim tarzlarını anlattığı I. Kısımın ardından, II. Kısımda, yönetim fikrinin gelişimini, Avustralya, Iroquois, Aztek, Grek ve Roma örnekleri üzerinden izler. Morgan'ın yönetim evrimi şeması, gens → fratri → kabile → kabileler federasyonu → devlet sıralamasını izlemektedir.

*Ancient Society*'nin III. Kısımı, aile fikrinin gelişimine ayrılmıştır ve Morgan burada *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*'de geliştirdiği fikirleri özetlemektedir.

"Morgan'ın incelediği aile kurumunun aşamalarının ilki, örgütlü ilk aile olan "kanyakınları" (kandaş y.n.) ailesidir. Bunda

öz ya da soysal (*collateral*) erkek kardeş olanlar. gene öz ya da soysal kız kardeş olanlarla bir grup olarak evlenmektedirler. İkincisi “*punaluan*” ailedir. Bu aşamada aile kurumuna, kız ve erkek öz kardeşlere birbirleriyle evlenme yasağı getirilmiştir. Üçüncüsü “*syndasmian*” ailedir. Soy düzenindeki bu aile biçiminde bir çiftin evlenmesi sözkonusudur. Karı ve koca, ortak evde herkesle birlikte otururlar. Bundan sonraki aile, kırsal toplum yaşamının ataerkil aile düzenidir. Erkek ailenin güçlüsü, başkanıdır bu ailede. Son olarak da, çocuğun babasını belirlemişliğe kavuşturan ve özel mülkiyette çocuklardan başka yakınları özel mülkiyet konusu malvarlığının verasetinde dışarıda tutan tekeşli aile” (Burke-Leacock, Morgan II, (1987: 143-144).

Nihayet, *Ancient Society*'nin en kısa bölümü olan IV. Kısım, mülkiyet fikrinin gelişimine ayrılmıştır. Burada Morgan (1987: 371-407), “mülkiyet konusu olabilecek fazla bir şeyin bulunmadığı” (s. 374) ve insanların “ancak kaba ve basit silahlar, araç ve gereçler, bunların birleştirilmesinden oluşan basit makineler, çakmaktaşıdan, taş ve kemikten aletler, kişisel nitelikteki süs ve ziynet eşyalarına” (a.y.) sahip olduğu, toprağın ortaklaşa kullanıldığı, barınaklarınsa içlerinde yaşayanlarca sahiplenildiği yabanılıktan, soy topluluğu mülkiyetine ve nihayet özel mülkiyete yönelen bir gelişimi özetler.

E. Burke-Leacock (Morgan I 1986: 45-47), Morgan'ın *Ancient Society*'si üzerine yorumlarında, onu liberal, hümanist ve rasyonalist olarak tanımlar ve haklı olarak insanın kökensele ve deneyim birliğine yaptığı vurguya<sup>27</sup> dikkat çekerken, ırkçılık ve etnik-merkezcilik karşıtı konumunun altını çizer. Dahası, Morgan'ın sınıf ayrımları ve ezen-ezilen ilişkileri konusundaki duyarlılığma işaret eder:

“Morgan ayrıcalıklı sınıflarla ayrıcalıksız sınıflar arasındaki giderilmez karşıtlığı görmüş; kendi yapıtının daima 'topluma,

27 Morgan *Ancient Society*'nin önsözünde şunları demekte: “Köken bakımından insanlık bir ve tek olduğu için, insanlığın yaptıkları ve geçirdiği deneyimler, temelde bir ve tektir: tüm kıtalarda ayrı ayrı, ama birbiriçim yollardan geçmiş, ilerlemenin benzer aşamalarına varmış çeşitli kabilelerde ve kavimlerde ise bu benzerlik daha da yüksek bir yoğunlukta gözlemlenir olmuştur” (Morgan I, 1986: 26).

katlanabileceğinden daha ağır bir yük ve boyunduruk olan ayrıcalıklı sınıflara karşı bir eleştiri niteliğini taşıdığını söylemiştir. Avrupa ülkelerine yaptığı gezisinde gördüğü sınıf farklılıklarının çarpıcılığı Morgan'ı çok etkilemiştir.)” (Burke-Leacock 45-46)

Ne ki, Morgan'ın yapıtı, maddeci-reformist yönelişinin yanı sıra, teist fikirleri de dile getirmektedir:

“Kabul etmemiz gerekiyor ki, uygarlığa geçiş olgusu, kendinden önceki dönemlerde de bu geçiş için yaşanması gerekli uygun koşulların yan yana gelmiş ve birbirlerini tamamlamış olmalarının bir ürünüdür. Bunun böyle oluşu, bugün güvence ve esenlik sağlayıcı bir çok olanaklarla dolu yaşamımızı barbar atalarımızın, hatta daha da uzak geçmişteki yabancı atalarımızın gösterdikleri sayısız çabalara, çektikleri nice acılara, yiğitçe göğüs gerdikleri binbir güçlüğe borçlu olduğumuzu unutmamamızı gerektiriyor. Onların bu emeklerinin, çabalarının, ve başarılarının bir yabancıdan, bir barbarın, bir barbardan ise uygarlaşmış bir insanın gelişmesini ve oluşmasını amaçlamış bir Yüce Aklın tasarısının bir parçası sayılması gerekiyor” (Morgan II 1987: 407).

Denilebilir ki Morgan'ın yapıtı, ABD'nin kuzeyli sınaî kapitalizminin ve onun öncüsü olan burjuvazinin, anti-aristokratik, girişken, iyimser ve reformcu ruhunun bir dışavurumudur.

*Ancient Society*, yaşamının son yıllarında antropolojiye ilgi duyan **Karl Marx**'ı (1818-1883)<sup>28</sup> bir hayli etkilemiştir. Marx'ın etnoloji ve antropoloji üzerine tuttuğu notlar, dostu, fikir yoldaşı **Friedrich Engels**'in onun ölümünden sonra yayınladığı *Ailenin, Devletin, Özel Mülkiyetin Kökeni* (1884) başlıklı kitabının hareket noktasını oluşturacaktır. Engels (1979: 13), *AÖMDK*'nin birinci basımı için hazırladığı önsöze şu sözlerle girmektedir:

“Bu kitap, deyim yerindeyse, bir vasiyetin yerine getirilmesidir. Hiçkimse, Karl Marx kadar, kendi -bir dereceye kadar bizim diyebilirim- materyalist tarih irdemesi sonuçlarıyla ilişki kurarak, Morgan'ın araştırmalarından çıkan vargıları açıklamak ve bunların büyük önemini ortaya koymak istemezdi. Gerçekten Morgan, Marx'ın kırk yıl önce keşfetmiş bulunduğu materyalist

tarih görüşünü, Amerika'da, kendi alanında yeniden keşfetmiş ve bu durum onu, barbarlık ile uygarlık arasındaki karşılaştırma konusunda, bellibaşlı noktalar üzerinde Marx'la aynı sonuçlara varmaya götürmüştür.”

Morgan'ın izleyen ABD'li antropolog kuşaklarınca aforoz edilmesine yol açan nedenlerden biri de bu ilgi olacaktır. Ancak bu konuyu ilerideki bölümlere bırakarak, bakışımızı, 19. yüzyıl evrimcilerinin farklı bir temsilcisine, vurguyu “aklın evrimi”ne yapan Tylor'a çevirelim.

Görüldüğü üzere, 19. yüzyılın ilk yarısı toplumsal düşüncesinde vurgu, dönemin siyasal kargaşasının (Hindistan krizi, Reform hareketleri, ABD İç Savaşı) da etkisiyle, siyasal ve toplumsal kurumlar (aile, devlet, özel mülkiyet) üzerinde odaklaşmıştır. Ancak, yüzyıl sonlarına doğru, evrimci düşünürler daha çok inanç ve rasyonalite sorunlarına yöneleceklerdir. Bunda kuşkusuz, Darwin'in, dil, kültürel tekniklerin evrimi ile insanın zihinsel gelişimi üzerinde duran *The Descent of Man*'inin yayınlanmasının payı bulunmaktadır. Bu kitabın dinsel dogmalara meydan okuyan cüretinin, sosyolojinin kurucusu kabul edilen Fransız toplumbilimci **Auguste Comte**'un (1798-1857) pozitivizmiyle birleşmesi, Batılı entelektüel çevrelerde, bir dünyayı açıklayış tarzı olarak bilimin dinin yerini almakta olduğu konusundaki kanının yaygınlaşmasında etken olacaktır.

#### *I. 4. 5. Edward Burnett Tylor (1832-1917)*

Sir Edward B. Tylor, bu yeni eğilimin önde gelen temsilcilerindedir. Britanyalı Quaker bir sanayici ailenin oğlu olan Tylor'un evrimci düşünceyle ilişkisi, ABD'ye yaptığı bir gezi ve burada tanıştığı, kendisi gibi bir İngiliz Quaker'ı olan, Darwin evrimciliğinin ateşli savunucusu Henry Christie ile tanışıklığına dayanmaktadır. İki arkadaş, birlikte Meksika'da yapılan bir arkeolojik araştırmaya katılırlar. Gezi, Tylor'u derinden etkileyecektir:<sup>29</sup>

29 Tylor'un Meksika dönüşü yayınladığı gezi notları *Anahuat, Mexico and the Mexicans: Ancient and Modern* (Anahuat, Kadim ve Modern Meksika ve Meksi-

“Christie ve Tylor, Meksika’da fetih-öncesi Meksika’nın gelişkin uygarlığından büyülediler. Nasıl ortaya çıkmıştı? Eski Dünya’dan yayılma sonucu mu biçimlenmişti, yoksa bağımsız bir gelişmenin mi ürünüydü? İnsan gelişmesinin mi kanıtlarını sağlıyordu, yoksa bozulmaya mı işaret ediyordu? (Kuper 1988: 78).

Bu soruların yanıtı, Sir John Lubbock’un anahatlarını *Prehistoric Times* (1865)’da verdiği evrimsel arkeolojisinde yatmaktaydı. Bu kitapta eski kültürlerin teknolojik kalıntılarının tıpkı fosil dizileri gibi evrime işaret ettiğini, toplumsal gelişmenin arkeolojik katmanlarla ilintilendirilebileceği gösterilmekteydi. 1860’ların sonlarında Tylor, Lubbock ve iki önemli evrimci figür, Huxley ve Wallace, sıkı bir ittifak sergilemekteydiler ve teknolojik evrim, Tylor’un ana ilgi alanlarından birini oluştuyordu.

Tylor’un ikinci ilgi alanını ise, dilin evrimi oluşturmaktadır ve bu alanda Max Müller’in derin etkisi altında olduğu gözlemlenir (Kuper 1988: 79). Dildeki ilerlemelerin insanlığın zihinsel gelişmesine işaret ettiğini öne sürmekte ve bunun kanıtlarını mitolojiden çıkarsamaya çalışmaktadır. *Researches in the Early History of Mankind* (İnsanlığın Erken Tarihi Araştırmaları -1865)’ında dilsel, mitolojik ve teknik gelişmeler arasında kurduğu koşutlukları, insanlığın zihinsel gelişimine ilişkin görüşleri desteklemek üzere bir araya getirmektedir.

Ancak Tylor’un antropoloji tarihine esas katkısı, *Primitive Culture* (İlkel Kültür - 1871)’ında dile getirdiği, genel olarak kültür, özel olarak da dinsel düşüncenin evrimine ilişkin görüşleridir.

*Primitive Culture*’da Tylor, ilkin, antropolojinin, günümüzde dahi -yetersizliği vurgulanmakla birlikte- kabul gören tanımını vermektedir:

“Kültür ya da uygarlık, insanın bir toplum üyesi olarak edindiği, bilgi, inançlar, sanatlar, ahlâk, yasalar, adetler ve diğer yeti ve alışkanlıkları içeren karmaşık bir bütündür. Çeşitli insan toplumları arasında kültürün durumu, genel ilkeler çerçevesin-

---

kalılar - 1861) insan kültürü üzerine karşılaştırmalı bir inceleme girişimidir (Morris 2004: 160).

de incelenmeye yetili olduğu ölçüde. insan düşünce ve ediminin yasalarının incelenmesine uygun bir konudur. Bir yanda, kültüre egemen olan tekbiçimlilik, büyük ölçüde tekbiçimli nedenlerin tekbiçimli etkisine atfedilebilirken. öte yanda, çeşitli dereceleri, gelişim ya da evrimin her biri önceki tarihin sonucu olan ve geleceğin tarihini biçimlendirmede kendi rolünü oynayacak olan evreleri olarak görülebilir.”<sup>30</sup>

Tylor’a göre bu evreler, üç tanedir: 1. Yabani ya da avcı-toplayıcı evre; 2. Hayvan ve bitkilerin evcilleştirilmesiyle karakterize olan Barbarlık evresi; ve 3. Yazının bulunuşuyla başlayan Uygarlık evresi.

Morris (2004: 162), “pek çok alimin insanlığı ‘ırksal’ hatlarda (hatta farklı alt-türler olarak) bölmeye başladığı bir çağda. Tylor’un (antropolojik düşünceye miras kalacak olan) “İnsan(lığ)ın psişik birliği”, yani insan doğasının temelde tekbiçimli olduğu vurgusunun altını çizmektedir.<sup>31</sup> Kuzey Presbiteryen aidiyetinin Morgan’ın monojenizmini tahkim ettiği gibi, Quaker kimliği de Tylor’un monojenizmini destekler.

Ortodoks Hıristiyanlığa bir meydan okuma niteliği taşıyan yapıtında Tylor, dinin kökenini de irdelemekte, ve dini, insan deneyimi alanında araştırmaktadır. “Bu nedenle, dinsel doktrin ve pratiklerin açık bir şekilde doğal olgular, insan aklının ürünleri olduklarını, doğaüstü müdahaleler olmadıklarını düşünmüştür” (Morris 2004: 163) (Örn. Bachofen’le krş.). Tylor, ilk insanların yalın ve ilkel olmakla birlikte Tektanrıci bir inanışa sahip olduğu, ancak bunun daha sonra putperestlik, çoktanrıçılık vb. halinde yozlaştığını savunan<sup>32</sup> (Morris 2004: 153) Max Müller’e karşı, ilk insanların *animizm* olarak tanımladığı bir çeşit dine sahip

30 E. B. Tylor, “The Science of Culture,” McGee & Warms 1996: 26.

31 “Şimdilik, insanların kalıtsal çeşitliliklerine ve ırklarına ilişkin düşünceleri bir yana bırakıp, insanlığı, uygarlığın farklı evrelerinde yer almakla birlikte, doğası itibarıyla türdeş olarak ele almak, uygun görünüyor” (E. B. Tylor, McGee & Warms 1996: 30).

32 Bu görüş, 20. yüzyıl başlarında *kulturkreis* ekolüne bağlı katolik antropologlarca geliştirilecektir.

olduğunu, dinsel düşüncenin *çoktanrıçılıktan tektanrıcılığa* yönelen bir evrimleşme geçirdiğini ve dinsel düşüncenin zamanla yerini bilimsel kurama bırakacağını savunuyordu.

Tylor'a göre *animizm*, her insanın, biri cismanî, diğeri ruhsal iki varlığa sahip olduğu inanışından kaynaklanmaktaydı ve ölüm, düşler, trans gibi durumların yarattığı ikircime dayanıyordu. Ruh, insan öldükten sonra da yaşamını sürdürmekteydi. Tylor, insan ruhu (*soul*) ya da tin (*spirit*) fikrinin<sup>33</sup> insan kültürlerinde evrensel olduğunu belirtmekte ve bu düşüncesini, okur-yazar olmayan toplumlardaki gölge, yaşam, rüzgar, soluk gibi sözcüklerle ruh ve tin kavramları arasındaki etimolojik bağıntılara işaret etmekteydi (Morris 2004: 164). Zamanla ata ruhlarına sunularda bulunma, ardından da kurban adeti gelişecekti. Tylor insanların ilahlarını maddî nesnelere denetlediği *fetişizm* ile, hayvan ve bitki türlerini ruhlarla donattığı *totemizm*in kökenlerini animizmde aramaktadır. Dinsel düşünüşün evriminde, bu evreleri ilahların insan biçiminde (*antropomorfik*) olarak tasavvur edildiği *çoktanrıçılık* ve nihayet çok sayıda tanrının kudretinin tek bir tanrının elinde toplandığı *tektanrıçılık* izlemektedir.

Tylor, ilkel insanın akılcı ve bilimsel bir filozof olduğunu savlamaktaydı. Dinsel inançları, hiç de sanıldığı gibi gülünç değildi; aksine mantıksaldı; rasyonel düşünce ve ampirik bilgi üzerine temellenmekteydi. Bu kanısını, özellikle *büyü* ve *sihir* üzerine görüşlerinde izlemek mümkündür.

Çoğu çağdaşı gibi Tylor da dünyada üç temel bakış tarzının var olduğunu söylemekteydi: dinsel, büyüsel, bilimsel. Tylor'a göre büyücüler, şeyleri anoloji, çağrışım (benzerlik) ya da bitişiklik (temas) yoluyla sınıflandırmaktadır; bu nedenle büyü işlemleri, rasyonel ve ampiriktir; bilime benzemektedir. Gerçek gözlem üzerine temellenmekte, kişilik dışı kuvvetlere inancı içermekte ve sınıflayıcı bilgiye dayanmaktadır. Büyü, denilebilir ki,

33 Ruh (*soul*) ile tin (*spirit*) nosyonları arasında, Türkçe'de vurgulanmayan bir nüans mevcuttur. Buna göre *ruh*, teki insanlarla ilintilendirilirken, *tin* tümel ruha ya da Tanrı fikrine gönderme yapmaktadır (bkz. Morris 2004: 165).

işlemeyen bilimdir: “Büyü ile bilim arasındaki fark, aralarında kurulan bağın öznel ve simgesel olduğu olgular arası ilişkiler ile bu bağın nesnel ve nedenselliğinin de deneylerle kanıtlanabilir olduğu olgular arası ilişkilerin farkıdır” (Morris 2004: 166).

Nihayet, Tylor’un ayırt edici bir başka yönü de, geçmiş inanç ve pratiklerin, özgün bağlamlarını yitirdikten sonra da, varlıklarını kalıntılar olarak sürdürdükleri, yeni biçimlerle kaynaştıklarını öne süren “kalıntılar kuramı”dır:

“Dünya uygarlığının izlediği yolların izini sürmemize yardımcı olan ipuçları arasında, ‘kalıntılar’ terimini kullanmayı uygun bulduğum, büyük olgular sınıfı yer almaktadır. Bunlar, alışkanlık zoruyla, toplumun, özgün yuvalarından farklı olan yeni durumuna taşınmış süreçler, adetler, görüşler vb.’dir ve böylelikle, kültürün, içinden yeninin geliştiği daha eski durumunun kanıt ve örneklerini oluştururlar” (Tylor, McGee & Wanns içinde, 1996: 35).

Tylor bu savı, dönemin Katolikler ile Protestanlar ve Protestanlığın “ritüalist” ve (Quaker’ların dahil olduğu) “anti-ritüalist” kanatları arasındaki kurban tartışmaları bağlamına yerleşmektedir (Kuper 1988: 80). Kurban adetini animistik inançların, izleyen bağlamlara uyarlanmış bir “kalıntı”sı olarak değerlendiren Tylor, böylelikle “ritüalist” kanadın tezlerinde bir gedik açmaktadır.

Gerçekte, Tylor’un *Primitive Culture*’da ifade ettiği görüşler, özgün bir bütünlük oluşturmaktansa, Lubbock’un teknolojik evrim, Müller’in dillerin evrimi, Comte’un da dinlerin evrimi konusundaki görüşlerinin bir sentezini oluşturduğunu ileri sürmek, abartı olmayacaktır. Tylor’un belki de en özgün yanı, ABD’li antropoloji çevrelerinde halen geçerli kabul edilen “Kültür” tanımıdır: Teknoloji, mitoslar, dil ve inancın birliği öte yandan Tylor’un antropolojinin metodolojisine katkısı, kayda değerdir. Farklı kültürel görüngüler arasındaki korelasyonları araştırarak bunlar arasındaki ilişkileri sergilemesi ona, antropolojide istatistiksel korelasyon yöntemini ilk kullanan araştırmacı payesini kazandırmıştır. Tylor, böylelikle örneğin, anayerli lanayonlu toplumsal

örgütlenmelerde damadın, atayerli/atayanlı örgütlenmelerde ise, gelinin kayınlarından kaçınma adetinin yaygın olduğunu göstermiştir. (Benett 1996:37)

#### I. 4. 6. Totemizm Tartışmaları: McLennan, Robertson Smith, Frazer, Freud

Evrimcilik konusuna son vermeden, Tylor'un düşünsel mirasının etkileri üzerinde kısmen de olsa durmak gerekir. Bu miras, en belirgin hatlarıyla, 19. yüzyıl sonu antropolojisine damgasını vuran *totemizm* tartışmalarında ortaya çıkmaktadır.

Günümüzde *totemizmin* tek ve özgül bir görüngüyü temsil ettiği fikrine ihtiyat payıyla yaklaşılsa da, 19. yüzyıl yazarları onu dünya ölçeğinde yaygın ve sistemli bir görüngü olarak değerlendirme eğilimindeydi. Totemizmin ana unsuru, bu eğilime göre, toplumsalın doğa ile temsiliydi. Dahası, çağdaş Avrupa toplumlarına antropolojik bir bakış, totemizmin çağdaş görüngülerde saptanmasına olanak sağlamaktaydı: örneğin flmaları, armaları, bitki ve hayvan simgecilikleri ve kendine özgü ritüelleriyle modern ordularda.

*Totem* sözcüğü, Ojibwa dilinden kaynaklanmaktadır.<sup>34</sup> İngilizce'ye aktarımı 1791'de gerçekleşmiş olsa da, ilk kapsamlı tanımı 1856'da bir Ojibwa reisi ve Metodist bir misyoner olan Peter Jones tarafından yapılmıştır. Her ikisi de bir bitki ya da hayvanla temsil edilmekle birlikte, Ojibwa dilinde *totem* ve *manitu*, zıt kavramlardır. *Totem*, tek hatlı klanı simgeler; klan üyelerinin, dışında özel ayinler dışında *totem* hayvan ya da bitkisini yemeleri ve aynı toteme sahip kişilerle evlenmeleri yasaktır. *Manitu* ise, gruptan çok, bireyin düşlerinde görünerek ona yardımcı olan koruyucu ruhudur. Kişi *manitu*'sunu öldürüp yiyemez (Barnard 2001: 34).

Totemizm kavramını, Tylor'un *animizm* fikri temelinde geliştiren, McLennan olmuştur. 1869-70'de *The Fortnightly*

34 Ojibwa dilinde *ototeman* sözcüğü, "karındaş akraba" anlamına gelmektedir (Knight 1998: 551).

*Review*'da yayınlanan 'The worship of animals and plants' (Bitki ve hayvan tapımı) başlıklı makalesinde McLennan, Tylor'un formüle ettiği animistik inançların, 'totemizm' adını verdiği dine yol açtığını söylemektedir. İnsan, kendinde varolduğunu kabul ettikleri ruhsal gücü, doğal nesnelere de atfetmektedir (fetişizm). McLennan, totemizmi, fetişizmin her bir kabilenin özel bir fetişle ayırt edildiği, anasoyundan kalımsal olarak aktarıldığı özel bir tipi saymaktadır. Ona göre, bazı ilkel halklar, kendilerini totemleriyle aynı türe mensup kabul ederler ve totem hayvan ya da bitkisini (anasoyundan) ilk ataları sayarlar.

McLennan böylelikle, özellikle Avustralya yerlileri arasında üyeleri ortak bir totemi paylaşan, dışevlilikçi, anayanlı genslerin varlığını kanıtlamaya girişir. Bundan sonraki adım, totemizmin izlerini Okyanusya, Amerika, giderek Sibirya, hatta Hindistan'da sürmek olacaktır (Kuper 1988: 83).

Ne ki, totemizm üzerine çalışmalarını tamamlayamadan ölür. Son yazıları, ölümünden sonra, *The Patriarchal Theory* (Ataerkil Kuram - 1885) başlığı altında kardeşi Donald McLennan tarafından yayınlanacaktır. Donald McLennan, bu kitap için kaleme aldığı giriş yazısında, kardeşinin totemizmi dışevlilik ile ilintilendirmeyi umduğunu ve totemizmin dışevliliği öncelediği kanısına vardığını yazacaktır.

Totemizmin Eski Ahit Yahudileri arasındaki varlığını gösterme görevini ise, **W. Robertson-Smith** (1846-1904) üstlenir.

McLennan ve **Frazer**'in yakın dostu olan İskoçyalı ilahiyatçı Robertson-Smith, 1870'de atandığı Aberdeen'deki Özgür Kilise Koleji İbranice ve Eski Ahit kürsüsünde, Kutsal Kitap'a eleştirel yaklaşımlar sergilemesiyle dikkati çekmektedir. *Encyclopaedia Britannica*'nın 1876 baskısı için kaleme aldığı ve Kutsal Kitap'ın mitolojik ve tarihsel unsurlardan çeşitli tarihlerde derlenmiş bir anlatı olarak tanımlayan maddeler, Kilise çevrelerince uyarılmasına yol açacaktır.

1879'da gerçekleştirdiği Kuzey Afrika gezisi, görüşlerini daha da netleştirmesine yol açar: Sina'da yaşayan Bedevî Arap-

lar arasında totemizmin açık izlerini gördüğüne inanmaktadır (Morris 2004: 183) *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Eski Arabistan'da Akrabalık ve Evlilik - 1885)'de Eski Arabistan'daki Semitik toplumların, her biri belirli bir hayvanla ilişkili, totemistik anayanlı klanlar halinde örgütlendiğini, ve klan üyelerinin kendilerini totem hayvanlarıyla akraba olarak gördüklerini yazar.

Ünlü *Lectures on the Religion of the Semites* (Samilerin Dini Üzerine Söylevler - 1889)'inde ise, esas olarak iki temayı vurgulamaktadır: Bunlardan ilki, ayinlerin, önceki dinsel fikirlere işaret ettiği ve herhangi bir ayinle ilişkilendirilen mitos ya da dogmanın sonradan imal edilmiş olabileceği yolundadır. Robertson-Smith, bunun yanısıra, kadim dinin temel kavrayışının, tek bir organik toplumun unsurları olarak tanrılarla tapımcıları arasındaki dayanışma olduğunu vurgular. Görüldüğü üzere ilk vurgu metodolojik, ikincisi ise sosyolojiktir ve Durkheim'in ileride ele alınacak görüşlerine temel oluşturmaktadır.

Yukarıda da belirtildiği üzere Robertson-Smith, *Religion of the Semites*'de Eski Ahit'te totemizmin izlerini sürmekte, özellikle kurban pratiğinin, başlangıçta, kutsal bir haraç değil, "kutsal bir kurbanın eti ve kanına ortak olarak katılan tanrı ile tapımcıları arasında bir komünyon" (akt.: Kuper 1988: 88) olduğunu söylemektedir.

**Sir James Frazer** (1854-1941), totemleri klan totemleri, bireysel totemler ve cinsel totemler halinde sınıflandırır, aynı anda hem toplumsal hem de dinsel bir sistem olduğunu düşündüğü klan totemlerinin aslı önemini vurgular. Klan totemizminin toplumsal biçimi, soy hattının anneden izlendiği dişevlilikçi klanlardır. Dinsel yön ise, "insanla totem arasındaki karşılıklı saygı ve korumada"<sup>35</sup> tezahür etmektedir. Normal durumlarda, totemin öldürülmesi ve yenmesi, tabu konusudur. İnançın en ilkel hali, totemin klanın atası olduğudur; ancak totemizmin toplumsal ve dinsel yönleri zamanla birbirlerinden uzaklaşacaktır.

Frazer, geniş bir alandan derlediği etnografik verilerle, tote-

mizmin pek çok kültür alanında varolduğunu sergilemektedir; ancak, “totemin kökenine ilişkin doyurucu bir açıklama(sı) bulunmamaktadır.”<sup>36</sup>

Frazer’in totemizmle ilişkili görüşlerini açıkladığı *Totemism* (1887)’i, gerçekte, Robertson Smith’in isteği üzerine, *Encyclopaedia Britannica* için hazırladığı ilişkin madde üzerine temellenmekteydi. Ne ki, bir klasik çağ araştırmacısı olan Frazer’in yapıtları bununla sınırlı değildir. Antropoloji dünyasında en tanınan -ve sonraki antropolog kuşaklarınca en fazla eleştirilen-yapıtı, dönemindeki mevcut (çağdaş ve kadim) devasa bir etnografik literatürü ansiklopedik bir tarzda derlediği 12 ciltlik *The Golden Bough* (Altın Dal - 1890)’dır.<sup>37</sup>

*The Golden Bough*, Roma tanrıçası Diana’nın Roma kenti yakınlarındaki Nemi’de bulunan tapınağında başrahibin ritüel öldürülmesi sorunsalıyla açılır. Efsaneye göre, Nemi’deki kutsal koruda bir altın dal bulunmaktadır; rahiplik görevi, onu kopartıp önceki rahibi öldürene düşer (bkz. Garster, 1964: 31-34.) Frazer, kitabı boyunca bu olayın paralellerinin izini farklı kültürlerde sürmekte, doğanın bereketini simgeleyen/temsil eden rahip-kraların, etkinliklerini yitirdiğinde, bereketin sürdürülebilmesi adına kurban edildikleri fikrini işlemektedir.

Karşılaştırmalı dinler öğrencileri üzerinde devasa bir etki bırakan *The Golden Bough*, aynı zamanda sihir, büyü ve din konularında da Frazer’in görüşlerini ihtiva eder. Frazer, büyü, din ve bilim kavramlarını evrimsel bir hat üzerine yerleştirirken, aralarına açık ayrımlar yerleştirmektedir. Büyüsel düşünce, “doğada bir olayın diğerini zorunlu ve değişmez olarak ve herhangi bir tinsel ya da kişisel aracının müdahalesi olmaksızın izlediğini varsayar,”<sup>38</sup> temelindeki kavrayış, biliminkiyle aynıdır. Büyü, yalnızca fikirlerin birbiriyle ilişkilendirilmesinin hatalı bir tarzıdır:

36 Frazer, *Totemism*, s. 95; akt. Kuper 1988: 90.

37 Bu kitabın bir özeti. Türkçe yayımlanmıştır. Bkz. *Altın Dal*, İstanbul: Payel Yayınları, 1992.

38 Frazer, akt. Morris, 2004: 170.

“Ancak bilim ile büyüün pek çok ortak noktayı paylaşmasına, her ikisinin de herşeyin gerisinde yatan ilke olarak düzene inanca dayanmasına karşın, bu yapıtın okuru, büyüün önvarsaydığı düzenin, bilimin temelini oluşturan düzenden geniş ölçüde farklı olduğunun hatırlatılmasına gerek duymayacaklardır. Çünkü büyüün dayandığı düzen, yanlış analogi yoluyla fikirlerin kendilerini aklımıza sunuş düzeninden çıkarsanırken, bilimin kurduğu düzen, bizatihî görüngülerin sabırlı ve kesin gözleminde türemektedir. Bilimin şimdiye dek elde ettiği sonuçların bolluğu, sağlamlığı ve göz kamaştırıcılığı, yönteminin geçerliliği konusunda bize esenlik verici bir güven vermektedir” (Frazer, Garster’da, 1964: 739-740).

Frazer’a göre büyü, iki temel ilkeye dayanmaktadır:

“birincisi, *benzer benzeri yaratır*, sonuç nedene benzer ilkesidir; ikincisi, *bir zamanlar temas halinde olan şeyler, (ayrıldıktan sonra da -y.n.) birbirini etkilemeyi sürdürür*. Birinci ilkeye Benzerlik Yasası, ikinciye Temas Yasası denilebilir” (Frazer, Garster’da 1964: 35).

Buna karşılık din, Frazer’a göre, insana üstün olduğuna inanılan kudretleri yatıştırma ve onlarla uzlaşma çabasıdır, ve bu haliyle, büyü ve bilimle zıtlık içindedir. Frazer’ın bu fikirleri, görülebileceği üzere Tylor’a dayanır. Ancak, büyü, din ve bilimin eşzamanlı olarak varolabileceğini söyleyen Tylor’un tersine, o, büyü, din ve bilimi evrimsel bir şema üzerine yerleştirmekte, büyüün dini, dinin ise bilimi öncelediğini ima etmektedir. Ne ki her ikisi de, kendi çağlarında bilimin, en azından Avrupa’da büyüsel ve dinsel düşüncenin yerini almakta olduğu konusunda hemfikirdirler (Morris 2004: 171).

Kendisini izleyen antropolog kuşaklarınca, özellikle de işlevselci ve yapısal işlevselci antropologlarca şiddetle eleştirilmesine ve -az-çok istihzayla- bir “koltuk antropologu” olarak nitelenmesine karşın Frazer, Liverpool Üniversitesi’nde kendisine verilen onursal “sosyal antropoloji profesörlüğü”yle, ilginç bir biçimde, resmen kabul ve tescil edilmiş ilk “sosyal antropolog” olmuştur (Barnard & Spencer 1998: 574).

Evrimsellik konusunu geride bırakmadan, kısaca **Sigmund Freud**'un (1856-1939) totemizm kuramına da değinmek gerekiyor.

Freud'un *Totem und Tabu* (Totem ve Tabu -1913)'sunda formüle ettiği totemizm kuramı, kısmen *The Descent of Man*'inde ilkel insanların, kuyruksuz büyük maymunlar modelinde ya tek eşli gruplar veya içlerinden güçlü erkeklerin birden fazla eşe sahip olarak yaşamış olabileceğini, ancak her durumda cinsel kıskançlığın insanlığın temel dürtülerinden biri olduğunu, yetişen genç erkeklerin yaşlı erkeğin dişiler üzerindeki hakimiyetine meydan okuyacağını ileri süren Darwin'e dayanmaktadır. Freud'un senaryosu, daha dramatiktir: buna göre, bir evrede, genç erkekler, dişiler üzerindeki ataerkil tekele başkaldırarak atalarını öldürmüş ve sürüdeki dişilerle (bu arada anneleriyle de) cinsel ilişkiye girmişlerdir. Öldürülen ata aynı zamanda tanrı da olduğu için, bu edim, son derece ağırdır. Atanın ruhunu yatıştırmak için onu temsil eden toteme yönelik tabu, kurban ve enest tabusu uygulamalarına gidilmiştir (Freud 1971).

Edinilmiş özelliklerin kalıtımı ve her bir bireyin büyüme sürecinde türünün tarihini yeniden yaşadığı inancı çerçevesinde Freud, her bir erkek çocuğun, babasını öldürerek annesiyle evlenme yolunda bir arzu beslediği ve bu nedenle de suçluluk duygusu hissettiğini öne sürer. "*Oedipus kompleksi*" dediği, budur.



### TARİHSEL TİKELCİLİK ve BOASCI GELENEK

**20.** yüzyılın başlarında, Evrimcilik antropolojinin başat paradigması durumuna gelirken, tüm insanlığın paylaştığı, ortak ve tek-hatlı bir evrim kabulüne ilişkin itirazlar da dile getirilmeye başlamıştı.

Bu itirazların tarihsel izleri, birkaç alanda sürülebilir. Bunlar, özellikle geç Alman ulusallaşma süreçleriyle bağlantılandırılan **filoloji araştırmaları, müzecilik, antropo-coğrafya kuramları**, ile antropolojik çalışmalarda artan ölçülerde başvurulmaya başlanan **alan araştırmalarından** devşirilen bilgilerin **topyekûn** bir evrim perspektifiyle bağdaşmadığının görülmesidir.

Ancak evrimci görüşlere yöneltilen bu itirazların arkaplanında, ilerlemeci, uygarlıkçı (Fransız) Aydınlanmacılığ(ın)a karşı, gecikmeli Alman ulusalcılığının, kozmopolit uygarlığa karşı ulusal geleneklerin, maddeciliğe karşı manevi değerlerin, “teknolojiye karşı zanaatlerin, kemikleşmiş bürokrasiye karşı bireysel deha ve kendini ifadenin, kuru akla karşı en karanlıkları dahil duyguların, kısacası *uygarlığa karşı kültürün*” (Kuper 1999: 6) savunusunu dile getiren Romantik geleneğin yattığını vurgulamak

gerekir. Fransız geleneğine dayalı kozmopolit, rasyonel, obskürantizm-karşıtı, maddeci, uygarlıkçı, ilerlemeci Aydınlanma ile Alman geleneğinin tikelci, duyumcu, reaksiyoner, maneviyatçı, kültüralist Romantisizmi; 18. yüzyıl sonlarından itibaren Avrupa toplumsal düşüncesinin gidişatını biçimlendiren almasığı oluşturmaktadır. Aydınlanma düşünürlerinin merkezî teması insan ilerlemesi, muarızlarınınkiyse ulusların tikel yazgısıyla ilgiliydi. Aydınlanmacı görüş uygarlığı geleneksel kültürlere ve onların boşınanları, irrasyonel önyargıları ve yöneticilere korku dolu sadakatlerine karşı, büyük bir meydan okuma halinde kurgulamaktadır. Romantik gelenek için ise rasyonel, bilimsel, evrensel uygarlık fikri otantik kültürleri tehdit edip zanaatleri unutulmaya terk etmekte, kozmopolitanizm dili bozmakta, rasyonalizm imanı tehdit etmekte ve hepsi birlikte cemaatin dayandığı manevi değerleri tehdit etmektedir.<sup>39</sup>

Şu halde, 19. yüzyıl sonlarından itibaren antropolojik düşünce içinde Evrimciliğe bir meydan okuma biçiminde gelişen tikelci-göreci eğilimleri, Alman Romantik geleneğiyle ilişki içinde değerlendirilmelidir. Yukarıda sözü edilen filolojik araştırmalar ile (ulusal/etnik geleneklerin yeniden kurgulanmasıyla ilintili) müzecilik ve onunla bağlantılı antro-po-coğrafi görüşler, bu tikel ulus-kuruculuk misyonuyla koşutluk sergiler.

Şimdi evrimci görüşlerin önde gelen eleştirmenlerinden ve ABD antropolojisinin en önemli ve etkili figürlerinden Franz Boas'ın düşünsel biçimlenişini sağlayan bu alanları tek tek ele alalım.<sup>40</sup>

## II. 1. Filoloji Araştırmaları

Filoloji geleneği, 18. yüzyıla dayanır ve Hint-Avrupa dil ailesinin bütün dilleri arasında tarihsel bağıntılar bulunduğunu kanıtlamaya yönelik çalışmalarla biçimlenmiştir.

39 Bkz.Kuper 1999: 7.

40 "Alan araştırmaları" Boas'dan çok Britanya işlevselcileri ve yapısal işlevselcilerini etkilediğinden, bu alanın incelenmesi gelecek bölüme bırakılacaktır.

Hindistan'da görev yapan İngiliz oryantalisti avukat **Sir William Jones**, 1787'de Sanskritçe, Grekçe ve Latince arasında kimi benzerlikler keşfetmişti. 19. yüzyılın başlarında Prusyalı diplomat (kaşif Alexander Humboldt'un kardeşi) **Wilhelm von Humboldt** (1767-1835), Bask dili ve onun Hint-Avrupa dilleri içindeki yeri üzerine araştırmalar yürütmekte ve Alman ulusalcı romantik Herder'in fikirlerine benzer şekilde, dil ile kültür arasındaki yakın bağlara dikkati çekmekteydi (Barnard 2001: 48).

Aynı yıllarda, Avrupa masalları derleyicilerinden **Jacob Grimm** Almanca'yı diğer Hint-Avrupa dillerinden ayırt eden ses kaynaklarını çıkartmakta, **Franz Bopp** ise Hint-Avrupa grameri konusunda karşılaştırmalı çalışmalar yürütmekteydi. Tüm bu yazarların fikirleri, antropolojide *difüzyonizm* geleneğine dahil olacaktır.

L. H. Morgan üzerindeki etkilerini daha önce izlediğimiz Alman-Britanyalı oryantalist **Max Müller** (1823-1900) de Leipzig ve Berlin'de Sanskritçe üzerine çalışmalar sürdürmekteydi. 1846'da Oxford Üniversitesi'nde, sonradan modern diller ve karşılaştırmalı filoloji kürsüsüne dönüştürülecek bir kürsü sahibi olan Müller, **Lubbock** gibi bir liberaldi; Kraliyet ailesiyle yakın ilişkileri sayesinde İngiltere'de şansölyeliğe yükselecektir.

Müller'i üne kavuşturan, Vedik metinleri İngilizce'ye çevirmesi (1849-62) ve 50 cilt halinde yayınladığı kutsal Doğu metinleridir. Bunun yanı sıra, din ve mitoloji üzerine bir kaç genel incelemesi de yayınlanmıştır. *Introduction to the Science of Religion* (Din Bilimine Giriş - 1873)'unda, bir ilah inancının evrensel olduğunu ve dil ile birlikte, etnik kimliğin temelini oluşturduğunu savunmaktadır (Morris 2004: 152).

Müller, insanın psişik birliğine ilişkin evrimci görüşün yanı sıra, eski Grekçe ile Latince'nin Hint dilleriyle akrabalığı üzerine difüzyonist görüşleri de savunmaktaydı ve bu görüşünü iki kültürel çevrenin cenaze adetleri ile Grek ve Hindu ilahlarının adlarını karşılaştırarak destekliyordu.

Almanya’da müze etnografyasının<sup>41</sup> ve kuramsal etnolojinin kurucusu kabul edilen **Adolph Bastian** (1826-1905) da. *difüzyonist* düşüncelerin öncüsü kabul edilmekle birlikte, ikircimli bir figürdür. Lamarck’ın fikirlerinin daha ağır bastığı Almanya’da, olasılıkla bu iklimin de etkisiyle, Darwin’i şiddetle eleştirmektedir.

Bastian, yaşamının büyük bölümünü gemi cerrahı olarak geçirmiş, gemiyle dünyayı dolaşırken karşılaştığı egzotik kültürlerle ilişkin canlı, ancak çok mecazlı ve çevrilmesi zor betimlemeler kaleme almıştır.

Bastian, kendinden önceki kuşak etnologlarından, insanın zihinsel kapasitesinin tüm topluluklarda tekbiçimli olduğunu, ikincil varyasyonların ise tarihsel rastlantıların sonucu olduğunu öne süren **Waitz**’in de etkisiyle, “İnsanın psişik birliği”nden söz etmekteydi. Bu, insan aklının her yerde aynı olup, tarihsel ve kültürel değişkenlere tabi olmadığını öne süren Aydınlanmacı ilkenin dillendirilmesi idi (Ulin 2001: 30). Ancak, Bastian’ın *elementargedanken* (temel düşünceler) ile *völkergedanken* (folk düşünceleri) arasına getirdiği ayırım, önemlidir. İlki, sonradan *kültürel evrenseller* olarak adlandırılacak olan, “psişik birlik” unsurlarıdır. Bastian, kültürler arasında pek çok benzerlik bulunduğunu ve bu benzerliklerin, “temel düşünceler”in belirlediği hatların evrimsel kesişmesiyle açıklanabileceğini söylemekteydi. Bir başka deyişle, tüm kültürler, aynı temel zihinsel ilkelere indirgenilebilmekteydi. *Völkergedanken* ya da günümüzdeki adlandırmasıyla “kültürel tikeller” ise, yerel olarak farklılık gösteren kültürel öğelerdi ve fiziksel çevre farklılıkları ve tarihsel rastlantılarla açıklanabilmekteydiler (Barnard 2001: 48). Kültürel değişimin ana mekanizması, ödünç almalarıdır; kültürel değişim rastlantısal yerel süreçlerin -çevre baskıları, göçler, ticaret-sonucu olduğuna göre, tarihin sabit bir gelişim örüntüsünden söz edilemez (Kuper 1999: 13).

41 A. Bastian, 1886’da Berlin Etnografya Müzesi’nin ilk müdürü olacaktır (Kuper 1999: 13)

## II. 2. Antropocoğrafya

“Difüzyonist” nitelemesini hak eden ilk ekol, *antropocoğrafya*, Alman-Avusturyalı coğrafyacıların çalışmalarıyla gelişmiştir. Bu bakımdan Alman antropo-coğrafyacısı **Friedrich Ratzel** (1844-1904) ilk difüzyonist sayılabilecektir. Zooloji öğrenimi görmesine karşın coğrafyaya yönelen Ratzel, antropo-coğrafya adını verdiği disiplinin kurucusudur.

Dünya bölgelerinin haritalandırılması ile göç ve difüzyon yollarının araştırılması konusunda çalışan Ratzel, Bastian’ın psişik birlik yaklaşımına karşı çıkmakta ve kültürel benzerlikleri kültür temaslarıyla (göç dahil) açıklamaktaydı. Kültürün tekil nesnelere yayılmasını temasa, birbirleriyle ilişkili özellik ve kurumlardan oluşan *kültür komplekslerini* ise göçle açıklıyordu. Ünlü örneği, Afrika ve Yeni Gine’deki ok ve yayların benzerliğiydi. İki bölge halkı arasındaki psikolojik benzerlikleri aralarındaki tarihsel bağlara atfederken, kültürün kitlesel göçlerin yanı sıra, zayıf halkaların güçlülerce fethedilmesiyle geliştiğini söylemekte, böylelikle bir bakıma evrimci düşünüşe yakın düşmekteydi.

Ratzel, Leipzig’deki üssünden çok sayıda alim yetiştirmiş, özellikle İngilizce’ye *The History of Mankind* (İnsanlığın Tarihi) başlığıyla çevrilen *Völkerkunde*’si (3 cilt, 1885-88), Tylor üzerinde çok etkili olmuştur. Difüzyonizm ile Evrimcilik, bu bakımdan birbirine zıt, ancak tamamlayıcı perspektifler olarak anlaşılabilir (Barnard 2001 ; 50).

Günümüzde *kültürel alan* olarak adlandırılan yaklaşımı ilk dile getiren, olasılıkla Ratzel olmakla birlikte, kuram **Leo Frobenius** (1873-1938) tarafından geliştirildi. Afrika kaşifi ve müze etnologu olan Frobenius, birbiri peşisıra yerküreye yayılan ve kendilerini önceleyen alanlarla örtüşen kültür alanlarını (örneğin ok-yay kültürünün mızrak kültürüyle örtüşmesi) tanımladığı kuramına *kulturkreis* (kültür çemberi) adını vermektedir.

Ne ki, Frobenius, sonraları Alman ulusalçı romantik ekolünün *volksgeist*’ine yakın bir anlam yüklediği *Paideuma* (Gr. ‘eğitim’) kavramı üzerinde odaklaşacaktır ilgisini. *Paideuma* ilkesine

göre, herhangi verili bir kültür özellikleri dizilimini belirleyen temel psikik ilke, o kültürün “ruhu”nu oluşturur. Frobenius, Afrika kültürel dizilimlerini incelerken *weltanschauung* (dünya görüşü) kavramını kullanır. *Weltanschauung*, göreciliğin başat paradigmayı oluşturduğu sürece, ABD antropolojisinin en gözde kavramı olmayı sürdürecektir. Frobenius, Afrika için iki temel dünya görüşü betimler: Sığırcılık, ekip-biçme, atayanlılık, ata kültü, toprak kültürleri vb.ne dayanan “Etiyopyalı” ile, sığırcılık ve avcılık, anayanlılık, ölülerden kaçınma, sihirbazlık vb.ne dayanan “Hamitik” dünya görüşleri. Bunlardan ilki, Mısır, Doğu, Batı ve Orta Afrika’nın büyük bölümünde görülürken, ikincisi, Kuzey ve Güney Afrika’da izlenebilmektedir.

Bu iki temel dünya görüşü üzerine çok sayıda daha özgül kültürel dizilimler yerleşir. Bunların bir kısmı Afrika, diğerleriysc Asya, Avrupa vb. kökenlidir. Bunlar daha eski kültürel unsurlar üzerine çöreklenip onları ya eritip özümsemekte, ya da muhafaza etmektedir. Frobenius böylelikle Afrika kültürünü, tarihsel ilişkileri karşılaştırmalı incelemelerle çıkarsanabilecek bir katmanlar dizilimi olarak görmektedir (Barnard 2001: 51).

*Kulturkreis* incelemelerini, Ratzel ve Frobenius’un ardından Fritz Graebner (1877-1934) ile Peder Wilhelm Schmidt (1868-1954) devralacaktır. Bir müzebilimci olan ve I. Dünya Savaşı boyunca Avustralya ve Okyanusya’da ikametinin ardından 1925’de Köln Müzesi müdürlüğüne getirilen (Barnard & Spencer 1996: 576) Graebner, önce Okyanusya, ardından da tüm dünyada maddi kültürlerin benzerlikleri üzerinde odaklanmıştı. İki kültürün tarihsel ilişkilerini saptamada hem Ratzel’in vurguladığı nitel, hem de Frobenius’un vurguladığı nicel boyutların geçerli kriterler olduğunu söylemekteydi. Bu yöntemle, Tasmanya (en erken ve ilkel), Avusturalya bumerang, Melanezya yay, Polinezya atayanlılık kültür çemberlerinin artan ölçüde ileri kültür dalgaları olduğunu savunur. *Die Methode der Ethnologie* (Etnoloji Yöntemi - 1911) başlıklı yapıtı, difüzyonist ekolün klasiklerinden kabul edilmektedir.

Graebner ve ardından da Schmidt, kültürel nesne ve unsurlar arasındaki difüzyon ilişkilerini saptamak üzere iki ilkeyi formüle etmişlerdir. Graebner'in "biçim kriteri", Schmidt'in ise "nicelik kriteri" dediği ilkeye göre, iki kültür unsuru arasındaki, özellik ya da nesnenin doğası, malzemesi ya da amacından kaynaklanan her türlü benzerlik, difüzyona bağlanır. İkinci ilke, ya da "nitelik kriteri" ise, benzerlik gösteren ek nesnelerin sayısı arttıkça, iki nesne arasındaki tarihsel ilişki olasılığının da arttığı yönündedir (Harris 2001: 84).

Bir Katolik rahip olan Peder Wilhelm Schmidt ise, Afrika dinleri üzerine çalışmalarıyla tanınmaktadır. Dört temel 'kültür çemberi'ni birbirinden ayırt eder: 1) Avcı-toplayıcıların İkel Kültür Çemberi; 2) Bahçe tarımcıların Birincil Çemberi; 3) Yoğun Tarımcıların İkinci Çemberi; 4) İkinci Çember'in farklı kültürlerinin karmaşık bir karışımı olarak Asya, Avrupa ve Amerika'nın kadim uygarlıkları. Schmidt, her bir evreye birden fazla "kültür çemberi"ni yerleştirir. Böylelikle örneğin, ilkel avcı-toplayıcı evrede: 1) Afrika ve Asya'nın pygmy halklarının dışevlilikçi çemberi yer alır. Bu "çember", diğerlerinden dışevlilikçi sürüler (*hordes*) ve tekeşli ailelerle ayırt edilmektedir. 2) Arktik Çember'de yer alan Samoyed, Eskimo, Algonkin vb.ler, dışevlilikçilik ve cinsiyetler arası eşitlikle ayırt edilir. 3) Ataerkil Çember'de yer alanlar (Güneydoğu Avusturalya, Buşmanlar, Tasmanyalılar vb.) dışevlilikçidir ve cinsiyet totemlerine sahiptir.

Birincil evrede de üç çember yer almaktadır: 1) Ataerkil sığır yetiştiricisi göçerler; 2) Dışevlilikçi ataerkil yüksek avcılar; 3) Dışevlilikçi, anayanlı, köy yerleşimli bahçe tarımcıları.

İkincil evrede serbest anayanlı (Polinezya, Sudan, Hindistan, Batı Asya, Güney Avrupa vb.) ve serbest atayanlı (Güney Çin, Çinhindi, Melanezya, Güney Amerika'nın kuzeydoğusu vb.) sistemler yer almaktadır (Harris 2001: 385).

Aynı zamanda bir dinler tarihi kuramcısı olan Schmidt'e göre, anayanlı ve atayanlı klanlar ilk kez, Birincil Çember'de ortaya çıkmaktadır. İnsanın teknolojik becerilerine olan güveni artık-

ça, tapınmaya bağımlılıktan, büyüye bağımlılığa geçer. Yoğun tarımcıların İkinci Çemberi'nde kutsal krallık, ardından da çoktanrıçılık ortaya çıkacaktır.

Görüldüğü üzere, Peder Schmidt'in dinler tarihi kurgusu, hem evrimci, hem de difüzyonist görüşlerden unsurlar barındıran bir kurgudur ve dinin ilkel bir tektanrıçılıktan başlayıp, teknolojinin gelişmesi ve toplumsal örgütlenişin karmaşıklaşmasıyla bundan uzaklaştığını öne süren, *degenerasyonist* kuramların tipik bir örneğini oluşturmaktadır.<sup>42</sup>

### II. 3. Britanya Difüzyonizmi

Difüzyonizm, Almanya ve Avusturya'da "ulusalcılık" ve Romantisizm'den beslenen bir ortam içinde hayat bulurken, başka ülkelerde, özellikle de İngiltere'de tek-hatlı evrim düşüncesinin aşırı yalınkathlığına bir tepki olarak gelişmiştir.

İsveçli arkeolog **Oscar Montelius**, Avrupa için neolitik ve Tunç Çağı tipolojisini geliştirirken, özgül, küçük değişikliklerin difüzyonla açıklanabileceğini düşünüyordu (Barnard 2001: 52)

İngiltere'deki difüzyonist kuramlar, uygarlığın zirvesi sayılan Victoria döneminin son bulması ve I. Dünya Savaşı'nı önceleyen kötümser havayla ilişkilendirilebilecektir. Britanya difüzyonistlerince geliştirilen kuramlar arasında en şöhretlisi, kuşkusuz ki, paleoantropolog **Sir Grafton Elliot-Smith** (1871-1937) ile öğrencisi **W. James Perry** ile bağlantılandırılan *Heliosantrizm*'dir. Perry'nin kaleme aldığı *The Children of the Sun* (Güneşin Çocukları - 1923)'da, Eski Mısır'ın tarım, hayvan evcilleştirme, takvim, çömlekçilik, sepetçilik, kalıcı konut inşası ve kentlerin, kısacası insan uygarlığını biçimlendiren tüm sanatların kaynağı olduğu ve uygarlığın yeryüzüne Kadîm Mısır'dan yayıldığı savunulmaktaydı.

Aralarına bir süreliğine **W. H. R. Rivers** (1864-1922)'ın da katıldığı üçlü, Mendel'in genetik buluşlarından da cesaret alarak, insanların doğal olarak tutucu olduğu ve yeni toplumsal yaşam

biçimlerinin genetik mütasyonla ortaya çıkan yeni türlere benzetilebileceği önermesiyle (Kuklick, 1996: 161) katı bir difüzyonizm savunuculuğunu üstlenmiş ve gerek Evrimcilere, gerekse yeni biçimlenmekte olan İşlevselciliğe karşı sert polemikler yürütmüşlerdir.

Ne ki, işlevselci okulun geliştirdiği alan araştırması teknikleri ve arkeolojik bulguların uygarlığın Mısır'dan kaynaklanmadığını göstermesi, Britanya difüzyonizmine ağır bir darbe indirecektir. İngiliz difüzyonizminin günümüzdeki sürdürücüsü, Mısır ile Amerika uygarlıkları arasında ilişkiler kurmaya çalışan Norveçli popüler arkeolog **Thor Heyerdahl** (1914- )'dır (Barnard 2001: 53).

Difüzyonizmden günümüz antropolojisine kalan miras, özellikle **Franz Boas** ve izleyicisi ABD'li antropologlarca benimlenen ve geliştirilen “kültür alanları” anlayışı ile dünya sistemi ya da küreselleşme kuramlarında varlığını sürdüren fikirlerdir.

Küreselleşme kuramlarını daha sonra ele almak üzere bir yana bırakacak olursak, “kültür alanları” kavramının birbirinden ayırt edilmesi gereken iki farklı fikre gönderme yaptığı vurgulanmalıdır. Bunlardan ilki, muğlak, herhangi bir antropoloji kuramıyla bağdaştırılamayacak ve daha çok metodolojik bir özellik taşıyan “bölgesel karşılaştırmalar”dır. Her antropolog, bir kültür alanının incelenmesinde uzmanlaşmaya çalışır ve kendi “kültür alanı”yla coğrafi, tarihsel, iktisadi, etnik, vb. benzerlikler gösteren başkaları arasında karşılaştırmalar yapmaya yönelir. [Neden ve düzenlilik arayışıyla karakterize olan bu eğilim özellikle Kültürel Ekolojik yaklaşımlarda izlenecektir.]

Alman-Avusturya ekolünün ABD antropolojisine devrettiği “kültürel alan” nosyonu ise, **Franz Boas** ve **Lowie, Sapir, Kroeber** ve **Herskovitz** gibi öğrencilerince geliştirilmiştir ve kültürel özelliklerin rastgele bir dağılım göstermeyip, birbiriyle ilişkili olarak varolma eğilimi gösterdiğini vurgulamaktadır.

Şu halde, Evrimci antropolojiye en şiddetli eleştirileri yönelten ve sonradan **Tarihsel Tikelcilik** olarak adlandırılacak ekolün kurucusu, ABD'de kültürel antropolojinin gelişmesine damgası-

nı vuran Franz Boas ve ardılarını biraz daha yakından incelemenin yeri geldi.

#### II. 4. Franz Boas ve Tarihsel Tikelcilik

Franz Boas (1858-1942), orta sınıf mensubu, asimile olmuş, liberal eğilimli bir Yahudi-Alman ailenin oğlu olarak Almanya, Westphalia'da dünyaya geldi. Yetiştirilmesi, pozitivistlerle insan duyum ve deneyimlerinin önceliğini vurgulayan sübjektivistler (özneciler); doğal bilimlerle beşerî bilimler arasındaki çatışmaların belirlediği bir entelektüel ortamda gerçekleşmiştir.

Gençlik yıllarının temel sorunsalı, 'nesnel ile öznel dünyalar' arasındaki ilişkileri çözümleyebilmektir; bu yolda, coğrafya, matematik ve fizik öğrenimi görecektir (Kuper 1988: 126) Berlin'e geldiği 1882-1883 yıllarında, **A. Bastian** ile anatomist **Rudolf Virchow**'un etkisi altına giren Boas'ın doktora tezi 'deniz suyunun rengi' üzerinedir ve bunun insanın renk algısıyla bağlantısını vurgulamaktadır. Boas'ın tezi, insanın renkleri algılamasında kültürel arkaplanın indirgenemez bir rolü olduğu vurgusuyla, döneminin '(Hume'a dayanan - y.n.) naif ampirisizmine yönelik bir eleştiri' (Ulin 2001: 28) olarak nitelenmektedir.

Boas'ın bu fikirleri, izi Von Humboldt'a dek sürülebilecek olan çevresel determinizm görüşleri<sup>43</sup> ile, Bastian'ın bunlara karşı öne sürdüğü itirazlar çerçevesine yerleştirilebilir. Bu tartışmalarda temel soru, insanın kültür ve zihninin maddî çevresi tarafından mı biçimlendiği, yoksa insan çevresinin belirleyici olup, göçün kültürel değişimin anahtarı mı olduğu yolundaydı.

Almanya'da benzer bir soru, insan biyolojisi alanında da ortaya çıkacaktı; salt fiziksel, mekanistik bir açıklama tarzı ile, tarihsel, tikelci bir yaklaşım arasında hemen hemen aynı gerilimler yaşanıyordu. İnsan bedeninin çevresel etkiler sonucu köklü değişikliklere yatkın olduğu varsayılmaktaydı. Bunlar

43 Bu tartışmaların içinde, çevresel determinizmin radikal savunucularının yanı sıra, Ratzel gibi, temasların tarihinin ve difüzyonun önemini vurgulayanlar da bulunmaktadır.

salt fiziksel miydi, yoksa aynı zamanda kültürel miydiler? Waitz kültürel varyasyonların rastlantısal ve ikincil olduğunu öne sürmüştü. ancak bu varyasyonların bir kez yerleştikten sonra, temel akli yetileri geri besleyip etkileyebileceğine ve zamanla kafa biçiminde değişikliklere yol açabileceğine inanıyordu (kafa biçiminin zihinsel yetilerle ilintili olduğunu varsaymaktaydı). Virchow da kafatası orantılarının plastik olduğunu ve doğrudan çevreden ya da dolaylı olarak akli gelişmeden etkilenebileceğini öne sürüyordu<sup>44</sup> (Kuper 1988: 128).

Her durumda, Boas, maddî çevre/insan (kültürel) çevre ikileminin çözümünü aramak üzere, ilk antropolojik serüvenine girişecek, doğal çevrenin kültürün biçimlenişini etkilemiş tarzını görelî tekdüze bir ortamda gözlemleyebilmek amacıyla<sup>45</sup> Baffin Adası Inuitleri arasında bir yıllık bir alan araştırması gerçekleştirecektir (1883-84).

“... Amacı nesnel olarak haritasını çıkardığı ve ölçümediği fiziksel çevreyle, orada yaşayanların kendi çevrelerine ilişkin bilgilerini karşılaştırmaktı. Boas bir şeyin -kültür- devreye girdiğini ve Inuit faaliyetleri ve bilgisinin salt çevresel koşulların ürünü olmaktan uzak olduğunu keşfetti” (Sanjek 1996 : 72).

Baffin Inuitleri'nin görelî tekdüze bir ortamda sergilediklerini gözlemlediği çeşitlilik, Boas'ı kültürü doğal koşulların mekanik bir yansıması olarak değil de, kendi bağımsız yasalarının denetimindeki özgül, tekil süreçlerin ürünü olduğu yolundaki *tarihsel tikelci*<sup>46</sup> görüşü ifadelendirmesine yol açacaktır. Bu vargısında

44 Boas'ın ABD'ye gelen göçmenler arasında gerçekleştirdiği ve kafatası biçimlerinin ABD'ye vardiktan sonra değiştiğini gösteren ünlü araştırmasının arkaplanını bu tartışmalar oluşturmuştur.

45 Boas'ın kendisi, amcasına yazdığı bir mektupta bu gezinin amacını şöyle açıklamaktadır: “(...) Eskimolar ve yaşadıkları topraklara ve bölgenin tümüne ilişkin bilgilerini bir kabiledaki insanların sayısı, besin dağılımı ve ... (okunamadı) arasında belirli bir ilişkiyi gösterebilmek amacıyla inceliyorum” (akt. Harris 2001: 266). Harris (2001: 266) bu tümceyi, Boas'ın başlangıçta coğrafi ve kültürel etkiler arasındaki karşılıklı ilişkilere yaptığı vurguyu, bir başka deyişle coğrafi determinist yaklaşımını sergilemesi açısından anlamlı bulmaktadır.

46 *Tarihsel tikelcilik* terimi Boas tarafından kullanılmamıştır. Kavramı formüle eden, Marvin Harris'dir (1960'da).

Bastian'ın yanı sıra, neo-Kantçı<sup>47</sup> etkilenimler de belirgindir: Kant, *Salt Aklın Eleştirisi*'nde bilmenin deneyimi öncelendiğini ve onu biçimlendirdiğini savunur ve Boas'ın, Baffin Adaları yolculuğu boyunca Kant'ın bu yapıtını elinden düşürmediği aktarılmaktadır (Bloch 2001: 158). Ne ki Boas, Kant'ın tersine, bilmenin kültürelliği üzerinde durmaktadır.

Nitekim, 1889'da yayınladığı "On Alternating Sounds" başlıklı makalesinde de, benzer tarzda, kültürün algıları şekillendirmedeki rolü vurgular. Makalede, kişinin yeni bir ses duyduğunda, bunu doğrudan algılamayıp, kendi dilinin bilinen sesleriyle ilişkili olarak sınıflandırdığı savunulmaktadır.

Bu saptamalar dilsel alandan kültürel alana aktarıldığında, kültürel görüngülerin de doğrudan deneyimlenmeyip, önceden mevcut bir kültürel değerlendirilmeye tabi tutulduğu öne sürülmektedir. Boas'a göre tüm duyum algıları tarihsel olarak koşullanmıştır ve öğrenme süreçleri yoluyla aktarılırlar; dünyaya ilişkin algılarımızı belirleyen, bu tarihsel ve kültürel olarak koşullanmış süreçtir (Ulin 2001: 29).

Boas, Baffin seferinin ardından, ABD üzerinden Almanya'ya döner; Bastian'la birlikte Berlin Etnografi Müzesi'nde çalışmaya koyulur. Burada, öğretmenlik sertifikası alabilmek için, çevresel determinizmi kıyasıya eleştirdiği, Baffin seferi raporunu kaleme alır.

1886'da Kuzey Amerika'ya dönecek, Vancouver'deki (Britanya Kolombiyası) Kwakiutl yerlileri arasında üç ay süreli bir etnografik araştırma yürüttükten sonra,<sup>48</sup> New York'a geçerek

47 Harris (2001: 268-271), Boas'ın düşünsel biçimlenişinde, özellikle *emik* yaklaşıma yaptığı vurguda, bu çalışmanın "Simgesel ve Yorumlamacı Antropoloji" bölümünde ele alınacak olan Wilhelm Dilthey'in *Naturwissenschaften* (doğa bilimleri) ile *Geisteswissenschaften* (insan bilimleri) arasında yaptığı ayrımın yanı sıra, Alman neo-Kantçı filozoflar Wilhelm Windelband ile Heinrich Rickert'in insan bilimlerinin "idiyografik" (betimleyici), doğa bilimlerinin ise "nomotetik" (yasa-koyucu) olmakla, farklı metodolojilere başvurmaları gerektiği saptamasının etkilerine dikkati çekmektedir. Ne ki Harris'e göre Dilthey, insan bilimlerinde hem idiyografik, hem de nomotetik yaklaşımlara cevaz vermekle, Windelband ve Rickert'e göre daha esnek ve Boas, Dilthey'e daha yakındır.

48 Daha sonraki etnografik araştırmalarının örüntüsü, Boas'ın bu araştırma-

evlenecek ve ABD'deki yaşamına başlayacaktır.

Boas'ın ABD'ye yerleştiği dönemde, ABD antropolojisinin hakim eğilimi, evrimcidir. ABD'de etnografik çalışmaları yürüten iki kuruluş, Smithsonian Enstitüsü ile Amerikan Etnolojisi Bürosu Morgan'ın görüşlerinin damgasını taşımaktadır. Boas, kapsayıcı, tekil, tek-hatlı bir evrim şeması yerine bölgesel, kültürel bir odaklaşmayı savunarak evrimci düşünceye karşı bayrak açacaktır. Bu konumlanışa göre, evrimcilerin görüşlerine içkin olan,

“insanlığın farklı gruplarının çok eski zamanlarda genel bir kültür yoksunluğu koşulundan kalkıp, insan aklının birliği ve bunun sonucu dış ve iç uyaranlara benzer tepkiler vererek her yerde yaklaşık aynı hatlar doğrultusunda geliştiği, benzer icatlarla bulunup benzer adet ve inançlar geliştirdiği (...). sınıai ve toplumsal gelişme arasında bir denklik ve dolayısıyla da belirgin bir icatlar ve örgütleniş biçimleri ve inanç diziliminin mevcut olduğu” (Boas 1963: 164-165).

**İması, somut araştırma bulgularıyla çürütülebilecek bir genellemedir. Örneğin,**

“hayvanların evcilleştirilmesine yönelik faaliyetlerin, bitki ekimine yol açanlarla hiçbir ortak yanı yoktur. Bu iki uğraşın kronolojik gelişimi arasında bir bağlantı kurmayı haklı gösterecek hiçbir bağ bulunmamaktadır. Bulunmamaktadır, çünkü bunlarla uğraşan kişiler aynı değildir ve bu uğraşlar birbirinden oldukça ayrıdır. (...) Tarım ile hayvancılık için bir zaman dizini kurabilmemizi sağlayacak hiçbir şey yoktur. (...) Kültürün birbirine gevşek biçimde bağlanan ya da tümüyle kopuk yönleri arasında sabit bir ilişki, bu faaliyetler arasındaki farklılıklar büyük olduğunda ve sözkonusu faaliyetlere farklı birey grupları katıldığında, olası değildir (Boas 1963: 167).

**Boas (1963: 160-173) benzer itirazları, evrimcilerin ailenin gelişimi ile iktisadi yaşam arasındaki bağlar, dinsel düşüncenin,**

---

sında biçimlenmiş benzemektedir. Bu seferinde Boas yerleşimlen dolaşarak Ycrli dillerinden derlediği metinlerin transkripsiyonlarını çıkartacak, sanat ve zanaat yapıtları toplayacak, antropometrik ölçümler yapacak ve iskelet kalıntıları toplayacaktır (Sanjek. 1996: 72).

sanatın, değer sistemlerinin evrimi vb. konusundaki görüşlerine karşı da dile getirmektedir. Farklı toplumlarda gözlemlenebilen benzer olgular ya da koşut gelişmeler, farklı kaynaklardan gelişmiş olabilir. Dahası,

“çeşitli adet ve inançların benzer biçimlere yönelme ve adetlerin farklı yönlere doğru gelişme eğilimini aynı anda gözlemliyoruz. Bu biçim benzerliklerini doğru biçimde yorumlayabilmek için onların tarihsel gelişimini incelemek gerekecektir: ancak farklı bölgelerdeki tarihsel gelişim aynı olduğunda, sözkonusu görüngüleri denk kabul etmek mümkün olabilecektir. Bu bakış açısıyla kültürel temas olguları yeni bir önem kazanmaktadır (Boas 1963: 173).

ABD antropolojisinin iki güçlü kurumunu karşısına alması akademik yaşamını olumsuz yönde etkileyecektir; uzun süreli işsizliğe katlanmak zorunda kalır. 1889’da yeni kurulan Clark Üniversitesi’nde bulunduğu görev de kısa sürecektir; üniversitenin kurucusuyla giriştiği tartışma, 1892’de yeniden işsiz kalmasına yol açar.

Ne ki, tek - hatlı, evrensel bir evrim kurgusuna karşı görüşleriyle Harvard’dan anti-Darwin’ci, Lamarck sempatizanı F. W. Putnam’ın ilgisini çekecektir. Putnam Boas’ı, antropoloji seksiyonunun başına getirildiği Chicago Dünya Fuarı’nda asistan olarak yanına alır. 1895’de ise, Amerikan Doğal Tarih Müzesi’nde kuratör yardımcılığına getirilmesini sağlar. Bu sıralarda Boas, New York’daki Columbia Üniversitesi’nde ders vermeye de başlamıştır; 1899’da profesör kadrosuna atanır. Üniversitedeki görevi 1936’ya dek sürecektir (Kuper 1988: 130-132).

Bu arada, Kwakiutl ve komşu topluluklar üzerine araştırmaları sürmektedir. 1888-1894 arasında bölgeye her biri birkaç ay süren beş ziyarette bulunur. Bu araştırmalarının bulgularını yirmiyi aşkın kitap ve monografi halinde yayınlacaktır.<sup>49</sup>

49 Bunlar arasında *The Social Organization and Secret Societies of Kwakiutl Indians* (Kwakiutl Yerlilerinin Toplumsal Örgütlenişi ve Gizli Dernekleri - 1897) kabilenin genel bir betimlemesini, pek çok metin transkripsiyonunu, Kış Töreni üzerine ayrıntılı bilgileri kapsamaktadır. Bu kitaba 1905-1935 arasında eklediği, çoğunlukla Kwakiutl metinlerinden oluşan sekiz cilt, Lévi-Strauss’un mitos analizleri

Kwakiutllar ve komşu halklar üzerine yayınladığı monografilerde, başlangıçta evrimci düşünceye uygun olarak, toplulukları anaerki/anayanlılıktan ataerki/atayanlılığa geçiş süreci üzerinde çeşitli duraklara yerleştirmiştir. Vancouver yerlilerinin kuzey kümesinde yer alan gruplar (Tlingit, Tsimshian ve Heiltsuk) totemik, anayanlı gensler halinde örgütlenmişlerdir; güney kümedekiler ise (Salish ve Nootka) atayanlıdır ve totemleri yoktur. Boas, ilk raporlarında, ortada yer alan ve erkeğin karısının babasının adını ve sorgucunu aldığı Kwakiutl'ları anaerkinden ataerkine geçiş sürecinde olarak değerlendirmekteydi. Ancak, sonraki raporlarında bu görüşün tam tersini benimseyerek onların kuzeydeki anaerki kabilelerin etkisiyle (difüzyon) ataerkinden anaerkine geçmekte olduğunu öne sürecektir.<sup>50</sup> Bu, Morgan'ın görüşlerine bir meydan okumadır.<sup>51</sup>

Columbia Üniversitesi'nde Boas'ın çevresinde kısa sürede Alman kökenli bir öğrenci grubu toplandı (Alfred L. Kroeber, Robert Lowie, Edward Sapir, Margaret Mead, Ruth F. Benedict, Clark Wissler, vb.).

Bu grup, Columbia'daki üslerinde iki görev üstlendi. Bunlardan ilki, Kuzey Amerika yerli topluluklarını, kültürleri arasındaki yerel tarihsel ilişkileri tespit etmek amacıyla, lingüistik, folklor, maddi kültür ve toplumsal örgütlenişlerini kapsayacak ayrıntılı araştırmalar gerçekleştirmek,<sup>52</sup> ikincisiyse başat Morganı yöne-

---

için önemli bir kaynak oluşturacaktır. Boas'ın Kwakiutl incelemelerinin sonuncusu, Kwakiutl'un kendi kültürlerine ilişkin kavrayışlarını betimlediği *Kwakiutl Culture as Reflected in Mythology* (Mitolojideki Yansımasıyla Kwakiutl Kültürü - 1935)'dir (Sanjek 1996: 73).

50 Kuper (1988: 139), Boas'ın yeni bir etnografik bulguya dayanmayan bu "dönüş"ünün, Kwakiutl'lar arasındaki ilk çalışmalarını, Tylor'un başkanlığındaki Britanya antropoloji komitesi sponsorluğunda yürüttüğü için, ilk raporlarında klasik evrimci düşünceye verdiği bir "taviz" olarak değerlendirilebileceğini önermektedir. Kuper'a göre Boas, Columbia Üniversitesi'ndeki konumunu sağlama aldıktan sonra, ABD antropolojisindeki Morgan yandaşlarına cepheden saldırabilmiştir.

51 Nitekim, Boas'ın sonraki raporlarındaki tezleri, Columbia'daki öğrencisi J. R. Swanton tarafından kaleme alınan Morgan eleştirilerinde argüman olarak kullanılmaktadır (Kuper 1988: 144-45).

52 Tikel bir kültürü bütün yönleriyle ele alan ve mitos analizleriyle daha çok

lişe karşı kuramsal düzlemde bir savaş yürütmektir. Boas'ın öğrencileri, her iki görevi de hakkıyla yerine getirecek, bir yandan Kuzey Amerika yerli toplulukları üzerine ayrıntılı monografiler hazırlayıp kıtanın kültürel haritasını ayrıntılarıyla tesis ederken, bir yandan da Morgan'ın, birer kurgu olduğunu öne sürdükleri belli başlı görüşlerine (anayanlıktan atayanlılığa geçiş, sınıflayıcı ve betimleyici akrabalık terminolojisi, klan, vb.) karşı kararlı bir mücadele yürüteceklerdir. Bu mücadelelerini yeni etnografik araştırmalarının verileriyle desteklemektedirler.



Boas'ın antropolojisi, genelde kuramsal yönelişten yoksun, ampirisist, tikelci olmakla eleştirilmektedir. Kendisi de bir kuramsal perspektifin gerekliliğini reddetmemekle birlikte, bunun ancak tikel vakalara ilişkin yeterince veri toplanmasının ardından gerçekleştirilebileceğini vurgular (McGee & Warms 1996: 129). Dolayısıyla Boas'ın "kuramı"ndan söz etmek, doğru olmayacaktır. Yine de, ana vurgularını birkaç madde halinde özetlemek mümkündür:

- Evrimcilerin karşılaştırmalı yöntemi, bütünüyle hatalıdır. Karşılaştırma, ancak benzer çevre koşullarına sahip coğrafi bölgelerle sınırlandırılmalı, tarihsel temas etkeninin kontrol altında tutulduğu "denetimli karşılaştırma" yöntemi izlenmelidir. Amerika Bilimi İlerletme Demeği'ne sunduğu "The Limitations of the Comparative Method in Anthropology" (Antropolojide Karşılaştırmalı Yöntemin Sınırlılıkları - 1896) başlıklı tebliğde, kültürlerin yayılma ve ticaret dahil pek çok nedenle benzer özellikler gösterebileceğini, dahası, çevre koşulları ya da rastlantıların da benzerliklere yol açabileceğini, bu nedenle benzerlikleri evren-

---

yerli zihniyetini kavramaya yönelen bu tarz. ABD kültürel antropolojisini, toplumsal yapı odaklı Britanya sosyal antropolojisinden ayırt etmektedir.

sel bir evrimle açıklamanın abes olacağına işaret etmektedir.<sup>53</sup> Boas, buna karşılık, saf bir tümevarımcılığı (Harris 2001: 260-261) savunmakta, tikel vak'alara ilişkin bulguların tek tek toplanıp, Leslie White'in deyişiyle, "yorumsuz, okur için anlaşılabilir kılınmalarına yarayacak en ufak bir malumattan yoksun olarak" (akt. Harris 2001: 261) derlenmesini öngörmektedir.

• Kültürel adetler üç temel perspektifle incelenmelidir: çevresel koşullar, psikolojik etkenler ve tarihsel bağıntılar. Bunlar arasında en önemlisi, tarihtir. Her toplum, kendi tarihsel koşullarının özgül bir ürünüdür ve kültürel görüngüler ancak ait oldukları toplumun tarihsel gelişiminin incelenmesiyle açıklanabilecektir (*Tarihsel tikelcilik*)

• Antropolojik çalışmalar, tarihöncesi, lingüistik ve fiziksel antropolojik incelemeleri de kapsayan *bütüncü* bir yaklaşımla yürütülmelidir.

• *Alan araştırmasına* vurgu: Boas, bir kültürün ancak dilinin de öğrenilmesini kapsayan ve incelenen halkın içinde uzun süre yaşamayı gerektiren bir alan araştırmasıyla bilinebileceğini savunmaktadır.

• Boas, her türlü sınıflandırmanın keyfî ve rastlantısal, dolayısıyla da görelî olduğu kavrayışıyla, gözlemcileri kendi kategorilerini yerlilere dayatmaya karşı uyarmaktaydı. Bu hata, ancak biçim çeşitliliklerini ve çeşitliliğin nedenlerini açıklamaya yetecek kadar ayrıntılı verilerin toplanmasıyla giderilebilirdi. Biçimlerin karşılaştırılıp genelleştirilebilmesi için tarihsel olarak özdeş oldukları kanıtlanmalı, rastlantılar, nedensel bağıntılarla karıştırılmamalıydı.

---

53 Ne ki, Boas'dan çok farklı bir araştırma hattı izleyen Harris (2001: 250-319), ona yönelttiği tüm eleştirilere karşın, Boas'ın "evrim karşıtı" olarak değerlendirilmesini hatalı, hatta sakıncalı bulmaktadır. Harris'e (2001: 295) göre Boas'ın karşı çıktığı, "1) biyolojik indirgemecilik; 2) kültürel paralelcilik ve 3) evrensel ilerleme standartları" fikridir. "(...) Boas'çılar maddeci, idealist ya da teist doktrinlerden esinlenmelerine karşı belirgin bir kayıtsızlıkla, herhangi bir deterministik ilkeye herhangi bir gönderme yapan, toplumsal-kültürel farklılıklara ilişkin *bütünü* tutarlı (yani eklektik-olmayan) açıklamaları reddetmekteydiler" (Harris 2001: 296).

Öte yandan, sınıflandırmaların göreliliğine ilişkin saptaması, Boas'ı antropolojide *emik yaklaşımın*<sup>54</sup> da öncüsü kılmaktadır:

“(…) Aile, devlet, hükümet vb. terimlerle neyi anlatmak istediğimizi biliriz. Bir kültürün sınırlarının ötesine geçtiğimizdeyse, bunların ne ölçüde denk kavramlara tekabül edebileceğini bilemeyiz. Kendi sınıflandırmamızı yabancı kültürlere uygulamaya kalkışırsak, birbirine ait olmayan biçimleri bir araya getirebiliriz. Tanımın katılığı söz konusu asli sorunların yanlış anlaşılmasına yol açabilir... Eğer bir halkın düşüncelerini anlama konusundaki niyetimiz ciddiye, deneyimin analizinin bütünü bizim değil, onların kavramları üzerine temellenmelidir” (Boas’dan akt. Harris 2001: 317).

• Evrimciler karşısında, her kültürün bir başkasıyla karşılaştırılmayacak tekil bir kendilik olduğu fikri, Boas'ı *kültürel göreciliğin* de kurucusu kılmaktadır. Bir toplumun kültürel özellikleri, onun tarihsel evrimi ile çevresel koşullarının eşsiz bir ürünüdür ve ancak bu bağlam içerisinde anlaşılabilir:

“Şu halde, kısaca, geliştirmeye çalıştığımız yöntem toplumdaki şimdiki zamanda gözlemlenebilecek dinamik değişimlerin incelenmesi üzerine temellenir. Gözlerimizin önünde olagelen süreçleri çözümlenene dek, uygarlığın genel gelişimi temel sorununu çözme girişiminden uzak duruyoruz.

Bu çalışmadan daha şimdiden kimi genel çıkarımlar yapılabilir. İlkın, insan uygarlığı tarihi bize tüm dünyada, tümüyle tekbiçimli bir evrime yol açan psikolojik bir zorunlulukla belirlenmiş gibi gözükmemektedir. Daha çok, her bir kültürel grubun, kısmen toplumsal grubun tikel içsel gelişimine, kısmense maruz kaldığı yabancı etkilere bağımlı kendi eşsiz tarihinin olduğunu görüyoruz. Komşu kültürel merkezler arasında, hem tedrici farklılaşma, hem de farklılıkları tesviye süreçleri gerçekleşmiştir; ancak, herhangi tikel bir halka neler olduğunu tekil bir evrensel şema temelinde anlamak pek mümkün olamayacaktır” (F. Boas “The Methods of Ethnology,” Boas 1940: 285-286’da).

54 Antropolojide yerlilerin davranışının kendi kategorileri çerçevesinde anlaşılması gereğini vurgulayan yaklaşım.

• Nihayet, Alman-Avusturya difüzyonizminin bir kıtayı bölen genel kültürel benzerlik bölgeleri, yani *kültür alanları* fikrini ABD antropolojisine sunan da Boas olmuştur. Kendisi 1910'da Kuzey Amerika'yı yedi "kültür alanı"na ayırmıştı: Eskimo, Kuzey Pasifik kıyısı; Kuzey Plato-McKenzie havzası; California, Büyük Ovalar; Doğu Ormanları, Güneydoğu (Sanjek 1996: 73).

Boas'ın evrimcilik-karşıtı görüşlerinin yanı sıra azınlık/göçmen ve Yahudi konumu, "Avrupa ve ABD'de milliyetçilik, ırkçılık ve Beyaz yerliliğinin yükseldiği 19. yüzyıl sonu ve 20.yüzyıl başlarında" (Sanjek s. 73) onu ırkçılık ve anti-Semitizm karşıtı bir konuma itecektir. Evrimciliğe içkin olduğunu düşündüğü Batılı etnik/kültürel üstünlük savlarına karşı çıkan *The Mind of Primitive Man* (İlkel İnsanın Aklı - 1911)'de 'Beyaz ırk'ın zihinsel açıdan üstün değil, sadece daha avantajlı olduğunu, dünya uygarlığının pek çok ulusun katkısıyla biçimlendiğini söylemekte, kültürün biyolojik kökenini tümüyle reddetmektedir. Boas'a (1940: 3-17; 1963: 17-31) göre farklı halklar, farklı alanlarda ilkel ya da ileri olabilir; örneğin maddî kültür açısından yoksun olan Avusturalya aborijinleri, karmaşık bir toplumsal yapı sergilemektedir. Başka bir toplumla hiç temas etmemiş hiçbir toplum bulunmadığından, bir kültürü tümüyle 'ilkel' ya da 'uygar' olarak damgalamak, yersizdir. Dil ve kültür, hem birbirlerinden, hem de 'ırk'tan bağımsızdır, onunla örtüşmezler (Boas 1963: 138). Dahası, ırkçı zihniyetten kaynaklanan ayrımcılık ve sömürgeci temasların "ilkel" halklar arasında yol açtığı salgın hastalıklar ve beyaz sanayiyle rekabetin olanaksızlığı (Boas 1963: 27), beyaz-olmayan "ırkların" gelişmesi önünde engeldir (Boas 1963: 25-26).

Bu görüşlerini yazılarında dile getirmekle kalmamış, örneğin siyahî öğrencilere ABD'deki Afrika kökenlilerin konumunun biyolojik değil, toplumsal nedenlere dayandığını açıklayan konferanslar vermiş; göçmenlerin girişini öjenik ilkelere dayanarak sınırlandırma yolundaki ABD politikalarına şiddetle karşı çıkmış; I. Dünya Savaşı'nda savaş-karşıtı tutum almış; 1919'da antropologların Meksika'da ABD için gizlice istihbarat toplama-

masını sert bir dille mahkûm etmiş<sup>55</sup> ve 1930'larda ABD bilim çevrelerini ırkçı Nazi "bilim"ine karşı harekete geçirmek için çabalamıştır (Sanjek 1996: 74). Nihayet, 85 yaşında, Columbia Fakülte Kulübü'nde, meslektaşlarına ırkçılık üzerine bir konuşma yaparken geçirdiği kalp krizi sonucunda yan koltukta oturan meslektaşının kollarına yığılarak can verecekti. Meslektaşı, ise Claude Lévi-Strauss'dan başkası değildi (Kuper 1988: 151).

## II. 5. Alfred Lewis Kroeber (1876-1960)

Akademik yaşamı İngiliz dili ve edebiyatı okutmanlığıyla başlayan ve antropolojye Boas'm etkisiyle yönelen Kroeber, kuşku yok ki, 20. yüzyılın ilk yarısı ABD antropolojisinde Boas'tan sonra en fazla etkili olan kişilerden biridir. Columbia Üniversitesi'nden hocası Boas'ın tarihselci perspektifine bağlı olmakla birlikte, ondan iki noktada ayrılmaktadır: Kroeber, hocasının, antropolojinin nihaî olarak insanın kökenlerini araştırmaya yönelik bir bilim olduğu yolundaki evrimcilik esinli görüşleri ile bireylerin kültürün gelişimindeki rolleri üzerine vurgusunu paylaşmamaktadır. Kroeber, daha çok, Fransız sosyolog **Emile Durkheim**'in izinden, kültürün, bireylerden kaynaklanmakla ve bireylerce sürdürülmekle birlikte, bireysel psikolojiye indirgenemeyeceğini, bireyleri aşan ve onları kontrol eden bir örüntü olduğunu savunmaktadır ("The Superorganic"<sup>56</sup> başlıklı makalesi - 1917). Kültür, "*sui generis*"dir (kendine özgü); yalnızca kendi terimleri çerçevesinde açıklanabilir ve irksal, psikolojik ya da

55 Boas'ın, evrimci görüşleri savunan Smithsonian Enstitüsü çevresinden Holmes'm humayesindeki Sylvanus G. Morley'in Meksika'da arkeolojik çalışma kisvesi altında ABD Donanma İstihbaratı için çalıştığını öğrenmesi, öyle anlaşılıyor ki, Boas ile Holmes arasındaki öteden beri süregelen çatışmanın son perdesini oluşturmuştur. Boas'ın *The Nation*'daki bilimi casusluğa kisve olarak kullananları sert bir dille eleştiren yazısı, Holmes'un -Boas'm kurucusu olduğu- Amerikan Antropoloji Derneği'ne (AAA) bir mektup yazarak 'bu ülkede antropoloji üzerindeki Prusya denetimini' lanetlemesi ve 'Hun rejimi'nin sona ermesini talep etmesine yol açacaktır. AAA'nın bir sonraki toplantısında Boas'm söz almasına izin verilmeyecek ve demekten aulmasına ramak kalacaktır (Kuper 1988: 148-149)

56 Terimi H. Spencer'den ödünç almıştır.

başka kültürel-olmayan etkenlere indirgenemez. Aynı zamanda, bireysel organizmanın üzerindeki bir anlama düzeyine referansla açıklanabileceği anlamında, “organik-üstü”dür. Kültür, bireysel davranışlarda belirleyici bir rol oynar; bireysel edimler, bireyin kendinden çok, toplum içindeki tarihsel eğilimlerden kaynaklanmaktadır (McGee & Warms 1996: 129):

“... Çeşitli entelektüel nitelik derecelerinin varlığı, şu ya da bu şekilde, toplumsal olayların akışını belirleyen birey-üstü ilkelerin işlerlikte olduğu bulgusunu etkilemez. Bir bütün ve kısımlarının toplamı olarak tarihin içeriği, bunların uygarlığa ilişkin bir anlama sahip olduğu ölçüde, bu türden ilkelerin ürünüdür. Birey X ya da birey Y’nin kültürünün tikel bir ürününün meydana getirilmesinde daha fazla payı olması, doğuştan gelen yetilerine, bunun üzerinde gördükleri eğitimin az ya da çok etkisine ve koşullar dizilimine bağlıdır. X’in kariyeri için, kalıtımı ve fırsatlarının diğer bireylerinkinden daha uygun olması, kuşkusuz ki çok önemlidir. Oysa, bu avantajı, toplumunun çoktanrıçılıktan tektanrıçılığa, monarşiden demokrasiye ya da demokrasiden tiranlığa, tunçtan demire, ya da bol eteklerden dar giysilere ya da tersine yönelmesi üzerinde pek az etkili olacaktır” (A. L. Kroeber, “On the Principle of Order in Civilization as Exemplified by Changes in Fashion.” McGee & Warms 1996: 146’da.).

Kroeber kültürü *temel* ve *ikincil özellikler* olarak ikiye ayırmakta, ilkini *gerçeklik kültürü*, ikincisini ise *değer kültürü* olarak tanımlamaktadır. Temel (ya da “gerçeklik,” kültür(ü), geçim, besin üretimi gibi pratik konularla ilintilidir; bunlarsa teknolojik ve çevresel etkenlerce koşullanmaktadır. İkincil (ya da değer) kültür(üy)se, insanın yaratıcı yönleriyle ilgilidir; bunlar çevre koşulları ve teknolojiden görelî bağımsız olan sanatsal çabalarıdır. Modanın değişim çevrimlerini izlediği makalesi, bu yaklaşımının en önemli örneğini oluşturur.

Kroeber, kültürün bilimsel olarak incelenmesine karşı çıkmamakla birlikte, buna yaklaşımı kuşkuludur ve bu yönüyle de Durkheimci hattan ayrılmaktadır.. Antropolojik araştırmada tarihsel yöntemi daha değerli bulur ve antropolojiyi beşerî bilimler (*hu-*

*manities*) içine yerleştirme eğilimindedir.<sup>57</sup> Ona göre tarih, -neo-Kantçılar'ın da ifade ettiği üzere- fizik ya da kimya yasalarına benzer yasalardan yoksundur; tarihsel nedensellik, deterministik olmaktansa teleolojiktir. Bu konumlanışı, ya da Harris'in (2001: 325) deyişiyle, "Kroeber'in tarihsel tikelcilik yorumu" en iyi, 1915'de yayınladığı "The Eighteen Professions" (Onsekiz İnanç) başlıklı makaleden izlenebilecektir:

1) Tarihin hedefi toplumsal olguların uygarlığın bütünüyle ilişkisini bilmektir. (...) İlişki neden değil, mevcut bağlantıdır.

2) Tarihin incelediği malzeme insan değil, onun yapıp ettikleri, yani işlerinin sonuçlarıdır.

3) Uygarlık insanlar tarafından taşınıp onlar aracılığıyla varolsa da, kendi içinde bir kendiliktir ve hayattan farklı bir düzendir. (...) Tarih uygarlığı üreten aracılıklarla değil, bu haliyle uygarlıkla ilgilidir. Nedenler, psikologun işidir.

4) Tarihiçi belirli bir zihinsel yapılanışı varsaymalıdır, ama bunu toplumsal görüngülerin çözümlenmesinde kullanamaz.

5) Toplumsal görüngülerin dibinde ve kökeninde hakiki iç-güdüler yatar, ama tarih bunları dikkate ya da ele almaz.

6) Kişisel ya da bireysel olanın, örnek olma dışında hiçbir tarihsel değeri yoktur.

7) Coğrafya ya da fiziksel çevre, uygarlığın kullandığı bir malzemedir; uygarlığı şekillendiren ya da açıklayan bir etken değil.

8) Tarihiçi tüm insan ırklarının mutlak eşitliği ve özdeşliğini varsaymalıdır.

9) Kalıtım tarihte anlamlı bir etken sayılmaz.

10) Edinim yoluyla kalıtım, bir garabettir.

11) Seçilim ya da organik evrimin diğer etkenlerinin uygarlığı etkilediği kabul edilemez.

57 "(Kroeber) Antropolojinin beşeri bilimlerden başka bir şey olabileceğine hiçbir zaman ciddi olarak inanmadı" (Harris 2001: 319).

12) Yabani denem, hayvan ile bilimsel olarak eğitilmiş insan arasında bir geçiş değildir. (...) Tüm insanlar bütünsel olarak uygardırlar. (...) Tarihçi için yüksek ya da aşağı uygarlıklar olmaz.

13) Toplumsal türler ya da standart kültürel tipler ya da evreler yoktur. (...) Uygarlık evreleri, tahayyülüne yalnızca keyfi olarak seçilmiş olguların olanak verdiği, önsel bir kavrayıştır.

14) Etnik akıl yoktur, yalnızca uygarlık vardır.

15) Tarihte fiziko-kimya biliminin yasalarına benzer yasalar yoktur. Doğrulan tüm uygarlık yasaları, en iyi olasılıkla eğilimlerdir. (...) Tarih bunları yadsımaz, hatta kabul etmek zorunda da kalabilir; ama ifadelendirilmeleri, onun sorunu değildir.

16) Tarih nedenlerle değil, *sine qua non*\* koşullarla uğraşır. Uygarlık görüngüleri arasındaki ilişkiler neden-sonuç ilişkileri değil, dizisel ilişkilerdir.

17) Tarihin nedenselliği teleolojiktir (...) bu teolojiden arınmış olanlar için teoloji anlamına gelmez.

18) Kısacası, biyolojik, psikolojik ya da doğa bilimlerinin belirlenimleri, tarih için mevcut değildir (akt. Harris 2001: 326).

Bu "amentü" hiç kuşku yok ki, idiyografik, genellemelerden ve nedensel ilişkilerden kaçınan bir metodolojiyi biçimlendirecektir: "Kültürde düzenli tekrarlarla ilişkin göndermeler, kesin olarak tanımlanabilir olmadıkları için ancak kuşkulu bir savunulabilirliğe sahip, bulanık, geniş benzerliklere gönderme yapmaktadır" (Kroeber'den akt. Harris 2001: 336).

Kroeber'in daha çok "değer kültürü"yle özdeşleştirdiği "kültür" kavrayışı, bireysel psikolojilerden olduğu kadar, toplumsal nedenselliklerden de bağımsız erekselliğiyle, yetkinliğe doğru ilerleyen Hegelci *geist* kavramına yakın düşmektedir. Şunu bir kez daha vurgulayalım; Kroeber varlıklarını kabul etmekle birlikte, çevresel-teknolojik etkenlerin üzerinde fazla durmamakta,

\* *sine qua non*: olmazsa olmaz

kültürün yaratıcılıkla ilişkisini vurgulamayı yeğlemektedir. Bu eğilim, Arapaho sanatının dekoratif simgeciliği üzerine doktora tezinden (1901), kadın giyim modası üzerine çalışmalarına [“On the Principle of Order in Civilization as Exemplified by Changes of Fashion” (Moda Değişimlerinde Örneklendiği Haliyle Uygarlıkta Düzen İlkesi Üzerine – 1919)] ve 1944’te yayınlanan *Configurations of Cultural Growth* (Kültürel Büyüme Dizilimleri)’una dek, “sanat, din, felsefe olduğu kadar teknoloji ve bilim örüntülerinin, tikel bireylerden bağımsız olarak nasıl gelişip gerilediği, karakteristik içeriklerini nasıl koruduğu ve görkemli bir biçimde nasıl yol aldığını gösterme” (Harris 2001: 328) çabasında süregelen bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Bu bağlamda Kuper (1999: 57-58) onu nesnelere dünyasını fiziksel, toplumsal ve kültürel olmak üzere üç sınıfta kategorize eden ve her birinin karşılıklı etkileşim içindeki, farklı uzmanların irdeleyeceği birer sistem oluşturduğunu öne süren, “kültürel sistem”in kapsamına da “kültürel geleneğin simgesel unsurlarını, fikir ya da inançları, ifadelendirici sembolleri ve değer örüntüleri”ni<sup>58</sup> yerleştiren Talcott Parsons’un görüşleriyle bağlantılandırmaktadır. Gerçekten de Kroeber, meslektaş **Clyde Kluckhohn** (1905-1960) ile birlikte hazırladığı *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (Kültür: Kavram ve Tanımların Eleştirel Bir Gözden Geçirilmesi - 1952)’da derledikleri 164 “kültür” tanımını kategoriler halinde topladıktan sonra,<sup>59</sup> kendi tanımlarını şöyle yapmaktadırlar: “Kültür, sembollerle edinilip aktarılan içkin ve dışsal davranış örüntülerinden oluşur. (...) Kültürün aslı çekirdeği, geleneksel (...) fikirler ve özellikle bunlara atfedilen değerlerdir.” Bu değerler önceden belirlenmiş ve ebedî değil, değişken ve görelidirler. Ötekilerin değerlerini anlayabilmek, *kültürel göreci* bir perspektifi gerektirir ve bu, antropolojinin ayırt edici özelliğidir.

58 T. Parsons’un *The Social System* (1951)’inden aktaran: Kuper (1999: 53).

59 Bu tanımlar, altı kategori halinde toparlanmıştır: 1. Betimleyici; 2. Tarihsel; 3. Normatif; 4. Psikolojik; 5. Yapısal; 6. Genetik/türesel (Barnard 2001: 102).

Kroeber'e (ve Kluckhohn'a) göre, kültür, bağlı kısımlardan oluşan, bütünleşmiş ve yapılanmış bir bütündür. Kültür, toplumdandan, toplumsal "yapılar"dan (**Radcliffe-Brown**'cu anlamda) ayırt edilmeli, edim ya da kurumlar terimleriyle değil, fikirlere değgin terimlerle açıklanmalıdır. Bir kültürü oluşturan fikir sistemleri, dolaylı olarak, ifadelerde, tecessümlerde ya da sonuçlarda gözlemlenirler. Bu alandaki son buluşlardan biri, kültürel fikirlerin simgelerle ifadelendirilip aktarıldıklarıdır.

Kroeber, kültürleri tikel çevreleriyle ilişkileri içinde incelemede Boas'ı izlemektedir. *Cultural and Natural Areas of Native America* (Yerli Amerika'nın Kültürel ve Doğal Alanları - 1939)'da, coğrafî, iklimsel ve bitki örtüsü dağılımının, Amerika'nın yerli kültürleriyle bağlantılı bir haritasını çıkarmıştır. Bu yapıt, *kültürel ekoloji* yaklaşımını geliştiren öğrencisi **Julian Steward** üzerinde etkili olacaktır (McGee & Warms 1996: 130).

#### II.4.2. Robert H. Lowie (1883-1857)

Boas'ın Columbia çevresinin bir başka mensubu, Robert H. Lowie'dir ve hocasının tarihsel tikclci görüşlerinin ateşli bir savunucusudur. Kültürün kendi terimleriyle açıklanması gereken "sui generis" bir kavram olduğu ve çevresel etkenler ya da biyoloji tarafından belirlenmediği konusunda Kroeber'le hemfikir olan Lowie, uygarlıkların gelişmesi konusunda evrimsel perspektifi tümüyle dışlamamakla birlikte, (insanın kültürel gelişiminin seküler bir ilerleme içinde olduğunu ve bu ilerlemenin, belirli bir eşik aşıldıktan sonra müthiş bir hıza eriştiğini belirtir<sup>60</sup>) tek-hatlı, evrensel evrim kavrayışını şiddetle eleştirmiştir ve Kroeber'in tersine, toplumsal yasa ve neden-sonuç ilişkilerini antropolojinin ilgi alanına dahil etmektedir.

Harris (2001: 344-345), Lowie'nin düşünce hattının biçimlenişinde, başlangıçta Dilthey, Windelband ve Rickert gibi yorumsamacı filozofların etkisine dikkati çekerken, ağırlığın zamanla Ernst Mach'ın köktenci ampirisizminin etkisine kaydığını belirtir.

mektedir. Mach'a göre bilimin işi görüngüleri açıklamak değil, aralarındaki işlevsel ilişkileri keşfetmektir:

“Başlangıçta zorunlu bir bağlantı sayılan, salt bir unsurlar keşişmesine indirgenir. Düşünce artık arka plandaki gizemli birimlerin ve gözlemlenen unsurlarla ilişkilerin temasına takılıp kalmaz; bizzat bu unsurların doğasının ve karşılıklı ilişkilerinin belirlenmesi, araştırmanın en yüce, hayır, tek olası hedefi haline gelir” (Lowie, akt. Harris 2001: 346).

Bu nedenledir ki Lowie, kültürlerin bütünleşmiş sistemlerden çok, rastlantısal temaslar ve ödünç almalarla biçimlenmiş bir “parça bohçası” olduğu görüşündedir. Kültürler, Boas'ın öne sürdüğü gibi, kendi tarihlerinin bir sonucu, ürünüdür; kültürler arasındaki ilişkiler, verilerle açıklanmalı, verilerin bulunmadığı yerlerde spekülasyonlardan kaçınılmalıdır:

“Uygarlık adı verilen o plansız abra kadabraya, parça bohçasına tarihçisi artık bâtil bir saygı gösteremez. Biçim yoksunu ürüne bir dizayn dayatmanın önündeki engelleri, diğerlerinden daha iyi kavrayacaktır; ama en azından düşünsel düzlemde, onun önünde yazgıcı bir boyun eğişle yaltaklanmayıp, kaotik kargaşanın yerini alacak rasyonel bir şemayı düşleyecektir” (Kroeber, akt.: Harris 2001: 353).

Lowie, Morgan'ın *Ancient Society*'sinin eleştirisi için kaleme aldığı *Primitive Society* (İlkel Toplum – 1920)'de, Morgan'ın özgül kurumların gerek evrensel bir evrim şeması içerisinde, gerekse yerel düzlemdeki tarihsel sıralanışına ilişkin görüşlerini ayrıntılarıyla irdeleyerek eleştirir. Eleştirileri çoğunlukla bu görüşlerin spekülatif niteliğine yönelmektedir; örneğin Morgan'ın Hawai akrabalık terminolojisini bir zamanlar erkek ve kız kardeşlerin birbiriyle evlendiği komünal bir aile tipinin kanıtı olduğu yolundaki görüşünün, Polinezya üzerine çağdaş etnografik veriler tarafından çürütüldüğünü söylemektedir. Benzer tarzda, tüm çağdaş ilkelerin bir şekilde çekirdek aile sergilediğinden hareketle, bu aile tipinin ilksel insanlık gruplaşmasını oluşturduğu ve onu öncelediği kanısındadır (Harris 2001: 348-349). Bir başka

deyişle Lowie'nin Morgan'a itirazları, onun evrimci hattına değildir; daha çok, ampirik bir düzleme yerleşmektedir.

Buna karşılık, Morgan'ın "sınıflandırıcı akrabalık" ilişkileri tahlilindeki, bunların tek-hatlı soy gruplarının örgütleniş ilkelere yansıttığı görüşünü kabul etmektedir. Ve yine Kroeber'in tersine, akrabalık terimlerinin kültürel verilerle ve toplumsal yapıyla doğrudan ilişkisi olduğunu ileri sürmekte, bu yönüyle, Boas'ın tüm kültürel verilerin tekil ve eşsiz kendilikler olarak ele alınması gereği yolundaki önermesinin uzağına düşmektedir.

Lowie, akrabalık nomenklaturasını, kabile ilişkilerinin bir göstergesi sayar ve komşu kabileler, giderek de tüm dünyadaki benzer toplumsal örgütlenişlerden karşılaştırmalarla tahlil edilmesi gereğini öne sürer. Bu anlamda kendisini 19. yüzyıl evrimcilerinden ayırt eden yönü onların kültürel gelişmede temas, ödünç alma ve rastlantıların rolünü reddettiği yolundaki eleştirisi ve ampirisizme yaptığı vurgudur.

## II. 5. Kültür ve Kişilik Kuramları

Tarihsel-tikelci ekolün kültüre bütüncü yaklaşım savlarına karşın, genel bir kültür kuramından yoksun olması nedeniyle, mensuplarının çoğu, kültürü farklı özelliklerin rastlantısal birlikteliği olarak ele alma eğilimindeydi.

Boas'ın ikinci kuşak öğrencilerinden bir bölümü, bu zaafı, ABD psikolojisinde Davranışçılığa alternatif olarak geliştirilen *Gestalt* yaklaşıma başvurarak giderme arayışına girmiştir.<sup>61</sup> Gestaltçı psikologlar, kişiliği birbiriyle karşılıklı ilişki içindeki unsurların örüntülü bütünlüğü olarak ele almaktaydı. Bu yaklaşım insanların kültürü nasıl edindiği (*kültürleme süreçleri*) ve kültürün bireysel kişilikle ilişkileri üzerinde yoğunlaşan **Edward Sapir, A. Kardiner, Ruth Benedict, Margaret Mead** gibi antropologları etkilemektedir. Bu grup, ABD kültürel antropolojisinde *Kültür ve Kişilik* ekolü içinde anılır.

61 ABD antropolojisinde 20 yüzyılın ilk yarısında psikoloji disiplininin etkilenimleri konusunda bkz. Keesing (1973: 25-38)

Kültür ve kişilik kuramcılarını etkileyen ikinci bir eğilim ise, özellikle Abram Kardiner ve **Ralph Linton**'un yapıtlarında gözlemlendiği üzere, **S. Freud**'un psikanaliz kuramıdır. Bu yazarlar, Freud'un antropoloji konusundaki açıklamalarını (totemizm, en-sesst tabusu vb.) kabul etmemekle birlikte, antropolojide değerli bir yöntem olarak psikanalize başvurulabileceği konusunda hemfikir-dirler: benlik oluşumu üzerinde erken deneyimlerin önemine ilişkin vurguları, toplumsal normların içgüdülerin bastırılmasındaki rolü, bilinç-dışı itkilerin simgesel davranışlarda boşaltılması vb. temalar, çoğunun Freud psikanalizinden ödünç aldığı temalardır.

ABD'nin II. Dünya Savaşı'ndaki politikaları, kültür ve kişilik kuramcılarının araştırmalarının siyasal bağlamını oluşturmaktadır. Savaş ve onu izleyen Soğuk Savaş yıllarında, "*ulusal karakter*" çalışmalarında bir yoğunlaşma gözlemlenecektir. ABD'nin emperyal projelerinin hayat bulmasına koşut olarak antropolojinin odağı da küçük ölçekli toplumlardan uluslara doğru kaydı-ğından, ABD'deki göçmenler arasında yapılan alan çalışmalarına, edebiyat ürünleri ve film tahlillerinin yanı sıra, istihbarat kayıtları da eklenmektedir.

Erken çocukluktaki uygulamalarla ulusal karakter arasındaki bağlantıyı kurmayı hedefleyen bu çalışmaların en tipik iki örneği, Geoffrey Gorer ve John Rickman'ın, "manik-depresif" olarak tanımladıkları Rus halkının "ulusal karakteri"ni, bebeklikteki kundaklama adeti ile açıkladıkları *The People of Great Russia: A Psychological Study* (Büyük Rusya'nın Halkı: Psikolojik bir İnceleme) başlıklı çalışmaları ile, **Ruth F. Benedict**'in, Japon halkının "çekirdek değerler"i kabul ettiği düzen ve itaatı, erken tuvalet terbiyesiyle açıkladığı *The Chrysanthemum and the Sword* (Krizantem ve Kılıç<sup>62</sup> - 1946)'dur.

"Ulusal karakter" çalışmaları Soğuk Savaş bitiminde gözden düşse de, "psikolojik antropoloji," *Bilişsel Kuram*<sup>63</sup> içerisinde

62 Bu kitap bu adla Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. *Krizantem ve Kılıç: Japon Kültür Örneklere* (T. İş Bankası Yay. Ankara. 1994).

63 "Bilişsel kuram" için bkz. VIII. Bölüm

sürdürülecektir (McGee & Warms, 1996: 202-204).

Kültür ve Kişilik kuramcılarının çalışmalarının beş temel varsayım üzerine temellendiği ileri sürülmüştür (Toren 1996: 144): 1. Çocukluk deneyimleri yetişkinliği belirlemektedir; 2. Her bir toplum, tekil bir kişilik tipiyle karakterize edilebilir;<sup>64</sup> 3. Tikel bir ortak temel ya da modal kişilik, tikel bir kuruma yol açar; 4. Batıda geliştirilen projektif testler başka yerlerde de kullanılabilir; 5. Antropologlar 'nesneldir', yani etnik-merkezci önyargılardan bağışiktırlar. Bu varsayımlar, gerek kuramın içinden, gerekse dışından pek çok eleştiri yöneltilmesine yol açacaktır.

Kültür ve Kişilik Ekolünün ve genelde *psikolojik antropolojinin* ABD'deki öncüsü, psikanalist **Abram Kardiner** (1891-1981), **Ralph Linton**, **Clyde Kluckhohn** ve **Ruth Benedict** gibi çok sayıda antropologun da hocasıdır. Kardiner, insanların psikolojik boyutlarının kültür ve insan davranışının aslî bileşenlerinden biri olduğunu ve kültürlerinin bütünleşmesinin o kültür içerisinde yaşayan insanların kişilik özelliklerinin, toplumun değer ve özellikleriyle uyum içinde olmasına bağlı olduğunu ileri sürmektedir. **B. Malinowski**'yle koşut olarak, toplumsal kurumları bireyin biyolojik gereksinimlerinin karşılayıcısı olarak görmektedir. Kardiner, **Ralph Linton** ile birlikte kaleme aldığı *The Individual and His Society* (Birey ve Toplumu - 1939)'sinde, anahtar kavramlarından biri olan "temel kişilik yapısı"nın (bir toplumun normal üyelerinin paylaştığı temel kişilik özellikleri toplamı; McGee & Warms 1996: 203) belli bir toplumda kişilik ve karakter özelliklerini etkilediğini savunmaktadır.

Kardiner ve Linton, kültür ve kişiliğin benzer biçimde bütünleşmiş olmanın yanı sıra, aralarında özgül bir nedensellik ilişkisi sergilediklerini söylerler ve temel kişilik yapısını biçimlendiren 'birincil kurumlar' ile, onun sonucu olan 'ikincil kurumlar'ı ayırt ederler. Birincil kurumlar, verili kabul edilmektedir; tikel

64 Bu, daha sonra, **Cora Du Bois** (1903-1991) tarafından, belirli bir kişilik yapısının toplumun bütün üyelerini karakterize etmese de, en sık rastlanan kişilik tipi olan "modal kişilik" kavramıyla rafine edilecektir.

bir çevreye uyarlanmanın ürünleridir ve toplumsal örgütlenme, teknoloji ve çocuk yetiştirme pratiklerini içerirler. Terbiye, süt-ten kesme ve tuvalet terbiyesi gibi çocuk yetiştirme pratikleri bir toplum içerisinde genellikle standartlaşmıştır ve toplumun bütün üyeleri, kişilik gelişimi sürecinde aynı temel etkilere maruz kalmaktadır. Dolayısıyla çocuk, büyüme sürecinde bu kurumlara uyarlanır; yani temel kişilik yapısının biçimlenişinde birincil kurumlar etkindir. Ancak bu uyarlanma sürecinin kendisi, projektif sistemlerde biçim kazanan ortak, bilinçdışı çatışkı ve kaygıları, yani din ve ayin gibi ikincil kurumları meydana getirir. Bir başka deyişle, din, ayin vb. ikincil (kültürel) kurumlar, psikolojik projeksiyon mekanizması aracılığıyla kişiliğin gereksinimlerini karşılamak üzere biçimlenirler.

Kardiner'in "temel kişilik yapısı" kavramı, sonradan Ruth Benedict ve Margaret Mead<sup>65</sup> tarafından geliştirilecektir (Toren, 1996: 143-144).

### *II. 5. 1. Ruth Fulton Benedict (1887-1948)*

Antropolojiye edebiyat alanından gelen Ruth F. Benedict,<sup>66</sup> bu yönüyle, Kroeber'in antropolojiyi bilim(ler)den çok, sanata yaklaştıran görüşünü paylaşır. Üzerinde, hocası F. Boas'ın yanı sıra, yakın dostu E. Sapir'in de derin etkisi vardır.

Benedict, kültürü rastgele bir toplam olarak gören Boasçı geleneğin tersine, bütünleşmiş ve tutunumlu bir kendilik olarak görmektedir. Kuşkusuz, bu difüzyonu, kültürler arası ödünç almaları reddettiği anlamına gelmez; Benedict, bir kültüre dahil olan unsurların zamanla tutarlı bir bütün meydana getirdiği görüşündedir. Kültürün bütünleştirici yönü ise onun kişilik ile olan ilişkisidir; Benedict, her bir kültürün ayrı bir kişilik tipi oluşturduğu ve kültür tipleriyle duygulanım örüntüleri arasında yüksek ölçüde tutarlılık bulunduğunu va'zeder. M. Mead, Benedict'in

65 Margaret Mead için bkz. X. Bölüm, "Feminist Antropoloji".

66 Benedict'in Anne Singleton imzasıyla yayınladığı şiirleri bulunmaktadır.

*Patterns of Culture* (Kültür Örüntüleri<sup>67</sup> - 1934)'ı için kaleme aldığı önsözde, şunları söylemektedir:

“Bu temelde Ruth Benedict, ‘her kültürün apaçık bir kişiliği’ olduğunu öne süren kendi özgün katkısını geliştirdi. Onun bakış açısına göre, ne kadar küçük ve ilkel ya da ne kadar büyük ve karmaşık olursa olsun, her kültür, insanlığın büyük gizilgüçler yelpazesinden süzölmüş bazı nitelikleri taşıyan bir bütün olarak ele alınabilir. Herhangi bir bireyin tüm yaşamı boyunca yaptıklarından daha fazla yoğunluk ve güçle, toplum, bu nitelikleri işleyebilir” (Benedict 1998: 11).

Bu görüşlerini açıkladığı *Patterns of Culture* başlıklı kitabında, üç kültürü (New Mexico Zunileri, Vancouver Kwakiutlları ve Melanezya Dobuaları) temel kişilik özellikleri açısından ele alarak karşılaştırmaktadır.

Benedict, kendi ve Elsie Clew Parsons’un araştırmalarına dayanarak Zunileri törensel bir halk olarak betimler. Ayıklık ve başkalarını rahatsız etmemeye değer vermektedirler. Sağaltım, güneş, kutsal fetişler, savaş, ölümler vb. ilişkin pek çok kültür bulunan Zunilerde, her bir kültürün mevsim takvimine göre çeşitli törenler uygulayan rahipleri vardır. Bu törenlerde ayrıntılara son derece önem verilmekte, bir rahibin yağmur duasında yanlışlık yapması durumunda mevsimin kurak geçeceğine inanılmaktadır (Benedict 1998: 79-92).

Boas’a dayanarak betimlediği Kwakiutllar ise, bunun tam tersidir. Dinsel törenlerinde baş dansçı transa geçmekte, ağzından köpükler saçarak şiddetli titreme nöbetleri geçirmekte ve iplerle zaptedilebilmektedir. Geçmişte en kutsal kült grupları, yamyam derneğidir. Boas ve diğerlerinin aktardığına göre, yamyamlar kutsal şarkılarını söyleyip dans ederken, bu amaçla öldürdükleri kölelerin ellerini yemektedirler. Kölelerin bulunmaması durumunda ise, izleyicilerin kollarından parçalar kopartıp yiyorlar, sonra da kusuyorlardı (Benedict 1998: 184-191).

Benedict, Nietzsche'den ödünç aldığı terimlerle Zunileri *Apolloncu*, Kwakiutlları ise *Dyonissoscucu* olarak tanımlamaktadır. Apolloncu Zunilerde ölçülülük, sınırlama ve uyum vurgulanır; aşırı yorulma, trans, halüsinasyon gibi durumlardan uzak durur, dakik, ayrıntıcı ve düzenli bir yaşam sürdürürler. Doğaüstü güçler bireysel deneyimden çok, kült üyeliğinden kaynaklanır. Flörtte dahi ilişkileri son derece sınırlıdır; Zuniler, karı-koca arasında derin duygulanımlar olmasını hoş karşılamazlar. Her zaman uygun davranış kurallarına bağlı kalmaya özen gösterirler.

Buna karşılık, Dyonissoscucu Kwakiutl kültüründe duygu, tutku, aşırılık hakimdir. Benedict, *potlach*'ı Dionysoscucu bir kurum olarak değerlendirmekte, Kwakiutlların *potlach*'da sergiledikleri yıkıcılığı, prestij arttırmanın bir yolu olarak gördüklerini belirtmektedir.

Reo Fortune'nin araştırmalarına dayanarak betimlediği Dobualar ise, Benedict'e göre, düşmanca ve ihanete yatkın bir topluluktur. Dobualarda evlilik, damadın müstakbel kaynanasına ihanetle başlar. Erkekler, evlilik öncesi karşılıklarına çıkan her kadınla yatmaya çalışırlar. Bir sabah, yattığı kızlardan birinin annesi karşısına dikilerek, kendisi için çalışması için eline bir çapa tutuşturur. Bu, evlilik demektir. Ancak Dobuaların hemen tümü, evlilikleri sırasında zina işlerler. Bu durum ortaya çıktığında ise, şiddetli kavgalar, intihar girişimleri vb. patlak verir. Dahası, sihir de Dobua yaşamında önemli bir yer tutmaktadır. Ürünü iyi olanlar her zaman için sihirbazlıkla suçlanma riski altındadır. Dobua kültüründe esas olan, herkesin herkesten sürekli korkması ve bu durumun normal kabul edilmesidir (Benedict 1998: 145-167).

Benedict, Bath terimlerle Zunilerin nevroitik, Kwakiutlların megaloman, Dobuaların ise paranoid kabul edilmesini gerektiğini, ancak her bir davranış örüntüsünün kendi kültürü içerisinde "normal" kabul edildiğinin altını çizerek, Bir başka deyişle "normal." kültürel olarak belirlenmektedir.

Benedict, görüldüğü üzere, her bir kültürün, *kültürel konfigürasyon* adını verdiği, eşsiz bir örüntüye sahip olduğunu ve bu

örüntünün, kültürün tüm üyelerinin temel kişilik özelliklerini belirlediğini savunmaktadır. İnsanlar, “kültürleme” yoluyla mensubu buldukları kültürün başat kişilik tipi kalıbına dökülürler.



Denilebilir ki, tarihsel tikelcilik ve türevi gelenekler, evrimciliğin nomotetik (yasa koyucu) yaklaşımıyla bağdaşmazlığı, psikoloji/insanların duygusal yönü vurgusu, kültürü eşsiz ve rastlantısal bir parça bohçası olarak ele alan yaklaşımıyla, ağır eleştirilere konu olacaktır. Ancak, tam da bu vurguları, Boas’ın özgün metinleri derleme pratiği ve büyük kuramsal şemalardan kaçınma eğilimiyle birleştiğinde, bu okulun antropolojide sonraki *yorumsamacı* ve *postmodern* biçimlenişinde etkili olacaktır.





## İŞLEVSELÇİLİK ve YAPISAL İŞLEVSELÇİLİK:

### MALINOWSKI, RADCLIFFE-BROWN ve DİĞERLERİ

**D**enilebilir ki, antropolojinin konusu 20. yüzyıl başlarında yerleşikleşmişti. Ancak disiplin farklı adlarla anılmaktaydı: sosyal antropoloji, kültürel antropoloji, etnoloji, etnografya, sosyoloji... Odağını “ilkel,” “yabanıl” ya da “erken” insanların incelenmesi oluşturmaktaydı; ya da 19. yüzyıl sonlarında Tylor’un yüklediği anlamla (insanın biyolojik incelenişinden farklı olarak) “kültür”ün incelenmesi. Bu alan ise çeşitli başlıklar altında sınıflandırılmaktaydı: maddî kültür, folklor, din, büyü, ‘sosyoloji,’ ayrıca dil, hukuk, hatta çevre.

20. yüzyıl başlarında kültür incelemelerinde göç, kültürel yayılma (*difüzyon*) insan ve nesnelere sınıflandırılmasıyla ilgili coğrafyacı yaklaşımla, toplumsal kurumların gelişimi üzerine vurgu yapan yaklaşım arasında kesin bir ayrışma söz konusuydu.

Bu ayrışma, etnoloji ile sosyolojinin ayrışması olarak nitelenebilir. Coğrafyacı yaklaşımı benimseyenler daha betimleyici ve tikelci bir yol izlerken; tek-hatlı evrim anlayışını reddetmekle birlikte evrimciliğin kalıtçısı olan sosyolojik yaklaşım, kültürleri rastgele ödünç almalar olarak değil, içsel tutarlılığa sahip, dinamik sistemler olarak görmekte, karşılaştırmalı yöntemi savunmakta ve toplumsal değişime ilişkin genel kuramlar oluşturmaya çalışmaktaydılar.

1906'da Oxford'da yeni kürsüleşen antropoloji disiplini "kültürel" ve "fiziksel" olmak üzere iki alt-disipline ayrılmış, "kültürel antropoloji" içinde ise dört dal belirlenmişti: arkeoloji, teknoloji, etnoloji ve sosyoloji.

1909'da Oxford, Cambridge ve Londra üniversitelerinden öğretim elemanları, alanlarının ortak terminolojisini saptamak üzere bir araya geldiler ve okur-yazar olmayan halkların betimleyici anlatılarının *etnografya*, bunların 'tarib'lerini kurgulama çabalarının *etnoloji ve tarihöncesi arkeoloji*, 'ilkel' toplumların kurumlarının karşılaştırmalı incelemelerinin ise *sosyal antropolojinin alanını oluşturduğu* konusunda uzlaştılar.

20. yüzyılın ilk onyılarında Avrupa antropolojisinin başat eğilimi haline gelecek olan *işlevselcilik ve yapısal işlevselcilik*, sosyolojik yaklaşımın bir ürünü olmakla birlikte, tarihe göndermelerin bir kenara bırakılmasını savunmuştur. Bu bakımdan, evrimcilikten bir kopuş girişimidir. Ne ki, difüzyonizmin yanı sıra, tüm etnolojik girişimi de reddetmektedirler.

Yapısal-işlevselci **Radcliffe-Brown**, antropolojiyi iki kökene dayandırmaktadır: 1870'li yılların *Evrimciliği* ile, Montesquieu'nün kaleme aldığı, *Yasaların Ruhü* (1748). Bu sosyolojik gelenek, toplumların sistemli biçimde yapılanmış olduğunu ve toplum bilimlerin konusunun da, bu yapıların incelenmesi olduğunu söylemektedir. En azından **Auguste Comte**'dan bu yana, bu konunun işlevsel sistemlerden oluşan biyolojik organizmaya benzetilebileceği düşünülmektedir. Hatırlanacağı üzere, Evrimciler, özellikle **H. Spencer**, araştırma odağının, toplum

tiplerinin dönüşümü olduğunu vurgulamaktaydı ve Spencer, toplum bilimin temelini biyoloji üzerine yerleştirilmesi gerektiğini vurguluyordu. Spencer (ve sonraları **E. Durkheim**), toplumun, her biri farklı bir işleve sahip kurumlardan oluştuğu görüşündeydi. Bu *organik analogi*, **Froebenius**'da da mevcuttu.

Bu bakış, Durkheim'ın sonraki yapıtlarında, ancak özellikle de Radcliffe-Brown tarafından dönüştürülecektir. *İşlevselcilik* ve *Yapısal İşlevselcilik* olarak adlandırılan akımlar, evrimin önemini inkar etmemekle birlikte, çağdaş toplumlar üzerinde odaklanacaktır. İşlevselciğin, bu bölümde ayrıntılarıyla ele alacağımız her iki tipi de toplumların, parçaları geniş sistemlerde bir araya gelmiş organizmalara benzediği ve toplumsal kurumların bedenin kısımları gibi daha geniş sistemler halinde işlev gördüğü konusunda hemfikirdir. Bu analogi içerisinde, biyolojik sistemlerle toplumsal kurumlar arasında koşutluklar kurulmakta, örneğin üreme sistemleri akrabalık sistemlerine, dolaşım sistemleri dinsel sistemlere, sindirim sistemleri iktisat sistemlerine, sinir sistemleri ise siyaset sistemlerine benzetilmektedir.

Toplumsal sistemleri. Radcliffe-Brown'un "toplumsal kurum" dediği kısımlardan oluşmaktadır. Örneğin *aile*, akrabalık sistemi içerisinde yer alan bir kurumdur. Ancak, bir kurumun farklı sistemlerle bağlantılı olabilmesi, örneğin, ailenin siyasal, hatta dinsel işlevler üstlenebilmesi, yapısal işlevselciliğin ve işlevselciliğin bu analizine yöneltilen eleştirilerin bir bölümüne kaynaklık eder.

Toplumları kendi içlerinde az-çok yetkin, işlerlikli kendilikler olarak tasarlayan ve dikkat odağına toplumu oluşturan sistem ve kurumlar arasındaki ilişkileri yerleştiren işlevselci ve yapısal işlevselciler için, tarih, ilişkinsizdir. Odak, herhangi bir toplumun şimdiki zamanı üzerinde olmalıdır; toplumların tarihlerini ve/veya evrimlerini yeniden kurgulamak, antropologun görevi değildir. **Malinowski**'nin deyişiyle antropolojinin hedefi, tarihsel evrelerin ve bir önceki evrenin bir sonraki üzerine etkisinin (evrimcilik), ya da temas, sızma ve aktarımların (difüzyonizm),

veya çevrenin kültürel kurumlar ve ırk üzerindeki etkisinin (antropo-coğrafya) araştırılması değil, bir kurumun çeşitli yönlerinin birbiri üzerindeki etkilerinin ve bir kurumun üzerinde temellendiği toplumsal ve psikolojik mekanizmaların çözümlenmesidir, **Radcliffe-Brown** ise, “evrimciler” ile “difüzyonistler” arasında değil, tarih-kurucular ile toplumları işlevsel açıdan inceleyenler arasında bir karşıtlıktan söz edilmesi gerektiğini söylemektedir (Kuper 1983: 4).



Britanya antropolojisine 20. yüzyılın ilk yarısında damgasını vuran İşlevselcilik ve Yapısal İşlevselcilik ekollerinin bir başka kaynağını da, -difüzyonist kuramlara daha yakın dursalar da- 20. yüzyıl başlarında yoğunlaşan *alan araştırmaları* oluşturmaktadır.

20. yüzyıl başlarında Britanya antropolojisinde ampirisizme, veri toplamaya, dolayısıyla da kuramsal çalışmalardan *alan araştırmalarına* bir kayma gözlemlenmektedir. Antropolojik çalışmalarda haberci ya da alandaki uzman olmayan kişilerden derlenen bilgilerin güvenilirliği vurgusuyla, alana bizzat uzmanın çıkması gereğinin altı çizilmektedir. Böylelikle Britanya antropolojisinin antropologlar tarafından yürütülen alan araştırmaları geleneği başlar: 1898-99'da **Alfred Cort Haddon** (1855-1940), **W. H. R. Rivers** (1864-1922), **C. G. Seligman** (1873-1940) ve **C. S. Myers** Torres Boğazı keşif gezisini gerçekleştirecekler; 1901-2'de **Rivers** Hindistan'da Toda'lar üzerine bir çalışma yürütecek; 1904'de **Seligman** Melanezya çalışmasını gerçekleştirecek; **Haddon** ve **Rivers** tarafından Andaman adalarına gönderilen **Radcliffe-Brown** alan araştırmasını 1906-8 arasında tamamlayacak; **Rivers** 1907'de Melanezya topluluklarını inceleyecek; 1907-1908'de **Seligman** Veddalar üzerine çalışacaktır. Bunu Sudan çalışması izlerken **Rivers** da Pasifik Toda'larını incelemeye koyulur.

**A. C. Haddon** ile **W. H. R. Rivers**, Cambridge etnoloji okulunun kurucularıdır. Her ikisi de doğa bilimleri kökenli olup,<sup>68</sup> Cambridge'de yöneldikleri antropolojiyi, doğa bilimlerin bir dalı olarak görmekte ve bu yeni disiplinin yöntem eksikliğine vurgu yapmaktadırlar.

Haddon başkanlığında girişilen Torres Boğazı (Avusturalya ile Yeni Gine arasında) keşif gezisine psikologlar (W. H. R. Rivers, C. S. Myers, W. McDougall), bir lingüist (S. H.R. Ray), bir patolog (C. G. Seligmann) ve bir maddi kültür uzmanı/fotoğrafçı (Anthony Wilkin) katılacaktır. Araştırmanın büyük bölümü, Eylül-Ekim 1898'de Mabuiag adasında gerçekleştirildi; psikologların ağırlıkta olmasına karşın, "sosyolojik" yönler de vurgulanmaktadır. Rivers'in antropolojiye kalıcı ilgisi, bu gezide biçimlenmişe benzemektedir.

Rivers ve Haddon'un alan çalışmasında izledikleri model, Morgan'ın akrabalık örgütleniş ve terminolojisi kuramına bağlı kalmakla birlikte, Fison ve Howitt'in Avusturalya aborijinleri üzerinde gerçekleştirdiği araştırmanın ve Tylor ile Frazer'in bu yapıta ilişkin değerlendirmelerinin doğrudan izlerini taşımaktadır (Kuper 1988: 155).

Rivers'in Torres Boğazı raporuna en önemli katkısı, soyağaçlarını, akrabalığı, kişisel adları ve (Haddon'la birlikte) totemizmi kapsamaktadır. Keşif gezisinin doğa bilim kavrayışına uygun olarak, özellikle bu alanlardaki metodolojik katkısını, özellikle de 'soyağacı yöntemi'ni keşfedişini vurgulamaktadır. Soyağaçları ya da şecereler çeşitli biçimlerde kullanılabilir güçlü bir araç oluşturmaktadır; ancak hepsinin ötesinde, bilimciye asli verileri -akrabalık terimleri- yeni bir kesinlikle kaydet-

---

68 Rivers, Londra'da St. Bartholomew Hastahanesinde tıp öğrenimi görmüş ve özellikle nöroloji sorunları üzerinde çalışmıştı. Cambridge'e geçişi de duyum organlarının fizyolojisi üzerine ders vermek içindi. Üniversitedeki pozisyonu, 1897'de Fizyolojik ve Deneysel Psikoloji kürsüsüne atanmasıyla sağlamlaşacaktır. A. C. Haddon ise, Dublin Kraliyet Bilim Klöleji'nde zooloji profesörü olup, hiç görmediği tropikal fauna ve mercan rifleri konusunda ders vermekteydi. Torres Boğazı'na keşif gezisine çıkmasının nedeninin bu açığı kapatmak olduğu kaydedilmektedir (Kuper 1988: 153-154).

me olanağını sunmaktaydılar: bu da toplumsal yapının yeniden inşasına olanak sağlıyordu (Kuper 1988: 157).

Öte yandan, akrabalık terimleri salt geçmişteki aile tiplerine işaret eden fosiller değil, aynı zamanda -evlilik dahil- davranış normlarını düzenleyen terimlerdi.

Rivers alanda karşılaştığı, Morgan'ın tipolojisine uygun düşmeyen durumları, "geçiş vakaları" olarak nitelerken, Morgan'ın evrimsel şemasına bağlılığını sürdürmekteydi.<sup>69</sup> En azından, 1911'e kadar. Bu tarihte, Britanya Bilimi İlerletme Derneği'nin bir toplantısında yaptığı konuşmada, "tüm insan toplumlarında adet ve kurumların belirli bir evrimsel evreler dizisi halinde ilerlediği yolundaki geleneksel İngiliz varsayımlarını terkedip, değişimlerin normal olarak halkların ve kültürlerin karışmasının bir sonucu olduğu yolundaki yeni Alman görüşünü benimsediğini" (Kuper 1988: 162-163) açıklayacaktı. Melanezya'daki çalışmaları onu -olasılıkla aynı konuda yazan Graebner'in de etkisiyle-, kültürün göç hareketlerinden etkilendiğine açık bir biçimde ikna etmişti.<sup>70</sup> Bu "ihtida"nın ardından yayınladığı iki ciltlik *History of Melanesian Society* (Melanezya Toplum Tarihi - 1914) evrimcilikle difüzyonizmin bir karışımını sergiler.

Rivers'in önemli yönlerinden biri, *survey* ile *yoğun çalışma*yı ayırt etmesidir: *survey*'in geniş bir alana yayılmış kültürlerin dağılımının haritasını çıkartmayı, alan çalışmasının ise tikel bir kültürü derinlemesine incelemeyi hedeflediğini belirtmektedir. Böylesi bir çalışma incelenen topluluğun arasında asgarî bir yıllık bir ikameti, yerel dili öğrenmeyi, yüzyüze teması, yaşam, adet ve kurumlarını derinlemesine incelemeyi gerektirmekte-

69 Kuper (1988: 160) Rivers'in ABD'de Morgan'ın evrimciliğine karşı yükselen Boasçı itirazlardan olasılıkla pek haberdar olmadığını, ancak Kroeber'in "psikolojik" olarak nitelediği yaklaşımına karşı şiddetli bir polemige giriştiğini aktarmaktadır. Rivers'a göre psikolojik tanımlar, önceller değil, toplumsal olguların sonuçlarıydı.

70 Kuper (1988: 164) bu radikal dönüşümde, 20. yüzyıl başlarında Altmanya'da başlayıp Cambridge'ı dahi etkisi altına alan, Darwinizmi'nin gözden düşmesi sürecinin etkisine dikkat çekmektedir.

dir. Böylelikle kültürün farklı yönlerinin birbiriyle nasıl ilişkili olduğunu anlamak mümkün olabilecektir. Bu yaklaşım, “alan araştırmaları”nın sonraki çalışmalarda alacağı klasik biçime ilişkin ilk ipuçlarıdır.

Rivers’in da bir dönem aralarına dahil olduğu Britanyalı difüzyonistlerin etkisi fazla uzun sürmeyecek, Malinowski ve Radcliffe-Brown’un öncülüğünde yükselen işlevselci yöneliş, on yıl içerisinde Britanya antropolojisine hakim olarak etkisini onlarca yıl sürdürecektir.

### III. 1. İşlevselcilik ve Malinowski

Bronislaw K. Malinowski (1884-1942), Slav filolojisi profesörü bir babanın oğlu olarak Polonya’nın Krakow kentinde doğdu. 1908 yılında, Krakow’daki Jagiellonian Üniversitesi’nden, matematik, fizik ve felsefe eğitimi almış olarak, onur derecesiyle mezun oldu, ardından da fizik ve matematik alanında doktora yaptı. Ancak Sir **James Frazer**’in *The Golden Bough*’uyla tanışması, yaşamında bir dönüm noktası oluşturacaktır. 1910’da antropoloji öğrenimi için London School of Economics (LSE)’e kaydını yaptırdı. Burada **Westermarck** ve **Seligman**’ın öğrencisi olacaktır. I. Dünya Savaşı patlak verdiğinde, Britanya denetimindeki Güney Pasifik’te seyretmekteydi. Etnografik amaçlı gezisini kısa süreli olarak planlamıştı, ne ki, Polonya Galiçyası’nın 1849’dan beri Avusturya’nın denetiminde olan Krakow kökenli oluşu nedeniyle Avrupa’ya dönmesi Britanya hükümeti tarafından yasaklanacaktı. 1915-1918 arasında Trobriand adalarında kalmasına izin verildi; ve iki yıla yakın bir süre burada etnografik bir çalışma yürüttü. Habercileriyle gündelik, yoğun temasları ve yerel dili öğrenmesi, modern etnografik alan çalışmasının da standartlarını biçimlendirecekti. İngiltere’ye döndüğünde LSE’de ders vermeye başladı ve dönemin pek çok ünlü antropologunun hocası oldu (1922-1938). II. Dünya Savaşı başladığındaysa, ABD’de, Yale Üniversitesi’nde kalıcı görevle ders vermekteydi. Savaşın bitimini görmeden ölecektir.

“Malinowski Antropolojisi” tanımı, antropoloji serüveninin iki dönemine denk düşen iki farklı imgeye gönderme yapmaktadır:

1. Özellikle Trobriand monografilerinde gözlemlenen, alan araştırması yöntemi, bu yöntem için kuramsal varsayımlar ve etnografik üslup:

2. Geç yapılarında, özellikle de ölümünden sonra yayınlanan *Towards a Scientific Theory of Culture* (Bilimsel Bir Kültür Kuramına Doğru<sup>71</sup> - 1944) dile getirilen kültür ve kültürel evrenseller kuramı (Barnard 2001: 66).

Malinowski, 1922-1935 yılları arasında, Trobriand adalarına ilişkin yedi monografi yayınladı. Bu monografilerden her biri, öncelikle tek bir kurumsal odak üzerinde yoğunlaşmaktadır: ticaret, aile yaşamı, üreme, mitos, normların dayatılması, bahçecilik, vb. Bir ‘bütün’ olarak Trobriand “kültür”ünü ele alan bir yaklaşım yoktur.

Alan araştırması yöntem ve tekniklerine ilişkin görüşleri, bu monografilerden *Argonauts of the Western Pacific* (Batı Pasifik Argonaut’ları - 1922) başlıklı kitabından izlenebilir. Malinowski kitabına konu, yöntem ve erim üzerine bir girişle başlayıp, Trobriand coğrafyası ve adalara gelişini betimler. Adakların ayinsel ticaret biçimi *Kula* mübadelesinin kuralları, kanolar, yelkencilik, kano büyüü ve törenlere ilişkin bilgilerin de yer aldığı kitabının son bölümünde *kula*’nın önemi ve işlevleri üzerine yorumlara girer. Malinowski, *Argonauts*’unda, pek çok yapıtında yaptığı üzere, kuramsal spekülasyonlardan kaçınarak hoşgörüyü teşvik etmekte, yerlilerin en az “bizler” kadar makûl ve yeterli örüntüler sergilediğini göstermeye çalışmakta ve okuru etnik-merkezciliğe karşı uyarmaktadır.

Bunun bir örneği, Batılı değerleri *kültürel evrenseller* olarak sunma eğilimine karşı yaptığı uyarıdır. Trobriandlılarda ebeveyn-çocuk ilişkileri üzerinde dururken, Freud’un, bir kültürel evrensel

71 Bu kitap ‘Türkçe’ye çevrilmiştir. Bkz. B. Malinowski, *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*. Kabaalçı Yayınları. İstanbul 1992.

olarak sunulan “babanın otorite figürü oluşu” olgusunu da gözden geçirir. Anayanlı Trobriandlılarda, çocuk üzerindeki “otorite figürü”, baba değil, kızkardeşinin geçimi ve çocukların sorumluluğunu üstlenen, annenin erkek kardeşidir. “Çocukların gözünde ailenin yasal şefi baba değil, odur” (Malinowski, 1998: 30).

Malinowski'nin yapıtlarında gözlemlenen bir başka vurgu ise, “*ilkel komünizm*”i varsayan evrimci görüşlerle yürüttüğü tartışmadır. “İkel” toplumlara yakıştırılan mal ortaklaşmacılığı ilkesine, Trobriandlıların karmaşık mülkiyet ilişkilerine yaptığı göndermeyle itiraz eder:

“Bu tür genelleştirmeden daha yanlış birşey olamaz. Bu insanlar arasında her bireyin haklarını net ve açıkça birbirinden ayıran bir ayırım ve tanım vardır: bunun mülkiyete verdiği niteliğin komünizmle hiçbir ilgisi yoktur. Melanezya’da karmaşık ve karışık bir mülkiyet sistemi var; ama bunun ‘sosyalizm’ ya da ‘komünizm’ ile bir bağlantısı bulunmuyor. Melanezya’daki mülkiyet düzeni, modern anonim bir toplumunkinden<sup>72</sup> hiç de daha çok komünist değil. Günümüz ekonomik koşullarından ya da modern politik tartışmalardan alınan ‘komünizm’, ‘sosyalizm’, ‘anonim topluluk’ (şirket - y.n.) gibi terimlerde dile gelen tüm toplum tanımları genelde yanlış anlaşılmalardan başka bir işe yaramaz” (Malinowski 1998: 20).

Barnard (2001: 67) Kaberry'nin Malinowski'nin işlev kuramında açıkça dile getirmediği üç soyutlama düzeyi saptadığını aktarır: Bir kurumun diğerleri üzerindeki etkisi - yani toplumsal kurumlar arasındaki ilişki (ki bu yönü, Radcliffe-Brown'un yapısal işlevselciliğiyle ortaktır); bir kurumun topluluk üyelerinin tanımladığı terimlerle anlaşılması (*emik yaklaşım*); bir kurumun genelde nasıl toplumsal tutunuma yol açtığıнын araştırılması.

Malinowski, erken yapıtlarındaki ender kuramsal yorumlarından birinde, adetlerin kültürün geri kalan kısımlarıyla ‘organik açıdan bağlı’ olduğunu ve toplumsal örgütlenişin farklı veçhelerinin karşılıklı bağlantısını yöneten ‘göze görünmez’ olguların

'tümdengelimci bir hesaplama'yla keşfedilmesi gerektiğini söylemektedir (Barnard 2001: 67-68). Bu bakımdan, kültürel 'kalıntılar' kavramını reddetmekte, her adetin, her uygulamanın bir amacı, toplum üyeleri için canlı, geçerli bir işlevi olduğunu öne sürmektedir.

Malinowski Trobriand çalışmalarında Rivers'ın soyağacı kayıtlarının yanı sıra, kendi geliştirdiği araştırma tekniklerini de kullanmıştır. Üç veri tipini ayırt etmektedir:

1. Kurum ve adetlerin özetlenmesi: Belirli bir faaliyet türüyle bağlantılı adetler dizinini girdiği özet çizelgelerdir. Bir çizelgede faaliyetin çeşitli unsurları sıralanarak çeşitli yönleri arasındaki bağlantılara işaret edilmektedir.

2. Toplumsal eylemin aktüalitetlerinin kaydedilmesi: Böylelikle özel bir etnografik günlük oluşturmaktadır.

3. Etnografik önermeler, karakteristik anlatılar, tipik deyişler, folklor konuları ve büyü formüllerini de yerli zihniyetine ayna tutan kayıtlar olarak ayrıca kaydetmektedir.

Monografilerinde üç noktaya önem verdiği gözlemlenir:

1. İnsanların yaptıklarına ilişkin söyledikleri, gerçekte yaptıkları ve yapmaları gerekenlere ilişkin düşündükleri arasında genellikle farklılık vardır. Araştırmacı hiçbir zaman kurallara ya da anlatıcının aktardıklarına bel bağlamamalıdır: insanlar genellikle söylediklerinden farklı davranırlar.

2. Malinowski'nin bakışı, yararcı ve birey-merkezlidir; insan faaliyetlerinin adetler çevresinde tutunum göstermekle birlikte, bireylerin, yapabildikleri ölçüde kuralları kendi çıkarları doğrultusunda manipüle ettiğini söyler. Araştırmacı gerçekte "ne" yapıldığını kavrayıp bunu gerçek/uygun bağlam içine yerleştirebilirse, "vahşi"nin en az bizim kadar makul olduğunu kavrayacaktır. Makul bir insan olarak olasılıkları kendi yararına manipüle etmektedir.

3. Nihayet, kural ve eylemin anlaşılmasının kültüre özgü düşünce tarzı bağlamına yerleştirilmesine bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Bir antropologun hiçbir zaman gözden kaçırmaması gereken nokta, "yerlinin bakış açısını, yaşamla ilişkisini, kendi

dünyasına ilişkin kavrayışını kavramak” olmalıdır.

Malinowski'nin kendisini yapısal işlevcilerden (başta Radcliffe-Brown'dan) ayırt eden kuramsal yönelişi ise daha sonraki, kuramsal ağırlıklı yapıtlarında net bir biçimde açığa çıkar. Malinowski, kültürün esas işlevinin, insanın *temel ve türetilmiş gereksinimlerini* karşılamak olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre her bir biyolojik gereksinim, bir kültürel sisteme yol açmakta, gereksinimleri karşılayan kültürel uygulamalar ise, yeni kültürel gereksinimleri türetmektedir. Malinowski, temel (biyolojik) gereksinimleri ve kültürel karşılıklarını şöyle sıralamaktadır (Malinowski 1992: 105):

<b>Biyolojik Gereksinim</b>	<b>Kültürel Karşılık</b>
1. Metabolizma	1. Beslenme sistemi
2. Üreme	2. Akrabalık
3. Bedensel rahatlık	3. Konut
4. Güvenlik	4. Korunma ve savunma
5. Hareket	5. Faaliyetler ve iletişim sistemeleri
6. Büyüme	6. Eğitim
7. Sağlık	7. Hijyen

Ancak Malinowski'nin “Doğa-Kültür” ilişkisi, mekanik bir “etki-tepki” ilişkisi olarak kurgulanmış değildir. İnsan(lar), doğal, biyolojik ya da temel gereksinimlerine kültürel yanıtlar vermeye başladıkları andan itibaren, bizatihî bu yanıtlar yeni kültürel ihtiyaçlar türetmeye başlar:

“(…) Burada iki aksiyomdan yola çıkacak olduğumuzu belirtmek istiyorum. Birincisi ve en önemlisi, her kültürün biyolojik ihtiyaçlar sistemini doyurmak zorunda olduğunu söylüyor; bunlar metabolizma tarafından belirlenen ihtiyaçlardır, yani üreme, fizyolojik ısı koşulları, yağıştan, rüzgardan, zararlı iklim ve hava faktörlerinden korunma, tehlikeli hayvan ve insanlardan korunma, gerektiğinde dinlenme, kas ve sinir sistemini hareketle

ve gelişmenin denetlenmesiyle forma getirme ihtiyaçları. Kültür biliminin ikinci aksiyomu ise şunu söylüyor: Her kültürel ilerleme -ki bu yanı sıra, üretilmiş nesne ya da sembollerden yararlanmayı getirir- insan anatomisinin aletlerle tamamlanışını ifade eder ve dolaylı ya da dolaysız olarak bedensel bir ihtiyacın doyurulmasına hizmet eder. İnsanın kendi anatomik gerçeğini bir iple, bir taşla, ateşle ya da koruyucu bir örtüyle tamamlamaya başladığı andan itibaren, böyle el ürünlerinin, alet ve araçların kullanılması yalnız bedensel bir ihtiyaca uygun olmakla kalmaz, aynı zamanda kendisi tarafından türetilen ihtiyaçlar da doğurur. (...) Bir kültürel etkinlik başlar başlamaz yeni bir tür ihtiyaç ortaya çıkar, bu yeni ihtiyaç biyolojik ihtiyaçlara sıkı sıkıya bağlıdır ve onlara dayanır, ama kendisiyle birlikte yeni türden amaçlar da getirir (Malinowski 1992: 36).

Dolayısıyla da:

“İnsan kültürü, birincil olarak insanın biyolojik gereksinimleri üzerine temellenir. (...) Birincil biyolojik gereksinimler kültürün araçsallıkları aracılığıyla karşılanırken, insan davranışına yeni belirleyicileri dayatır, yani yeni gereksinimleri geliştirir. İnsan ilkin gereçlerini, mamûllerini ve besin üreticisi faaliyetlerini bilginin rehberliğinde örgütlemelidir. İlkel bilim gereksinimi, bundan kaynaklanmaktadır. (...) İnsan eylemi, başarı inancıyla yönlendirilmelidir. (...) Büyü bundan kaynaklanır. Nihayet, insan bir kez bilgi ve öngörü sistemleri geliştirdiğinde, insanlığın kökeni, yazgısı, yaşam, ölüm ve evrenin sorunlarını araştırmak durumundadır. Böylelikle, insanın sistemler inşa etme ve bilgiyi örgütleme gereksiniminin doğrudan bir sonucu olarak din ortaya çıkar” (Malinowski 1964: 60-64 ).

Şu halde, her bir türetilmiş (kültürel) insan gereksinimi, ihtiyaç karşılayıcı bir kuruma yol açmaktadır. Malinowski (1992: 131), bu kültürel buyrukları ve onlara karşılık düşen tepkileri (kültürel kurumlar) şöyle tablolştırır:

Buyruklar	Tepkiler (Kurumlar)
1. Üretim ve tüketim mallarıyla ilgili kültür aygıtı kurulmalı, kullanılmalı, beslenmeli ve yenilenmelidir.	1. Ekonomi
2. Tekniğin, törelerin, yasaların ve ahlakın hükümleri derginlenmeli, işlemleri ve uygulanmaları sağlanmalıdır.	2. Toplumsal denetim
3. Tek tek kurumları besleyen insan malzemesi yenilenmeli, biçimlendirilmeli, yetiştirilmeli ve kabile geleneğinin tüm bilgisiyle donatılmalıdır.	3. Eğitim
4. Her kurumda otorite belirlenmeli, güç araçlarıyla donatılmalıdır; düzenlemelerini yürütebilmesi için bu otoritenin eline bütün yardımcı araçlar verilmelidir.	4. Siyasal örgütlenme

Kurumlar ise, çeşitli katmanlardan oluşmaktadır: ihtiyaç karşılayıcı faaliyet, toplumsal örgütlenme ve mistik karakter.

“Kurum”<sup>73</sup> kavramı, Malinowski'nin toplum kavrayışının temelini oluşturur. Gereksinimler, toplumsal faaliyetler, amaç, işlev ve toplumsal kurumlar Malinowski'nin bütünleşmiş toplum kavrayışında içiçe geçmiştir ve kurumlar, genel kültür kuramının anahtar birimini oluşturur. Kurumsallaşmış insanlar, toplumsal

73 Malinowski “toplumsal kurum”u, “kültürün tecriti”, en küçük kültürel birim olarak tanımlamaktadır. Kendi sözcükleriyle kurum, “yalın ya da karmaşık bir faaliyet hedefiyle birleşmiş; her zaman maddi donanım ve teknik gereçlere sahip; dilsel olarak mitos, efsane, kural ve atasözünde ifade edilen belirgin bir yasal ya da örfi berata sahip; görevini ifa etmek üzere eğitilmiş ya da hazırlanmış bir insan grubu” (Malinowski 1961: 50) olarak tanımlamaktadır.

ve yasal yaptırımlarla desteklenen özgül normlar uyarınca davranırlar. Kurumsal bağlam, bireysel faaliyetlere işlevsel anlamını vermektedir. Malinowski amaçlı faaliyetler sistemleri olarak kurumların evrensel olarak aynı yapıyı izlediği görüşündedir.

### III. 2. Yapısal İşlevselcilik: Durkheim'ın İzinden

Bireyler arasındaki eylemler, toplumsal kurumların bireylere getirdiği sınırlamalar, bireylerin gereksinimleriyle bunların toplumsal ve kültürel çerçeveler aracılığıyla karşılanması arasındaki ilişki üzerinde odaklanan işlevselcilikten farklı olarak yapısal işlevselcilik, eylem ve gereksinimlerden çok, bireylerin toplumsal düzen içerisindeki yeri ve toplumsal düzenin inşayıyla ilgilidir. Yapısal işlevselcilik, bu yönelişle **Durkheim** sosyolojisiyle yakından ilgilidir.

**Emile Durkheim** (1858-1917), bir yahudi hahamın oğludur. Lisede katolik öğretmeninin etkisi altında kısa süreli bir gizemcilik kriziyle yüzleşmiş olsa da, yaşamı boyunca ateist, hatta Evans-Pritchard'a bakılacak olursa, militan bir ateist olarak kalmıştır (Morris 2004: 174). Yaşamının ana uğraşı, sosyolojiyi ampirik yöntemler üzerine temellenen bağımsız bir bilim olarak kurumsallaştırabilmektir.

1887'de Bordeaux'da sosyoloji alanında kürsü sahibi olan Durkheim, 1902'de Paris Sorbonne Üniversitesi'ne geçerek yaşamının sonuna dek orada kalacaktır. 1898'de çevresine toplanan genç sosyal bilimcilerle birlikte, disiplinlerarası nitelikteki *Année sociologique* dergisinin yayınına başladı. Derginin yazarlarından bir bölümü, antropoloji, özellikle de din antropolojisi alanında katkıda bulunmaktaydı: Marcel Mauss, Lucien Lévy-Bruhl, Robert Hertz, Marcel Granet, Henri Hubert.

Durkheim'ın sosyoloji kuramının odağı, toplumsal tutunumun doğası üzerinedir. *La Division du Travail dans la Société* (Toplumda İşbölümü - 1896)'de işbölümü düzeyi düşük geleneksel toplumlarda toplumsal yapının bir türdeş kesimler sisteminden oluştuğunu söylemekteydi. Bunlarda tutunum, ortak bir norm

ve değer sistemi, ya da *kollektif bilinç*le sağlanıyordu: toplumun tüm bireyleri özdeş inanç ve duygulara sahipti. Bu tür toplumlarda kollektif normlar baskıcı yaptırımların koruması altındaydı ve toplumu oluşturan türdeş kesimler, biçim ve işlev değişimine uğramaksızın parçalanabiliyordu. İşbölümü düzeyinin yüksek olduğu toplumlardaysa, toplumsal gruplar ve kurumlar heterojendi ve dayanışma, ortak inançlardan çok karşılıklı bağımlılığın eseriydi. Toplumsal gruplaşma biçimleri, tüm toplumlarda üyelerin toplumsal bilinçlerini belirlemekte; bilinç biçimleri simgesel ayinlerde yeniden sahnelenerek sürdürülüp güçlendirilir.

Görüldüğü üzere, Durkheim, zımnî ve “toplumsal dayanışmanın ‘mekanik’ ve ‘organik’ biçimleri arasındaki bir ideal-tip ikiliğini içeren oldukça soyut bir düzeyde ifade edilmiş” (Morris 2004: 175) bir evrimciliği ima etmektedir. Ancak, analiz çerçevesi, tarihi dışlar.

Durkheim’in sosyolojisinin ikinci vurgusu, toplumsal olguların bireysel, psikolojik, biyolojik vb. düzlemlerde değil, ancak başka toplumsal olgularla açıklanabileceği yolundaydı. Toplumsal olgular, bireyin üzerindedir ve onu baskırlar. Ve toplumsal olgular, “işlevsel olduğu kadar nedensel ve materyalist de olan bir toplumsal-yapısalcı yöntem” (Morris 2004: 178) ile analiz edilebilecektir. Bunlar, birbirine bağlı bir sistem olarak ele alınmalı ve her bir olgu, ilişkin toplumsal bağlamı içinde, *ampirik* bir yöntemle irdelenmelidir. Dolayısıyla da, evrimci yaklaşımın “köken” arayışları terk edilmeli, bir kurumun işlevi, içinde yer aldığı yapılar sisteminin bütününe işleyişine yaptığı katkı açısından ele alınmalıdır.

Günümüzde ampirik sosyoloji geleneği, Durkheim’in erken yapıtlarından [özellikle *Suicide* (İntihar -1897)] kaynaklanır. Farklı toplumsal gruplarda intihar vakalarının istatistiksel karşılaştırılmasına dayanan bu yapıtta Durkheim, bireysel bir eylemin dahi toplumsal temelli olduğunu, intiharın toplumsal normların yaptırımının zaafiyete uğramasıyla ilişkisini göstermeyi hedeflemektedir.

Ancak Durkheim’in antropolojik düşüncüyü etkileyen yapıtla-

rı, yeğeni ve öğrencisi **Marcel Mauss**'la birlikte kaleme aldığı *La Classification Primitive* (İlkel Sınıflandırma - 1903) ve 'erken' toplumlarda dinsel yaşamı irdelediği *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri - 1912)'dür.

Durkheim (1961:13), "dinsel düşünce ve pratiklerin en aslı biçimlerinin dayandığı her zaman mevcut nedenleri" araştırdığını belirttiği ve bu nedenle de dinin "en ilkel ve yalın biçimini" irdelediği *Les Formes élémentaires*'de önce dini *kutsal* ile *profan* (dindışı/dünyevî) ayırımı üzerinden tanımlayıp<sup>74</sup> toplumsal temelini kurgulamakta ve "kutsal" düşüncesi üzerinde odaklaşmaktadır. Tylor'un animizm, Max Müller'in doğacılık ve McLennan'ın totemizm kuramlarını irdeleyerek dinin kökeni üzerine düşüncelerin izini sürer. Bu yanı sıra kitap, aynı zamanda Avusturalya Aborijinleri ve Kuzey Amerika yerlileri üzerine dönemin bilgi birikimini de sergilemektedir. Durkheim, McLennan ve Robertson Smith'le birlikte, totemizm kuramına yakın durur.

Tylor'un psikolojik, Müller'in doğacı yaklaşımları ve her ikisinin de dinin açıklayıcı değeri üzerine vurgusunu eleştiren Durkheim, dinin rasyonelini başka bir yerde aramak gerektiği kanısındadır. Ona göre kutsalın kaynağı simgesel yükünde aranmalıdır. Bu amaçla Avusturalya totemizminin, toplumsal örgütlenme temelinde ayrıntılı bir analizine girişir:

"Böylece Durkheim için totemizm, doğaya karşı ayinsel bir tutum içeren karmaşık inançlar ve ayinler bütünü ve insanlar ve doğanın bir manevî bütünlüğün bir parçası oluşturduğu fikrini ifade eden bir kozmolojidir. (...) totemizmin altında, insanlarda ve doğal fenomenlerde can bulan kişileştirilmemiş bir güç ya da kuvvet düşüncesi -*totemik ilke*- yatmaktadır. O, dünyada var olan bir 'yarı-kutsal ilke'ydi ve Durkheim bu kavramlaştırılmayı hem kişileştirilmemiş bir tanrıyla, hem de çeşitli etnograflar ta-

74 Durkheim'in (1961: 62) din tanımı şöyledir: "Din, kutsal şeylere, yani ayrı tutulan ve yasak addedilen şeylere ilişkin birleşik bir inanç ve pratikler dizisidir. Bu inanç ve pratikler, kendilerine inananları tekil bir ahlaksal cemaat halinde birleştirmektedir." Yani, din -bireysel bir girişim olarak tanımladığı- bütünü tersine, kolektif bir olgudur.

rafından başka yerlerde tanımlanmış çeşitli kavramlaştırmalarla özdeşleştirdi: Sioux ve Omaha yerlilerindeki 'büyük ruh' *Wakan* ve Melanezyalılarıdaki *mana* andığı ana örneklerdir. Durkheim, (her ikisini de evrensel olarak değerlendirdiği) ruh ve tinsel varlıklar düşüncesinin yalnızca tanrının ya da totemik ilkenin bireyselleşmiş dışavurumları olduğu görüşündeydi. (...) Böylece Durkheim için (...) ruh, atalar, yüce tanrı aslında totemik ilkenin farklı boyutlarıydı" (Morris 2004: 192-193).

Ve bu ruh, atalar, yüce tanrı, vb. ya da totem,

"... herşeyden önce bir simge, başka bir şeyin maddi ifadesidir. (...) İlk elde, tanrının totemik ilkesinin. (...) Ama aynı zamanda belirli bir toplum ya da klanın da simgesidir. (...) Şu halde totemik ilke, totem işlevi gören hayvan ya da bitkinin görülebilir biçimini altında incelemede kişileştirilen ya da temsil edilen klanın kendisinden başka birşey olamaz" (Durkheim 1961: 236).

Bir başka deyişle, Durkheim'a göre, toplumsal bir düzen üzerine kozmolojik bir düzenin inşa edildiği ayinde, insanlar gerçekte kendi toplumlarına saygı göstermektedirler. Ayin, katılımcıların aklındaki düzeni geçerli kılmanın bir aracıdır (Barnard 2001: 64).

Durkheim'ın Marcel Mauss'la birlikte kaleme aldığı *La Classification Primitive* ise, insan aklının nasıl sınıflandırdığı üzerine odaklanır. Avusturalya Aborijinleri, Kuzey Amerika Zuni ve Siouxları, Çin Taoizmi'nden örneklerle donatılmış bu denemede, doğanın sınıflandırılması ile toplumsal örgütleniş arasındaki koşutluklar saptanır ve adeta Lévi-Strauss'u haber vericesine, çok farklı kültürlerin sınıflandırma sistemleri arasındaki benzerliklere işaret edilir. Zaman, mekan, hayvan ve eşyanın sınıflandırılmasındaki kültürler arası benzerlikler, insanlığın psişik birliğine işaret etmektedir.

Durkheim'ın antropolojik mirasının ikili olduğu söylenebilir. *La Division du Travail dans la Société*'deki sosyal morfoloji, yani toplumsal kurumların işlevleri ve aralarındaki ilişkiler üzerine vurgu, Radcliffe-Brown tarafından devralınırken, Marcel Mauss ve ardından da Lévi-Strauss, *La classification* ile *Les formes élémentaires*'deki, toplumların ahlaksal biçimler olarak ele alınışı, kozmolojik nosyonlara ilgi ve sınıflandırma tarzları vurgusunu izlemiştir.

### III. 3. Alfred R. Radcliffe Brown (1881-1955)

Radcliffe-Brown, Britanya sosyal antropolojisinin en önemli kişilerindedir. İngiltere’de Birmingham kentinde doğmuş, üniversite öğrenimini Cambridge’de tamamladıktan sonra, yüksek lisansını aynı üniversitede antropoloji alanında sürdürmüştür. 1906-1908’de **Haddon** ve **Rivers** tarafından gönderildiği Andaman adalarında (Avusturalya), 1910-1911’de Batı Avusturalya’da alan araştırmaları yürüten Radcliffe-Brown, I. Dünya Savaşı sırasında Tonga Krallığı’nda eğitim müdürlüğü yaptı. Cape Town, Sydney, Chicago ve Oxford’daki antropoloji kürsülerini kurdu. Barnard (2001: 70)’ın ilginç tespitine göre, Radcliffe-Brown’ın toplum kavrayışı, onu, devletin yokluğunda karşılıklı yardım temelinde işleyen, kendini-düzenleyen bir sistem olarak gören Peter Kropotkin’den esinlenmektedir.<sup>75</sup>

Üzerindeki bir başka etkilenim, özellikle ilk alan araştırmaları sırasında etkisi altında kaldığı Rivers ve Seligman’ın difüzyonizmi,<sup>76</sup> uzun süreli olmayacak ve Radcliffe-Brown, Fransız sosyolojisinin entelektüel disiplini, özellikle de Durkheim’in görüşlerini antropolojiye taşıyan kişi olarak anılacaktır.

Radcliffe-Brown’da, *Année* ekolünün sosyolojisine denk tuttuğu sosyal antropolojiyi,<sup>77</sup> “kurmaca tarihçiler” olarak tanım-

75 Radcliffe-Brown, öğrencilik yıllarında Kropotkin’in anarşizmine yakın ilgi duymuştu (bkz. Kuper 1983: 39). Srinivas (Radcliffe-Brown 1968: xviii’de) onun “dostlarına ve meslektaşlarına Prens Peter Kropotkin’in Birmingham’da komşusu olduğunu ve (‘Anarşi Brown’ olarak tanındığı, Cambridge’deki tatilleri sırasında büyük anarşist filozofu ziyaret ettiğini” aktarmaktadır.

76 Radcliffe-Brown (1964: vi) *The Andaman Islanders* için 1936’da kaleme aldığı önsözde, “adalardaki çalışmasının başlangıçta Andamanlıların ve genelde Negrito’ların tarihini hipotetik olarak kurgulamaya yönelik bir girişim olarak başladığını, ancak çalışma ilerledikçe spekülatif tarihin insan yaşam ve kültürünü anlamada gerçek önem taşıyan sonuçlar vermeyeceğini” kavradıktan sonradır ki, Fransız sosyologların yaklaşımına yöneldiğini vurgular.

77 Radcliffe-Brown antropolojisini “karşılaştırmalı sosyoloji” olarak adlandırmakta ve bunu şöyle tanımlamaktadır: “Bu terimle doğa bilimlerinin genelleştirici yöntemini insanın toplumsal yaşamının görüngülerine ve kültür ya da uygarlık terimi altına dahil ettiğimiz her şeye uygulayan bir bilime işaret ediyorum. Bu, ‘ıkel bir görüngü ya da olayın genel bir yasanın örneği olduğunu gösteren bir yöntem

ladığı etnolojiden ayırma çabası vurguludur. Ona göre, etnoloji, “kültür tarihini yeniden inşa etme girişiminin adı”dır (“The Methods of Ethnology and Social Anthropology,” Radcliffe-Brown 1968: 25) ve tarihsel bir bakış açısını benimsemek zorundadır. Buna karşılık, sosyal antropoloji ise, “kültür görüngülerinin, genel yasaların keşfini hedefleyen ve özel konusuna doğa bilimlerinin olağan mantıksal yöntemlerini uygulayan salt tümevarımcı incelemesi”dir (a.y.). Öte yandan, grup davranışı ya da birey kolektifleriyle grup ilişkileri üzerinde odaklanan sosyal antropoloji, bireysel davranışla birey arasındaki ilişkileri inceleyen psikolojiden de farklıdır (a.y. Radcliffe-Brown 1968: 17) ve ona indirgenmemelidir.

Gerçekte Radcliffe-Brown (özellikle etnoloji ve kültürel değişim incelemelerinde) tarihe karşı olmamakla birlikte, Durkheim’in izinde, sosyal antropolojinin toplumların tarihlerine bakmaksızın, yani *senkronik* olarak da incelenebileceğini savunmaktadır. Bu bakımdan toplum kavrayışı, tarih-dışı<sup>78</sup> ya da senkronik ve işlevselcidir.

Radcliffe-Brown’un *işlevselciliği*, kültürü her bir unsuru özgül bir işleve sahip, birbirleriyle etkileşim içinde, bütünleşmiş bir tüm olarak kavramasından ibarettir. Malinowski’nin işlevselciliğinden ise, kültürel unsurların işlevlerini toplumun bütünü

---

olarak tanımlanabilir. Herhangi bir görüngü grubunun incelenmesinde o grup içerisinde evrensel olan yasaların keşfedilmesini hedefleriz. Bu yasalar keşfedildiğinde, göndermede buldukları görüngüleri ‘açıklarlar’” (“The Present Position of Anthropological Studies” Radcliffe-Brown 1968: 55).

78 Ancak Radcliffe-Brown’ın “tarih”ten, “kronolojik ilişkileri” araştıran tikelci bir bilimi anladığını da burada vurgulamak gerekecektir: “Tarihçi genellemeleri aramaz ve aranamalıdır da. Tikellerle ve onların tikel ve genel kronolojik ilişkileriyle ilgilidir” (“The Present Position of Anthropological Studies. Radcliffe-Brown 1968: 85) Buna karşılık, ileride “tarihsel ve sosyolojik çalışmaların birleştirecek bütünleşmiş ve örgütlü bir incelemeyle” (“The Comparative Method in Social Anthropology”, Radcliffe-Brown 1968: 129) toplumsal gelişmenin yasalarına ulaşılması olasılığından hiçbir zaman vazgeçmez. Yalnızca, toplumsal sistemlerin varoluş koşullarının (toplumsal statik yasaları) keşfi, toplumsal değişimi (toplumsal dinamik yasaları) incelemektedir. Toplumsal dinamik yasalarının keşfi ise, ancak çok sayıda topluma ilişkin gözlem ve bilgilerin birikimi ve bunların karşılaştırılmasıyla mümkün olabilecek, geleceğe ait bir projedir.

tutunumunu sağlamak olarak değerlendirilişiyile ayrılmaktadır:

“(…) İşlevsel yorum yöntemi, bir kültürün bütünleşmiş bir sistem olduğu varsayımına dayanır. Verili bir cemaatin yaşama-nda, kültürün her bir unsuru özgül bir rol oynar, özgül bir işleve sahiptir. Bu işlevlerin keşfi ‘sosyal fizyoloji’ olarak adlandırılabilir olan bir bilimin görevidir. Yöntemin bağımlı olduğu belit, tüm insan toplumları, tüm kültürler için geçerli genel ‘fizyolojik’ yasaların varlığıdır. İşlevsel yöntem bu genel yasaları keşfederek herhangi bir kültürün herhangi bir tikel unsurunu keşfedilmiş yasalara göndermeyle açıklamayı hedefler. Böylelikle bir ayin ya da törenin başlıca işlevinin toplumsal tutunum için gerekli duyguları ifade edip sürdürmek olduğu geçerli bir genellemeyse, herhangi verili bir ayin ya da töreni, içinde ifade edilen duyguların ne olduğunu ve bu duyguların toplumun tutunumuyla nasıl ilintili olduğunu göstererek ‘açıklayabiliriz’” (Radcliffe-Brown 1968: 41).

Radcliffe-Brown, Avustralya etnografisinde karşılaştırmalı perspektifi savunmakta, örneğin Aborijin akrabalık sistemlerinin karmaşıklığını, aborijin toplumsal yapısı kompleks içerisinde açıklamaktadır. Yeğlediği yöntem, yukarıda da vurgulandığı üzere, tümevarımcıdır:

“Sosyal antropoloji ilerleyecekse, tümevarım kurallarını izlemelidir. Olgular gözlemlenmeli, ve onları açıklayacak bir hipotez bulunmalıdır. Ancak bunlar tümevarımın yalnızca ilk iki adımındır ve en zorlu kısmı da değildir. Bundan sonraki adım, hipotezi doğrulamak ya da sınamak üzere yeniden gözlem işine dönmektir. Hipotezin değiştirilmesi ya da reddedilerek yeni bir hipotez oluşturulması gerektiğini görebiliriz. Böylece süreç, hipotezimizi belirli bir olasılık derecesine sahip bir kuram olarak kurumsallaştırana dek sürer gider” (Radcliffe-Brown 1968: 34).

Antropolojinin nihai hedefi, Radcliffe-Brown’a göre, “toplumun doğal yasalarını” (Barnard 2001: 70) bulmaktır. Malinowski gibi, ve Durkheim’in izinden, o da olgu ve kurumların kökenlerini araştırmaktansa, mevcut durumunun incelenmesi gereğine vurgu yapmaktadır. Mevcut olgulara erişmenin en basit yolu ise,

toplumu canlı, etkileşim halinde kısımlardan oluşan bir birim olarak ele almaktır.

Radcliffe-Brown, ilk çalışmalarında “kültür” terimini kullanmakla birlikte, sonraları, bir toplumun değer ve normlarını gözlemek mümkün olmadığına göre, bir “kültür bilimi”nin olanaksız olduğunu söyleyerek bu kavramı reddedecektir. 1937’de Chicago Üniversitesinde verdiği derslerin notlarından topladığı *A Natural Science of Society*’de (Doğal bir Toplum Bilimi - 1957). tekil ve birleşik bir toplumbilim fikrini işlemekte ve kültürün bilimsel olarak tahsil edilemeyeceğini va’zetmektedir. Bu vurgusu, aynı zamanda Boas’ın görüşlerine karşı bir polemik olma özelliğini de taşır.

Radcliffe-Brown’ın “kültür” kavramına biçtiği rol, kültürleme/sosyalizasyon bağlamıyla sınırlıdır. Bu anlayışını *The Andaman Islanders*’in önsözünde “Bir kültür ya da insan toplumu biliminin temel sorunlarından biri, şu halde, toplumsal bütünleşmenin doğasıdır” (Radcliffe-Brown 1968: vii). sözleriye açıklamaktadır. Tüm toplumların temel gereksinimi, üyelerinin çıkarlarının karşılıklı olarak uyarlanmasıdır (*kooptasyon*). Bu da, bir davranış standardizasyonunu gerektirmektedir. İşte, öğrenilmiş duyuş ve düşünüş standartları olarak kültür, tam da burada devreye girer. Kooptasyon, nihaî olarak ayin ve simgelerle canlı tutulan inanç ve duygularının standardizasyonunu gerektirir. Durkheim’in ‘*kollektif bilinç*’ dediği bu alan, yalıtılmış olarak ele alınamaz; ancak toplumsal sistemin bir karakteristiği olarak anlaşılmalıdır:

“Bir kültür bilimi olamaz. Kültür yalnızca toplumsal sistemin bir karakteristiği olarak incelenebilir... Kültürü inceliyorsanız, her zaman toplumsal bir yapı içinde birbirine bağlanan özgül bir kişiler dızisinin davranışlarını inceliyorsunuzdur” (R. Brown’dan akt. Kuper 1983: 55).

Radcliffe-Brown, tek bir toplum biliminin olanaklı olduğunu, ne ki, bunun henüz mevcut olmadığını ve ancak yeterince çeşitlilikte yeterli sayıda toplum karşılaştırıldığında böyle bir bilimin olanaklı olacağını savunmaktadır. Evrimcilerin karşılaştırma çabalarını. bu bağlamda değerli bulur; ABD’li çağdaşlarının aşırı

göreci yaklaşımlarını ise şiddetle eleştirmektedir.

### III. 3. 1. Yapı ve Yapısal Biçim

Radcliffe-Brown'a göre, antropolojinin inceleme nesnesi, toplumsal sistem ya da süreçlerdir. Araştırmalarını "toplumsal yapı" kavramı üzerinde yoğunlaştırmayı yeğlemiştir. Bunlar, 'bireyler arasında gerçek bağlantılılık ilişkileri' sistemleridir, bir başka deyişle, toplumsal ilişkilerin verili bir andaki durumudur. 'Toplumsal roller işgal eden bireyler, yani kişiler' arasındaki ilişkiler, bir soyutlama olmayan *toplumsal yapı*'yı verecektir. "Yapı", tüm bireylerin verili bir andaki tüm toplumsal ilişkilerinin toplamıdır. Gözlemlenebilir, ampirik bir gerçekliktir.

"Yapısal biçim" ise, bu gözlemlerden yapılan çıkarsamalar, genellemelerdir. Radcliffe-Brown'ın ifadesiyle "yapısal biçim", kendini "toplumsal alışkanlıklar" yani normlarda dışa vurmaktadır. Kişi, çok sayıda toplumun yapısal biçimini soyutladıktan sonra, karşılaştırma ve sınıflandırma yoluna gidebilir. Bu da bilimsel çalışmanın temelini oluşturmaktadır. Böylelikle toplumsal morfolojinin temel soruları sorulabilir: "Kaç çeşit toplum vardır; bunlar birbirlerinden hangi bakımlardan farklıdır? Çeşitliliğin sınırları nedir, ve en önemlisi, tüm insan toplumlarında ortak özellikler hangileridir?" Nihai hedef, tüm insan toplumlarına özgü ortak özelliklere ilişkin genellemelere ulaşabilmektir. Bunlar, *toplumsal yasalar*dır.

Radcliffe-Brown, toplumsal yapıların akışkan/değişken, ancak yapısal biçimin görece istikrarlı olduğunu söylemektedir. Kişiler (yani toplumsal rolleri işgal eden bireyler), doğar, ölür, insanlar boşanır, yeniden evlenir. Ancak tüm bunlar, aynı alışkanlıklar çerçevesinde gerçekleşmektedir. Toplumun "iskeleti"ni oluşturan yapısal biçimin istikrarı, kurumlarının bütünleşmesinde ve kısımların, biçimin sürdürülmesi için gerekli rolleri yerlerine getirmelerine bağlıdır. Bunlar, sistemin kısımlarının işlevleridir. Bir başka deyişle Radcliffe-Brown'a göre işlev, bir kurumun toplumun bütününe sürdürümüne yaptığı katkıdır. Böylelikle

“işlevi”ni yitiren kurumların zamanla çözülüp yok olacağını varsaymaktadır (Eriksen 2004: 62). Toplumsal statik yasaları da, toplumsal biçimlerin kalıcılığı için karşılanması gereken gereksinimlere ilişkin önermelerdir.

Görüldüğü üzere, Radcliffe-Brown başkalarının “toplumsal yapı” dediği görüngü için “yapısal biçim”i kullanmakta, “yapı” kavramıyla ise, olgu, veri vb.’yi karşılamaktadır.

Taksonomileri oluşturup toplumsal statik yasalarını (yapısal biçimlerin kalıcılık yasaları) ifadelendirdikten sonra üçüncü bir sorun dizisiyle karşı karşıya kalır: Toplum tipleri nasıl değişmektedir? (Radcliffe-Brown bu olguyu, **Spencer**’in izinden “toplumsal dinamik” olarak nitelemektedir). Radcliffe-Brown, bu sorunların toplumsal süregenliğe göre ikincil olduğunu, toplumsal değişim yasalarının süregenlik yasalarından çıkarsanabileceğini düşünmekte ve üzerinde ciddiyetle durmamaktadır. Ona göre değişim ya da anomalinin nedeni, toplumsal sistemin oluşturucu kesimleri arasında işlevsel tutarlılık bulunmayışıdır.

Toplumsal sistemin oluşturucu kesimleri arasında işlevsel tutarlılık gereğinin yanı sıra, bunun özel bir getirisi olarak, ikinci bir yasa daha eklemektedir Radcliffe-Brown: Herhangi bir toplumsal yaşam, bireylerle birey grupları arasında bir ağdan oluşan bir toplumsal yapının kurulmasını gerekli kılar. Bu ilişkiler hak çatışmalarının yapıyı bozmadan çözümlenecek şekilde tanımlanması gereken hak ve görevleri içerir. Adalet ve yasa kurumlarıyla karşılanan, bu tür gereksinimlerdir. Böylelikle, örneğin bir ritüel, toplumsal dayanışma duygusunu desteklemektedir. Bu tür duygular, insanların üzerlerine yüklenmiş rollerini yerine getirmeleri için gereklidir.

Radcliffe-Brown’ın kendinden sonraki **yapısalcılarca** devralınan görüşleri ise, *totemizm* (kozmozoloji) ve *akrabalık* (toplumsal örgütlenme) üzerine görüşleridir.

### III. 3. 2. Totemizm

Radcliffe-Brown’un totemizm üzerine iki kuramı bulunmaktadır.

İlkini, Avusturalya aborijinlerinin dünyayı ve grup üyeleri olarak insanları nasıl sınıflandırdıkları üzerine olan "The Sociological Theory of Totemism" (Sosyolojik Totemizm Kuramı) ve "The Present Position of Anthropological Studies" [Antropolojik İncelemelerin Mevcut Konumu (Radcliffe-Brown 1968)] başlıklı tebliğinde ifade-lendirmektedir. Burada, Durkheim'ın, totemlerin klan dayanışmasını simgeledikleri görüşünü paylaşır; totemizmi insanın doğal ve toplumsal dünya arasındaki ilişkileri kavrayış tarzının bir yönü olarak tanımlar. Ancak verili türler toplumsal grupları temsil ettiğinden, bu türlerin ayinsel faaliyetin nesnesi kılındığını söyleyen Durkheim'ın bir adım ötesine geçerek totem için neden genellikle doğal türlerin seçildiği sorusunu sorar. Bu soruya yanıtı, sorunun ancak tüm toplumlarda insanlarla doğal türler arasındaki ilişkiler sorunu çerçevesinde yanıtlanabileceği yönündedir. Ve bir grubun geçimi için önem taşıyan türlere "ayinsel değer" atfedildiği sonucuna varır. Böylelikle totemizm, "insanlarla doğa arasında toplumsal dayanışmalar sisteminin kurulduğu bir mekanizma," doğal dünyayı toplumsal ya da ahlakî bir düzene dahil ediş tarzı olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla totemler yalnızca toplumsal grupları simgelemekle kalmaz, aynı zamanda doğayı evcilleştirmenin de bir yoludur. Bu nedenle totemizm, evrenin toplumsal, ahlakî bir düzen olarak kavranılması demek olan dinin de bir prototipini oluşturmaktadır.

Görüldüğü üzere, burada genel yaklaşımının ya da va'zettiğinin tersine, tümdengelimci bir yöntem izlemektedir: Önce genellemeleri ya da yasayı koyar, ardından da görüngüleri bu genellemelerle ilişkilendirir.

Totemizm üzerine ikinci makalesi "The Comparative Method in Social Anthropology" (Sosyal Antropolojide Karşılaştırmalı Yöntem)'de (Radcliffe-Brown 1968: 108-132) ise, aborijinlerin insanları toplumsal gruplar halinde nasıl sınıflandırdıklarının yanı sıra, hayvanları da türler olarak nasıl sınıflandırdıkları üzerine odaklanır (öz. ss. 113-118). Makalede, bu sınıflandırma sistemleri arasındaki ilişkiler üzerinde durur. Bu gelişmede, totemlerin öneminin besin değerlerinden kaynaklanmadığını kavrama-

sının payı vardır. Pek çok kabile, birbiriyle kadın alışverişinde bulunan ve zıt hayvan çiftleriyle kavramsallaştırılan dışevlilikçi *yarımlar (moiety)* halinde örgütlenmiştir; içevlilikçi kabilelerde ise kadın alışverişi kuşaklar arasında gerçekleşmektedir. Dışevlilikçi yarımların, mitik olarak akraba (hayvan) totemlerin adını alışı, farklı bölgelerde (örneğin Kuzey Amerika ve Avusturalya) gözlemlenmektedir. “Hayvan türlerinin benzerlikleri ve farklılıkları, dostluk ve çatışkı, dayanışma ve karşıtlaşma terimlerine tercüme edilmektedir. Bir başka deyişle, hayvan yaşamı alemi, insan toplumlukilere benzer toplumsal ilişkiler terimlerinde temsil edilmektedir” (Radcliffe-Brown 1968: 116). Radcliffe-Brown, bu durumun iki halk arasında tarihsel ilişkilere mi, yoksa insan aklında mevcut genel bir örüntüye mi işaret ettiğini sorarak (s. 118) dikkatini bundan böyle, dilsel zıtlıkları da içermek üzere gruplar arasındaki toplumsal karşıtıtlıklara yöneltir. Gruplar arasındaki, dilsel zıtlıkları da içeren toplumsal zıtlıklar, yapısalci işlevselciliğin yapısalcılığa devredeceği bir sorunsaldır. Lévi-Strauss’un devralacağı model de işte budur.

### III. 3. 3. Akrabalık ve Evlilik Sistemleri

Radcliffe-Brown *akrabalık ve evlilik sistemini* ise, biyolojik ilişkilerin toplumsal amaçlarının kabulü temelindeki toplumsal alışkanlıklar dizisi olarak görmektedir. Bu sistemler akrabalık terminolojisini, akrabalar arasındaki ilişki ağlarını, tikel akrabalık rolleriyle ilintili hak, görev ve alışkanlık dizilerini, örneğin üreme ya da atalara saygı da dahil akrabalıkla ilişkili inanç ve ritüel pratiklerini içermektedir.

Akrabalık sistemini incelerken iki yönü üzerinde yoğunlaşmıştır: 1) Akrabalar arasındaki ilişkileri yöneten alışkanlıklar; 2) Akrabalara seslenirken kullanılan terimler, yani *akrabalık terminolojisi*. İkinci yön, çalışmalarında ağırlık taşımaktadır.

Andaman adalılar ya da Avusturalya aborijinleri gibi toplumlar akrabalık ve ikamet ilkeleri çerçevesinde örgütlenmişlerdir ve ikamet örüntüleri de genelde akrabalık sistemince belirlenmekte-

dir. Dolayısıyla bu tip toplumların toplumsal yapısını incelemek, gerçekte onların akrabalık sistemlerini incelemektir.

Radcliffe-Brown, “sınıflandırıcı” akrabalık terminolojisini onu geçmişteki evlilik biçimlerinin bir kalıntısı olarak gören, örneğin Morgan gibi evrimci antropologlardan, ya da akrabalık terminolojisinin psikolojik evrenselleri yansıttığını söyleyen Kroeber’den çok farklı bir açıdan irdelemektedir. Her sınıflandırma sisteminin, üç temel ilkenin belirli bir karışımı çerçevesinde işlemekte olduğunu saptar:

1. Kardeşler grubunun birliği [annenin kız kardeşlerine de “anne” diye seslenilmesinde olduğu gibi].

2. Soy grubunun birliği: sınıflandırıcı akrabalık sistemini kullanan toplumların soy -tek bir ata hatundan gelen dayanışma grupları- ilkesi üzerinden örgütlendikleri saptaması. Soy üyeleri tıpkı kardeşler gibi birlik göstermektedir.

3. Birbirini izleyen kuşakların üyelerinin birbirinden uzaklaşması. Bunun nedeni disiplin ve kontrol gerektiren kültür aktarımı ve toplumsallaştırma işlevidir; ebeveynlerin yavru kuşakları denetim altında tutabilmesi, onlarla aralarına belirli bir mesafe koymasını gerektirmektedir. Buna karşılık ardışık kuşakların üyeleri (büyük ebeveynler ve torunlar) kaynaşma eğilimindedir. Aralarındaki ilişkiler rahat ve eşitlikçidir ve pek çok toplumda torunun büyük ebeveynin yerini alacağı inancı gözlemlenmektedir. Bu durum akrabalık terminolojisine de yansır (Kuper 1983: 59-61).

Çeşitli akrabalık terminolojisi sistemlerinin kaynağını bu üç ilke oluşturmaktadır. Bu saptama ise, görüldüğü üzere, evrimcilerin mevcut akrabalık terminolojisini geçmiş toplumsal örgütlenme biçimlerinin kalıntısı sayan yaklaşımının reddidir. Radcliffe-Brown’da *Année* ekolünün sosyolojisine denk tuttuğu sosyal antropolojiyi, “kurmaca tarihçiler” olarak tanımladığı etnolojiden ayırma çabası vurguludur.



Sonunda kendisini davranışçı ilan eden Malinowski'nin tersine, bu yeni sosyolojinin psikolojiden uzak durması gerektiğini, bu ikisinin tıpkı fizik ve kimya gibi, ayrı yöntem ve kuramlara sahip iki ayrı bilim olduğunu savunmuştur. Bu amaçla, yaşamının son dönemlerinde, ABD'ye yerleşmiş bulunan ve bir "kültür bilimi" geliştirmeye çalışan Malinowski ve ABD'li antropologlar ile sert polemiklere girer. Bu yazarları toplumsal ilişkileri topyekûn davranış konfigürasyonunun (aslî olmayan) bir parçası olarak değerlendirmekle, toplumsal ilişkileri diğer ilişkilere indirgenemeyecek ayrı bir sistem oluşturduğunu kavrayamamakla eleştirmektedir.

Radcliffe-Brown, özellikle Malinowski ile birlikte "işlevselci" olarak sınıflandırılmasına karşı çıkararak ayrılıklarının altını özenle çizer. Bu ayrılıkların temelinde, Malinowski'nin biyolojik bireyler, kendisinin ise, tikel toplumlara ait, belirli "toplumsal roller"i gerçekleştiren "kişiler"le ilgili olması yatmaktadır. Ve kendisi, doğa bilimleri yöntemlerine başvuran bir sosyolojiyi temel almaktadır:

"Bir çok vesileyle 'Sosyal antropolojinin işlevselci okulu' denilen bir şeye ait, hatta onun önderi ya da önderlerinden biri olarak tarif edildim. İşlevselci okul, mevcut değildir; o, Profesör Malinowski'nin icat ettiği bir mitostur. (...) Doğa biliminde bu bakımdan 'okullar'a yer yoktur ve ben sosyal antropolojiyi doğa bilimin bir dalı olarak görüyorum. (...) Sosyal antropolojiyi insan toplumunun kuramsal doğal bilimi, yani toplumsal görüngülerin fiziksel ve biyolojik bilimlerde kullanılanlara benzer yöntemlerle araştırılması olarak görüyorum. İstenirse, bu konuyu 'karşılaştırmalı sosyoloji' olarak adlandırmaya hazırım" (Radcliffe-Brown'dan akt. Kuper 1983: 36).

Tüm itirazlarına karşın Radcliffe-Brown, Malinowski -ve hem yöntemsel hem de kuramsal yaklaşımlarında bu ikisini izleyerek 1950'li yıllara dek Britanya sosyal antropolojisine damgasını vuran toplumsal yapı ve işlev vurgulu çok sayıda antropolog- ile birlikte günümüzde de işlevselci/yapısal-işlevselci olarak anılmayı sürdürecektir. Ağırıklı olarak Radcliffe-Brown'ın Oxford

Üniversitesi'nde oluşturduğu üste merkezlenen bir grup antropolog, antropolojik odağın Avusturalya'dan Afrika'ya kaymasıyla birlikte, bir yandan Britanya'nın geç sömürge politikalarına, bir yandan da siyasal antropolojinin gelişimine omuz verecektir.

Tarihselciliğe yönelttikleri reddiye, toplumları kendi içlerinde tutarlı, birbirlerine yönelik işlevler gerçekleştiren karşılıklı ilişkili kesimlerden oluşan bir bütün olarak kavrayışları ve alan araştırmasının önemine yaptıkları ortak vurgunun yanı sıra işlevselciler ve yapısal işlevselciler, araştırdıkları toplumun içinde yer aldığı sömürgeci bağlama karşı kayıtsızlıklarında, hatta Britanya sömürgeciliğine karşı hayırhah tutumlarında da ortaklaşmaktaydılar. İki önemli yazar, Malinowski ve Radcliffe-Brown, Avrupalıların sömürge mülklerini yönetme hakkına sahip oldukları kanısındaydılar ve sömürgeciliğin bu toplumları ilerleteceğine inanıyorlardı. Radcliffe-Brown Afrika akrabalık sistemi üzerine yazdıklarını antropologların yanı sıra sömürge yöneticilerinin de okumasını salık veriyordu;<sup>79</sup> Malinowski ise antropolojinin sömürge yönetimlerine yararları üzerine yazılar yazmaktaydı.<sup>80</sup> Bu bağlamda, her iki yazarın da kültürel kurumların toplumun pürüzsüz işleyişindeki işlevlerine yaptıkları vurgu, bir rastlantı değildir.

### III. 4. Ve Diğerleri

Britanya antropolojisinde Malinowski'nin ağırlığı kabaca 1924-1938 arasına tarihlendirilebilir. Bunu izleyen yıllarda Radcliffe-Brown'ın sosyolojik okulu etkisini duyumsatır.

1930'lu yılların sonlarına doğru belirginleşen ikinci eksen kayması, araştırma odağının Avusturalya ve Pasifik'ten Afrika'ya yönelmesidir. Antropologlar artık coğrafi sınırlarının çizilmesi

79 Özellikle bkz. "Historical and Functional Interpretations of Culture in Relation to Practical Application of Anthropology to the Control of Native Peoples" (Antropolojinin Yerli Halkların Denetimindeki Pratik Uygulamasıyla İlişkili Olarak Kültürün Tarihsel ve İşlevsel Yorumları" (Radcliffe-Brown 1968: 39-41) başlıklı makalesi.

80 Bkz Malinowski (1961)'de derlenen makaleleri: özellikle "The Dynamics of Cultural Change (Kültürel Değişimin Dinamikleri).

zor ve karmaşık kurumlara sahip geniş ölçekli toplumlarda çalışmaya başlamışlardır. Bu ilgi, özellikle *African Political Systems* (Afrika Siyasal Sistemleri - 1940)'in yayınlanmasını izleyen yıllarda daha belirgin hale gelecektir.

Yeni dönemin kendisini önceleyen onyıllarla ortak yönü, alan çalışmasının gerekliliğine olan vurgudur: antropologlar 1-2 yıllık sürelerle alanda kalmanın, yerel dili öğrenmenin, Avrupalılardan koparak belirli ölçüde incelediği toplumun bir üyesi haline gelmenin gerekliliğine hâlâ inanmaktadır.

1930'ların işlevselci monografileri, aile yaşamı, iktisadî faaliyetler ve büyü üzerinde dururken, birer kurum olarak akrabalık sistemleri, siyaset ya da dinle fazla ilgili gözükmemektedir. Bu monografilerin çoğu, kuramsal çerçeveden yoksundur ve bu durum, 1930'ların sonuna doğru antropologlarca "sorun" sayılmaya başlanacaktır.

Kuramsal yetersizliğin üstesinden gelme yolundaki ilk girişimlerden biri, o zamanlar Margaret Mead'le evli olan ABD'li antropolog, **Gregory Bateson** (1904-1980)'un *Naven* (1936) başlıklı yapıtıdır. Yeni Gine'de dayı-yeğen odaklı ve dayının kadının kılığına girip anneyi yansıladığı *naven* törenlerini açıklayan, ve sonraki **simgecilik** araştırmaları için önemli ipuçları içeren bu kitapta başlıca üç analiz düzlemi gözlemlenmektedir: 1. Yapısal etkenler (toplumsal yapı); 2. Yaşamın duygusal tonu (*ethos*: kültürel yapı); 3. Bireylerin duygusal gereksinimleriyle kültürün duygusal vurguları arasındaki ilişkiler düzlemi.

*Naven*'daki önemli saptamalardan biri de, çeşitli analitik kavramların (Malinowski ve Radcliffe-Brown'un öne sürdüğü üzere) gözlemlenen verilere içkin olmadığı, yerlinin ya da antropologun benimsediği bakış açısının yaftasını oluşturduğu yolundaydı. Yapıt, ampirik temellerinin zaafından ötürü eleştirilmiştir.

İkinci Dünya Savaşı antropolojik çalışmalara zorunlu bir ara verecekti. 1940'lı yıllarda yayınlanan üç önemli kitap, *African Political Systems* (yay.: M. Fortes ve E. E. Evans-Pritchard); *The Nuer* (E. E. Evans-Pritchard) ve *The Political Systems of*

*the Anuak* (E. E. Evans-Pritchard) hem yapısal işlevselciliğin ön plana çıkışına, hem de siyasal antropolojinin doğuşuna işaret etmekteydi. Evans-Pritchard'ın Nuerler ve Anuaklar üzerine yapıtları, her ikisi de merkezî hükümetten yoksun toplumlar üzerine incelemelerdir.

Bu çalışmaların Meyer Fortes'in (1906-1983) Tallensiler üzerine iki monografisi (1945 ve 1949), Evans-Pritchard'ın Cyrenaica Sanusileri (1949) ve Nuer akrabalık sistemi (1951) incelemeleri izlemiştir. Bu monografiler, Britanya antropolojisinin 1950'lerde yöneldiği yeni paradigmanın habercileridir. Afrika'da katılımcı gözlem tekniğiyle gerçekleştirilen ilk araştırmalar Evans-Pritchard ve Isaac Schapera tarafından yapılmıştır. Evans-Pritchard Sudan ve Kenya'daki araştırmalarını 1926-1938 arasında sürdürürken, Schapera da 1929-1943 arasında Tswana kabileleri arasında 45 ay süren bir araştırma gerçekleştirmiştir. Bunları Audrey Richards'ın Bembalar araştırması ve Uluslararası Afrika Enstitüsü desteğiyle gerçekleştirilen bir dizi çalışma izler.

Bu araştırmalar, yalıtılmış bir yaşam sürdüren Okyanusya toplumlarında değil, geniş, yaygın, dağınık kabile ve uluslarda yapılmış çalışmalardır. Okyanusya yazarlarının teşhis edebildiği denetim mekanizmalarının (karşılıklı yükümlülükler, mübadeleler, büyüye dayalı denetimler vb.) bu toplumlarda hükümet mekanizmalarının yalnızca sınırlı bir parçasını oluşturduğu görülmüştür.

Öte yandan bu araştırmalar, Britanya sömürgeci yönetiminin kimi gereksinimleri bağlamına yerleşmektedir: Özellikle Lugard'ın "dolaylı yönetim" ilkesi, geleneksel hükümet biçimlerine kimi tavizleri gerekli kılmaktadır.

### III. 5. Edward E. Evans-Pritchard (1902-1973)

Britanyalı antropolog Evans-Pritchard, LSE'de antropoloji öğrenimi gördü. Hocası, C. G. Seligman'dı. Sudan'da Seligman için bir dizi etnolojik survey gerçekleştirdikten sonra, 1926'dan

II. Dünya Savaşı'nın başlangıcına dek Kenya ve Sudan'da araştırmalar yaptı. Azande (1926-1930) ve Nuer (1930-1936) alan araştırmaları, antropoloji tarihi açısından da önem taşımaktadır. Nuer araştırmasının, Britanya hükümetinin giriştiği kanlı isyan bastırma hareketleri sırasında gerçekleşmiş olmasına karşın yayınlarında siyasal bağlama hiç değinmemesi, kayda değerdir<sup>81</sup> (Morris 2004: 301).

Evans-Pritchard, II. Dünya Savaşı sırasında iki yıl boyunca (1942-1944) Cyrenaica'da siyasal görevli olarak çalıştı. 1944'de Katolik oldu<sup>82</sup> (Morris 2004: 301). 1946'dan 1970'deki emekliliğine dek, Oxford'da antropoloji profesörü olarak çalışacak, burada **Needham**'ın gizil yapısalcılığı ve başgösteren postmodernizm üzerinde etkili bir figür olacaktır.

Tekil, yalıtılmış bir toplumdan hareketle genellemeler yapmakla eleştirdiği Malinowski geleneğinden işlevselcilere karşı, tüm toplum tiplerinin karşılaştırılıp, ortak genel eğilim ve işlevsel ilişkilerinin çıkarsanabileceğini savunmasıyla Radcliffe-Brown'ın yapısal işlevselciliğine daha çok yaklaşmaktadır. Dahası, "yapı" ve "işlev" kavrayışı da, Radcliffe-Brown'inkine yakındır. Örneğin Evans-Pritchard, herhangi bir toplumda yaşayan insanlar bilincinde olmasa da, her toplumun bir yapıya sahip olduğunu ve bu yapıyı ortaya çıkarmanın sosyal antropologun görevi olduğunu söylemektedir. Ona göre bir toplumun bütün yapısı:

"Çok sayıda ikincil yapı ya da sistemden oluşmuştur ve onun akrabalık sisteminden, iktisadi sisteminden, dinsel sisteminden ve siyasal sisteminden söz edebiliriz.

Bu sistem ya da yapılar dahilindeki toplumsal faaliyetler evlilik, aile, pazarlar, şeflik vb. kurumlar çevresinde örgütlen-

81 Bu kayıtsızlığın bir ihmalden çok, Britanya sömürgeciliğine yönelik "hıyırhah" bir tutumdan ve sömürge yönetimlerinin antropolojik çalışmaları finanse etmesine ilişkin beklentilerinden kaynaklandığı, kendi sözlerinden anlaşılmalıdır. Bkz. Evans-Pritchard (1964: 109-114).

82 Evans-Pritchard'ın katolisizmi, antropologların "din karşıtlığı"na yönelttiği eleştirilerde etkili olmuşa benzetilmektedir (Evans-Pritchard 1964: 155-171).

miştir; ve bu kurumların işlevinden söz ettiğimizde, yapının sürdürümünde oynadıkları rolden söz ederiz” (Evans-Pritchard 1964: 20).

Buna karşılık Evans-Pritchard, tarihi, bir “doğa bilimi” modeli üzerinde kurgulamaktansa, bir “beşeri bilim” (*humanities*) olarak gördüğü antropolojinin analiz çerçevesine dahil etme girişimi, Radcliffe-Brown ve izleyicilerinin “organik analogisi”ne ve toplumsal yasaları keşfetme çabalarına yönelttiği eleştirilerle yapısal-işlevselcilikten uzaklaşmaktadır:

“Şimdi işlevsel antropolojinin toplumsal sistemlerin sosyolojik yasalara indirgenebileceği doğal sistemler olduğu ve tarihlerinin bilimsel bir ilişkiliğinin bulunmadığı yolundaki ikinci belitine geliyorum. Bunun bana en kötüsünden doktriner bir pozitivizm gibi geldiğini itiraf etmeliyim. Kanımca kişinin sosyal antropolojinin hedefinin doğa bilimcilerce ifade edilen yasalara benzer sosyolojik yasaları formüle etmek olduğunu söyleyenlerden, bu bilimlerdeki benzer formülasyonlar üretmelerini isteme hakları vardır. Günümüze dek doğa bilimlerinde yasa olarak adlandırılanlara uzaktan dahi benzeyen herhangi bir şey ortaya konulmamıştır – oldukça naif, deterministik, erekseleci ve pragmatik iddiaların dışında. (...)

Ben kişisel olarak, bir toplumsal sistemi organik ya da inorganik bir sistemle aynı tarz bir şey olarak görmek için bir neden görmüyorum. Bu bence tümüyle farklı bir sistem; toplumun doğal yasalarını keşfetme çabalarının nafiye olduğunu ve yalnızca yöntem konusunda havada kalan tartışmalara yol açacağına inanıyorum” (Evans-Pritchard 1964: 57-58).

Evans-Pritchard’ın Radcliffe-Brown’dan ayrıldığı bir başka nokta da, soya dayalı gruplaşmaları bir toplumsal örgütlenme formu olarak değil, siyasal ilişkiler sisteminin bir unsuru olarak görmesidir. Bu ayırım, önemlidir; çünkü Radcliffe-Brown’ın “toplumsal yapı”, daha doğrusu “yapısal biçim” kavramına statik bir anlam yüklemesine karşın, Evans-Pritchard’ın üzerinde durduğu “siyasal ilişkiler sistemi” kavrayışı, dinamiktir:

“(Siyasal ilişkiler – g.n.) her zaman bir ya da başka bir yöne

doğru değişir. En belirgin devinim, bölünmeye doğrudur. Kabilelerin ve kabile kesimlerinin bölünme yönündeki eğilimi ve kısımları arasındaki içsel zıtlık, kaynaşma, grupların birleşmesi ya da karışımı yönündeki bir eğilimle dengelenir. (...) Böylelikle, bölünme ve kaynaşma aynı dallanan (*segmentary*) ilkenin iki vechesidir ve Nuer kabilesi ve kesimleri bu iki zıt, ama tamamlayıcı eğilim arasındaki ilişki olarak anlaşılmalıdır (Evans-Pritchard 1969: 284).

Öte yandan, Radcliffe-Brown'un gündeme getirdiği "toplumsal yapı" kavramı, günümüzdeki kullanımına daha yaklaşarak kişiler değil, gruplar, M. Fortes'un çalışmasında da görevler (*offices*) arasındaki ilişkiler temelinde yorumlanır olmuştur.

*African Political Systems*'de yazarlar iki toplum tipini birbirinden ayırt etmektedir: merkezî, piramidal yapı (Zulu, Tswana vb.) ile devletsiz toplumlar. Bu ikinciler ise, siyasal sistemle akrabalık sisteminin örtüştüğü düşünölen *takım* tipi toplumlar (Buşmanlar gibi) ile, *dallanan soy* üzerine temellenen toplumlar olarak ikiye ayrılmaktadır. *Dallanan soy* (*segmented lineage*), ortak bir atadan gelip, birbirine yakınlığı bu ortak ataya olan mesafeleriyle doğrudan orantılı olan soy gruplarına denilmektedir. Ne ki bu sınıflandırma, akraba-temelli olmayan pek çok devletsiz Afrika toplumunun üzerini örtmüştür.

Durkheim, *dallanan soy* üzerinde çokça durmuş ve *mekanik dayanışma* ilkelerini bu toplumlardan çıkarsamıştır.

Dahası, klasik evrimciler (özellikle Morgan ve Maine) akrabalık üzerine temellencn 'ilkel' devletsiz evre ile toprak üzerine temellenen devlet evresi arasında, hem soy, hem de toprak üzerine temellenen ("kan ve toprak") bir geçiş aşaması üzerinde durmaktaydılar. Fortes ve Evans-Pritchard'ın yaptığı, bu ara evreyi siyasal sistemlerin zaman içinde değil, mekan içinde bir sınıflandırması olarak sunmak olmuştur.

Burada bir parantez açarak, "soy"un uzun süre, özellikle Britanya sosyal antropolojisinde toplumsal örgütlenişin temel birimi olarak ele alındığını ve adeta antropolojinin konusuyla özdeleştirildiğini belirtmek gerekir. Tek-hath, korporat, yerelleşmiş,

dışevlilikçi soy grubu, Afrika incelemelerinin yaygınlaşmasıyla birlikte etnografik çalışmaların başat öznesi haline gelmiştir (*soy sistemleri kuramı*). Bu kuram, akraba-temelli korporat grupların zorunlu olarak tek-hatlı olduğunu ve bu yolla sabit ve ikircimsiz bir grup aidiyeti temeli sunduklarını savunan Radcliffe-Brown'a dayandırılabilir: akraba temelli toplumlarda bu aidiyet istikrar ve süreklilik sorunlarının çözümünü sunmaktadır.

Evans-Pritchard *The Nuer-A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (Nuerler. Bir Nilotik Halkın Geçim Tarzlarının ve Siyasal Kurumlarının Belirlenmesi -1940)'da teritoryal ve soy ilkelerinin etkileşimi üzerine temellenen bir toplumsal yapı modeli önermiştir. Sürülerinin bombalandığı, peygamberlerinin asıldığı bir dönemde (1930'lar) incelediği Nuerler, aslî geçim faaliyetleri olan çobanlığın yanı sıra, tarım ve balıkçılık da yapmaktaydı. Kitap Nuer çobanlığının ve ekolojik sisteminin incelenmesiyle başlamaktadır.

Nuerlerin yılı Mayıs-Ekim arası yağışlı, Kasım-Nisan arasında ise kurak olmak üzere iki mevsime bölünmektedir. Yağışlı mevsimi iç kesimlerdeki köylerde geçiren Nuerler bu süre içinde esas olarak tarımla uğraşmakta, kurak mevsimde ise nehir kıyısındaki kamplara inerek avcılık ve toplayıcılıkla destekledikleri çobanlık ve balıkçılık yapmaktadırlar. Her iki yerleşim türünde de insanlar arasında sıkı bir karşılıklı bağımlılık egemendir.

Çevreleri Nuer toplumsal örgütleniş tarzlarını çeşitli açılardan kısıtlamaktadır. İnsanların köylerle kamplar arasında serbestçe hareket edebilmesini sağlamak için toplumsal ilişkiler köy sınırlarını aşmak durumundadır. Çevre baskısı nüfus üzerinde sınırlandırıcı bir etkindir; yalın teknolojileri ise toplumsal ilişkilerin simgeciliğini az sayıda, ancak simgesel olarak çok yüklü nesnelere-özellikle sığır- üzerinde yoğunlaştırmalarına neden olmaktadır.

Ancak Evans-Pritchard çevre koşulları ve teknolojinin yalınlığından kaynaklanan baskıların Nuer grupları arasındaki yapısal ilişkileri açıklamaya yetmediği, bunların yapısal ilkeler çerçevesinde açıklanması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Böylece tartış-

ma alanını Radcliffe-Brown'ın da vurgulayageldiği "toplumsal değerler" üzerine kaydırır. Pritchard, izleyen bölümde, Nuerlerin zaman ve mekan kavrayışı üzerinde duracaktır. Bu bölüm, ekoloji ve ekonomi bölümlerini, kitabın esas konusunu oluşturan, bölgesel ve soy ilişkilerinin incelenmesine bağlamaktadır.

Nuerlerin zaman kavrayışı soyut, akıp giden, harcanabilen, ölçülebilen vb. bir şey değildir. Zamanı fiziksel değişimler ya da toplumsal ilişkiler temelinde kavramaktadırlar. Örneğin yağış ya da köy yaşamı mevsimi *tot*'un gelişini, "*tot* geldi, şu halde köye dönmeliyiz," şeklinde değil, "köydeyiz, o halde *tot*'tayız," şeklinde kavramsallaştırıyorlardı. Evans-Pritchard mevsimlere ya da günün evrelerine bağlı zaman kavrayışına *oekolojik*\* zaman demektedir. Buna karşılık *yapısal zaman*, insanın çevreyle ilişkilerinden yapılan soyutlamalar değil, toplumsal ilişkilerin ve bireyin toplumsal gelişiminin dönemselleştirilmesidir. Doğumlar, evlenmeler, ölümler, daha az temasta olan insanlar içinse yaş dizilerinin birbirini izlemesi, "yapısal zaman"ın çerçevesini çizmektedir. Örneğin kişiyi baba tarafından akrabasına bağlayan toplumsal mesafe, ortak atalarına olan mesafeyle ölçülmektedir. Bu mesafe uzunsa, uzak akrabalar söz konusudur; kısaltıkça akrabalar arasındaki ilişkiler de yakınlaşmaktadır.

Nuer mekan ölçümü de nesnel ölçülerden çok pratik mesafeye -iki yer arasındaki alanın niteliği, yolda düşman grupların bulunup bulunmayışı- ve toplumsal mesafeye dayanmaktadır. Örneğin aynı uzaklıktaki iki köyden biri kabile mensuplarına, diğeri ise başka bir kabilenin üyelerine aitse, birinci köy, ikincisine göre daha yakın sayılmaktadır.

Evans-Pritchard Nuer zaman ve mekan nosyonlarının, toplumsal ve iktisadî değerlerinin bir işlevi olduğunu savunmaktaydı. Dahası, bu nosyonların toplumsal gönderenleri sabit değildi, içinde ifadelendirildikleri toplumsal bağlama uygun olarak değişkenlik göstermekteydiler. Böylelikle bu değerlerin ince-

\* Evans-Pritchard "oekolojik" kavramıyla, "geçim araçları, dağılımları ve bunların çevreyle ilişkileri"ni kastetmektedir (Evans-Pritchard: 1969: 272).

lenmesi, daha önceki ekolojik ve iktisadi değerler ile, izleyen siyasal tahlil arasında köprü oluşturmaktaydı. İlk elde, iktisadi ve fiziksel koşulların, olası siyasal ve örgütsel tepkileri sınırlandırdığı bir çerçeve çıkmaktaydı ortaya. İkinci olarak ise, Nuer değerleri, ekolojik zaman-mekan ilişkileriyle gruplar arasındaki yapısal ilişkiler arasındaki bağı oluşturuyordu. Kitabın bunu izleyen bölümleri, grup ilişkilerinin bölgesel-mekansal ve zaman içinde geriye giden soyağacı üzerine temellenen soy ilişkileri teminleriyle kavramsallaştırılmaktaydı.

Buna göre toprak ile dallanan soylar arasında koşut bir bölünme vardı. İnsan öldürme suçunun kan davası yerine maddî tazminat yoluyla çözümlenebileceği en geniş toplumsal örgütlenme birimi, kabileydi. Alt dallar birbirinden toplumsal mesafe açısından uzaklaştıkça, kan davalarının daha şiddetli çatışmalara yol açması olasılığı artmaktaydı. Ancak kabile düzeyine kadar, *leopard-postlu adamın* (saygı gören, ancak yaptırımdan yoksun, kalıtsal bir arabuluculuk konumu) girişimleriyle tazminath çözüm olanağı mevcuttu. Kabileler arası anlaşmazlıklar ise genellikle savaşlarla sonuçlanmaktaydı.

Atayanlı bir model oluşturan Nuer toplumsal örgütlenişinde kabileler bir tanesi başat olmak üzere klanlara, klanlar azamî birimlere, azamî birimler ikincil, onlar da asgarî soy dallarına bölünmüş durumdaydı.

Köy yerleşimlerinde farklı soy grupları ikamet edebilmekteydi. Ancak bir köy halkı, başka köyler karşısında kendini, azınlıkta da olsa, başat klanın üyeleriyle özdeşleştirmektedir.

Evans-Pritchard'ın vurguladığı bir başka önemli nokta, soy ağaçlarının sık sık siyasal gerçekliklere uyarlanacak şekilde manipüle edilmesi ve böylece de "soy yapısının siyasal yapı biçiminde bükülmesine" dikkat çekiydi (Evans-Pritchard 1969: 288).

Evans-Pritchard'ın Nuer incelemelerinde öne çıkan bir başka unsur da, çelişki ve çatışmaların, özellikle de dallanan soy örgütlenişinde kesimler arasındaki dengeli zıtlıkların, sistemin sürdürümündeki işlevine yaptığı vurgudur. Bu vurgu onu, özellikle

Max Gluckman'ı incelerken göreceğimiz “yeni işlevselcilik”e de yaklaşıyor niteliktedir.

“Siyasal kesimler arasındaki dengeli zıtlık, kanımızca büyük ölçüde yerel cemaatler arasında gizil bir düşmanlık durumuna izin veren, ancak onların daha geniş bir grup içinde kaynaşmalarına da olanak sağlayan kan davası kurumunca sürdürülmektedir” (Evans-Pritchard 1969: 293).

Ancak dikkatini toplumsal örgütleniş ve bunun siyasi ilişkilerle yansıdığından, büyü ve inançlar dünyasına kaydıracağı yapıtları [*Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (Azandelerde Sihir, Kehanet ve Büyü - 1937) ile *Nuer Religion* (Nuer Dini - 1956)] onu, yapısal işlevselci yaklaşımdan, “yorumsamacılığın öncüleri” arasına yerleştirmeyi gerektirecek bir uzaklaşmaya işaret etmektedir (Barnard 2001: 159). Bu nedenle bu iki yapıt, daha özel bir dikkati gerektirir.

*Witchcraft, Zande* büyüsunü anlama girişimidir. Amacını, kitabının girişinde kendisi de açık biçimde belirtir: gizemli inançların ve ritlerin nasıl bir “fikirî sistem” oluşturduğunu ve bu sistemin toplumsal eylemde nasıl dışavurulduğunu göstermek (Morris 2004: 304).

“Evans-Pritchard, ilkin kitap boyunca Azandelerin temel düşünceleri bakımından akılcı olduklarını, onların düşünce ve eylemlerinin yetkin ampirik bilgiye dayandığına işaret etmiştir. Gerçekte onun “ampirik” düşünce ve “mistik” düşünce olarak adlandırdıkları arasındaki fark, kitap boyunca sürekli kendini gösteren kilit bir temadır: o Azandeler arasında bu iki düşünce kalıbının birlikte varolduğunu ifade eder. Her ne kadar, bizde olduğunun aksine Azandeler bir ‘doğal düzen’ kavramlaşmasına sahip değilseler de, yine de bir yandan doğanın, öte yandan büyü, sihir ve hayaletlerin yaptığı arasında bir fark olduğunun bilincindedirler diye yazmaktadır” (Morris 2004: 305).

Zandelcrin, komşuları Nuer ve Dinkaların tersine, sihir ve büyüye olan takıntısını, bunu neden-sonuç ilişkilerini anlamada nasıl kullandıklarını anlamak, onların toplumunu anlamak olacaktır. Zande zihniyetinde, bir tahıl kutusunun ağaçtan düşüp al-

tındaki kişinin ölümüne yol açtığına, bunun nedeni termitlerin dalı kemirmesi olabilir; ancak o kişinin o an orada bulunması, yalnızca sihirle açıklanabilecektir. Dolayısıyla Azandelerin sihir inancı, hiçbir şekilde ampirik bilgiyle çelişmemektedir.

Sağduyu (ampirik) bilgi ile gizemli düşünce arasındaki ilişki, *Witchcraft*'in süregelen bir temasıdır. Evans-Pritchard, Zandelerin sihir ve büyüünün nafiye olduğunu nasıl olup da göremedikleri sorusuna, bir dizi yanıt getirmeye çalışır. İlk elde, büyü ve sihir, tutarlı bir sistem oluşturmaktadır. Büyünün esas amacı, nesnel dünyayı değiştirmek değil, başka gizemli güçlerle mücadele etmektir. Etkisi deneyimi aştığı için, deneyim tarafından çürütülmesi zordur.

Öte yandan, büyü ve sihirin etkinliğine ilişkin kuşku, sistemin kendisine değil, tekil büyücülere yönelmektedir. Büyü tutmuyorsa, sorumlusu büyücüdür; büyüün kendisi değil. Üçüncü olarak, büyüün etkisizliği, başka bir dizi gizemli etkenle açıklanabilecektir: karşı-büyü, tabuların çiğnenmesi vb. Ve nihayet, büyü gerçekleşme olasılığı yüksek olaylara yöneliktir ve genellikle ampirik edimlerin eşliğinde uygulanır. Kişi birayı ampirik yöntemlerle imal eder, büyüü mayalanmayı hızlandırmak amacıyla uygular.

*Nuer Religion* ise, *kwoth* kavramının tanımıyla ilgilidir. Latince *spiritus*, Grekçe *pneuma*, İbranice *roah* ile anlamdaş, yani "soluk" ve/veya "ruh"a özdeş bir kavram olan *Nuer kwoth*'u, mecazi anlamında, Pritchard'ın "Tanrı" olarak teşhis ettiği dahil birkaç ruhla ilişkilidir.<sup>83</sup> **G. Lienhardt**'ın komşu Dinka dini üzerine çalışmasıyla birlikte bu monografi, din antropolojisinin temeli sayılmaktadır.

Yeni yönelişinde Evans-Pritchard, Radcliffe-Brown'ın kuramsal çerçevesine bağlı olmakla birlikte, disiplini bir bilimden çok bir sanat olarak nitelemektedir. Özellikle son yıllarında, antropolojiyi bir "kültür çevirisi" olarak görecektir. Antropolojinin yapması gereken, incelediği halkın kolektif aklına olabildiğince

yaklaşmak ve yabancı fikirleri, kendi kültüründeki denk fikirlerle tercüme etmektir - ki bu, dilsel tercümeyle aynı şey değildir. Bu, aynı zamanda incelenen halkın semantiğinin de dikkate alınması gereğini vurgulayan bir uyarıdır:

İlk konuşmam sırasında da işaret ettiğim gibi, bizim bilim da-  
lında çeviri birincil bir sorundur. Bununla ilgili olarak bir örnek  
vereceğim: Yerlilerin inançlarını nitelendirmek için biz 'doğaüstü'  
terimini kullanıyoruz, çünkü bizim için inançlara yanıt veren  
bu sözcüktür; ama gerçekte bu sözcük bir yanlış anlaşılmaya yol  
açıyor. Doğa yasası kavramına sahip olan bizler için 'doğaüstü'  
terimi, neden-sonuç ilkesinin dışında bir şeyler çağrıştırıyor  
ama ilkel insan için bu apayrı bir şey olabilir. Örneğin, ölüme  
kara büyüünün yol açtığına inanan çok sayıda toplum vardır; oysa  
onlar karabüyüde doğaüstü olan hiçbir şey görmüyorlar, onlara  
göre bundan daha doğal olan hiçbir şey yoktur. Onlar kendi duyu  
organlarıyla bundaki etkiyi görüyorlar ve büyücülerle komşuluk  
ediyorlar. Eğer bir kimse, büyüden başka bir şeyin kurbanı olarak  
ölürse, bu ölüm onlara doğal gelmiyor. Burada kutsal ile kutsal  
olmayan, *mana*'nın anlamı, büyü ile din arasındaki ayırım soru-  
nuna yeniden gelebiliriz, çünkü bunlar bana çok belirsiz geliyor  
ve bir anlambilim sorunuyla karşı karşıya bulunduğumuzu pek  
anlamıyoruz - isterseniz buna çeviri sorunuyla karşı karşıyayız  
diyebiliriz" (Evans-Pritchard 1998: 129-130).

Evans-Pritchard (1964: 149-151) antropolojik analizin üç aslı  
evreden ya da soyutlama düzeyinden oluştuğunu kaydetmektedir:  
Anropolog, ilkin, tıpkı bir tarihçi gibi, bir kültürün anlamlı özel-  
liklerini ve onları kendi kültürünün terimlerine çevirmeye çalış-  
acaktır. Çeviri güçlüklerinin etnografide kesin analogileri bulun-  
maktadır: Nuer ve Zande fikirlerinin tam çevirisi onları Nuerland  
ve Zandeland dışında anlaşılmasız kılacakken, fazla idiyomatik bir  
çeviri, onların düşüncesinin özünü yakalamayı olanaksızlaştırır.  
Antropoloji, böylelikle sonsuza dek tercümenin ikileindedir.

İkinci adımda antropolog, tarihçinin de yaptığı gibi, toplum ya  
da kültürün altta yatan biçimleri ya da yapısını açığa çıkarmaya  
çalışacaktır. Bu yapı, göze görünmez. Gerçekte, antropoloğun,

gözlemlerine dayanarak inşa ettiği bir kurgudur. “Bu soyutlamaları bir diğeriyle ilişkilendirip onların bir örüntü oluşturmasını sağlayarak, toplumu temelleriyle ve bir bütün olarak görebilir” (Evans-Pritchard’dan akt.: Morris 2004: 303). Nihayet, antropolog farkh toplumların toplumsal yapılarını karşılaştırır. Böylelikle, Evans-Pritchard’da (1964: 151) sosyal antropoloji ile tarih yazımı arasındaki farklılık, “yöntem ve hedef farkı değil, teknik, vurgu ve perspektif farklılığıdır.”

BBC radyoda yaptığı altı konuşmasının derlendiği *Social Anthropology* (1951)’de, sosyal antropolojinin erimi, tarihi, yöntemleri, kuramı ve uygulama olanaklarını vurgulamaktadır. Bazı noktalarda ‘doğa bilimi’ analogisine karşı çıkar ve bunun yerine, antropolojinin hedefini, doğal sistemlere hiç benzemeyen ve doğa yasalarının denetiminde olmayan ahlaksal ve simgesel sistemlerin bütünlüğünü kavramak olarak tanımlanmasını önerir.

Evans Pritchard, antropolojinin Aydınlanma’dan beri sürdürdüğü yanılginın, disiplinin doğa bilimleri modelinde kurgulanması olduğu kanısındadır ve yerine tarih, daha doğrusu beşerî bilimler modelinin alınmasını önermektedir. Yaklaşımı, kendi deyişiyile “*tarihsel sosyoloji*” olarak tanımlanabilir (Morris 2004: 303). Tarihin konusunun diyakronik, antropolojininkinin ise senkronik olması, kanısınca bu tür bir kurgulamaya engel oluşturmaz. Her ikisinin de olayların sentezi ve bütünleştirici betimlemeye yönelik oluşu ve yapısal biçimi betimleme çabasının ne tarih ne de antropolojiye antitetik olmayışı, bu durumu sorun olmaktan çıkarmaktadır. Sonuç olarak, “tarih, olayların birbirini izlemesi değil, aralarındaki bağlardır” (Evans-Pritchard 1964: 174).



### MADDECI DEĞİŞİM KURAMLARI: YENİ EVRİMCİLİK, KÜLTÜREL EKOLOJİ, KÜLTÜREL MADDECİLİK

**II** Dünya Savaşı ve onu izleyen dönemin dünya ölçeğinde devreye soktuğu sarsıcı iktisadî ve siyasal • değişimler (sömürgeciliğin tasfiyesi ve buna koşut olarak yeni ulus-devletlerin kuruluşu, Batılı toplumlarda iktisadî krizler, enflasyon, enerji buhranı, kirlenme vb.) değer, kurum ve kuramları yeniden gözden geçirme gereksinimini ortaya çıkaracaktı. Değişimin sürati ve yoğunluğu, antropolojide durağan, senkronik, yapı ve işlev merkezli eğilimlerin gözden düşmesine ve değişim ve çatışkılarının bir kez daha merkezî bir değer üstlenmesine yol açacaktı. Batı Avrupa antropolojisinde süreçsel, eylem-merkezli ve yeni işlevselci akımlar ön plana çıkarken, ABD'de ise maddeci değişim kuramları yeni bir vurgu kazanacaktı. İlk eğilim, çelişkileri ve bireylerle grupların etkinliklerini

vurgularken, ABD’de başat hale gelen kuramlar, değişimi açıklamaya yönelikti. Maddeci değişim kuramları, 20. yüzyılın ilk yarısında başat olan Boasçı geleneğin, ya da kültür-kişilik ekolünün Yeni-Freudcu eğilimlerinin tersine, toplumsal görüngülere ilişkin genellemeler, nedensel düzenlilikler ve yasalar formüle etme peşindedir.

ABD’de olan, gerçekte Boas’a bağlanan geleneğin gözden düşmesinde etkin olduğu evrimci kuramlara geri dönüştür. Ancak bu kez, yeni etnografik ve arkeolojik bulguların ışığında, kültürler arasında sabit, evrensel geççerliliği olan tek-hatlı bir evrimin savunulması olanaksız hale geldiğinden, evrimin geniş, ‘evrensel’ evreleri (örneğin Morgan’ın ‘vahşet, barbarlık, uygarlık’ evreleri) varsayılacak, ancak anayanlılığın atayanlılığı öncelendiği vb. tartışmalar, aşırı spekülatif olduğu gerekçesiyle terk edilecekti. Benzer biçimde, Frazer’ın totemizm tahlillerinden çoğu bir kenara bırakılırken, genellemeleri (büyü’ din’ bilim) korunacaktı.

ABD’de 1930’larda yeniden ortaya çıkan evrimcilik, Frazer’dan çok Morgan’ın maddeciliğine borçludur ve işlevselciliğe, özellikle de göreciliğe karşı bir tepki yüklüdür.

ABD’nin maddeci değişim kuramları, **Leslie White**, **Julien Steward** ve **George Peter Murdock**’un adları çevresinde odaklanır. White ve Steward’ın her ikisi de kültürel değişime teknik-çevresel bir çerçeveden yaklaşmaktadır. Leslie White genel bir evrim çerçevesini biçimlendirirken, Julien Steward, tekil kültürlerin özgül çevresel koşullara uyarlanış tarzları üzerinde odaklaşmaktadır. George Peter Murdock ise, antropolojide karşılaştırmalı yöntemi yeniden canlandırma çabasıyla ortaya çıkmaktadır.

Şimdi bu adları ve çevrelerinde biçimlenen ekolleri daha yakından tanımaya çalışalım.

#### IV. 1. Leslie White ve Yeni Evrimcilik

Her ikisi de sol eğilimli olarak tanınan Avusturyalı arkeolog **Vere Gordon Childe** ile ABD’li kültürel antropolog **Leslie**

**White**'ın başlıca temsilciler olduğu Yeni Evrimcilik,\* bir bakıma, ABD'de Marksizm'le ilintilendirildiği için akademik dünyadan dışlanan L. H. Morgan'ın itibarını iade girişimidir.

**V. Gordon Childe** (1897-1952), Avustralyalı bir arkeologdur. Siyasal görüşleri nedeniyle (kendisi Avustralya İşçi Partisi üyesiydi) ülkesindeki üniversitelerde iş bulamadığından, 1921'de İngiltere'ye göç etti. İlk kitabı *How Labour Governs* (İşçiler Nasıl Yönetir? - 1923), arkeolojiyle değil, emek hareketiyle ilgiliydi (Peace 1988: 417). Avrupa'da uzun bir süreç dolaştıktan sonra, 1927'de Edinburgh Üniversitesi'nde Arkeoloji kürsüsünde işe başladı. Yaşamı boyunca Marksizme bağlı kalan Childe'nin yapıtları, Soğuk Savaş yıllarında ABD'de büyük ölçüde görmezden gelinmiştir. Oysa insanlık tarihinin teknolojilerinde yansıyan devirlerinin arkeolojik kayıtlarda belirgin olduğu yolundaki görüşü, halen arkeoloji çevrelerinde geniş kabul görmektedir. Childe, tarihhöncesinin evrimsel değişimlerini insanın tekil ve süregelen bir çevreye uyarlanış süreci olarak görmekteydi. Teknik-iktisadî buluşlar (metalürji, tekerlek, besin üretimi, vb.) devrimsel teknolojik ve toplumsal dönüşümlere yol açıyordu; insanlığın eski tarihindeki iki dönüm noktasını Neolitik ve Kentsel Devrimler olarak teşhis etmektedir. Tarihhöncesi ile tarihi farklı yöntemlerle incelenmesi gereken aynı konu olarak görmesi de, halen çekiciliğini korumaktadır.

Childe'nin ilerlemenin gerçekliğini sergileme girişimleri, 1940'lı yıllarda Marksizm, ya da en azından maddeciliği antropolojiye geri getirmeye çalışan ABD'li bir genç arkeolog ve antropologlar grubunun çevresine toplanmasına yol açtı. II. Dünya Savaşı sonrasında Columbia Üniversitesi'nin antropoloji bölümü, Marksizm'in antropolojiyle ilişkisini yeniden kurmaya çalışan genç antropologların sığınağı görüntüsündeydi. **Stanley Di-**

\* "Yeni-evrimcilik" terimi, Lowie, Goldenweiser, Bennet ve (Japonya'da) Ninomuro tarafından önerilmiştir. White ise, kendi görüşünün Tylor'un 1881 de formüle ettiğinin doğrudan bir sürdürümü olduğunu söyleyerek bu tanıma karşı çıkmaktadır (bkz. Harris 2001: 636).

amond, Morton Fried, Robert Manners, Rufus Matthewson, Daniel McCall, John Murra, Sidney Mintz, Elman Service ve Eric Wolf gibi öğrenciler, kurdukları *Mundial Upheaval Society* (M.U.L.- Dünya Ayaklanma Derneği)'de kendi alanlarında maddeci ve marksist konuları tartışırken V. Gordon Childe'nin üzerlerindeki etkisini gizlemiyorlardı (Peace 1988: 422).

Childe'nin ayırt edici bir başka yönü de, etnografya ile arkeolojiyi, ve bundan hareketle, işlevselcilik, difüzyonizm ve evrimciliği bağdaştırma çabasıydı. Etnografya ve arkeolojinin kültürün genelleşmiş bir tarihini oluşturmak üzere birleştirilebileceğini ve böylelikle kültürel evrelerin evrensel ve nesnel bir dizinini sağlayacağını ileri sürmekteydi. Leslie White'a yazdığı 1 Ocak 1946 tarihli mektupta şunları diyordu:

Belirli sınırlar dahilinde, kurum ve tekniklerin, özgül kurum ve icatların somut tarihlerinin karşılaştırması ve soyutlamasına dayalı genelleşmiş bir tarihi olabileceğine inanıyorum. Ancak evrimcilerle difüzyonistler kurum ya da mamülleri toplumsal bağlamlarından kopartıp işlevlerinden bağımsız olarak aynıymış gibi sınıflandırdılarsa, işlevselciler karşı çıkmakta haklıydılar. Korkarım Britanyalı antropologlar bu gibi bir şeye fazlasıyla düşküdü; Trager ve Elliott Smith kötü şöhretli mezar hırsızlarıdır. Malinowski ve R. B. [Radcliffe-Brown] bu eğilime karşı tepkide aşırı uca savrulmuşlardı... (Peace 1988: 424-425).

Marksizm'e açık bir bağlılığı yaşamı boyunca dile getirmesine karşın, Childe'nin Marksizm yorumu, oldukça teknolojiktir. *History* (Tarih - 1947) başlıklı yapıtında, Marx'm *Ekonomi Politikasının Eleştirisi* üzerine şunları söyler:

Tarihsel düzenin en basit yönü...insanın dış doğa üzerindeki denetiminin, daha etkin alet ve süreçlerin icat ve keşfi yoluyla tedricen genişlemesidir. Marx ve Engels bu teknolojik gelişimin, tüm tarihin bütün diğer insan faaliyetlerini koşullayan ve sınırlandıran temeli olduğunu ilk fark edenler olmuştur... Böylelikle Marksizm tüm anayasaların, yasaların, dinlerin ve insanın tarihsel faaliyetinin bütün diğer manevî sonuçlarının, uzun vadede, doğal kaynaklar ve üzerlerinde işleyecek yetilerle birlikte, maddi

üretim güçlerince -aletler ve makineler- belirlendiğini öne sürmektedir. Böylelikle maddeci kavrayış tarihin verilerinin analizi için bir ipucu sunar ve görüngülerinin kolay anlaşılabilir bir düzene indirgenmesinin yolunu açar... (akt. Peace 1988: 425).

V. Gordon Childe, en önemlileri *Man Makes Himself* (Kendini Yaratan İnsan<sup>84</sup> - 1936) ile *What Happened in History* (Tarihte Neler Oldu?<sup>85</sup> - 1942) olan çok sayıda kitap yazmıştır.

ABD'li kültürel antropolog **Leslie A. White** (1900-1975) ise, Boasçı tarihsel tikelci, kültürel göreci ekolden yetişmiş olmasına karşın,<sup>86</sup> ABD'de başat olan görecilik denizinde bir 'evrimci adacığı' oluşturmaktadır. Michigan Üniversitesi'ndeki hocalığı sırasında, Boas geleneğinin nedensel açıklamalardaki yetersizliğine işaret ederek tarihsel tikelci anlayışa eleştiriler yöneltmeye başlamıştı. Bu eleştiriler, dikkatini yeniden Morgan ve Tylor'un unutulmuş görüşlerine yöneltmesine yol açacak, ve verilerinin yetersiz olmakla birlikte, evrimci görüşlerinin yanlış olmadığı sonucuna varacaktı. White, toplumların artan bir uzmanlaşma ve farklılaşma ölçeğinde basitten karmaşığa doğru geliştiği yolundaki Spencer ve Morgan'ın evrim kuramını devralacaktır; ancak bitki ve hayvanların evcilleştirilmesine, bir başka deyişle üretim faaliyetlerine Morgan'dan çok daha fazla öncüm vermektedir. Yine Morgan'ın aksine, insanlığın erken evrelerinde aile ve tekeşliliğin bulunmadığı fikrine karşı çıkmaktadır.

Leslie White, Orta Amerika'daki Pueblo yerlileri konusunda beş etnografik çalışma yayınlamıştır; ne ki, kuramsal çalışmaları daha iyi bilinmektedir. *The Science of Culture* (Kültür Bi-

84 Bkz. Kendini Yaratan İnsan, İnsanın Çağlar Boyunca Gelişimi, İstanbul, Varlık Yayınları, 1978.

85 Bkz. Tarihte Neler Oldu? (Alan Yayıncılık 1983). Bunların dışında, V. Gordon Childe'in Toplumsal Evrim'i ve Doğu'nun Prehistoryası (çev.: Ş. Aziz Kausu, TTK Yayınları, Ankara, 1971) Türkçe'ye çevrilmiştir.

86 White, Chicago Üniversitesi'nde Boas'ın öğrencisi Edward Sapir'in öğrencisi olmuştur (McGee & Warmis 1996: 222). Boas'çı düşünceden kopuşu ise, ilkin Buffalo Üniversitesi'nde hocalık yaptığı iki yıllık dönemde başlar. Üniversite, Iroquis bölgesinde yer aldığından, White ilk kez Morgan'ın yazılarını ilk elden okuma olanağına bulmuştur (Harris 2001: 640).

limi - 1949) başlığıyla yayınlanan denemeler dizisinde kültürü, en önemli bileşeni teknoloji olan bütüncül, dinamik ve simgesel bir sistem olarak tanımlar. Bu görüngüyü inceleyen bilime ise, *kültüroloji* adını vermektedir (Applebaum 1987: 200). Kuramı psikolojiden esinlenmekle birlikte, bütünsel olarak tarihseldir; teknolojinin güdümündeki kültürel kuvvetlerden oluştuğu görüşüyle, kültürü konvansiyonel psikolojik kuramlarla açıklayan yaklaşımlara karşı çıkmaktadır (Barnard 2001: 39).

Öte yandan, *göstergeler* ile *simgeler* arasındaki ayırma dikkat çekişi, White'ın simgesel antropolojiye önemli bir katkısıdır:

Göstergelerin anlamı, şeylere içkindir; şeylerdeki simgeler-in anlamı ise keyfidir. White gösterge davranışının tüm yüksek hayvanlarda karakteristik iken, yalnızca insanların hem gösterge hem de simge davranışı gösterebildiğini ileri sürer. Simgelerin karakteri bir sözcükteki ses ile gösterileni ya da anlamı arasındaki ilişkinin keyfi olduğu dilde yansımaktadır (Barret 1996: 87).

*The Evolution of Culture* (Kültürün Evrimi - 1959)'da, 'Primat Devrimi'nden Roma İmparatorluğu'nun çöküşüne, insanlığın evrimini izlemektedir. White, bu çalışmasında, nihâf olarak nicel olarak saptanabilecek, kültüre bağlı olmayan, evrensel bir birim arayışındadır. Ve evrimin gerisindeki düzeneğin, insanlığın kullandığı *enerji* kaynaklarının etkinliği olduğu sonucuna varır. İnsanın ilk enerji kaynağı, kendi bedeni, ya da insan gücüdür. Bunu, diğer kaynakların denetim altına alınması izler: ateş, su, rüzgar, fosil yakıtlar... Her bir yeni enerji kaynağının kullanıma girmesi, birey başına düşen enerji miktarını artırmaktadır. Daha yüksek miktarda enerjiyi denetleyebilen toplumlar, ya evrim ya da fetih yoluyla daha düşük miktarda enerji kullanan toplumların yerini alırlar. Alet imali, hayvan ve bitkilerin evcilleştirilmesi, tarımın yoğunlaşması vb. görüngüler de kültürel evrimi hızlandıran olaylardır. Bu görüşlerini, "Energy and the Evolution of Culture" (Enerji ve Kültürün Evrimi - 1943) başlıklı makalesinden izleyelim:

"İnsanlığın uygarlıkları ya da kültürleri, enerjinin örgütleniş biçimi olarak da görülebilir. Kültür görüngülerin -maddi nesne-

ler, bedensel edimler, fikirler, duygular-, simge kullanımından oluşan ya da buna bağımlı örgütlenişidir. Simgesel davranışa yetili tek hayvan olan insan, kültüre sahip tek yaratıktır. Kültür bir davranış çeşididir. Ve davranış (...) bir enerji tezahürü olarak irdelenebilir. Böylelikle, gerçekliğin tüm düzlemlerinde, görüngülerin enerji terimleriyle betümlenip yorumlanabileceğini görürüz. Kültürel antropoloji, doğa biliminin kültürel biçimli madde-ve-hareket, yani enerji görüngüleriyle ilgilenen dalıdır; tıpkı biyolojinin hücrenel, fiziğin atomik biçimle ilgilendiği üzere” (White McGee & Warms içinde, 1996:239-240).

“Yukarıdaki genellemeler bize kültürel evrim yasasını vermektedir: *kültür insanın denetim altında tuttuğu kişi başına yıllık enerji miktarı arttığı ölçüde; ya da bu enerjiyi işlerliğe sokmada kullandığı teknolojik araçların etkinliği arttığı ölçüde ya da her iki etken de eşzamanlı olarak arttığı ölçüde gelişir*” (White McGee & Warms içinde, 1996: 242).

“Kültür tarihinin başlangıcında, insanın denetimi altında, kültürü yaşamak ve inşa edebilmek için yalnızca kendi bedeninin enerjisi bulunmaktaydı. Ve çok uzun bir süre, erişebildiği tek enerji kaynağı buydu. (...) Bu kaynaktan elde edilebilecek enerji miktarı çok azdı.(...) [Bu nedenle de - y.n.] bu evrede kültürün gelişebileceği ölçek sınırlıydı. (...) İnsan kültür inşası için gerekli olan denetimi altındaki enerji miktarını hayvanları evcilleştirip bitkileri ekmeye başladığında büyük ölçüde arttırdı. (...) Kültürel ilerleme tarımın başlamasıyla birlikte büyük ölçüde hız kazandı” (White McGee & Warms içinde, 1996: 243-245).

“Olaylar, aşağı yukarı şu biçimde birbirini izlemiştir: tarım, göçer bir topluluğu yerleşik bir topluma dönüştürdü. Besin tedarikini büyük ölçüde arttırdı, bu da nüfus artışına yol açtı. İnsan emeği tarımda üretkenleştikçe, toplumun genişleyen bir kesimi besin edimi faaliyetlerinden ayrılarak başka mesleklere yönelebildi. Toplum böylelikle meslek grupları halinde örgütlendi: taş ustaları, metal işçileri, yeşim taşı işleyicileri, dokumacılar, kaptipler, rahipler. Bu, artık (...) uzmanların eline geçen sanatlarda, zanaatlarda ve bilimlerdeki (astronomi, matematik, vb.) ilerlemeyi hızlandırdı. Toplumun meslek grupları halinde bölünüşüne

ek olarak imalatadaki artışla birlikte, (kabile toplumlarındaki birincil kullanım yerine) mübadele ve satış için üretim, mübadele dolayimleri, para, tacirler, bankalar, ipotekler, borçlular, köleler devreye girdi. Servet birikimi ve avantajlı bölgeler için rekabet savaş ve fetihlere yol açacak ve profesyonel askerî ve yönetici sınıfları, köleliği ve serfliliği biçimlendirecektir (...)” (White McGee & Warms içinde, 1996: 246).

“Hıristiyanlık çağının başlamasından altı, sekiz ya da on bin yıl kadar önce tarımsal sanatların görece olgunlaşmasından sonra, İ.S. ondokuzuncu yüzyıla dek pek az kültürel ilerleme gerçekleşti. (...) Sınırlı ölçüde rüzgar ve su gücüyle desteklenen özgür, serf, köle olarak insan ve yük ve koşum hayvanları, tek enerji kaynağıydı. (...) Toplumsal -siyasal ve iktisadî- kurumlarda aslı bir farklılık gözükmemektedir. Bankalar, tacirler, siyasal devlet, büyük toprak sahipleri, işçi loncaları vb. kadim Mezopotamya, Yunanistan ve Roma’da mevcuttu. (...) Buharlı makinanın ve onu izleyen, yakıtla işleyen tüm makinelerin icadı kültür tarihinde yeni bir çağı başlattı. İnsan yakıt biçiminde enerjiyi denetlemeyi öğrendiğinde, devasa bir enerji kaynağının kapısını aralayacaktı. Yakıtlar ve makineler kültür inşası için insanın denetimi altındaki ve hizmetindeki enerji miktarını muazzam ölçüde artırdı (White McGee & Warms içinde, 1996: 247’de).

Görüldüğü üzere White’ın kuramı, enerji formlarının birbirine dönüşebilirliği üzerine temellenen *termodinamik* modele dayanmaktadır. Gerçekte White termodinamiğin, evrenin yapısal ve dinamik olarak entropiye yöneldiğini belirten ikinci yasasından etkilenmiştir. Biyolojik evrimin ve homo sapiens düzleminde onun yerini alan kültürel evrimin ise, ters yönde işlediğini, yani giderek karmaşıklaşan organik ve toplumsal biçimleri üretirken düzen-kurucu bir işlev üstlendiğini belirtmektedir (Erickson 1999: 117).

Leslie White, Marx’ın izinde, toplumsal ve kültürel görüngülerin üç düzlemde ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Temel düzlem, teknolojiktir; toplumdaki değişim süreci, bu düzlemde başgöstermektedir. İkinci düzlem, aile, hukuk, devlet gibi grup

ve kurumların dahil olduğu sosyolojik düzlemdir ve toplumun teknolojik temeli ile ideolojisi arasındaki dolayımı oluşturmaktadır. Mevcut enerji düzlemindeki değişiklikler, yeni bir buluş ya da keşifle başlayıp yeni bir teknoloji tipini biçimlendirir. Bu yeni teknoloji, giderek toplumun kurumlarını ve ideolojiler ve değerler sistemini etkiler. Böylelikle bütünleşmiş bir sistem olarak toplumun tümü, evrimde yeni bir evreye ulaşır.

White'a göre insanın toplumsal organizmasında üç süreç işlerliktedir: tarihsel, evrimsel ve formel-işlevsel. Bir kültür bilimi olarak antropoloji, verilerini bu üç temel sürecin ışığında değerlendirmelidir. Tarihsel süreç, olayların zaman ve mekan içerisinde tekil olan kronolojik dizimiyle ilgilidir. Formel-işlevsel süreç, toplumsal sistemi sürdürme yolundaki işlevsel gerekliliklerden kaynaklanan biçimsel ya da yapısal gerekliliklerle ilgilidir. İşlevsel ilişkilere bakan bilimci, tarihin tikellikleriyle ilgilenmez. Evrimciyse toplumların biçim ve yapılarının diziliş ve görünüşünü izler. Bu süreçlerden her biri, farklı bir sorun ve veri dizisiyle ilişkilidir ve farklı bir açıklama düzlemine tekabül etmektedir. Ancak White'a göre, olayları, zaman-mekan özellik ve ilişkilerine başvurarak bütünlüğü içinde kavrayıp sunan evrimcinin yorumu, tek bir boyutu (zamansal ya da biçimsel) vurgulayan tarihçi ya da işlevselcininkine göre daha temel bir değer taşımaktadır (Applebaum 1987: 202).

Yukarıda belirtilenlerden de anlaşılacağı üzere Leslie White'ın kurgusu, geniş ölçüde Marksist maddeciliğin teknolojik-determinist bir okumasından oluşmaktadır. Yapıtları -olasılıkla büyük ölçüde ABD'deki Soğuk Savaş ve McCarthy'ciliğin başat olduğu koşullarda yazılmış oldukları için- Marx ve Engels'in yapıtlarına doğrudan bir gönderme içermezler; ancak 1920'lerdeki SSCB ziyaretinden sonra sosyalist olduğunu açıkça beyan etmekten çekinmemiş ve bu nedenle de 1918-1950 yılları arasında ABD'deki antikomünist histerinin kurbanı olarak tecrit edilmiştir. ABD'deki akademik çevrelerde White'ın itibarı, ancak

1950'lerden sonra iade edilecektir<sup>87</sup> (Bloch 2002: 161).

Leslie White'in evrimciliği, ABD'nde farklı versiyonlar halinde öğrencileri tarafından sürdürülmüştür: **Marshall Sahlins** (1930- ) (özellikle ilk çalışmalarında), **Elman Service** (1915- ), **Marvin Harris** (1929-2001) vb. Ancak izleyicileri, çok-hatlı evrim düşüncesine daha yatkındırlar.

#### IV. 2. Çok-Hatlı Evrimcilik: Kültürel Ekolojiden Ekolojik Antropolojiye

White'in yeni-evrimciliğinin savları, istikrarsız ve etnografik verilerle çürütülebilir olduklarından, sorunlu sayılmaktaydı. Temelde şeylerin tüm dünyada (eşzamanlı olmasa da) aynı biçimde değiştiğini varsayılmaktaydı; bu da, onun, 19. yüzyıl evrimcilerine yöneltilen ağır eleştirilerden kaçınmasına olanak tanımamaktaydı.

Buna alternatif olarak geliştirilen ve *kültürel ekoloji* olarak bilinen ekolün zeminini oluşturan *çok-hatlı evrim* düşüncesi ise, evrimin yerel koşullara uyarlanmış birden fazla biçiminin mümkün olduğunu öngörüyor ve tikel çevrelerin, içlerinde yaşayan kültürler üzerindeki etkileri üzerinde odaklanır.

*Kültürel ekoloji*, ya da günümüzdeki adlandırılışıyla *Ekolojik Antropoloji*, insanların ve/veya kültürlerin fiziksel çevreleriyle ilişkileri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Burada "çevre", yalnızca insan geçimi için gerekli bitkisel ve hayvansal yaşamı değil, aynı zamanda su, iklim gibi doğal koşulları ve teknoloji ile maddî gereçleri de kapsayacak şekilde tanımlanmaktadır. "Tekno-ekonomik faktörler, toplumsal örgütleniş ve ideolojinin karakterini etkileyecek tarzda birleşirler" (Barret 1996: 84). Buna göre, insan varoluşunu özgül yaşam ortamlarının maddî koşullarıyla ilişkilendiren avadanlık, makine, teknik ve pratikler, her kültürün temelini oluşturmaktadır. Her kültür, besin, yakıt ve diğer ener-

87 Ne ki, 1957 yılında SSCB'nin Sputnik uydusunu uzaya göndermesinin ardından yaptığı, "Uydu fırlatabilen bir kültür. Fannısız da yapabilir," açıklaması başına yemden iş açacak, görev yaptığı Michigan Üniversitesinin bulunduğu kentte ki din adamlarının yoğun tepkileriyle karşılaşacak, görevden alınması için hıraretili kampanyalar düzenlenecektir (McCree & Warms 1996: 223).

ji türlerini elde edebilmek üzere, teknolojisi aracılığıyla fiziksel çevresiyle etkileşime girmektedir. Teknoloji ve kültür topluluklara, ekolojik antropologlarca “çevre” kapsamı içinde değerlendirilen yırtıcı hayvanlara, hastalıklara, iklim aşırılıklarına ve komşu topluluklara karşı korunma olanağını da sağlamaktadır. Ekolojik antropoloji ayrıca popülasyonların coğrafi mekana ilişkin düzenlenişi, doğal kaynakların kullanımı ve insan ve sanayi atıklarıyla baş etme tarzlarıyla da ilgilidir. Ekolojik antropologlar, demografik etkenleri (yaş ve cinsiyet yapısı gibi), bir kültürel sistemle çevresi arasındaki ilişkileri, nüfus artış oranları üzerinde etkiye buldukları için dikkate almaktadır.

Ekolojik antropolojinin tarihi, üç evrede ele alınabilmektedir (Applebaum 1987: 204): İlk evresi, **Leslie White** ile **Julian Steward**'in damgasını taşır. Her iki yazar da kültürler arasındaki benzerliklerin benzer çevre koşullarıyla açıklanabileceğini düşünmekte ve “çevre”yi toplumsal ve teknolojik unsurları içerir tarzda tanımlamaktadırlar; bu yolla her ikisi de çevresel determinizmden uzak durabilecektir. Her ikisi de, toplumların, içinde yaşadıkları çevreye avadanlıklar, teknoloji ve bilgileri, tek sözcükle kültürleri aracılığıyla uyarlandıklarını söylemektedir. Bu kültürel uyarlanma, evrimsel bir gelişme, büyüme ve gerileme sürecidir.

**Julian Steward** (1902-1972), Franz Boas'ın öğrencisi olan Kroeber'in öğrencisidir. Illinois Üniversitesi'nde görev yapan Steward, 1960 sonrasında, Leslie White'in evrimciliğinin sorunlu iddialarıyla baş edebilmek üzere kültürel ekoloji ve/veya ekolojik antropolojiye kaynaklık eden *çok-hatlı evrim* kuramını geliştirecek, ve bu sayede White'in akademik çevrelerde yeniden değer kazanmasına da aracılık etmiş olacaktır. İlk çalışmaları arkeoloji alanında olmasına karşın, daha sonraları etnografik araştırmalara kayan Steward, Shoshone, Pueblo ve Britanya Kolombiyası'ndaki Carrierler arasında çalışmalar yürütmüştür. Steward, Eski ve Yeni Dünya uygarlıklarının evrimindeki koşutluklara vurgu yapmakla birlikte, her bir tikel toplumun çevreye

uyarlanma süreçleri içindeki tikelliklere vurgu yapan çok-hatlı bir evrim kavrayışını savunmaktadır. Doğal çevrenin toplumsal sistemler üzerindeki etkisine yönelik vurgusu ise, onu Boas geleceğinden ayırt etmektedir.

Aynı ya da benzer çevre koşullarının benzer teknolojik buluşlara yol açtığı, bunun da benzer siyasal, toplumsal ve dinsel kurumların boy göstermesinde etken olduğunu savunan Steward, geçim pratiklerine en yakın kültürel özellikleri, *kültürel çekirdek* olarak tanımlar. Bir kültürün kalıcı ve nedensel öğeleri, çekirdekte yer almaktadır: toplumsal örgütlenme, siyasa, hatta olasılıkla din. Buna karşılık, sanatsal örüntüler, bireysel davranışlar, modalar vb. ise *çevreseldir*. Çekirdek tekno-çevresel koşulların doğrudan etkisi altındayken, çevre teknik-çevresel temelden geniş ölçüde bağımsız, ve daha geniş bir değişim erimine sahiptir. Örneğin difüzyon ve bireysel icatlardan daha fazla etkilenmektedir<sup>88</sup> (Barret 1996: 86).

Benzer kültürel çekirdekleri paylaşan kültürleriyse, aynı *kültür tipi* içerisine yerleştirmektedir. Bu kültür tiplerini teşhis ettikten sonra onları karşılaştırır ve karmaşıklıklarına göre bir hiyerarşi içerisine yerleştirir. Steward'ın "aile, çoklu-aile, devlet" olarak ifadelendirdiği özgün evrimsel sıralama, daha sonra **Elman Service** tarafından devralınarak, antropolojik tipolojide halen kullanılmakta olan "takım, kabile, şeflik ve devlet" sıralaması halinde tashih edilecektir (McGee & Warms 1996: 221).

Steward, *Theory of Cultural Change* (Kültürel Değişim Kuramı - 1955)'de, bir toplumda teknoloji düzeyi ne denli az gelişmişse, çevrenin etkisine o denli fazla açık olacağını öne sürmektedir. Gerek nüfusun boyutu, gerekse toplumsal örgütlenme, çevre tarafından belirlenmektedir. Örneğin elverişsiz coğrafi koşullar ve düşük düzeyde bir teknolojinin koşulladığı avcı-toplayıcı topluluklar, tabakalaşmalarına elverecek bir artı-üründen yoksun

88 Steward'ın "kültürel çekirdek" ve "çevre" kavramlarını Kroeber'in temel ve ikincil özellikler ayrımıyla karşılaştırın. Ancak hocasından farklı olarak Steward "çekirdek"e önem vermekte ve çevreyle ilişkiler içinde ele almaktadır.

oldukları için. çeşitlikçi *takımlar* halinde yaşamakta ve sıkça yer değiştirmek durumunda kalmaktadırlar.

Toplumlarda teknoloji düzeyi ilerledikçe, çevre üzerindeki denetim de yoğunlaşmakta, ekonomik artı miktarı ve nüfus yoğunluğu artmakta ve toplumlar çeşitlikçilikten tabakalaşmaya doğru kaymaktadır. Steward, ileri teknolojik toplumların çevrenin belirleyiciliğinden kurtulduğunu, ancak bu kez ideoloji olarak tanımladığı kültürün belirleyiciliğine tabi olduğunu ileri sürer (Barret 1996: 85).

**George Peter Murdock** (1897-1985), önce Yale, ardından da Pittsburgh'de, çok-hatlı evrim ve ekolojik yaklaşımı savunmuştur. "Kültürler arası Survey" (sonradan *Human Relations Area Files* -HRAF-: İnsan İlişkileri Alan Dosyaları) olarak bilinen karşılaştırmalı kayıt sisteminin kurucusudur.<sup>89</sup> HRAF, tüm dünya kültürlerinden veri toplamanın standartlaştırılmış bir tekniğidir; böylelikle kültürler-arası karşılaştırmalar, nicel olarak mümkün kılınmaya çalışılmıştır. HRAF tekniği, kültürel özelliklerin dağılımı arasında korelasyon kurulmasını ve hem gencl hem de tikel kültür alanları ya da benzer kültür tipleri için tarihsel izleklerin oluşturulmasını olanaklı hale getirmiştir.

Murdock'un en iyi bilinen kitabı, 250 temsilî toplumu içeren *Social Structure* (Toplumsal Yapı - 1949)'dur. Bu kitabında aile yapısı, akrabalık ve evlilik pratikleri arasındaki ilişkileri yöneten evrensel bir ilkenin varlığını, kültürler arasındaki karşılaştırmalarla göstermeye çalışmaktadır.

Ekolojik antropolojinin ikinci evresi, *kültürel ekolojist* olarak da nitelencen *yeni-işlevselciler*<sup>90</sup> ile L. White'in izinden giden

89 Bu yöntem. Tylor'un "On a Method of Investigating the Development of Institutions. Applied to Laws of Marriage and Descent" (Kurumların Gelişimini Araştırmanın bir Yöntemi Üzerine, Evlilik ve Soy Yasalarına Uygulanışı - 1889) başlıklı makalesine dayandırılabilir (Harris 2001: 612).

90 Malinowski işlevselciliğinden esinlenen yeni-işlevselcilerin, kendi aralarında odak ve vurgu farklılıklarıyla ayrıştığı gözden uzak tutmamak gerek. Örneğin, bir sonraki bölümde ele alınacak, Max Gluckman'ın ekolojik öncülleri dikkate almayan yeni-işlevselciliği ile, kültürel ekolojistlerin yeni-işlevselci yaklaşımları ayırt edilmelidir.

yeni evrimcilerin damgasını taşır. Yeni evrimciler (örneğin **Morton Fried, David Carneiro, Elman Service** vb.), *köken* sorunlarına dönüş yapmakta ve arkeolojik bulguların ışığında tarımın, devletin, sınıflı toplumun vb. kökenlerinin izini sürmektedirler.<sup>91</sup> Yeni-işlevselci ekolojistler (kültürel ekoloji) ise, toplumsal örgütleniş ve kültürün, popülasyonların, ekolojik kaynaklarının taşıma kapasitesini aşmadan çevrelerinden başarıyla yararlanmalarını sağlayan işlevsel uyarlanmalar olduğunu savunmaktadır. Steward ile White'ın görüşlerini bağdaştırmaya çabalayan yeni-işlevselciler, evrim düşüncesini dışlamaz, çok sayıda evrimsel hattın mevcudiyetini vurgular, ancak evrimin güdücü gücünün, mevcut teknolojiler aracılığıyla belirli bir çevreye uyarlanmak olduğunu söylerler. Kuramlarının merkezini ise, Malinowski geleni doğrultusunda, (çevresel) gereksinimlerle kurumlar arasındaki nedensellik ilişkisi oluşturmaktadır.

İşlevsel açıklamaların nedensel olamayacağından hareketle, popülasyonlarla kaynakları arasındaki dengeyi sürdüren değişkenleri yahtlamaya çabalamışlardır. Bunun bir örneğini, Kuzeybatı Amerika Kıyısı yerlilerinin *potlach* ayinleri üzerine çözümlenmeleri oluşturur. Ruth Benedict'in toplumsal statü adına aşırı israf ve gösteriş gibi karakter özelliklerini gördüğü yerde, kültürel ekolojistler, ekosisteme uyarlanma stratejisi saptamaktadırlar (Erickson 1999: 118). Buna göre şeflere prestij sağlayan bu mal dağıtım yarışı, gerçekte geçim ve servet unsurlarının topluluk içerisinde ve topluluklar arasındaki, aynı zamanda kıtlık dönemlerine karşı da sigorta işlevi gören bir yeniden-dağıtım mekanizmasıdır.

Kültürel ekolojik çalışmaların bir başka örneğini, **Roy Rappaport** (1926-1997)'un *Pigs for the Ancestors* (Atalar İçin Domuzlar - 1967) oluşturmaktadır. Rappaport bu yapıtında, Yeni Gine Tsembagalarının domuz boğazlama ayinleri olan *kaiko*'ların Tsembaga nüfusu, domuz sayısı, savaşlar, evlilik ve mübadele örüntüleri, toprak dağıtım/çapa tarımı çevrimi ve ayin sistemi arasındaki ilişkileri düzenleyen ve Tsembaga geçimindeki opti-

91 Bu konuda bkz. Claessen ve Skalnik (der.) (1993) ve Earle (der.) (2001).

mal dengenin sürdürümünü sağlayan bir sistem oluşturduğunu çarpıcı bir tarzda sergilemektedir (Rappaport 1984).

İşlevselci ekolojistler için *sibernetik*, düzenleyici süreçler üzerindeki vurgusuyla insanları, hayvanları, bitkileri ve fiziksel çevreyi birleştiren bir model olarak görülür. Bu bakımdan insanların çevre içerisindeki faaliyeti, enerji girdi ve harcamalarının etkinlik açısından ölçüldüğü kalorimetrik bir sistem unsuru olarak görülür. Örneğin **Richard Lee**, Kung Buşmanlarının bedensel kalori gereksinimiyle kişi başına düşen besin üretiminin karşılaştırmasını yapmakta; Rappaport (1984) Tsembagaların domuz, besin girdileri, emek ve ürünlerinc ilişkin nicel verileri toplayarak çevrenin optimal taşıma kapasitesinin ölçümünde kullanmakta, **Marvin Harris** de (1995: 14-34) Hindistan'ın sığır kompleksini süt üretimi, koşum, gübre, yakıt, et ve deri ürünleri açısından ekolojik ve iktisadi bir girdi olarak hesaplamaktadır. Bunlardan her birinde ritüeller, sistemi dengede tutmada bir termostat işlevi görmektedir. Rappaport (1997: 417-418), teknolo-çevresel nedensellikten uzaklaşarak bilişsel, hermenötik ve uyarlayıcı süreçleri kaynaştırmaya çabaladığı son yapıtında dahi, ayin ve dinin uyarlayıcı, düzenleyici, sınırlayıcı işlevini vurgulamaktan geri durmamaktadır:

“(...) Bütün toplumsal düzenler, dilsel olarak özgürleşmiş imgelemin düzen bozucu kudretine karşı kendilerini korurlar ve bir ölçüde korunalıdırlar, ve bu nedenle alternatiflere hoşgörü en liberal toplumlarda dahi sınırlanmıştır. Dolayısıyla, eğer herhangi bir sözcük olacaksa *Kelam*'ı kurmak önemlidir ve *Kelam*, kanonun değişmezliğiyle kutsal, yani sorgulamadan azade kılınır.

Bu argümanı uyarlanma terimlerine tercüme edecek olursak, düzensizlik, türe dünyanın sunduğu tüm niş ve habitatlara genişleme yetisini sağlayan akışkanlığın kendisine -ki bu, davranış örüntülerinin genetik süreçler ve sınırlı bir simgesel-olmayan öğrenmedense, dil aracılığıyla belirlenmesi üzerine temellenen bir akışkanlıktır- içkindir. Konvansiyonları değiştirme ya da ikame etme yetisi insan uyarlanmasında merkezidir; ancak uyarınca yaşadıkları konvansiyonların alternatifleri tüm toplumların üye-

lerince tahayyül edilebilecekse (ki kaçınılmaz olarak tahayyül edilebilirler); hele bu alternatiflerden bazıları daha çekici göründüğünde, başat konvansiyonlara boyun eğmeleri nasıl sağlanabilecektir? Kutsallığın (*sanctity*) davranış örüntülerinin, dilin ortaya çıkışıyla birlikte özgüllüğünü giderek yitiren genetik belirlenmesine işlevsel bir ikame olduğunu söylemiştim. Dilin türe kazandırdığı varyasyon ya da alternatif yetisi, kendisi de dilin ürünü olan kutsallık tarafından düzenlenmektedir. (...) Sözcükler ve bileşimlerinde içkin olan sayısız olasılık, ayinin görünüşte değişmez olan kanonunda teleffuz edilen sorgulanamaz Kelam tarafından sınırlandırılır, indirgenir ve düzenlenir. Kutsallık, başka türlü kaosu besleyecek olan bir akışkanlığı düzene sokar.”

Bu yazarlar arasında, kimi yapıtları Türkçe’ye de çevrilen\* **Marvin Harris** (1927- ) üzerinde biraz daha durulmaya değer. Kültürel ekoloji ekolü içinde değerlendirilen Harris, kendi yaklaşımını *kültürel maddeci* olarak tanımlamaktadır.

Maddeciler, insanı, avadanlıklar, mallar gibi fiziksel nesnelere ve teknoloji, bilim, bilgi, değerler, yasalar, din ve kültür gibi insan aklının ürünlerini, insan davranışını, maddî, somut bir gerçeklik olarak algılamaktadır. Kadim kökleri Democritus ve Lucretius gibi Antikçağ filozoflarına ve Descartes’a dek uzanan maddecilik, antropolojinin kültürel özellikler ve mamüller vurgusunda önemli bir yere sahip olagelmıştır.

Marvin Harris’in *kültürel maddeciliği*, toplumun maddî koşullarının insanların bilincini belirlediği kavrayışı üzerine temellenmektedir. Harris Marksist “temel/altyapı” ve “üstyapı” kavramlarına başvurur; temel ya da altyapıya, üretim tarzının yanı sıra, insan üremesini de dahil etmektedir. Dahası, “temel/altyapı” ile “üstyapı”nın arasına bir de, domestik ve siyasal ekonomileri dahil ettiği “yapı” kavramını yerleştirmektedir. Doğa ile kültür arasındaki etkileşimde, temel ya da altyapının aslî düzenlilikleri verdiğini düşünmektedir.

Harris, bu iki kategorinin “etik” görüngüler olduğunu, yani

\* Harris (1994): Harris (1997).

toplumbilimciler tarafından keşfedilebileceklerini söylemektedir. İdeolojik ve zihinsel görüngüleri kapsayan üstyapı ise hem etik, hem de emik çözümlemeye tabi olabilecektir. Emik görüngüler, bir kültür ya da toplumda yaşayıp, kendilerini ve dünyayı kültürün beslediği değer, bilgi ve tutumlar üzerine temellenen kendi perspektiflerinden değerlendiren kişilerin akıllarındaki zihinsel bileşenlerdir. Marvin Harris, dili ise, temel, yapısal ve üstyapısal faaliyetleri koordine eden ayrı ve araçsal bir kategori olarak ele almaktadır (Applebaum 1987: 294).

Etik yaklaşımı toplumsal görüngüleri açıklamada öncelikli bir araştırma stratejisi olarak değerlendiren M. Harris için emik açıklamalar görece bir özerkliğe sahip olsalar da, öncelik, etik analizidir. Bu analiz çerçevesinin üstünlüğü, niceliksel tespit ve ölçüme yatkınlığından kaynaklanmaktadır. Sözel davranışı temel alan *bilişselci* yaklaşımların yetersizliğine vurguyla, beden devinimlerinin çevre üzerindeki etkilerinin ölçülmesi sınıflandırılabilir bir sistem önerir. Bu sistemin asgarî birimini, *actone* adını verdiği, ‘gözlemcinin görsel ve işitsel duyum eşliğinin üzerine çıkabilen beden devinimi ve çevresel etkisinden oluşan davranış parçası’ (Pelto 1970) oluşturmaktadır. Bu, etik araştırmaların nicelleştirme sorunlarına getirdiği bir yanıt girişimidir.

Harris -kendininki dahil- herhangi bir kuramın, bir kavramlar bütünü olduğunu ve kuramsal yönelişin kendisinin ampirik olarak sınınamayacağını söyler. Genel kuramlar, yalnızca akla yakın ve sınınamabilir hipotezlerin inşası için rehber görevi görmektedir.

Marvin Harris, kuramını, “siyasal iması olmayan, saf, bilimsel ve diyalektik-olmayan bir Marksizm” (Bloch 2001: 163-164) olarak sunmaktadır. Temel ve üstyapıyı karşılıklı etkileşim içerisinde ele almayı savunan ve toplumsal koşulların dönüştürülmesinde insan (sınıf) bilincine önemli bir rol yükleyen Marksistlerin tersine, kültürel maddecilik, önce temelin incelenmesi, yapı ve üstyapının sonra ve temelin belirleyiciliğinde ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Marksizm nesnel ve öznel görüngülerin karşılıklı bağlantılılığını vurgularken, Harris’in kültürel maddeciliği,

kimi zaman insan davranışını protein gereksinimleri,<sup>92</sup> enerji düzlemleri, ya da diğer doğal etkenlerce denetlendiğini öne sürecektede nesnel görüngüler üzerinde yoğunlaşmayı yeğlemektedir ve diyalektik maddeciliğe, özellikle de geleceğe ilişkin kehanetlerde bulunmak üzere kullanıldığını söylediği diyalektiğe karşı eleştirilmiştir. Harris'e göre diyalektik, Marksizm için Hegel'den alınma gereksiz bir yüküdür ve suistimali, toplumsal görüngülere bakışta bir kaçınılmazlık duygusu ve idealistçe bir kesinlik yaratmaktadır. Bu durum, ampirik verileri görmezden gelip, olguları Marksizm'e uydurmak üzere çarpıtmalarına ya da veri toplamaya yönelik ampirik programları reddetmelerine yol açmaktadır.

Harris'in bu görüşleri mekanist/determinist olmakla eleştirilmektedir.<sup>93</sup> Özellikle Marksist yazarlar onu bilinç ve/veya ideoloji etkenini gözardı etmekle ve indirgemecilikle eleştirirler. O bu eleştirileri, toplumsal sistemlerin değişiminde ideoloji ve siyasal eylemin önemini reddetmediği; ancak altyapıdaki nesnel koşullar oluşmadıkça, ne denli etkin olursa olsun, hiçbir siyasal eylemin değişime yol açmayacağı savıyla karşılamaktadır.<sup>94</sup> Buna örnek olarak, 1960'larda ABD'deki sol muhalif hareketlerin kalıcı bir sonuca yol açmayışını gösterir. ABD'deki kapitalist

92 Örneğin "yamyamlık" konusunda getirdiği açıklama böyledir. Bkz.: Harris 1995: 149-167).

93 Bkz. Bloch (2002: 167-170).

94 *Yamyamlar ve Krallar* kitabının "Sonsöz"ünde şunları söylemektedir: "Bununla birlikte, benim bu kitapta yazdığım hiçbir şey şu görüşe destek vermez: tarihin amansız yürüyüşü karşısında birey çaresizdir ya da endüstriyel yönetim gücünün yoğunlaşmasına uygun düşen yanıtlar teslimiyet ve umutsuzluktur. Kültürel evrimi yönetmekte olan belirlemecilik (*determinism*) hiçbir zaman kapalı bir fiziksel belirlemecilikle eşdeğerde olmamıştır. Tersine, o, bitki ve hayvan türlerinin evrimini açıklayan nedensel ardışıklıkları (*sequences*) andırır, (...) Evrimsel değişimler tam olarak bilinmediklerinden, dünyada özgür istenç dediğimiz şey için bir yer bulunduğu açıktır. Yürürlükteki düzeni benimsemek, ona direnmek ya da onu değiştirmek için alınan her bireysel karar, özel bir evrimsel sonucun ortaya çıkması olasılığı üzerinde değişiklik yapar. Kültürel evrimin akışı sistemsel etkiden asla bağımsız değilse de, bazı anların etkiye ötekilerden daha 'açık' bulunmaları olasıdır. Bana kalırsa, bir üretim biçiminin büyüme sınırlarına dayandığı ve yeni bir üretim biçimini kabul etmenin gerekli olduğu anlar, etkiye en açık olan anlardır" (Harris 1995: 284-285).

altyapı, istikrarlı ve etkin bir tarzda işlediği içindir ki, nüfusun büyük bölümü, toplumsal-kültürel koşullarda esaslı bir değişim talebine kayıtsız kalmışlardır (Applebaum 1987: 296)

Kültürel maddeciliğin ampirik gerçekliğin insan bilincinden bağımsız olarak varolduğunun kabulüne dayalı metodolojisi, veri toplama, hipotezleri sına ve mantıksal tahliller geliştirme kurallarına sıkı sıkıya bağlıdır. Yeterli sayıda vakadan insan toplumuna ilişkin genellemelere ulaşılabilceği ve kültürel maddeciliğin, toplumların maddi altyapıları üzerinde yoğunlaşarak toplumlar arasındaki benzerlik ve farklılıkların nedenlerini açıklayabileceğini öne sürmektedir. Marksistler ve yapısalcılar gibi, örtülü ilişkileri ortaya çıkartabilmek için görüngülerin yüzeylerinin gerisine gitme gereğini vurgulamaktadır.

Ancak Harris, diyalektik maddecileri olduğu kadar, hem “kültürel idealistler” olarak nitelediği bilişsel ve yorumsamacı antropologları, hem de Lévi-Strauss gibi yapısalcıları eleştirmekte, yapısalcı çerçevenin yerliler hakkındaki, ya da davranış kod ve kurallara ilişkin bilginin, yoksulluk, işsizlik, etnik ve sınıfsal çatışmalar, sömürü, kirlenme, siyasal baskılar, suç, savaşlar vb. pek çok modern toplumsal görüngüyü açıklamada, hatta dikkate almada yetersiz kalmakla eleştirmektedir.

Marvin Harris'in başlıca yapıtları, *The Nature of Cultural Things* (Kültürel Şeylerin Doğası - 1964), *The Rise of Anthropological Theory* (Antropolojik Kuramın Yükselişi - 1968) ile, *The Struggle for a Science of Culture* (Bir Kültür Bilimi İçin Mücadele - 1979)'dır.



Ekolojik antropolojinin üçüncü evresini ise, yeni-işlevsel ekolojiye tepki olarak ortaya çıkan *süreçselci eğilimler* oluşturmaktadır. Süreçselci ekolojistler, tarihsel çerçeveyi kullanarak ve çatışki ve işbirliği süreçlerini analiz çerçvelerine dahil ederek, değişim mekanizmaları üzerinde odaklaşırlar. Vurguları, insanların bilinçli seçimleri üzerinedir ve yeni-işlevselcileri bunu dikkate almamakla eleştirmektedirler. Seçime dayalı değişimi açıklamak üzere, karar-alma modellerinden yararlanırlar. Süreçselci analize göre uyarlanma stratejileri, White, Steward ya da Harris'in vurgularında görüldüğü üzere bilinçdışı sistemler değil, hedefleri peşindeki aktörlerin bilinçli seçimlerinin sonuçlarıdır. Kültür ve ideoloji, insan eylemini şekillendiren yakın nedenler olarak görülür. Süreçselci ekolojistler emik yaklaşım üzerinde yoğunlaşır, bilişsel antropologların araştırmalarından yararlanırlar. Bunda başlıca argümanları, insanların ancak kavrayabildiklerini kullanabileceğidir (Applebaum 1987: 206).

Ekolojik antropoloji, günümüzde giderek *uygulama* yönelimli bir hale gelmiştir. Riskleri (yalnızca deprem, sel, kuraklık vb. doğal riskler değil, aynı zamanda kirlenme, petrol yayılması, kimyasal atıklar, açlık, terörizm, savaş, cezaevleri, işkence gibi insan yapımı riskler) ve popülasyonların bunlara nasıl tepki verdiğini incelemektedir.



### TRANSAKSİYONALİZM, YENİ-İŞLEVSELÇİLİK, SÜREÇSELÇİLİK

**1** 950'li yıllardan itibaren antropolojik paradigmalardaki değişim eğilimleri, ABD'de çevresel, maddeci evrim kuramlarına yönelik ilginin yeniden canlanması biçimini alırken, Batı Avrupa'da, özellikle yapısal-ışlevselciliğin toplum-merkezli, formel kuramlarından, bireylerin etkinlik ve seçimlerine daha fazla öndelik tanıyan, eylem-merkezli düşüncelerin ağırlık kazandığı gözlemlenecektir. Bu yönelişler arasında **Frederick Barth**'ın *transaksiyonalizmi*, Manchester Okulu'na bağlı antropologların, **Malinowski** işlevselciliğini yeniden yorumlayan yaklaşımları ve **Edmund Leach**'in yapısalcılığa getirdiği *süreçsel* yorum sayılabilecektir. Bu yaklaşımların her birinde, vurgunun statik "yapılar"dan, dinamik ve çelişkilerin varlığını dışlamayan "süreçler"e kaydığı gözlemlenmektedir.

Toplumsal ve kültürel süreçlere ilişkin ilk fikirler, **Georg Simmel** ve **Max Weber**'in kuramlarını, **Alfred L. Kroeber**'in kültür örüntü ve süreçlerine ilişkin yorumlarını ve **Arnold Van Gennep**'in "geçiş ritleri" incelemelerini içermektedir. Gennep, özellikle **Victor Turner** ve **Edmund R. Leach** gibi yapısalci-süreçselciler üzerinde etkili olmuştur.

1980'li yıllarda, **Marshall Sahlins** ile **Ganarath Obeyesekere** arasındaki Kaptan Cook'un ölümü ve **Richard Lee** ile **Edwin Wilmsen** arasındaki, Kalahari'nin iktisat ve siyaseti üzerine tartışmalar, yapılar, süreçler ve tarihsel olaylar arasındaki ilişkiler sorununun yeniden canlanması olarak ele alınabilir (Barnard 2001: 80). Bu tartışmalarda 1960'lı yılların ikinci yarısından itibaren özellikle Batı Avrupa akademik yaşamında yükselişe geçen Marksizm'in etkileri de belirgindir.

## V. 1. Sosyolojideki Kökler: Georg Simmel ve Max Weber

"Modernitenin ilk sosyologu"<sup>95</sup> olarak anılan Alman düşünür **Georg Simmel** (1858-1918), toplumsal farklılaşmalardan tarih felsefesine, paradan moda, edebiyat, güzel sanatlar ve estetiğe dek uzanan geniş bir ilgi alanına sahiptir. "Formalist ve kuramsal" (Barnard 2001: 81) olarak nitelenebilecek yaklaşımında, birey, öncelikli bir yere sahiptir. "Toplum", "toplumsal yapı", "toplumsal sistem", hatta "toplumsal kurum" gibi kavramlar ise, ikincil bir konumdadır. "İlk yapıtlarından itibaren Simmel, 'toplumu' şeyleştirmekten ya da tözselleştirmekten ısrarla kaçınmış. 'toplumun, tıpkı insanlar gibi, kendi içine kapalı, mutlak bir kendilik [olmadığını]' vurgulamıştır. Fragmanlarının gerçek etkileşimiyle kıyaslandığında toplum yalnızca ikincildir, bir sonuçtur" (Frisby 2003: 18-19).

Sabit, kapalı, bütüncül bir kendilik olarak toplum kavrayışının karşısına Simmel, "herşeyin birbiriyle etkileşim içinde olduğu düzenleyici bir dünya ilkesi" (Frisby, 2003: 19) olarak *wechselwirkung* (karşılıklı etki/etkileşim) kavramını yerleştir-

mektedir. Daha üst düzeye ait, kapsayıcı yapıların varlığını inkâr etmemekle birlikte, vurgusu toplumsal etkileşimlerin rastlantısal fragmanları üzerinedir:

“Hergün, her saat, böylesi ilmekler atılır, kimi sökülür, yeniden atılır, yerini başkalarına bırakır, başka ilmeklerle iç içe geçer. Toplumun atomları arasındaki etkileşim burada yatar - ancak ruha bakan bir mikroskopla görülebilecek etkileşimlerdir bunlar. Gözümüzün önünde cereyan eden, ama bir o kadar anlaşılmasız olan toplum hayatının, aynı anda hem olağanüstü bir dayanıklılığa hem de esnekliğe, hem muazzam bir renkliliğe hem de uyuma sahip [unsurlarıdır] onlar” (akt. Frisby 2003: 19-20).

Simmel’e göre hayatın kesintisiz akışı ile hayatın aldığı “formlar” (kültür, belki daha doğru bir deyişle ‘kültürel kurumlar’) arasında süregelen bir çelişki vardır: Bu formlar, “onlara can vermiş olan tinsel dinamikten bir ölçüde ayrı ve bağımsız olduklarından, kendilerine özgü bir mantığa ve kanuna, bir anlama ve dirence sahiptirler” (Simmel 2003: 57-58). Başlangıçta kendilerini biçimlendiren ve görünürlük kazandırdıkları hayatla uyumlu olabilseler de,

“(…) hayat kendi evrimini sürdürdükçe, bu formlar katılışp sabitleşmeye başlar, hayata yabancı, hatta düşman hale gelirler. (...) Ama hayatın kendisi ara vermeksizin akmaya devam eder. Yarattığı her yeni varoluş formunda, dur durak bilmez hareketi, o formun kalıcılığıyla ya da zamandan bağımsız geçerliliğiyle çatışır. Hayatın kuvvetleri, ürettikleri her kültürel oluşumu er ya da geç aşındıracaktır. Bir form gelişimini tamamladığında, bir sonraki form çoktan onun altında biçimlenmeye başlamıştır ve kısa ya da uzun bir mücadelenin ardından mutlaka onun yerini alacaktır” (Simmel 2003: 58).

“İki insanın birbiriyle etkileşime girdiğinde, birinin davranışı diğerininkini etkilediğinde toplumdan söz edilmeye başlanacağını” (akt. Barnard 2001: 81) belirten Simmel’in etkisi, özellikle **Marcel Mauss** üzerinde belirgindir.

Adı, Emile Durkheim ve Karl Marx’la birlikte üç büyük sosyoloji kuramından birinin kurucusu olarak anılan Alman siyaset-

bilimci, iktisatçı, hukukçu **Max Weber** (1864-1920) de çağdaşı Simmel gibi geniş bir ilgi alanına sahiptir ve iktisat, iktisat tarihi, toplumbilim metodolojisi, karizma, bürokrasi, toplumsal tabakalaşma, Doğu ve Batı toplumları arasındaki farklılıklar, kadîm Yahudilik, Çin ve Hindistan dinleri vb. kapsayan geniş bir ilgi alanında yazmıştır. En ünlü yapıtı *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*<sup>96</sup> (1922) olan Max Weber'in kitaplarının büyük bölümü, ölümünden sonra yayınlanmıştır.

Weber, etkin, düşünen bireyleri toplumsal ve kültürel biçimlerin yaratılması, sürdürümü ve yenilenmesinin merkezine yerleştirmesiyle Durkheim ve Marx'dan ayırt edilmektedir. Bunu kendi kaleminden, "sosyoloji" tanımında izleyelim:

"[Sosyoloji] toplumsal eylemi, onun neden ve sonuçlarının nedensel bir açıklamasına varmak amacıyla, yorumsal olarak anlama girişiminde bulunan bir bilimdir. Eyleyen insan, davranışına öznel anlam yüklediği her zaman ve oranda. tüm insan davranışı 'eylem' kavramlaştırması içinde değerlendirilir. (...) Eylem, eyleyen birey(ler) tarafından ona öznel anlam yüklemesine bağlı olarak, diğerlerinin davranışını hesaba kattığı ve bu suretle sözkonusu davranışın akışını yönlendirdiği kadarıyla toplumsaldır" (akt. Morris 2004: 100).

Görüldüğü üzere, Georg Simmel gibi. Weber'de de vurgu toplumsal yapı değil, eylem üzerinedir. Weber için temel analiz birimi, bireydir. Weber, sürekli olarak "kollektiveleri -devletler, gruplar, birlikler, şirketler- 'bireylerin özel eylemleri' olarak değerlendirme önerisinde bulunur ve işlevsel analizden uzak durur. (...) Bu yaklaşım, sıklıkla 'metodolojik bireysellik' olarak tanımlanmıştır. Weber kolektivelerin organizmalar ya da kültürel bütünlükler şeklinde şeyleştirilmesini gayrimeşru bulmuştu" (Morris 2004: 100-101). Bu açıdan çalışması Simmel ile koşutluklar gösterse de Weber'in yaklaşımı daha "formalist" kabul edilmektedir (Barnard 2001: 82).

Max Weber'in anlam vurgusu, onu *Verstehen* (yorum)'i öz-

gül bir araştırma yöntemi ilan etmesine ve böylelikle de, yorumsamacı antropolojinin öncüleri arasına yerleştirilmesine yol açacaktır. “başka bir kişinin değerlerinin ve kültürünün empatik anlaması yoluyla toplumsal eylemi kavramak” (Morris 2004: 101) olarak tanımlanabilecek olan *Verstehen*, Weber’de yalnızca “ötekiler”in anlatılarına dayanmaz, ancak geride hiçbir tanığın kalmadığı tarihsel olayların anlaşılmasında da elverişli bir yöntemdir. Ne ki, tek başına yeterli değildir; Weber toplumsal yaşamın öznel anlayışının yeterli olmadığını, nesnel olarak da anlaşılması gerektiğini vurgulamakta, dolayısıyla *Verstehen*’e sınırlı bir işlev atfetmektedir.

Weber’in bir başka yönetsel önermesi de, toplumsal gerçekliğin olgu ya da görüngülerinin sınanacağı, dolayısıyla anlama ve analiz için uygun bir çerçeve oluşturan “ideal-tipler”in inşadır (Barnard 2001: 81).

Gerek *Protestan Ahlakı*, gerekse *The Sociology of Religion* (Dinin Sosyolojisi - 1922)’unda, toplumların zaman içerisinde nasıl geliştiğine ilişkin fikirlerini açıklamaktadır. Ancak, tekhatlı, hatta çok-hatlı evrimcilerden farklı olarak Weber, bu yapıtlarında, “mevcut inanç ve yapıları tikel tarihsel bağlamları içerisine yerleştirmeyi hedefleyen bir kuram arayışı içindedir” (Erickson 1999: 109).

Weber’in şemasında emeğin tedricî farklılaşması ve yoğunlaşması, karmaşık toplumların gelişmesine ve toplumsal ve iktisadî sınıflar arasında hiyerarşik bir tabakalaşmaya yol açmaktadır. Özellikle yönetici seküler ve askerî elit ile göreceli ayrıcalıksız kentli zanaatkarlar ve tacirler arasında derinleşen eşitsizlikler, bu ikincilerde iktisadî ve toplumsal marjinalleşme ile siyasal yabancılaşma duygusunu biçimlendirir. Bu katmanların deneyimleri ile beklentileri arasındaki uyumsuzluk, özellikle dinsel çerçevede dışı vurmaktadır.

Weber’e göre din, toplumsal dönüşümde motor işlevi üstlenir. Kentli ayrıcalıksız sınıfların umutsuzluk ve yabancılaşma duyguları, dünyanın anlamsızlığı üzerine kaygılarını beslemektedir; elite-

rin tanrıları ve dinleri, yaşamlarının sıkıntılarına çözüm getirmekten uzaktır. İktidardan dışlanan, iktisadi ve top-lumsal açılardan marjinalleşmiş toplumsal kesimlerin bu açmazdan kurtuluşunun tek yolu, Weber'e göre, dünyaya ilişkin inançlarının radikal bir yeniden yapılandırılmasıdır. Bu yeniden yapılanma ise, insanları bu yeni görüşle uyumlu kılacak yeni etik davranışları gündeme getirecektir. Bu dinsel reformlar, genellikle toplum içerisindeki yaratıcı bireylerin, *karizmatik peygamberlerin* eseridir.<sup>97</sup>

Birey, eylem, anlam ve yorum vurgularıyla Weber'in, transaksiyonalistler ve Manchester Okulu yeni-işlevselcilerinin yanı sıra, yorumsamacı antropoloji üzerinde de derin etkilenimleri olduğunu ileri sürebiliriz. Dahası, bir dizi din antropologu [*Religion: An Anthropological View* (Din: Antropolojik bir Bakış - 1966) ile *The Death and the Rebirth of the Seneca* (Senecaların Ölümü ve Yeniden Doğuşu 1972)'sıyla Alfred Wallace, *The Trumpet Shall Sound* (Sur Üfürülecek - 1968)'uyla Peter Worsley, *Of Revelation and Revolution* (Vahiy ve Devrim Üzerine - 1991)'u ile Jean ve John Comaroff] sömürgecilik bağlamı, toplumsal-kültürel değişim ve din ilişkilerinde Weber'in yaklaşım ve kavramlarından çokça yararlanmışlardır (Erickson 1999: 111-112).

## V. 2. Antropolojideki Kökler

Toplumsal ve kültürel değişimle -kimi zaman işlevsel analize başvurularak - Boas geleneği içinde de ilgilenildiği olmuştur. Örneğin, **A. L. Kroeber**'in "Tarihsel Tikelcilik Ve Boasçı Gelenek" bölümünde örneklenen, Avrupa'da kadın giyim modasının istikrar ve istikrarsızlık dönemlerini toplumsal-siyasal istikrar ve istikrarsızlık arkaplanında irdeleyen çalışması, bu türden bir "değişim" vurgusu ihtiva etmektedir.

97 Weber'in *The Sociology of Religion*'u bu örüntüyü dünya dinlerinin tarihinde saptarken, *Protestan Ahlakı* ise, Batı kapitalizminin biçimlenişinde Protestan ahlakının üstlendiği rolü, bir başka deyişle, Kalvinci reform hareketinin kapitalizmin önünü nasıl açtığı üzerinde durulmaktadır. Bkz. Weber (1985).

Bireylerle, bireylerin toplumsal davranışlarda verdiği kararlar arasındaki ilişkileri vurgulayan *transaksiyonalizmin* kökleri, **B. Malinowski**'nin işlevselciliğinde, özellikle de London School of Economics (LSE)'deki ardılı **Raymond Firth** (1902- )'de yatar. Firth'ün vurgusu, *toplumsal yapı* (insanların işgal ettiği statüler)'dan ayırt ettiği *toplumsal örgütlenme* üzerindedir. 'Toplumsal yapı'nın soyut/ideal örüntülere, 'toplumsal örgütlenme'in ise somut, operasyonel işlemlere gönderme yaptığını söylemektedir. *Elements of Social Organization* (Toplumsal Örgütlenişin Unsurları - 1956)'unda Malinowski'nin 'hesap eden insan'<sup>98</sup> teması üzerinde odaklaşmaktadır. Yaklaşımında, toplumsal yapının zorlayıcılığını kabul etmekle birlikte, insan edimlerinin yaratıcılığı ve normları nasıl manipüle ettiğini vurgular. Raymond Firth, ekonomik antropolojideki *formalist-substantivist* tartışmasında, prekapitalist toplumlarda geçim faaliyetlerinin toplumsal yaşamın diğer faaliyetleri içinde gömülü olduğunu, dolayısıyla da klasik iktisadın terimleriyle anlaşılamayacağını öne süren, **Karl Polanyi** öncülüğündeki *substantivistlere* karşı, neo-klasik iktisat modellerinin bazı uyarlanmalarla kapitalizm-öncesi toplumlara da uyarlanabileceğini savunan *formalistler* arasında saf tutmuştur.

**S. F. Nadel** (1903-1954) de, benzer biçimde, Malinowskici ilkelere başvurmaktadır. *The Foundations of Social Anthropology* (Sosyal Antropolojinin Temelleri)'de, Malinowski'nin izinden, kurumlarla bireyler arasındaki karşılıklı ilişkiler üzerinde durur ve kurumların bireylerin temel gereksinimlerini karşılamak üzere uyarlandığını öne sürer. Bu, psikoloji kuramlarını da bünyesine alan işlevselci bir perspektiftir.

Bir başka öncü çalışma ise, ABD'li antropolog **Robert Redfield** (1897-1958)'in Orta Amerika'daki Tepoztlan köyü araştırmasını (*Tepoztlan: A Mexican Village / Tepoztlan: Bir Meksika*

98 Hatırlanacağı üzere Malinowski, "insan faaliyetlerinin adetler çevresinde tutunum göstermekle birlikte, bireylerin, yapabildikleri ölçüde kuralları kendi çıkarları doğrultusunda manipüle ettiğini" söylemektedir (Bkz. bu kitabın III. Bölümü).

Köyü - 1930) yeniden inceleyen Oscar Lewis (1914-1970)'in *Life in a Mexican Village, Tepoztlan Restudied* (Bir Meksika Köyünde Yaşam, Tepoztlan'ın Yeniden İncelenmesi - 1951)'idir.\* Redfield, Tepoztlan köylülerini uyumlu, göreceli türdeş, bütünleşmiş, huzurlu bir toplum olarak betimlemekteydi; oysa Lewis'in tasvirinde fraksiyonculuk, kişisel karşıtlıklar, sarhoşluk, şiddet, köyler arası gerilim, kişiler arası ilişkilerde korku, güvensizlik vb. başattır (Barret 1996: 78-79). Bu durum, köyde olagelen toplumsal değişimden çok, paradigma değişikliğinin çarpıcı bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır: vurgu, toplumsal bütünleşme, uyum ve tutunumu vurgulayan işlevselcilik ve yapısal işlevselciliğe, toplumsal değişimi norm kabul eden yeni bir yaklaşım ve toplumsal dinamiği kendi başına inceleme konusu sayan yeni bir paradigmaya bir yönelmiş başgöstermektedir (Barnard 2001: 83).

### V. 3. Transaksiyonalizm ya da Toplumsal Eylem

Bireyler ile bireylerin toplumsal davranışlarda verdiği kararlar arasındaki ilişkilere vurgu yapan *transaksiyonalizm*in en önemli temsilcisi, Norveçli antropolog **Frederik Barth** (1928-)’dir. Leipzig doğumlu olan Barth, Chicago Üniversitesi’nde yüksek lisans (1947) ve Cambridge Üniversitesi’nde doktora (1957) derecelerini aldıktan sonra, Norveç ve ABD’de çeşitli antropoloji kürsülerinde öğretim görevlerinde bulunmuştur. İşlevselci gelenek, özellikle de hocası **Meyer Fortes** (1906-1983)’in etkisi altında olan Barth, bu etkilenime karşın, 1950’ler Britanya antropolojisinin aşırı dengeli modellerine karşı başından itibaren tepkilidir. Pakistan, Norveç, Sudan, Bali, Papua Yeni Gine’de etnografik çalışmalar yürüten Frederik Barth, öztanıma,<sup>99</sup> toplumsal eyleme, kimlik müzakeresine, toplumsal değerlerin karşılıklı

\* Bu kitap, *Tepoztlan-Meksika’da Bir Köy* başlığıyla Türkçe’ye çevrilmiştir. (Epilsiyon Yayınları, 2002)

99 “Öncelikli olarak bizler, etnik grupları sosyal aktörlerin içinde yaşadıkları gruplara ilişkin tanımlamalar sonucunda oluşan toplumsal kategoriler olarak değerlendiriyoruz” (Barth 2001: 13).

ve karar alma yoluyla yeniden üretimine yaslanan bir yaklaşım geliştirmiştir. Barth, insanlar arasındaki etkileşimin paylaşılan normlar uyarınca nasıl tedricen düzenlenip konvansiyonelleştirdiğini açıklamada “*transaksiyon*” kavramına başvurur. “Transaksiyonlar”, “doğrudan norm ve beklentilerden türetilmeyen, ancak bir şey elde etme arzusuyla güdülenen (değer azamileştirmesi) (...) stratejik, hesap edilmiş eylemler”dir (Eriksen 2004: 68). Paylaşılan değer ve normlar, tekrar edilen transaksiyon ve değer müzakereleri aracılığıyla tedricen biçimlenmektedir.

Barth’ın Swat Pathanları<sup>100</sup> arasında yürüttüğü siyasi antropoloji çalışmaları, liderlerin konumlarının transaksiyon yoluyla izleyicilerin bağlılığını sürdürmeye bağlı olduğunu ortaya çıkarmaktadır; çatışma ve koalisyon arasında sürekli salınan bir güç oyunudur bu. Bu fikirleri *Models of Social Organization* (Toplumsal Örgütlenme Modelleri - 1966) ile *Ethnic Groups and Boundaries* (Etnik Gruplar ve Sınırları<sup>101</sup> - 1969)’de geliştirmektedir. Barth’ın çalışmaları, o güne dek etnik grupları kendi içinde kapalı kendilikler olarak ele alan etnisite ve ulus araştırmaları açısından ufuk açıcı olmuştur.

Barth’ın etnisite araştırmalarında vurgu, etnikler arasındaki ilişkilere ve farklı etnik grupların kaynakların denetimindeki konumuna kayar. Etnik kimlikler, Barth’da daha önceki çalışmaların varsaydığı üzere sabit ve verili değil, değişken ve müzakereye tabidir:

“Etnik gruba aidiyeti belirleyen unsurlar 'objektif' olarak nitelenen farklılıklar değil, toplumsal süreçte oluşan farklılıklardır. İnsanlar sergiledikleri davranışlar açısından ne denli farklı olurlarsa olsunlar, eğer kendilerini akraba bir topluluk B grubuna değil de A grubuna ait hissediyorlarsa, bu tanımlamayı kimse engelleyemez. Burada objektif farklılıklardan ziyade, toplumsal etkileşimin belirlediği farklılıklar önemlidir. İşte bizim üzerinde

100 Pathanlar, Batı Pakistan ile Afganistan’ın kesişim bölgesinde, merkezî örgütlenmeden yoksun olarak yaşayan Peştun, Paktun ve Afganlıları kapsayan gruptur. Bkz. Barth (2001: 135-154).

101 Barth, (2001).

durmamız gereken konu, gruplar arasındaki objektif farklılıklar değil, bireylerin kendi kimliklerini tanımlarken kullandıkları unsurların neler olduğudur" (Barth 2001: 18).

Ve:

"Etnik kimliğin devamının her koşulda şart olmadığını ve değişen koşullarla yeni kimliklerin edinilebileceğini düşünüyorum. Sahip olunan etnik kimliğin devamının sağlanması ya da bu kimliğin bir başkasıyla değiştirilmesi, diğer etnik kimliklere sahip kimselerin performansına ve sözkonusu kimseye sunulan imkanlara bağlıdır" (Barth 2001: 28).

"Toplumsal gruplar, çok derin düşüncelerle ve çalışmalarla örgütlenen yapılar olmayıp, karşılıklı etkileşim içerisinde şekillenen yapılar olmaktadır. Etnik kimlikler ile kültürel çeşitliliğin korunması arasındaki bağlantıyı anlamaya çalışırken, öncelikli kaygım neden bir kısım değerlerin bazı sosyal ortamlarda kök saldığı ve diğer bazı değerlerin ise zaman içinde aşınıp yok olduğunu göstermektir. Söz konusu toplumsal değerlerin bulunduğu durumlarda etnik sınırların ortaya çıkması mümkünken, değerlerin aşındığı durumlarda ise bu sınırların çözüldüğüne tanık olmaktadır" (Barth 2001: 33).

Transaksiyonalizm, Çek-Britanya Afrikanisti **Ladislav Holy**, Britanya-Amerikalı Melanezya uzmanı **Andrew Strathern**, Hollandalı Akdeniz araştırmacısı **Jeremy Boussevain**, ABD'li Güney Asyalı **F. G. Bailey** ve Avusturalyalı Güney Asya uzmanı **Bruce Kepferer**'in çalışmalarının da başat yönelişidir. Bu yazarlardan herbiri, transaksiyonalizmi kendi kuramsal eğilimi çerçevesine yerleştirmektedir. Örneğin **Holy**, folk modelleri, normatif kurallar ve temsillerin yaratılması arasındaki ilişkiler üzerinde dururken (Barnard 2001: 84), **Boussevain** (1974) hedefleri peşindeki bireylerin, içerisinde yer aldıkları toplumsal ağları manipüle ediş tarzları üzerine *ağ analiz modelleri* geliştirmektedir. Yine de, transaksiyonalizmi benimseyen yazarların başlıca ortak yönleri, şöyle sıralanabilecektir (Barret 1996: 99):

1. Toplum sürekli bir değişim içindedir ve toplumsal yapı (eğer böyle bir şeyden söz edilecekse) katı değil, akışkan ve geçirimlidir.

2. Normlar ikircimli, hatta çelişkilidir.

3. Normatif düzen ile, aktüel davranış arasında her zaman bir mesafe söz konusudur; bir başka deyişle, kural ve normlar davranışı açıklamada yetersizdir.

4. İnsanlar, ender mal ve ödüller konusunda her zaman rekabct halindedir.

5. İnsanlar sürekli olarak alternatifler arasında seçim yapmak durumundadır.

6. Kendi çıkarı peşindeki manipülatör ve yenilikçi olarak bireye vurgu, başattır. Bireyin eylemleri, toplumun normatif ve kurumsal çerçevesini sürekli olarak değişime uğratmaktadır.

7. Karşılıklılık, mübadele ve etkileşim vurgulanır.

8. Fortnel olandansa informel yapı, bir başka deyişle, sahne-dense sahne gerisi odağa yerleştirilir.

Transaksiyonalizim, hiçbir zaman bir 'düşünce okulu' olarak kurumsallaşmasa da, diğer araçlarla birlikte kullanılabilir bir güçlü bir tahlil aracı sunmaktadır ve kullanımı günümüzde de yaygındır.

#### **V. 4. Manchester Okulu ve Çatışma Kuramı**

*Manchester Okulu*, çoğu Oxford eğitilmiş, buradan da Manchester ve Kuzey Rodezya'daki (günümüzde: Zambiya) Rhodes-Livingstone Enstitüsü'ne geçmiş sosyal bilimcilerden oluşmaktadır. 1950'li yıllarla 1970'lerin başları arasında etkin olan bu ekol, özellikle **Max Gluckman**'ın Enstitü'ye geçişiyle (1939) canlılık kazanmıştır.

**J. A. Barnes, A. L. Epstein, Scarlett Epstein, Elizabeth Colson, Clyde Mitchell, Godfrey** ve **Monica Wilson** ve daha yakın zamanlarda da **Richard Werbner, John** ve **Jean Comaroff** gibi isimleri çevresinde toplayan Manchester Okulu mensuplarının yaklaşımlarında, kuşkusuz ki kimi nüanslar gözlemlenmektedir; örneğin **C. Mitchell** ve **A. L. Epstein**, bireylerin toplumsal ve iktisadî olarak nasıl etkileşime girdiğini ve bu etkileşimde kurulan

bağlantı hatlarının izlenmesi ve gösterilmesini hedefleyen “ağ analizi” yöntemini benimsemekle, böylelikle *transaksiyonalizme* yakın düşmektedir. Mitchell ve Epstein’ın Güney Afrika’daki Copperbelt kenti ve maden ocaklarında yürüttükleri kentsel araştırmada, beyazların dayattığı kabile örgütlenmelerinin kent ortamında hızla çözüldüğü, siyah ayaklanmalarının, beyazları olduğu kadar beyaz yakalı siyahları da hedef aldıkları sergilenmektedir. Bu çalışmalar kabile, sınıf ve Afrikalı kimliklerinin durumsal ve esnek müzakeresini gözler önüne serer.

Ancak Manchester Okulu’nda özellikle iki isim ön plana çıkmaktadır: **Max Gluckman** ve (IX. Bölümde ele alınacak olan) **Victor Turner**.

Rus-Yahudi kökenli bir ailenin oğlu olarak Güney Afrika’da dünyaya gelen antropolog **Max Gluckman** (1911-1975), Oxford’da antropoloji öğrenimi gördükten sonra, Güney Afrika’da Barotse, Tonga, Lamba ve Zulu gibi Orta ve Güney Afrika grupları arasında etnografik çalışmalar yürüttü. Çalışmalarında özellikle toplumsal değişme, kabile ve kent yaşamı arasındaki ilişkiler üzerinde durmaktadır. LSE’de Malinowski’nin seminerlerinden bazılarını izlemiş olsa da, Radcliffe-Brown ve dolayısıyla da Durkheim’in üzerindeki etkileri daha belirgindir.

Ne ki, bir yandan Durkheim’in izinden Malinowski’nin psikolojik indirgemeciliğine karşı çıkarken, bir yandan da, toplumlardaki istikrar ve tutunuma vurgu yapan yapısal-işlevselci görüşleri de şiddetle eleştirmektedir.

Afrika toplumları üzerindeki çalışmalarında Gluckman, Malinowski’nin toplumsal değişimi kültürel temaslarla açıklayan yaklaşımına itirazla, dikkatini bu toplumun karmaşık toplumsal dinamiklerine yöneltir. Başlıca vurgusu, toplumsal eylem, kurallarla davranışlar arasındaki farklılıklar, normlardaki çelişkiler, çatışmanın anatomisi ve gerilemi yatıştırma araçları üzerinedir. *Custom and Conflict in Africa* (Afrika’da Adet ve Çatışkı - 1956) ve *Politics, Law and Ritual in Tribal Society* (Kabile Toplumunda Siyaset, Hukuk ve Ayin - 1965) başlıklı kitapları ile diğer mo-

nograflerinde, istikrar ile değişim arasındaki ilişkilere, devlet-siz toplumlarda düzeni sürdürme mekanizmalarına ve çatışkının düzeni sürdürmedeki rolüne dikkat çekmektedir. M. Fortes ve E.Evans-Pritchard'ın yayına hazırladığı *African Political Systems* (Afrika Siyasal Sistemleri - 1940)'de yer alan "Analysis of a Social Situation in Modern Zululand" (Modern Zululand'daki bir Toplumsal Durumun Tahlili) başlıklı makalesinde, Zulular arasındaki, sömürge-öncesi dönemde gerçekleşen dallanan çatışmaların bütünleştirici, beyazların yönetimi dönemindeki çatışmaların yıkıcı olduğuna dikkati çekmektedir. Bu makale, kitap-taki, sömürge bağlamını dikkate alan tek yazı olması açısından da dikkat çekicidir (Gluckman 1969: 25-55).

Gluckman'ın tutumunun özü, toplumsal dengenin, grup ya da normların bütünleşmesinden değil, zıtların diyalektik bir süreç içinde dengelenişinden kaynaklandığı görüştür:

"Bu barış, çeşitli ilişki tarzlarının varlığından ve adetin hep-sine verdiği değerlerden kaynaklanmaktadır. Bu bağlar belirli bir noktada insanları böler; ancak daha geniş bir grup ve daha uzun bir zaman süresi içerisinde toplumsal düzenin kurulmasına yol açar. Birbirinden uzak bölgelerde insanlar kavga edebilir. Söz konusu alan ne denli küçükse, toplumsal bağlar da o denli fazladır. Ancak alan daraldıkça insanlar arasında kavganın vesileleri de çoğalır; ve böylelikle çatışkılı bağlar onları hem birbirinden uzaklaştırır, hem de uzlaşmayı sağlayan başka insanlarla ilişkiye geçirir. Böylelikle işbirliği ve çatışkılı birbirini dengeler-ken, adet, böldüğü yerde birleştirir de.

En geniş erimde tutunum, değerlerin sorgulanmadığı ve belitsel olduğu ayinsel terimlerde ifadesini bulur. (...) Böylelikle kavganın yatıştırılmasını ayinsel uzlaşma ve kurban izler, ve düzenlemeye ulaşmada ayinsel yöntemlere başvurulur" (Gluckman 1966: 23).

"Şu halde, bence şurası açıktır ki, toplumsal yaşam çelişki-leri besler ve toplumlar, (benim verili saydığım) adetlere dayalı düzenlemeleriyle çatışkılı vurgularlar. Daha geniş düzlem-lerdeki çatışkılar birbirlerini telafi ederek toplumsal tutunumu oluştururlar" (Gluckman 1966: 47-48).

Toplum, statü, kaynak denetimi, cinsiyet rolü vb.den kaynaklanan iç çatışkılarını ayinlerinde dışa vurarak geçici bir süre için gerilimlerinden arınmaktadır.

Bu görüşünü, klasik denemesi "Rituals of Rebellion in South East Africa" (Güneydoğu Afrika'da Başkaldırı Ayinleri - Gluckman 1963: 110-137)'da açıklar.

Söz konusu makale, Frazer'ın *Golden Bough* (Altın Dal)'ındaki ritüel anlatılarının, yeniden değerlendirilmesinden kalkınmaktadır. Gluckman, Frazer'ın naklettiği 'bereket ayinleri'nde toplumsal gerilimlerin dışavurumunu tespit eder ve bunu iki örnekle açıklar.

İlk örneği, ekim mevsiminin başlangıcında Zulu kadınlarının uyguladığı geleneksel tarımsal ritlerdir. Yağışlar ve bereketlerle ilintilendirilen dişil ruh Nomkubulwana adına gerçekleştirilen bu ayinlerde, ataerkil Zulu toplumunda normal koşullarda ikincil ve tabii konumda bulunan kadınlar, bir rol tersyüzlüğüyle başat konuma geçmekte, genç kızlar erkek giysileri giyerek kendilerine tabu olan çobanlık ve süt sağımı işlerini yapmakta, genç kız ve kadınlar törenlerin belirli evrelerinde çıplak dans ederek müstehcen şarkılar söylemekteydi. Kadınlar üzerindeki baskı ve kısıtlamaların ayin dönemindeki bu geçici ilgası, Zululara göre, refahın güvencesiydi.

Gluckman (1966: 113-115) bu ayini, Zulu toplumuna, özellikle de evlilik sistemine içkin gerilimlere dayanarak açıklamaktadır. Zulularda soy, tümüyle erkek hattından izlenmektedir. Görevler ve mülkiyet, babadan oğla devredilir. Genç kızlar evlendiklerinde babalarının soyundan ayrılarak kocanın soy grubuna dahil olurlar. Evlilik, kadının soy grubunun kocasının grubuna üzerinde anlaşılan miktarda sığır vermesini de içeren bir dizi ayinle gerçekleşir. Kadınların bu sığırlara dokunması, normal koşullarda tabudur.

Ancak (erkeğin) soyun(un) sürmesi, (dışarıdan gelen) kadınlara bağlıdır. Yani kız evlat, babasının soyunun sonunu, ancak kocasının soyunun sürmesini sağlamaktadır. Kadınlar, bu neden-

le, evlilik yoluyla dahil oldukları soy için olumlu (soyun sürmesi) olduğu kadar, olumsuz bir rol de oynamakta, soy grubu içinde mülk ve güç için yeni rakipleri doğurmaktadırlar. Bu “tehlikeli” konumları, yaşamlarının bir dizi tabuyla çevrilmesinin nedeni-  
dir; Zulu kadını evlendiğinde, kocasının soyundaki sığırlara dokunamamanın yanı sıra, kocasının köyünün bazı bölgelerine giremez, onun adının kökünü taşıyan bazı sözcükleri ve yaşlı erkek kayınlarının adlarını telaffuz edemez, vb. Kendisinden beklenen, çalışkan, sadık, suskun bir eş olması (tercihan erkek) çok sayıda çocuk doğurmasıdır.

Gluckman yılda bir kez, ekim zamanı gerçekleştirilen “tersyüzlük” ayinleriyle, toplumda geçerli kuralların onaylandığını belirtmektedir.

“Toplumsal olarak, normal tabu ve kısıtlamaların kaldırılması, belirgin bir tarzda onları vurgulamaya yarar. (...) Zulu adeti kadınlarla erkekler arasındaki, biyolojik farklılıkların ötesindeki farkı vurgulamaktadır (Gluckman 1966: 115).

Gluckman'ın ikinci örneği, Swazilerin, ilk meyvelerin alınmasıyla gerçekleştirilen krali ayini *Incwala* törenidir. Gluckman, bu törenler boyunca terennüm edilen kutsal şarkıların, uyruklarının kraldan nefret etmesi ve onu reddetmesi temasını işlemesine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu törenin (Durkheimci anlamda) salt ulusal birliğin bir ifadesi ve doğrulanması değil, aynı zamanda çelişki ve çatışkılarının, krala karşı rekabetin bir ifadesi olduğunu vurgular. Çelişkilerin giderilmesi, ancak bu çelişki ve çatışkılarının dışavurumuyla, yani bir *catharsis* (arınma) ile mümkün olmaktadır.

Gluckman'ın “ayinsel başkaldırı” olarak tanımladığı bu tip ayinlerin içerdiği rol tersyüzlükleri, gerilimin hafifletilmesini sağlayıp, nihai olarak toplumsal düzeni pekiştiren bir *catharsis*\* işlevi görmektedir. Ancak ona göre “ayinsel başkaldırı,” yalnız-

\* Ancak Gluckman psikolojik bir işlev olarak nitelendiği *catharsis*'le değil, Durkheimci doğrultuda, başkaldırının kabul edilmiş bir düzen içerisine yerleştirilmesiyle ilgilidir (1966: 125).

ca toplumsal ilişkilerin güçlü olduğu yerlerde mümkündür. Bu ilişkilerin güçsüz olması durumunda ayın, bu denli “hoşgörülü” olamaz:

“Çelişkiler ancak toplumsal düzenin sorgulanamaz ya da kuşku duyulamaz olduğu yerlerde –devrimcilerin değil, isyancıların olduğu yerlerde- açık bir tarzda ifade edilebilir. Böylesi bir sistemde, çelişkinin dışavurumuna izin verilmesi, toplumsal düzeni onaylayabilir. (...) Toplumsal düzen sorgulanıyorsa, protesto ayını uygunsuzdur: çünkü ayının amacı, toplumsal rollerini sorgulamayan, sorgulayamayan insanları birleştirmektir (Gluckman 1966: 134).

Gluckman (1963: 136), sözkonusu makalede Swazi devletinin “tekrarlayıcı” bir toplumsal sistem olduğunu, yani iktidar mücadelesinin toplumsal düzenin yıkılmasını değil de, restorasyonunu getirecek tarzda rakip fraksiyonlar arasında geçtiğine, bu haliyle de “devrim”in değil, sonunda krallığın güçlenmesine yol açan “ayaklanmalar”ın sözkonusu olduğuna dikkati çeker. Bir başka yerde (1966: 28-29) aynı görüşü şöyle açıklamaktadır:

“(…) Bu bir devrim değil, bir başkaldırıdır. Devrim, mevcut siyasal görevlerin memurlarını değil, bu görevlerin ve içinde işledikleri toplumsal yapının doğasını değiştirmeyi hedefler. (...) Bu konferansta bu ayaklanmaların, kurulu toplumsal düzeni yıkmak bir yana, onu destekleyecek tarzda işlediğini öne süreceğim. Aynı zamanda siyasal sistemin başka kesimlerinde ortaya çıkan kimi başka çelişkileri de çözerler. Çünkü yetkeye karşı isyancı eğilimler, bizatihi siyasal sistem tarafından sınırlandırılmaktadır. İnsanların çeşitli önderlere bağlılığını sağlayan adetler tarafından denetlenirler; dolayısıyla bir öndere saldırdıklarında, bunu önderlik idealleri adına, aynı cinsten başka bir önderi destekleyerek yaparlar. Yani tıpkı kan davasında olduğu gibi, iktidar peşindeki önderler ile önder arayışındaki izleyiciler arasındaki, toplumsal ilişkilerin bir dizisinde mevcut olan çıkarlar ve örfi bağlılıklar çerçevesinde gerçekleşen bölünmeler, çelişki, hatta açık çatışmaya yol açar; ama daha geniş bir zaman ve mekan diliminde bu bölünmeler toplumsal tutunumu sağlayacaktır.”

Görüldüğü üzere, Gluckman'ın bir başka vurgusu ise, toplumdaki kesişen sadakat bağları üzerinedir. Bir toplumda birey ya da grupların farklı sadakatlere tabi olabileceğine vurguyla, bir düzlemde karşı karşıya gelen sadakatlerin (örneğin siyasal rekabet) başka bir düzlemde (örneğin dinsel cemaat ya da meslek örgütü) çakışabileceğini, dolayısıyla bir alt-sistemdeki çatışmanın, bir başkasında telafi edilebildiğini; bu durumun bütünsel toplumsal sistemi güçlendirdiğini ileri sürer.

Benzer bir yaklaşımı, Max Gluckman'ın öğrencisi **Victor Turner**'da izlemek mümkündür. Turner, *Schism and Continuity in an African Society* (Bir Afrika Toplumunda Bölünme ve Süreklilik - 1957)'sinde anayanlı, ancak babayerli Ndembu köyünde, babaların kendi çocuklarının yanı sıra kız kardeşlerinin çocuklarını da yanlarında tutma, kayınların kadın ve çocuklar üzerinde iktidar kurma yolundaki çatışmalarını betimlemekte, farklı iktisadî rol ve işlevleriyle erkekler ve kadınlar, köy içindeki yetke ve mülkiyet konusunda anayanlı topluluğu erkekleri arasındaki çatışmaların, büyü, sihir ve animistik inançlar çerçevesinde nasıl tezahür ettiğini anlatmaktadır. Turner'a göre, "çatışkı toplumsal yapıya içkindir; ancak bizatihî çatışkıyı grup birliğinin doğrulanmasının hizmetine verecek bir dizi mekanizma da mevcuttur" (akt.: Barret 1996: 103).

## V. 5. Edmund Ronald Leach ve Yapısal-Süreçselcilik

Britanyalı antropolog **Edmund R. Leach** (1910-1989), zaman zaman Lévi-Strauss yapısalcılığına başvurmakla birlikte, kendini esas itibariyle Malinowski geleneği içerisinde tanımlamaktadır. Mühendislik öğrenimini gördükten sonra LSE'de Malinowski'den ve ardından da Sir Raymond Firth'den antropoloji öğrenip Sri Lanka ve Burma'da alan araştırmaları yürüttü. İşlevselcilikle Lévi-Strauss yapısalcılığını bağdaştırma, özellikle de Lévi-Strauss'un oldukça karmaşık ve yazınsal dil ve manûğını İngiliz okurlar için anlaşılabilir kılma çabaları belir-

gindir.<sup>102</sup> Kendi çalışmalarında, “yapı” ve “süreç” kavramlarını birlikte kullanmaktadır. “Leach’in başarısı, yapısal işlevselciliğin aslı bir özelliğini, denge nosyonunu korurken, aynı zamanda Malinowski’nin yapıtının içerdiği ve sonradan Bailey ve Barth gibi kişilerce geliştirilen toplumsal eylem modelini desteklemesidir” (Barret 1996: 147-148).

Uzun süreli olmasını tasarladığı, ancak siyasal koşullar nedeniyle beş haftada tamamladığı, Rewanduz Kürtleri arasındaki alan araştırması *Social and Economic Organization Among the Rawanduz Kurds*<sup>103</sup> (Rewanduz Kürtleri Arasında Toplumsal ve İktisadi Örgütlenme - 1940)’de, Kürtlerin dış müdahaleler sonucunda hızlı bir toplumsal değişim sürecine yöneldiğini saptamaktadır.

Toplumları bütünleşmiş tümler olarak gören işlevselci ve yapısalci-işlevselci görüşlere şiddetli eleştiriler yönelmekte, hatta toplumlarda, az-çok konvansiyonel yöntemlerle incelenebilecek görece dinginlik ve denge dönemlerinin bulunduğunu söyleyen Max Gluckman’a da karşı çıkmaktadır.

Leach’e göre, her toplum ancak çok hassas bir dengeyi sürdürür ve gerçekte, sürekli bir oluş ve potansiyel değişim halindedir. Mevcut normlar, istikrarlı ya da esneklikten uzak değildir:

“(…) Toplumun yapısal örüntüsünün birey davranışları üzerinde standartlaştırıcı bir takım etkileri olduğu doğrudur; ancak bu yapısal örüntü, farklı bireylerin çıkarlarını birbirinden oldukça farklı biçimlerde etkiler, sonuçta ortaya çıkan tepkiler de bir o kadar çeşitlilik gösterir. Kültürel norma, yerleşik davranış kurallarına mutlak uyum hiçbir zaman mümkün değildir; zaten bu normun kendisi de, sadece farklılaşan tavırların ve çatışan çıkarların öneminin vurgulanması için vardır. Tüm kültürel gruplar, tarihin ışığında ne kadar durağan görünürlerse görünsünler, verili herhangi bir zamanda kendi içlerinde sürekli bir devinim ve potansiyel değişim halindedirler; denge hep kararsız, hep sallantıdadır” (Leach 2001: 103).

102 Bu konuda özellikle bkz. E. Leach, (1985).

103 Bkz. Leach, (2001). Bu kitapta ayrıntılı bir Leach kaynakçası yer almaktadır (ss. 13-16).

Leach'ın kültürel norma hiçbir zaman tam bir uyumun söz konusu olmadığı, hatta bizatihî normların çatışan çıkarların ve farklı tutumların bir gerilimi olarak varolduğu yolundaki saptamasının izini Malinowski'ye dek sürmek, mümkündür; ancak o, hocasının tersine, istikrar ve tutunumu değil, dinamizm ve değişimi vurgulamakta ve bunları gerilim ve çatışmaların yarattığını söylemektedir. "Kültürel değişim mekanizması, bireylerin farklılaşmış iktisadî ve siyasal çıkarlara tepkisinde aranmalıdır" (akt. Kuper 1983: 156).

Leach işe, dengeli ve bütünleşmiş bir toplum "ideal model"i kurgulayarak başlar. İnsanların da gündelik yaşamlarında böyle yaptığını, kaotik bir evrene düzenlilik görüntüsü verebilmek için ritüellerinde tezahür eden denge modelleri kurguladıklarını söylemektedir (Barret 1996: 147). Leach'e göre ritüeller, tıpkı antropologların yapısal tahlilleri gibi, idealleştirilmiş soyutlamalardır. Bu soyutlamaların gerisinde, iktidar peşindeki bireylerin gerçekliği yatmaktadır. Bu sürekli rekabette bireyler, toplumların yapısını kolektif olarak değişikliğe uğratacak seçimler yapmaktadırlar. Leach bu saptamaların ardından, kurguladığı model arkaplanında, çıkarların, yalnızca geçici dengeler oluşturabilen etkileşimini inceler.

*Political Systems of Highland Burma* (Burma Yaylasında Siyasal Sistemler - 1954)'da ve Kachinler üzerine diğer çalışmalarında, Kachin ve Shanların çelişkili karşılıklı etkileşimini incelemektedir. Bunlarda iki yakın ilişkili klan grubunun (eşitlikçi *gumlao*'lar ile hiyerarşik *gumsa*'lar) akrabalık ve siyasal sistemine ilişkin farklı yapısal düzenlemeleri üzerinde odaklaşır. Bir üçüncü ve hiyerarşik sistem ise, Çince konuşan Shanlarınkidir.

Yarı-devlet özelliği sergileyen ve bir ara evreyi oluşturan *gumsa* Kachinleri, hipogamiktir; yani kadınlarını aşağı hiyerarşilere doğru evlendirirler. Böylelikle erkekler, daha üst konumdaki "kayınları"na karşı, kimi zaman yaşam boyu süren bir borçluluk içerisinde. Shanlarda ise, hipergami, yani yukarı doğru evlenme başattır. Eşitlikçi ve anarşizan *gumlao*'da ise, sistem, daire-

seldir: her bir erkek kayınlarına karşı saygılıdır; ancak hiçbir klanın diğerleri üzerinde önceliği yoktur. Erkeklerin kız kardeşlerini kendilerinkinden aşağı klanlara verdiği *gumsa* sisteminde, bu bir tahakküm ilişkisine dönüşmektedir; başlık damadın ailesinden gelininkine geçtiğinden, yüksel statülü grupların servetleri artarken, evlenebilecekleri kadın sayısı azalmaktadır. Bu durum, bazı *gumsa* erkeklerinin Shan kadınlarıyla evlenmesine, bazılarınınnsa keşiş olmasına yol açar. Hatta bazı Kachinler bu yolla Shan olmaktadır.<sup>104</sup>

Leach için akrabalık, sınıf, tarih ve ideoloji, karmaşık bir çerçeve içinde birlikte işlemektedir; ancak bu, Radcliffe-Brown, hatta Malinowski izleyicilerince kolay anlaşılabilir bir çerçeve değildir. Leach Kachin davranışıyla değil, Kachin ideal ve aktüel davranışı arasındaki ilişkiyle ilgili olduğunu ve Kachin kültürel varyasyonlarını iki çelişik etik sistemi arasındaki farklı uzlaşma biçimleri olarak açıklamaya çalıştığını söylemektedir (Barnard 2001: 94).

Leach'ın Lévi-Strauss yapısalcılığından derin izler taşıyan *Pul Eliya*'sı (1961) ise, sosyal antropolojiyi, 'adet'in bireysel davranışları kısıtlayış tarzının incelenmesi olarak ele almaktadır. Bu konuda, nihaî olarak Durkheim'dan türettiği üç modeli tanımlar:

---

104 Marksist yönelimli bir antropolog olan **Jonahtan Friedman**'ın Leach'ın bu çözümlemesini yeniden ele alışı burada anılmaya değer. Friedman Maurice Bloch'un yayınladığı *Marxist Analysis and Social Anthropology*'de yer alan "Tribes, States and Transformations" başlıklı bu gözden geçirmesinde Kachin toplumlarının salınım ve dönüşümlerinde ekolojik etkenlere özel bir dikkat göstermektedir. Friedman'ın geliştirdiği karmaşık modelde, *ekosistem üretim güçlerini*, üretim güçleri ise, hem ekosistemi hem de *üstyapıya* başat olan *üretim ilişkilerini* sınırlandırmaktadır. Friedman, iktisat, akrabalık ve din arasındaki ilişkileri vurgulayarak artık ürünün hem ziyafetlere hem de karıların birikmesine yol açtığını, böylelikle bir yandan prestijin, bir yandan da çocukların, yani kullanılabilir işgücünün artmasının mümkün olduğunu söylemektedir. Böylelikle daha yüksek bir rütbe, daha çok armağan ve daha fazla artı elde edilmekte, zengin bir soy başı, tüm köye şölenler düzenleyip ruhlar aleminde daha fazla etkili olabilmektedir. Bu durumda, soyu, ata ruhlarına daha 'yakın' olarak algılanacaktır. Böylelikle eşitlikçi *gumlao* sistemi, çevresel, iktisadi, akrabalık ve dinsel etkenler aracılığıyla hiyerarşik *gumsa*'ya doğru gelişir (bkz. Barnard 2001: 94-95).

1. Toplumu bir roller toplamı olarak tanımlayan Oxford modeli (Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard ve Meyer Fortes' u "Oxford yapısalcıları" olarak tanımlamaktadır). Bu modele göre bireyler, rollerini yerine getirme konusunda hukuksal ve ahlaksal baskı altındadır.

2. Durkheim'ın *İntihar*'ından türetilen ve normu veri kabul eden Malinowskici model. "Norm," burada "normal, ortalama insanın yaptıkları" olarak tanımlanmaktadır.

Leach'e göre bu yaklaşımlardan ilki bireysel varyasyonları açıklayamazken, ikincisi normun nasıl kurumsallaştığı sorusuna yanıt getirememektedir.

3. "Kolektif temsiller" modeli: Burada 'kutsal,' 'profan'a model oluşturmaktadır. Ritüel, insanlara gündelik davranışlarını yönlendirmenin anahtarlarını sunar. Bireysel davranış farklılıkları ahlaksal sapma ya da çıkarıcılıktan değil, bireylerin ideal şemaların ayrıntılarını farklı tarzlarda doldurmalarından kaynaklanmaktadır.

*Pul Eliya*'da insanların yaşamlarını yönlendiren bir simgeler dizisi olarak akrabalık üzerinde odaklaşır; ancak bununla yetinmeyerek akrabalığın nesnel temellerine inmeye çalışır ve bu nesnel temeli, Pul Eliya köyündeki sulama sistemi olarak saptar. Akrabalık bu nesnel temel üzerinde biçimlenen mülkiyet ilişkilerinin bir görüngüsüdür ve sabit değil, esnek ve ikircimli bir bağlam oluşturmaktadır (Kuper 1983: 162).

Süreçselci ve eylem-merkezci tutumuna karşın Leach, bireylerin aktüel davranışları, normlar (tüm bireylerin davranış örüntülerinin ortalaması) ve idealleri (yerlilerin kendilerini ve toplumları betimleyiş tarzları) ayırt ederek, Lévi-Strauss yapısalcılığının ideal sistemleri çözümlemede etkin bir araç olduğunu belirtmektedir.





## VI. BÖLÜM

### YAPISALCILIK VE LEVI-STRAUSS

*Kendi anneni,  
Kendi kız kardeşini,  
Kendi domuzlarını,  
Kendi yığdığım tatlı patateslerini  
Yiyemezsin.*

*Başkalarının annelerini,  
Başkalarının kız kardeşlerini,  
Başkalarının domuzlarını.  
Başkalarının yığdığı tatlı patateslerini  
Yiyebilirsin.*

*(Habercisi Margaret Mead'e ensest tabusunu anlatıyor).*

**M**alinowski'nin tanımladığı toplumsal gerçekliğin üç düzlemi, farklı araştırma stratejilerini gerektirmekteydi:

1. İnsanlar çıkarlarını hem rekabet, hem de bağlaşıklıklar içinde gözetmektedirler;

2. Birbirlerine ne yapmaları gerektiğini, antropologlara da ne yaptıklarını anlatmaktadırlar;

3. Kültürlerin sunduğu kategori ve imgeler çerçevesinde (Lévi-Strauss'un deyişiyle *sosyo-lojik* olarak) düşünmektedirler.

İşlevselcilik ve türevi ekoller (transaksiyonalizm, yeni-işlevselcilik, süreçselcilik vb.) insanlar arası etkileşim (1. şık), yapısal işlevselci ekol ise toplumsal davranış kodları (2. şık) üzerinde odaklaşmıştır. Buna karşılık, insanların "nasıl" düşün-

düğü, inanç ve mitosun “mantığı” ihmal edilmektedir. Oysa bu, Tylor’un “kültür” kavramının da ihmali anlamına gelmektedir. Kıta Avrupası’nda düşünce dünyasını antropolojinin ilgi alanına dahil etme girişimi, **Claude Lévi-Strauss** ve yapısalcılardan gelecektir (Kuper 1983: 167).

Yapısalcılık, tözden çok, örüntüye öncelik veren yaklaşımları kapsamaktadır. Yapısalcılar için anlam, şeylerin tecrit halinde anlaşılmasından değil, nasıl bir araya geldiklerinin bilgisinden kaynaklanmaktadır. Neredeyse tek başına yapısalcılığın kurucusu kabul edilen Lévi-Strauss (McGee & Warms 1996: 310), antropologların inceleme alanının insanların dünyalarını nasıl kategorileştirdiklerini değil, insan aklının bu kategorileri üreten örüntülerini keşfetmek olduğunu öne sürmekteydi. İnsan bilişiminin temel yapısını anlayabilmek amacıyla neredeyse elli yıl boyunca mitos ve dinin kültürler arası karşılaştırmaları üzerine çalışmıştır.

Yapısalcılık, toplumsal görüngülerde *toplumsal yapı* adı verilen ve yalnızca bir model kullanımıyla anlaşılabilen gizli bir boyutun varlığını kabullenmektedir. Bu yapı *Kantçı* anlamında, yani insan aklının düzenleyici mekanizmalarının bulunduğu kabulü anlamında, *bilinçdışıdır*<sup>105</sup> (Applebaum 1987: 401). Dolayısıyla yapısal-işlevselcilik ile benzerliği, her ikisinin de şeyler

105 Bu noktada “yapı” kavramını biraz ele almakta yarar var. Kavramın mimarlık ve biyolojiden türeyen yaygın kullanımı(lar), bir bütün ya da sistemi oluşturan unsurların karşılıklı bağlılığını ve birindeki değişimin diğer unsurlarda ve bütündeki değişimleri tetikleyeceğini ima etmektedir. André Lalande, *Vocabulaire*’inde bu durumu şöyle ifade eder: “Yapı, her bir görüngünün diğerlerine bağımlı olacağı ve ancak ötekilerle ilişkiliği içerisinde kendisi olacağı tarzda birbirine bağlı görüngülerden oluşan bir bütündür” (akt.: Hénaff, 1998: 11). Hénaff aynı yerde, Lévi-Strauss’un “yapı” kavramının Britanya yapısal işlevselcilerinin başvurduğu “toplumsal yapı” kavramı ile, terimin lingüistikteki kullanımının özgün bir senesi olduğuna dikkati çekmektedir. Britanyalı yapısal işlevselcilerde (özellikle de Radcliffe-Brown’da) “verili bir toplumda ayut edilebilen toplumsal ilişkilerin bütünü” olarak tanımlanan “yapı,” Lévi-Strauss için, “yalnızca toplumsal yapıyı oluşturan modellerin inşa edildiği” ampirik veriler ya da hammaddeledir. Lévi-Strauss’un yapısı, görüngülerin olduğu kadar, gözlemcinin aklının da arkasında yatan, ampirik görüngülerin anlaşılmasını olanaklı kılacak soyut bir modeldir.

arasındaki ilişkilerle ilgili oluşuyla sınırlıdır. Bir başka deyişle, Radcliffe-Brown, “yapı” kavramıyla bir toplumun istikrar ve tutunumunu koruyan kurumsal ve örgütsel ilişkilere gönderme yaparken, yapısalcılar için “yapı” tüm insanlar için ortak bir karakteristikler dizisi, psikobiyolojik karakterli, doğuştan bir nitelik olarak tanımlanmaktadır. Bu bakımdan, yapısal işlevselciğin *tümevarımcı*, yapısalcılığın ise *tümdengelimci* bir yöntem izlediği söylenebilir. Bir başka deyişle, yapısal-işlevselciler verilerden başlayıp bunlardan ne tür genellemeler çıkartılabileceğine bakarken, yapısalcılar da mantıksal olasılıkları göz önünde bulundurmakta, ardından da ‘gerçekliğin’ bunlara nasıl uyduğuna bakmaktadır (Barnard 2001: 120).

İnsanlar için doğal dünyanın, insan kavrayışının ötesinde bir gerçekliği olmadığını kabulü, yapısalcılığın doğal dünyanın nesnel olarak varolmadığını öne sürdüğü anlamına gelmemektedir. Lévi-Strauss’un söylediği, insanlarla doğal çevreleri arasında diyalektik bir ilişki bulunduğu; insan aklı, gündelik yaşamla insanların kurum olarak inşa ettikleri üstyapılar arasındaki dolaşımın aracıdır. Olayları imlere dönüştürmekte, insanlar simgeler aracılığıyla iletişime geçmekte, ve böylelikle kendi dışlarındaki, ama kendileriyle ilişkili nesnel dünyaya zihinsel bir inşa dayatmaktadır. Yani insan(lar)ın dışında nesnel bir dünya vardır, ancak antropologun bakması gereken, bu nesnel dünya, hatta insanın onu nasıl kavramsallaştırdığı değil, ona ilişkin olarak oluşturduğu zihinsel kategorileri birbirleriyle ilişkilendiriş tarzıdır.

Lévi-Strauss yapısalcılar arasında en iyi bilineni olmasına karşın, yapısalcı düşünce, dilbilimden edebiyat ve sanat tahlillerine, geniş bir uygulama alanına sahiptir. Antropolojiye aktarımı, Durkheim’in geç dönemi ve Marcel Mauss’un analitik geleneği ve Amerikan kültürel antropolojisi (özellikle Boas geleneği) aracılığıyla olmuştur. Bunlardan her birinin, Lévi-Strauss’un düşünsel biçimleniş üzerinde etkisi vardır. Ancak Lévi-Strauss, Durkheim’in toplumsal tutunum duygularının normlar aracılığıyla nasıl aktarıldığı konusundaki vurgusunu devralan Radclif-

fe-Brown'ın tersine, geç döneminde (özellikle *La Classefication Primitive*'inde) irdelediği 'ilksel sınıflandırma,' 'ilksel mantık' üzerine düşüncelerinin kalıtıcısıdır.

Ne ki Lévi-Strauss üzerindeki asıl etki, **Ronald Jacobson** (1896-1982) ve **Nikolai Troubetzkoy** (1890-1938) tarafından 1926'da kurulan *Prag Yapısalcı Lingüistik Ekolü*'nden, özellikle de bu ekol etrafında toplanan düşüncelerin **Ferdinand de Saussure** (1857-1913) tarafından geliştirilmiş halinden gelmiştir.

## VI. 1. Yapısalcı Dilbilim: Prag Ekolü

İsviçreli dilbilimci **Ferdinand de Saussure**, doğduğu kent olan Cenevre'de fizik ve kimya, Leipzig'de ise karşılaştırmalı filoloji eğitimi görmüştür. Paris'de bir süre filoloji konusunda ders verdikten sonra 1891'de Cenevre'ye dönerek yaşamı boyunca Hint-Avrupa ünlü sistemleri üzerine karşılaştırmalı ve tarihsel çalışmalarıyla ün kazanacaktır. Sonraki yorumcuları, tarihsel yeniden inşalarında dahi dilin unsurları arasındaki ilişkiyi lingüistik tahlilin anahtarı olarak gördüğünü kaydetmektedirler. Böylelikle, çağdaşı Durkheim gibi, hem diyakronik (artsüremli), hem de senkronik (eşsüremli) kamlara dahil edilmektedir (Barnard 2001: 121).

Saussure'ün 1906-1911 tarihleri arasında Cenevre'de verdiği konferansları, *Course in General Language* (Genel Dil Dersi) ya da kısaca *Course* olarak bilinir. Bu konferanslar, (**Edward Sapir**'in bazı çalışmalarıyla birlikte) o güne dek dilin evrimi ve/veya dillerin tarihsel yeniden inşası üzerinde odaklanan dil incelemelerinde, senkronik ve yapısal analize ilk vurguyu oluşturmaktadır. *Course*, aynı zamanda *semiyolojinin* de (Bkz. "IX. Bölüm) kuruluşu ve yapısalcılığın şafağına işaret eder. Saussure, yapıtının daha geniş semiyotik imalarına da işaret etmekle birlikte, esas ilgisi dil üzerinedir.

Günümüzde gerek lingüistik, gerekse toplum bilimlerinde yaygınca kabul edilen kimi ayırımları ilk kez Saussure yapmıştır: *Lan-gue* (dil) ile *parole* (söz); *syntagmatique* (dizimsel) ile *associative/*

*paradigmatik* (dizisel); gösteren (*signifier*) ile gösterilen (*signified*).

Dilin diyakronik (artsüremlî) ve senkronik (eşsüremlî) incelemeleri arasında getirdiği ayırım, çağdaşlarından bir kopuşu temsil etmektedir. Çağdaş dilbilimciler, dilin zaman içindeki değişimi (diyakronik yaklaşım) üzerinde odaklaşırken, kendisi senkronik yaklaşıma *Course*'da en azından eşit ölçüde önem vermektedir. Saussurecüler için diyakronik/senkronik ayırımı mutlak; ara formların mümkün olmadığını söylemektedirler (Barnard 2001: 122).

*Langue ve parole*: “Langue,” lingüistik yapı ya da gramer anlamında *dil*dir; herhangi bir dilin bütün bir sözcük kural ve kullanım sistemini anlatır. “Herhangi bir konuşmacı kişi açısından bu bir ‘veri’dir, kendisinin yarattığı birşey değildir; dili oluşturan parçalar kullanıma açıktır, ancak bunları kullanma zorunluluğu yoktur” (Leach 1985:49) Analoji yoluyla bu, kültürün grameri olabilir. *Parole* ise, mevcut deyişler anlamında “konuşma”, ve yine analoji yoluyla, gerçek bireylerin toplumsal davranışlarıdır. “Ben bir birey olarak konuştuğumda ise ‘söz’ kullanırım; bütün bir ‘dil’ sistemi içinden belli sözcükleri, dilbilgisi kurallarını, ton ve vurguları seçerim, bunları belirli bir **düzene** sokarak da konuşmamla bilgi iletebilirim” (Leach 1985: 49). Alan araştırmacısı (dilbilimci ya da antropolog) söz’den dil’e, yani bireylerin konuşma ya da eylemlerinden, uygun dilsel ya da toplumsal davranışın genel betimlenişine uzanmaktadır.

*Dizimsel (syntagmatique) ve dizisel (associative)*<sup>106</sup> ilişkiler: Dilde dizimsel ilişkiler, sözdizim (*syntax*) kurallarının uygulanmasıyla oluşturulan zincirler, bir başka deyişle bir tümce içindeki ilişkilerdir. Örneğin, “Ahmet, Ayşe’yi seviyor” tümcesi, üç sözcük içermektedir: **özne** (Ahmet), **nesne** (Ahmet’in sevgisinin nesnesi, yani Ayşe) ve **yüklem** (seviyor). Ayşe yerine Zeynep ya da Fatma’yı koyduğumuzda, Ayşe, Zeynep ve Fatma arasında dizisel bir ilişkiden söz edilecektir.

**Roland Barthes** bu ilişkiyi dil dışı (kültürel) alana tercüme

106 Çoğu yapısalcılar, Hjelmslev’in izinden *paradigmatique* terimini yeğlemektedirler.

ettiğinde farklı bir terminolojiye başvurmaktadır. Barthes, sözlü olmayan göstergelerin eğretilme (*metaphor*) yoluyla dizisel ve düzdeğiştirmece<sup>107</sup> (*metonym*) yoluyla dizimsel kullanımı arasındaki ilişkiyi bir tabloyla açıklamaktadır. Leach (1985: 50-51). Bu tabloyu aktarırken kimi açıklayıcı eklemelere başvurmuştur. Barthes'ın *sistem* sözcüğünü iki farklı anlamda kullandığına dikkati çeker ve "dil"e [yukarıdaki *langue* anlamında; ya da izge (*code*) karşılığında] denk düşen "sistem" ile, dildeki söz bölükleri (sıfatlar, fiiller, isimler vb.; Lévi-Strauss'da dizisel seri)'ne denk düşen sistem arasındaki farkı vurgular. Barthes'ın tablosu, [Leach (1985: 51)'in köşeli parantez içindeki eklemeleriyle] şöyledir:

---

107 Eğretilme (*metaphor*), benzerlik ilkesine, yani bir ad ya da deyimın doğrudan ait olmadığı bir şeyin yerine kullanılmasına, düzdeğiştirmece (*metonym*) ise, parça-bütün ilişkisine, yani bir şeyin adı yerine ona ait bir özelliğin kullanılmasına gönderme yapmaktadır.

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

Görüldüğü üzere, tablonun A sütununda yer alan ögeler arasında dizisel, B sütununda yer alan ögeler arasındaysa dizimsel bir ilişki söz konusudur. Bir başka deyişle, A sütunundaki ögeler

eğreltileme (*metaphor*) yoluyla birbirleri yerine kullanabilirken, B sütunundakiler, birbirlerine bir tümcenin unsurları gibi bağlanırlar ve parça-bütün ilişkisi içerisinde bir dizim oluştururlar. Daha basit bir deyişle, “eğreltileme (sistem, dizi) benzerliğe, düzdeğiştirmece (dizim) ise yakınlığa dayalıdır”<sup>108</sup> (Jacobson’dan akt.: Leach 1985: 52).

*Gösteren (signifier) ve gösterilen (signified) ayrımı:* Gösteren, bir şeyin yerine kullanılan sözcük ya da simge, gösterilen ise simge ya da sözcüğün yerine kullanıldığı şey ya da görüngüdür. Bu iki unsur, birlikte, en önemli özelliği keyfi ya da arzi olmak olan *göstergeyi (sign)* oluşturmaktadır. Bir sözcüğün fonolojik özellikleriyle anlamı arasında doğal bir ilişki yoktur; benzer tarzda, bir kültürün simgesel unsurları, anlamlarını hem verili kültürden, hem de o kültür içindeki bağlamdan alırlar. Leach’in (1985: 52) dediği gibi, bir taç (düzdeğiştirmece yoluyla: parça bütünü temsil eder) kraliyeti, ya da (eğreltileme yoluyla) bir bira markasını simgeleyebilir.

Yapısalcı lingüistiğe göre tüm diller, *fonem* adı verilen keyfi ses gruplarından oluşmaktadır. Fonemlerin kendileri herhangi bir anlam içermezler; ancak belirli örüntülere (sentaks ve gramer kuralları) uygun olarak, daha geniş birimler (morfepler, sözcükleri tümceler...) halinde birleştirildiklerinde, bir anlam taşır hale gelirler. Bir dili konuşanların çoğu, fonemlerin kullanımını yapılandıran ve böylelikle de anlamlı bir iletişim sağlayan kuralları bilmez; ancak herkes, bir dili, anlamlı bir iletişimi sürdürebilecek tarzda kullanabilmektedir. Bu nedenle, dil kullanımımızı yapılandıran kuralları hepimiz, bilinçaltımız düzleminde biliyor olmalıyız. Dilbilimcinin görevi, dilin dışsal kullanımının ötesine geçerek bu bilinçdışı ilkeleri keşfetmek olmalıdır. Lévi-Strauss da benzer tarzda, insan kültürünü yapılandıran bilinçdışı ilkeleri incelemede başvurulabilecek bir teknik geliştirmeye çalışmıştır.

108 Benzeşim ilkesine işaret eden *eğreltileme* ile, parça-bütün ilişkisine işaret eden *düzdeğiştirmece* arasındaki ilişki, Sir James Frazer’in büyüünün yaslandığını söylediği iki ilkeyle karşılaştırılabilir: benzeşim büyüü ile temas büyüü.

Lingüistler, Saussure sonrasında da fikirlerini geliştirmeyi sürdürdüler. Prag ekolü mensubu “işlevselciler” [kimi zaman böyle anılmaktaydılar (Barnard 2001: 123)] fonolojik yapılar arasındaki karmaşık ilişkiler üzerine kuramlar formüle etmeyi sürdürdüler. Ancak konumuz açısından önemli olanı, ‘ayırt-edici özellikler’ nosyonudur: bu antropologların yapısal ya da ‘ikili zıtlıklar’ (*btary dichotomies*) dediği şeye benzetilebilir.

Bu kuramların temelini basitleştirmek için, tikel bir dilde iki ses arasındaki fark, kimi özelliklerin varlığı ya da yokluğuyla tanımlanabilir. Örneğin, bir ön-seslendirmeye telaffuz edilen *b,d* ve *g* sesleriyle, ön-seslendirmesiz olarak telaffuz edilen *p, t* ve *k* seslerinde olduğu gibi.<sup>109</sup> Ancak her bir ses çifti (*b/p, d/t, g/k*) ağızın farklı bir yerinde telaffuz edilmektedir.

Ön-sesli ve ön sessiz ayırımının ikili doğasının kabulü ile böylesi bir ayırımın daha geniş bir sistem içerisindeki yerinin kabulü, yapısalcılığın özünü oluşturur. Bir başka ifadeyle, Prag ekolünün anahtar kavrayışlarından biri, sözcüklerin salt ses gruplarından oluşmayıp, fonemler arasındaki zıtlıklar (ikili zıtlıklar) üzerine inşa edildiği yolundaydı. Arka plandaki bu düzenliliklerin dili örgütlediği düşüncesiyle, tüm insan iletişiminin tümellerini oluşturduğunu savunmaktaydılar.

Lévi-Strauss, yapısalci dilbilimden bu “ikili zıtlıklar” modelini devralarak, insanlar arasındaki iletişim tarzı olarak tanımladığı kültürün de örgütleyici ilkesi olarak kabul etmiştir. Dilbilimci Jacobson’un aşağıda aktarılan “üçgenler”i, Lévi-Strauss’un ileride göreceğimiz çözümlemelerine kaynaklık etmektedir:

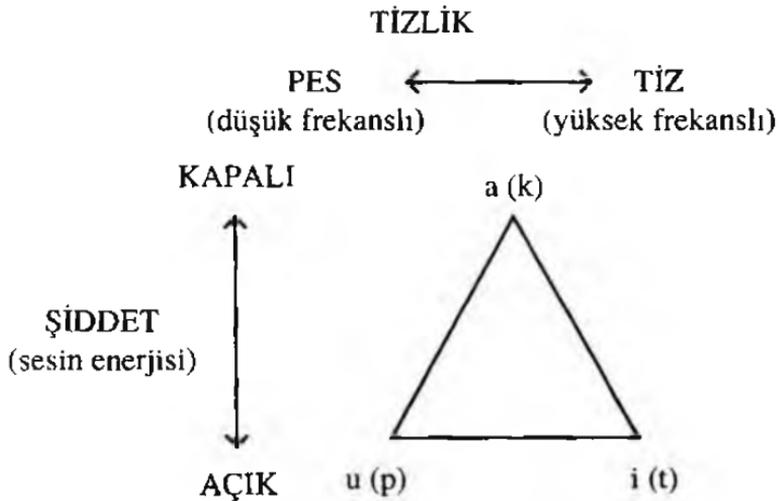
“Jakobson, küçük çocukların standart bir sıra içinde anlamlı ses örüntüleri yaratacak biçimde temel ünlü ve ünsüzleri denetleyebilir duruma geldiklerini öne sürer. Çocuk önce sesin şiddetinde ayırım yaparak temel ünlü/ünsüz karşılığını geliştirir:

<sup>109</sup> Türkçe’de bunlara *c* (ön-seslendirmeli) ve *ç* (ön-seslendirmesiz) çiftini ekleyebiliriz.

<b>ünlü</b> (yüksek enerjili ses) (şiddetli-kapalı)	<b>ünsüz</b> (düşük enerjili ses) (hafif-açık)
---	--

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

Jacobson'un bu savı, ünlü/ünsüz çifti üçgeniyle temsil edilebilirler. Ünlü ve ünsüzler, kapalı/açık ve pes/tiz olarak ayrıştırılmıştır:



Şekil: 1 Jakobson'un ünlü-ünsüz üçgenleri [Kaynak: Leach (1985: 31)]

Lévi-Strauss, insan düşüncesinin temel örüntüsünün de siyah-beyaz, gündüz-gece, sıcak-soğuk gibi ikili zıtlıkları kullandığını düşünüyordu. Ona göre, insan beyni, doğadaki süregelenlik ve tedricî değişimi (sıcaktan soğuğa, beyazdan siyaha, gündüzden

geceye vb.) ancak ikili kutuplar halinde ayrıştırarak kategorize etmekteydi. Zıtlar arasındaki ilişki ise, bir üçüncü unsur tarafından *dolayım*lanmaktaydı: örneğin kadınların mübadelesi ben-öteki zıtlığını, avcılık, tarım ile savaşı; din, yaşam ile ölümü vb. dolayımlayan/ilişkilendiren unsurlardı. Onun bu yaklaşımı, aynı zamanda kutsal-dindışı, sağ-sol gibi ayrımları kolektif bilincin aslî unsurları kabul eden Durkheim'a da denk düşmektedir.

## VI. 2. Claude Lévi-Strauss (1908)

Claude Lévi-Strauss (1908- ), Belçika'da doğmuş, ancak çocukluk ve gençlik yıllarını Paris'de geçirmiştir. 1927-32 yılları arasında Paris'de hukuk ve felsefe öğrenimi gören Strauss, 1934 - 37 arasında Brezilya'da Sao Paulo Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü olarak çalıştı ve Brezilya'da bulunduğu süre içinde ve üniversitedeki görevinden istifa ettikten sonra da kısa dönemli alan çalışmaları gerçekleştirdi. Antropolojiye ilgisi, Robert Lowie'nin *Primitive Sociology* (İlkel Sosyolojisi) okuduktan sonra başlamıştır.

1939-40 yıllarında askerliğini yapmak üzere Fransa'ya dönen Lévi-Strauss, burada Nazi karşıtı Direnişe katıldı; ancak Yahudi kökenli bir aileden gelmesinin II. Dünya Savaşı sırasında bu durumun yol açtığı riskler nedeniyle, bir kez daha yurtdışına, bu kez ABD'ye giderek (1941), Robert Lowie, E. Metraux ve Max Ascoli'nin aracılığıyla New York'da New School for Social Research'de göreve başladı. 1946-47 yıllarında ABD'de Fransa Kültür Ataşeliği de yapan Lévi-Strauss, savaş sonrasında yeniden Fransa'ya döndü ve çeşitli akademik görevlerde bulundu (Leach 1985: 11-14). Akrabalığın temel yapıları üzerine doktora tezi (*Les structures élémentaires de la parenté*), 1949'da Paris'de yayınlanacak, bunu diğer yapıtları izleyecektir: *Race et Histoire* (İrk ve Tarih<sup>110</sup> - 1952); otobiyografik gezi notları *Les tristes tropiques* (Hüzünlü Dönenceler<sup>111</sup> - 1955); *Anthropologie*

110 Bkz. Lévi-Strauss. (1985).

111 Bkz. Lévi-Strauss. (1992).

*structurale* (Yapısal Antropoloji - 1958); sınıflandırma üzerine iki incelemesi *Le Totemisme aujourd'hui* (Günümüzde Totemizm - 1962) ile *La Pensée sauvage* (Yaban Düşünce<sup>112</sup> - 1962); ve dört ciltlik *Mythologiques*'i [*Le cru et le cuit* (Çiğ ve Pişmiş - 1964); *Du miel au cendres* (Baldan Küle - 1967); *L'Origine des manières de table* (Sofra Adabının Kökeni - 1967); ve *l'Homme nu* (Çıplak İnsan - 1971)]... Lévi-Strauss, felsefe ve hukuk formasyonuna karşın erken dönemlerinde jeoloji, Freud psikanalizi ve Marksist kurama ilgi duyduğunu açıklamaktadır.

Lévi-Strauss'un yapısalcılığa ilgisi, New York'da sürgünde bulunan Orta Avrupalı dilbilimcilerle tanışmasıyla başlayacak, bulgularını antropolojiye uygulamaya koyulacaktır. Ne ki yazdıklarından çoğu, Durkheim ve Mauss'dan kaynaklanır. Özellikle Marcel Mauss'un *Essai sur le don*'u (Armağan Üzerine Deneme - 1925)<sup>113</sup> akrabalık ve evlilik mübadelelerine ilişkin fikirlerini etkilemiştir.<sup>114</sup> Yanı sıra, ABD'nin "kültürel antropoloji"si, özellikle Boas, Lowie ve Kroeber'in yazılarının, antropolojik düşünüşünün biçimlenişinde önemli bir katkısı olduğu söylenebilir (Barnard 2001: 125).<sup>115</sup>

Lévi-Strauss'a göre bir kültürün özü, onun yapısıdır. Bu, hem tikel kültürler ve onların özgül dizilimleri, hem de genelde kültür kavramı için geçerlidir. Tıpkı Söz'ün Dil'in içerdiği olasılıklardan bazılarının gerçekleşmesi olduğu gibi, tikel kültürler, tüm olası kültürel sistemlerin bir parçası olarak vardılar.

112 Bkz. Lévi-Strauss, (1984).

113 Marcel Mauss'un bu yapıtı Türkçeye çevrilerek yayınlanmıştır: ["Bağış (Hediye) Üzerine bir Deneme. Arkaik Topumlarda Mübadele biçimi ve Nedenleri". *Sosyoloji ve Antropoloji*. Doğu Batı Yayınları, Ankara 2005].

114 "(Mauss için) armağan vermek, "vermek, almak, geri ödemek" temel ilkesi uyanınca işleyen mübadele ya da karşılıklılıktır. Karşılıklılık yerleşik bir akf yapı, herkesin paylaştığı bir mantıktır. Karşılıklılığın pazar-dışı iktisadi işlemlerle sınırlı olduğunu düşünen ekonomik antropologların tersine, Mauss onu iktisadın yanı sıra, toplumsal örgütleniş ve akrabalığı da yöneten evrensel bir mübadele ilkesi olarak görmekteydi. Lévi-Strauss bu fikri geliştirmiştir" (Erickson 1999: 94-95).

115 Felsefi açıdan ise, Lévi-Strauss'un düşüncesinin izlerini J. J. Rousseau'ya dek sürmek mümkündür. Bu konuda bkz. Abel (Lévi-Strauss 1985: 7-30; öz. ss. 12-16).

Yapısalcılık, en genel anlamıyla örüntü üzerinedir: İlk bakışta bağlantısız gözüken şeylerin karşılıklı ilişki içerisindeki kısımlardan oluşan bir sistem oluşturması. Yapısalcı kuramda ‘bütün,’ parçalarının toplamından daha büyüktür ve bütünlerin çoğu, ayırt edici özellikler ya da ‘ikili zıtlıklar’ fikriyle parçalanabilir.

En ‘saf’ yapısalcılık, ‘ikili zıtlıklar’ nosyonunu yapısalcı lingüistik ve bilişsel antropoloji ile paylaşmaktadır. Lévi-Strauss’un ayırt edici yönü, “tüm yapıların yapısı”nı (Barnard 2001: 127) araştırmasıdır. Ve bunu yaparken insanın ‘psşik birliği’ni (kendi deyişle “*ésprit humaine*”; gevşek bir çeviriyle *kolektif bilinç*) önsel olarak kabul etmektedir. Bu ön-kabul, içkin olarak antropolojik düşünce tarihinde mevcut, ancak en net ifadesini Fransız antropolog **Lucien Lévi-Bruhl** (1857-1939)’ün doğayı somut gereksinimlerini karşılayan kullanılabilir bir dünya olarak algılayan “prelojik (ilkel) insan” ile, doğayı formalize edilmiş kuramsal sorunsallar bağlamında algılayan “lojik (modern) insan”mda bulan (Yavuz 1986:7) ayırımın topyekûn reddidir. Lévi-Strauss, *Yaban Düşünce*’sini “yaban” insanların da en az “modern”ler kadar makul düşünebildikleri öncülü üzerine kurar.

Ona göre, insanların birliğinin temelinde bir zihinsel düzen talebi, sınıflandırmaya yönelik evrensel bir itim yatmaktadır, ve bu düzen, insanın içerisinde yer aldığı evrenin ilkesidir:

“(…) Kurallardan sözetmekle anlamdan sözetmek aynı şeyden sözetmektir; ve insanoğlunun tüm entellektüel girişimlerindeki ortak payda (elbette ki saptanabildikleri ölçüde) her zaman bir düzen koymak olmuştur. Eğer bu, insan zihninin temel düzen gereksinimini temsil ediyorsa, unutmamalı ki insan zihni de evrenin yalnızca bir parçasıdır, gereksinim herhalde vardır, çünkü evrende bir düzen vardır ve evren bir kaos değildir” (Lévi-Strauss 1986: 25).

Deneyim ve algıları sınıflandırmanın ve aktarmanın bir yolu, onları adlandırmaktır. Bilgi, böylesi bir sistemleştirme aracılığıyla depolanıp aktarılır. Bir sınıflandırma sistemini paylaşan insanlar, aynı kültürün katılımcılarıdır. Ancak aynı kültürü pay-

laşmayanlar dahi, evrensel altyapılar aracılığıyla bu ortak, insanî temele katılmaktadırlar; kültürel sınırları aşan iletişimi mümkün kılan da budur.

Şu halde Lévi-Strauss'un yapısalcılığı Radcliffe-Brown'ı anlamda toplumsal yapı ya da 'yapısal biçimi' içermekle kalmaz, onları aşarak fikirlerin yapısını da kapsar. Lévi-Strauss'un "yapıları" ampirik değil, rasyonel bir temel üzerine yerleşmektedir; yani bir Lévi-Strausscu önce bir şeyin mantıksal olasılığını düşünür, sonra etnografideki örneklerini araştırır.<sup>116</sup> Lévi-Strauss, bir toplumun ideal yapısıyla ilgilidir. İki bakımdan: 1) *Kendi* kafasında olan anlamında; 2) Etnografin çalıştığı halkın aklında olan anlamında. Antropologlar, çoğunlukla ikinciye ağırlık tanımaktadır; oysa daha ilginç olanı, ilk anlamdır (Barnard 2001: 127).

Lévi-Strauss, "bilinçdışı" kavramını Freud'dan ödünç almış olmakla birlikte, ona Freud'dakinden (psişik içerik) farklı (daha çok kolektiviteyle bağlantılı) bir anlam yüklemektedir. Ona göre bilinçdışı, psişik içerik üzerine yapısal biçimi dayatmaktadır. Psişik içerik, bilinçdışı tarafından yapılandırılan dile dönüştüğünde anlamlı hale gelecektir. Böylesi bir 'bilinçdışı' kavrayışı Lévi-Strauss'u şu görüşlere yöneltir:

1. Toplumun diyakronik değil, senkronik kavrayışı;
2. Kolektif/evrensel yapıların bireysel/tikel yapılara önceliği;
3. Psikolojik içerikten çok akıl kuramına ilgi (Applebaum 1987: 402-403).

Açımlayacak olursak; Marksizm'e ilgisini zaman zaman vurgulamakla (Leach 1985: 16) birlikte, Lévi-Strauss, tarihi, kültürel incelemelerin dışına sürer:

116 Nitekim Leach (1985: 21-22), Lévi-Strauss'un alan deneyimlerinin her zaman çok kısa sürdüğüne, ve yerli dilleri bilmeksizin habercisinin bildirdikleriyle yetindiğine dikkat çeker: "(...)Lévi-Strauss her zaman tam aradığını bulabilmektedir. Ne kadar tartışmalı olursa olsun, mantıksal hesaplara dayalı beklentilere uyan her ipucu kabul edilebilir. Ama eğer veriler kurama ters düşerse, Lévi-Strauss ya bu bilgiyi gözardı edecek, ya da güçlü yerme dağarcığının tüm kaynaklarını seferber ederek sapkınlığı salondan atacaktır! Lévi-Strauss'un asıl eğitiminin felsefe ve hukuk olduğunu unutmamalıyız: sonul doğruyu bulmaya çalışan bir bilim adamından çok bir davayı savunan bir avukat gibi davranmaktadır sürekli."

“Budunbilimci (etnolog g.n.) tarihe saygı gösterir, ancak ona ayrıcalıklı bir değer vermez. Kendi araştırmasını bütünleyen bir araştırma olarak düşünür onu; insan toplumlarının yelpazesini biri zaman içinde açar, öbürü uzam içinde. Aralarındaki farksa sanıldığından da küçüktür, çünkü tarihçi silinip gitmiş toplumların görüntüsünü kendileri için şimdiki zaman olmuş dakikalardaki biçimiyle yeniden belirlemeye çabalar, budunbilimciyse zaman içinde bugünkü biçimlerden önce gelmiş tarihsel evreleri yeniden kurmak için elinden geleni yapar” (Lévi-Strauss 1984: 271-72).

Ancak bu, salt bir yöntem sorunu değildir; biraz daha yakından bakıldığında, Lévi-Strauss’un toplumları -jeoloji modelinde kurgulanmış- bir senkroni olarak gördüğü göze çarpacaktır. Jeolojinin, aralarında milyonlarca yıl fark olan oluşumları bir arada gözlemlemeye olanak sağladığı gibi, psikik evrenin temel özellikleri eşzamanlı bir varoluş sergilemektedir<sup>117</sup> (Leach 1985: 19-20).

Yapısalcılığa göre ‘yapı’ gözlemlenebilir bir olgu değildir, ampirik verilerin, somut görüngülerin birikiminden çıkarsanamaz. Ya da, gözlemcinin kurguladığı kuramsal inşalar değildir. Somut görüngüler, altta yatan yapıları kanıtlarlar. Yapılar nesnel, doğal dünyanın tezatlar halinde ayrıştırılmasından kay-

117 Öte yandan, Lévi-Strauss “değişim” sorunuyla, tarihi ilga edip olayları devri bir örüntü haline dökme eğiliminde, bu nedenle de yapısal analize daha yatkın olan “soğuk” (“ilkel”) toplumlar ile, sürekli akış ve değişim halindeki “sıcak” toplumlar arasında ayırım yaparak başa çıkmaya çalışmaktadır (Kuper 1999: 173). Georges Charbonnier’in *Conversations With Lévi-Strauss* (Lévi-Strauss’la Söyleşiler)’unda “ilkel toplumlar”ı, iç düzenlemeleri herşeyden önce azami bir denge ve birliği sağlamaya yönelik olan toplumlar olarak tanımlar. Bu toplumlar herhangi bir birey ya da grubun dışlanması, iç bölünmeleri, dolayısıyla da herhangi bir siyasal ya da iktisadi iktidar odağının oluşmasını engelleyecek tarzda, asgari bir entropiyle işlemektedir. Buna karşılık Batılı toplumlar büyük miktarlarda enerji tüketerek büyük miktarlarda işi açığa çıkartırlar. Bunlarda yönetenlerle yönetilenler, karar alıcılarla üreticiler arasındaki gerilim, motor gücü oluşturmaktadır. Lévi-Strauss, bu tip toplumların yazının ortaya çıkması, yerleşik tarımın gelişmesi, kentsel örgütlenme, nüfus yoğunlaşması, ayrı bir iktidar alanının biçimlenmesi ve nihayet insan çalışmasının birikim ve müzakereye tabi bir artı üretmesi koşullarında ortaya çıktığını belirtmektedir. Böylesi toplumlar sınırları öngörülemez değişimlere mahkumdur ve dengeyi ancak devinim, yani sürekli artan teknolojik gelişme içerisinde sağlarlar. Mevcut küresel hegemonyaları bu mantığa dayanmaktadır (Hénaff 1998: 34-35).

naklanmaktadır. Öte yandan, yapılar, toplumsal sistemlerin türevleri de değildirler; aksine, onları öncelerler. Gözlemlenen ilişkilerin 'kaynağı' olarak gözlemcinin aklında da (bilinç dışında) mevcuttur; insan beyni anlam örüntüleri oluşturma yetisine sahip olduğu için de keşfedilebilirler:

"Ancak akrabalığa toplumsal-kültürel karakterini veren, doğadan alıkoydukları değil, doğadan aslı ayrılmış tarzıdır. Bir akrabalık sistemi bireyler arasındaki nesnel soydanlık ya da kanadalık bağlarından oluşmaz. Yalnızca insan bilincinde vardır; keyfi bir temsiller sistemidir, gerçek bir durumun kendiliğinden gelişimi değil" (Lévi-Strauss 1996: 324'de).

Yapısalcılık, insan görüngüsünü belirli bir zaman ve mekanda ortaya çıkışlarıyla somutlanmış, bedenleşmiş zihinsel faaliyetler olarak görmektedir. İnsanın dünyayla ilişkisi, bu ilişkiyi kavramsallaştırmada kullandığı zihinsel araçlarla dolaylanmaktadır. Beyin, genetik olarak kalıtıldığı programı, ikili kodlar (gece-gündüz, soğuk-sıcak, siyah-beyaz, yaşam-ölüm, eril-dişil...) aracılığıyla izler. Toplum bir iletişim mübadelesi mekanizmasıdır; toplumsal görüngüler iletiler, dil ise bu iletileri dönüştüren izgedir (*code*) (Applebaum 1987: 405).

Prag ekolünün lingüistik modelinden hareketle, Lévi-Strauss için kültür, tıpkı dil gibi özde keyfi/arzî bir simgeler derlemesidir. O, bu simgelerin özgül anlamları üzerinde değil, daha çok bunların örgütleniş tarzı, bütünsel bir sistem oluşturacak tarzda birbirleriyle ilişkilendirilişleriyle ilgilidir. "İkili zıtlıklar," bu çabasında başvurduğu anahtardır.

### VI. 2. 1. Akrabalığın Temel Yapıları

Lévi-Strauss, ilk yapıtlarında evlilik kurallarının toplumsal yapıyı nasıl etkilediği, hatta yarattığıyla ilgiliydi. O dönemler Britanya antropolojisine hakim olan 'soy kuramı' karşısına, akrabalık yapılarının "toplumsal grup içerisindeki iletişimi güvence altına alan bir dil" (Abel 1985: 19) olduğu tanımıyla çıkar. Dilsel iletilerin yerini, akrabalık ilişkilerinde kadınların mübadelesi

almaktadır. [Burada, Marcel Mauss'un *Le Don*'daki karşılıklılık ilkesi üzerine çözümlemeleri esas alınmaktadır. Lévi-Strauss, Mauss'un yapıtından, "ilkel" toplumlarda mübadelenin salt, hatta asli olarak "iktisadi" bir işlem olmayıp, Batılı toplumlardan çok daha önemli "kültürel" (toplumsal, dinsel büyüsel, iktisadi, yararçı, duygusal, hukuksal, ahlaksal...) işlevlere sahip olduğu sonucunu çıkartır (Hénaff 1998: 38-39)]. Mübadele/karşılıklılık ilişkileri üzerine odaklanan Lévi-Strauss, böylelikle "soy kuramı"nın karşısına, "bağlaşıklık kuramı"yla çıkmaktadır. Ona göre soy grupları toplumun temeli değil, gruplar arasında varolan evlilik mübadelesi ilişkilerinin unsurlarıdır.

Bu bağlamda, insanın yaptığı ilk ve en önemli ayırımlardan birinin, 'benlik-öteki' ayırımı olduğunu söyleyerek işe başlamaktadır. Bu doğal ayırım, ya da ikili zıtlık, bireyi, eş(ler)ini kendi grubu dışından seçmeye zorlayan 'ensest tabusu'nun da temelini oluşturmaktadır. 'Ensest tabusu,' Lévi-Strauss'a göre kültürün özü, başlangıcıdır. Bu sayededir ki, akraba ve akraba-olmayanlar arasındaki ayırım, ilkel toplumlarda kadınların karşılıklı mübadelesi ve akrabalık ağlarının oluşması ile sonuçlanmaktadır. Bir başka deyişle, mübadele edilen kadınlar, gruplar arasında bağlaşıklıklar kurulmasını olanaklı kılarak "benlik" ile "öteki" arasındaki dolayımı oluşturmaktadır.

Lévi-Strauss, bunun ardından, *basit/temel* ve *karmaşık* evlilik sistemlerini birbirinden ayırt eder. Basit/temel sistemler, pozitif kurallara dayalı olan, yani kimin kiminle evleneceğini belirleyen sistemler, karmaşık sistemler ise, negatif kurallara dayanan, yani kişinin kiminle evlenemeyeceğini belirlemekle birlikte, kimlerle evlenebileceğini açık bırakan sistemlerdir. Lévi-Strauss, basit sistemleri, karmaşık sistemlerin anlaşılmasında anahtar kabul etmektedir.

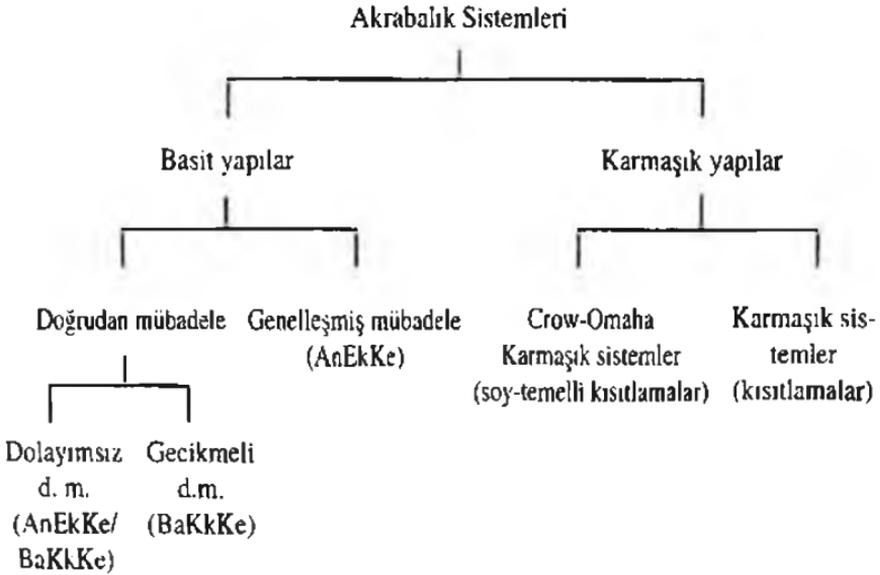
Lévi-Strauss, akrabalık sistemlerinin sınıflandırıcı ya da betimleyici olması üzerinde durmaz, hatta kimin kiminle evlendiği bile önemli değildir. O, mantıksal olasılıkların tümünü beraberinde getiren 'sistemler sistemi'yle ve bir sistemin diğeriyle olan formel, neredeyse matematiksel ilişkisiyle ilgilidir. Kendisi bu

ilgisini şöyle açıklamaktadır:

“(…) Üniversitelerde antropolojinin özerk bir disiplin olarak öğretilmediği o zamanki Fransız öğretimi yapan birinin antropolojiye kaçması mümkündü. Ben de oraya kaçtım ve hemen bir sorunla karşılaştım: dünyanın her yanında, bütünüyle anlamsız görünen bir çok evlilik kuralları vardı ve bu, büsbütün tedirgin ediciydi; çünkü eğer anlamsız iseler, kuralların sayısı aşağı yukarı sınırlı olsa bile, herkes için değişik kurallar olmalıydı. Dolayısıyla aynı saçmalık yeniden tekrar tekrar ortaya çıkıyor, ve başka türden bir saçmalık da yeniden ortaya çıkıyorsa, o zaman bunun kesinlikle saçma olmayan birşey olduğuna karar vermek gerekiyordu, yoksa yeniden ortaya çıkmazdı.

Böyle belirgin bir düzensizliğin ardında bir düzen aramaya çalışmak benim ilk yönelimimdi. Akrabalık dizgeleri ve evlilik kuralları üzerine çalıştıktan sonra, bir şans eseri (herhangi bir amaçla değil) mitolojiye yöneldim. Sorun orada da bütünüyle aynıydı. (...)” (Lévi-Strauss 1986: 23-24).

Lévi-Strauss'un "akrabalık sistemleri" şöyle bir tabloda özetlenebilir:



Basit yapılar, iki grubun kadınları karşılıklılık temelinde takasa soktuğu sistemlerdir. En basit tipi, bir erkeğin AnEkKe ya da BaKkKe (çapraz kuzenler) ile evlendiği sistemlerdir (Güney Amerika'nın bazı kesimleri ile Avusturalya). Bu sistem 'kızkardeş takası' olarak da bilinir (*dolaylımsız doğrudan mübadele*). Sürekli Ba KkKe evliliği olması durumunda mübadele, *gecikmeli doğrudan mübadele* modeline girecek, yani bir kuşakta verilen kadın yerine ertesi kuşakta kadın alınacaktır. [Ancak Rodney Needham gibi eleştirmenler bu tip durumların etnografik açıdan ender olduğuna dikkat çekerler (Barnard 2001: 129).] Buna karşılık AnEkKe evliliği, özellikle Asya'da çok yaygındır ve *genelleşmiş mübadeleyi* verir. Genelleşmiş mübadelede birbiriyle kız alıp verme ilişkisinde ikiden fazla grup bulunmaktadır ve kadın akışı, tek-yönlüdür; yani bir grup, kadın aldığı gruba kadın vermektedir. Lévi-Strauss'a göre, daha çok sayıda grubu mübadele ilişkisi içerisine soktukları için, bağlaşıklık ağlarını genişletmede

gecikmeli doğrudan mübadele dolayumsuz doğrudan mübadeleye göre, genelleşmiş mübadele ise doğrudan mübadeleye göre daha avantajlıdır (Erickson 1999: 97).

Karmaşık sistemler ise, Avrupa, Japonya ve Afrika'nın büyük bölümünde geçerli olan ve en yakın akrabalar arasındaki evliliği yasaklayan kurallardır.

Lévi-Strauss'un akrabalık çalışması 1950-60'lı yıllarda Britanya antropolojisini derinlemesine etkilemiş, Leach, Needham gibi antropologlar onun yöntemini, bağlaşıklık üzerine temellenen tikel akrabalık sistemlerinin incelenmesinde uygulamışlardır. Ne ki Britanyalı yapısalcılar bir yandan yapısal-işlevselcilerin soy vurgusuna (bağlaşıklık kuramıyla) karşı çıkarken, Lévi-Strauss'un evrensel örüntü arayışına (evrensel akrabalık yapıları fikrinin ampirik temelden yoksun olduğunu ileri sürerek<sup>118</sup>) karşı çıkmaktadırlar.

## VI. 2. 2. Sınıflandırma Sistemleri

Lévi-Strauss, görüldüğü üzere, gerek mevcut seçenekler örüntüsü, gerekse bunların çerçevesini çizen kuralların, arkaplanda yatan tek ve bilinçdışı zıtlık gramerinin kırılmaları olduğu kanısındadır. Bilinçdışı modellerin gerisinde, insan akli yatmaktadır ve antropolojik araştırmanın nihai hedefi, insan zihniyetinin evrensel ilkelerine ulaşmak olmalıdır.

Lévi-Strauss 1960'lardan sonra düşünce sistemlerine daha doğrudan bir ilgi göstermeye başlayacak ve bu amaçla da mitoloji üzerine çalışmaya başlayacaktır. Ancak bu iki dönem arasında, sınıflandırma sistemleri üzerine iki kitap yayınladı: *Le totemisme aujourd'hui* (Günümüzde Totemizm) ile *La pensée sauvage* (Yaban Düşünce). İnsanın toplumsal ve doğal dünyayı nasıl sözel kategoriler halinde sınıflandırdığı üzerine bu iki monografi, Durkheim'a en yakın yapıtlarıdır. Bunlarda insan düşüncesinin (yalnız "ilkel" düşüncenin değil, aynı zamanda her türlü "bilimsel-olmayan düşüncenin) en genel tarzda *lojik* (mantıksal)

118 Örneğin bkz. Leach (1985: 106).

değil, *analojik* olduğunu savunmaktadır. İnsan, doğal ve toplumsal çevresindeki nesnelere sınıflandırarak dünyasına bir örüntü, bir düzen dayatır. Bu kategorilerin sınırları keyfidir ve yüzeysel benzerlik ya da farklılıklar üzerine temellenebilmektedirler. Ancak aralarındaki ilişkiler daha temel bir karakter sergilemektedir. Sistemlerin terimleri zıt çiftler halinde toplanmıştır ve bu çiftler birbirlerine bir zıtlıklar sistemi oluşturacak şekilde ilişkilendirilir (Örneğin eril - yukarı - sağ - aydınlık / dişil - aşağı - sol - karanlık vb.) Bu, başka ilişki çeşitleri, özellikle de toplumsal gruplar arasındaki ilişkiler üzerinde düşünmeye olanak sağlayan bir model oluşturmaktadır (Kuper 1983: 178). Buradaki temel nosyon, insanın her biri somut bir referansa sahip bir dizi temel zıtlık kurarak ve sonra da bu zıtlıkları birbirleriyle ilişkilendirerek düşündüğüdür. Lévi-Strauss'un tüm sistemin üzerine yaslandığını düşündüğü temel zıtlık, "Doğa-Kültür" zıtlığıdır.<sup>119</sup>

### VI. 2. 2. 1. Mutfak Üçgeni

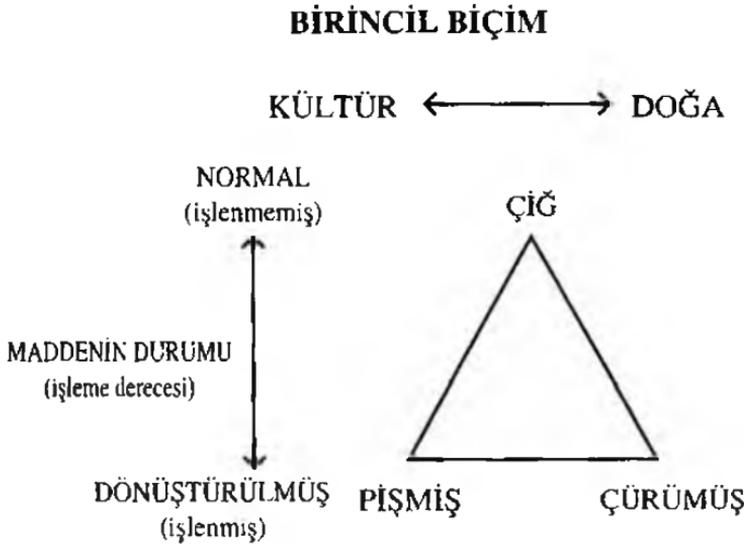
Bu fikri, insan aklının evrenselliğine ilişkin en ilginç çalışmalarından bir olan "Mutfak Üçgeni"nde geliştirmektedir. İlk kez 1965'de yayınlanan makaleyi, izleyen tartışmaların ardından, *Mythologiques*'in üçüncü cildine almıştır.

"Lévi-Strauss, konuşma dilinden yoksun bir insan toplumu olmadığı gibi, yiyeceğinin bir bölümünü şu ya da bu biçimde pişirme işleminden geçirmeyen bir insan toplumu olmadığını belirtmektedir. Ancak, pişmiş yiyecek, kültür aracılığıyla işlenerek dönüştürülmüş taze çiğ yiyecek olarak düşünülebilir. Çürümüş yiyecek ise, doğa aracılığıyla dönüştürülmüş taze çiğ yiyecektir" (Leach 1985: 32).

Böylelikle, "Mutfak Üçgeni", yapısalcı dilbilimci Jacobson'un "ünlü-ünsüz üçgeni"ne dayanmaktadır. "p, t, k" ünsüzleri ile "u,

119 "Kültür/Doğa zıtlığı, etnologlar için vazgeçilmezdir: Kimilerinin öne sürdüğü gibi, bunu keşfetiklerinden dolayı değil, ama bunu inceledikleri halklarda insan zihninin gerçek bir kategorisi olarak gözlemlediklerinden dolayı..." (Lévi-Strauss 1986: 81)

*i, a*” arasındaki ilişkilerin tizlik ve şiddet eksenlerinde kurgulandığı gibi. Lévi-Strauss besin maddelerinin durumu ve pişirilme tarzları arasındaki ilişkilerin de dönüşüm ve kültürel müdahale ekseninde tanımlanabileceğini öne sürmektedir. “Birincil Biçim”de iki eksen (normal $\leftrightarrow$ dönüştürülmüş ve Doğa $\leftrightarrow$ Kültür) çiğ besini pişmişten ve her ikisini çürümüşten ayırt etmektedir:



“Gelişkin Biçim”de ise, aynı eksen, kızartılmış-tütsülenmiş-kaynatılmış yiyecekleri ayırt eder. Araçlar açısından kızartma ve tütsüleme, herhangi bir kültürel aracılığı gerektirmeksizin, etin doğrudan ateş (kızartma) veya havayla (tütsüleme) teması yeterli olduğundan doğal, kap ve su gibi kültürel müdahaleyi gerektiren kaynatma ise kültürel süreçlerdir. Ancak amaç ya da nihai ürün açısından kızartma ve kaynatma doğal (Lévi-Strauss kaynatmayı çürümeye benzetmektedir), tütsülemeyse kültürel sonuçları ortaya çıkartır:



Leach (1985: 34) “bilmece çözerken boş yerlere önceden belirlenmiş sözcükleri yerleştirmeyi” anımsattığını söylediği bu denklemi, bir “akademik şaka” olarak algılanmaktan çıkartıp daha anlaşılabilir kılmak üzere şu açıklamayı yapmaktadır:

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

Dahası, olgulara baktığımızda: önemli yiyecek türleri olarak alınan kategorilerin de kendi başlarına ilginç olduğunu görürüz. Belli bir insan topluluğunun beslenmesi varolan kaynaklara bağlıdır. Var olan yiyecek kalemleri (ekmek, koyun eti, peynir vb.) düzeyinde ise bir İngiliz kadınının alışveriş listesi ile bir Amazon yerlisinin edinebileceği gıda maddelerinin dökümü arasında çok az örtüşme vardır. Ama İngiliz ev kadını gibi Amazon yerlisi de ‘yiyecek’ adıyla tek bir başlık altında toplanan maddeleri birçok alt kategoriye (‘A yiyeceği’, ‘B yiyeceği’, ‘C yiyeceği.vb.) ayırır. İşte tam bu aşamada A, B, C kategorileri her yerde şaşılacak derecede benzer çıkmaktadır (...) ve önemleri, her birine çok değişik saygınlık düzeyinin yüklenmiş olmasından gelmektedir. Söylemek istediğim, yalnızca ziyafet

sofrasındaki yiyeceklerden her birinin kolaylıkla tablomuzdaki önceden hazırlanmış boşluklara yerleştirilebileceği de ğildir: İstiridye (çi ğ), fūme balık (tūtsūlenmiř), istakoz çorbası (kaynatılmış), kuzu budu (kızartılmış), sufle (pişmiş), rokfor peyniri (çürümüş) gibi. Asıl söylemek istedi ğim, bu farklı genel sınıflara giren yiyecekleri birbirleriyle standart bir ilişki içinde olduklarıdır. Örne ğin, bizim alışkanlıklarımıza göre, e ğer listede kızartılmış et varsa, yeme ğin ortasında en onurlu yer kesinlikle ona ayrılacaktır: buharda pişirilmış ya da kaynatılmış yiyecekler ise özellikle hastalar ve çocuklar için uygun görülür” (Leach 1985: 34-35).

Bir başka deyişle, kızartılmış †kaynatılmış zıtlı ğını oluşturan unsurlar, farklı kùltürlerde farklı bir de ğer hiyerarşisine tabi tutulabilmektedir. Ancak ikili zıtlı ğın kendisi (kızartılmış †kaynatılmış, ya da daha genel bir düzlemde Do ğa †Kùltür), kalıcıdır.

Dahası, çok farklı kùltürlerde de yiyecekler benzer biçimde ayrılmakta, bazıları yalnızca erkeklere ya da kadınlara uygun görülürken, bazıları ancak törensel vesilelerle tüketilebilmekte, bazılarıysa örne ğin erginlenmemişler için tabu sayılmakta vb.dir. “Ortaya çıkan, her zaman aynı doku de ğildir, ama rastgele olmaktan çok uzaktır.” Örne ğin, Lévi-Strauss, kaynatma ile kızartma arasında, kaynatmanın bütün suları muhafaza etmeye olanak sa ğlaması a çısından evrensel olarak plebyen, kızartmanın ise etin bir bölümünü yakarak ısrafa yol a çıttı ğı için hiyerarşik toplumlarda yüksek statülerle ilişkili oldu ğunu söylemektedir.

Leach, kostüm ve renk simgecili ğini aynı tarzda incelemeye çalışmıştır; ancak, Lévi-Strauss’un evrensellik tezine karşın, karşılaştırmalı ve kùltüre özgü bir yaklaşım benimsemektedir. Örne ğin, Hindistan’da gelin geleneksel olarak çok-renkli, dul kadınlar ise beyaz sarı giyerken, Batı’da gelin beyaz, dul ise siyah giyinir. Renkler farklı olmakla birlikte, her biri bir faaliyeti simgelemektedir. Dahası bu renk simgecili ği, aynı kùltür içerisinde farklı ba ğlamalarda farklılık göstermektedir (Örne ğin kırmızı renk, trafik işaretlerinde “dur” anlamına gelirken, Britanya politikasında sarıyla temsil edilen Liberal Demokratlar ve ma-

viyle temsil edilen Muhafazakarlar karşısında İşçi Partisi'ni, ya da kara renkle temsil edilen Anarşistler karşısında Komünistleri simgeler). Britanya yapısalcılığı, toplumsal ve simgesel yapıların (kültürler-arası ortaklıkların yanı sıra) kültürel çeşitliliğini vurgulamakla, insanlığın psişik birliğine gömülü kültürel evrensel-leri araştıran Lévi-Strauss yapısalcılığından ayrılmaktadır (Barnard 2001:132).

### VI. 2. 3. Mitoslar

Lévi-Strauss'un mitolojiye olan ilgisi, ilkel halkların mitoslarını incelemenin insan düşüncesinin bilinçdışı evrensel örgütlenişini en saf biçimiyle inceleme olanağı sağladığı yolundaki düşüncesidir. Ona göre mitoslar, yalnızca verili bir toplumdaki düşünce tarzları hakkında bilgi sağlamakla kalmamakta, bizatihi zihnin işleyişi konusunda bizi bilgilendirmektedir. İlkel halkların mitosları, bu evrensel ilkelere, eğitimin mantıksal yapıyı toplumsal çevrenin yarattığı 'kültürel girişim' katmanlarının ardına gizlediği Batılı inançlardan daha yatkındır.

Daha 1955'te yayınladığı makalesi "The Structural Study of a Myth" (Bir Mitosun Yapısal İncelemesi)'de bu yaklaşımını, kendisini önceleyen diğer yaklaşımlardan özenle ayırmaktadır. Lévi-Strauss, o güne değin mitos tahlillerinin üç çerçeve içerisine yerleştiğini vurgular:

- 1) Mitosları temel insan duygularının ifadesi ve çelişkilerin dramatizasyonu olarak ele alan felsefi-psikolojik eğilimler;
- 2) Mitosları doğal görüngülerin eğretilmeli tercüme olarak gören simgeci eğilimler;
- 3) Mitosların toplumun yapılarını yansıttığını ve gerçeklikte çözülemeyen sorunlara imgesel çözümler sunduğunu öne süren sosyolojik eğilimler.

Lévi-Strauss, bu eğilimlerden her birinin mitosları, kendisinden farklı bir söylem düzlemine tercüme ederek tahlil ettiğini, oysa onların "kendilerini sundukları gibi, (...) söylediklerini gayet iyi ve gayet tam olarak söylediklerini gösterecek şekilde"

(Hénaff 1998: 160) ele alınması gerektiğini vurgular. Yani mitoslar, kendi terimleri, verili kültürlerinin özgül bağlamının ötesine geçen kendi kuralları çerçevesinde tahlil edilmelidirler. Bu kurallar, insan zihninin sıra değiştirme, ikame, ters çevirme, simetri vb. kurallarıdır. Ve tekil mitoslar, yalıtılmış bir tarzda değil, bir kültürel alan içerisinde bir sistem oluşturdukları anlatı varyantları ile karşılıklı ilişkileri/bağlantıları içerisinde ele alınmalıdır.

Lévi-Strauss, mitoslar, halk masalları ve din üzerine çalışmalarında da, insan bilişiminin ikili zıtlıklar şeklinde yapılandığına ilişkin görüşlerini geliştirmektedir. İnsan düşüncesinin temel özelliğinin, bu türden zıtlıklar arasındaki orta noktayı bulmak olduğunu ileri sürmekteydi (Leach 1985: 60).

Lévi-Strauss, mitosların yaratıcılarının anlam yaratmak üzere genellikle bilinçsizce sürekli parçalayıp yeniden dizilime tabi tuttukları “mitemler”den oluştuğunu söylemektedir.<sup>120</sup> Mitoslar, bir öykü anlatmakla kalmazlar, bazen kültürel özgü, bazen de evrensel olan simgesel hakikatleri de ifade ederler. Herhangi verili bir anlatıda bunlar diyakronik ya da senkronik olarak okunabilecektir. Bunu gösterebilmek amacıyla, üç Grek mitosunu parçalarına (“mitemlere”) ayırarak yeniden dizilime tabi tutmaktadır.

Mitoslardan ilki, tanrı Zeus’un kaçırdığı kızkardeşi Europe’yi arayan Kadmos’un ejderhayı öldürüp dişlerini ektiği, bu dişlerden doğan Spartoilerin birbirlerini öldürdüğü Kadmos mitosudur.

İkinci mitos, Oedipus’un babası kral Laios’u öldürüp, Thebai kentinin başına bela olan Sfenks’in de intiharına yol açtıktan sonra, ödül olarak annesi kraliçe Iokaste ile evlenerek Thebai’ye kral olduğu, ancak gerçeği öğrendikten sonra Iokaste’nin intihar ettiği, kendisinin ise gözlerini kör ederek bilici olduğu Oedipus mitosudur.

Ve üçüncüsü, Oedipus’un annesinden olan iki oğlu Eteokles

120 “Mitem” fikri, hiç kuşku yok ki, yapısal dilbilimde temel bir birimi oluşturan “fonem” kavramından esinlenmiştir: ne ki Lévi-Strauss’un kastı, mitemlerin (fonemlerde olduğu gibi) tek başına anlamdan yoksun oldukları değil, diğer mitemlerle ilişkilikleri (ya da bir sistem) içerisinde anlaşılacaklarıdır (bkz. Hénaff 1998: 163).

ve Polyneikes'in Oedipus tahttan feragat ettikten sonra birbirleriyle kavgaya tutuşarak birbirlerini öldürdüğü, Antigone'un da Kreon'un yasaklamasına karşın kardeşi Polyneikes'i gömdüğü Antigone mitosudur.

**Lévi-Strauss, bu olayları bir dizimsel zincirin parçaları olarak sıralar:**

- i. "Kadmos, Zeus'un kaçırdığı kızkardeşi Europe'yi arar"
- ii. "Kadmos Ejderha'yı öldürür"
- iii. "Spartoi birbirini öldürür"
- iv. "Oedipus babası Laios'u öldürür"
- v. "Oedipus Sfenks'i öldürür"
- vi. "Oedipus annesi Iokaste ile evlenir"
- vii. "Eteokles kardeşi Polyneikes'i öldürür"
- viii. "Antigone yasağa karşın kardeşi Polyneikes'i gömer"

**Lévi-Strauss ayrıca adlardan üçünün ilginçliğine de işaret etmektedir:**

- ix. Labdakos.....Laios'un babası.....= "Topal"
- x. Laios..... Oedipus'un babası .....= "Solak"
- xi. Oedipus.....= "Şiş ayak"

**Ardından da bu “mitemler”i hem diyakronik, hem de senkronik olarak okunabilecek bir tablo üzerine yerleştirir:**

I	II	III	IV
i. Kadmos- Europe			
		ii. Kadmos-Ejderha	
	iii. Spartoı		
	iv. Oedipus-Laios		
			ix. Topal Labdakos
		v. Oedipus-Sfenks	
			x. Solak Laios
vi. Oedipus- Iokaste			
	vii. Eteokles-Polyneikes		
			xi. Şiş ayaklı Oedipus
viii. Antigone-Polyneikes			

Görüldüğü üzere sıralar diyakronik, sütunlar ise senkronik bir okumayı vermektedir. I. sütundaki olayların her birinde, töre ya da ayine aykırı bir davranış, ensest türünden bir ihlal sözkonusudur: “akrabalığın gereğinden değerli sayılması.” İkinci sütundaki olaylar ise, birincidekilerin zıddı, yani kardeş, baba katli vb. türündendir: “akrabalığın gereğinden değersiz sayılması.” Üçüncü sütunun ortak yönü garip/topraktan gelme yaratıkların (Ejderha, Sfenks) insanlar tarafından yok edilmesi, Lévi-Strauss’un yorumuyla “insanın kökeninin toprakta olduğunun yadsınması” iken, dördüncü sütundaki vasıflar insanın kökeninin toprakta olduğunu pekiştirmektedir. Çünkü,

“Mitolojide. Topraktan doğan insanların evrensel bir özelliği, bunların derinliklerden çıktıkları anda yürüyememeleri ya da beceriksizce yürümeleridir. Bu durum Pueblo ... (ve) Kwakiutl mitolojilerindeki toprağa ait yaratıklar için de doğrudur” (Lévi-Strauss’ dan akt.: Leach 1985: 69).

Böylelikle I. ve II. sütunlar ile, III. ve IV. sütunlar birbirleriyle karşıtlık oluşturmaktadır.

Lévi-Strauss, böylelikle mitosların hem diyakronik hem de senkronik olarak birbirlerine dönüştürülebilen unsurlarıyla (*mitemler*) insan aklının evrensel yapısını yansıttığını düşünmektedir. Bunu sergileyebilmek için de, dünya mitoslarını, oldukça keyfî biçimde kullandığı topyekûn bir dağarcık olarak değerlendirmektedir.<sup>121</sup>

Görüldüğü üzere yapısalcı, mitos unsurları arasındaki ilişkiyi düzenleyen kuralları incelemelidir. Yapısal analizin görevi, mitosu oluşturunca unsurlarına ayrıştırarak aralarındaki ikili ilişkilerde gizlenen bilinçdışı anlamı açığa çıkartmak olmalıdır. Bu gizli çekirdeğin ortaya çıkartılması, insan düşüncesinin aslı unsurlarını da gözler önüne serecektir.



Son olarak, akrabalıktan mitoslara, geniş bir konular spektrumunu ele almasına karşın, Lévi-Strauss'un fikir ve yönteminin ortak yönleri şöyle sıralanabilecektir:

1. Yüzeysel, ampirik olarak gözlemlenebilen yapılara değil, (Kantçı anlamda) bilinçdışında yatan derin yapılar üzerinde odaklanma;
2. Etik analize vurgu;
3. Diyakronidense senkroni üzerine vurgu;
4. Dilsel analogi;
5. İnsan varoluşunun çeşitli kurumlarını birbirlerinin dönüşümü, aynı temel ilkelerin farklı tezahürleri saymak;
6. Görüngü ve düşüncelerin ikili/tezatlı niteliği;
7. Toplumsal ilişkilerde mübadele ilkesinin aslılığı;
8. Tümeller arayışı.



<sup>121</sup> 2000 sayfalık *Mythologiques*'inde çoğu Amerika kıtasından 813 mitos, farklı yorumlarıyla aktarılmaktadır.



### MARKSİST ANTROPOLOJİ

#### VII. 1. Sosyal Bilimlerde Kriz

**1**960'ların sonu, 1970'lerin başlarında Batılı toplum ve insan bilimleri, 1950'lerin ortalarından bu yana gerçek yaşamda olagelen değişimler ile toplum bilimlerin bunları açıklamada içerisine düştüğü yetersizliğe ilişkin bir altüstlüğü, siyasal, kuramsal ve pratik bir krize sahne olacaktır. 1960'ların ikinci yarısından itibaren Batı Avrupa'da işçi sınıfı muhalefeti ile Avrupa ve Kuzey Amerika'daki öğrenci gençlik hareketinin yükselişi, bu krizin arkaplanını oluşturmaktadır.

Kriz, bir yönüyle liberal akademik geleneğin kuram ve yöntemlerine ilişkin düşükrıklığını yansıtmakta, eleştiriler ise ağırlıklı olarak radikal sol, özellikle de Marksist çevrelerden gelmektedir. İktisat, sosyoloji ve antropoloji, krizin köken ve doğasının en ayrıntılı olarak incelendiği alanlar olmuştur; mevcut parçalı, ideolojik ve yetersiz toplum bilimlerin, disiplinler (özellikle sosyoloji, siyaset bilimi, antropoloji ve iktisat) arası parçalanma ye-

rine, marksist kurama dayalı olarak inşa edilmiş, yeni, tarihsel ve bütünsel bir toplumbilim talebi yükseltilmektedir.<sup>122</sup>

Bu radikal epistemolojik eleştiriye, akademisyenler ve üniversite bileşenlerinin, üniversite ve bilimin, dünyanın insanlıktan çıkartılışında aktif ajan işlevi üstlenişlerine yönelik tepki ve eleştirileri de eklenmektedir.<sup>123</sup>

Antropoloji, bu mayalanmadan bağışık değildir. Radikal sol genç antropologlar kuşağı, antropolojinin krizini birbirine bağımlı iki alanda tespit etmektedirler: kuramsal ve siyasal. Britanyalı antropolog Banaji, “savaş-öncesi antropolojinin duraganlığı, özünde bir sahte-kuram, kuram kisvesindeki bir pratik el kitabından öte birşey olmadığı için, hiçbir zaman gelişmeyen işlevselciliğin kısırlaştırıcı etkisinin doğal sonucuydu”<sup>124</sup> demektedir. Banaji’ye göre işlevselciliğin kuramsal duraganlığının yanı sıra, yapısalcı antropolojinin geleneksel nesnesini oluşturan “ilkel bütünlük”ün Batı kapitalizminin etkisiyle uğradığı dönüşümler, antropolojiyi, bir pratik olarak da tehlikeye düşürmekteydi. Banaji, savaş-sonrası dönemde antropolojinin arkaplanını, iki olayın dönüştürdüğünü söylüyordu: emperyalizme karşı mücadele ve sömürgelerin bağımsızlıklarını kazanması ile yapısalcı antropolojinin yükselişi. Gerçekten de, yapısalcılık, daha doğrusu yapısalcı Marksizm, 20. yüzyılın ikinci yarısı Marksist antropolojisinin (tek değilse de) hakim paradigmasını oluşturmaktadır.

Karl Marx ve Friedrich Engels’in kavram ve yöntemlerini antropolojiye uygulama girişimi olarak marksist antropoloji, başından itibaren, Marx ile Engels’in tahlillerinin ağırlıklı olarak sanayileşmiş toplumlar üzerine olmasına karşın, antropolojinin esas ilgi alanını kapitalizm-öncesi toplumların oluşturması sorunsalıyla malûldür. Bu açıdan antropologların başvurabileceği başlıca marksist “klasikler,” Marx’ın *Kapital* için bir ön çalışma niteliğini taşıyan *Grundrisse* (1858)’si, ya da bu yapıttan yapılan

122 Bu konuda bkz. *Gulbenkian Komisyonu* (1996)

123 Bkz. Schiffrin (der.) (1997).

124 Akt.: Copans ve Seddon (1980: 4).

ayrı yayım, *Pre-Capitalist Economic Formations* (Kapitalizm-öncesi İktisadi Formasyonlar - Eric Hobsbawm'ın önsözüyle) ya da *Foremen*, Marx'ın prekapitalist toplumlar üzerine yazılarının bir derlemesi, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx* (Karl Marx'ın Etnolojik Defterleri - 1972) ile, Friedrich Engels'in *Ailenin, Devletin, Özel Mülkiyetin Kökeni* (1884)'dir.

Marksizmin antropoloji alanına uyarlanması, ağırlıklı olarak üretim tarzı ve üretim ilişkilerinin, toplum ya da kültürlerin yapı ve gelişimlerini belirleyen birincil toplumsal etken olarak görülmesi yaklaşımından oluşmaktadır. Marksist antropologlar, toplumun temelini ya da *altyapısını* oluşturan geçim ya da üretim tarzı ve ilişkilerinin, *nihaî tahlilde, üstyapısı*, yani ideolojisi ve değerleriyle birlikte bir toplumun gidişat ve gelişimini belirlediği kavrayışından hareket etmektedirler. Ne ki bu (kültürel maddecilik ya da yeni evrimcilikte örneğini gördüğümüz) *mekanik* bir belirlenim değildir: tersine, marksist antropologlar siyaset ile iktisat, ya da ideolojiyle iktisat arasında, doğrudan ve tek yönlü bir belirlenim ilişkisini öne sürmenin *kaba maddecilik* olduğunu vurgulayarak insan iradesi ve bilincinin (*sınıf bilinci*) toplumsal analizin zorunlu bir unsuru olduğu, toplumsal değişimin ancak insan eylemiyle gerçekleştiği konusunda ısrarlıdırlar. Marksist görüş, insanların değişen toplumsal koşullarla başetme ve onları toplumun maddi temeliyle uyumlu kılmak üzere yeni kurumsal ilişkiler yaratma yolundaki iradesini değişimin dinamiği olarak gören, dinamik bir perspektiftir.

Yine de, marksist geleneğin bu vurgudaki mirasının ikili olduğuna dikkat çekilmelidir. Marksizmi bir “bilim”den çok bir “eleştiri” olarak gören marksistler (“eleştirel” ya da “Hegelci” marksistler; örn. G. Lucaks, A. Gramsci, J. P. Sartre, H. Marcuse, E. Fromm, L. Goldmann) daha tarihselci ve hümanist bir perspektifi izleyerek, insan (dolayısıyla da bilinç, özellikle “sınıf bilinci”) aktörüne daha fazla öncelik tanımakta, tahlil çerçevelerinde tarihe öndelik vermektedirler.

İkinci eğilim, Marksizmin daha mekanistik ve pozitivistçe bir

yorumundan kalkınan ve Marx ile Hegel'in düşünceleri arasında kesin bir "kopuş"<sup>125</sup> gören "bilimsel" Marksistlerdir (örn.: G. Plekhanov, K. Kautsky, L. Althusser, N. Poulantzas, M. Godelier) (Morris 2004: 73). 1950'ler sonrası marksist antropolojisinin başat eğilimi "yapısal marksizm," bu çerçeveye yerleşmektedir. Yapısal marksistler, tarih ve insan iradesini (sınıf bilinci) analiz çerçevelerinden dışlayan ve toplum tahlillerini toplumsal "yapı"lar arasındaki belirlenim ilişkileri üzerine yerleştiren bir yaklaşım sergilemektedirler.

Karl Marx, yukarıda da belirtildiği üzere, kapitalist toplumun tahlili üzerinde yoğunlaşmakla birlikte, sınıfsız toplumların sınıflı-devletli toplumlara evrilmesiyle de ilgiliydi. Sınıf-öncesi toplumlara ilişkin bilgileri, büyük ölçüde 19. yüzyıl evrimci yazınından, özellikle de **Lewis H. Morgan, John Budd Phear, Henry Maine, Johan J. Bachofen, J. Lubbock, J. F. McLennan** gibi yazarlardan kaynaklanmaktaydı. Etnolojik notlarında, Orta Doğu ve Asya toplumlarının, sınıfsız toplumdan kapitalizme doğru ilerleyen klasik evrimsel hattın dışında, *Asyatik* olarak nitelediği farklı bir toplum tipine dikkat çekmektedir. *Asyatik toplumlar*, ya da *Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT)* kavramı, geniş ölçekli bir toplum içerisinde özerk biçimde işleyen ve bağımlı olduğu devlete vergi ve haraç ödeyen özerk, küçük ölçekli köy toplumlarına gönderme yapmaktadır ve sonradan marksist antropologların geniş çaplı araştırmalarına konu olacaktır:

" 'Asyagil üretim tarzı' terimini Marx, yapıtının bir (bir tek) parçasında kullanmıştır. Başka yerlerde, *Kapital*'de, ve daha sistemli biçimde *Grundrisse* başlığı altında ancak 1939'da yayınlanan hazırlık elyazmalarında, Marx, özellikle Hindistan örneğine dayanarak, *Asyagil toplumsal kuruluşları (formasyonları-y.n.)* oldukça ayrıntılı biçimde çözümler. Üretim bu kuruluşlarda az çok kendi kendilerine yeten ve *toprağın özel mülkiyetini bilmeyen* tarım (köy) toplulukları çerçevesinde örgütlenir. *Kolektif mülkiyette* kalan toprak, gereksinmelerine göre, devirli olarak

125 Althusser, Hegel etkilenimi altındaki "genç Marx" ile, "bilimselci" "olgun/geç Marx" arasında bir "epistemolojik kopuş" saptar (Bkz.: Althusser, 2002).

aileler (geniş, ataerkil aileler) arasında dağıtılır. Bununla birlikte, bu toplum artık 'ilkel komünizm' aşamasında değildir: sınıflı bir toplumdur. Alt topluluklar üzerinde, bütün bu bağımlı toplulukları kapsayan üst topluluğu simgelerken, aynı zamanda hem bir sömürücü topluluk ve hem de ilk devlet biçimi olarak görünen, geleneksel biçimlere gömülmüş bir aygıt (bir 'saray', az çok büyümüş bir ataerkil topluluk) kurulmuştur" (Suret-Canale 1985: 33-44; s. 38).

Öte yandan ABD'nde izlenen yeni-evrimci ve maddeci kültür kuramları ile Batı Avrupa'da görülen çatışkılı-temelli, süreçselci, eylem-merkezli kuramlar, marksist fikirleri antropolojiye taşıyan öteki kanalları oluşturmaktadır. Örneğin, Manchester Okulu mensupları, Marksizm ile tanıştılar; ne ki gerek **Max Gluckman**, gerekse (bu kitabın IX. Bölümü'nde işlenen) **Victor Turner**, çelişkiyi toplumsal dönüşümün motoru olarak ele alan marksist görüşün aksine, onu bir başka düzlemde toplumsal bütünleşmeyi sağlayan bir unsur olarak görmektedir. Marksizme ilgi duyan Avrupalı antropologlar yeni-işlevselcilerden ibaret de değildir; Radcliffe-Brown sonrası yapısal işlevselcileri, klasik çerçevelerinin değişimi kavramadaki yetersizliğinin farkındalığıyla, Marx ile Engels'in yapıtlarına doğrudan göndermede bulunmaktan çekinmemişlerdir (örneğin **Edmund Leach**, **Peter Lloyd**, **Raymond Firth**, **Jack Goody**). **Raymond Firth** marksist kuramın antropolojik analize dahil edilmesi gereğinden söz ederken, **Jack Goody** ise, tikel kapitalizm-öncesi formasyonları tartışmalarında marksist kuramlardan yararlanmaktadır (Copans ve Seddon 1980: 10-11).

Marksizm ile antropoloji arasındaki yakınlaşmanın bir başka yönü ise, antropolojinin sömürgecilik içindeki rolüne, disiplin içerisinde yönelen eleştiriler oluşturmaktadır. Örneğin **Talal Asad** editörlüğünü yaptığı *Anthropology and the Colonial Encounter* (Antropoloji ve Sömürgeci Karşılaşma - 1973) için kaleme aldığı önsözde şunları söylemektedir:

"(...) Ancak antropolojinin kökleri, aynı zamanda Batı ile Üçüncü Dünya arasındaki, burjuva Avrupası'nın ortaya çıkışına

tarihlenen eşitsiz bir güç karşılaşmasında, sömürgeciliğin yalnızca tarihsel momentlerinden birini oluşturduğu karşılaşmada yatmaktadır. Batıya, tedricen hükmü altına aldığı toplumlara ilişkin kültürel ve tarihsel malûmata erişim olanağı veren ve böylelikle de, salt bir çeşit evrensel anlama sağlamakta kalmayıp, Avrupalı ile Avrupalı-olmayan dünyalar (ve türevsel olarak Üçüncü Dünya'daki Avrupalılaşmış elitlerle 'geleneksel' kitleler) arasındaki kapasite eşitsizliklerini yeniden dayatan, bu karşılaşmadır. Antropoloji gibi burjuva disiplinlerin sağladığı malûmat ve anlayışın en fazla sömürü kapasitesine sahip olanlarca edinilip kullanıldığını bugün giderek daha iyi kavıyoruz. Bu, kısmen araştırmanın yapısından, ama daha çok da, özellikle bu disiplinlerin bilgilerini nesneleştirme tarzından kaynaklanıyor. Araştırmaları destekleyen güçlüler nihaî olarak dünyalarında kendi konumlarını güçlendirecek bilgiyi beklediklerinden, antropoloji köklü biçimde yıkıcı olabilecek anlama biçimlerinin üretimine kolaylıkla dönememektedir. Antropolojik kavrayış aşırı ölçüde Avrupa dillerinde nesneleştiği içindir ki, Batı'nın temsil ettiği dünya iktidarının yaşam tarzına, ve dolayısıyla da akılcılığına büyük kolaylıkla uyarlanabilmektedir. (...) Antropologlar (...) sömürge sisteminin temsil ettiği iktidar yapısının sürdürülmesine, kimi zaman dolaylı yollardan katkıda bulunmuşlardır. (...) İktidar yapısı kuşkusuz ki sosyal antropolojinin nesneleştirdiklerinin kuramsal seçimi ve irdelenişini -bazı konularda diğerlerinden daha fazla olmak üzere- etkilemiştir" (Asad 1985: 16-17).

Antropolojinin sömürgecilikle suçortaklığı üzerine eleştirilerinden başka, incelemelerinde marksist sınıf analizlerini köylülüğe ve köylü toplumlara uygulama çabasındaki **Talal Asad**'ın yanı sıra, **Max Gluckman**'ın öğrencisi **Peter Worsley** de sömürgeciliğe karşı eleştirileri ve sınıf kavramını antropolojiye dahil etme girişimlerinde bulunmaktadır. Worsley Gluckman'ın sömürge bağlamına yaptığı vurguyu, Okyanusya'da yükselen dinsel hareketlerin sömürgeciliğe karşı doğrudan bir tepki olarak değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çektiği *The Trumpet Shall Sound* (Sur Üfürülecek - 1957)'da daha da geliştirir.

ABD’de ise, radikal antropolog **Kathleen Goughe**, antropolojinin emperyalizm ile ilişkilerini irdelerken disiplinin iki temel zaafına işaret etmektedir: antropologların Batı emperyalizmini uluslararası bir sistem ve karşılıklı birbirine bağlı bir siyasal iktisat olarak tahlil etmedeki ve Batılı olmayan dünya üzerindeki etkilerini değerlendirmedeki yetersizlikleri ile, toplumsal değişim tahlillerinde olgulara saplanıp kuramsal yaklaşımlardan uzak durmaları. Goughe ve radikal meslektaşlarının eleştirileri, antropolojinin geleneksel inceleme konusunu oluşturan ilkel toplumların başından beri uluslararası sistemin bir parçası olduğunu göremeyen aşırı ampirisist duruşu hedef almaktadır (Copans ve Seddon 1980: 15) ve **Immanuel Wallerstein**’ın “Dünya Sistemi” tezleriyle uyumludur.

Ne ki, SSCB’de resmî kabul gören beş evreli evrim şeması<sup>126</sup> (ilkel, köleci, feodal, kapitalist ve sosyalist toplum evreleri) geçerli kabul edildiği sürece. Marksizm, esas olarak Batı antropolojisinden dışlanmış durumdaydı. SSCB’de 1950’li yılların ortalarından itibaren Stalin’in etkilerinin silinmesi çabaları, Batı Avrupalı bilim ve akademi çevrelerinde Marksizm’e ilginin yenilenmesine yol açacaktı.

Şu halde, 1955-1956’dan bu yana, dünya tarihindeki önemli gelişmelerin marksist analizin yönelişlerini güçlü biçimde etkilediği ve o güne değin marksistlerce ihmal edilmiş çeşitli alanlara ilgi duyulmasına yol açtığı belirtilmelidir. Marksist analiz, farklı yorumlardan hareketle özellikle üç yeni alanda başvurulan çerçeveyi oluşturmaktadır: 1) Kapitalizm-öncesi formasyonlar ve toplumsal evrim şemaları; 2) Köylülüğün doğası ve rolü; 3) Sömürgecilik ve emperyalizm bağlamında ‘gelişmiş’ ve ‘azgelişmiş’ ülkeler arasındaki ilişkiler.

Kapitalizm-öncesi formasyonlara ilişkin tahlillerde, Marx’ın bu konudaki katkılarını yetersiz bularak yapısalcı analiz çerçevesini yeğleyen yazarlar (Fransız yapısal Marksizmi) ön plana çıkmaktadır. Köylülüğün doğası ve rolü konulu tartışmalar ise

köylülüğün 20. yüzyıldaki yükselişi ve devrimci çıkışları (Mao, Kim Il Sung, Franz Fanon, Che Guevara, Fidel Castro, Amilcar Cabral...) üzerine yerleşmekte ve köylülüğü kapitalizm öncesi-nden bir kalıntı olarak ele almayı yeğleyen antropolojik yaklaşımlar (örn. Wolf 2000) ile, Üçüncü Dünya çeper kapitalizmi altındaki dönüşümleri (Afrika, Asya, Latin Amerika) üzerine odaklanan sosyolojik ve/veya iktisat ağırlıklı yaklaşımlar [örn. Andre Gunther-Frank, Samir Amin, Paul Baran, Walter Emmanuel, Paul Kemp, Henry Magdoff, Paul Sweezy...] arasında bir işbölümü gözlemlenmektedir.

## VII. 2. Fransız Yapısal Marksizmi

Fransız yapısal marksizmi, Sovyetik “beşli evrim şeması”nın köklü bir eleştirisi üzerine yaslanmaktadır. **J. Suret-Canale**’ın Afrika devletleri üzerine incelemesi,<sup>127</sup> ATÜT tartışmalarının marksist antropolojiye dahil edilmesinin ilk örneğini oluşturmaktadır. Bu toplumlarda, köle ya da serflerin rant aracılığıyla sömürülmesi değil, bölünmemiş kırsal cemaatlerin haraç ödedikleri devlet tarafından sömürülmesi başat sömürü tarzını oluşturmaktaydı. Devleti denetleyen egemen grupla dışsal ilişkilerine karşın cemaat, iç-komünal örgütlenişini olduğu gibi korumaktaydı:

“Kanıımızca, Asya tipi üretim tarzının belirleyici sosyo-ekonomik yapısı bir yandan içinde hiçbir şekilde özel mülkiyet bulunmayan, toprağın kollektif sahibi olan kırsal topluluk [komünote] üzerine kurulmuş bir üretim aygıtının: öte yandan, insanın insan tarafından, son derece farklı şekillerde, ama her zaman komünoteler aracılığıyla, sömürülmesinin bir arada bulunması şeklinde tanımlanabilir.

(...)

127 Bkz. Suret-Canale (1970: 145-190). Suret-Canale, şunları diyor: “Herşeyden önce, bu çalışmayla ‘ilkel komünal toplum, kölelik, feodalite’ şeklindeki evrim şemasının Afrika’ya uygulanamayacağı görüşümüz doğrulandı. Biz de markizmin öz ereğine, yöntemine uygun bir şekilde davranarak bu şemayı kesinlikle bıraktık” (ss. 147-148).

Bu şekilde tanımlanan bir 'Asya tipi üretim tarzı' son derece genel bir değer kazanır, insan toplumlarının büyük bir kısmının geçirdikleri bir aşama olarak kabul edilebilir. Sömürgeleşme öncesi Afrikasının büyük bir kısmında da bu üretim tarzının örnekleri görülür" (Suret-Canale 1970: 183-184).

Suret-Canale, "ATÜT" teriminin coğrafi bir gönderme olduğundan hareketle, Afrika'da gözlemlendiği duruma sonraları "Afrika tipi üretim tarzı" adını verecektir.

Her durumda, Suret-Canale ve üretim tarzları tartışmasını onun izinden sürdürenlerin eleştirisinin merkezine eski şemanın Avrupa-merkezciliği yerleşmektedir. Suret-Canale'ye göre marksist araştırmacıların görevi F. Engels'in AÖMDK'deki evrimci taslağı geliştirmek değil, yeni veri ve bilgiler ışığında yeni değerlendirmeler sunmaktır.

Yeni ekolün ikinci evresini, Lévi-Strauss ile Marx'ın düşüncelerini bağdaştırma çabaları oluşturmaktadır. Ağırlıklı olarak Fransız marksist antropologların geliştirdiği "Yapısal Marksizm" in başlangıcı, 1960'lı yıllarda Paris'te düzenlenen "Asya Tipi Üretim Tarzı" Konferansı'na dayandırılmaktadır (Bloch 2002: 186). Lévi-Strauss ile Marx'ın düşünceleri arasında bağlantı kurma arayışları, büyük ölçüde Fransız düşünür Louis Althusser'in (1918-1990) yapısal Marksizm yorumuyla ilişkilidir.

Althusser'e göre, Marx'm düşüncesinde 1845-46 dolaylarında bir "epistemolojik kopuş" gerçekleşmiştir. "Olgun/geç" Marx'ın yazıları, hümanist ve Hegelci genç Marx'ın tersine, "insanın özü" üzerine değil, tarihi öznesiz bir süreç olarak kavrayan yeni bir tarih anlayışı üzerine temellenmektedir. Althusser için Marx'ın erken yazılarındaki Hegelci ve ideolojik imalar, *Kapital*'de yerini yeni ve özde bilimsel bir tahlile, "yapısal nedensellik" arayışlarına bırakmaktadır. Althusser, [*Lire le Capital* (Kapitali Okumak - 1968)'de<sup>128</sup>] Marx'm toplumsal yaşamı 'yapılar'la açıklamaya giriştiğine, altyapı-üstyapı ilişkilerinden söz ettiğine ve toplum tiplerinin evriminin bu yapılar arasındaki çelişkilerin ortaya

çıkması ve gelişmesiyle açıklanabileceğini söylediğine işaret etmektedir. Marx için kapitalist sistemin bilimsel olarak anlaşılması, görünüşteki işleyişinin gerisindeki içsel yapıların keşfiyle mümkündür. Marx ya da Lévi-Strauss için ‘yapılar’ gözlemlenebilen toplumsal ilişkilerle karıştırılmamalıdır; bunlar, toplumsal ilişkilerin gerisinde mevcut, ancak göze görünmez bir gerçeklik düzlemini oluştururlar. Toplumsal ilişkilerin ve genelde toplumsal pratiğin mantığı, bu gizli yapıların işleyişiyle açıklanır ve bunların keşfi, ‘gözlemlenebilen olgular’ı açıklar. Oysa, örneğin Britanya ampirik geleneği, yapıyı ampirik gerçekliğin bir parçası olarak görmektedir (örn. Radcliffe-Brown).

Althusser, ‘üretim tarzı’ kavramının tarihsel özgüllüklerinden arındırılmış analitik bir araç olarak inşasının mümkün olduğunu gösterme çabası içindedir. Bunun ise, Marx’ın *Kapital*’de kullandığı yöntemin kapitalizmin tahliline özgü olmaktan çıkartılması gereği anlamına geldiğini söyler. Ona göre, Marx’ın ‘geç dönem’ yapıtlarının en önemlisi olan *Kapital*’de, ‘nedensellik,’ ‘yapısal nedensellik’ olarak tanımlanmaktadır.

Althusser’e göre *Kapital*, insanların para, değer, emek gibi fikirlerinin, kapitalizmin işçilerin kapitalizm tarafından sömürülmesinden ibaret olan doğasını gizlediğini göstermektedir. Bu nedenle, kapitalizmi onun başat fikirleri aracılığıyla anlamaya çalışan kişi, yanılacaktır. Ancak bu, bu fikirlerin bir kenara atılıp bir başka düzlemle (tekno-ekonomi, çevre, vb.) ikame edilmesi gerektiği anlamına gelmez; böylesi bir girişim, indirgemecilik olacaktır. Althusser’e göre Marx’ın bulduğu, kapitalizmin kuramsal olarak yeniden inşa ettiği iç mekanizmaları ve bu mekanizmaların kavramları, (klasik iktisatçıların anladığı şekliyle) ‘ekonomiler’i ve diğer yüzeysel görüngüleri nasıl oluşturduğudur.

Marx, yapısal nedensellik ve bu iç mekanizmaya *üretim tarzı* demektedir. Dolayısıyla Marx’ın inşa ettiği, varolan kapitalizm değildir. Kapitalist üretim tarzı, Marx’ın diğer şeylerin yanı sıra, kapitalizmin sınıf ilişkileri, doğanın kullanış tarzı, siyasal sistemler ve kavramsal sistemler arasında varolduğunu gösterdiği ilişkidir.

Tarihin akışını biçimlendiren, bu karşılıklı ilişkiler sistemidir.

Althusser için üretim tarzı, birbirine bağlı birkaç yapıdan oluşan, dolayısıyla da *eklemlili* bir yapıdır. Ancak bu yapılar, *üretim ilişkileri* yapısına tabidir; kapitalizm için bu kapitalistlerle işçiler arasındaki ilişkidir. Şu halde Althusser için üretim tarzı, her biri farklı güçteki, birbirini etkileyen, içsel olarak 'eklemlenmiş'<sup>129</sup> bir yapılar sisteminin inşaidır. Bu, oluşturucu unsurlarının farklı doğaları nedeniyle bütünleşmemiş, çelişkili bir sistemdir ve unsurların bir aradalığı, içerdiği çelişkiler nedeniyle devrimci değişim potansiyelini bünyesinde barındırmaktadır.

Bunun örneği, üretim ilişkileriyle üretici güçler arasındaki bağıdır. Her ikisi de birer sistem ya da yapı olarak kavranabilecektir. Birbirlerine bağılıdır; ancak belli ölçülerde birbirlerinden bağımsız olarak gelişirler. Örneğin, üretim ilişkilerinin tarihsel gelişimi, artan ölçüde sömürü odaklı hale gelmektedir; ta ki üretim güçlerini içeren maddî üretim sistemi üzerinde işlerliği sona erene dek (Bloch 2002: 189-192).

Öte yandan, Althusser'in *Pour Marx* (Marx İçin - 1965)'i<sup>130</sup> da, söylem ve iktidarın üretim tarzlarının kuşaklar boyu nasıl yeniden üretilmesine olanak sağladığına eğilmesiyle, akrabalık, toplumsal cinsiyet ve üretim tarzı arasındaki karmaşık ilişkileri çözümleme olanağı sağladığından marksist antropologları çokça etkilemiştir (Barnard 2001: 141).

Althusser'in sistemini kullanan antropologlar, inceledikleri toplumsal durumların tarihsel gelişimini açıklamak için benzer yapısal eklemlenmeler inşa etmeye çalışmışlardır. Böylelikle bir *toplumsal formasyon*, tek bir üretim tarzı olarak değil, birkaç üretim tarzının birbirine eklemlenmesi olarak algılanmaya başlayacaktır.<sup>131</sup> Bu yaklaşımın en belirgin yönü, toplumsal ve

129 *Eklemlenme* ile, bir araya gelen unsurların bir bütün oluşturmadığı, parçalanmaya yatkın bir birleşme kast edilmektedir (y.n.).

130 Bkz. Althusser (2002).

131 Althusser, "Bir toplumsal formasyon, biri başat, diğeri de tabi olmak üzere en az iki üretim tarzının birleşmesiyle oluşan bir yapıya sahiptir" demektedir (akt. Terray 1979: 76).

tarihsel görüngüleri kendi terimleri çerçevesinde anlama girişiminin reddi (Althusser bunu ‘ampirisizm’ olarak nitelemektedir) ve toplumu altta yatan, ve içsel gerilim ve çelişki mekanizmalarını içerdiğinden, tarihsel dönüşümlere kaynaklık eden bir yapısal ilişkiler sistemi olarak algılama çabasıdır.

Althusser’in *üretim tarzı* fikrine yakın bir tanımı, **Barry Hindess** ve **Paul Hirst**’de de bulmak mümkündür. Hindess ve Hirst, Althusser’in izinde, olguların dünyada verili olduğu ve/veya özneler arasındaki doğrulanabilir hipotezler aracılığıyla kavranılabileceği yolundaki ampirisist önvarsayımları reddetmekte ve verili olanın daima yeniden inşa edilmesi gereğine işaret etmektedirler. *Pre-capitalist Modes of Production* (Kapitalizm-öncesi Üretim Tarzları - 1975) ve *Modes of Production and Social Formation* (Üretim Tarzları ve Toplumsal Formasyon - 1977) başlıklı yapıtlarında Hindess ve Hirst *üretim tarzını*, “üretim ilişki ve güçlerinin üretim ilişkilerinin başatlığı tarafından yapılandırılmış eklemli bileşimi” (akt. Ulin 2001: 146) olarak tanımlamaktadırlar. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, ‘eklemlenme’nin farklı üretim tarzları arasındaki değil, ‘*üretim ilişkileri*’ ile ‘*üretici güçler*’ arasındaki ilişkiye gönderme yapar tarzda tanımlanmasıdır. Hindess ve Hirst’e göre ‘*üretim ilişkileri*’ “artı-emeğin özgül bir temellük tarzı ile üretim araçlarının toplumsal dağıtımının bu tarza denk düşen özgül bir biçimi”dir. ‘Artı-emek’<sup>132</sup> her toplumda vardır, ancak farklı tarzlarda temellük edilir. *Üretim güçleri* kavramı, hammaddenin belirgin bir ürüne dönüştürüldüğü, doğanın temellük edilmiş tarzını, *üretim araçları* ise, bireylerin uyguladığı besin toplayıcılığı, bahçe tarımcılığı, çobanlık gibi iktisadî faaliyetleri tanımlar. Hindess ve Hirst, üretim ilişkileri ve üretim güçlerinin, içinde birleştikleri *üretim tarzı* kavramından ayrı ele alınamayacağını öne sürmektedir.

Böylelikle marksist antropologlar, örneğin ayrı bir avcı-toplayıcı üretim tarzının mı, yoksa avcı-toplayıcılığın bir üretim aracı

132 Toplum ya da toplumsal birliğin asgari geçimi için gerekli olandan fazlasını (artı-ürün) üreten emek.

olarak, benzer sonuçları olan başka üretim araçlarını da içeren daha geniş bir üretim tarzının mı sözkonusu olduğunu tartışmışlardır. İkinci görüşü savunanlar, avcı-toplayıcılığın yanı sıra, bahçe tarımcılarının da dahil olduğu, hanenin mal üretim ve dağıtım birimini oluşturduğu *domestik üretim tarzından* söz etmektedir. Bunu, artan karmaşıklıktaki 'soy', 'feodal' ve 'kapitalist' üretim tarzları izlemektedir.

Fransız marksist antropolog, marksist ekonomik antropolojinin kurucusu kabul edilen (Copans ve Seddon 1980: 34) **Claude Meillassoux** (1925-), *Femmes, greniers et capitaux* (Kadınlar, tahıl ambarları, sığırlar - 1975) başlıklı kitabında<sup>133</sup> Lévi-Strauss'un yapısalcılığını, sömürü ve akrabalık sistemlerinin dönüşümünün maddî nedenlerini göz önünde bulundurmamakla eleştirmektedir.

Meillassoux (1975), Mbuti pygmy'leri, Güney Amerika yerlileri ve Afrika kabile toplumlarından ampirik örneklere dayandırdığı *Femmes...*'da emek nesnesi olarak toprak ile, emek aracı olarak toprak arasında bir ayırım yapmakta, ilkinin doğal ürünlerin doğrudan temellüküne dayanan toplayıcı-avcı toplumların karakteristik bir özelliği olduğunu, ve tutunum/süreklilik gerektirmeyen toplumsal ilişkileri biçimlendirdiğini söylemekteydi. Gerçekten de toplayıcı-avcı toplumlarda kadınlar ve erkekler belirli 'akrabalık' formlarına ve/veya kurallarına tabi olmaya zorlanmaksızın farklı takımlar arasında serbestçe yer değiştirebilmekteydiler; çocuklar, ana-babalarından ziyade takıma aitti, bakımları ebeveynlerinin, hatta büyük ebeveynlerinin ilişkili olduğu takımların mensuplarıncı üstlenilebiliyordu.

Meillassoux'nun 'emek aracı olarak toprak' kavramsallaştırması ise, insan enerjisinin emek sürecinde başat olduğu, hemen tüketil(e)mediği için denetlenmesi gereken toplumsal bir ürünün, yani 'hasadın' söz konusu olduğu, bu nedenle daha istikrarlı grup yapılan gerektiren 'çapa/bahçe-tarımcısı (*horticulturalist*)' toplumlara işaret etmektedir. Meillassoux, bu tip toplumlarda

emek-gücü kritik bir unsur haline geldiğinden, kadınların üreme potansiyelinin denetim altına alınması gereğini vurgulamakta, bu denetimin akraba grubu ya da kabilenin yaşlı erkeklerince üstlenildiğine işaret etmektedir. Böylelikle grubun yaşlı erkek üyeleri bir yandan toplumsal ürünün üretim ve dağıtımının kooperatif örgütlenmesi, bir yandan da kadınların farklı gruplar arasındaki mücadelesi yoluyla toplumsal yeniden-üretim/üremenin denetimi işlevini üstlenmektedirler. Meillassoux bu üretim tarzını 'hane (*domestic*) üretim tarzı' olarak adlandırır.

Meillassoux'nun yapıtı, aynı zamanda akademik antropolojiye egemen olan "eril bakış"a karşı itirazlarını dile getiren feminist antropologlar için de önemli bir dayanak oluşturdu. Ancak feminist antropologlardan, kadınların tartışmasının merkezini oluşturmasına karşın yapıtında 'görünmez' oldukları, göründükleri yerdeyse akrabalık bağlamında, türdeş bir kategori olarak ele alındıkları, dahası biyolojik üreme ve toplumsal üretim nosyonlarını birbirine karıştırarak, kadınları üretimi kimlikleriyle değil, salt üreme işlevlerine vurguyla ele aldığı yolunda eleştiriler almıştır (Barnard 2001: 91).

Meillassoux'nun bir diğer yapıtı, *L'Anthropologie Economiques de Gouro* (Gouro'ların İktisadi Antropolojisi - 1964), Fildişi Kıyısı Gourolarının iktisadî yaşamını incelemektedir. Bu çalışmanın ayırt edici yönü, 'üretim tarzı' kavramını antropolojik bir çalışmada kullanma yönündeki ilk girişimi oluşturmasıdır. Meillassoux, 'dallanan' ya da 'soy' üretim tarzından söz etmekte ve bu tarzın ticarî, ardından da sömürge sistemi tarafından 'eklemlendiğini' göstermektedir.

Fransız yapısal marksist antropologlardan **Emmanuel Terray**'in *Marxisme devant la société 'primitive'* ('İlkel toplum önünde Marksizm - 1969)'i iki bölümden oluşmaktadır. Kitabın Morgan'ın bir yeniden-değerlendirilmesi sayılabilecek ilk bölümünde Terray, kapitalizm-öncesi toplumlarda bir 'üretim tarzı'nın nasıl inşa edilebileceği tartışmasını yürütür. Morgan'ın buluşlarından bazılarının belli bir değere sahip olmakla birlikte,

marksistlerin onun şemalarına takılıp kalmaması gereğini vurgulamaktadır:

“(…) Günümüzde marksist araştırmacılar tarihsel maddeciliğin kategori ve yöntemlerini, bugüne dek çeşitli antropolojik ideolojilere terk edilmiş ‘ilkel’ denilen toplumların uçsuz bucaksız alanına uygulama ve kapitalist üretim tarzının hakim olmadığı toplumsal formasyonların bilimini kurma ağır göreviyle karşı karşıyadırlar. Morgan’ın kitabı, başarısızlıklarıyla olduğu kadar başarılarıyla da, keşifleriyle olduğu kadar hata ve karışıklıklarıyla da bu bilime en iyi girişlerden birini oluşturmaktadır” (Terry 1979: 91).

Terry, ikinci bölümde ise, soya dayalı toplumların çözümlenmesinde kullanılabilir bir üretim tarzı inşası çabasına girer. Bunun için de Meillassoux’nun Gouro incelemesinin Althusserci çerçeveden eleştirisini temel alır. Ona göre Gouroları tek bir üretim tarzı çerçevesinde açıklama girişimi hatalıdır; tüm bir toplum dizisini ‘soy üretim tarzı’ ile açıklamak, varyasyonu anlaşılabilir kılmaktadır.<sup>134</sup> Verili bir vakada ancak birkaç üretim tarzının bileşimi görülebilir, üretim tarzı kavramının genelleştirici yönü akılda tutulabilir ve her birinin özgüllüğü açıklanabilir. Terry böylece Gouroların sömürge-öncesi durumunu “aşiretköy” ve “soy” üretim tarzlarının eklenmesi olarak açıklar ve Gouro toplumsal formasyonunu tekil bir bileşimin tekil bir ürünü olarak tanımlar.

Terry’e (1979: 97) göre bir üretim tarzı, üç unsurdan oluşmaktadır: iktisadî temel; siyasal-hukuksal üstyapı ve ideolojik üstyapı. Terry, üretici güçler [“üretim maddi koşullarının

134 “Gerçekte, Meillassoux’nun saydığı özellikler, soy ve dallanan soy toplumlarının bütününi gayet iyi betimlemektedir. Ancak bu özelliklerin bir araya gelmesinin bu toplumların üretim tarzını tanımlamaya yettiğini öne sürmek, öncelikle onların aynı üretim tarzına sahip olduğunu öne sürmektir; ve bunun sonucu olarak da bünyelerinde gözlemlenen toplumsal ve ideolojik ilişkilerin devasa çeşitliliğini üretim tarzları düzlemindeki farklılıklarla açıklamaktan vazgeçmektir; bir başka deyişle, tarihsel maddeciliği soy ve dallanan soy toplumlarına uygulamaktan vazgeçmek, ya da en azından kavramı yalnızca bu toplumları ‘sınıf’ toplumlarından ayırtan mesafeyi düşünmede kullanmaktır” (Terry 1979: 97).

tümü: hammaddeler, avadanlıklar, makineler vb.” - s. 97] ve üretim ilişkileri [“çalışma süreci içerisinde üreticiler arasında kurulan ilişkiler” - a.y.] sisteminden oluşan iktisadî temelin *son tahlilde* diğer iki yapıyı belirlediğini söylemektedir. Köy-aşiret üretim tarzında başlıca “üretici güçler”<sup>135</sup> ya da teknolojik faaliyet, ağ balıkçılığıdır; bu, tüm köyün işbirliğini gerektirmekte ve işleyişte eşitlikçi üretim ilişkilerine bir örnek oluşturmaktadır: ağların mülkiyeti ve su ürünlerinin dağıtımı, ortaktır.

**Pierre Philippe Rey** ise. “The Lineage Mode of Production” (Soy Üretim Tarzı - 1975) ve “Contradiction de classe dans les sociétés lineages” (Soy toplumlarında sınıf çelişkisi” - 1977) başlıklı makalelerinde Terray’ın formülasyonundaki, birden fazla üretim tarzının üstüste getirilişinin statik karakterini eleştirmektedir. Marx’ın bu tür bir eklemlenmeyi dinamik bir süreci açıklamak için kullandığına dikkat çekerek *çelişkiyi* bu dinamiği anlamamanın anahtarı olarak gündeme getirir: farklı üretim tarzlarının farklı mantıkları arasındaki çelişki; üretici güçlerin gelişimiyle üretim ilişkileri arasındaki çelişki, vd. Bu çelişki vurgusu, Rey’i ‘sınıf’ kavramının tüm toplumlara uygulanabilir olduğu kanısına yöneltmektedir; böylelikle örneğin Afrika’daki soy-temelli toplumlarda toplumsal denetimi ellerinde tutan yaşlıların ya da erkeklerin gençler ve/veya kadınlar karşısında birer sınıf oluşturabileceğini öne sürerek, Marx’ın sömürü tanımının, Marx’ın onu teşhis etmediği yerlerde, örneğin soy-temelli toplumlarda varolabileceğini söylemektedir - ki bu yaklaşımı, Terray’ın (1979: 178-191) özeleştirel bir nitelik taşıyan “De l’exploitation” başlıklı yazısında kabul edilecektir.

**Maurice Godelier** (1934- ) ise, Althusser’in izinden, Marx ile Lévi-Strauss’un ortak bir epistemolojiyi paylaştıklarını, her iki yazar için de yapının “doğrudan görülebilir, ve böylece doğrudan gözlemlenebilir bir şey değil, insanlar arasındaki görülebilir ilişkilerin ötesinde varolan ve işleviyle sistemin temel mantığını oluşturan bir gerçeklik düzlemi olduğu”nu (akt.: Morris

2004: 510) ileri sürmektedir. Şu halde, bilim, bireyin dolaylımsız dünya ve çevre deneyimlerinden kalkınamaz, kalkınmamalı, hatta bu “görünüşler”i -cemaatin kolektif temsilleri- gözardı etmelidir. Godelier’in Marx yorumuna göre bilimin görevi, toplumsal sistemin işleyişinin gerisindeki görünmez yapıların keşfedilmesidir. Ancak, Marx, toplumların işleyişi ve tarihinin gerisindeki mantığı oluşturanın, son tahlilde maddî temellerinin üretimi ve yeniden üretimi koşulları, bir başka deyişle üretim tarzı olduğunu söylemekle, Lévi-Strauss’dan ayrılmaktadır.

Godelier, tarihi açıklayıcı değil, açıklanması gereken bir kategori olarak ele alışıyla da yapısal-marksist bir çerçeveye yerleşir. Ona göre tarih, bir kısmı kurumsal ve üretim tarzlarıyla ilintili olan, bir kısmı da bilişsel, çeşitli yapıların bileşiminden ibarettir. Bu konuda şunları demektedir:

Tarihsel materyalizm, bir diğer tarih “model”i değildir. Asli olarak o, bir toplum kuramı. toplumun iç düzeylerinin eklemeli- nişyle ve bu düzeylerin her birinin hiyerarşik nedenselliği hakkında bir hipotezdir. Ve bu nedensellik ve eklemeli- nişler ve mekanizmalarını keşfedecek güçte olduğu zaman, Marksizm, tarihsel bilimin doğru aracı olma hususundaki yeteneğini göstermiş olacaktır (Godelier’den akt.: Morris 2004: 513).

Buna karşılık, Godelier diğer yapısal marksistlerden, ideolojik üstyapıya, düşünce ve temsil sistemlerinin entelektüel mantığına yaptığı vurguyla ayrılmaktadır. Bu ilgisinin Lévi-Strauss’dan kaynaklandığı söylenebilir. Lévi-Strauss’a olan borcunu, bir yapıtında şöyle ifade etmektedir:

“[Lévi-Strauss] evrimcilikle suçlanamaz, ancak onda ‘Marx’ın pek az değindiği’ ve kendisinin de katkıda bulunmak istediği ‘üstyapılar kuramının altyapıların reddedilmez önceliği düzen yasasıyla çelişmediği’ önermesini buluruz. Aşağıdaki düşünce, iktisat ve toplum arasındaki ilişkileri keşfetme ve toplumsal ilişkilerin üretiminde, toplumların deviniminde ve genelde tarihte zihinsel ve maddî olanın ağırlıklarını tahlil etme girişimlerinde benim de hareket ettiğim nokta budur (Godelier 1988: 3).

1970’li yıllarda Melanezya’da etnografik araştırmalar yürü-

ten Godelier'in ilk dönem araştırmalarında başat kaygısı, üretim tarzlarının açıklanması ile tahlilidir ve çevre-teknoloji-toplum ilişkileri üzerinde yoğunlaştığı ölçüde, kültürel ekolojinin araçlarına da sıkça başvurur.

Godelier, üretim tarzlarındaki dönüşümlerin toplumsal/kültürel değişimin kaynağını oluşturmakla birlikte, bu dönüşümün entelektüel görüngülerin yapısının değişimi dolayımıyla da kavranılabileceğini öne sürmektedir. Ne ki ideolojik yapılar, kendi görelî özerk mantıklarına sahiptir ve değişim ve dönüşümleri bu mantık temelinde gerçekleşir.

Godelier, akrabalık, siyaset ya da din gibi tikel kurumsal sistemlerin üretim tarzı içindeki rolünün salt görünür doğasıyla bilinemeyeceğini öne sürmektedir. Bu bağlamda marksistlerin genelde ideolojik bir görüngü olarak kavradığı ve üretim ilişkilerinin örgütlenmesinde belirli bir rol oynayabileceğini reddettileri dinin (İnkalar örneğinden hareketle) yönetici sınıflara artı aktarımının tapınaklar tarafından örgütlendiği ve yöneticilerin ilahî doğasına olan inançla bir bölüşüm tarzını meşrulaştırdığı ölçüde, bazı bakımlardan bir üretim ilişkisi olarak görülmesi gerektiğini savunmaktadır.

Bu yaklaşımı, kapitalizm-öncesi toplumlarda iktisadî faaliyetleri özünde kapitalist çağın bir disiplini olan iktisat biliminin terimleriyle açıklamaya çalışan *formalistler* ile, bu tip toplumlarda iktisadın diğer toplumsal ilişki (örneğin din, akrabalık vb.) sistemleri içinde *gömülü* olduğunu ve iktisat biliminin terimleriyle açıklanamayacağını savunan *substantivistler* arasındaki tartışmaya gönderme yapmaktadır – ve substantivist vurgular taşır.

Bunu, akrabalık ilişkileri için söyledikleriyle örnekleyelim:

“İlkel bir toplumda aile ilişkileri hem üretim ilişkilerini, hem yetki (otorite) ilişkilerini, hem de görülen doğa-toplum ilişkilerini kısmen düzenleyen ideolojik şemayı meydana getirirler. Böylece *hem* altyapıyı *hem de* üstyapıyı teşkil ederler ve çeşitli işlevleri (...) kendilerinde *biraraya getirdikleri* için toplumsal hayatın egemen yapısı rolünü oynarlar.

Bu, marksist düşünceye ikili bir sorun getirir. Ekonominin toplumsal hayattaki belirleyiciliği ilkesiyle aile ilişkilerinin ilkel toplumlardaki belirleyiciliğini nasıl bağdaştırabiliriz? Hangi koşullar altında aile ilişkileri bu toplumlardaki egemenliklerini yitirip ikincil (tali) bir duruma geçerken onlardan boşalan yeri, devlet gibi yeni sosyal yapılar gelişip alırlar? (Godelier 1970: 135).

Ya da:

“And toplumlarındaki eski, devlet-öncesi üretim tarzlarına dek düşen bu toplumsal üretim ilişkileri tipinin tahvilini sürdürebilmek için, pek çok ilkel toplumun akrabalık ve/veya komşuluk ilişkilerinde, soyut ya da dogmatik bir tarzda yalnızca bu toplumların, iktisadî altyapılarına az-çok dışsal bir denklik (mütekabiliyet) ilişkisi içinde olan üstyapı unsurlarını gören öğretilerden yakamızı kurtarmamız gerekmektedir. *Basitçe* ve yalnızca iktisadî bir faaliyet olarak emek. (Marx’ın da gayet iyi gördüğü gibi) bu kadim üretim tarzlarında mevcut değildir. Akrabalık ilişkileri eğitsel olduğu kadar siyasal ve ideolojik bir işlev üstlenirler (ve böylelikle de din ve ata tapımıyla bağlantılı gelenek ve değerlerin aktarımını sağlarlar); ama aynı zamanda üretim ilişkilerinin, dolayısıyla da altyapının unsurları olarak da işlev görürler. Bu nedenle akrabalık ilişkileri çok-işlevlidir ve toplumsal yaşamdaki başat rollerini veren de bu çoğulluktur. Aynı zamanda, bu işlev çoğulluğunun içinde, herhangi bir karışıklığa yer vermeksizin kaynaşma sağlayan bir içsel birlik de bulunmaktadır” (Godelier 1977: 67).

### *VII.2.1 Akrabalık Üzerine Yapısal-Marksist Tartışmalar*

Görüldüğü üzere, Godelier, ‘arkaik/ilkel’ toplumlarda akrabalığı marksist kuramda alışlageldiği üzere, bir ‘üstyapı’ kurumu olarak ele almaktan farklı birşey yapmaktadır. Akrabalık, ilişkileri, toprak ve ürünlerin kullanım haklarını, başkaları için çalışma yükümlülüklerini, hatta armağan alışverişlerini düzenledikleri ölçüde, altyapıyla, ya da toplumun iktisadî temeliyle ilişkilidir; ama bu ilişkiler aynı zamanda, grup içerisindeki bazı bireylerin

(marksist gelenekte ‘üstyapısal’ olarak değerlendirilen) siyasal ve dinsel işlevlerine de kaynaklık etmektedirler. Bu ise, iktisadî faaliyetlerin (bir başka deyişle üretici güçler, üretim ilişkileri ve/ile üretim tarzının) ‘nihâî tablildeki belirleyiciliği’nin nasıl anlaşılması gerektiği sorusunu gündeme getirmektedir.<sup>136</sup> Akrabalık ilişkileri karşılıklı hak ve yükümlülükleri belirlemekle, dinsel, siyasal vb. işlevlerinin yanı sıra, üretim ilişkileri görevi de görmekte, dolayısıyla hem üstyapı hem de altyapı içerisinde konumlanmaktadır. Böylelikle de üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki denklik, aynı zamanda iktisat ile akrabalık arasındaki denkliğe de tekabül etmektedir.

Terray için işler daha da karışıktır. Terray, Godelier’in söylediklerini yeterli bulmayarak somut akrabalık ilişkilerinin verili bir altyapı üzerinde işleyen üçlü belirlenimin bir ürünü olarak görülmesi gerektiğini öne sürer. Bir başka deyişle Terray için akrabalık, üretim tarzının iktisadî, hukuksal-siyasal ve ideolojik kertelerinin birleşik etkisinin karmaşık bir sonucudur. Dolayısıyla da akrabalık, Althusser’in tanımlamış olduğu bir “üst-belirlenim” halindedir: farklı belirlenimlerin tek bir nesnede kesişmesi ve bu kesişimde belirlenimlerin başatlığı arasındaki farklılaşma (Copans ve Seddon 1980: 37).

Meillassoux’ya (1980: 164) göre ise, akrabalık ilişkileri, “herşeyden önce köylü toplumunun üretim ve yeniden üretim ilişkilerinin bir ifadesidir.” Tarım ürünlerini gecikmeli verdiği için, bir tarım toplumunda üreticiler, çalışma süreleri boyunca tohum ve besin kaynakları bakımından bir önceki çevrimin emeğine, yani kendilerinden önceki kuşağa borçludurlar. Bu durum, tarım

136 Nitekim J. Baudrillard. *Mirror of Production* (Üretim Aynası - 1975)’unda, Godelier’in yerli toplumlarında üretim ilişkilerinin toplumsal, siyasal, dinsel ve akrabalık ilişkilerinden soyutlanamayacağını öne sürerken, aynı solukta üretim ilişkilerinin de tekil ve belirleyici kendilikler olduğunu öne sürmesinin bir çelişki olduğuna işaret etmekte, bunun toplumsal ve siyasal ilişkilerin de sonuçta üretim ilişkisinden başka birşey olmadığını ileri sürmekten başka bir anlama gelmediğini belirtmekte. bu önermenin ise, kendi içinde çelişkili olduğuna işaret etmektedir (akt.: Ulin 2001: 157-158).

topluluklarında bir üretim ve tutunum birimi olarak ailenin, bir ideoloji olarak da akrabalığın ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bu tip toplumlarda toplumsal denetim, geçim üzerindeki denetimle karşılanmaktadır; bu ise fiziksel üretim araçlarından çok, fizyolojik üreme araçları, yani kadınlar üzerindeki denetimdir (Meillassoux 1980: 159-170).

Rey'de ise, yukarıda da görüldüğü üzere bu tip toplumlarda merkezî ilişki, yaşlıların gençler üzerindeki sömürsüdür; akrabalık, bu sömürüyü perdeleyen ideolojik bir kılıf işlevi görmektedir.

### VII. 3. Yapısal Marksizme Marksist İtirazlar

Görüldüğü üzere, Althusser kaynaklı yapısal marksizm ve ona dayanan yapısal-marksist antropoloji, süreç karşısında sistem, öznel-arasılık karşısında yapı, toplumsal formasyon inşasında iktisadî temele yapılan vurgu açısından tutarlı ve iç-bütünlüklü bir düşünce okuludur. Ne ki, 1950 sonrası marksizmi, yapısal marksizmden ibaret değildir; bu nedenle antropolojide de izdüşümleri bulunan farklı Marksizm yorumlarına burada değinmek gerekmektedir.

Marksizm içerisinde, daha süreçselci ve özne/aktör merkezci bir yaklaşımı, *The Poverty of Theory and Other Essays* (Teorinin Sefaleti ve Diğer Denemeler - 1978)'de<sup>137</sup> Althusser yapısalcılığına sert polemikler yönelten Britanyalı tarihçi E. P. Thompson temsil eder. Thompson "üretim tarzı" ya da herhangi bir "yapı"nın, insan-aktörlerden bağımsız olarak kurgulanamayacağını savunmaktadır:

"(...) Zira gerçekte üreten ve ilişkiye giren aktörlerin aracılığından ve rasyonelliğinden bağımsız, düzenli ve ras-yonel bir ardışık gelişme biçimine, karmaşık (ve birbiciimli) bir içsel rasyonel yapılanmaya yol açan bir üretim tarzı önerilirse, o zaman hemen sorular sorulur: Bu otomatik işleyen yapıyı programlayan ilahî irade kimdir, görünmeyen bilinçdışı güç nerededir?" (Thompson 1994: 166).

137

Bkz. Thompson (1994).

Thompson'a göre, "yapılar," "kerteler" ya da "düzlemler" maddi yaşam içerisinde birbirleriyle sınıfsal ilişkilere giren ve bu deneyimlerinin bilincinde olan insan faaliyetlerinden ibarettir. Bir başka deyişle Thompson, Althusser yapısalcılığının tahlil çerçevesinin dışına sürdüğü "özne/aktör ve deneyimlerini" yeniden inceleme odağına yerleştirir:

"Farklı hızlarda ve farklı tariflere göre tarihte dolaşıp duran Althusser'in 'düzeyler' nosyonu akademik bir uydurmadır. Zira bütün bu 'kerteler' ve 'düzeyler' gerçekte insan faaliyetleridir, kurumlardır, düşüncelerdir. Maddi yaşamları ve belirli ilişkiler içinde bunları yaşayan ve bu deneyimin bilincinde olan kadınlardan ve erkeklerden söz ediyoruz. 'Belirli ilişkiler' demekle, özel toplumsal oluşumlarda sınıf tarzında kurulan ilişkilere işaret ediyor ve sınıf deneyiminin bütün bu 'kerteler'de, 'düzeyler'de, kurumlarda ve faaliyetlerde eşzamanlı ifade bulacağını belirtiyoruz. (...)

(...) çünkü (deneyim ve pratik) toplumsal varlık ile toplumsal bilinç<sup>138</sup> arasındaki zorunlu orta terimdir: Kültüre, değerlere ve düşünceye rengini veren, deneyimdir (çoğunlukla da sınıf deneyimi): Deneyim aracılığıyla ki üretim tarzı diğer faaliyetler üzerinde tayin edici bir baskı uygular: ve üretim pratiğe devam ettirilir" (Thompson 1994: 176-177).

Thompson'un ki, "yapı"yı "oluş" içinde kavramaya yönelen, dinamik bir bakış, tarihi belirli zorunluluklar doğrultusunda işleyen, öznelerden bağımsız bir determinizm olarak gören mekanist maddeciliğin reddidir. Ona göre, (tarihsel) determinizm, ancak sınırları çizmekte, yönü tayin etmekte ve baskı uygulamaktadır; bu bakımdan bir "yasallıktan" çok "olası olanların sınırlarının belirlenmesi"nden söz edilebilecektir:

"(...) Sartre'in argümanı ('kuram'a karşı 'nosyon' - y.n.) tarihsel kavramların yaklaşık ve koşullu olma doğası, 'esneklik'i ve genelliği ('sınıflar,' 'sınıf mücadelesi') bunların kural olmak-

138 Ulin (2001: 164). "toplumsal varlık"ı "tarihsel varoluşun maddi etkileşimleri," "toplumsal bilinç"i ise. "insan edimlerinin kimlik ve anlamlarını edindiği kavram, karşılıklı beklenti ve kültürel değerler" olarak tanımlamaktadır.

tan çok tahmin olma karakterleri ile ilgili benim daha önceki argümanımı güçlendirir. Açık ve formatif kavramlar lehine kapalı ve statik kavram ve benzeştirmelerin reddedilmesini de doğrular: 'hareket yasası'nın yerine 'süreç mantığı'nı koyarak, determinizmi önceden belirlenen programlama ya da zorunluluğun aşılması olarak değil, 'sınırları belirleme' ve 'basınç uygulama' anlamında anlayarak. Bu, yapı nosyonunu alakoymak demektir: fakat biçimleri itibariyle çok-yönlü olmaya devam eden toplumsal bir oluşum içinde yapısal gerçekleşme (sınırlar ve basınçlar) olarak" (Thompson 1994: 188).

#### VII. 4. Marksist Antropoloji ve Köylülük

Antropolojide yapısal-olmayan maksist yaklaşımların yoğunlaştığı alanlardan biri de köylülüktür ve bu alanda, **Eric R. Wolf** (1923- )'un ismi öne çıkmaktadır.

Eric Wolf *Peasants* (Köylüler -1966)<sup>139</sup> da köylülüğü kapitalizm-öncesi bir kategori olarak ele alma eğilimindedir;<sup>140</sup> ancak daha sözüün başında, onları "ilkel" toplumlardan ayırt eden özelliğin, eşitsiz ve hiyerarşik olarak örgütlenmiş bir toplumda, ürettikleri artıyı hakim gruplara aktaran kırsal rençperler olduklarını vurgular (Wolf 2000: 18). Bu nedenledir ki Wolf'a göre köylülük, içerisine yerleştiği daha geniş bağlam içerisinde ele alınmalıdır.

"(...) Medeniyetin en belirleyici ölçütü kent değil devlettir ve genelde yiyecek üretimi için toprak işleyenler ile köylü arasındaki geçiş noktasını belirleyen şey, devletin ortaya çıkması-

139 Kitabın Türkçe baskısı için bkz. Wolf (2000).

140 Wolf'un bu yaklaşımı ile, 1920'lerde SSCB kırsal araştırmacılarının önde gelenlerinden Chayanov'un, (tarihsiz, özellikle de aynı kitap içerisinde Shanin ve Thorner'in makaleleri) ücretsiz aile emeği üzerine temellenen köylülüğün, ücretli emeğe dayalı, kâr yönelimli kapitalist teşebbüslerden köklü bir biçimde farklı olduğunu ve farklı bir operasyonel mantıkla işlediğini, bu nedenle farklı bir iktisadi kuram çerçevesinde tahlil edilmesi gerektiğini söyleyen ve bundan hareketle de "Köylü (ya da aile) ekonomisi kuramını geliştiren görüşleri arasında kimi koşullukları saptamak mümkündür. Chayanov'un görüşleri köylülüğün, kapitalist piyasa ekonomisinin yaygınlaşması karşısında olduğu kadar, SSCB'deki ve diğer sosyalist ülkelerdeki devlet müdahaleleri karşısında da ayakta kalma yetisinin gerisindeki dinamikleri konusunda Wolf üzerinde etkili olmuşa benzemektedir.

dır. Bundan dolayı bir rençper, devleti olan bir topluma entegre edildiğinde, yani kendi toplumsal katmanı dışında olan güç sahiplerinin talep ve yaptırımlarına tabi hale geldiğinde, gerçek anlamda köylülükten söz edebiliriz (Wolf 2000: 29-30).

Öte yandan, yine Wolf'a (2000: 32-36) göre köylülük, tabi olduğu daha geniş bağlamla, ya da kendisini denetim altında tutan kesimlerle, kendi biriminin (kırsal hane halkı ya da kırsal cemaat) tüketim talepleri ile dış talepler arasında kırılğan bir dengeyi sürdürme yolunda süregen bir gerilimi yaşamaktadır. Bu denge, farklı koşullarda, üretimi artırmak ya da tüketimi kıstak gibi iki farklı stratejiye yol açabilmektedir. Ve kitabı, bu gerilimi iktisadi, toplumsal ve ideolojik veçheleri içerisinde tahlil konusunda önemli bir katkı oluşturmaktadır.

Wolf'un köylülüğü kendi başına, daha doğrusu devletle ilişkiliği içerisinde tahlile elverişli bir kendilik olarak ele alan çerçevesinin yanı sıra, antropolojide "Siyasal İktisat" olarak anılan ve günümüz küreselleşme kuramlarına öncülük eden bir yaklaşım. köylülük ve genelde kırsal, "gelişmişlik-azgelişmişlik" terimleriyle açıklanan bir "merkez-çeper" ilişkisi bağlamına, yani "dünya sistemi" içerisine yerleştirmektedir.

## VII. 5. Siyasal İktisat ve Küreselleşme Kuramı

20. yüzyılın ikinci yarısındaki marksist mayalanma, akademide "gelişmişlik" ve "azgelişmişlik" sorunları ve bu ikisi arasındaki bağları da sorunsallaştıracaktır. Bu vurguyu yapan iktisatçı, sosyolog ve antropologlar, "Siyasal İktisat" eğilimini oluşturmakta ve ağırlıklı olarak Latin Amerika ve ABD'de çalışan toplumbilimcilerden oluşmaktadırlar. Bu alandaki ilk çalışmalar, 1960'larda modernleşmenin gündemini eleştiren **Andre Gunther Frank**'ten (1929 - 2005) kaynaklanmaktadır. Frank (1967) Batılı dünyanın temasa geçtiği 'gelişmekte olan' yeni ulus-devletleri sürekli bir işgücü ve artı-değer sömürüsüne tabi tutarak uydulaştırdığı saptamasını yapmaktadır. Frank'e göre azgelişmişlik 'yerel koşullar'ın ya da "feodal kalıntılar"ın vb.) değil, bizatihi kapitalist sömürünün bir sonucudur:

"Bu çalışma üç bölümlü bir tezi, Latin Amerika tarihinin belli başlı her aşamasının belirli unsurlarını inceleyerek öne sürecektir. Tezin üç bölümü şunlardır:

1) Fetih, bütün Latin Amerika'yı, genişleyen ticari kapitalizmin tek dünya sisteminde, giderek artan bir tâbiyet ve gerek sömürgeci, gerekse yeni-sömürgeci **ekonomik bağımlılık** durumu içine yerleştirdi.

2) Kapitalist metropol ile olan sömürgeci ve yeni sömürgeci bağımlılık ilişkisi, Latin Amerika toplumunun kültürü dahil, ekonomik ve sınıfsal yapısını da oluşturdu ve dönüştürdü. Ulusal yapılardaki bu değişiklikler, sömürgeci bağımlılık biçimlerinde gündeme gelen dönemsel değişikliklerin bir sonucu olarak ortaya çıktı.

3) Bu sömürgeci ve sınıfsal yapı, burjuvazinin hakim kesiminin çok iyi tanımlanmış sınıfsal çıkarlarını oluşturur. Hükümetleri ve devletin diğer araçlarını kullanarak burjuvazi, Latin Amerika halklarının "ulus"unun ekonomik, toplumsal ve siyasal yaşantısında bir **az gelişmişlik politikası** üretir. Bağımlılık biçimlerindeki bir değişim ekonomik ve sınıfsal yapıyı değiştirdiğinde, politikayı üreten aynı ekonomik bağımlılık bağlarını daha da güçlendirerek hakim sınıf politikasındaki değişimleri de başlatır ve dolayısıyla Latin Amerika'da da az gelişmişliğin gelişmesini şiddetlendirir" (Frank 1995: 19).

Benzer biçimde, tarihçi **Immanuel Wallerstein** da Avrupa ve ABD'deki 'merkez' ulusların kapitalist burjuvazilerinin 'çeperler' (*periphery*)'deki proleterlerin yarattığı kârları temellük ettiği Avrupa-Amerikan bir 'dünya sistemi'nin biçimlenmekte olduğu teşhisini yapmaktadır. Frank gibi Wallerstein da, proletaryanın Avrupa-Amerikan toplumunun çevre toplumları ve ürünlerine nüfuz ettiği, siyasal boyunduruk altına aldığı ve iktisaden sömürdüğü bir 'Dünya Sistemi'<sup>141</sup> içinde kısıvrak yakaladığını söylemektedir.

141 "Dünya sistemi" konusunda, A. Gunder Frank, Barry K. Gills, Samir Amin ve Immanuel Wallerstein'in da katıldığı tartışmalar için bkz. Frank ve Gills (der.) (1996).

Fransız marksist antropolojisinde başat olan yapısal eğilimlere karşı, Amerika kıtasında yaygınlık kazanan siyasal iktisat görüşü, “kültür” kavramını da yeniden ele almaktadır: kültür, madde-dışı ya da metafizik değil, nesnel ve somut güçler - ideolojiler sistemi olarak yeniden tanımlanmaktadır. Bu, kültürü önceleri yapıldığı üzere birleşik ve farklılaşmamış bir inceleme nesnesi olarak görmek yerine, kültürün kendisini tartışmalı kılan bir yaklaşımdır. Tikel çıkar ve faaliyetler hangi toplumsal ve tarihsel koşullarda ortaya çıkmaktadır? Yeni anlam ve pratikler oluşturmak üzere nasıl içiçe geçerler ve bunlar nasıl alınılanır, kabul edilir, değiştirilir ya da dirençle karşılaşır? Böylelikle, 1970’lerden itibaren, yerel toplumlara geniş ölçekli bölgesel, ulusal ve uluslararası siyasal-iktisadi güçlerle (özellikle küresel kapitalizmle) ilişkileri içinde inceleme eğilimi başat hale gelecektir. Bu alanda **Eric Wolf** (1923 - ), **Sidney Mintz** (1922 - ) ve **William Roseberry** (1950- )’nin adları ön plana çıkmaktadır.

Eric Wolf’un *Europe and the People Without History*’si (Avrupa ve Tarihi Olmayan Halklar - 1997) 1400 yılında dünyanın bir survey’iyle başlar ve Avrupa’nın zamanla başat olacağı tarihsel ve toplumsal dinamikleri açıklamaya çalışır. Cenova ve Venedik gibi ticarî merkezlerin Avrupalı kralları finanse ederek Avrupa’nın sömürgeci yayılmasında oynadığı role dikkati çektikten sonra, Avrupa’nın bu dönüşümünün metaların dolaşımıyla değil, toplumsal ilişkilerdeki tedricî dönüşümle mümkün olduğunu vurgular (Wolf 1997).

Sidney Mintz ise *Sweetness and Power, The Place of Sugar in Modern History* (Şeker ve Güç, Şekerin Modern Tarihteki yeri - 1985)’de metropol ile sömürge arasındaki ilişkiyi dahil etmeyen her incelemenin eksik olacağını savlamaktadır. Kitabın ana teması, 17. yüzyılda Avrupa-Afrika ve Amerika kıtaları arasındaki şeker ticaretidir. Bu üçgen, şekerin lüks bir madde olmaktan çıkıp kitlesel tüketim nesnesine dönüşmesine sahne olduğu ölçüde, plantasyon kölelerinin yazgısı Avrupalı işçi sınıfınınına bağlanmaktadır. Şeker, proletaryanın yeniden-üretim maliyetini

düşürmekle, kapitalizmin yükselişinin bir dinamiğini oluşturur (Mintz 1996).

Her iki yazar da, antropolojinin kültürün özerkliğine aşırı vurgusunu eleştirmekte ve anlam yaratımıyla toplumsal-sınıfsal ilişkiler arasındaki bağa işaret etmektedirler. Gerek Wolf, gerekse Mintz, insanın benlik oluşumunun ve dönüşümünün bağlamını kuranın emek olduğunu ve eleştiri ve insanın özgürleşmesi görüşü için emeğin tarihsel koşullarına dönülmesi gereğini vurgulamaktadırlar (Ulin 2001: 193).





### BİLİŞSEL ANTROPOLOJİ

*Genç insanlar, sizlere sesleniyorum; yalnızca sizler için yazıyorum. İlk kez bir arkadaşımı, hepiniye çok saçma gelecek herhangi bir fikre inatla bağlandığında, onu dikkatle izleyin. Onun, size apaçık görünen nedenleri anlamasının imkansız olduğu bir ruh hali içinde olduğunu göreceksiniz. Aynı fikirler, onun zihninde daha önceden sizinkinden bambaşka bir düzenle sıralanmıştır ve doğrulanmadan önce tartılması gereken pek çok başka fikirle bağlantılıdır.*

*Sizi birilerinden korumak için bu yazıda sizi eğitmeyi değil; düşündüğümüz, konuştuğunuz ve akıl yürüttüğümüz zaman zihninizde nelerin olup bittiğini göstermek istiyorum...*

*Destutt de Tracy (Fransız düşünür, 18. yüzyılın sonu)\**

**B**ilişsel antropoloji, kültür ve düşünce arasındaki ilişkiye odaklanan araştırmalarıyla antropolojinin gelişmekte olan bir alt disiplindir. Önceleri yeni bir etnografik yaklaşım olarak ortaya çıkan bilişsel antropoloji, daha sonraları ilgilendiği bazı konuları psikolojik antropoloji ile paylaştığından o disiplin içinde kendine bir yer buldu. Yakın zamanlarda ise ABD'nin çeşitli üniversitelerinde antropolojinin bir alt disiplini olarak varlık göstermeye başladığı görülmektedir. Örneğin, Michigan Üniversitesi'nde bilişsel antropoloji, psikoloji bölümüyle işbirliği içinde disiplinler arası bir program yürütmektedir.

\* Kaynak: Van Dijk, T. A. (2003:14-15).

Anlambilim ve söylem analizi (dilbilim); bilgi sistemleri, metni kavrama (*text comprehension*) sistemleri ve paralel-dağılımlı işlemler (bilgisayar bilimleri); metin analizi ve anlatsal yapı (bilişsel psikoloji); simgesel mantık (felsefe); çok yönlü ölçekleme ve kümeleme teknikleri (istatistik) başlığı altında verilen dersler, bu disiplinler arası programın kapsamının ne kadar geniş olduğunu göstermektedir (Colby 1996: 214).

Bilişsel antropologlar, farklı kültürlerden insanların kendi dünyalarını oluşturan nesnelere ve olayları (bitkiler gibi fiziksel nesnelere sosyal adalet gibi soyut olaylara kadar her şey) nasıl kavradığı ve örgütlediği sorunu üzerinde çalışırlar (D'Andrade 1995:1). Başka bir deyişle, bilişsel antropolojinin başlıca amacı, çeşitli kültürlerden insanların dünyasını onların kendi terimleri ile betimlemek ve anlamaktır (Casson 1994: 61). Çünkü bilişsel antropoloji, her kültürün maddi yaşamı, olayları ve düşünceleri kendine özgü belirli ölçütlere göre düzenlediğini varsayar. Dolayısıyla kültür, bu yaklaşıma göre, toplumun üyelerinin zihinlerindeki idealleşmiş bilişsel sistemdir –yani, bilgi, inanç ve değerler sistemidir (Casson 1994:63)

İtici gücünü dilbilim ve psikolojideki gelişmelerden alan bilişsel antropoloji, 1950'lerde Yale Üniversitesi'nden bir grup araştırmacının çalışmaları ile başladı. Ancak, bu alanın tarihsel geçmişini Boas'ın dönemine kadar geriye götürmek mümkündür. Daha önce de gördüğümüz gibi, Boas evrimci ve belirlemci görüşlere karşı "durumsal faktörler" in önemine vurgu yaparak, kültürel görelilik görüşünü ortaya koymuştu (Shore 1996: 19). Her kültürün tikel olduğu savından hareketle, 1920'lerden itibaren özellikle kaybolmakta olan kültürler üzerinde birçok etnografik araştırma yapıldı. Ne var ki, aynı kültürel alanda yapılan araştırmaların sonuçlarının birbiriyle tutarlı olmaması (bunlardan en ünlüsü, her ikisi de Meksika'daki Tepoztlan köyünde farklı zamanlarda araştırma yapan Redfield ve Lewis'in birbiriyle çelişen çalışmalarıdır)<sup>142</sup> bilimsel nesnellik ve geçerlilik (*validity*) soru-

nunu antropolojinin gündemine getirdi (Colby 1996:210).

İşte, 1950'lerde başta Goodenough ve Lounsbury olmak üzere bir grup araştırmacının yaptığı, dilbilimindeki gelişmelerden de yararlanarak, bu soruna yeni araştırma yöntemleri ile bir çözüm getirmektir. Böylece, etnobilim denilen yeni bir yaklaşım ortaya çıktı ve bu, bilişsel antropolojinin gelişmesine yol açan ilk adım oldu.

Böyle bir proje psikolojideki gelişmelerden de bağımsız kalamadı. Çünkü sosyal grupların bilgiyi nasıl kategorize ettiği ve usa vurduğuna ilişkin sorular kaçınılmaz olarak bilişsel süreçlerin doğasına ilişkin soruları da beraberinde getirdi (D'Andrade 1995:1). Bir bilişsel gelişim modeli geliştirerek bilişsel gelişimin evrelerinin evrensel olduğunu savlayan Piaget'nin zaman, mekan, sayı ve mantık kavramları ile birlikte ahlaki yargının çocukluktan itibaren aşamalı olarak kazanıldığını<sup>143</sup> göstermesi (Bock 2001: 321), Boas'dan devralınan görelilik yaklaşımını bilişsel antropologlar için sorunlu hale getirdi. Başka bir deyişle, görelilik ve evrensellik bilişsel antropolojinin başlıca sorunları arasında yer aldı (Casson 1994: 63).

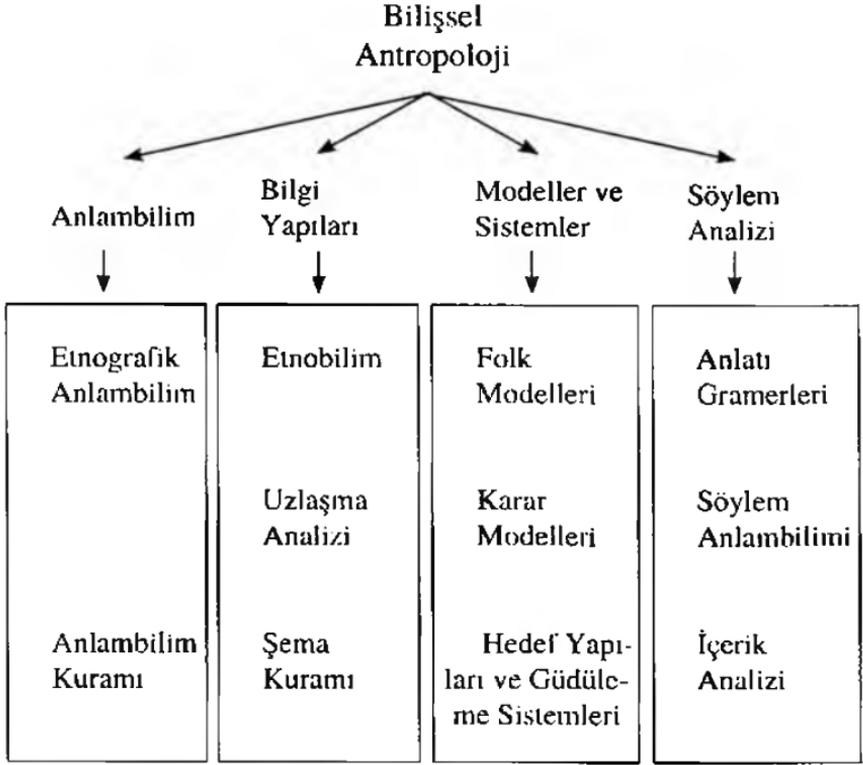
Öte yandan, değişkenlik (*variability*) ve paylaşılan kültürel bilgi konusu da bilişsel antropolojinin çözümlenememiş sorunları arasındadır. Buna ilişkin problematik soru şudur: Kültür bilişseldir ve bu yüzden bireylerin zihinlerindedir, yine de hiçbir iki birey aynı kültürel bilgi sistemini tamamen paylaşmaz. O halde, kültür, hangi anlamda bireylerin bilişsel bir özelliğidir ve hangi anlamda toplum üyelerince paylaşılan bir özelliktir (Casson 1994: 63)?

143 İsviçreli psikolog Jean Piaget'ye göre, bilişsel gelişim her zaman aynı sırayı izleyen dört evreden oluşur. Bu süreç çocuğun kendi çevresini algısal ve motor (hareket ve kas sistemi) açıdan keşfetmesiyle başlar. Bunu, sıralama, korunum (*conservation*), sayıltasal düşünme gibi diğer zihinsel işlemler takip eder. Bu aşamalı bilişsel süreçler, çocuğun çevresini manipüle etmeden kendi deneyimlerini dönüştürebilmesini sağlar. Bununla birlikte, bazı araştırmalar, aşamalı bilişsel işlemlerin kazanıldığı gelişimsel evreye ilişkin bazı kültürel farklılıklar olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin, birçok Amerikalı çocuğun yedi yaşlarında öğrendiği korunum kavramını (bir çamur topağının şekli değiştirilse de miktarının "aynı" kaldığının bilinmesi gibi), örgün eğitimin yaygın olmadığı batı-dışı toplumlardaki çocuklar daha geç öğrenmektedirler (Bock 2001:323).

Bu sorunlara rağmen, dilbilim ve bilişsel psikolojinin yanı sıra daha yakın tarihlerde bilgisayar, yapay zeka, nörofizyoloji, felsefe gibi disiplinlerle biliş (*cognition*) konusunda bir ortaklık<sup>144</sup> içine girilmesi, bilişsel antropolojiye devinim kazandırdı. Örneğin, eylem şeması (*scripts*) gibi kavramlar yapay zeka programlarından ödünç alınarak, bilişsel antropolojiye uyarlandı. 1990'lar gibi daha yakın tarihlerde ise söylem analizleri sosyal antropolojinin peşi sıra bilişsel antropolojinin araştırmalarının da konusunu teşkil etti.

Kısaca, Colby (1996: 209-210) bilişsel antropolojideki yaklaşımları dört ana gruba ayırır: (i) anlambilim (*semantics*), (ii) bilgi yapıları (*knowledge structures*), (iii) modeller ve sistemler ile (iv) söylem analizi. Anlambilim çalışmaları, akrabalık sınıflaması ve bitki taksonomileri gibi öncelikle terminoloji sistemleriyle ilgilendirilir. Bu alandaki araştırmalar son zamanlarda anlambilim kuramının gelişmesine katkıda bulunmuştur. Bilgi yapılarına ilişkin araştırmalar, bir zihinsel şema olarak bilginin nasıl örgütlendiği ve kullanıldığının çözümlenmesi, bir toplumda bireyler arası uzlaşmanın incelenmesi gibi, kültürel bilgiye ilişkin taksonomik çözümlerle ötesine geçer. Modeller ve sistemler alanındaki incelemeler, kapsamlı bir şekilde bilişsel süreçlerin işlevsel rolleriyle ilgilendirilir. Söylem analizi ise, halk hikayeleri, mitler ve diğer söylem biçimlerini çözümler (Colby 1996:210).

## Bilişsel Antropolojinin Yaklaşımları



*Kaynak: Colby (1996:210)*

Bu noktadan sonra, Colby'nin yaptığı sınıflamanın izinden giderek, bu yaklaşımlardan bazılarını daha yakından bakalım.

### VIII.1. Etnobilim ve Etnografik Anlambilim

Daha önce de söz edildiği gibi, bilişsel antropolojinin bir alt disiplin olarak gelişmesinde 1950'lerde çeşitli dergilerde yayınlanan bir dizi makale rol oynadı. Bunlar arasından Yale Üniversitesi'nden **Ward Goodenough** ("Componential Analysis and the Study of Meaning", 1956) ve Floyd Lounsbury'un ("A Semantic Analysis of the Pawnee Kinship Usage", 1956) maka-

leleri en önemlileriydi (Colby 1996:211). Her iki makalede de dilbiliminden ödünç alınan bileşen analizi yöntemi kullanılarak akraba terimlerinin bir çözümlemesi yapıldı. Bunları, bitki, renk, böcek ve hastalık sınıflamalarına odaklanılan diğer araştırmalar izledi ve bu çalışmalar önceleri **etnobilim** (1950'ler), daha sonra **etnografik anlambilim** (1960'lar) olarak adlandırıldı (Colby 1996: 211). 1950-1970 yılları arasında antropolojide güçlü bir şekilde varlık gösteren etnobilim ve etnografik anlambilime, etnografik araştırmalara getirdikleri yeni yöntemsel yaklaşımdan dolayı **Yeni Etnografi** de denildi. Bu araştırmalarda, yöntem, formelleştirme (*formalization*) ve niceleştirme sorunları öncelikliydi (D'Andrade 1995: 245). Öte yandan, etnobilim alanından **Goodenough, Frake ve Conklin**'in; etnografik anlambilim alanından ise **Atran, Berlin ve Kay**'in isimleri öne çıktı. Bununla birlikte, bu dönemin başlıca figürünün Ward Goodenough olduğu konusunda birçok bilişsel antropolog hemfikirdir.

O tarihlerde antropolojide simgesel sistemlerin incelenmesine yönelik genel bir eğilimin –yani, sosyal kurumların incelenmesinden simgesel sistemlerin incelenmesine doğru paradigmatik bir değişimin olması ve dilbilimdeki gelişmeler, Goodenough ve diğerlerinin kültürü bir *bilgi sistemi* olarak formüle etmesine yol açtı (D'Andrade 1995:248, 244). Goodenough'a göre kültür, sosyal davranışın altında yatan kavramsal bir koddur (Keesing 1972: 300). Başka bir deyişle, kültür, bir toplumun üyeleri tarafından sosyal davranışı tanımlarken, sınıflarken, yorumlarken, tartışırken kullandığı zihinsel teçhizatır (Casson 1994: 63). Bu görüş, onun şu tanımında çok iyi ifadesini bulur.

Bir toplumun kültürü, onun üyelerinin kabul edebileceği bir tarzda işleme için kişinin bilmesi veya inanması gerekenlerden ibarettir . . . kültür özdeksel bir fenomen değildir; nesnelere, insanlar, davranışlar veya duygulardan ibaret değildir. Daha ziyade bunların örgütlenişidir. İnsanların zihninde bulunan şeylerin biçimidir -algılama, ilişkilendirme ve yorumlama modelleridir (Goodenough 1964: 36).

Görüldüğü gibi, etnobilimin kuramsal varsayımı, kültürün bir zihinsel modeller kümesi olduğu önermesine dayanır. Bu nedenle, bir etnografin gözlenenlerin basit bir betimlemesini yapmaktan çok, insan zihnindeki bilişsel modelleri ve kodları ortaya çıkarması gerektiği düşünüldü. Bu ancak kaynak kişilerin anlattıklarına dayanarak yapılabileceğinden, ağırlıklı olarak dilbilimsel analiz teknikleri *Yeni Etnografide* kullanılmaya başlandı (McGee ve Warms 1999:345).

Etnobilimin dilbilimsel ilkeler açısından beslendiği birkaç kaynak vardır. Bunlardan biri, dil antropolojisinden **Sapir-Whorf hipotezidir**. Sapir, Boas'ın öğrencisi olmuştu, Whorf da Sapir'in. Dolayısıyla, Boas'ın takipçileri olan Sapir ve Whorf, görelilik yaklaşımı perspektifinden dil ve düşünce arasındaki ilişkiye odaklanmışlardı. Kendi adlarıyla anılan Sapir-Whorf hipotezinde, dilin sadece bir iletişim aracı olmadığını, aynı zamanda insanların dünyayı algılama tarzlarını şekillendirdiğini varsaydılar (McGee ve Warms 1999:345). Onlara göre, diller sözdizimi, gramer ve sözcük dağarcığı açısından birbirinden farklıdır ve bu farklılıklar o dili konuşanların dünyayı yaşama ve algılama tarzındaki farklılıklara yol açar (Eriksen ve Nielsen 2001: 66).

Bu hipotezde *kategorileştirme* kavramı merkezi bir yer tutar. Whorf'a (1956 213) göre, "doğayı, yerel dillerimizin kurallarına uygun bir şekilde parçalara ayırırız. ... Doğayı kategorilere ayırır, onu kavramlar içinde örgütler ve ona anlamlar atfederiz". Buna göre, her dil nesnelere, olayları, zamanı, mekanı öteki dillerden farklı kategorileştirir. Örneğin, Hopi dilini (bir yerli Amerikan toplumu) konuşan biri, İngilizce konuşan birine göre dünyayı farklı algılar.<sup>145</sup>

145 Sapir-Whorf hipotezi, birkaç bakımdan eleştirilmektedir: (i) dil ve kültür arasında kurdukları ilişki aşırı basittir. Benzer kültürlerle mensup kişiler bazen çok farklı dilleri konuşur ya da benzer dilleri konuşan halklar çok farklı kültürlerle mensup olabilirler. (ii) Dilsel farklılıklar vurgusu aşırı abartılıdır. 1960'lerden bu yana dilbilimciler, Chomsky'nin dönüşümsel kuramından (bkz. "Prototip Kuramı ve Şema Kuramı" alt başlığı) dolayı, dilin evrensel özelliklerini vurgulamaktadırlar. (iii) Dilin düşünceyi belirlediğini kanıtlamak mümkün değildir. (iv) Şayet farklı dilleri konuşanların düşünce yapısı birbirinden farklı ise, o zaman farklı dilleri konuşanların birbirlerini anlamaları imkansız hale gelir (Barnard 2001:110-111).

Düşünce ile dil arasında kurulan bu ilişkisellik, Goodenough'ın da kuramsal yönelimini şekillendirir. Sapir ve Whorf'un izinden giden Goodenough (1994: 264), dil ve kültürün aynı fenomen sistemi olduğunu kabul eder ve dilin dünyayı kategorize etme özelliğinin kültüre göreliliği, ona göre, insanların zihinsel modellerindeki farklılığı da gösterir.

Etnobilimcilerin etkilendikleri diğer bir kaynak, kendi dönemlerindeki dilbilimsel çalışmalardır. Amerikan yapısalcılığının betimsel yaklaşımı,<sup>146</sup> etnobilimin birçok öncülünün temelini teşkil etti. Etnobilimciler, yapısal dilbilimcilere benzer bir şekilde, iki epistemolojik alanı birbirinden ayırdılar (Keesing 1972). Kültürü kavramlaştırırken, Goodenough'un tanımında da görüldüğü gibi, gözlemlenebilen davranışlar, şeyler ve olaylar alanı ile gözlemlenemeyen kavramsal kod alanını birbirinden ayırarak, bunlardan ikincisini kültür alanı olarak kabul ettiler. Etnobilimciler, kültürü zihinsel bir inşa veya şablon olarak gördüklerinden zihinsel süreçlere girebilmenin en kolay yolunun dil dolayımıyla olabileceğini düşündüler (Tyler 1999: 354). Dolayısıyla, her dil/kültür sistemini anlambilimsel kategorileştirme (*semantic categorization*) açısından yapısal bir evren olarak kabul ettiler. Bu öncülün doğal sonucu şuydu: her yapısal evren (kültür) bir diğeri ile karşılaştırılamayacak şekilde tektir. Bu durum, zihinsel kodları anlayabilmek ve betimleyebilmek için "içerden bakışı"<sup>147</sup> gerekli kıldı. Bunun için, yine dilbilime, sesbilgisi incelemeleri için geliştirilen fonemik/ fonetik ayırımına başvurdular.

146 Amerikan yapısalcılığı, Prag Dilbilim Ekolüne yakın olmakla birlikte, Kuzey Amerika'da kaybolmakta olan yerli Amerikalıların dillerine ilişkin *uygulanmalı* çalışmalarını ile Prag Ekolünden farklı bir özellik gösterir. Bu konuya ilişkin çalışmalarından dolayı Sapir, dilbilimciler tarafından Amerikan yapısalcılığının ilk temsilcisi olarak kabul edilir. Ne var ki, gerçek anlamda bir sözdizim modelini ortaya koyan Amerikalı dilbilimci Leonard Bloomfield olmuştur. Daha sonraki yıllarda, Bloomfield'in modeli öğrencileri tarafından *dağılımcılık* adı altında sistenleştirilmiştir (Kıran 1986: 108-111).

147 Malinowski etnografyanın nihai hedefinin "yerlinin yaşamla ilişkisinde onun bakış açısını yakalamak, onun dünyasını onun bakışı ile kavramak" olduğunu çok daha önceleri dile getirmişti (Bock 2001: 311). Ancak, etnobilim, "içerden bakışı" emik kavramı altında formüle etti.

1950'lerde dilbilimdeki sesbilgisi incelemelerinde belirli bir dil grubunun tanıdığı ve kullandığı sesleri nitelendirmek için fonemik (*phonemics*) ve tüm dünya dillerinde kullanılan sesleri nitelendirmek için fonetik (*phonetics*) terimleri kullanılmakta, sesbilgisel açıdan bu iki düzey ayrı ayrı analiz edilmekteydi. Bununla birlikte, ABD'li dilbilimci **Kenneth L. Pike**, *Language in Relation to a Unified Theory of Structure of Human Behavior* (İnsan Davranışı Yapısının Bir Birleşik Kuramı Bağlamında Dil, 1967)'da oyunlar, halk hikayeleri gibi bazı kültürel materyallerin analizinde aynı kavramların ve yöntemlerin kullanılabilirliğini ortaya koyarak, dilbilimsel yöntemin alanını genişletti (D'Andrade 1995:18). Buna göre, yerlinin kategorilerinin ve algılarının keşfedilmesine **emik yaklaşım** denildi. **Etik yaklaşım** ise, kültürler arası karşılaştırma yapmak üzere araştırmacı tarafından yaratılan (yani, kültürden bağımsız) kategorileri ifade etmek için kullanıldı (Spradley 1972:85).

Dolayısıyla, *Yeni Etnografya* çerçevesinde yapılan araştırmalarda emik yaklaşım benimsendi. Aynı zamanda, kültürün bir tür gramer analizi gibi sistematik bir şekilde analiz edilebileceği düşünüldüğünden, formel analiz (*formal analysis*) teknikleri yaygın bir şekilde kullanıldı. Ne var ki, Yeni Etnografya araştırmalarının bu yöntemsel tercihi onun çok katı bir şekilde tümevarımsal olmasına yol açtı (Keesing 1972: 304). Şimdi formel analiz tekniklerine kısaca göz atalım.

## VIII. 2. Klasik Formel Analiz Teknikleri

Etnobilim, daha önce de gördüğümüz gibi, etnografik araştırmanın geçerlilik sorununa geliştirdiği araştırma teknikleri ile bir çözüm getirmek amacını taşıyordu. Ne var ki, etnobilim (*ethnoscience*) sözcüğü içerdiği "bilim" (*science*) kavramından dolayı, hem diğer etnografi türlerinin bilim olmadığı hem de halk sınıflamalarının bilim olduğu imasını taşır. Gerçi, ilk başlarda bu isim taşıdığı amacı ima ettiğinden seçilmişti, ancak "bilim" kavramından kastedilen esasen "sınıflama"ydı (*classification*) (Sturtevant 1972: 130).

*Kavramsal kategori*, etnobilimin başlıca araştırma birimidir. Dolayısıyla, etnobilimciler halk sınıflaması sistemlerindeki kavramsal kategorilerin yapısı ve örgütlenmesi üzerinde yoğunlaşarak, veriyi çözümlmek için formel analiz tekniklerini kullandılar. Formel analiz,

... içsel tutarlılığı, bütünlüğü ve biçimi vurgulaması ile diğer yöntemlerden ayrılır. Birtakım anlambilimsel alanlarla (*semantic domain*) ilgili belirli bir veri kümesi, bu alanın ihtiva ettiği birimler arasındaki ilişkilerle açıklanmalıdır –onun dışsal belirleyenleri ile değil... Bir formel analiz, bir anlambilimsel alanın ihtiva ettiği tüm birimler arasındaki ilişkileri tanımlandığında tamamlanır (Tyler 1999: 361-62).

Etnobilimciler her kültürün çeşitli anlamların etrafında örgütlenen birçok *anlambilimsel alandan* ibaret olduğunu (Tyler 1999: 360) varsaydıklarından, alan (*domain*) kavramı formel analiz tekniklerinde önemlidir. Weller ve Romney (1988:9) anlambilimsel alanı (yani, analiz evrenini) şöyle tanımlarlar: “hepsi bir arada tek bir kavramsal küreye işaret eden örgütlü bir sözcükler, kavramlar veya cümleler kümesidir.” Buna göre, akrabalık, bitkiler, yiyecekler, hayvanlar, hastalıklar, renkler ve diğerlerinin her biri ayrı ayrı anlambilimsel alan olarak kabul edilir. Hatta etnografik anlambilim araştırmaları, kültürel alan kavramından dolayı, etnobotanik, etnozooloji gibi adlarla özelleşmiştir.<sup>148</sup>

Öte yandan, bir alan, paradigma, taksonomi gibi bazı mantıksal ilkeler yoluyla araştırmacı tarafından düzenli hale getirilir.<sup>149</sup> Dolayısıyla, kültürel alanları çözümlmek için etnobilimciler tarafından kullanılan birkaç analiz tekniğine burada yer vermekte yarar vardır.

148 Bu türden araştırmalar, yaygın bir şekilde kullanılan taksonomi analizi tekniğinden dolayı, “Folk Taksonomileri” (*Folk Taxonomies*) adı altında da anılırlar. Buna ilişkin daha detaylı araştırma örnekleri için bkz. D’Andrade 1995.

149 Tyler (1999: 356), antropologun başlıca probleminin kendisine kaos gibi gözüken başka kültürlerin nasıl bir düzen yarattıklarını keşfetmek olduğunu söyler.

VIII. 2. 1. Bileşen Analizi<sup>150</sup>

Bileşen analizi (*componential analysis*), ayırıcı özellikler ilkesine dayanır ve bir alandaki terimleri ayrıştıran anlam boyutlarının ortaya çıkarılmasını ve terimler arasındaki karşılığın gösterilmesini sağlar (Ryan ve Bernard 2003: 263; Bock 2001: 314). Başka bir deyişle, kültürel olarak aynı alanda olan ve fakat karşılıklı olarak birbirini dışlayan bir terimler kümesinin çözümlenmesine bileşen analiz denir.

Dilbilimci **William Foley**'in (1999:109-111) Tagalog dilindeki (bir Güneydoğu Asya toplumu) özne zamirlerine dair yaptığı bileşen analizi, burada örnek olarak verilebilir. (Bu örnek, İngilizce özne zamirleriyle değil, Türkçe'deki özne zamirleriyle karşılaştırılarak alıntılandı). Tagalog dilindeki özne zamirleri şöyledir:

ako	“ben”
ka	“sen”
siya	“o” (dişil/eril)
kata	“ben ve sen”
tayo	“ben, sen ve o/onlar”
kami	“ben ve o/onlar”
kayo	“sen ve o/onlar”
silá	“onlar”

Özne zamirlerindeki potansiyel ayırıcı özellikler genellikle adet (tekil, çoğul), şahıs (birinci, ikinci, üçüncü), cinsiyet (dişil, eril) gibi boyutlarda yer alır. Bu nedenle, bu dildeki zamir sistemini örgütleyen anlambilimsel karşılığın boyutlarına kısaca bakalım. Öncelikle Tagalog dilindeki *adet* boyutunun Türkçe'den farklı olduğuna dikkat edelim: bu dilde sadece tekil ve çoğul değil, iki şahısa işaret eden (*kata*) bir sözcük daha vardır, yani adet boyutu tekil-ikili-çoğuldur. Ayrıca, *şahıs* boyutunun da Türkçe'den farklı olduğunu gösteren ve Türkçe'ye “biz” olarak çevirebileceğimiz üç ayrı (*kata*, *tayo* ve *kami*) sözcük vardır.

150 Yakın zamanlarda bileşen analizi (*componential analysis*) yerine “özellik analizi” (*feature analysis*) denmesi daha yaygın hale gelmiştir (D' Andrade 1995: 21).

*Cinsiyet* boyutuna dair “o” zamirinde (siya) ise, Türkçe’deki gibi dişil ve eril ayrımı yoktur (oysa İngilizce gibi batı dillerinde eril ve dişil ayrımı vardır).

Öte yandan, birçok dilde olduğu gibi Tagalog dili, konuşan “ben”in dahil olup olmadığına dair temel bir karşıtlığa sahiptir. Şimdi sadece bu karşıtlık üzerine odaklanarak, bir bileşen analizinin adımlarını ele alalım. Zamirin anlamındaki konuşan “ben”in (K) dahil olduğu sözcükleri (+) ile; olmadığı sözcükleri (-) ile gösterelim.

K+ : ako, kata, tayo, kami

K- : ka, siya, kayo, sila

Tagalog dilindeki zamirlere dair anlambilimsel alanın ikinci özelliği, sözcükte “sen” (S) hitabının olup (+) olmadığıdır (-).

S+ : ka, kata, tayo, kayo

S- : ako, siya, kami, sila

Bu iki özellik bize kısmi bir analiz sağlar:

K+ kato, tayo

S+

K- ka, kayo

S+

K+ ako, kami

S-

K- siya, sila

S-

Bu iki özelliğin kesişen ve ayrışan boyutları, bir matriks yapısında olan *paradigma* (Tyler 1999:358’de paradigmayı karşıtlığı gösteren diyagram anlamında kullanır) biçiminde gösterilebilir:

		K	
	+		-
	kata		ka
S	+ tayo		kayo
	- ako		siya
	kami		sila

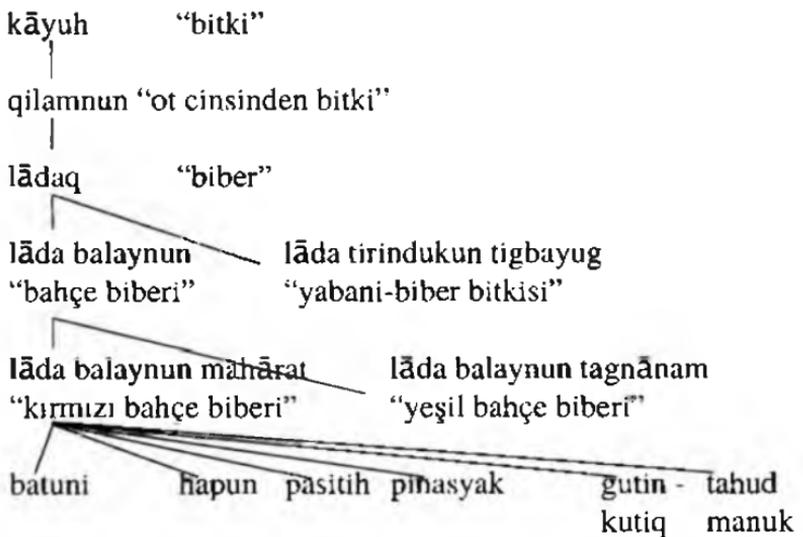
Sonuç olarak, bileşen analizi özellikler arasındaki mantıksal ilişkiler üzerine temellenen modeller üretir (Ryan ve Bernard 2003: 264). Araştırmacı bir bileşen analizi yaparken kültürel alandan birbirine karşıt bir terimler kümesi seçer, tüm bilinen karşıtlıkları envanter defterine kayıt eder, kümedeki karşıt terimlerin kesişen ve ayrışan boyutlarını bir paradigma biçiminde gösterir (Jacob 1987: 26).

### VIII. 2. 2. Taksonomik Analiz

Sınıflama sistemlerine dair sıkça kullanılmış bir diğer analiz türü, taksonomidir. Bir anlambilimsel alandaki birçok terim birbirine sadece karşıt değil, aynı zamanda *aşama sıralı ilişkiler* içindedir. Başka bir deyişle, bir taksonomide bir dizi aşama sıralı ilişki vardır ve aynı düzey üzerindeki her terim hem birbirine karşıttır hem de daha yüksek düzeydeki bir başka terime dahildir (Sturtevant 1972:143; Tyler 1999: 357). Örneğin, **Harold Conklin** 1954 yılında Hanunóolar (Filipinler'de, bahçe tarımı yapan bir topluluk) arasında bir etnobotanik araştırması yapmış ve onların bitki terminolojisi sistemlerini incelemiştir. Conklin bu araştırmasında, 1800'den fazla bitki terimi derlemiştir (D'Andrade 1995:92). Burada sadece onun kırmızı-biber bitkisine dair yaptığı taksonomiye ele alalım.

Hanunóo dilinde her türden biber bitkisine lādaq denir. Ancak, biber bitkisi ot cinsinden yeşillik (qilamnun) sınıfına dahildir ve bunlar da daha genel bir sınıflama olan bitki (kāyuh) terimi içinde yer alırlar. Biber bitkileri kültürlenmiş bahçe bitkisi

(lāda balaynun) ve yabani biber bitkisi (lāda tirindukun tigbayug) olmak üzere ikiye ayrılırlar. Bahçede yetişmiş biber bitkisi de kırmızı biber (lāda balaynun mahārat) ve yeşil biber (lāda balaynun tagnānam) olarak ikiye ayrılır. Nihayet, kırmızı bahçe biberi altı tipe ayrılır (akt. Foley 1999: 113). Bu aşama sıralı ilişki içindeki bitki taksonomisi ağaç denilen bir diyagram halinde gösterilebilir.



(Kaynak: Foley 1999: 113)

Görüldüğü gibi, taksonomik yapılar, aynı düzeyde karşıt özelliğe sahip olan terimlerin (lāda balaynun ile lāda tirindukun tigbayug birbirine tezat iki ayrı biber bitkisi tipidir) aşama sırası ilişkisi açısından bir üst düzeye dahil olmasıyla (her ikisi de lādaq tipidir) oluşur (Foley 1999: 113). Böylece, belirli bitki terimlerinin daha geniş bir grup içinde nasıl örgütlendiği gösterilmiş olunur.

Kısaca, bileşen analizinin karşılıklı olarak birbirine tezat bir terimler kümesine uygulanması daha uygundur, oysa taksonomi-

ler karşılıklı ve dahil olma ilişkisine dayanan bir çözümlerdir. Ayrıca, bileşen analizinde tezat terimlerin özellikleri ön plandadır, taksonomilerde ise, terimler arasındaki ilişkiler ön plandadır (Kronenfeld 1996:226).

### VIII. 3. Prototip Kuramı ve Şema Kuramı

1970'lere gelindiğinde etnobilim ve etnografik anlambilim artık eski gücünü yitirmişti. Bu duruma yine dilbilimdeki bir gelişme yol açtı. Amerikalı dilbilimci **Noam Chomsky**, "olgular"ın düzenlenmesiyle ilgilenen yapısal dilbilimin sınıflandırıcı yaklaşımını aşarak, **üretimsel-dönüşümsel** (*generative-transformational*) bir dilbilgisi<sup>151</sup> anlayışı geliştirdi (Rifat 2005: 70). Chomsky'nin söz ediminin (*performance*) altında evrensel dil ilkelерinin (*competence*) yattığını ortaya koyan kuramı, etnobilimcilere bilişsel açıdan kültürler arası farklılıktan çok benzerlik olduğunu gösterdi. Dolayısıyla emik örüntünün altındaki süreç ve kuralların anlaşılması gereği ortaya çıktı. Bu gelişmelerin sonucu olarak, etnobilim geleneği dilbiliminden uzaklaştı (Keesing 1972: 308- 313) ve anlambilim analizinin yerini muhakeme, hafıza gibi zihinsel süreçlerle ilgili araştırmalar aldı (D'Andrade 1995: 247). Şimdi, bilişsel antropolojinin bu yeni evresine biraz daha yakından bakalım.

1970'lerin ortalarında, California Üniversitesi'nden psikolog **Eleanor Rosch**'un kategorilere ilişkin psikolojik kuramı, bilişsel antropolojinin ajandasına dahil edildi. **Prototip kuramı** denilen bu yaklaşıma göre, bir kategorinin (diyelim ki, mobilya) tüm üyeleri (sandalye, masa, sıra, yatak, lamba, vb) eşit statüye sahip

151 Chomsky'nin 1957'de yayımladığı *Syntactic Structures* (Sözdizimi Yapıları) başlıklı eseri, hem dilbiliminde paradigmatik bir değişikliğe yol açmış hem de bilişsel psikoloji gibi birçok alanı etkilemişti. Onun üretimsel-dönüşümsel kuramına göre, her konuşan kişinin söyleyişinde -sözcüklerin ardışıklığında- formel bir gramer ile karakterize olan bir sözdizimi vardır. Bu sözdizimi kuralları düşünmeden, kendiliğinden kullanılır, çünkü tüm dillerde çocuklar temel dilbilgisel yapının bilgisine içsel olarak (yani, doğuştan) sahiptir. Chomsky, bu içsel bilgiyi evrensel gramer olarak adlandırır. Ona göre, insanlar sınırlı gramer kuralları ve sonlu terimler kümesi ile daha önce kimse tarafından söylenmemiş sayısız cümle oluşturabilir/üretebilirler (Slobin 1979).

değildir. Örneğin, *sundalye*, *lambaya* göre *mobilya* kavramının prototipik örneğidir (D'Andrade 1995: 117). Başka bir deyişle, klasik kategorileştirme modelinden farklı olarak, prototip kuramı kategorilerin bir "çekirdek anlam"dan müteşekkil "içsel bir yapısı" olduğunu ileri sürer. Kategorinin içsel yapısını (yani, niteliklerini) en iyi temsil eden örneklerine, prototip denir (Andrade 1995: 118). Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi, bir kategorinin iki üyesi birbirine benzemeyebilir ama prototiple benzerliklerinden (ortak nitelikler, ortak motor hareketler, şekildeki nesnel benzerlik, vb) dolayı her ikisi de aynı kategorinin üyeleri olarak kabul edilirler.

Prototipler, bu modele göre, hafıza ve muhakemeyi etkiler ve nesneleredeki benzerlik ve farklılıklar hakkında yargıda bulunurken bir referans olarak kullanılırlar (D'Andrade 1995:118-119). Örneğin, bir ev kavramı onun asli özelliklerinin (çatı, kapı, duvar, vs) bir listesinden ibaret değildir. O şeyin bir ev olup olmadığı hakkında bir fikrimiz olmasa bile, çatısı olmayan bir ev yine de bir evdir. Onun hakkında karar verirken, onu daha ziyade "ev benzeri" özelliklerle gevşek bir şekilde bağlantılı grupla karşılaştırırız. Başka bir deyişle, bir evin en önemli özelliklerine göre değil, tipik bir eve dair genel bir fikirle bağlantılı olarak onun "bir ev" olduğunu düşünürüz (Bloch 1994: 277).

Prototip kuramının gelişimi, bilişsel antropoloji araştırmalarının odağını basit özellikli kategorilerden daha karmaşık yapıya sahip kategorilere çevirdi. Ne var ki, bu kuram görece kısıtlı bir alan için sınırlı bir analiz yapma imkanı sağladığından, 1980'lerin ilk yıllarında yerini **şema kuramına** bıraktı. Bu dönemde gerçekleştirilen bilişsel antropoloji araştırmalarında, karmaşık yapılar için "çerçeve" (*frame*), "senaryo" (*scenario*), "sahne" (*scene*) gibi bazı terimler kullanılsa da, şema (*schema*) terimi üzerinde bir uzlaşmanın olduğundan söz etmek mümkündür (D'Andrade 1995: 122).

Şema kavramı, 1932 yılı gibi erken bir tarihte İngiliz psikolog **Sir Frederic Charles Bartlett**'in Cambridge Üniversitesi'nde

yaptığı çalışmalara dayanır. Bartlett, şemayı, dikkati kontrol eden, belleği yeniden inşa eden ve daha önce karşılaşılan şeyleri tanıma ve hatırlamayı sağlayan hipotetik zihinsel yapılar (soyut bilgi yapıları) olarak tanımladı. Daha sonraları, bir bireyin bir olaya ilişkin ilk deneyiminin, onun bilişsel gelişiminin sınırlılıkları içinde belleğinde varolan şemalardaki rasyonelleştirme, ilişkilendirme, değiştirme süreçlerine maruz kaldığını varsaydı. Böylece, uyarıların yorumlanması sayesinde belleğin yeniden inşa edildiğini ve daha önemlisi, şemaların sürekli dönüştüğünü ortaya koydu. Ne yazık ki, o tarihlerde davranışçılık ekolünün deneysel yöntemlerinin psikolojide baskın olması nedeniyle, onun çalışmaları göz ardı edildi (Erasmus, Boshoff ve Rousseau 2002).

Çağdaş bilişsel psikoloji 1950'lerde gelişmeye başladığında, insan zihnine ilişkin dikkat, bellek, problem çözme gibi temalar Bartlett'in şema kavramını gündeme getirdi. 1970'lerde, çok karmaşık olaylar silsilelerine ilişkin bilginin bellekte nasıl temsil edildiğini açıklamak üzere yapılan çalışmalar şema kavramının alanını genişletti (Erasmus, Boshoff ve Rousseau 2002). Dolayısıyla, bilişsel antropoloji gibi başka disiplinler tarafından da bu kavram dikkate alındı. Daha yakın tarihlerde, 1986'da, yine psikoloji alanından **David Rumelhart, James McClelland ve PDP (Parallel Distributed Processing) Araştırma Grubu**, bir düşünce (yani, bilgi-işlem) kuramı olan "paralel dağılımlı işlem"<sup>152</sup> modelini geliştirdiler ve buna ilişkin yazdıkları iki ciltlik *Parallel Distributed Processing: Explorations in the Microstructure of Cognition* (Paralel Dağılımlı İşlem: Bilişin Mikroyapısının İncelenmesi), bilişsel bilimlerde temel başvuru eseri oldu. Bu model, zihni paralel dağılımlı işlem ağlarından oluşmuş karmaşık bir yapı olarak

152 "Bağlantıcılık" (*connectionism*) da denilen paralel dağılımlı işlem modeli, bilişsel bilim alanında çok-disiplinli (nörobilim, psikoloji, felsefe, yapay zeka, bilgisayar bilimleri) bir kuramdır. Daha önceleri düşünce, tek bir işlemci tarafından tek bir hat boyunca gerçekleştirilen bir dizi analiz aktivitesi olarak görülmekteydi. Oysa bağlantıcılık modeli, birbirine paralel çalışan birçok işlem birimi sayesinde bilginin aynı anda bellek sisteminin tüm kısımlarına dağıldığını ileri sürer. Bu kuramın en önemli varsayımlarından biri, bilginin belli birimlerde değil, birimler arasındaki bağlantılarda saklandığı önermesidir (Bloch 1994: 280-81).

ele alır (D'Andrade 1990:65). İşte, günümüzde çok popüler olan şema kuramı, zihnin işleyişini bu modele dayandırır.

Şemalar, duyu organları tarafından algılanan uyaranlar ile davranışsal tepkiler arasında aracılık eden ve beyinde depolanan kavramsal soyutlamalardır. Bu soyutlamalar; algılama, kavrama, kategorileştirme ve planlama, tanıma ve hatırlama, problem çözme ve karar verme gibi insanın her türden bilgiyi işlemede temel teşkil ederler (Casson 1994: 64). Dolayısıyla, şemaların belleğimizde kalıplaşmış -ama sabit olmayan- kavramlarla temsil edilen bilişsel yapılar olduğunu söyleyebiliriz (D'Andrade 1995: 142). Aynı zamanda, nesnelere, durumlara, eylemlere ilişkin bilgimizi yapılandıran işlem yapıcıdırlar.

Şema, birbirinin kopyası olmayan belirli türden olaylarla ilgili deneyimlerin sonucu olarak gelişir; şemalar çevresel düzenliliklerin soyut temsilidir. Olayları: aktif hale gelen şemalara dayalı olarak kavrarız.

Şemalar aynı zamanda işlem mekanizmalarıdır; işaretin seçiminde, çevremiz tarafından sağlanan verinin gramer açısından incelenmesinde ve genel veya özgül hipotezlerin sağlanmasında aktif hale gelirler. Aktif hale gelen işlemlerin, hepsi değilse de, çoğu otomatik<sup>153</sup> olarak ve algılayıcı-kavrayıcı tarafından farkına varılmadan vuku bulur (Mandler'den aktaran D'Andrade 1995: 122).

Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi, şemalar dört temel işlem yaparlar: (i) seçme, (ii) soyutlama, (iii) yorumlama ve (iv) bütünleştirme. İlk işlem, *seçmedir* ve bu, var olan bir şemaya göre seçici bir şekilde kodlanan (yani, hafızada depolanmak üzere uygun bir forma dönüştürülen) bilgiye vurgu yapar. Seçilen bilgi bir sonraki *soyutlama* işleminden geçer. Şöyle ki, ana fikir veya anlam kodlanır ve gerekli olmayan birtakım detaylar bellekten atılır. İnsanlar kodlama sırasında ve hatta bilgi depolandıktan sonra, bilgiyi *yorumlar* ve bazı çıkarımlarda bulunur. Son

153 Bilişsel psikolog Mandler, belleği iki ayrı türe ayırır: *otomatik olan ve otomatik olmayan*. Otomatik bellek, hızlıdır ve tasarlanmamıştır. bilinçli bir hatırlamayı gerektirmez; oysa otomatik olmayan bellek, görece daha yavaştır ve bilinçli-maksatlı işlemi gerektirir (D'Andrade 1995:144).

olarak, seçici bir şekilde kodlanmış bilgi, daha önce kazanılmış bilgiyle bir şekilde *bütünleşir* (Ellis ve Hunt 1993: 245-46). Dolayısıyla, şemalar sadece zihindeki bir “resim” değildir, en küçük girdiden karmaşık yorumlar *yapan/ yaratan* bir tür zihinsel tanıma “aygıtı”dır (D’Andrade 1995:136).

Şema kuramına göre, bir deneyim sırasında hem şemanın yaptığı işlemler hem de şemanın çerçevesi *aktif hale gelir*. Örneğin, bir ticari olayda birçok sözcük aktif hale gelebilir. Satın almak, satmak, ödemek, fiyat, değer, harcamak, fiyat talep etmek, kiralamak, pazarlık etmek, teklif vermek, bahşiş, geri ödemede bulunmak, taksit, vb şemada aktif hale gelen sözcüklerden bazılarıdır. Para ve malın aktarımında (yani, alışverişte), satıcının perspektifinden *satmak*, alıcının perspektifinden ise *satın almak* odakta yer alır. Başka bir deyişle, para-mal ilişkisi bakımından satan, mal kısmıyla ilgili olan fiyat talep etmeye; oysa satın alan, para kısmıyla ilgili olan ödemeye ve harcamaya odaklanır (Casson 1994: 65, D’Andrade 1990:91).

Bazı şemalar aynı zamanda kültüre özgüdürler. Başka bir deyişle, bazı şemalar evrenselidir (yani, insan türünde aynı biçimdedir), bazıları kişiye özgüdür, bazıları ise kültürelidir. Belirli bir toplumun üyeleri tarafından paylaşılan bilişsel şemalara, kültürel şemalar denir (Casson 1994:66). Bu türden şemalar **kültürel modeller** olarak da adlandırılırlar (Strauss ve Quinn 1999: 49).<sup>154</sup> Örneğin, Amerikalı dilbilimci **Charles Fillmore**’un (akt. D’Andrade 1995:123) İngilizce’deki *write* terimi ile Japonca’daki *kaku* terimi arasında yaptığı bir karşılaştırma, şemaların kültüre göreliliği hakkında bir fikir verebilir. Her iki terim de Türkçe’ye yazmak olarak çevirebileceğimiz bir fiildir. Buna ilişkin şema, bir yüzey üzerine iz bırakan bir araçla birtakım imlerin yapıldığı bir sahneyi kapsar. Böyle bir sahne, bir *yazar* (veya bir *yazan kişi*), bir *araç*, arkada izin bırakıldığı bir *yüzey* ve bir *ürüne* işaret

154

Bu konu, daha sonra, “folk modelleri/ kültürel modeller” başlığı altında tekrar ele alınacaktır

eder. Ne var ki, Japonca'da "ne yazıyorsun?" (yazmak fiili yerine *kaku* teriminin olduğunu düşünün) sorusu karşısında, bir Japon bir sözcüğü, bir cümleyi veya bir karakteri ve hatta kabataslak bir resmi veya karalamayı kasteden bir yanıt verebilir (Japonca'nın *Kanci* yazısı denilen "ideogram"larla -simgelerle- yazıldığını gözönünde bulunduralım). Kakudan farklı olarak, İngilizce'de *write* fiili kısıtlayıcı bir şekilde sadece dil (*language*) nosyonuna işaret eder. (Türkçe'de "yazar", "yazı" gibi terimlerin "yazmak" fiilinden türediğini düşündüğümüzde, bu konuya ilişkin şemanın İngilizce'deki gibi dil nosyonuna işaret ettiğini söyleyebiliriz ).

Öte yandan, şemaların örgütlenmesinin en önemli yönü, basit şemaların çok daha karmaşık şemaların içinde "gömülü" olmasıdır. Başka bir deyişle, şemalar aşama sıralı olarak yapılabilmektedirler. Yukarıdaki örnekte olduğu gibi, "yazma" şeması birçok alt-şemayı içerir: bir yazma aracı, bir yazma yüzeyi, bir dil ve iletişim kurma çabasında olan bir varlık gibi. Alt-şemaların her biri de daha alt şemalardan oluşur (D'Andrade 1995:124): tükenmez kalem, kurşun kalem, daktilo, vb... kâğıt, karatahta, gazete, vb... İngilizce, Türkçe, Fransızca, vb... yazar, öğrenci, gazeteci, vb...

Şema kavramının birçok bakımdan avantajı vardır. Öncelikle, farklı alanlardaki terimlerin birbiriyle olan ilişkisini kurmak mümkündür. İkincisi, şemanın başarısız olduğunu veya sadece kısmen tatmin edici olduğunu gösteren terimlere de şema kavramı içinde yer verilebilir. Örneğin, kargacık-burgacık yazmak terimi, tamamen okunaklı yazamayan bir kişinin başarısızlığına işaret eder; okur-yazar olmayan terimi ise, bir kişinin yazma şemasından yararlanamadığını gösterir (D'Andrade 1995:124).

Şema kuramı burada daha fazla ayrıntısına giremeyeceğimiz derinlikte bir kuramdır. Ancak, şemaların özel bir formu olması nedeniyle "eylem şemaları"na (*scripts*) da kısaca değinmekte yarar vardır. Yale Üniversitesi'nde Yapay Zeka Projesini yürütenlerden **Roger G. Schank** ve **Robert P. Abelson**'un geliştirdikleri **eylem şeması kuramı**, aşama sıralı bir şekilde düzenlenmiş

eylem dizisini içeren şemaları inceler. Başka bir deyişle, eylem şemaları belirli bir sosyal durumdaki eyleme ilişkin kalıplaşmış şemalardır. Önceki deneyimlerdeki eylemlerin akılda tutulması ve daha sonra hatırlanması yoluyla, eylem şemaları olayların/ durumların anlaşılmasını kolaylaştırırlar ve aynı zamanda benzer durumlar için yeni eylemlerin öğrenilmesini gerçektirmeden davranışa yön verirler. Örneğin, bir “restoran” şeması, restorana girilmesi, oturulması, siparişin verilmesi, garsonun siparişi alıp getirmesi gibi bazı öğeleri/ sahneleri içerir (Erasmus, Boshoff ve Rousseau 2002). Görüldüğü gibi, eylem şemaları, belirli bir bağlamdaki ardışık eylemlere ilişkin şemalardır ve çok yönlü aşama sıralı yapıya sahip bellekteki bilginin temsilleridir.

#### VIII. 4. Uzlaşma Analizi

Bilgi yapılarına ilişkin bir başka yaklaşım, kökeni matematiksel antropolojiye<sup>155</sup> dayanan **uzlaşma analizidir** (*consensus analysis*). Bu yaklaşım, yine 1980’lerde, şema kuramı ile eşzamanlı bir gelişim göstermiştir. California Üniversitesi’nden **A. Kimball Romney** ve **William H. Batchelder** ile birlikte Pennsylvania Üniversitesi’nden **Susan C. Weller** (1986)’in geliştirdiği uzlaşma analizi, bireysel değişkenlik sorununu merkeze alır.

Yukarıda ele aldığımız kavramsal sistemlere ilişkin bilişsel antropolojik incelemeler, genellikle bireysel değişkenliği atlayan ve paylaşılan kültür nosyonunu temel alan modellerdir. Dolayısıyla, kavramsal sistemleri homojen fenomenler olarak analiz ederler (Casson 1994: 86). Örneğin, önde gelen bilişsel antropologlardan **Roy D’Andrade**, kültürü *paylaşılan ve öğrenilen* bir “bilgi havuzu” olarak tanımlar.

Sadece fiziksel şeyler kültürün ürünleri değildir... Karmaşık mesaj ve işaretlerden ibaret olan davranışlar, haklar ve görevler,

155 Antropolojinin bir alt disiplini olan matematiksel antropoloji, kavramsal alanlardaki kültürel farklılık, sınıflama, mantık sistemleri olarak akrabalık terminolojileri, bilgi ve inanç sistemleri olarak kültürel sistemler, sistemli kültür örüntüleri, kültürel süreklilik, kültürel değişme gibi konuları matematik temelli tekniklerle inceler (Read 1996).

roller ve kurumlar kültürel olarak oluşan bir gerçekliktir ve bu, bizim sosyal olarak aktarılan bilgi havuzumuzun bir ürünüdür... Bir şey -okul sırası gibi bir fiziksel şey, ya da bir kuram gibi çok daha soyut bir şey- kültürün bir ürünüdür derken, kültürel havuzun bir şeyin ne olduğunu tarif eden, nasıl inşa edileceğini anlatan, nasıl kullanılacağını gösteren bilgiyi içerdiğini kastediyorum. Kültür olmadan, bunlara sahip olamazdık veya kullanamazdık (D' Andrade'den aktaran Romney, Weller ve Batchelder 1986:314).

Kültürel bilginin paylaşıldığını varsayan bu türden yaklaşımlar, bilişsel yapıları ve süreçleri anlamak için büyük yararlar sağlamış olmakla birlikte, kültürel bilgideki değişkenlik sorunu ile ilgilenmemişlerdir (Casson 1994: 86). Oysa uzlaşma analizi, bilgiyi kaynak kişiler (*informants*) arasındaki anlaşma (*agreement*) olarak tanımlar ve ortak bilgiyi saptamak üzere, yapılanmış sorulara verilen yanıtları analiz eden bir yöntem sunar (Reyes-Garcia ve ark. 2003). Başka bir deyişle, bu yaklaşım, bilişsel çeşitliliğin örgütlenmesine ilişkin çıkarımlarda bulunmak için belirli kültürel bilgi alanları (hastalık, ekoloji gibi) hakkında grup üyeleri arasındaki anlaşma örüntüsünü inceler (Casson 1994: 86). Formal bir **matematiksel model**<sup>156</sup> kullanılarak, grup-içi kültürel bilgideki bireysel değişkenliğin miktarı ve dağılımı tanımlanır ve ölçülür (Romney, Weller ve Batchelder 1986: 313). Dolayısıyla uzlaşma analizi, hem bir kuram hem de bir yöntemdir.

Manyok bitkisi yetiştiren Aguarunalar (kuzey Peru'da yaşayan bir orman kabilesi) arasında etnografik bir araştırma yapan **James Boster**'ın çalışması, iyi bir uzlaşma analizi örneğidir. Boster araştırmasını yaparken, manyok bitkilerini isimlendirmede epeyce fazla bireysel farklılık olduğunu, buna rağmen Aguaru-

156 Matematiksel modeller, bir sistemi tanımlamak için matematiksel dilin kullanıldığı soyut modellerdir. Yapısal antropoloji ve bilişsel antropoloji, antropolojide matematiksel modelleri kullanan başlıca iki yaklaşımdır. Örneğin, Lévi-Strauss, yerli düşünce sistemleri ile matematiksel yapılar (özellikle cebir) arasındaki bağı kuran çalışmaları ile bu alanın ilk örneklerini vermiştir (Read 1996: 753) Bilişsel antropolojide ise, 1980'lerden sonra klasik formal analiz tekniklerinin yerini ağırlıklı olarak matematiksel modellerle birlikte istatistiksel analizler, bilgisayar destekli söylem analizleri, vd almıştır

naların bir uzlaşma modeline sahip olduklarını fark etti. Anlaşma örüntüsüne ilişkin analiz, bireylerin başarı derecesi değişmesine rağmen onların tek bir manyok kategori kümesini öğrendiklerini ortaya çıkardı (Boster 1985'den akt. Casson 1994: 87).

Boster, manyok türlerine ilişkin bilgedeki bilişsel çeşitliliğin sosyal etkenlere bağlı olduğunu ortaya koydu. Kültürel uyumdan sapmaların cinsiyetler arası işbölümü, bireysel uzmanlık, akraba ve yerleşim gruplarına üyelik ile ilişkili olduğunu gösterdi. Manyok teşhisindeki en büyük farklılık kadınlar ile erkekler arasındaydı: kadınlar manyok hakkında bilgili iken erkekler değildi. Anlaşmadaki bu büyük farklılık, kadınlar manyok yetiştiriciliği yaparlarken, erkeklerin ormanda avcılık ve toplayıcılık yapmalarından kaynaklanmaktaydı. Sonuç olarak, kadınlar manyok isimlerine ilişkin birbiri ile daha fazla anlaşma göstermekte, erkekler ise kuşların teşhisinde birbirleri ile daha fazla anlaşmaktaydılar. Öte yandan, manyok yetiştiriciliğinde uzman olan kadınlar arasındaki anlaşmanın diğer kadınlara göre çok daha fazla birbirine yakın olduğu görüldü. Bilişsel değişkenlik örüntüsüne ilişkin diğer bir sosyal etken, akrabalık bağlarıyla yakından ilişkiliydi. Yakın akraba olan kadınlar manyok bitkilerinin isimleri hakkında daha fazla birbiri ile anlaşmaktaydılar, çünkü kendi aralarında anne-kız ilişkisi öncelikliydi. Erken yaşlardan itibaren kız çocukları anneleriyle birlikte manyok bahçesinde çalışmaktaydılar ve anayerli yerleşim örüntüsü, kız evlat evlendikten sonra da ilişkilerinin sürekliliğini sağlamaktaydı. Ayrıca, kız kardeşler birlikte büyüdükları ve anneleri ile hep beraber çalıştıkları için manyok bilgisini paylaşmaktaydılar (Casson 1994: 87-88).

Bu örneğin gösterdiği gibi, kültürel uzlaşma kültürel bilgedeki bireysel çeşitlilik örüntülerinde mevcut olur ve bilişsel değişkenlik örüntüleri sosyal etkenlerle yapılanırlar. Kültürel uzlaşmadan sapanlar ise, bilişsel sistemdeki değişmenin kaynağını teşkil ederler (Casson 1994: 88). Dolayısıyla, kültürü bir uzlaşma modeli olarak ele alan bu yaklaşım sadece kültürel uzlaşmadaki eşzamanlı değişkenlik örüntülerini izah etmekle kalmaz, yeni bir

kültürel uzlaşmaya yol açan artzamanlı değişme örüntülerini de açıklayabilir (Casson 1994:92).

### VIII. 5. Folk Modelleri / Kültürel Modeller

**Folk modelleri**<sup>157</sup> ilk olarak 1962 yılında **John M. Roberts** ve arkadaşları tarafından bir inceleme konusu olarak ele alındı. Roberts, "Child Training and Game Involvement" ("Çocuk Terbiyesi ve Oyuna Dahil Olma") başlıklı makalesinde, tek bir alandaki oyun, müzik gibi kültürel fenomenlerin başka bir alandaki davranış ve kavramlaştırmalar için birer model olarak ele alınabileceğini gösterdi (Colby 1996: 212). Bununla birlikte, folk modellere ilişkin araştırmaların gelişimi 1980'lerde -şema kuramına paralel olarak- ivme kazandı. Bu tarihten sonra folk modeller, **kültürel modeller**<sup>158</sup> olarak adlandırıldı.

Bir kültürel model, bir grup tarafından özneler arası paylaşılan bir kültürel şemadır. Böylesi modeller, tipik bir şekilde kavramsal şeylerden ve bunların birbiriyle ilişkilerinden ibarettir (D'Andrade 1987: 112).

Bu yaklaşıma göre, her toplumda temel bir kültürel model, o kültürden insanların zihinlerini veya psişelerini temsil eder (D'Andrade 1995: 158). Başka bir deyişle, bu yaklaşım, kültürel modellerin bir toplumun üyeleri tarafından paylaşılan varsayımsal dünya modelleri olduğunu ve bu modellerin, onların dünya hakkındaki anlayışlarında büyük bir rol oynadığını ileri sürer (Quinn ve Holland 1987: 4)<sup>159</sup> ve bir kültürel modelin altında yatan psikolojik mekanizmanın şema kuramı olduğunu kabul eder.

157 Folk modelleri, daha önce gördüğümüz folk taksonomilerinden farklıdır. Bilişsel sistemlerin kültüre özgü olduğu önermesini her iki yaklaşım da paylaşmakla birlikte, hatırlanacağı gibi, folk taksonomileri dilbilimsel analiz teknikleri ile belirli bir alandaki kategori sistemleri üzerine odaklanmışlardır.

158 Bu adlandırma sorunu, bilişsel antropologlar arasında tartışmalı bir konudur. Bunun için bkz. Keesing 1987.

159 Kültürel düşünce sistemleri konusunun antropolojide uzun bir araştırma geleneği vardır. Bilişsel antropolojinin "kültürel modeller" yaklaşımı ile bu konuya katkısı, daha çok araştırma yöntemlerine ilişkindir (D'Andrade 1990:108).

Kültürel modeller, dilbilimsel (sayılısal modeller, sözsöz modeller, mecaz modelleri, vb) ve dilbilimsel olmayan (imge şemaları, eylem kümeleri, duygusal modeller, vb) modeller olarak ikiye ayrılır (Shore 1996: 56-60). Bunlardan, örneğin, sayılısal modeller soyut dil-temelli temsillerdir, oysa imge şemaları yüksek oranda soyut görsel temsillerdir. Kültürel modeller ya dilbilimsel ya da dilbilimsel olmayan bir temsil üzerine temellenmesine rağmen, çoğu kültürel modelde her iki türden temsil bir arada yer alır (D'Andrade 1990: 100). Öte yandan, bu modelleri, sabit kendilikler olarak değil, gevşek, değişebilen yapılar olarak düşünmeliyiz.

Kültürel modelleri içeren her türden şemanın inşasındaki önemli bir süreç, analogi ve metaforların kullanılmasıdır. Bunun çeşitli örneklerini Duke Üniversitesi'nden bilişsel antropolog **Naomi Quinn**'nin bir kültürel model olarak incelediği çağdaş Kuzey Amerikan evlilik modelinde görebiliriz. Quinn'in verisi 11 evli çiftle ayrı ayrı yapılmış görüşme materyalinden ibarettir. Teybe kayıt edilen bu görüşmeler, 350 saati aşkın bir süreyi kapsar. Quinn, bu görüşmelerden elde ettiği yüzlerce dilbilimsel kullanımı analiz eder. Bunlar, evliliğe dair çeşitli metaforları (evlilik imal edilmiş bir üründür, evlilik süregiden bir yolculuktur, evlilik iki kişi arasındaki sağlam bir bağdır, evlilik bir yatırımdır gibi), usa vurma ardışıklığını ve vaat, ifa etme, aşk gibi anahtar sözcükleri içerir. Analizin sonucunda Quinn, birbirine bağlanmış dört sayılısal şema olduğunu buldu: evlilik ebedidir, evlilik karşılıklı olarak yararlıdır, evlilik zordur ve evlilik çabalama (akt. D'Andrade 1990: 101-102). İşte, bu metaforların hepsi birlikte bir kültürel model oluşturur. Bu örnekte olduğu gibi, bilişsel yapılarda gömülü olan kültürel modeller, belirli bir kültürel sistemin sürekliliğini ve tutarlılığını sağlarlar.

Öte yandan, Quinn *gereksinim tatmininin* evlilik modeli içinde gömülü olduğunu buldu. Bu kültürel model, basit bir şekilde, her insanın gereksinimleri olduğu ve esasen ikili olarak görülen bu insan ilişkisinin, her bir eşin diğerinin gereksinimlerini giderdiği için devam ettiği nosyonuna dayanır. Evlilik ilişkisinde, in-

sanın sosyal gereksinimlerinin (refakat, cinsellik, sevgi, iletişim, yakınlık, ilgi, bakım, vs) büyük bir kısmının sağlanması beklenir. Bu kültürel modele göre, karşılıklı gereksinimin ifa edilmesi sonunu zorluk yaratır ve bu yüzden evlilik çabayı gerektirir. Sonuç olarak bu model, Amerikan kültüründe genel bir özellik taşıyor (akt. D'Andrade 1990: 102). Örneğin, evlilik modelini ikili bir ilişki olarak tanımlamayan, sınırları belirsiz bir "aile" kavramına bağlayan kültürel modellerin (örneğin, çeşitli Orta-doğu toplumları) varlığı, Amerikan evlilik modelinin ayırıcı özelliğini daha iyi ortaya koyar.

### VIII. 6. Karar Modelleri

Modeller konusundaki diğer bir yaklaşım, **etnografik karar modelleridir** (*ethnographic decision models*). Etnografik karar modelleri, belirli şartlar altındaki davranışsal seçimleri tahmin eden nedensel analizlerdir (Ryan ve Bernard 2003: 287). Bu yöntem, **karar kuramının** (*decision theory*) önermelerine dayalı olarak geliştirildi. Yapısal değişme konusunda çalışan sosyal bilimciler insanların toplumsal değişmelerde pasif alıcılar olmaktan ziyade aktif stratejistler ve karar vericiler olduklarında hemfikirler. Başka bir deyişle, bu kuram, her seçimin veya kararın sonuçları olduğu ve her aktörün karar verirken farklı sonuçlara ilişkin tercihleri olduğu varsayımına dayanır. Karar verme süreçlerine ilişkin araştırmaların toplumsal değişimin yönü hakkında bir içgörü sağlayabileceği düşünülmektedir. Dolayısıyla bu türden araştırmalar, politika yapıcılarını (kalkınma planlamacıları, sağlık politikası planlamacıları gibi), politika analistleri için önemli bir kaynaktır (Gladwin ve Garis 1996: 316).

Karar kuramı, 1950'lerde istatistik bilimi tarafından geliştirildi. Antropolojide ise, 1970'lerde, etnografik araştırmalarda kullanılan istatistiksel analizlerin yetersizliğine karşı<sup>160</sup> karar modelleri

160 Erken dönem etnografik araştırmalarda, istatistiksel analiz, gözlenen olgunun sadece yüzdelerle ifadesine dayanıyordu: örneğin soy sistemine ilişkin bir araştırmada "yettişin erkeklerin yüzde 83'ü babasının klanına aittir, yüzde 12'si annesinin ve yüzde

kullanılmaya başlandı. Bundan amaç, (i) kültürel olarak anlamlı bir şekilde durumu veya bağlamı tanımlamak, (ii) belirli bir durumdaki davranışın kültürel olarak kabul edilebilir seçeneklerinin dağılımını tanımlamak; (iii) kültürel olarak olası koşulların bileşimleri altında uygun kararların verilmesine dair bir kurallar kümesini (yani, belirli sonuçlara sahip bir model) ya da (iv) seçenekler arasındaki kararlara dair bir stratejiler kümesini (yani, bir azami-değer modeli) hazırlamaktır (Keesing 1967: 1-2).

1980'lerden sonra, şema kuramı karar modellerini de etkilemiştir. Karar verme biliş ve eylem arasındaki ara yüzde vuku bulunduğundan, karar verme süreçlerini anlamak önemlidir. Bu nedenle, karar süreçlerinin arkasında yatan hedefleri doğuran bilgi sistemleri (eylem şemaları, vb) gibi bilişsel modellerden de yararlanılmaktadır (Colby 1996: 213; Gladwin ve Garis 1996:318).

Bu türden etnografik araştırmalar, örneğin, balıkçıların nerede balık tutacağına nasıl karar verdiklerini, insanların bir hastalık için hangi tedaviyi seçtiklerini veya bir kabilenin ekonomik gelişmeyle ilgili kararlarını incelerler. Dolayısıyla, etnografik karar modelleri ekonomiden tıba kadar çok geniş bir alandaki çeşitli şartlar altında davranışsal kararların nasıl güdülendiğini analiz etmek ve insan davranışının öngörüsül modellerini belirlemek amacıyla taşır (Colby 1996: 213).

Bu yöntemin etnografik karar modeli olarak adlandırılmasının nedeni, araştırma verilerinin etnografik alan araştırması tekniklerine (katılarak gözlem, görüşme gibi) dayanmasından kaynaklanır. Öte yandan, bu yöntem, karar sürecinin formel, test edilebilir, bilgisayar–temelli bir modelini içerir (Gladwin 1989:8). Araştırma birkaç düzeyde gerçekleştirilir. Seçilen bir araştırma konusu ile ilgili etnografik sorular hazırlanıp, alan araştırması yapılır. Veriler analiz edildikten sonra “yerel dil” kategorileri (yani, emik kategoriler) kullanılarak yeniden sorular hazırlanır ve aynı süreç tekrarlanır. Daha sonra, ilgilenilen davranışla bağlantılı bir dizi *şayet-o halde* şeklindeki ifadeleri (davranışın evet-

---

5'i dayısının” gibi bir ifade yeterli görülüyordu (Keesing 1967).

hayır tipleri) kapsayan bir etnografik karar modeli hazırlanır ve bu model, alandaki başka bir örneklemi grubuna uygulanarak test edilir (Gladwin 1989:11-12; Ryan ve Martinez 1996: 49). *Ethnographic Decision Tree Modeling* (Etnografik Karar Ağacı Modellemesi) başlıklı temel bir başvuru kitabı yazmış olan **Christina H. Gladwin**'in (1989: 11) dediği gibi, etnografik karar modeli, melez bir yöntemdir: bir yandan, etnografik araştırmanın dairesel-keşfedici süreçlerini, öte yandan, diğer sosyal bilimlerin (ekonomi, politik bilimler, sosyoloji, vb) düz-hatlı araştırma planını bünyesinde barındırır.

Ryan ve Martinez'in (1996) Meksika'nın kırsal bir bölgesinde ishal hastalığı olan çocukların tedavisinde annelerin karar süreci ile ilgili geliştirdikleri karar modelini burada ele alalım. Araştırmacılar (1996: 47), bilişsel açıdan tedavi davranışını etkileyen iki faktör olduğundan bahsederler: (i) ishalin tipolojileri (kanlı, sarı, yeşil, su gibi, vb) ve (ii) ishalin algılanan nedenleri (kirli yiyecek, *empacho* [yerel/ emik bir kategori; midedeki veya bağırsaktaki yiyeceğin yapışıp kalması anlamında], çocukların sevmedikleri yiyecekler, ateş, vb). Etnografik verilere dayanarak, Meksikalı annelerin ishal olan bebekleri için kullandıkları en yaygın yedi tedavi şeklini (bitki çayları, karbonatlı meşrubatlar, pirinç suyu, şeker-tuz solüsyonu, haplar, fiziksel hareket yaptırmak ve eğitilmiş tıbbi personel) saptarlar. Ryan ve Martinez'in amacı, annelerin çocukluk ishalinde hangi tedavi şeklini kullanacaklarına nasıl karar verdiklerini anlamaktır. Ayrıca, tedavinin başlangıcında şeker-tuz solüsyonunu niçin verdiklerini veya vermediklerini anlamak, araştırmacılar için önemlidir (1996: 48- 49). Çünkü ishal hastalığı, çocuk ölümlerine yol açan başlıca faktörler arasında yer alır ve çocuk ölümünü engellemek için şeker-tuz solüsyonun ishal tedavisinin başlangıcında verilmesi gerekir.

Ryan ve Martinez'in geliştirdiği karar modelinden bir bölüme bir göz atalım.

*Tedaviye İlişkin Kısıtlılıklar*

---

ŞAYET İshali gideren bir tıbbi ilaç tedavisi biliyorsan VE  
bu ilaç evde varsa

O HALDE tıbbi hapi veya sıvıyı verirsin

ŞAYET İshali gideren bir tıbbi ilaç tedavisi biliyorsan VE  
ilaç ucuzsa VE  
elde etmek kolaysa

O HALDE tıbbi hapi veya sıvıyı verirsin

---

*(Kaynak: Ryan ve Martinez 1996: 51)*

Etnografik karar modelleri, daha önce gördüğümüz taksonomiler gibi, aşama sıralı bir ağaç diyagramı şeklinde de gösterilebilir. Böylece davranışın *evet-hayır* tiplerini görmek daha mümkün hale gelir.

## Bir Etnografik Karar Ağacı Modellemesi



(Kaynak: Ryan ve Bernard 2003: 288)

Ryan ve Martinez'in (1996: 53-54) bulgularına göre, tedavi şekillerinden her birinin etkinliğinin ve işlevinin nasıl algılandığına bağlı olarak annelerin davranışı değişkenlik göstermektedir. Birçok kadın çocukluk ishalini tıbbi tedaviyi gerektirecek kadar ciddi bir hastalık olarak algılamamaktadır. Ancak, ishalle birlikte örneğin, çocuk kustuğunda anneler tıbbi bir yardım aramaktadırlar. Bununla birlikte, hastalığın *empachodan* kaynaklandığını düşündüklerinde çocuklarının bedenlerine tehlikeli fiziksel hareketler yapabilmektedirler. Çocuk için zararlı olabilecek veya ishali engellemeyip çocuk ölümüne yol açabilecek karar davranışlarıyla ilgili olarak, Ryan ve Martinez politika yapımcılara bazı önerilerde de (örneğin, *empacho* inancı çocuk açısından olum-

suz sonuçlara yol açtığı için, eğitim programlarında bu konuya yer verilmesi gibi) bulunmaktadır.

Ryan ve Martinez'in araştırmasında gördüğümüz gibi, bilişsel modellerden de yararlanan etnografik karar modelleri, gelecek-yönelimini dikkate alarak yeni politikaların geliştirilmesine katkıda bulunan bir araştırma yöntemidir.

### **VIII. 7. Söylem Analizi**

Etnobilim, başlangıçta, antropolojinin geçerlilik sorununa bir yanıt arama girişimiydi. Onun bu amacını devralıp sürdüren bilişsel antropoloji en formel teknikleri (matematiksel modelleri, istatistiksel analizleri, vd) kullandığından, etnobilim değil ama bilişsel antropoloji "bilimsel" (*scientific*) bir yaklaşım olarak adlandırıldı. Ne var ki, 1970'lerden itibaren sosyal bilimlerde etkisini hissettiren ve antropolojiyi daha fazla beşeri bilimlere (*humanities*) yaklaştıran postmodernizm akımının yarattığı paradigmatik değişiklikten de uzak kalamadı. Daha sonraki bir bölümde ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz postmodern kuramların çağdaş dilbilimsel kuramlarla girdiği ortaklık, bilişsel antropolojinin bir kısmını yeniden dilbilime yaklaştırdı. Çünkü bilişsel yapıların tanımlanmasında ve analizinde dilbilim her zaman önemli bir rol oynamıştı ve yeni dilbilimsel yaklaşımların da bilişsel antropolojinin gelişmesine katkıda bulunacağı düşünülüyordu (Casson 1994:92). Böylece, "söylem", "anlatı", "metin" gibi kavramlar ve bunlara ilişkin çeşitli analiz teknikleri bilişsel antropolojiye uyarlandı. Bununla birlikte, bilişsel antropoloji hayat hikayeleri, tematik algı testleri gibi çeşitli materyalleri inceleme konusuna dahil ederek söylem analizini aşan başka analiz tekniklerini de kullandı (Colby 1996: 213). Şimdi, söylem analizine yol açan dilbilimindeki gelişmelere kısaca bakalım.

Hatırlanacağı gibi, önceleri Prag Dilbilim Çevresi'nden Saussure'un yapısal dilbilim kuramının, daha sonra Chomsky'nin üretimsel-dönüşümsel kuramının etkisinde kalan dilbilim, dilin iç-yapısına ilişkin yaptığı incelemelerle sınırlı kalmıştı. Oysa

metinsel bağlam ve dil-dışı çevreyi dikkate alacak üçüncü bir dilbilimin gereği ortaya çıkmıştı. Bu nedenle, Saussure'un öğrencisi Fransız dilbilimci **Émile Benveniste** "söz" olgularını sistematik bir biçimde ele alarak sözceleme kuramının (*enunciation theory*) gelişmesine önyak olmuştur (Kıran 1986: 147-49). Başka bir deyişle, Benveniste dilbilimini salt sözceleri (dilsel ürün) inceleyen bir bilim dalı olmaktan çıkararak onun *sözce üretme edimini* (sözceleme) çözümleyen bir bilim dalı olmasını sağlamıştır (Rifat 2005: 93).

Dilbilim, mesajı önce kendi içinde incelemiş, sonra, bu mesajın bağlamının belirleyici olduğunun farkına varmış ve bağlam bilimi olmuştur; oysa, "metin" bir mesajlar girişimine indirgenemez, çünkü bu girişim sadece sözcelerden oluşmaz, aynı zamanda yavaş yavaş metnin yapısını değiştiren algılamalardan, yani (her sözceleme olgusunun zorunlu olarak içerdiği karşılıklı bildirişim durumundan kaynaklanan) gerilimlerden oluşur. Bundan da, artık inceleme alanı mesaj ya da bağlam değil de, tam anlamıyla sözceleme olan bir üçüncü dilbilimin gerekliliği ortaya çıkar (Barthes'dan aktaran Kıran 1986: 153).

Özellikle dil felsefesinin<sup>161</sup> etkisiyle gelişen sözceleme kuramı, belli bir zamanda, belli bir yerde ve belli şartlarda gerçekleşen bireyin söylemini inceler. Sözceleme, konuşucunun (yani, öznenin) "dili kendi hesabına kullanım" edimidir, Benveniste'nin diğer bir ifadesi ile, "kendine mal ediş işlemidir" (Kıran 1986:150-51). Böylece, Aristo'nun **sözbilim** (*rhetoric*) kuramından günümüze kadar bir çıkıp bir kaybolan özne, dilsel etkinlikte yerini almıştır (Kıran 1986:154).

İnsanın kendi bilincine varınası ancak onun karşıtıyla hissedildiğinde olanaklıdır. *Ben*'i ancak konuşmamda *sen* olacak olan birine seslendiğim zaman kullanırım. *Kişi*'yi oluşturan şey de işte bu diyalog koşuludur, çünkü bu koşul, kendisini *ben* ola-

161 Dil felsefesinde "söz edimleri kuramı"na ilişkin ilk çalışmalar 1960'larda İngiliz felsefeci J. L. Austin ile birlikte başlar (Eagleton 2004: 149). Bunun yanı sıra Fransız felsefeci Paul Ricoeur (2000) ve Amerikalı felsefeci John R. Searle (1982), bu alanda başta gelen diğer isimler arasındadır.

rak belirten kişinin konuşmasında karşılıklı-oluş içinde benim de *sen* olmamı içerir. ... Dil her konuşunun, söyleminde, kendi kendisine *ben* olarak gönderip, kendini özne olarak ortaya koyduğu için olanaklıdır ancak (Benveniste 2005: 176).

Benveniste'nin bu görüşleri doğrultusunda, dilbilimsel çözümleme, öznesiz bir göstergeler zinciri olarak ele alınan "dil"den (temel birimi gösterge) "söylem"e (temel birimi tümce) kaymıştır (Eagleton 2004:146; Ricoeur 1990: 28). Bu gelişme, söylem analizine (*discourse analysis*) giden yolun önünü açmıştır. Öyle ki, basit yapıtlı anlatıların çözümlemesi ile başlayan söylem analizi çalışmaları 1980'li yıllardan itibaren bir disiplinler arası alan haline gelmiştir.<sup>162</sup>

Birçok tanımı olmakla birlikte, bir **söylem**, en genel anlamda, "söz edimi"ne (*speech act*) ilişkindir. Başka bir deyişle, söylem, sosyal bir ortamda yapılan herhangi bir konuşma veya yazma pratiğidir (Phillips ve Hardy 2002: 3). Fransız felsefeci **Paul Ricoeur** (1990: 28) söylemin her zaman bir şey hakkında olduğunu belirtir: "Betimlemek, anlatmak ya da temsil etmek zorunda olduğu bir dünyaya gönderme yapar. Dilin sembolik işlevi söylem içinde gerçekleşir."

Söylemler sadece anlama "sahip" değildirler, aynı zamanda sosyal gruplar tarafından paylaşılırlar; çünkü sosyal gruplar arasındaki etkileşimin ürünüdürler. Bu bakımdan, karmaşık sosyal yapılar söylemler içinde gömülüdürler. Söylemler daima eşzamanlı ve/veya ardışık bir şekilde diğer söylemlerle bağlantılı olduğundan, söylemler ve onun etkileri ancak onların ortaya çıktığı bağlam dikkate alındığında anlaşılabilir (Phillips ve Hardy 2002:3-4). Söylemin bu özelliklerine paralel olarak, söylem

162 Günümüzde söylem analizi çalışmaları genellikle birbirini dikey yatay ekseninde kesen iki kuramsal boyuttan oluşur. Birinci boyutta metin (*text*) – bağlam (*context*) karşılığı vardır. İkinci boyutta, güç/ iktidar dinamiklerine odaklanan araştırmalar ile sosyal inşa süreçlerini dikkate alan araştırmaların karşılığı yer alır. Bu iki boyutun kesişme alanlarına baktığımızda, söylem analizi çalışmalarını dört ana grupta toplamak mümkündür: "yorumamacı yapısalcılık" (bağlam-sosyal inşa), "eleştirel söylem analizi" (bağlam-eleştirel), "sosyal dilbilimsel analiz" (metin-sosyal inşa), "eleştirel dilbilimsel analiz" (metin-eleştirel) (Phillips ve Hardy 2002: 19-20)

analizi. “konuşmanın, metnin birçok boyutunu ve onların bilişsel, sosyal ve kültürel bağlamlarını ileri düzeyde çözümlenmeli ve kuramsal yaklaşımlarla” (Van Dijk 1985: xiii) inceleyerek, “insan iletişiminin ve sözel etkileşimin biçim ve mekanizmaları hakkında içgörü sağlar” (Van Dijk 1985: 4).

Söylemlerin bilişsel özelliğine<sup>163</sup> dikkat çekenlerin başında Hollandalı metindilbilimci **Teun A. van Dijk**<sup>164</sup> gelir. Van Dijk, ideoloji, toplum, biliş (özellikle çok yönlü bellek sistemi)<sup>165</sup> ve söylem arasındaki ilişkiye bakar. İdeoloji, ona göre, bilişsel düzeyde “sosyal olarak paylaşılan inançlar”ın ... “tutarlı bir organizasyonu, temel bir sosyal temsiller çatısı”dır. Bu bilişsel çatı, grup üyelerinin başvuracağı belli tarifleri ve yanıtları içeren bir referans noktasıdır. Sosyal temsil terimi ise, “sosyal bellekte yer edinmiş, sosyal olarak paylaşılan inançların (bilgi, tutumlar, ideolojiler vb) organize kümeleri” anlamına gelen genel bir kavram olarak kullanılır (Van Dijk’ten aktaran Paker 2004: 231-32).

İdeolojiler bir grubun toplumsal temsillerinin temelini oluşturan en önemli inançlardır ve bir grubun kimliğini tanımlayan bir çeşit “grup-şeması olarak” toplumsal bellekte temsil edilirler. Bu şemayı dolduran temel önermeler grup bilgi ve tutumlarının, dolayısıyla da dolaylı olarak grup üyelerinin toplumsal olaylarla

---

163 İdeolojiler dışında dini inançlar ve pratiklerle yakından ilgilenerek, anlam kavramını merkeze alan simgesel antropoloji (örneğin Geertz’in çalışmaları) de bilişsel yönelimli bir yaklaşımdır (Colby 1996:214). Bunun için bkz. IX. Bölüm.

164 Van Dijk, disiplinler arası bir yaklaşım olan Eleştirel Dilbilim ekolündendir. Bu ekol, “dili bir sosyal pratik biçimi” olarak ele alır ve metin ve konuşma yoluyla üretilen sosyal ve politik baskınlık tarzlarına (yani, eşit olmayan ilişkilere) odaklanır (Phillips ve Hardy 2002: 25). Van Dijk (2003) özellikle ırkçı söylemleri eleştirel olarak inceler.

165 Bellek sistemi, van Dijk’in analitik yönteminde önemlidir. Ona göre, iki ayrı düzeyde işleyen bellek sistemi söylemi anlama ve inşa etme süreçlerinin temelinde yataktadır: kod çözümü ve yorumlama kısa-sürelî bellekte vuku bulurken, uzun-sürelî bellek sosyal/kültürel bilginin (dil, söylem, iletişim, eylem şemaları biçiminde varolan olaylar, kişiler ve gruplar) bir tür deposu olarak hizmet etmektedir (Van Dijk 1978). Ayrıca, bilişsel psikolojik temelleri olan bellek sistemini kendi modeli açısından “olaysal bellek” ve “sosyal bellek” olarak adlandırdığı iki ayrı bellek tipine daha ayırır. Olaysal bellek, kişisel, otobiyografik ve öznel; kişisel deneyimlerimizi kaydeder. Sosyal bellek ise, yukarıda gördüğümüz gibi, sosyal olarak paylaşılan sosyokültürel bilginin zihinsel temsilleri için bir ana sistemdir (Van Dijk 2003: 21-22).

ilgili oluşturduğu kişisel modellerin edinimini denetler. Bu zihinsel modeller söylemin üretilmesi ve anlaşılması da dahil toplumsal pratikleri denetleyen temsililerdir (Van Dijk 2003:109).

Van Dijk'in modeli burada ayrıntısına giremeyeceğimiz kadar genişlikte çok alanlı bir yaklaşımdır. Kısaca, söylemi toplumsal pratiklerin en önemlisi olarak gören van Dijk (2003:112), bir **söylem kuramının** gerekliliğini vurgular.

Sonuç olarak, söylem analizi çalışmalarında ideoloji kavramı dolayısıyla güç/iktidar konusu, özellikle eşit olmayan güç ilişkileri (ırkçılık, cinsiyetçilik gibi) merkeze alınır. Daha önce gördüğümüz kültürel modeller de bu çatışmalı güç ilişkilerinin analizinde yararlı bir yaklaşım olduğu söylenebilir (D'Andrade 1995: 242). Öte yandan, söylem analizi tek bir çözümleme tekniğinden ibaret değildir. Anlatı analizi, içerik analizi, edebi analiz (retorik, metafor), kurumsal analiz, konuşma analizi, fotoğraf analizi gibi konuşma ve yazma pratiğine ilişkin birçok analiz tekniği, kuramsal yönelime ve konuya bağlı olarak kullanılır. Bunlardan sadece anlatı analizini bir örnek olması bakımından ele alalım.

### VIII. 7. 1. Anlatı Analizi

Anlatı yapılarına (*narrative structures*) ilişkin çalışmalar, Rus halkbilimcisi **Vladimir Yakovleich Propp**'un ünlü kitabı *Morphology of the Folk Tale*'den (Masalın Biçimbilimi) köken alır. Propp, Rus masallarının yapısıyla ilgilenmiş ve masalların görünürdeki çeşitliliğinin altında tekbiçimliliğin olduğunu göstermek istemiştir. Başka bir deyişle, Propp yüzeydeki çeşitliliğin altında yatan yapısal düzeni ve bu düzenin işleyişini sağlayan temel işlevleri bulup ortaya koymayı amaçlamıştır (Rıfat 2005:177).<sup>166</sup>

166 1928'de Rusça ilk baskısı yapılan bu kitap, 1958'de İngilizce'ye ve daha sonraki yıllarda diğer bazı dillerine çevrilmiştir (Türkçe çevirisi 1985'de yayımlanmıştır) (Rıfat 2005:177). Propp'un anlatı yapılarına ilişkin çözümlemesinin yeniliği ancak 1960'lardan sonra, çeşitli dillere çevirisi yapıldıktan sonra, fark edilebilmiştir. Propp'a göre, masalların temel bölümlerini kişilerin eylemleri oluşturmaktadır. Propp, masalın işleyişini sağlayan temel işlevleri masal kişinin eylemlerine göre tanımlamıştır. Bu eylemleri kişilerin her masalda farklı niteliklere bürünen özelliklerinden soyutlayan Propp

Onun masallara uyguladığı çözümleme teknikleri anlatı analizinin gelişmesine yol açmıştır (Rifat 2005: 175).

Günümüzde, anlatı analizleri sadece yazılı metinlere değil, sözel materyallere de uygulanmaktadır. Halk hikâyeleri, tarihsel olaylar, kent mitleri veya geleneksel mitler, haberler ve medya hikayeleri, kişisel deneyimler, hayat öyküleri, biyografiler birer anlatı örneğidirler (Cortazzi 2001: 384).

Psikolog **Jerome Bruner** anlatıyı “örgütlü ilkeler” olarak tanımlar, çünkü ona göre, insanların sosyal dünyadaki deneyimlerini düzenlemesinde, onun hakkındaki bilgisinde ve onunla etkileşmesinde örgütlü ilkeler vardır ve bunlar anlatıların yapısında gömülüdürler. Bruner aynı zamanda paradigmatik (*paradigmatic*) biliş ile *anlatı* bilişi arasında bir ayrım yapar. Bunlardan birincisi, dünyayı bölümlenmeyi ve sınıflandırmayı, ikincisi ise deneyimleri yorumlamayı, anlamını göstermeyi ve yaratıcı açıklamaları kapsar (Cortazzi 2001:386). Dilbilimci ve antropolog **Wallace Chafe** de anlatıların bilişsel özelliğine vurgu yapar: anlatılar “çylemdeki zihnin açık görünümüdür: hem zihnin içeriğinin hem onun süregiden işlemlerinin pencereleridirler” (akt. Cortazzi 2001: 386). Bu bakımdan, etnografik araştırmalarda anlatı analizi önemli ve yararlıdır. Çünkü anlatılar, ister yorumlama sürecine ister yorumlanan olaylara odaklanılsın, sosyal ve bilişsel yorumların örgütlenmesine ilişkin inceleme yapmayı mümkün kılar (Cortazzi 2001: 386).

Sözel anlatıların analizi için en iyi bilinen modellerden biri, **William Labov**'un sosyodilbilimsel yönelimli modelidir. Labov, anlatı yapısını altı kısma ayırır: anlatının örnek olarak gösterileceği genel bir sayıltıyı özetleyen bir *soyutlama*; zaman, yer, kişiler ve durumun ayrıntılarını veren bir *yönelim*; ana olayın ar dışıklığını veren ve bir krizi, sorunu gösteren bir *karışıklık*; geri kalandan seçilip ayrılan, ilgi çekici noktanın bir *değerlendirmesi*; karışıklığın çözümünü veya sonucunu gösteren bir *çözüm*; hikayezaklaşma, yasaklama, yasığı çiğneme, bilgi toplama, aldatma gibi toplama otuz bir işlev belirlemiştir (Rifat 2005:178).

yeyi sonlandıran bir *bitiş*. Bir anlatıcının kurguladığı bir hikayede (kişisel deneyim, hayat hikayesi, tarihsel olay, vd) bu öğeler çeşitli sırada ve bileşimlerde olabilir (Cortazzi 2001: 390).

Hikayeleri içeren anlatılarla ilgili bir başka analiz yöntemi Amerikalı eleştirmen **Kenneth Burke**'ye aittir. Dilbilgisel dayanaklar, bireylerin ikna edici masallarını anlatmak için kullandıkları beşli bir küme içindeki terimleri kapsar: fiil (*act*), sahne (*scene*), fail (*agent*), vasıta (*agency*), amaç (*purpose*). Burke'ye göre, "güdüler hakkında herhangi bir ifade şu beş sorunun bir tür yanıtlarını sunar: ne oldu (fiil), ne zaman veya nerede oldu (sahne), kim yaptı (fail), nasıl yaptı (vasıta) ve niçin (amaç)" (aktaran Riessman 1993: 19). Örneğin, karıların ve kocağarın evlilikteki bir şiddet vakasıyla ilgili anlatılarından tezatlığı göstermek için Burke'nin dilbilgisini kullanan Hydën, erkek faillerin amacı (*niçin* öyle davrandığı) vurgulayan sözcükleri tercih ettiklerini, oysa kadınların vasıtayı (onun *nasil* kendisini dövdüğü) ve fiilin sonuçlarını (fiziksel ve duygusal) vurguladıklarını ortaya koymuştur. Hydën, bu dil farklılıklarını toplumsal cinsiyetin sosyal inşasıyla ilgili daha geniş konularla ilişkilendirmektedir (Riessman 1993: 19).

Görüldüğü gibi, bir anlatı bir *olayı* veya olaylar silsilesini (ne oldu veya geçmişte ne olduğu varsayıldı), *deneyimleri* (nakledilen olaylara yüklenen imgeler, tepkiler, duygular ve anlamlar) ve *anlatıyı* (olayların anlatıldığı dilbilimsel biçim) kapsar. Bununla birlikte, bir anlatının analizi sadece içeriğindeki öğelerden ibaret değildir, anlatının bağlamla bütüncül ilişkisini de kurmak gerekir (Cortazzi 2001: 388).

## VIII. 8. Değerlendirme

Son söz olarak denebilir ki, 1950'lerde etnobilim olarak başlayan bilişsel antropoloji artık çok disiplinli bir yaklaşımdır. Yarı yüzyıllık bu süreç içinde, bilişsel antropoloji bazı başarılar elde etmiştir: taksonomilerin nasıl çözümleneceği; bir alandaki terimlerin nasıl sınıflandırılıp, derecelendirileceği; prototipik

şeylerin nasıl bulunacağı; bir kültürel modelin nasıl çözümleneceği; usa vurma, bellek veya diğer psikolojik süreçlerin kültürel temsillerden nasıl etkilendiği artık biliniyor (D'Andrade 1995: 252). Ayrıca, taksonomik kategoriler olduğu düşünülen birçok kategorinin gerçekte taksonomik olmayan üst kategoriler (örneğin, *taşıt* taksonomik bir kategori değildir, daha ziyade *işlevsel* bir kavramdır) olduğu da bilinmektedir (Casson 1996: 72). Ne var ki, bilişsel antropolojinin temel sorunu, yani kültürel *bilginin zihinde nasıl örgütlendiği* sorunu hala çözümlenmeyi beklemektedir (D'Andrade 1995: 248). Bununla birlikte, 1990'lardan itibaren ortaya çıkan yeni kuram ve yöntemlerin desteği (dilbilimsel olmayan bilişsel duygu kuramları, bilgisayar destekli söylem analizi gibi) ve incelediği yeni araştırma konuları (sağlık ve iyilik-haline ilişkin araştırmalar gibi) ile bilişsel antropolojinin gelişimi devam etmektedir.



### SİMGESEL ve YORUMSAMACI ANTROPOLOJİ

**B**ritanya'da **simgesel antropoloji**, ABD'de ise **yorum-samacı antropoloji** adını alan yaklaşım(lar), **Wilhelm Dilthey** ve diğerlerinin, doğa bilimleriyle (*naturwissenschaften*) toplum bilimleri (*geisteswissenschaften*) arasında bir ayırım yapan neo-Kantçi<sup>167</sup> felsefesine dayandırılabilir.

Alman filozof Dilthey, tarih ile doğa bilimlerinin çok farklı inceleme nesnelere sahip olduğunu öne sürmekteydi. 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında ifadelendirdiği *geisteswissenschaften* kavramı, Kutsal Kitap tefsirlerinden kaynaklanan yorumsa-

---

167 Kant, düşüncenin içeriğinden bağımsız temel düşünce yapılarının varlığını öne sürmüş ve simgesel biçimler ve düşünceyle ilişkileri üzerine, psikoloji ve toplum bilimlerinde etkili olan bir kurumu biçimlendirmişti. Kant, insanların gerçek dünyaya ilişkin doğrudan bir içgörü sahibi olabileceklerini reddetmekte, olasılık, varoluş, zorunluluk, töz, neden-zaman, mekan vb. saltuk zihinsel kategorilerin, insanların dış dünyaya ilişkin bilgi edinmelerini sağlayan betimleyici araçlar olduğunu söylemekteydi. Ona göre bilmede akıl şeylere değil, şeyler akla uyum sağlıyordu.

macılık (*hermenötik*) temeline dayanmaktaydı.<sup>168</sup> Dilthey yorum-samacılığın, salt metin tahlillerine değil, aynı zamanda sanatsal ve toplumsal yapıtlardaki tarihsel yaşamı anlamada uygulanabileceğini savunmaktaydı. Bir metin ya da yapıtı anlayabilmek için, araştırmacının onu ürettiği tarihsel dönemin terimleri çerçevesinde yeniden inşa etmesi gerektiğini ileri sürüyordu. Toplumsal yaşam ya da metinler, ancak ait oldukları dönem ve bağlam içerisinde anlamlıydılar. Böylelikle, yeni *geisteswissenschaften*'ın metodolojisi, doğa bilimlerindeki olguların sınıflandırılmasının tersine, "yorum" olmalıydı (Ulin 2001: 40).

Dilthey'in doğa ve toplum (gerçekte, "*geist*": tin) bilimleri arasındaki bu ayrımıyla, Franz Boas'ın neo-Kantçı yaklaşımının denk düştüğünü burada bir kez daha anımsatalım. **Edmund Husserl** (1854-1938) ise, Dilthey'in ayrımına, insan deneyiminin anlamlı bir biçimde inşa edildiği, kültürel yaşamın, en iyi "yaşanan deneyim" halinde öznel olarak anlaşılabilir bir anlamı olduğu için doğa bilimleri tarafından incelenemeyeceği gözlemiyle katkıda bulunmuştu. Böylelikle, anlamın öznelarasılığını, insanların ortak bir inşa edilmiş anlam ya da deneyim dünyasını kolektif olarak yaratıp bunun içinde yaşadıkları fikrini ima eden "*yaşam-dünya*" kavramının biçimlenişini, 20. yüzyıl başlarına tarihlendirebiliriz.

**Hans George Gadamer** (1900-2002) ise, bilincin Descartes'in düşündüğü ölçüde nötr olmadığı, dil ve kültürel norm ve tarz-larda gömülü olan gelenekler ve bu geleneklerin biçimlendirdiği önyargılarca oluşturulduğu savıyla, Dilthey'in doğa ve toplum

168 **Hermeneutik**, *hermeneutien* sanatı, yani bildirme, haber verme, çeviri yapma, açıklama ve açıklama sanatıdır. Tanrıların habercisi/mesajcisi/elçisi Hermes tanrıların mesajlarını ölümlülere iletir. Ne var ki onun bildirdikleri hiç de tanrıların mesajlarının dümdüz bir aktarımı değildir; tanrısal buyrukların birer açıklamasıdır. Öyle ki Hermes bunları ölümlülerin diline, onların anlayabilecekleri şekilde çevirir. Hermeneutik etkinliği daima bir başka "dünya"ya ait bir anlam bağlamını o an içinde yaşanan dünyaya aktarma/çevirme etkinliği olmuştur. Bu "düşüncenin ifade edilmesi/bildirilmesi" olarak *hermeneutia*'nın esas anlamı için de geçerlidir. Zaten "ifade" kavramının kendisi, dışavurma, açıklama ve çevirmeyi içerecek şekilde çokanlamlı bir kavramdır" (Gadamer 2003: 13).

bilimleri arasına koyduğu ayrımı reddetmektedir. Gadamer'e göre, her ikisinin araştırma nesnelere farklı olmakla birlikte, farklı araştırma yöntemlerini gerektirmezler. Buna karşılık, Gadamer, bir yöntem önermekten çok, anlamının felsefi önkoşulluyla ilgili, yönetime önkoşul oluşturan felsefi bir hermöntik geliştirme çabasıdır. Bunu ise, "ufukların kaynaşması" olarak tanımladığı ilkeyle somutlamaktadır. Bu, "her anlama edimini karakterize eden, ve anlam ve hakikatin açığa çıktığı farklı geleneklerin kaynaşması"dır (Ulin 2001: 114). Bir başka deyişle, kültürel anlama girişimi, iki farklı kültür arasındaki bir diyalogdur; ve anlam tarihsel açıdan sonlu geleneklerce ele alındığı ölçüde, değişikliğe uğrayabilmektedir.

Hermenötüğünün ayrıcalıklı nesnesi olan simgenin derin ve geçirimsiz olduğunu belirttiği için yorum kuramı kuşku felsefeleri bağlamına yerleştirilen (Ulin 2001: 120) **Paul Ricoeur** ise, eğretilmeyi simge semantiğinin anahtarı olarak görmekte, onu gözardı eden pozitivist kökenli yaklaşımları olduğu kadar, rasyonel ve mantıklı olduğunu kanıtlamaya çalışan, ve dolayısıyla da salt renkli bir konuşma üslubuna indirgeyen yapısalcı yaklaşımları da eleştirmektedir. Ricoeur'a göre eğretilmenin kaynağı, tümeenin sözlük ve figüratif anlamları ya da *denotata*'sı ile *connotata*'sı<sup>169</sup> arasındaki gerilim ya da çelişkidir. Kendi anlamlarını içkin çelişkilerini sürdürüp çözümleyerek yarattıkları için eğretilmelerin tercüme edilebilirliğini reddeder.

Ricoeur için eğretilme, simgenin yüzeysel semantiği ya da dile gelmiş halidir. Simgeler ise, insan uzlaşması ya da kültürden değil, dil-öncesi kökenlerden, *bios* adını verdiği yaşam enerjisinden (*libido*) kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan, psikanalizi simgesel faaliyeti "enerjetik ile semantiğin," ya da "arzu ile kültürün" sınırında açımlayan araştırma yöntemlerinin birincil örneği olarak önemsemektedir (Ulin 2001: 124).

169 "Bileşen analizi" (bknz.VIII. Bölüm) yönteminde başvurulan *denotata* kavramı, verili bir sınıfı oluşturan tüm unsurları, *connotata* ise bir sınıfın geçiş bir bağlantı içerisinde olan ilkeleri tanımlamaktadır.

Bios'dan kaynaklanan simgeler söylem aracılığıyla tecessüm ettiğinden, ya da tüm insan faaliyeti gösterenlerde dışsallaştığından, Ricoeur, yapısal lingüistiğin (özellikle Saussurecü *langue-parole* ikileminin) toplum bilimlerin nesnel standartlarını verdiği kanısındadır.

Pek çok hermenötikçinin paylaştığı *metin-eylem analogisi*, Ricoeur'de de mevcuttur. Toplumbilim araştırmacısını, bir metnin okuru/yorumcusu olarak görmektedir. Metin yazarı ya da eylemin aktörünün niyetlerini anlayacak bir kuram geliştirmeye çalışmıştır. Tıpkı simgeler gibi, metinler de çoksesli olduğundan, yorum çelişkili olacaktır. Ne ki, "doğru" yoruma ulaşmak, pozitivist ya da neo-pozitivist bilgi kuramlarının ima ettiği gibi kanıtlamayı içermez. Ancak bir yorumun, bilinenlerin ışığında daha olası olduğunu belirtmek mümkündür ki bu, bir vargının doğru olduğunu söylemekle aynı şey değildir.



1960'lı yıllardan başlamak üzere, ancak özellikle 1970'lerde simgeci ve yorumsamacı antropologlar, bir bilimsel girişim olarak antropolojinin değerlendirilmesinde önemli görevler üstlendiler. Kültürel maddeciler, kültür tahlilinin fizik bilimleri modelinde ampirik ve maddi görüngüler üzerine odaklaşması ve insanın "üreten bir tür" olarak ele alınması gereğini vurgularken, onlar, insanın "simgeleştiren bir tür" olduğunda ısrarlıydılar. Ancak yapısalcılığa daha yakın düşen etnobilimciler ve bilişsel antropologlardan farklı olarak, kültürün matematik ya da mantık gibi modelleştirilemeyeceğini öne sürerek, kültür içinde simgesel edimin incelenmesinin psikoloji, tarih ve edebiyattan alınan bir dizi araçla gerçekleştirilebileceğini savunuyorlardı. Simgeci ve maddeci kültür modelleri, insan varoluşunun hem maddi, hem de zihinsel yönlerini kabul etmekle birlikte, her biri kendi perspektifine sahiptir.

Simgesel antropolojinin kalkış noktası, kültürün simgesel özelliğidir. Simgesel antropoloji, insanları bilgi ve mesaj ileten

iletişim aracı işlevi gören bir gösterge ve simge sisteminin taşıyıcısı, ürünü, öznesi ve nesnesi olarak görmekte. insanların diğer insanlarla ve doğal dünyayla etkileşimi içerisinde edindiği kodlar ve iletiler sistemini incelemektedirler.

Simgesel analiz, bir yandan **Sigmund Freud**'un psikanalizinden, bir yandan da **Whorf** ve **Sapir**'in, 1950'lerde ünlenecek olan lingüistik ve etnobilimsel incelemelerinden esinlenmektedir. Freud, özellikle *The Interpretation of Dreams* (Rüyaların Yorumu – 1900)'de, simgesel analizin kimi temel yöntem ve yönelimlerini birey düzleminde ortaya koyar. Özellikle bilgiye kişi için anlam ve düzen katan inançların bilinçdışı yönlerinin önemini vurgular, simgelerin çoğul anlamlar yüklenme, yoğunlaşma ve yer değiştirme süreçlerini inceler. Freud böylelikle, bilincin (basırtılmış) bilinçdışı için bir izge (code) haline gelişini izler (Dolgin, Kemnitzer ve Schneider, 1977: 5).

Antropolojide simgesel analizin bir başka kaynağı ise, lingüistikdir. İnsan bilgi ve iletişimi, tikel bir tarihsel-toplumsal bağlamda anlamı olan, paylaşılan bir simgeler sistemi olan dil üzerine temellendiğinden, lingüistik, bu yaklaşımda önem taşımaktadır. Simgesel antropologlar kültürün bireylerden yalıtılmış olarak varolmadığına, bireyin çevresindeki olay ve şeyleri yorumlayış tarzlarında yattığına inanmaktadırlar. Bu nedenle de göstergebilimsel yaklaşımı izler, yani anlam analizi üzerinde yoğunlaşırlar.

“... dilin incelenmesi, Freud'un bireysel zihin için söylediklerinin, grupların inançları için de geçerli olduğuna dair güçlü ipuçları sağlamıştır: gruplar üyelerinin sahip olduğu inançlara düzen veren simgesel izgelere ya da gösterge sistemlerine sahiptirler; bunlar grup içinde yeni bilginin gelişmesini şekillendirirken, aynı zamanda eski gözlemlerin tekrarlanmasını sağlarlar; bu izgeler, tıpkı bireylerin bilinçli kodları gibi, karmaşık motif, deneyim, bilgi ve arzu dizisinin yoğunlaşmasını temsil etmekte; bir yandan bunları şekillendirip ifade ederken, bir yandan da pek çoğunun yüzeyinin altında, söylenmemiş olarak kalmasını sağlamaktadır” (Dolgin vd. 1977: 6).

Ancak dil, simge sistemlerinin en önemlisi olmakla birlikte, simgesel dışavurumun alabileceği tek biçim değildir. Simgeler kamusal olaylar, geçitler, cenaze törenleri, turnuvalar, bayramlar vb. biçimler olabilir. Bir zihinsel faaliyet olarak simgeleştirme, her türlü nesne ya da jestten beslenmektedir.

Kültürel maddeci akımların “dış dünya” ve ampirisizm vurguları karşısında, insan zihniyetleri ve tasarımlarının önemini vurgulasalar da, “klasik” yorumsamacı ve simgesel antropologların, antropolojik gelenekte geçerli ampirik araştırmalar yapmaktan uzak durduğunu söylemek, zordur. Onları maddeci ya da ekolojik geleneklere bağlı meslektaşlarından ayıran, toplumsal ve kültürel dünyaların, her biri kültürel anlam taşıyıcısı olan içiçe geçmiş simge ağlarıyla bir arada tutulduğu konusundaki vurgularıdır.

Öncelikle, simgeci ve yorumsamacı antropolojilerin paylaştığı terminolojiye bir göz atalım.

## IX. 1. Terminoloji ve Kavramlar

**Simgeler**, insanların anlam yakıştırdığı nesne, olay, ses ya da yazılı biçimlerdir. İnsanlar, birincil simgeleştirme biçiminin *dil* olmasına karşın, aynı zamanda sanat, dans, müzik, mimarî, yüz ifadeleri, beden duruşları, takılar, giysiler, akrabalık, mülkiyet, mekan düzenlemeleri, mallar vb. pek çok gösterge ve simge aracılığıyla iletişime girerler. Düşünce ya da duygu uyandıran her olay, eylem ya da nesneye *anlam* yakıştırebilirler. Anlamlı bir insan özelliği olan simge kullanımı, antropoloji ve diğer disiplinlerde önemli bir inceleme konusu olagelmıştır (Applebaum 1987: 477).

Antropologlar kültürü bir simgeler, anlamlar ve değerler sistemi olarak gören bir perspektif geliştirdikçe, **göstergebilimsel**,<sup>170</sup> ya da **simgesel antropoloji** denilebilecek bir alt-disiplin biçimlenmiştir.

170 Göstergebilim (*semivotik, semiyoloji*): gösterge (*sign*) ve gösterge kullanma davranışı bilimi. Gerek dilsel, gerekse dilsel-olmayan iletişim ve insanın kültürel davranışının örgütlenişinin: dilsel davranışa analogi yoluyla, ortak ilkeler doğrultusunda yorumlanabilecek anlamlandırma biçimleri oluşturma tarzının incelenmesini içerir. Göstergebilim, F. Saussure ile ilişkilendirilmektedir (Bkz. VI. Bölüm).

Göstergeler ve simgeler genellikle birlikte ele alınmakla birlikte, **Victor Turner** bu ikisi arasında bir ayırım yapmaktadır: buna göre, **göstergeler** (*signs*) dış dünyayla **indeksel**<sup>171</sup> ilişkiye, **simgeler** (*symbols*) ise, içsel deneyimle **ikonik**<sup>172</sup> ilişkiye gönderme yapar. Böylelikle Turner'ın ayırımında göstergeler yapısalci lingüistğin dizimsel (*syntagmatic*), simgeler ise dizisel (*associative/paradigmatic*) ilişkilere denk düşecektir. Ne ki bu kavramların (ve ilişkin olan diğerlerinin: örn. *düzdeğiştirme* ile *eğreltileme*<sup>173</sup>) kullanımı yazardan yazara değişmektedir. Saussure'ün *dizimsel* (*syntagmatique*) ve *dizisel* (*associative/paradigmatic*) ayırımını anımsayacak olursak:

<b>dizimsel</b> ( <i>syntagmatic</i> )	<b>dizisel</b> ( <i>associative/paradigmatic</i> )
düzdeğiştirmece (metonymy)	eğreltileme (metaphor)
yakınlık/parça-bütün ilişkisi	benzerlik

İlişisini daha önce görmüştük. Simge ve/veya göstergeler, genellikle benzer nitelik (eğreltileme) ya da düşünce veya eylemde bağlantı (düzdeğiştirmece) yoluyla başka bir şeyi temsil eden kavramlar olarak ele alınmaktadır. Kimi simge ve gösterge incelemeleri içsel mantık üzerinde odaklaşırken, lingüistik-dışı alanlarda yürütülen çalışmalar, gösterge ve simgelerin bir kültür ya da toplumun davranışsal değer sistemiyle ilintili olduğu ölçüde, toplumsal eylem ve bağlantı üzerinde durur.

Ne ki, yukarıda da belirtildiği gibi, “simge” ve “simgecilik”

171 *indeks*: Göstergebilimde gösteren ile gösterilen arasındaki varoluşsal/fiziksel ilişki. Örneğin, duman, ateşin *indeksidir*.

172 *ikon*: Göstergebilimde gösteren ile gösterilenin birbirlerine aralarındaki benzerlikle bağlandığı ilişki. Örneğin haç, Hristiyanlığın *ikonudur*.

173 Bkz. VI. Bölüm.

terimleri antropolojide çok çeşitli yorumlara konu olmuştur; göstergebilim, simgecilik ya da simgebilime olan ilgileri nedeniyle birbirleriyle ilişkilendirilen antropologlar, ortak bir kuramsal yöneliş bir yana, ortak bir sözlüğü dahi paylaşmamaktadırlar. Simgeciliğin antropolojik incelenişinde birkaç farklı akımdan söz edilebilecektir: **Lévi-Strauss**'un *yapısalcılığı*, **Victor Turner**'ın simgeyi bir toplumsal süreç olarak ele alışını,<sup>174</sup> **David Schneider**'in bilişsel antropolojiden türeyen *simgesel antropolojisi*, **Clifford Geertz**'in *yorumsamacı antropolojisi*, vb.

Yine de, farklı çerçevelerden hareket etseler de, Turner, Schneider ve Geertz, kültürü görece özerk bir kendilik, bir anlam sistemi olarak ele almakta, simgeler ve toplumsal törenlerin şifrelerinin çözümlenmesi ya da yorumlanması yoluyla anlamın ortaya çıkartılmasıyla ilgilenmekteydiler. Ancak Turner'da yapısalcılık, hatta yapısal-işlevselcilik vurgusu daha belirgin. Clifford Geertz, özellikle 1970 sonrasında kaleme aldığı yapıtlarda kültürel tikeliliğe vurgusuyla, yapısalcılıktan uzaklaşacaktır.

## IX. 2. Victor Turner (1920-1983)

İskoç asıllı Britanyalı antropolog Victor Turner, Orta Afrika ve 1964'den itibaren de ABD'de çalışmıştır. Geç dönemlerinde Meksika, Brezilya ve İrlanda'da hac yolculukları üzerinde çalışan Turner'ın en ünlü incelemesi, Zambiya Ndembularının ayinleri üzerine yürüttüğü çalışmadır.

Turner'ın ayinsel simgelere ilişkin çözümlenmeleri, Durkheim'in yapısal işlevselci ve yapısalcı mirasının derin izlerini taşımaktadır. Manchester yapısal işlevselci ekolden yetiştiğinden, simgeleri bir toplumda insanların dünya görüşlerini anlama aracı olarak gören Clifford Geertz'den farklı ve Durkheim'a ko-

174 Örneğin, Victor Turner simgesel antropologları: 1) Biçimsel analiz üzerinde yoğunlaşmış yöntem ve manukla ilgilenen soyut sistemler grubu (lingüistler, yapısalcılar, bilişsel antropologlar); 2) Biçimsel analizle içeriği, olgu ve anlamla toplumsal eylemi bağdaştırmaya çalışan toplumsal dinamikler grubu (semiyotik ve simgesel antropologlar, sosyolingüistler, folklorcular, edebiyat eleştirmenleri) olmak üzere iki gruba ayırmaktadır (Applebaum 1987: 480).

şut olarak, onları toplumun sürdürüm mekanizmaları olarak değerlendirmektedir. Ne ki (Durkheimcı) “organik dayanışma”nın özünü somut kurum ve formelleşmiş ilişkilerde arayan önceki yapısal-işlevselci kuşaktan farklı olarak Turner, Durkheim’ın, toplumsal dayanışmanın insanları birbirine bağlayan simgesel mantık sistemlerinin bir işlevi olduğu yolundaki, yapısalcılığa yakın fikirleri üzerinde odaklaşmaktadır. Böylelikle, Manchester yapısal işlevselcilerinden örneğin Gluckman’ın işlevselciliğe, Peter Worsley’in Marksizm’e yakın duruşuna karşın Turner, Lévi-Strauss yapısalcılığına yakın gözükmektedir. Kültürün simgesel yönleri arasındaki yapısalcı ilişkileri tahlile tabi tutar.

Öte yandan Turner, simgesel tezat ve denkliklerin tüm kültürün üzerine inşa edildiği evrensel zihinsel bir şablon olarak gören Durkheim’ın aksine, (ve bu kez, Max Gluckman gibi) toplumsal birliği temelde sorunsal olarak görmektedir. Durkheim’ın “ilkel” insanlığın ilksel bir psikolojik birliktelik gereksinimi nedeniyle bir araya geldiği düşüncesine karşı, insanların, doğal dünyadaki güçler karşısında toplumsal yaşamı sürekli olarak yeniden inşa etmek zorunda olduğunu ileri sürer ve bu düşüncesi antropolojiye getirdiği en önemli yeniliklerden biridir. Dahası, toplumsal yaşamın kendisi de çatışmalıdır, ve çatışmaların çözümlenişi ve yeniden başgöstermesi üzerine kuruludur. Simgeler çatışmaların aşılması ve toplumsal dayanışmanın örgütlenişinin birincil araçları olduğundan, insanların toplumsal düzeni yeniden üretmede başvurdukları aygıtlardır. Turner’a göre, “en geniş toplumsal birimi sürdürme işlevini Ndembu insanları ana olarak ritüel sisteme havale ederler” (akt. Morris 2004: 377).

Ndembu ayinlerinin tahlili, kriz öncesi ve kriz sonrası olan “toplumsal dram” fikri üzerine kuruludur [özellikle *Schism and Continuity in an African Society* (Bir Afrika Toplumunda Bölünme ve Süreklilik - 1957)]. **Van Gennep**<sup>175</sup> (1873-1957) dayanan

175 Fransız dilbilimci ve etnograf **Arnold van Gennep**, *geçiş ayinlerini* ‘her bir yer, durum, toplumsal konum ve yaş değişikliğine eşlik eden ayinler’ olarak tanımlıyor ve üç evreli olarak incelenebileceklerini vurguluyordu: 1. Ayrılma (ge-

Ndembu ayinleri incelemelerinde, ayin katılımcılarının *communitas* olarak tanımladığı bir *eşiksel evreden (liminality)* geçtiğini söylemektedir. Eşiksellik, toplumsal yapının “yapısız,” hatta “anti-yapı” alanıdır. “Anti-yapı”nın ayinselleşmiş “kaos”u, “normal” kimlik ve rollerin tersyüz edilmesini getirir; böylelikle örneğin erkekler ayinsel olarak kadına, krallar köleye dönüşecek, bir başka deyişle hiyerarşiler ters dönecek, iktidar konumları yerini boyun eğiciliğe, konuşma suskunluğa, gösteriş alçakgönüllülük ve sadeliğe vb. bırakacaktır. Latince *comitatus* (yoldaşlık) teriminden türettiği *communitas* ise, eşiksellik evresindeki grubun “yapılanmamış ya da ya da ilkel biçimde yapılanmış ve görece farklılaşmamış” cemaat halini, “hatta ayinsel yaşlıların yetkesine birlikte boyun eğen eşit bireyler cemaatini” (Turner 1990: 97) betimlemektedir. Kuramının merkezî bir yönü, tüm bu tersyüzlüklerin sonucunda, toplumun bireylerinin nihai olarak, ayin dışındaki rutin varoluşlarında bildikleri temel yapısal tutunumu yeniden onaylamalarıdır. Turner, bu onayı, toplumsal konumlar arasında eşiksellik sayesinde biçimlenen bir çeşit *empatiye* dayandırmaktadır:

“Yapı ile *communitas* arasındaki ayırım salt ‘seküler’ ile ‘kutsal’ arasındaki bildik ayırım ya da örneğin siyaset ile din arasındaki ayırımı değildir. Kabile toplumlarında kurumsallaşmış işlevlerden bazılarının çok sayıda kutsal özelliği vardır: öte yandan, her bir toplumsal konumun kimi kutsal karakteristikleri vardır. Ancak bu kutsal unsur, bu konumları ellerinde tutanlarca, konumlarının değiştiği *geçiş ayinleri* sırasında edinilir. Bu geçici alçakgönüllülük ve vasıflarından soyunma halinin kutsal karakterine değgin bir şeyler kalır ve daha yüksek bir konum ya da işleve gelen kişinin kibirini dengeler. Sorun, salt Fortes’in gösterdiği gibi bir toplumun yapısal konumlarını meşruiyetle taşıyla donatmak değildir. Sorun daha çok, *herhangi* bir toplumu

---

çiş ayinindeki kişi ya da grubun eski durum ya da konumundan kopması); 2. Eşik (Lat. *Limen*. Kişi ya da grubun önceki durum ya da konumundan ayrılıp yenisıyla henüz bütünleşmediği ara evre, bir çeşit *arafa*); 3. Bütünleşme (birey ya da grubun yeni durum ya da konumuna erişmesi ve bunun toplumsal olarak onaylanması). Van Gennep’in bu yaklaşımından kalkınan Turner, özellikle ikinci, *eşiksellik* evresi üzerinde durmaktadır.

vareden asli ve türsel bir insanî bağın tanınmasıdır. Eşiksellik büyük olanın küçükler olmasa büyük olamayacağını ve büyük olanın küçük olmanın ne anlama geldiğini deneyimlemesi gerektiğini düşündürmektedir” (Turner 1990: 97-98).

Turner kendi yapısını Lévi-Strauss yapısalcılığı ya da kültürel simgelerin psikanalitik yorumlarına karşıt değerlendirmekte, simgelerin ifadelendirildiği tikel bağlamlara vurgu yapmaktadır. Simgesel sistemler toplumsal bir bağlamın içerisinde etkir ve anlamlarını bu bağlam içinde edinirler. Toplum, eşzamanlı olarak farklı sınır ve toplumsal bağlamları işgal eden kişilerin kesişen eylemlerinin bir sonucudur. Bağlam mekan, örgüt, aşiret, akraba grubu, kurum, yaş, cinsiyet, meslek grubu ya da rolleri ve davranışı tanımlayan, düzenleyen ve sınırlandıran herhangi başka bir toplumsal boyut olabilir. Gösterge ve simgeler, insanları harekete geçiren devindiricilerdir. Gösterge, simge ve bağlamın bileşimi, insan eylem ve davranışına anlam ve yorum katar (Applebaum 1989: 480-481).

Ayinsel davranışın “temel birimi” kabul ettiği simgelerin çözümlenmesinde Turner, antropologun özel bir görevi olduğunu kabullenmektedir. Jung’un “bilinen bir varlığın andırimsal temsili olan *işaret* (gösterge) ile, görüce bilinmeyen bir gerçeğin ifadesi olan *simge* arasında yaptığı ayrıtma” (Morris 2004: 383) bağlı kalarak, antropologun görevinin bu gizli anlamları ortaya çıkarmak olduğunu belirtir. Gerçekte o, Geertz’in “yoğun betimleme”sinden farklı olarak, emik ve etik betimlemeleri birleştiren daha formel bir program izlemekteydi. Ritüel simgelerin üç veri sınıfından türetilebileceğini söylüyordu: 1) Dışsal biçim ve gözlemlenebilir özellikler; 2) Toplum içinde uzmanların ve sıradan kişilerin yorumları; 3) Antropologların özgül bağlamlardan yaptığı çıkarsamalar (McGee & Warms 1996: 431).

Turner’a göre simgeler, ilkin “yoğunlaşma” özelliğine sahiptirler. “Göstergeler”den farklı olarak, içsel dünyayla bağlantılı, duygusal açıdan yüklü,<sup>176</sup> dolayısıyla da çokseslidirler. Dolayısı-

la bir ayinsel simge, pek çok gösterilenle ilişkilendirilebilecektir. Simgelerin ikinci özellikleri ise, “anlam kutuplaşması”na sahip olmalarıdır: toplumsal davranışı kodlayan “normatif kutup” ile, duyum organlarıyla algılanabilenlerin toplandığı “duyusal kutup”:

“Ayinsel simge, ayinsel davranışın özgül özelliklerini elde tutan en küçük ayin birimi, (...) ayinsel bir bağlamdaki özgül yapısının nihai birimidir. Bu, semantik bir yapıdır (yani gösterge ve simgelerle gösterdikleri arasındaki ilişkiler üzerinedir) ve şu özelliklere sahiptir: i) çoğul anlamlar (*significata*) – ayinsel bağlamlarda duyuların algıladığı anlam ve nesnelere (yani simge araçları) çok sayıda anlama sahiptir; ii) görünüşte ayrı olan *significata*’nın birleşmesi – özde ayrı olan gösterge olgu ya da düşüncede analogi ya da ilişkilendirme/çağırışım yoluyla birbirine bağlanır; iii) yoğunlaşma – çok sayıda fikir, şeyler arasında ilişkiler ve etkileşimler simge aracı tarafından eşzamanlı olarak temsil edilir (...); iv) gösterge kutuplaşması – başlıca ayinsel imgelere yakıştırılan atıflar genellikle zıt kutuplarda gruplaşma eğilimi gösterirler. Bir anlam kutubunda ampirik araştırmaya göstergelerin ahlaki ve toplumsal düzenlerin bileşenlerine atıfta bulunduğunu göstermektedir – buna simgesel anlamın ideolojik (ya da normatif) kutbu denebilir; öteki, duyusal (ya da *orectic*) kutupta, arzu ve duyguları uyaraacağı düşünülen görüngü ve süreçlere atıflar yoğunlaşmıştır. Böylelikle kuzeybatı Zambiya’da yaşayan Ndembu halkının, kızların ergenlik ayınınin odak simgesi olan mudyi ya da süt ağacının (*Diplorrhyncus mossambicensis*), normatif kutubunda kadınlığı, anneliği, ana-çocuk bağı, olgun kadınlığa erginlenen yeni yetme bir adayı, özgül bir anasoyunu, anasoyluluk ilkesini, ‘kadınların bilgeliği’ni öğrenme sürecini, Ndembu toplumunun birliğini ve kalıcılığını ve anayanlı soyun denetimindeki çeşitli ilişkilere --domestik, hukuksal ve siyasal- içkin tüm değer ve erdemleri temsil ettiğini gösterdim. Normatif anlamının bu veçhelerinden her biri, ergenlik ayininin özgül bir bölümünde başat hale gelir; birlikte Ndembu kültüründe dışılığın yapısal ve komünal önemine ilişkin yoğunlaştırılmış bir önerme oluştururlar. Duyusal

---

rudan hadenin yerini dolduran davranışların ve duygusal gerilimlerin bilinçli ya da bilinçsiz şekilde boşalmasına izin veren yüksek ölçüde yoğunlaşmış davranış biçimleri” olarak tanımladığı *yoğunlaşma simgeleri* arasında bir ayırım yapmaktadır (akt Morris 2004: 384). Turner’ın kastettiği, bu ikincilerdir.

kutbunda aynı simge, anne sütüne (ağaç sütümsü bir sıvı salgılamaktadır – gerçekte, duyuşal kutupla ilişkilendirilen göstergeler genellikle sımgenin duyuşal olarak algılanabilen özellikleriyle az çok doğrudan bağlantılıdır) atıfta bulunur. Adayın köyünün yakınında bulunan ağaç, önemli kültürel temaları ifade eden, simge açısından zengin (sözcükler, nesnelere ve eylemler) ayinsel bölümler dizisinin merkezi haline gelir” (Turner 1977: 184-185).

Ve nihayet, Turner’a göre simgesel temalar genellikle “ikili-zıtlıklar” halinde dizilmektedir: kan-süt, eril-dişil vb.

Ne ki simgesel analizin en önemli özelliklerinden biri, esasta betimleyici oluşu ve kuramsal ve metodolojik formülasyonlara kapalıdır. Boasçılar gibi simgesel antropologlar da, tikel verileri yerel düzlemde derleyerek insan anlayışının tümellerine ulaşmaya çabalarlar. Veriler genellikle tikel kültürlerden edinildiğinden, evrensel bir görüngü olarak kültürü kavramaya olanak sağlayacak kuramsal bir temel sunmada yetersiz kalmaktadır. Victor Turner’ın da, esas olarak Ndembu ayinlerine dayalı analizleri, bu eksiklikten bağışık değildir.

### **IX. 3. Mary Douglas (1921- )**

Dinamik kuramsal çerçevesi ve yapısalcı yaklaşımıyla Mary Douglas, bu genellemelerin dışında sayılır. Esas olarak bireysel eylem ile bu eylemin yorumlandığı kültürel çerçeveler arasındaki ilişkilerle ilgilidir.

Britanyalı antropolog Mary Douglas, Katolik manastırındaki orta öğreniminin ardından, Oxford’da felsefe, siyaset ve iktisat öğrenimi gördükten sonra, bir süre Sömürge Bürosu’nda çalışmıştı. Antropolojiye ilgisi, bu deneyiminden kaynaklanmaktadır. İzleyen dönemde, Oxford’a dönerek Evans-Pritchard’ın öğrencisi oldu. Zaire’nin Kasai bölgesinde Leleler arasında alan araştırması yapan Douglas, Univesity College of London’da antropoloji dersleri vermiş, New York’da bir süre Russel Sage Vakfı müdürlüğünde bulunmuş, ardından Princeton ve Wisconsin Üniversitelerinde antropoloji dersleri vermiştir.

Douglas'ın ilk yapıtları iktisat ve din odaklıdır. Ardından, Lele, kadım İbraniler ve Britanya'daki saflık ve kirlilik nosyonlarını irdedeği *Purity and Danger* (Saflık ve Tehlike - 1966) ve *Natural Symbols* (Doğal Simgeler - 1969)'u yayınladı.

*Purity and Danger*'da, Douglas, “kirlilik kurallarını ve yiyecek tabularını bir toplumun tüm düşünce yapısına referansla yorumlamaya çalışmaktadır” (Morris 2004: 326) ve bu girişimiyle Durkheim'a yakın düşer. Simgeleri toplumsal yapı arkaplanında incelemesi, onu Lévi-Strauss yapısalcılığından ayırmakta ve Durkheim'ın sosyolojik çerçevesine yaklaştırmaktadır.

Bu kitabında Douglas, Baulı toplumların hijyen kurallarının ilkel kültürdeki tabularla benzerliğini göstererek evrensel bir kirlilik-saflık simgeciliğinin bulunduğunu ve bunun insan bedeni üzerine temellendiğini savunur. Her durumda, “saflık-kirlilik” nosyonları, “doğal durumunda düzensizlik içinde olan bir deneyime bir sistem dayatma” (Morris 2004: 328) girişimi, bir başka deyişle bir “sınıflandırma biçimi”dir.

Bu görüşünü, Eski Ahit'teki yiyecek kurallarıyla örneklemektedir. Eski Ahit kozmolojisinin üç dünyevi alanı (toprak-denizler/sular-hava) varsaydığı ve bu alanlarda yaşayan “normal” hayvanları yenilebilir, alanların herbirindeki, kendi alanının gerektirdiği morfolojik özellikleri sergilemeyen, (yani “anormal”) türleri ise “tabu” ilan ettiği fikri, *Purity and Danger*'ın özünü oluşturmaktadır:

“(…) Çatal tımaklı, geviş getiren toynaklılar, çoban için uygun yiyecek çeşidine model oluşturur. Eğer yabanıl hayvan yemek zorundaysa, bu ayırt edici özellikleri paylaşan ve bu nedenle de aynı genel türden sayılan yabanıl hayvanları yiyebilirler. Bu, antilop, yaban keçisi ve yabanıl koyun avlamaya olanak sağlayan bir yorumdur. (...) Tavşan ve porsuk gibi bazı hayvanların sürekli diş gıcırdatmaları geviş getirmeye eş tutulsa da, çatal tımaklı olmadıklarından, adları verilerek dışlanırlar. Çatal tımaklı olmakla birlikte geviş getirmeyen hayvanlar için de benzer bir durum söz konusudur; örneğin, deve ve domuz. (...)”

Bu gibi sınırdan yer alan vakalar elendikten sonra, Şeriat yaratıkları, üç unsur içinde –su, hava ve toprak- nasıl yaşadıklarına göre ele alır. Burada uygulanan ilkeler, deve, domuz, tavşan ve porsuğa uygulananlardan farklıdır. (...) Ancak hayvanlardaki temizliğin altında yatan genel ilke, sınıflarına tümüyle uymalarıdır. Sınıflarının kusurlu üyeleri, ya da bizatihi sınıfları dünyanın genel planını bozan türler, kirli sayılmaktadır.

Bu planı kavrayabilmek için, Tekvin’c dönmeliyiz. Burada kara, sular ve gökyüzü arasında bölünmüş üçlü bir sınıflandırma karşımıza çıkar. Levitler bu planı alıp her bir unsura kendisine özgü hayvan yaşamını tahsis eder. Gökyüzünde iki bacaklı kuşlar, kanatlarıyla uçmaktadır. Sularda pullu balıklar yüzgeçleriyle yüzerler. Karada dört ayaklı hayvanlar sıçrar ya da yürür. Kendi unsurundaki doğru devinim için donanımlı olmayan her yaratık sınıfı kutsallığa karşıdır. Onunla temas, kişinin Tapınağa yaklaşmaktan alıkoyar” (Douglas 1966: 56-57).

Douglas’ın konu üzerinde daha sonraki yazılarındaysa, yiyecek tabularını, hayvan kategorileriyle toplumsal kategoriler arasındaki benzeşimle açıklamaya yönelir. Buna göre, İsrailoğulları, soylarını İbrahim Peygamber’c dayandırmakta ve Yehova ile bir Ahit içinde olduklarını düşünmektedirler. Bu, onların “seçilmiş halk” olduklarına ilişkin inanışlarının temelidir. Öte yandan, İsrailoğulları arasında “kutsal”a en yakını, İsrail’de “ilkdoğmuşları temsil eden” (Morris 2004: 337) ve arasından rahiplerin çıktığı Levililer’dir. Levililer arasında da yalnızca vücudunda herhangi bir kusur bulunmayanlar ve bakirelerle evlenmek, ölü etine dokunmamak gibi bir takım tabuları gözetener rahip olabilmektedir.

Bu kategorilerin koşulları, hayvanlar arasında da gözlemlenmektedir: “Hayvanlar arasında yalnızca besi hayvanları tanrı ile insan arasındaki sözleşme çerçevesine girerler ve yalnızca ‘özürsüz’ olanlar kurban için uygundur; ayrıca ‘ilkdoğmuş’ olan tanrıya kurban edilir” (Morris 2004: 338). Şu halde, insan ve hayvanlar artan bir temizlik/saflik ölçüğü üzerine yerleştirildiğinde, şöyle bir tablo çıkacaktır ortaya (Morris 2004: 338):

	Ahit altındakiler	Özürsüz ya da ilkdöğmüş
İnsan	İsrailoğulları	Levililer (rahipler)
Hayvan	Besi hayvanları	Kurban hayvanları

Böylelikle, simgesel sistemler, toplumsal ilişkilerin gösterenleri olarak ele alınmaktadır. Dahası, “kirlilik-saflık” vasıfları, ekolojik/coğrafi kategorileri de betimlemekte, böylelikle farklı düzlemler, safılık ölççeğinde kapsadıkları yere göre birbiriyle ilişkilendirilebilmektedir. Morris (2004: 339)’in aktardığı ikinci tablo şöyledir:

	Kirli	Dindışı	Kutsal
Hayvan kategorileri İnsan kategorileri Ekolojik kategoriler	Murdarlar Yabancılar Diğer topraklar	Yenilir kategoriler İsraililer İsrail toprakları	Kurban hayvanları Levililer (rahipler) Tapınak ya da kutsal sığınak

Mary Douglas’ın *Natural Symbols*’u da, simgeciliğe yapısal-ışlevselci yaklaşımın bir başka örneğini oluşturur ve “yapısal korelasyonları, ya da simgesel örüntülerle toplumsal deneyimlerin uyumunu” (Morris 2004: 361) göstermeyi hedefler.

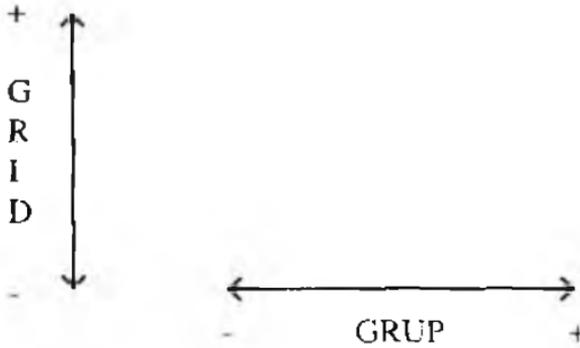
Toplumsal yaşam çeşitlilik gösterdiği için, evrensel doğal simge örüntüler arayışının nafile olduğu saptamasıyla açılan yapıt, ayinlerin karmaşıklık derecesi ya da kozmoloji tipinin toplumsal deneyimin özgün biçimlerini yansıttığını ve modernite-

geleneksellik ya da ilkellik-gelişkinlik dikotomisi çerçevesi içinde açıklanamayacağını savlamaktadır. Bu fikirlerini, nihaî olarak “dilbilimsel kodlar ile aile otoritesi tipleri arasında bir bağlantı olduğunu öne süren sosyolog Basil Bernstein” (Morris 2004: 362)’dan türettiği, “*grid/grup analizi*” dediği bir çerçeveye açıklar. Bu analiz, kültür ve toplumları ya da bunların yönlerini, bireysel ve toplumsal durumları, bireysel edimleri, hatta tercihleri betimleyip sınıflandırma yöntemidir. Kişinin alternatifleriyle ilişkili olarak sınıflandırmak isteyeceği hemen herşeyin, *grid* ve *grup* adını verdiği iki eksen üzerinde ölçümlenebileceği ilkesi üzerinde temellenmektedir. Ancak bu nicel bir ölçüm olmaktan çok, yapısal zıtlık ilkesi üzerinc temellenir.

Dikey *grid* boyutu, grup tutunumunun değil de, bireysel tecritin dayattığı ‘yalıtım’ ya da ‘zorlama’nın ölçüsüdür. *Grid* ölçeğinin düşük olması, başkalarıyla eşit olarak etkileşime girme özgürlüğünü; yüksek olması karar almada toplumsal sistem tarafından yalıtılmış ya da zorlanmakta olma anlamına gelmektedir.<sup>177</sup> Yatay *grup* boyutu ise, grup tutunumunun ölçeğidir; yani bir grup içindeki insanların herşeyi grup halinde mi (yüksek grup) yoksa bireysel olarak mı (düşük grup) yaptıklarıdır. Douglas eksenler üzerindeki kesin koordinatları belirlemektense, yüksek *grid* ve yüksek *grup* özelliklerinin varlık ya da yokluğunu belirleyip açıklar. Şu halde her biri farklı bir ‘kutu’ ile temsil edilen dört mantıksal olasılık bulunmaktadır:

177 “(Grid), serbest ticarî muameleleri önleyen ve bireyler arasında yer alan yalıtımlardan oluşur. Etkileşim düzeyi, tam fiziksel yalıtımla ya da kendi kendini yaratan kurallarla düşürülebilir. (...) Bireyleri serbest ticarî muamelelere girmekten alakoyarken içinde buldukları durumu tek başına açıklayan sınıflandırmalar biçimine bürünebilen bu tür yalıtımlara ‘güçlü şebeke (grid)’ adını vereceğiz. Bu ölçekte aşağıya indikçe yalıtımı zayıfladığından, bireyler birbirleriyle istedikleri gibi ilgilenmek için daha çok faaliyet alanına sahip olurlar” (Douglas & Isherwood, 1999: 56).

<b>D</b> Yüksek grid/düşük grup Gönüllü ya da zorunlu tecrit	<b>C</b> Yüksek grid/yüksek grup Geniş ölçüde bütünleşmiş, hiyerarşi var
<b>A</b> Düşük grid/düşük grup Etkin bireycilik, genellikle rekabet	<b>B</b> Düşük grid/yüksek grup Güçlü ölçüde bütünleşmiş, rekabet yok



Douglas bu analiz ölçeğinin büyüden besin tercihlerine, herşeyi açıklamada kullanılabileceğini söylemektedir. Ve örneğin, Max Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda, 16.-17. yüzyılların iktisadî hesap devrine geçiş sürecinde önerdiği dört iktisadî-öğretisel tipi [1. Geleneksel iktisat (zanaatkar loncaları); 2. Kıt kanaat geçinen köylülük; 3. Maceracı kapitalist (siyasal fırsatları istismar eden irrasyonel spekülasyona dayalı zenginleşme); 4. Bireysel kapitalist ekonomi (küçük işletmeciler)] geliştirerek, grid-grup şeması üzerine yerleştirir. Böylelikle, örneğin bireyci kapitalizm ve maceracılar, özel birikim için en elverişli ortama denk düşen A; Manastırlar ve piskoposluklar sınırlayıcı pratikler ve eşitleyici kurallarla sınırlanan, dolayısıyla bireysel tasarruf ölçeğinin düşük, buna karşılık grubun servet biriktirmesi olasılığının yüksek olduğu B; geleneksel toplum (lon-

calar) yüksek ölçüde bireysel tecrit ve yüksek grup tutunumunun bireysel servet edinimini engellediği C; Güçlü tecrit ve düşük grup tutunumu nedeniyle ne birbirleriyle rekabet edebilen, ne de kendilerini ezenlere karşı birleşebilen köylüler ise D kutusunda yer alacaktır (Douglas & Isherwood, 1999: 59).

#### **IX. 4. David Schneider (1918-1995)**

Schneider, simge çözümlemelerinde **Turner** ve **Douglas**'da gözlemlenen yapısal-işlevselci yöneliştten bir kopuşu temsil etmektedir.

Talcott Parsons'un<sup>178</sup> bilimleri kategorileştirme ve disiplinlerin alanlarını saptama yolundaki girişiminde kültürel alan için seçtiği iki antropologdan biri olan David Schneider (diğeri Clifford Geertz), Kuper (1999: 122)'in deyişiyile yaşamı boyunca bir "kurulu-düzen karşıtı, aykırı, sorun çıkartıcı, şoke edici" bir figür olarak kalmıştır.

Ateist, komünist, anti-siyonist bir göçmen yahudi ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Schneider, New York Eyaleti Tarım Koleji'nde (Cornell) kırsal sosyoloji derslerindeki antropoloji hocasının etkisiyle, Yale'de antropoloji yüksek lisansına girecektir. Ancak kürsü başkanı George Peter Murdock'un<sup>179</sup> pozitivist ve davranışçı yaklaşımıyla bağdaşmadığından, Yale'den ayrıtıp Harvard Üniversitesi'nde Clyde Kluckhohn'un başkanlığını yaptığı antropoloji bölümüne girdi (1946).

Bu arada, Murdock, ABD donanmasıyla iyi ilişkileri sayesinde, II. Dünya Savaşı'nda ABD'nin Japonya'dan aldığı Mikronezya adalarında bir dizi alan araştırması yürütülmesini öngören bir projenin başına geçirilmişti. Projeyi parçalara bölerek çeşitli gruplar arasında dağıttı. Aralarında Schneider'in de bulunduğu Harvard ekibinin payına, nüfusu sömürgecilik döneminde büyük bir hızla azalan Yap adası düşmüştü. Alandan dönüşünde yayınladığı raporlar, Murdock'un, akrabalık yasalarının pozitivist bir

178 Bkz. II. Bölüm

179 Bkz. IV. Bölüm.

anlatısını sunan, dünyadaki akrabalık sistemlerini akraba sınıflandırma sistemlerine göre kategorileştiren ve akrabalık terminolojisi, ikamet kuralları, evlilik uygulamaları vb. arasında kültürlerarası bağlantılar kuran *Social Structure* (1949)'ıyla çalışmaktaydı; Schneider, Yap terminolojisinin Murdock'un şemasına uygulanamayacağını, Yap'ların akrabalarla akraba-olmayanları aynı kategoride toplayabildiğini belirtiyordu.

Schneider, bunun ardından, Parsons ve Kluckhohn'un desteğiyle London School of Economics (LSE)'de hocalık yapmaya başladı (1949-51). Britanya sosyal antropolojisi bu dönem akrabalık sistemleri üzerine odaklanmıştı. Schneider, LSE'de Malinowski'nin yakın çalışma arkadaşları **Audrey Richards** ve **Raymond Firth** ile çalıştı; hatta Richards'ın anayanlı akrabalık sistemlerine ilişkin genel bir model geliştirme girişimine yayınlarıyla katıldı; ne ki, bu arada diğer Britanyalı antropologlarla sert tartışmalara girecekti. Bu, akrabalık incelemelerinden kopuşuna zemin hazırladı.

Schneider, ABD'ye döndükten sonra, yine Kluckhohn'un desteğiyle Harvard Üniversitesi (1951-55) ile, Stanford Üniversitesi Davranış Bilimleri İleri İncelemeler Merkezi'nde (1955-56) ve nihayet Berkeley Üniversitesi Antropoloji Bölümü'nde (Clifford Geertz ile birlikte) görev aldı. Ardından, yine Geertz ile birlikte Berkeley'den ayrılıp Chicago Üniversitesi'ne geçti. Chicago Üniversitesi, 1931-1937 yılları arasında fakülte üyeliğinde bulunan Radcliffe-Brown'ın etkisiyle Boasçı etkilenimlerden koparak daha sosyolojik bir yaklaşıma yönelmişti. Schneider ve Geertz ise, burada Talcott Parsons'un projesini hayata geçirmeye çalışacak, bu amaçla da, "sosyal" ile "kültürel" ayrımını yerleştirmeye çalışacaktır.

Ancak ABD'nin CIA marifetiyle Kongo'da iç kargaşa çıkarttığı ve Vietnam savaşına müdahil olduğu, üniversitelerde de kısa sürede yansımaları bulan siyasallaşma ortamında, siyasal görüş ayrılıkları (Geertz orta sağ bir konumu benimserken, Schneider kendisini solcu olarak nitelemektedir) iki arkadaşın yolunu ayır-

masına neden olacak. Geertz 1970'de Stanford'daki İleri İncelemeler Enstitüsü'ne dönerken, Schneider Chicago'da kalmayı yeğleyecek ve burada ABD'deki akrabalık sistemini kültürel terimlerle inceleyen bir çalışma başlatacaktır.<sup>180</sup> *American Kinship: A Cultural Account* (Amerikan Akrabalığı: Kültürel Bir Anlatı - 1968) bu çalışmasının ürünüdür.

Schneider'ın bundan sonra geliştireceği fikirlerin özü, o güne değin tüm antropolojik düşüncenin temelini oluşturan, akrabalığın "ilkel" toplumsal sistemlerin temelini oluşturduğu savının karşısına yerleştirdiği, antropolojik "akrabalık kuramı"nın temel kavramlarının (soy ağaçları, soy, hatta aile) Avrupalı ve Kuzey Amerikalıların "kültürel icatları" olduğu iddiasıdır. Hatta kültürel göreciliği daha da ileri vardırıarak, kültürel antropologların "biyolojik bağlar" dediğinin, gerçekte insanların biyolojinin ne olduğuna ilişkin inançları olduğunu öne sürmektedir. Gerçekte, akrabalık kuramı, bütünüyle Batılı folk modelinin bir versiyonudur. Çok sayıda, hatta çoğu toplumlar, bir akrabalık sistemine dahi sahip olmayabilir:

"Biyolojik ilişkililik olguları ve cinsel ilişkiler. Amerikan akrabalığında temel bir rol oynarlar, çünkü bunlar, simgeleri toplumsal ilişkiler sistemini tanımlayıp farklılaştıran, kültürel olarak ifade edilmiş simgelerdir. Biyolojik ilişkililik olguları ve cinsel ilişkilere dair inançlar, akrabalığın doğası ya da bir toplumsal ilişkiler alanı hakkındaki koşul dizilerinin ifadenendirildiği bir model oluştururlar. Ana-çocuk arasındaki et ve kan özdeşliğine dair önerme, aktüel biyolojik ilişkilerin anlamı ne olursa olsun, aynı zamanda aralarındaki toplumsal ilişkinin çeşidine dair simgesel bir önermedir" (Schneider 1977: 66-67).

Bu düşünceleri, simgeler ve simgecilik üzerindeki genel kabulün ötesine geçtiği daha genel bir bağlam üzerine yerleştirilebilir. Schneider, simgelerin uzlaşım, keyfi atıflar olduğu,

180 Kuper (1999: 150). Geertz ile Schneider'in aralarının açılmasının nedenlerinden birinin Geertz'in büyük, önemli toplumlara yönelirken kendisinin "küçük ada etnografisi" olarak tanımlanmasından duyduğu rahatsızlık olduğunu, karmaşık bir toplumda akrabalığı inceleme işine bu nedente girişmiş olabileceğine işaret etmektedir.

“gösterenle gösterilen arasında zorunlu ve/vcya içsel bir ilişki olmadığı” yolundaki kabulün bir adım ötesine geçerek, gerçekte, simgelerin işaret ettiği şey, fikir ya da nesnelere, yani gösterilenlerin de kültürel inşalar olabileceğini düşünmektedir. Şu halde, akrabalık simgelerinin yanısıra akrabalığın kendisi de keyfi ya da kültürel bir kurgu kabul edilmelidir.

Schneider, *A Critique of the Study of Kinship* (Akrabalık İncelemesinin Eleştirisi - 1984)'de, Lévi-Strauss'un, akrabalık sistemlerinin doğa ile kültür arasındaki evrensel bir zıtlık üzerine temellendikleri fikrine, doğa-kültür ayırımının kendisinin kültürel (Batılı) bir mamûl olduğu savıyla karşı çıkar. Ona göre, Lévi-Strauss'un tezi, etnik-merkezcidir; “Kültür” ve “doğa” nesnel gerçeklikler değil, başka halkların ideolojilerinde paralelleri bulunması zorunlu olmayan, kültürel inşalardır. Bir başka deyişle, 20. yüzyıl sosyal antropolojisinin dogmaları, Schneider'in anlatısında Amerikan ideolojisinin anlatılarına dönüşmektedir. Tüm bilimler, kültürel inşalar, dolayısıyla birer “etnobilim”dirler.

Schneider, bu görüşlerini, daha önce Yap adası (Mikronezya) yerlileri arasında gerçekleştirdiği alan araştırmasının yapıbozumu üzerinde temellendirmektedir. Akrabalık sistemlerinin gerekliliği ve akrabalık terminolojilerinin Batı-merkezciliğini, üremede cinsel birleşmenin rolünü reddeden Yap'lerin babalığa ilişkin bir fikre sahip olmadıklarını, dahası, akrabalık terimlerini akraba olmayanlar için de kullandıklarını göstererek sergilemeye çalışır. Yap'ler, “anne,” “baba,” “oğul” ya da “kız” olarak çevrilebilecek terimlerden yoksundurlar. Bu bakımdan, bir Yap “aile”sinden söz edilemez<sup>181</sup> (Kuper 1999: 133-153).

181 Ne ki öğrencisi David Labby, Schneider'in Yap araştırmasını, Yap'lerin Alman ve Japon sömürgeciliği ve bölgesel ticaret nedeniyle Schneider'in araştırmasından kısa bir süre önce hızlı bir nüfus düşüşü yaşadıklarını, sömürgeleşme sürecinin Yap toplumunu içine sürüklediği hız değişim sürecine yeni doğurganlık kültürleri biçimlendirerek, Katolik misyonerlere başvurarak çözüm aradıklarını, doğurganlık düşüşüne Yap kadınlarının daha zengin bir cinsel yaşam için sık sık çocuk düşürdüklerini savlayan Schneider'in iddialarının tersine, endemik helsoğukluğunun neden olduğunu gösterdiği yeni bir alan araştırmasıyla kıyasıya eleştirecektir. Labby'ye göre Schneider ve henzerlerinin benimsediği “kültürel analiz bir halkın düşünüş tarzını ta-

Schneider'in bu radikal göreci tutumu, aynı zamanda yapısalcılık ile kültürel-tikelci yorumsamacılık arasındaki kopuş noktasını vermektedir.

### IX. 5. Marshall Sahlins (1930- )

Başlangıçta **Leslie White** çevresinde toplanan yeni evrimciler arasında yer alan Marshall Sahlins, 1954'de Columbia Üniversitesi'nde doktorasını tamamladıktan sonra, 1957-73 arasında Michigan Üniversitesi'nde antropoloji dersleri verecektir. 1974'den bu yana ise çalışmalarını Chicago Üniversitesi'nde sürdürmektedir.

İlk kuramsal denemeleri ve monografilerinde (örneğin 1954-55 yılları arasında alan çalışması yürüttüğü Fiji topluluğu Moallalar üzerine yazdıklarında) Leslie White'in genel, evrensel evrim düşüncesiyle **Julian Steward**'ın çok-hatlı evrim modeli arasında bir sentez oluşturmaya çalışmakta, bu ikisinin birbiriyle rekabet içinde olmadığını, "özgül" yerel evrimsel uyarlanmaların daha geniş "genel" evrim anlatıları içinde sentezleştirilebileceğini savunmaktadır.

1960'lı yıllarda dikkatini "Taş Devri İktisadı" dediği konuya yöneltir. Bu konudaki denemelerinde, her biri karakteristik iktisadi örgütlenme biçimine sahip iki toplum tipini karşılaştırmaktadır. Üretimin aynı zamanda tüketim birimi de olan domestik grup tarafından gerçekleştirildiği takım ve kabile toplumlarında sömürü düzeyi düşük, sınıflar yoktur. Ekonomileri artan ölçüde farklılaşmış ve üretken olan ileri toplumlarda ise, varlıklı bir küçük grup, toplumun büyük bölümünün payına el koymaktadır.

Sahlins (1974) bu denemelerinde insanların gereksinimlerinin az, araçlarının bol olduğu "taş devri iktisadı"nın neoklasik iktisat terimleriyle açıklanamayacağını, takım ve kabilelerin iktisadını anlamak için özel bir kuramın gerekli olduğunu savunmaktadır.<sup>182</sup> Böylelikle Polanyi ile birlikte *substantivist* kampa

nuklamaya çalışırken, *nasil vasa dıkkıların ihmal etmektedir*" (akt. Kuper 1999: 156).  
182 Böylece bir kuramı, 1950'lerde Columbia Üniversitesi'ndeki, Sahlins'in

yer alan Sahlins, "orijinal refah toplumu"nu gereksinim ve zorlu çalışmadan bağışık !Kung'lar arasında saptamaktadır. Ancak bu tip toplumlar da çelişkiden bağışık değildir; Büyük Adam kendini şefe dönüştürdükçe, topluluktan haraç almaya koyulacak, haneleri gereksinimlerinden fazlasını üretmeye zorlayacaktır. Böylelikle topluluğun eşitlikçi değer sistemi aşınmaya uğrayacak, akrabalık temelli örgütlenme yerini sınıflara bırakırken domestik üretim tarzı komuta ekonomisine doğru evrilecektir.

Ne ki Marshall Sahlins, 1960'ların sonlarına doğru evrimci konumunu apansız terk ederek bir çeşit kültürel determinizme doğru kayar ve buna koşut olarak, Michigan'dan ayrılıp kültürel göreciliğin egemen olduğu Chicago Üniversitesi Antropoloji Bölümü'ne geçer. Bu dönüşümde 1967-69 yılları arasında Paris'teki ikametinin payının büyük olduğu kaydedilmektedir<sup>183</sup> (Kuper 1999: 164). Bu dönemde yayınladığı *Culture and Practical Reason* (Kültür ve Pratik Akıl - 1976) yeni konumunun manifestosu niteliğini taşımaktadır.

---

de izlediği bir seminerde Macar neo-marksist iktisatçı **Karl Polanyi** formüle edecektir. Polanyi'ye göre kapitalizm-öncesi toplumlarda geçim mücadelesi, pazar ilkeleri uyarınca işlememektedir. Aktörler iş adamı değildirler, kurumlar sınırlı sorumlu şirketlere benzemezler, değerlerin ölçülüp karşılaştırılabileceği bir piyasa mevcut değildir ve kimse topyekün büyüme gibi bir nosyondan kalkınmaz. İktisadi faaliyetler hane ve aile yaşamı içine gömülüdür ve akrabalık dayanışması etliğinin yönetimindedir. Malların çoğu hanelerde üretilip tüketilir; akraba ve komşularla mübadele, zor zamanlara karşı bir güvence oluşturur. Salt mübadele amacıyla üretilen nesnelerin sayı ve miktarı sınırlıdır ve bunların kimler arasında mübadele edileceği de bellidir: bunlar, genellikle törensel nesnelere (Kuper 1999: 162-63). Polanyi'nin *substantivist* olarak nitelenen bu görüşlerine, kapitalizm öncesi ekonomilerin -çeşitli uyarlamalarla- neoklasik iktisat terimleriyle irdelenebileceğini ileri süren *formalistler* karşı çıkmaktadır.

183 Sahlins'in ziyaretinden kısa bir süre önce Fransa'da Lévi-Strauss'un insanların kültürel, ya da kendi deyişiyle "mitolojik" düşündüğüne dair kitapları [*Totémisme, La Pensée sauvage* (1962). *Le cru et le cuit* (1964)] yayınlanmıştı. Yapısalcılığın radikal sol çevrelerde değişimi açıklanmada yetisiz kaldığı savıyla, istikrar özlemindeki hurjuvazinin ideolojisi olmakla eleştirilmesine karşın, L. Althusser Marksizm ile yapısalcılığı bağdaştırma çabaları içindeydi ve bu konuda Marksizm'in hümanist yorumcusu J. P. Sartre ile şiddetli polemikler yürütüyordu. Fransız marksist antropologlar ise, onun görüşlerine etnografik çalışmalarında başvurmaya başlamışlardı. (bkz. VII Bölüm)

Sahlins bu yapıtında Fransa'da kaldığı sürece tanıdığı olduğu Marksizm ile yapısalcılık arasındaki tartışmayı, maddecilik ile idealizm, evrenselcilikle kültürel görecilik arasındaki hesaplaşmanın son evresi olarak görmekte ve ABD'deki, kendisinin de bir zamanlar saflarında yer aldığı evrimcilerle kültüralistler arasındaki tartışmayı yansıladığını düşünmektedir. Maddecileri kültürü bir dizi araç, doğanın akılcı kullanımı için bir teknoloji olarak görmekle eleştirip, hocası L. White'in simgesel bir kültür anlayışıyla teknolojik determinizmi bağdaştırma girişimlerini başarısız bulur.

Sahlins'e göre, ABD antropolojisindeki çağdaş idealistler kültürü şekillendiren ve olayları esinleyen bir dizi temsil olarak ele almaktadır ve Fransız yapısalcılığı bu girişimin daha gelişkin bir versiyonudur.<sup>184</sup>

*Culture and Practical Reason*'ın girişinde Sahlins, kitabı yazma nedeninin Marx'ın kuramsal olarak ifadelendirdiği maddeci tarih ve kültür kavrayışının kabile toplumlarının anlaşılmasında yararlı olup olmadığını araştırmak olduğunu belirtir. Buna yanıtı, "hayır"dır. Sahlins'e göre Marx, erken dönemlerinde kültürü insanın fiziksel doğaya müdahalesi olarak ele alırken, geç dönemlerinde anlam ya da ideoloji üzerinde odaklanmış, ve "tarihsel yapısalcılığa işaret eden kültürel Marksizm'in eşliğindeyken ölmüştür" (akt. Kuper 1999: 168). Kendisi, antropolojideki ilerlemelerle baş edemeyen Marksistlerin başaramadığı bir işç, tarihsel yapısalcılığı inşa etmeye taliptir.

Sahlins, *substantivistlerin* izinden, kabile toplumlarında maddeci altyapı ile bağıntılı kurumlar ve ideolojiden oluşan üstyapı arasında bir zıtlığa yer olmadığını, kabile kültürlerinde iktisat, siyaset, ayin ve ideolojinin tümünün akrabalık bağlamında gerçekleştiğini savunmaktadır.

184 Oysa, Lévi-Strauss yapısalcılığı Noam Chomsky'den esinlenen ABD'li yapısalcılarla pek çok ortak yöne sahip olsa da, örneğin, "tüm kültürel anlamın tekil bir düzenleyici matristen türediği, simgecilik mantığının evrensel insan aklının bir işlevi olduğu" iddiasını reddeden (Kuper 1999: 166) Clifford Geertz'in uzağındadır.

Marksizm’de saptadığı ikinci bir aslı zaaf da, temel ya da altyapının da tıpkı üstyapı gibi “bir anlamlar sisteminin tezahürü” olduğunu göremeyişidir. Oysa “insanlar ne düşünüyorlarsa odurlar” (akt. Kuper 1999: 170). Sahlins “ikel” toplumlar için yapısalcı, kapitalist toplumlar içinse marksist analizi öngören yapısalcı uzlaşmayı da kabul etmemekte, simgesel düzen ya da kültürün tüm toplumlardaki başatlığı ve belirleyiciliğini vurgulayan tek bir kuramın gerekliliğini savunmaktadır. Kabile toplumlarıyla modern toplumlar arasındaki fark teknolojilerinde ya da toplumsal örgütlenmelerinde değil, simgecilik kaynaklarının farklılığında yatmaktadır. Akrabalık eğreltilemesi kabile toplumlarında başatken şeflikler devlet dinine, kapitalist toplumlar ise iktisadî simgeciliğe yaslanmaktadır.<sup>185</sup> Ve bunlardan herbiri (akrabalık, devlet dini ve para) doğal olgular ya da nesnel zorlamalara karşı geliştirilmiş rasyonel stratejiler değil, simgesel söylemlerdir; şu halde neoklasik iktisat, faydacılık, hatta Marksizm gerçekte Batılı (kapitalist) toplumların analitik anlatıları değil, “yerli” ideolojilerdir. Tıpkı sosyobiyolojinin bir “piyasa ideolojisi” olduğu gibi... (Kuper 1999: 171).

Ancak Sahlins, bu noktada kültürel evrimi (maddî güçler olmadığına göre) neyin mümkün kıldığı sorusuyla yüzleşmek durumunda kahr. Eşitlikçi toplumlar nasıl olur da şeflik ve devletlere dönüşmektedir?

Sahlins bu soru karşısında Boas geleneğinin “kültürel temaslar ve fetihler” yanıtını yeterli bulmamakta, ve şeflikler ve devletlere doğru evrensel kabul ettiği değişimin temclini fikirler alanında araştırılması gereğini vurgulamaktadır. Bunun için Lévi-Strauss’un değişken “sıcak” ve değişime kapalı “soğuk” toplumlar eğreltilemesine başvurur. Hedefi, şeflikten devlette devrimin kültürel bir anlatısını sunan bir “yapısal tarih” kurmaktır.

185 Sahlins bunu kanıtlamak için Amerikalıların temel ‘gereksinimleri’ için neyi ürettiğine eğilir ve ‘gereksinimler’in kültürel olarak inşa edilmiş olduğunu, metaların simgeler olarak işlediğini, gerçekte rolleri toplumsal konumları temsil etmekle sınırlı olmayıp, kimlik imgelerini de imal eden birer ‘Amerikan totemi’ olduklarını vurgular.

Bu projesini, “mitolojilerinde diyakronin senkroniye başat olduğunu, böylelikle de insan düzenini kendisini meydana getiren doğal düzenin sabit bir projeksiyonu olarak yorumlamayı olanaksız kıldığı kritik bir noktada olan” (Kuper 1999: 174) Polinezya şeflik ve devletlerinde gerçekleştirmeye koyulur.

Kuper (1999: 174) Sahlins’in yapısal tarih kurgusunda mitoslara başvurmasının bir nedenini de, 1960’lı yıllarda yazılı belgelere sahip olmayan, bağımsızlığına kavuşmuş sömürge halklarının geçmişine yeni bir ilginin doğması, yerel rivayetleri arkeolojik ve etnografik kanıtlarla ilişkilendirme ve tümünü Avrupalı gezginlerin anlatılarıyla destekleme yönündeki çabaların artması olarak göstermektedir.

Her durumda mitoslar, Sahlins’e göre insanların yeni olayları yorumlayıp anlamlandırabildikleri bir kalıp sunmaktadır. Hatta daha da ileri giderek, mitosların birer davranış rehberi sunduğunu, kişilerin eylemlerinde model aldıkları prototipleri oluşturduğunu söyler. Böylelikle, bir yandan değişimi açıklarken, bir yandan da gerçekleştirmelerinin zeminini hazırlamaktadırlar.

Sahlins, mitosun çağdaş koşullardaki yeniden canlandırılmasını “*mitopraksis*” olarak adlandırır; bu, mitolojik karakterlerin yaşayanlara soyağacı bağlarıyla bağlı olduğu, örneğin şeflerin hem tanrıların torunları sayıldığı, hem de halklarıyla akraba olduğu Polinezya gibi toplumlarda daha kolay gerçekleşmektedir. Böylesi durumlarda, “siyaset, kozmogonik savaşın başka araçlarla devamı halini almaktadır” (Kuper 1999: 176).

Sahlins, “yapı” ile “olay” arasındaki sahte ikilemin, böylelikle aşıldığı kanısındadır: yerlinin bakış açısından “olay,” ideolojik “yapı”nın somut bir örneğinden başka bir şey değildir. Öte yandan, mitopraksis mitik yapıyı hiçbir zaman tam olarak tekrarlamaz. Yapı, bireysel taktik hamlelere, doğal güçlerin etkimesine, dış müdahalelere vb. yer bırakacak kertede esnek olmalıdır:

“Tarih, toplumlara göre değişen ve anlamlı çerçevelere göre varolan bir kültürel düzen tarafından yönetilir. Tersine de doğrudur: Kültürel çerçeveler de anlamları kılğısal açıdan etkin kılın-

dıkça, şu ya da bu ölçüde yeniden değerlendirildiğinden, tarihsel bir düzen tarafından yönetilir. Bu karşıtların birleşimi, tarihsel öznelere, yani ilgili kişilerin yaratıcı eyleminde açığa çıkar. Çünkü bir yandan insanlar kültür düzeninin varolan kavramından yola çıkarak tasarılarını düzene koyup nesnelere anlam biçerler. Buraya kadar kültür, eylemde tarihsel olarak yeniden üretilir. (...) Öte yanda, olumsal eylem durumları belli bir öbeğin kendilerine yükleyebileceği anlam alanına uyumlanmak zorunda olmadıklarından, insanların uzlaşımın çerçevelerini yaratıcı biçimde yeniden gözden geçirdikleri bellidir. Buraya kadar da kültür eylemde tarihsel olarak değiştirilir” (Sahlins 1998: 11).

Sahlins (1998: 18), bu “kültür/eylem.” daha doğrusu “yapı/olay” karmasına “konjonktür yapısı” demektedir. Bazı olaylar, insanların kendilerine dayatmaya çalıştığı anlam çerçevesine sığmadığından, en aşırı durumlarda, simgesel düzende (kültürde) bir değişiklik gerekecektir.

Bu fikirlerini, Avrupalılarla temasın ilk dönemlerinde Polinezya mitopraksisi üzerine kaleme aldığı birkaç makaleyle örneklemektedir. “The Dying God or the History of Sandwich Islands as Culture” (Ölen Tanrı ya da Kültür Olarak Sandviç Adaları Tarihi) Kaptan Cook’un 1778-79’da Hawaii adasını ziyaret, yerliler tarafından öldürülmesi ve bunu izleyen radikal değişimler üzerinedir.

Hawaii yerlileri, 1778’de tam da yeni yıl festivali Makahiki kutlamaları sırasında adalarına ayak basan Kaptan Cook’u tanrı Lono (Makahiki tanrısı) olarak karşılamışlar ve kendisine tanrıya yakışır bir itibar göstermişlerdi. Kaptan Cook bir süre sonra adadan ayrılmış, ancak gemisinin yelken direği kırıldığı için geri dönmek zorunda kalmıştı. Yine iyi karşılansa da, Hawaiiiler yabancıların bu beklenmedik dönüşüne şaşırılmışlardı. İkinci ikametleri sırasında zaman zaman başgösteren hırsızlıklar, gemi ekibi ile yerliler arasında gerilimlere yol açmaktaydı. Bir filikanın kaybolmasının ardından Kaptan Cook, kral Kalaniopu’nun rehin alınmasını emretti. Bu durum yerlilerin daha da kuşkulanasına yol açacaktı. Etraflarına toplanan kalabalık, denizcilerin

de paniğe kapılmasına neden oldu, Kaptan Cook, kargaşaya hakim olmak amacıyla silahını ateşledi. Ancak bu arbedenin daha da büyümesinden başka bir işe yaramayacak, bu arada Kaptan Cook yerlilerden biri tarafından bıçaklanarak öldürülecekti. Cesedini Hawaiiililer alıp yüksek bir şefe gösterilen saygıyı gösterdiler. Çatışmalar bir hafta sürdü, sonunda taraflar uzlaşmaya vardı. İngilizler Cook'un kemiklerini alıp yola çıktılar, Kaptan Cook denize gömüldü.

Bu öykü, Sahlins'in araştırması sırasında tarihçilerin üzerinde uzlaşmaya vardığı versiyondur. Sahlins, Kaptan Cook'un devinimleriyle Lono mitosu arasındaki koşutlukları saptayarak başlar işç. Barış ve bereket tanrısı Lono Kahiki'den adaya geldiğinde, yılın geri kalan kısmına egemen olan, yönetici şefler, savaşlar ve insan kurbanıyla ilişkili tanrı Ku'nun kültü ve ritüelleri askıya alınmakta, savaş dahil bir dizi tabu uygulamaya girmektedir. Rahipler Lono'nun imgesine 23 gün boyunca saat yönünde adayı dolaştırırlar; Makahiki'nin sonunda kralla karşılaşır, temsili bir savaş yaparlar; Lono ayinsel bir ölüm yaşar, ardından yiyecek yüklü bir kanoya bindirilerek bir yıl dönmek üzere uğurlanır.

Kaptan Cook, tıpkı Lono gibi, adaya çıkmadan önce saat yönünde adayı turlamış ve ilginç bir rastlantıyla, Lono tapınağının yakınlarında bir yere demir atmıştı. Üstelik, adadan ayrılışı da Makahiki'nin sonlarına denk düşmüş, ayrılırken ertesi yıl geri döneceğine söz vermişti.

Sahlins'e göre Cook'un zamansız dönüşü de mitolojik çerçeveye yerleştirilebilecek bir olaydı. Lono'nun dönüşü, bir bakıma adayı fetih yoluyla ele geçirip yöneten hanedanın varisi krala bir meydan okumaydı. Kral yandaşları buna bir dizi hırsızlıkla tepki verecekti. Kaptan Cook'un öldürülmesi ve parçalarının gemiye teslim edilmesi de, mitopraksisin çerçevesiyle uyarlıdır. Yerliler, ekibe Lono'nun bir daha ne zaman döneceğini sormaktadırlar (Sahlins 1998: 125).

Ancak hiçbir mitos, ikircimsiz olamaz. Lono ya da diğer Hawaii mitosları, bizzat Hawaiiililerin farklı okumalarına açık-

tır. Böylelikle Kaptan Cook, (yerli) Lono rahipleri için Lono'nun kendisiyken örneğin (yabancı/gaspçı) kral için potansiyel bir tehdit; denizcileri Hawaii kadınlar için tabuların kaldırıldığı cömert aşıklar, sıradan erkekler için ise demir gereçler ve ticaret fırsatı anlamına gelmektedir ki bu da, demiri tekeline tutmaya çabalayan kral için ek bir tehdit oluşturmaktadır.

Ancak mitopraksis, ardından pek çok değişimi sürükleyecektir. Cook'un yenilgisi, kral ve şeflere onun *mana*'sını temellük olanağını sağlayacaktır. Bu noktada Hawaii eliti İngiltere kraliyetiyle özdeşleşecek, Avrupalı isimler ve giysileriyle donatacaktır kendini.

Cook'un tayfalarıyla giriştikleri ticaret, Hawaii halkını da değişime uğratar. Sahlins Hawaiiililerin ilk temasta tanrı olarak gördükleri tayfaların kendi "karşılıklık" anlayışları çerçevesinde davrandıkları ve yerlilere yiyecek ve cinsellik karşılığı silah, alet vb. verdikleri ölçüde "dünyevileştikleri"ni (Tanrılar karşılık vermezler) gözlemlemektedir. Tayfalarla giriştikleri mübadeleler kadınlarla erkekler ve/ile mübadeleyi kendi çıkarına yöneltmeye çalışan şeflerle sıradan halk arasındaki rekabeti körüklemektedir. Böylelikle kadınlarla erkekler arasındaki ilişkilerde eşitliğe, buna karşılık yöneticilerle halk arasındaki ilişkiler daha fazla hiyerarşiye yönelmektedir (Denizcilerin yerlileri sarıp sarmalayan tabuları çiğnemesi ve onları da -ticaret uğruna- çiğnemeye çağırması, Hawaii toplumsal ilişkilerini daha da fazla altüst etmektedir).

Görüldüğü üzere, Sahlins'in anlatısında halk, geçmişin yorumlanışını sahnelemektedir. Performans senaryoyu değişikliğe uğratar; ancak yeni senaryolar, eskinin dönüştürülmüş halinden ibarettir, bir başka deyişle değişim, yapının dönüşüme uğramasıdır.

Sahlins'in Kaptan Cook'a ilişkin anlatısı, Princeton Üniversitesi'nden Sri Lanka'lı antropolog **Gannarath Obeyesekere** tarafından şiddetle eleştirilmiş ve bu eleştiriler, tarihçiler, antropologlar ve entelektüel basında ateşli tartışmaları tetiklemiş, bir başka deyişle antropolojik polemikler tarihine bir yenisinin eklenmesine neden olmuştur.

Obeyesekere, Hawaiiililerin Kaptan Cook ve denizcilerinin şid-

deti ve hoyratça davranışları karşısında öfkeye kapılarak kutsal toprakları kirletilen her rasyonel halk gibi tepki verdiklerini savunmaktadır. Onun yaptığı, tarafların davranışlarının farklı bir okumasıdır. Sahlins'in anlatısında Aydınlanma adamı Cook, mitosların güdümündeki Hawaiiililerle karşı karşıya gelirken, Obeysekere Britanyalı denizcilerin de kendi mitoslarına, örneğin irksal üstünlük, hatta kendilerinin yerlilerce tanrı kabul edildiği mitosuna uygun davranmaktadırlar. Ona göre Sahlins de, rasyonel Avrupalılar olarak Britanyalı denizcilerin boşınanlı yerliler üzerindeki zaferi ve Beyaz Adam'm tanrılaşdırılması mitosuna teslim olmaktadır. Kaptan Cook öyküsünün kendisi, "bir fetih, emperyalizm ve uygarlık mitosu" dur (Kuper 1999: 193). Obeysekere bu doğrultuda, Cook öyküsünün derlendiği kaynakları sorgulamakta. örneğin Kaptan Cook ve denizcilerinin karşılanma törenlerinin tanrı adlarıyla adlandırılan şefin göreve getiriliş ritüelleri olduğuna, dahası, ekibinin yetersiz dil bilgisiyle Hawaii kutsal terminolojisinin nüanslarını ayırt edemeyeceğine vb. dikkati çekerek, Kaptan Cook'un tanrı sanılması savının çürütülebilirliğini göstermektedir. Dahası, olayın tarihi, Kaptan Cook'un öldürülmesinden onyıllar sonraya dayanan belgelerle kurgulanmıştır ve bu belgeler, çok farklı bir toplumsal bağlama aittirler.

Obeysekere ile Sahlins aynı olayın farklı taraflarının mitik çerçevelerine dayalı açıklamalara yaslanmakla kuramsal açıdan pek farklı durmasa da, Sahlins'in kültüralist ya da kültürel-determinist yaklaşımı, toplumsal ve iktisadi ilişkileri kültürel koda indirgemek eleştirisileri karşısında kendini aklayabilmiş değildir.

## **IX. 6. Yorumsamacı Antropoloji ve Clifford Geertz (1926-2006)**

*"Nazar ile niyet, eşyayı taşıyır eder"  
(Türk atasözü)*

Radcliffe-Brown'ın ölümünün (1955) ardından, Britanya antropolojisinin dört farklı yöneliş içine girdiği söylenebilir: Bir

sonraki kuşaktan bazıları Radcliffe Brown'ın araştırma hattını sürdürürken (**Meyer Fortes** ve bir ölçüde **Jack Goody**), **Raymond Firth** gibi başkaları, **Malinowski**'ye dayanarak, bireysel eylemin toplumsal yapı üzerindeki önceliğini vurgulamaktaydı. Bu hat, süreçselcilik ve transaksiyonalizme yol açacaktır. **Edmund Leach** ve **J. Needham** gibi diğerleri, **Lévi-Strauss**'ın yapısalcı fikirlerinden bazılarını devralarak onları süreçselci yaklaşımlarla bağdaştırmaya çalışacaktı. Büyük bir bölüm ise, antropolojinin bilim olduğu ısrarından vaz geçerek onu beşerî bilimler arasına yerleştiren **Evans-Pritchard**'m ön yorumsamacı yaklaşımına katılacaktı.

Bu dönemde Fransa'da yapısalcılığın "modernizmin son kaleşi" olarak saldırı altında olduğunu kaydetmek gerekir. Filozoflar ve edebiyat eleştirmenleri, dünyaya yeni, postmodern bir bakış geliştirmektedirler. Dünyanın sessiz bir devrim geçirmekte olduğu fikri, hızla yayılmaktadır: bilgiyi hiyerarşikleştirilen modernizmden, herhangi bir büyük kuram ya da anlatıya yer tanımayan postmodern evreye geçiştir bu.

Bu fikirler antropolojiye 1970'lerin ikinci yarısıyla 1980'lerin başlarında sızdı. Öte yandan, bizatihi antropoloji içinde de postmodernizme yol açan fikirler bulunmaktadır: yorumsamacılık, antropolojinin sömürgeci temeli ve zihniyetine yönelen eleştiriler, eril-merkezli modellere köklü itirazları dillendiren feminist antropoloji vb... Postmodernizmin antropoloji içinde yaygınlık kazanmasıyla birlikte düşünümsellik etnografik yöntemin temeli haline gelecek ve yeni, edebiyata duyarlı bir antropoloji kurumsal bir önem kazanacaktır. Bu, postmodern antropolojinin manifestosu sayılabilecek *Writing Culture* (Kültür Yazmak - 1986)'a yönelen süreçtir.

Adı postmodern antropolojinin önceli, ABD simgeciliği, ya da, bir başka deyişle **yorumsamacı antropoloji**yle özdeşleşen **Clifford Geertz** (1926-2006)'in antropolojiye ilgisi, denilebilir ki rastlantı sonucudur. II. Dünya Savaşı'nın ardından, savaş dönüşü lisans öğrenimi için İngiliz Edebiyatı ve felsefeye yönelir.

Ardından, **Margaret Mead**'in teşvikiyle eşi Hildred ile birlikte Harvard'daki **Toplumsal İlişkiler Bölümü**'ne kaydını yaptırıp (1949) antropoloji üzerine çalışmaya başlar. Hocası **Clyde Kluckhohn**'un önerisiyle, eşiyle birlikte, uzun vadeli, disiplinlerarası bir çalışmaya katılmak üzere Endonezya'ya gider. Ancak Endonezya 1945'de Hollanda'dan bağımsızlığını kazanmıştır; bürokrasi ağır, üniversiteler yabancı araştırmacılarla işbirliği yapmaya gönülsüzdür. Projenin kesintiye uğramasıyla, Geertz çifti, kendi başlarına çalışma kararı alarak Java'nın Pare kentinde iki buçuk yıl geçirirler.

ABD'ye dönüşünde Java üzerine yaptığı yayınlarla antropoloji topluluğunda adını duyurmaya başlayan Geertz, Bali'den başlamak üzere, Endonezya'da Hindu, Hıristiyan ve Müslüman bölgelerde kısa incelemelerde bulunmak amacıyla bir kez daha Endonezya'ya gider (1957-58). Ne ki, iç savaş nedeniyle Bali'den ayrılamayacaktır (Kuper 1999: 77-78).

Bir kez daha ABD'ye döndüğünde, bir yıl boyunca Stanford'da Davranış Bilimleri İleri İncelemeler Merkezi; sonra **David Schneider** ve **Alfred Kroeber** ile tanışacağı Berkeley, ardından da, Chicago Üniversitesi'nde Parsons'un vekili **Edward Shils**'in yönetimindeki Yeni Uluslar Karşılaştırmalı Araştırmalar Komitesi'nde görev aldı. Sonra da Chicago Üniversitesi Antropoloji Bölümü'ne geçerek, Schneider ile birlikte, Parsons'un projesi doğrultusunda bir kurs hazırladı: toplumsal yapı, kültür ve kişilik sistemlerini ayrı ayrı irdeledikleri "sistemler" kursuydu bu.

Bu arada, 1965 yılında Endonezya'nın demokrasi deneyimi emperyalist girişimlerin desteğiyle sona ermiş, ve Suharto rejimi Sukharno yandaşlarını kitlesel katliamlara uğratmaktadır. Bu, Geertz için Endonezya projesinin de sonu demektir. Genç bir İngiliz meslektaşının önerisiyle dikkatini Fas'a çevirir (1965-1971). Java ile Fas'ı karşılaştırdığı İslam'ı etnografik olarak anlama girişimi *İslam Observed* (İslam'ın Gözlemlenmesi - 1968) bu dönemin eseridir.

1970'lerin başlarında Schneider ile yollarını ayırarak Prince-

ton İleri Araştırmalar Enstitüsü'nde bir Sosyal Bilimler Okulu kurar. Bu okula, sosyal bilimlerde pozitivist metodolojiyi reddeden yorumsamacı yaklaşımı egemen kılacaktır. *The Interpretation of Cultures* (Kültürlerin Yorumlanması - 1973) ve *Local Knowledge* (Yerel Bilgi - 1983)'i bu görevi sırasında kaleme almıştır. Bunların yanında, klasik Bali devleti incelemesi *Negara* (1980), ve antropoloji üzerine iki çalışma, Evans-Pritchard, Malinowski, Lévi-Strauss ve Ruth Benedict'in yazılarını inceleyip antropolojinin bir "yazı türü"nden başka bir şey olmadığını savunduğu *Works and Lives* (İşler ve Yaşamlar - 1988) ile *After the Fact* (Gerçeğin Ardından - 1995) de yeni yönelişinin damgasını taşıyan yapıtlardır.

Kuper (1999: 80), Clifford Geertz'in, antropolojiye ABD'nin, Avrupa'nın savaş sonrası yeniden inşasını finanse ettiği ve Avrupa'nın Asya ile Afrika'daki sömürgelerinin bağımsızlığını desteklediği II. Dünya Savaşı sonrasında giriş yaptığına dikkati çeker. ABD sosyal bilimlerinde bu dönemde "kalkınma" paradigması hüküm sürmekte ve daha iyi bir dünyanın kurulmasında ve yoksul ülkelerin "komünizmin kucağına düşmesinin" engellenmesinde bir misyon üstlenebileceklerine dair iyimser bir hava egemendir. Geertz bu dönemde Weber ve Parsons'un düşüncelerine bağlıdır; ve kendini Parsons'un, Weber'e biçtiği misyonu tamamlamaya aday görmektedir: fikirlerle toplumsal süreçler arasındaki bağlantıların, özellikle de dinsel inanç ile siyasal ve iktisadî gelişme arasındaki geri-beslenmenin keşfi.<sup>186</sup>

Ancak 1960'ların ikinci yarısında bu iyimserlik havası hızla dağılacaktır. Endonezya deneyimi, ABD'nin de dahliyle kanlı bir

186 Nitelikim, *The Interpretation of Cultures*'a dahil ettiği en eski makalesi "Ritual and Social Change: A Javanese Example" (Ayin ve Toplumsal Değişim: Bir Java Örneği - 1959)'da kültür ile toplumsal sistemi birbirinden ayırt etme gereğini vurgularken, ilkinin "toplumsal etkileşimin terimleri çerçevesinde yer aldığı düzenlenmiş bir anlamlar ve simgeler sistemi," "insanların deneyimlerini yorumladığı, deneyimlerine rehberlik eden anlam dokusu;" ikinciyi ise, "bizatihi toplumsal etkileşimin örüntüsü," "(toplumsal) eylemin aldığı biçim, mevcut toplumsal ilişkiler ağı" (Geertz 1973: 144-145) olarak tanımlanmaktadır.

biçimde sonuçlanırken, ABD'nin kalkınma ve demokratikleşme projeleri bağımsızlığına kavuşan sömürgelerden pek azında hevesle karşılanmaktadır. Dahası, ABD'nin Güney Asya'ya bir kurtarıcıdan çok, bir yeni-sömürgeci olarak müdahale etmekte olduğu öğrenciler ve genç akademisyenlerce fark edilmeye başlanacaktır.

Geertz'in ilgisini Endonezya'dan Fas'a çevirdiği nokta da tam burasıdır. O kampusları kasıp kavuran Vietnam savaşı karşıtı gösterilere, hızlı siyasallaşma ve kutuplaşmaya kayıtsız, kendini "sivil, ılımlı, kahramanca olmayan bir politikadan yana" (akt. Kuiper 1999: 81) olarak tanımlamaktadır. 1970'lerde Princeton'daki okulunun fildişi kulelerinden izlemektedir hayatı.

Öte yandan, aynı yıllarda, Talcott Parsons'un da bilimler arasında kurmaya çabaladığı işbölümü, radikal toplumbilimcilerin eleştiri oklarının hedefindedir: burjuvazinin sahte bilincini yaymak, çatışmaları göz ardı etmek, toplumsal dengeyi vurgulayarak yanılıcı bir toplumsal uzlaşma izlenimi yaratmaya çabalamakla eleştirilmektedir. Bu sıralarda Geertz de, ABD'de sosyal bilimlerin davranışçılık ve pozitivism etkisinden sıyrılarak yoruma yönelmesine, doğa bilimi modellerinin terk edilmesine çağrı çıkartmaktadır. Yeni referansları, edebiyat eleştirmeni **Kenneth Burke**, Fransız filozof **Paul Ricoeur** ve **Michel Foucault** ile idealist düşünür **Susanne Langer**'dir. Langer ve Burke insanların tanımlayıcı özelliğinin simgesel davranışa yatkınlıkları olduğunu söylemektedir. Geertz Ricoeur'den ise, insan edimleri anlam ileticisi olduğuna göre, yazılı metinler gibi okunabilecekleri ve öyle okunmaları gerektiği fikrini almıştır. Eylemlerin önemli yönü, sonuçları değil, simgesel içerikleridir. Daha sonra, **Wittgenstein**, **Schutz** ve **Heidegger**'e yönelecektir:

"... Eğretileme, analogi, istihza, ikircim, sözcük oyunu, paradoks, mübalağa, ritim ve yavanca 'uslup' dediğimiz tüm diğer şeylerin nasıl işlediğine ilişkin bir nosyonu olmadan –hatta çoğu durumda, bu aygıtların kişisel tutumu kamusal biçime dökmede taşıdığı önemin farkında olmaksızın, sosyologlar daha keskin

ifadeleri inşa edebilecekleri simgesel kaynaklardan yoksundurlar” (Geertz 1973: 209).

Yine de, kültürü toplumsal sistemden yalıtılma eğilimi, Geertz’in erken ve geç evreleri arasında süregelenlik göstermektedir. Kültür ile toplumsal yapının aynı görünümünün farklı sınıflandırmaları olduğu, toplumsal yapının sosyologlara terk edilerek antropologların yalnızca kültürle ilgilenmesi gereğine yaptığı Parsonsçu vurguyu sonraki yapıtlarında da sürdürecektir.

Geertz’in 1960’lı yıllarda yayınladığı Endonezya monografileri, onu tecrit kabile toplumlarını inceleyen etnograflardan ayırarak, hızlı bir değişim (sömürgeci bağımsızlığa yönelik) sürecindeki geniş ölçekli toplumları tahlil eden etnograflar kuşağına yerleştirmektedir. Bu, rasyonelleşme ve modernleşmenin “yerli” yollarının olup olmadığının tartışıldığı bir dönemdir (Kupper 1999: 83). Chicago’da görev aldığı Yeni Uluslar Komitesi de değişim ve değişime direnç konularında saptamalar beklemektedir kendisinden.

İlk önemli yayını, doktora tezi üzerine temellenen *The Religion of Java* (Java Dini - 1960) oldukça konvansiyonel ve klasik bir çalışma sayılabilir (Barnard 2001: 162) ve Weber’in iktisadî gelişme ve toplumsal değişimde dinin rolü üzerine görüşlerine bağlanır. Geertz bu yapıtında, Java toplumunun üç kesiminin (senkretik bir halk dinini -*abangan*- izleyen köylüler, mufizmi esinli müslüman tacirler -*santri*-, ve Hindulaşmış bürokrasi -*priyayi*-) izini, Durkheimci sayılabilecek tarzda, dinsel inanışları ve ayinleri üzerinden sürdükten sonra, bu üç kesim arasındaki çatışmaların giderildiği ve “ulusal” birliğin sağlanmasına işaret eden “milliyetçi” pan-Java ayinlerine yönelir dikkatini. Böylelikle, geleneksel örgüt biçimlerinin modernleşmeye temel oluşturacak tarzda kullanılabileceğini öne sürmektedir (Benett 1996: 141).

Kültürel ekoloji etkilenimlerinin ağır bastığı *Agricultural Revolution* (Tarımsal Sarmal - 1963)’da da, Endonezya’nın iç ve dış bölgelerinde iki ideal tarım tipi arasındaki tezada dayanmaktadır. Ormanlık ve seyrek bir nüfusun geleneksel olarak kes-yak

tarımıyla geçindiği dış bölgede Hollanda plantasyon sistemini başarıyla uygulayabilmiş ve adalardaki küçük mülk sahiplerinden bazıları böylelikle zenginleşebilmişti. İç kesimler ise sulamaya dayalı, yoğun tarım gerektirmekteydi. Yoğun nüfus, sulu pirinç ekimine bağımlıydı; ancak Hollandalılar köylülerin pazara yönelik üretimini ya da ticarî faaliyetlerini engellemişlerdi. Artan nüfusu besleyebilmek için tarım daha da yoğunlaştırılmış, bu ise verim düşüklüklerine neden olmuştu.

Geertz bu yapıtta, “sarmallaşma/döngüselleşme (*involution*)” olarak nitelediği ve içsel olarak giderek karmaşıklaşmakla birlikte herhangi bir dönüşüm geçiremeyen, dolayısıyla da biçimsel olarak zengin, ancak tözsel açıdan yoksullaşan bu tarım ürün-tüsünü Java kültürü için bir eğreltileme olarak kullanmaktadır. Java sisteminin, insanlar eski tanrılara bağlı kaldığı ya da insanlar rasyonel düşünemedikleri için değil, Hollanda tarafından modernleşmekten alakonulduğu için durakladığı fikrini işlemektedir. Geçmişten kalma tarım teknikleri ve örgütlenme formlarından alabildiğine yararlanmaktadırlar, ancak ayakta kalabilmek için giderek daha fazla çabalamaları gerekir. Ne ki Geertz, Endonezya'nın 1920'den bu yana, toplumsal değer ve kurumlarındaki değişimlerle genellikle gelişmiş ekonomilerle bağlantılandırılan öüntülere yönelmekte olduğunu saptar.

Biri Java (modern), diğeri de Bali (geleneksel)'deki iki kenti karşılaştırdığı *Peddars and Princes* (Çerçiler ve Prenslar 1963)'de ise, Weberyen bir tarzda, modernleşme öncülerini pürüten etikleri ticaretin gelişimi için uygun ortamı oluşturan müslüman tacirlerde saptar.

Ancak “modernleşme/uluslaşma” sürecine ilişkin iyimserliği, 1957-58'de yeniden ziyaret ettiği Endonezya'da tank olduğu çatışmaların sonucunda dağılır. *Social History of an Indian Town* (Bir Hint Kasabasının Toplumsal Tarihi - 1965)'ı daha karamsar bir hava taşımaktadır. Geertz, bu yapıtında, Java kentlerindeki ritüel kaynakların, kentlilerin toplumsal deneyimiyle artık bağdaşmadığı sonucuna varmaktadır. Kırsal komşular arasındaki

dayanışma dinsel ve siyasal kutuplaşmalar nedeniyle aşınır, kentler siyasal fraksiyonlar halinde parçalanırken, ayınlar artık birliği değil, bölünmeleri kışkırtmaktadır. Javalı toplumsal grupların kültürel kavrayış ve ritüelleri, hızla değişen toplumsal deneyimi anlamlandıramaz hale gelmiştir ve Geertz'e göre tek çıkar yol, kültürel simgelerin uyarlanmasıdır. Bu yönelişe örnek olarak modern Modjokuto'daki (Java'da Pare kenti, Kampong) seküler-milliyetçi yönelimli ve bu motiflerle Java'nın animistik inançlarını vurgulayan *abangan*'ların anti-İslam siyasal-dinsel kültü Permai ile, İslami modernist *santri*'lerin İslamcı siyasal partisi Masjumi arasındaki gerilimi, bir çocuğun cenaze törenini irdelediği makalesi (Geertz 1973: 142-169), törendeki "işleyiş bozukluğu"nu, "toplumsal-yapısal ('nedensel-işlevsel') boyut ile kültürel ('mantıksal-anlamlı') boyut arasındaki kopuklukla" açıklamaktadır. "(...) Kampong halkı toplumsal olarak kentli olmakla birlikte, kültürel olarak hâlâ köylüdür" (Geertz 1973: 164).

Geertz, dinsel fraksiyonların ortak, modernleştirici bir ulusal ideoloji, seküler bir din etrafında birleşmesine ilişkin umudunu halen korumaktadır. Ancak, 1965 yılında, Endonezya Komünist Partisi sempatisanı subayların altı generali öldürmesini bahane eden general Sukharto'nun ABD destekli darbesi, ülkeyi, sonuçta yarım milyon "komünist" in katledilerek 1.5 milyon kişinin de cezaevine gönderileceği bir devlet terörü ortamına sürükler.

Geertz'in Endonezya monografilerinin analiz çerçevesi, odaklaştığı yerel ortamların ulusal ve uluslararası siyasetle etkileşimini kavramaya yeterli değildir. Başkentteki darbeyi ve arkaplanındaki bölgesel ve uluslararası koşulları (kriz, aşırı enflasyon, uluslararası diplomatik kriz, Malezya'daki silahlı çatışmalar vb. "yerel bilgi"nin crimi dışında olan konular) Modjokuto'nun yerel kültürel ve siyasal eğilimleriyle açıklamak olanaklı gözükmemektedir. Ne ki, Geertz, çerçevesinde ısrarlıdır,<sup>187</sup> 1972'de Endonezya siyaseti

187 Nitekim "Thick Description" (Yoğun Betimleme) da etnografik betimlemenin temel karakteristiklerinden birinin, "mikroskopik" oluşu olduğunu söylemektedir: "(...) antropolog, daha geniş yorumlara ve daha soyut analizlere, son de-

üzerine bir dizi denemenin derlendiği bir kitaba yazdığı önsözde ["The Politics of Meaning" (Anlam Politikası) Geertz (1973: 311-325)]. yazarların, "insanların deneyimlerine şekil veren anlam yapısı"nı ortaya çıkardıklarını belirterek, "siyasetin darbeler ve anayasalar değil, bu tip yapıların kamusal olarak serimlendiği arenalardan biri" olduğunu söylüyordu. Böylelikle önsözde Endonezya trajedisini, dünyadaki güçler dengesi, ABD müdahaleleri vb. geniş siyasal bağlamlardan yalıtılmış. 'yerleşik kültürel çerçevelerin yerinden edilmesi' bağlamına yerleştirmektedir. Ve Geertz (1973: 319) bu "kavramsal yerinden edilme"yi yeni devletlerin siyasalarına ilişkin kültürel incelemelerin konusu ilan eder.

Her durumda. Endonezya monografileri, kültür-toplumsal yapı, geleneksel devlet-modernite ve din-modern ideoloji kütüplaşmaları çerçevesine yerleştirilebilir. Geertz sonraki yazılarında, farklı kavram ve kuramsal yaklaşımlara yönelecektir: yeni dönemde kültür ve simgesel ifadenin doğası üzerinde duracaktır. Bu denemelerinde hedef kitlesi de belirgin bir biçimde değişir; artık planlamacılar, reformculara değil, hümanist entelektüellere seslenmektedir (Kuper 1999: 97).

"Simgesel," "yorumsamacı" ya da "hümanist" antropoloji olarak adlandırılan yaklaşımını Geertz ilk kez, *Interpretation of Cultures* (1973)'da ortaya koymaktadır. Burada kültürü insan davranışının gözlenmesiyle belirlenebilecek olası soyutlamalardan biri olarak ele almakta ve "anamlı sistemlerin örgütlü sistemleri," "bu örüntülerin birikimi," "insanların kendi deneyimlerini yorumladıkları ve eylemlerine rehberlik etmesi için kullandıkları anlamlardan oluşan bir doku," "insanın deneyimlerine anlam yüklediği bir simgeler sistemi" vb. olarak tanımlamaktadır. Yaklaşımını, Gilbert Ryle'dan ödünç aldığı terimlerle "yoğun betimleme" olarak tanımlar. Geertz'e göre antropolojinin görevi, tikel bir kültürde gömülü olan tabakaları eşeleyip betimleme tabakaları olarak ortaya çıkartmalıdır. Kültür, simgesel bir

---

rece küçük konularla aşırı ölçüde kapsamlı tanışıklıklar yönünden yaklaşır" (Geertz 1973: 21).

sistem olduğu için, kültürel süreçler okunmalı, tercüme edilmeli ve yorumlanmalıdır:

“Max Weber ile birlikte insanın kendi ördüğü anlam ağlarının da aslı bir hayvan olduğuna inanmakla, kültürün bu ağlar olduğunu söylüyor, bu nedenle de analizin yasa peşindeki deneysel bilim değil, anlam peşindeki yorumsal bilim olması gerektiğini öne sürüyorum. Benim peşinde olduğum, açıklama, yüzeysel muammalarının üzerine toplumsal ifadelerin inşasıdır” (Geertz 1973: 5).

Geertz'e göre kültür, birimi simgeler olan karmaşık bir sınıflandırma sistemidir: kültürün simgesel dili, kamusalıdır. Simgesel işlev ise evrensel olmakla ve genetik kodun yanı sıra insanın ayakta durmasını sağlayacak bir ikinci kodu oluşturmakla birlikte, yapısalcıların yaptığı gibi tüm bilişin altında yatan evrensel ilkeler arayışı, kültürler birbirinden farklı olduğu için, anlamsızdır. Kültür, toplum içinde paylaşılan ve toplumsal ilişkiler yoluyla kavranılan simgesel anlamların genelleştirilmesidir. Bu göreci yaklaşımı, Geertz'i, Lévi-Strauss yapısalcılığından ayırmaktadır. Kültürün kurulduğu somut sistem, insan zihninin analogilerle çalışma yetisine bağlı olarak işler. “Anlam ağı” herhangi bir parçadaki değişmeyi engeller, bu ise kültürel istikrara katkıda bulunur. Yine de, yeni analogiler kurma yeti ve dürtüsü insanın biyolojik mirasına içkin olduğundan, değişim, kaçınılmazdır.

Öte yandan, yukarıda da belirttiği üzere, kültürü oluşturan simgeler Geertz için insanların kavrayış araçlarıdır. Ancak, dünyanın neye benzediğini anlatmaktan, yani bir dünya modeli oluşturmaktan fazlasını yaparlar, insan eylemine rehberlik ederler:

“İnsan olmak, birey olmaktır ve kültürel örüntülerin, yaşamlarımıza biçim, düzen, anlam ve yön vermemizi sağlayan tarihsel olarak yaratılmış anlam sistemlerinin rehberliği altında birey oluruz” (Geertz 1973: 90).

Şu halde, insan yaşamının toplumsal ve kültürel yönlerini ayırt ederken, onları karşılıklı bağımlılıkları içinde ele almak, önemlidir. Bir başka deyişle, kültürel perspektif, disiplinlerarası

olması gereken daha geniş bir analizin zorunlu bir bileşenidir.

Geertz'in yapıtında başından itibaren süregiden bir başka yönelim de, dini kültürün "hülasası" olarak ele almasıdır. Din, bir kültürel sistemdir, ama aynı zamanda kültürün ayrıcalıklı bir vechesi, özünde, "düzenli bir bütün olarak dokunmuş kutsal simgeler kümesi"dir (akt. Kuper 1999: 101). Ve tıpkı kültürler gibi dinler de, bir yandan dünyanın ne olduğunu bildirir, bir yandan da davranış modelleri sunarlar:

"Din insanlarda (1) güçlü, kapsamlı ve uzun süreli ruh halleri ve motivasyonlar oluşturacak doğrultuda etkiyerek, (2) genel bir varoluş düzlemine ilişkin kavrayışları biçimlendiren, (3) ve bu kavrayışları, ruh hallerini ve motivasyonlarını eşsiz biçimde gerçekçi gösterecek şekilde (4) bir olgusal halesiyle donatan (5) bir simgeler sistemidir (Geertz 1973: 90).

Ve:

"Bir antropolog için dinin önemi, birey ya da grup için bir yandan dünya, benlik ve bunlar arasındaki ilişkilere değgin genel, ama ayırt edici kavrayışların kaynağı -ki bu, '...nın modeli' vechesidir-: bir yandan da köklü ve daha az ayırt edici olmayan 'zihinsel' eğilimler -ki bu da '... için model' vechesidir- görevi görmesidir" (Geertz 1973: 123).

Ne ki, bunu ancak kabul edildikleri, özüksendikleri ölçüde yapabilirler. Geertz'in Endonezya monografilerinin, ağırlıklı olarak geleneksel dinsel çerçevelerin yeni deneyimleri açıklamada ve eyleme rehberlik etmede yetersiz kaldığında neler olabileceği üzere olduğunu görmüştük. Geertz bu noktada, (Weberci) karizmatik öndeler elinde biçimlendirilen seküler ideolojilerin öneme vurgu yapmaktadır. İdeolojiler, dinin modern ikameleridir (Kuper 1999: 103). Bu fikirlerini özellikle Endonezya ile Fas'ta yerel-geleneksel (dinsel) çerçevelerin anlam iletme ve davranış rehberleri oluşturmada yetersiz kalışı karşısında "düşüncenin sekülerleşmesi/dinin ideolojikleşmesi" süreçlerini karşılaştırdığı *İslam Observed*'de geliştirmektedir. Devrimci bir milliyetçilik Endonezya'da kapsayıcı ve seküler bir dindarlığı teşvik ederken,

Fas'ta dinsel yaşam kişiselleştirilip kamusal yaşamdan yalıtılmaktadır. Her iki vakada da, sekülerleşme, pozitivistizmin yükselişi, dinin yetkesini aşındırır. Sekülerleşme imanı zaafa uğrattırırken, ideoloji onu ikame etmektedir.

Kültürün simgeselliği, toplumsal eylemin model ve rehber oluşturan bir vechesi olarak ayrı ele alınması gereği ile dinin kültürün hülasesi olduğu vurgusu Geertz'in düşüncesinde sürengelik arz ettiği göre, neyin değiştiği sorulabilir.

Değişen, daha doğrusu son 1970'lerden itibaren Geertz'in yazılarında daha belirgin hale gelen, metodolojik yönelişidir. *Interpretation of Cultures*'dan itibaren Geertz, kültürlerin birer metin olduğunu, tıpkı metinler gibi, farklı aktörler ve farklı okurlar için farklı ve çok-katmanlı anlamlar içerebileceğini, bu nedenle de, gözlemlenip analiz edilmedense "okunması ve yorumlanması gerektiğini" vurgulamaktadır. Geertz'e göre, hiçbir etnograf, bir kültürün ilk elden anlatısını sağlayamaz; bunu yapan yerlilerdir. Etnograf ise, ancak ikinci el yorumlarla analiz ettiği anlam ağlarını açınımlayabilir. (Benett 1996: 138) Etnografin alanda gözlemlediği eylemler, gerçekte birer mamûl, anlam aktarmayı hedefleyen göstergelerdir. Bu nedenle etnograf, aktörlerin ne yaptıklarından çok, yaptıklarının anlamını nasıl yorumladıklarıyla ilgilenmelidir. Bu nedenle, insanların (aktörlerin) yaptıkları, yaptıklarına ilişkin söyledikleri ve (yerli ya da yabancı) gözlemcilerin söylenen ve yapılanları nasıl yorumladığı, etnografik araştırma sürecinde birbirinden ayırt edilmelidir. Ve etnograf, bir katılımcı-gözlemciden çok, bir yorumcu, bir metinsel alim olarak davranmalıdır. Tıpkı bir metin yorumcusu gibi, aktörlerin pek çok katmandan oluşan, yani pek çok anlam ileten edimlerini ayırıştırıp anlamı yerlinin (aktörün) perspektifinden türetmeli, yani toplumsal eylemlerin aktörler için ne anlama geldiğini çıkarsamalıdır. Bundan sonraki adımı ise, "böylelikle elde edilen bilginin içerisinde yer aldığı toplum hakkında ve bunun ötesinde, bu haliyle toplumsal yaşam hakkında neyi gösterdiğini, olabildiği kadar açıkça belirtmektir" (Geertz 1973: 27). "Yoğun betimleme" dediği, budur.

Bu bölümün girişinde de belirtildiği gibi, kültürel edimleri birer “metin” olarak okuma fikri, Wittgenstein, Gadmer, Heidegger, Dilthey, Husserl, Merlau-Ponty, Habermas ve Ricoeur gibi çok sayıda filozof tarafından geliştirilen *hermönötik*’e dayanmaktadır. Geertz, özellikle toplumsal eylemin, konuşma edimlerinin kimi atıflarına sahip olduğunu ve toplumsal eylemin önermesel bir içeriği bulunduğunu söyleyen Ricoeur’ün “metin” analojisine başvurmaktadır.

Geertz’in bu yaklaşımının en iyi bilinen örneği, Bali’de horoz dövüşünü “sahnelenen bir metin” olarak temsil eden çalışmasıdır. “Deep Play: Notes on a Balinese Cockfight” (Derin Oyun: Bali Horoz Dövüşü Üzerine Notlar - 1973)’da<sup>188</sup> anlam katmanlarını yorumlayarak ilerler. İlk çözümlemesi, Bali horoz dövüşü etrafında dönen bahislerin paraya değil, statüye ilişkin olduğu yolundadır. Bali toplumsal hiyerarşisi, horoz dövüşü üzerine oynanan bahislerde tecessüm etmektedir. Kimin kiminle kim üzerine bahse tutuşacağı, statüleriyle belirlenmektedir. En dış halkada kadınlar, yoksullar, yeniyetmeler, yabancılar vb. yer alırken, gerçek dövüş ve bahislerin gerçekleştiği iç halka “eşraf”ın ayrıcalığıdır. Öte yandan bahisler, soy grubu üyelerinin birbirini desteklediği tutunum örüntüleri sergiler.

Ancak Geertz, bu katmanla yetinmeyerek daha derinlere, Bali kültürünün derinlerindeki korku ve arzulara doğru ilerler. “Derin Oyun.” Bali deneyiminin Balililerce okunması, kendilerine ilişkin anlattıkları bir öyküdür: hayvan vahşeti, eril narsizm, statü rekabeti, kitlesel coşku, kanlı kurban, öfke ve öfke korkusu üzerine tedirgin edici bir öykü. “Yoğun betimleme,” bir bakış açısından diğerine, bir düzlemde diğerine gidip gelirken kişi hem kendi, hem de ötekilerin kültürünü anlayabilmektedir.

Kuşkusuz ki böylesi bir çözümleme, bir bilimcinin “yöntem”inden çok çok bir psikanalistin, bir edebiyat eleştirmeninin, giderek bir

188 Buradaki “derin oyun” kavramı, J. Bentham’ın yüksek riskli kumarın irasyonel olduğu ve zayıf iradelilerin korunması gereğini vurgulamak üzere kullandığı bir nosyondur (Kuper 1999: 106).

yazarın “esin”ini gerektirmektedir.<sup>189</sup> Nitekim, Geertz (1973: 15) yöntembilimsel denemesi “Thick Description”da, “antropolojik yazıların kendilerinin de yorum, ikinci, üçüncü el yorumlar” olduğunu söylemektedir. Yani “kurgu”durlar; “yanlış oldukları anlamında değil, (...) ‘yapılmış bir şey,’ ‘biçimlendirilmiş bir şey’ oldukları –*fictio*’nun özgün anlamı- anlamında kurgu.” Bir başka deyişle etnograf bir metnin yorumcusu olmakla kalmaz, aynı zamanda metin yazarıdır da. Nitekim sonraki yazılarında attığı adımları mantıksal sonuçlarına vardıracak ve metinlerin simge ve eğretileneler yoluyla işlediğini ve etnografin görevinin yeni bir metni şekillendirmek için uygun eğretileneleri bulmak olduğunu söyleyecektir.

Böylelikle etnografi ile kültürel olay arasındaki ilişki, bir “metinlerarasılığa” dönüşmekte, eğretileneler ancak başka eğretilenelerle aydınlatılmaktadır. Bu, etnografinin gerçekte bir yazın türü, pek çok yazın türünden biri olduğunu söyleyen postmodernizmin de başlıca savlarından biridir. Nitekim, bu kabulleri, onun zaman zaman postmodernist antropologlar arasına yerleştirilmesine yol açmıştır. Geertz ise, kendi yorumsamacı antropolojisinin nihilizm, eklektisizm ya da ‘herşey uyar’ tarzlı bir anlayışa kapalı olduğunu söyleyerek postmodernizmle arasına mesafe koyar. Bir kez daha vurgulamak gerekirse, o (postmodernistlerin ‘büyük anlatı’ diye reddettiği) kuramın gerekliliğini yadsımaz – “genel bir Kültür Kuramı”nın yazılamayacağını vurgulasa da (Geertz 1973: 26). Yalnızca kurama kimi toplum ve (kültür) bilimcilerin yüklediği “öngörüde bulunma” misyonunu biçmemekte, onun esnek kullanımını öngörmekte ve aktör-merkezli olmasında ısrar etmektedir.



189 Örneğin şu satırları, konvansiyonel anlamda bilimsel bir makaleden çok, psikanalitik bir romanı çağrıştırmaktadır: “Horoz dövuşünde insan ve hayvan, iyi ve kötü, benlik ve altben, uyanılmış erilliğin yaratıcı gücüyle dizginlerinden boşanmış hayvansılığın yıkıcılığı, kanlı bir nefret, acımasızlık, şiddet ve ölüm dramında kaynaşır. Kazanan horozun sahibi, kaybedenin –genellikle öfkeden gözü dönmüş sahibi tarafından bacaklarından tutulup parçalanan leşini yemek üzere evc götürdüğünde, bunu bir toplumsal mahçubiyet, ahlaksal tatmin, estetik tikslenme ve yamyamca bir sevinç karışımıyla yapar” (Geertz 1973: 420-421).

### FEMİNİST ANTROPOLOJİ

**B**atı'nın kendi 'Ötekileri' ile arasında süregelen sömürgeci ve eşitsiz güç ilişkilerinin arkasındaki zihniyete duyulan tepkiler, antropolojik verilerin Batı kültürüne ve varsayımlarına eleştirel yaklaşımla kullanılmasına yol açmıştır. İlk tepkiler, antropolojinin 19. yüzyılda kendine özgü bir disiplin olarak ortaya çıktığı dönemin egemen yaklaşımı olan evrimciliğe gösterilmiştir. Evrimci anlayışın farklı kültürlere etnik-merkezci yaklaşımı, eleştirilerin odağını oluşturuyordu.

Bu eleştirilere göre, disiplinin temel kavramlarından 'kültürel farklılık'ın, 'öteki kültürler'in tuhaflikları ile değil, bir toplumun evrensel ve doğal kabul edilen yanlarının gerçekte nasıl o topluma özgü olduğu; yanı sıra, insan toplumları arasındaki benzerlikleri ile ilintili olması gerekiyordu (Moore 1988: 9; Mascia-Lees 1999: 8). Çünkü farklılık, ilişkiye girdikçe anlam kazanmaktadır;

bir anlamda aramızdaki farklılıkları üretken, paylaştıklarımızdır. Dolayısıyla antropoloğun, farklılıkları karşılaştırırken, bunu doğrudan kendi formasyonuna dayalı analitik kategorilerle değil, kendi kültürünün analitik kategorilerine eleştirel bakabilecek şekilde yapması gerekmektedir (Kuper 1999:243). Ayrıca, antropolojiyi antropoloji yapan, kendine özgü çalışma nesnesi değil, bir disiplin ve pratik olarak antropolojinin tarihidir; bu anlamda antropoloji, sadece 'kültürel farklılıklar,' 'öteki kültürler' ve 'toplumsal sistemler' gibi konular değil, aynı zamanda bu farklılıkların ve toplumsal sistemlerin hiyerarşik güç ilişkilerinin içinde nasıl gömülü olduğu meselesi üzerinde de çalıştığı için antropolojidir (Moore 1999:2).

Toplumsal cinsiyet rollerine ve eşitsizliğine ilişkin benzer içgörüler, diğer bazı disiplinlerde olduğu gibi, antropolojide de feminist düşüncelerin doğmasına yol açmış (Mascia-Lees 1999:8), bu kez etnik-merkezciliğin yanı sıra erilmerkezcilik sorgulanmaya başlamış, böylelikle feminizm<sup>190</sup> akademik alana taşınmıştır. Kuşkusuz, özellikle kadın hareketleriyle bağlantılı olarak süren faaliyetler ve değişimlerle beslenmiş olan akademik feminizm, antropolojinin yanı sıra sosyoloji, felsefe, edebiyat gibi çeşitli disiplinlerle de kesişir; ancak, antropoloji, feminizmin önemli meselelerini ortaya çıkartmaktaki olanakları açısından oldukça güçlü bir konuma sahiptir. Bu meselelerin başında, toplumsal cinsiyet rollerinin ve kadına yönelik baskının evrensel ya da tiyel olup olmadığı gelir (Barret 1996:163) ki bu da antropolojinin toplumlar arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları karşılaştırma projesine oldukça uygun düşmektedir. Nitekim feministler, toplumsal cinsiyet ve toplumsal cinsiyet rollerindeki çeşitliliği

190 Feminizm, kadına ve erkeğe ve ikisi arasındaki ayrımları sürdüren sosyal, siyasal ve ekonomik yapılara ilişkin anlayışı sorgulayan bir düşünce sistemidir; amacı, söz konusu ayrımlardan kaynaklanan kadının ikincilliği sorununu ortadan kaldırmak için toplumsal ilişkileri dönüştürmektir. Hooks'un (2002: 11) özlü tanımıyla, "feminizm cinsiyetçiliği, cinsiyetçi sömürü ve baskıyı sona erdirmeye çalışan bir harekettir". Daha geniş açıklama için bkz. *Antropoloji Sözlüğü* içinde "feminist antropoloji/feminizm" 2003: 304.

kültürler-arası araştıran antropologların topladıkları verilerden oldukça yarar sağlamışlardır. Son dönemlerde ise feminist antropoloji, toplumsal cinsiyet açısından hiyerarşik ilişkiler ve bu ilişkilerin nasıl diğer hiyerarşik ilişkilerle kesiştiği temelindeki konular üzerinde odaklanmış ve disiplin içinde feminist ve post-modernist yaklaşımların birbirlerine göre nasıl konumlandığı konusu yoğun tartışmalara zemin oluşturmuştur. Kısaca, itici gücünü kadın hareketlerinden alan feminist antropolojinin gelişimi, antropolojik kuram ve buna bağlı olarak antropolojinin 'ne' olduğu ile doğrudan ilişkilidir. Britanyalı sosyal antropolog Strathern, feminist çalışmalar ile diğer disiplinler arasındaki ilişkiyi "tuhaf" olarak tanımlamıştır; çünkü, feminist çalışmaların diğer disiplinlerle kesişiyor olması, onlarla paralel olmadığı anlamına gelmektedir: bu da, feminist içgörülerin herhangi bir disiplinin çalışmalarını değiştireceği düşüncesine ters düşmektedir. Bu tuhaflık antropoloji açısından daha farklı bir boyut kazanmaktadır; şöyle ki, antropoloji ile feminizm arasında, diğer disiplinlerden çok daha fazla paralellikler vardır; ancak bu yakınlık antropologların daha keskin direniş göstermelerine de yol açabilmektedir (1987: 276-7).

### **X. 1. Antropolojinin Öncü Feministleri**

1960 ve 1970'lerde 'kadın antropolojisi' adı altında sürdürülen çalışmalar genellikle feminist antropolojinin önceli olarak nitelendirilse de, antropolojide feminist düüncelerin tohumları çok daha önce atılmıştı. Bu tohumları atanlar, 20. yüzyılın ilk yarısında kadınların seslerinin öne çıktığı etnografyalar yazmış olan ve birinci dalga feminizm içinde yer alan, **Elsie Clews Parsons**, **Alice Fletcher** ve **Phyllis Kaberry** gibi kadın antropologlardı (Mascia-Lees 1999: 8). Bunlar arasında "Amerikan antropolojisinin annesi" olarak anılan Elsie Clews Parsons için Behar (1995: 17) şunları söyler: "Antropolojinin ilk dönemlerinde bir kadının seyahat edebilmesi için, kendine ait bir oda değil, fazlaca cesaret ve para sahibi olması gerekiyordu."

New Yorklu zengin bir ailede büyüyen Parsons, sosyoloji eğitimi almak üzere üniversiteye gidebilmek için babasını güçlüklerle ikna etti. Annesini utandırma pahasına, rahatlıkla normların dışına çıkabiliyordu. Evlendi ve altı çocuk sahibi oldu. Ancak evlilik ve çocuklar, ev işlerini ve çocuk bakımını üstlenecek çok sayıda kişiyi işe alabilecek varlığa sahip olması nedeniyle, seyahatleri ve çalışmaları açısından engel teşkil etmedi. Bu sırada yazdığı kitaplarda, evliliğin, ailenin, dinin ve toplumsal etiketin kadını nasıl sınırlandırdığına odaklanmıştı; ayrıca yazılarında bireysel özgürlük ve bireysel seçimi de vurguluyordu. Tam o dönemde, etnoloji için sosyolojik feminizm etiketini terketti; daha sonra Boas ve öğrencilerinin (A. Kroeber, Robert Lowie, vd.) etkisi altına girdi. Feminist antropolojinin gelişimi açısından Parsons'ı önemli kılan bir başka husus, 1910 ve 1920'lerdeki yazılarında vurguladığı 'kültürel evrenseller' ile 1970'lerin feminist antropologlarının, 'kadının evrensel ikincilliğini' vurgulayan yazıları arasındaki paralelliktir (Lamphere 1995: 87-8).

Parsons, aralarında Boas'ın öğrencisi Ruth Benedict'in de olduğu pek çok antropologun araştırmalarına mali destek verdi. 1923 yılında Amerikan Etnoloji Topluluğu'nun başkanı oldu. Ancak, 1920'lerdeki hemen tüm diğer kadın antropologlar gibi akademik alanda bir pozisyon sahibi olamadı. Örneğin **Ruth Benedict**, Columbia Üniversitesi Antropoloji Bölümü başkanlığına kabul edilmemiş ve öldüğü sene kadar profesör olamamıştı (Lamphere 1995). Antropolojideki kariyerine başlamadan önce edebiyat eğitimi almış olan Benedict iyi bir yazardı; hatta, antropolojiyi çok şiirsel yazdığı için eleştirilirdi. Parsons gibi, o da iki savaş arasındaki 'Yeni Kadın' nosyonundan çok etkilenmişse de, antropoloji olma yolunda feminist düşüncelerini gizledi ve bir daha feminist kaygılara geri dönmedi. Feminizm ile antropoloji arasındaki köprüyü yeniden kurma işini öğrencisi **Margaret Mead**'e bıraktı (Behar 1995: 17).

## X. 2. Margaret Mead (1901-1978)

F. Boas ve R. Benedict'in öğrencisi olan Margaret Mead, ilk yazılarında kültür ile kişilik ilişkileri üzerinde durmakta ve kişiliğin biçimlenişinde kültürlenme süreçlerinin önemini vurgulamaktadır. Diğer Kültür ve Kişilik mensupları gibi o da farklı kültürlerin farklı kişilik özelliklerini yaratacağı düşüncesindedir.

Boas'ın etkisiyle, kültürün kişilik üzerindeki etkilerini sergilemek amacıyla, Samoa kültürü, özellikle de Samoalı yeni-yetme kızlar üzerinde araştırmalar yürütmüş, bu amaçla 1925-1939 yılları arasında Pasifik adalarında çok sayıda alan araştırması gerçekleştirmiştir. Bu araştırmalardan çıkardığı sonuç, Samoa'da yeni yetmeliğin ABD'dekinin tersine, gerilimden yoksun olduğudur.

*Coming of Age in Samoa* (Samoa'da Ergenleşme - 1928), *Growing Up in New Guinea* (Yeni Gine'de Büyümek - 1930) ve *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (Üç İkel Toplumda Cinsellik ve Mizaç - 1935) üçlemesi, insanın davranışsal ve kişisel gelişmesinde, biyolojik ve kültürel etkenleri ayırt etme çabası olarak karakterize edilebilir (McGee & Warms 1996: 203). Daha sonra eşi Gregory Bateson ile birlikte kaleme aldığı, çocuk yetiştirme tekniklerinin kişiliğin gelişimi üzerindeki etkilerini araştıran *Balinese Character: A Photographic Analysis* (Bali Karakteri: Fotografik bir Analiz - 1942)'de ise, Freud etkilenimleri daha belirgindir.

Margaret Mead, kişilik gelişimiyle toplum yapısı arasındaki etkileşimi tartışırken, süreç ve sistem kavramlarına vurgu yapar. Kültürü toplumsal, iktisadî, siyasal, ideolojik ve kişilik yapısı gibi karşılıklı bağlantılı unsurlardan oluşan karmaşık sistemler olarak algılamakta, böylelikle de Kluckhohn ve Kroeber tarafından geliştirilen Parsonscu şemadan ayrılmaktadır. Bu yaklaşımda Boas'ın yanı sıra, belki ondan da fazla, Malinowski'nin etkisi belirgindir: Mead, kültürü bireyin gereksinimlerinin karşılanması olarak kavramsallaştırır.

Margaret Mead, kimi vurgularıyla, çağdaşı ana akım ABD'li

antropologlardan ayırt edilmekte, 1970-80'li yıllarda başgösteren eğilimleri haber vermektedir adeta. Bunlardan ilki, Batı ile temas ve sömürgeciliğin, küçük ölçekli toplumlar üzerindeki yıkıcı etkilerine yaptığı vurgudur. Her ne kadar, küçük ölçekli toplumların yok oluşuna hayıflanışı, bir insan hakları ya da kültürel haklar savunucusunununkinden çok, deney nesnelere yitirmekte olan bir Batılı antropologunki olsa da:

"(...) Batı uygarlığının yeryüzüne hızlı yayılmasıyla, toplumlar, artan ölçülerde aynı kültürel tipe uygunluk göstermeye, ya da, başat tipten fazlasıyla uzaklarsa, ölmeye başlıyorlar. Hıristiyan ideolojisi ve sınıfl sistemiyle Batı uygarlığı Japonya ve Çin'e, ve Afganistan'ın, bugüne dek demiryolundan yoksun olan iç kesimlerine nüfuz ettikçe, ya da öte yandan, son kalan Moriori veya Lord Howe Adaları sakini, bir zamanlar yaşayan kültürlerin beyazlarla temasın şokuna dayanamayan son kalıntıları öldükçe iyi deney vakaları haftadan haftaya yok oluyorlar. Bütün insan soyunun *göreneklerinin* yerel gruplar arasındaki farklılıkları ortadan kaldıracak kerte de standartlaşacağını ileri sürmek, kuşkusuz aşırılık olacaktır; ancak ulaşım ve iletişim yöntemlerinin gelişmesiyle, göreceli tecrit insan toplumları bir daha geri gelmemek üzere ortadan kalkabilir" (Mead 1977: 215).

İkincisiyse, özellikle *Sex and Temperament*'deki, kadın ile erkeğin cinsiyet rollerinin biyolojik değil, kültürel temelde açıklanabileceğine ilişkin savunusudur. Cinsel dimorfizmin tipolojik temellerinin abartıldığı, erkek ile kadın arasındaki ayrımların kültürel ve yapay olduğu, kültürün, toplumdaki fırsatların bireysel yeti ve mizaçları da göz önünde bulunduran bir tarzda adilce dağıtılmasıyla değiştirilebileceğini önc sürmesi onu, ABD'deki kadın hareketi içerisinde önemli bir konuma yerleştirir:

"İki cinsiyet arasındaki farklılıklar, insan kültürünün, insanlara saygınlık ve konum veren pek çok çeşidini üzerine inşa ettiğimiz önemli koşullardan birisidir. Bilinen her toplumda, insanlık biyolojik işbölümünü genellikle özgün ipuçlarını sağlayan özgün biyolojik farklılıklarla çok uzaktan ilişkili biçimler halinde geliştirmiştir. İnsanlar beden biçimi ve işlev tezatı üzerine gü-

neş ile ay, gece ile gündüz, iyilik ve kötülük, güç ve sevecenlik, tutarlılık ve değişkenlik, dayanıklılık ve dayanıksızlık arasında analogiler inşa etmiştir. Bu niteliklerden biri kimi zaman bir cinsiyete, kimi zaman da diğerine yakıştırılmıştır. Kimi zaman erkek çocukların sonsuz ölçüde dayanıksız olduğu ve özel bakıma gereksinim duyduğu düşünülmüştür, kimi zamansa kızların. Bazı toplumlarda ebeveynler kızlar için çeyiz düzmeli ya da koca bulma büyüsi yaptırmalıdır, başkalarında ebeveynler erkek evlatlarını evlendirilmesindeki zorluklar konusunda kaygı çekerler. Bazı halklar kadınların ev dışında çalışamayacak kadar güçsüz olduğunu düşünür, diğerleri 'kafaları erkeklerinkinden kuvvetli olduğu için' ağır işleri kadınların yapmasını uygun bulur. Dışıl üreme işlevlerinin dönerselliği bazı halkların kadınları büyüsel ya da dinsel kudretin doğal kaynakları haline getirmesine yol açmış, başkalarında ise tam da bu kudretlerin tersine konumlandırılmışlardır; bizim Avrupalı geleneksel dinlerimiz dahil bazı dinler kadınlara dinsel hiyerarşide aşağı roller yüklerken, diğerlerinde doğüstü dünyayla simgesel ilişkilerini, kadınların doğal işlevlerinin erkekler tarafından taklit edilmesi üzerine kurarlar. Bazı kültürlerde kadınlar en iyi saklanan sırların dabi gözenekleri arasından süzüleceği elekler olarak görülürken, başkalarında dedikoducu olan, erkeklerdir. İster küçük konularla uğraşalım, isterse insanın evren içindeki yerinin kutsallığıyla, iki cinsiyetin rollerinin örüntülendiriliş tarzlarında, çoğu birbiriyle taban tabana zıt büyük bir çeşitlilik görürüz" (Mead 1955: 38-39).

Bir başka ilginç yönü, Boas'ın tersine, karşılaştırmalı yöntemi kültürel varyasyonu göstermenin ve insan davranışına ilişkin genellemelere ulaşmanın bir yolu kabul edişidir.

Ve nihayet M. Mead, *Coming of Age in Samoa*'nın sonraki baskıları için kaleme aldığı önsözünde, antropolojik çalışmanın tıp hekiminden çok, psikiyatrin çalışma tarzına yakın olması gerektiğini, kanıt ve olgulardan çok, içgörü ve sezgilerle ilişkili olduğunu belirtirken, adeta **Clifford Geertz**'i haber vermektedir.

Franz Boas'ın öğrencilerinin Gestalt psikolojisine, ve bu dolaşım ile da psikolojiye/ psikologlara ve psikiyatrye yaklaşma-

sının etkisiyle<sup>191</sup> Mead, kültürün, genel olarak insanın toplumsal gelişimindeki, özel olarak da kadın ve erkek rollerinin ve kişiliklerinin koşullanmasındaki etkisi üzerine odaklanmıştı. Batıların kadınlığı ve erkekliği ‘doğal’ donanımlar olarak kabul etmelerine karşın, bunun hiç de doğal ya da evrensel olması gerekmediğini ileri sürdü. Bunu, Yeni Gine’nin Arapesh, Mundugumur ve Tchambuli toplumlarındaki alan araştırmalarından sonra yazdığı *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* başlıklı kitabında şu şekilde dile getirmektedir:

“Eğer geleneksel olarak kadımsı addettiğimiz, mizaca dayalı tavırlar –örneğin, pasiflik, duygululuk ve çocuğa düşkünlük- bir kabileden kolayca erkeklik örüntüsüne dönüşebiliyor ve bir başka kabileden erkeklerin ve kadınların büyük kısmı için yasaklanıyorsa, bu tür davranışları cinsiyetle bağlantılı kabul edebilecek bir temelimiz yok demektir” (1950 [1935]: 190).

Mead’in cinsiyet rollerinin ve mizaçlarının sosyo-kültürel yapılanması ile ilgili olarak sorduğu temel sorular şunlardır:

1. Erkek ve kız çocuklar farklı toplumlarda toplumsal rollerini nasıl öğrenirler?
2. Ne tür davranışlar erkek davranışı ya da kadın davranışı olarak sınıflandırılır?
3. Ne tür davranışlar cinsiyete göre sınıflandırılmaz?

Kısaca, ‘toplumlar cinsiyet farkını, rol farkını tanımlamada nasıl kullanırlar?’ sorusunu soran Mead’e göre, eğer her toplumun biyolojik cinsiyet farkını nasıl oynadıklarını karşılaştırsak, hangi toplumsal yapıların köken itibarıyla cinsiyet/toplumsal cinsiyet olgularından bağımsız olduklarını daha iyi anlayabiliriz; buna bağlı olarak, toplumlar arasında kadınlık ve erkeklik rolleri ve konumları çok farklı olabilmektedir:

“Tchambuli, babasoylu örgütlenme yapısına sahip, çok kadınla evlilik yapan ve erkeğin evlenirken karısı için ödeme yaptığı bir toplum olmasına karşın, –kı bu iki kurum, yaygın olarak, kadınları ikincilleştiren kurumlar olarak kabul edilmiştir- top-

lumda gerçek güce sahip konumdakiler kadınlardır. Babasoylu sisteme, evler, ikamet edilen arazi ve bahçecilik yapılan toprak dahildir; ancak, özellikle çok enerjik olanlar dışında, erkekler bahçecilik yapmaz. Toplumun besin ihtiyacı, tümüyle kadınların balıkçılığıyla karşılanır; nadiren, büyük bir balık akını olduğunda erkekler yardımcı olurlar ... Alışveriş süreçlerini kadınlar kontrol ederler; elbettteki erkeklerin de alışveriş etmelerine izin verirler ... erkekler alışverişte, tıpkı cüzdanı dolu modern bir kadın gibi, kendilerinden geçerek alışveriş ederler" (1950 [1935]: 175, 6).

Tchambuli<sup>192</sup> toplumunda Mead'den elli yıl sonra araştırma yapan Errington ve Gewertz (1987: 130-1, 140) ise, Mead'in bu toplumdaki cinsiyet rollerinin Batı toplumlarındakinin tersi olduğu, yanı kadının erkeğe hükmettiği yolundaki saptamasına karşı çıkarlar. Ancak tam olarak karşı çıktıkları şey, Chambri (Tchambuli) kadınının Batı'daki erkek gibi davrandıkları tespiti-dir; yoksa, Chambri kadınının Batı'daki kadından çok daha kendinden emin bir şekilde yaşamlarını yönettiklerine ilişkin görüşe bir itirazları yoktur. Bu yazarlara göre Chambri toplumunda kişi tanımı konumsal (positional), Batı toplumlarında ise öznel (*subjective*) bir tanımdır; dolayısıyla *Chambri* toplumu Batı toplumu için doğrudan bir model oluşturamaz.<sup>193</sup>

Kendilik algılarındaki bu farklılık, farklı kültürlerin aynı sınıflandırma içinde değerlendirilemeyeceğini göstermektedir. Burada Mead'e yöneltilen eleştiri, Batı-dışı bir kültürü, Batı'nın ve antropolojinin kendi analitik kategorileriyle değerlendirmesi olmuştur.<sup>194</sup>

192 Errington ve Gewertz, Mead'in Tchambuli olarak adlandırdığı toplumu Chambri olarak anıyorlar (1987: 1).

193 Fakat Errington ve Gewertz'e göre, Chambri yaşamı Batı toplumu için doğrudan model oluşturamasa bile, Batı ile Chambri'yi karşılaştırarak, Batı yaşamını şekillendiren sosyokültürel varsayımlar ve sınırlamalar sistemini anlama olanağı bulunabilir ve Batı kadınının feminist hedefleri daha netleştirilebilir (Errington ve Gewertz 1987:131, 140).

194 Daha sonra feministler, Mead'i ve diğer beyaz, orta sınıf kadın yazarlar ya da sosyal bilimcileri, çalışmalarında, kendi öznelliklerinin önemli bir yanı olan ırksal ve sınıfsal kimliklerini dikkate almamakla da eleştirdiler (Lutkehaus 1995: 192).

Ancak Mead'in, 1970'lerde 'kadın antropolojisi' adı altında yeniden canlanacak feminist düşüncelere katkısı oldukça fazladır. Birincisi, antropolojide hep doğal (biyolojik) kabul edilmiş kadınlık ve erkeklik rollerinin kültürel/toplumsal olduğunu ortaya koymakla toplumsal cinsiyetin kültürel inşası nosyonunu geliştirmiştir. İkincisi, feminist projeye bir kültürel alternatif göstermiştir:

Mead, *Sex and Temperament in Three Societies*'den ondört yıl sonra yayımladığı *Male and Female* (Kadın ve Erkek) başlıklı kitabında ise, yine kültürel çeşitlilikten söz etmekle birlikte, bu kez bu çeşitliliği cinsler arasındaki üreme fonksiyonları ve anatomik farklılıklarla koşullanmış olan 'birincil cinsiyet farkları' olarak tanımladığı şeyle temellendirmiş, bu birincil, 'kültür-öncesi' cinsiyet farklılıklarının hem toplumsal roller hem de mizaç üzerinde etkisi olduğunu iddia etmiştir. Kadın, 'kadın olarak tam üyeliğini' biyolojik çocuk doğurma yeteneği ile gerçekleştirirken, erkek, 'erkek olarak tam üyeğini' kültür alanındaki başarılarıyla gerçekleştirmektedir. Bu mantıktan hareketle Mead, erkek faaliyetlerinin evrensel olarak kadın faaliyetlerinden (bu faaliyetlerin neredeyse aynı olduğu toplumlarda bile) daha önemli addedildiği sonucuna vararak, bir anlamda 1970'ler antropolojisinin temel feminist kaygısı olan 'evrensel eşitsiz cinsel ideoloji'nin zeminini oluşturmuştur:

"Bilinen tüm toplumlarda, erkeğin 'başarılı olma' (*achievement*) ihtiyacını görmek mümkündür. Erkekler yemek pişirebilir, dokuma yapabilir, oyuncak bebekleri giydirebilir ya da sinekkuşu avlayabilir, ancak, eğer bu faaliyetler erkeğe uygun görülmuş faaliyetler ise, o zaman tüm toplum, kadını ve erkeği ile, bu işlerin önemli olduğu konusunda uzlaşır. Aynı işler kadınlar tarafından yapıldığında ise, daha az önemli addedilir. Çoğu toplumda, erkeğin cinsiyetinin kanıtı, kadınlara izin verilmeyen faaliyetleri yerine getirme hakkı ve yeteneğidir. Hatta erkekliğin, kadınların bazı alanlara girmelerinin ya da cesaret ve başarı isteyen işleri yapmalarının engellenmesiyle garantilenmesi gerekir. Burada erkeklik ile gurur arasındaki ilişkiyi

görmek mümkündür; yani, bir kadına uygun görülen prestijden daha üstün bir prestije duyulan ihtiyaç. Erkeği, kadını herhangi bir alanda geride bırakmaya zorlayan bir şey yoktur: asıl mesele, erkeğin başarılı olduğunu tekrar tekrar kanıtlanma ihtiyacını duymasıdır. İşte, erkeklik ile gurur arasındaki bu ilişki nedeniyle, kültürler genellikle başarılı olmayı, doğrudan erkeklerin iyi yaptığı bir şey değil de, kadınların yapmadığı ya da yapamadığı bir şey olarak ifade ederler” (1955 [1949]: 125).

Evrensel cinsel asimetri varsayımı ve toplumsal cinsiyetin kültürel inşası nosyonu, ünlü, ‘kadın doğulmaz, kadın olunur’ deyişinin sahibi Fransız yazar ve felsefeci **Simone de Beauvoir**’ın öncü çalışması *The Second Sex* (İkinci Cinsiyet – 1952, ilk basım 1949, Fransa)’da de görülür.<sup>195</sup> Burada Beauvoir üç temel önermede bulunur:

1. Erkekliği ve kadınlığı tanımlayan simgesel yapılar, tüm toplumlardaki, özde statik, diyalektik bir ikili karşıtlıklar örüntüsüyle uyumludur.

2. Bunu diyalektik evrensel bir örüntü izler: şöyle ki: Erkeklik kültür ile kadınlık ise doğa ile bağdaştırılır.

3. Diyalektiğin doğası, kültürün doğayı sömürmesi gibi, erkeği de kadına hükmetme ve onu sömürme konumuna yerleştirir. İşte kitabının adının “İkinci Cinsiyet” olmasının nedeni de budur (akt. Sanday 1990: 2).

### X. 3. Erilmerkezcilik

Margaret Mead’in ve Simone de Beauvoir’ın toplumsal cinsiyete ve evrensel cinsel asimetriye ilişkin açıklamaları dönemlerinin meslektaşlarınınca dikkate alınmış olsa da, 1970’lere kadar toplumsal cinsiyetin antropolojik meseleler açısından ne denli önemli olduğu vurgulanmış değildir. Bu dönemde, antropolojide kadın ve toplumsal cinsiyete ilişkin incelemeler, kültür-kişilik

195 Mead ile Beauvoir arasındaki önemli bir fark, Mead’in iktidar ve hükmetme meselelerinden uzak duran apolitik ve kültürel göreci konumuna karşın, Beauvoir’ın siyasi duruşudur.

ve işlevsel yapısal-işlevsel yaklaşımlar doğrultusunda, daha çok 'cinsiyet rolleri ve kişilik' ve 'akrabalık ve aile' konularıyla sınırlı kaldı. Mead'ın *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* adlı kitabının 'giriş' bölümünde yer alan şu sözleri buna örnek olarak gösterilebilir :

"Bu çalışma, cinsiyetler arasında ne niceliksel ne de niteliksel olarak, gerçekte ve evrensel farklılıklar olup olmadığı kaygısını güdüyor. Evrimcilik öncesinde yüceltilen, sonrasında daha az olduğu iddia edilen, kadının erkekten daha değişken olduğu iddiasıyla da ilgilenmiyor. Bu çalışma, ne kadın hakları üzerine bir tez, ne de feminizmin temeline yönelik bir araştırmadır. Bu sadece, üç ilkel toplumun, belirgin cinsiyet farklılıkları ile ilgili mizaca ilişkin toplumsal tavırlarını nasıl gruplandırdıklarının bir anlatısıdır. Bunu basit toplumlar üzerinde araştırdım, çünkü burada, tür olarak benzer fakat büyüklük açısından bizimki gibi yazılı geleneği olan ve çok sayıda çelişkili tarihsel geleneklerin bütünleşmesine sahip, karmaşık toplumsal yapılardan farklı bir küçük uygarlığın, bir toplumsal mikrokozmosun oyunu oynanıyor" (1950: "Introduction" [1935]).

Mead'den yaklaşık on yıl önce **Radcliffe Brown**, "Güney Afrika'da Dayı" başlıklı makalesinde (1924, akt. McGee ve Warms 1996: 172) erkek çocuğun dayısının mülkiyeti üzerinde hak sahibi olmasını, eski dönemlerde anaerkinin varlığıyla ilişkilendiren iddiaları sorgulamış ve kadına evlilik ve akrabalık bağlamında yer veren çeşitli antropolojik çalışmalardan örnekler sunmuştur.

**Malinowski** ve izleyenleri, aile kurumunun evrensel olduğunu ve evliliğin tüm toplumlarda kutsal kabul edildiğini ileri sürmüşlerdir. Önceleri bu iddia, aile kurumunun evrensel olmadığını, ilk insan toplumlarının serbest cinsel ilişkiye girdiklerini, bunu anaerkil toplumsal düzenin izlediğini ve nihayetinde ataerkillikle birlikte toplumların belli bir gelişmişlik düzeyine eriştiklerini<sup>196</sup>

196 Rosaldo ve Lamphere (1974: 4), antropolojik kadın çalışmalarında sorulan belki de ilk sorunun, 'Batı toplumlarından farklı olarak, kadınların erkeklerle eşit ya da erkeklerden daha fazla güç sahibi olduğu toplumlar var mıdır?' sorusu olduğunu

savunan 19. yüzyıl kültürel evrimcilerine (Bachofen 1861; Morgan 1851, 1877) radikal bir karşı çıkış gibi görünmüştür. Ancak eleştiriler, tüm toplumsal biçimleri biyolojik ihtiyaçlar doğrultusunda<sup>197</sup> anlamaya çalışmalarıyla, kadını sabit biyolojik rolle bağdaştırıp, erkeği ise tüm toplumsal sürecin aktif ajanları olarak imgeleyen Viktoryen varsayımları daha da pekiştirerek sürdürmüş oldukları yönündedir (Collier, Rosaldo, Yanagisako 1997).

Kadın ve toplumsal cinsiyet meselelerinin -yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere- belli konularla sınırlı kalmasının<sup>198</sup> bir nedeni disiplinin entelektüel tarihi ise, diğeri, toplumsal cinsiyette ilişkin Batı'nın ataerkil nosyonudur (Morgen 1993: 9). Kültürlerarası çalışmalarda kadının konumu ya da statüsüne ilişkin anlatıların yeniden değerlendirilmesiyle geleneksel antropolojide erilmerkezci ya da erkek önyargılı toplumsal cinsiyet ideolojisinin hüküm sürdüğü ortaya çıktı. Uzun yıllar toplumsal cinsiyet araştırmaları erkek antropologlar (ya da yine ataerkil ideoloji içinde yetişmiş kadın antropologlar) tarafından yapılmış olduğu için yanlıydı. Örneğin, Yurok'larda kadınların menstrüasyon dönemlerinde (bir hafta boyunca köyün uzağında bir kulübede kalarak) kendilerini ayırmaları, erkek antropologlar tarafından ısrarla, erkekleri menstrüasyon kanından korumak üzere uygulanan bir pratik olarak yorumlandı. Oysa daha sonra, Yurok kadınlarının bunu çok farklı algıladıkları ve yorumladıkları or-

---

ve bu sonuya **Bachofen** ve **Morgan** gibi 19. yüzyıl yazarlarının evrimci teorilerinde gönderme yapıldığını söylerler. Bu evrimciler eski mitosları kanıt göstererek (ki bu noktaya, ampirik veri eksikliği ve mitolojinin tarihle ikame edilmesi gibi, yönteme yönelik eleştiriler getirilmiştir) aşamalandırdıkları uygarlığın en üst basamağına ataerkilliği yerleştirmeleriyle, bir zamanlar var olduğunu iddia ettikleri kadın iktidarını paradoksal bir biçimde ataerkil ideolojiyi desteklemek için kullanmışlardır.

197 Malinowski'nin burada, aile kurumunun evrenselliğini temellendirdiği ihtiyaç, çocuğun çok uzun süre ebeveyni tarafından korunmaya olan ihtiyacıdır.

198 Moore'un kadının daha çok akrabalık ve evlilik bağlamında ele alınmasına ilişkin yorumu ise şöyledir: "geleneksel antropolojinin başlıca çalışma alanının akrabalık ve evlilik olması nedeniyle, kadın aşında etnografik anlatılarda her zaman mevcuttu; dolayısıyla asıl sorun ampirik çalışmaya değil temsile ilişkin bir sorundu" (1988: 1).

taya çıkacaktı; şöyle ki, kadınlar Yurok erkekleri uğruna sınırlandıklarını düşünmek yerine, günlük işlerin yükünden kurtulma fırsatının ayrıcalığını yaşadıklarına ve ruhsal güç topladıklarına inanıyorlardı (Harris 1991:243). İşte, diğer sosyal bilimlerde olduğu gibi, antropolojide de ilk feminist eleştiri bu erkek egemen bakış açısına getirildi.<sup>199</sup>

Antropolojik kuranın erilmerkezciliğinin en çok tepki almış örneklerinden birisi de, insanın evrimini 'aveci erkek' modeliyle açıklayan Washburn ve Lancaster'dır (1968). Sally Slocum, "Toplayıcı Kadın: Antropolojide Erkek Önyargısı" başlıklı makalesinde eleştirisini şu şekilde dile getirmektedir:

"Washburn ve Lancaster avlanmanın kesinlikle erkek olduğunu net bir şekilde belirtir, çünkü, bu öyle bir avlanmadır ki, bir kere basit bir ekonomik faaliyetin çok ötesinde bir şeydir; ayrıca insana özgü olduğunu düşündüğümüz pek çok özellik avlanmayla ilişkilidir. Bize avlanmanın bir yaşam biçimi ve tüm bir faaliyet örüntüsü olduğunu söylüyorlar: "Bizi maymunlardan ayıran tüm biyolojik, psikolojik özelliklerimizi ve alışkanlıklarımızı, eski zamanın avcılarına borçluyuz." Eğer bu akıl yürütmeyi mantıksal bir sonuca ulaştıracak olursak, Jane Kephart'ın şu sözlerine katılmamız gerekir: Sadece erkekler avlandığına ve bütün psikolojisinin temelini avlanma oluşturduğuna göre, kadınların pek de insan türünden sayılamayacağı, çünkü türün doğuştan gelen temel psikolojisine sahip olmadığımız sonucuna varmak zorunda kalıyoruz: bu psikoloji, öldürme ve avlanma ve nihayetinde kendi türünü öldürme psikolojisidir ..." (Sally Slocum 1975: 38).

199 Edwin Ardener (1975, akt. Moore: 3), önerdiği 'suskunlaştırılmış gruplar' teorisiyle, disiplin içinde erkek egemen bakış açısının önemine dikkat çeken ilk kişi oldu. Bu teoriye göre, toplumdaki egemen gruplar, egemen ifade tarzını üretir ve kontrol ederler. Suskunlaştırılmış grupların sesleri, egemenlik yapılarıyla kesilmiştir; bu gruplar kendilerini ifade etmek istediklerinde, bunu egemen ifade tarzları ya da egemen ideolojiler dolayısıyla yapmaya zorlanırlar. Bu şekilde sessizleştirilmiş ya da kendilerini ifade edemez hale getirilmiş her grup (çingeneler, çocuklar, suçlular) bir 'suskunlaştırılmış grup' addedilebilir. Ardener'in suskunkluktan kasti ettiği şey, kelimenin gerçek anlamıyla sessiz olmak değildir. Kadınların suskun grup olmalarının nedeni, kendi gerçeklik modellerini ve kendi dünya görüşlerini egemen erkek modelinin terimlerini kullanarak ifade edememeleridir.

Nira Yuval-Davis (1997: 26), tüm kültürlerde kadına daha az değer verilmesinin bir açıklaması olarak Simone de Beauvoir'ın şu sözlerini aktarır:

İnsanın hayvandan daha üst bir konuma yükseltilmesinin nedeni hayat vermesi değil, hayatı riske etmesidir; bu yüzden insanlıkta doğuran değil de öldüren cinsiyete üstünlük verilmiştir.

Antropolojide kadının ikincilleştirildiği ya da sahnedan silindiği alanlardan birisi insanın evrimi ise, diğeri de tabakalaşma, iktidar ve siyasal iktisat alanıdır. Pek çok ders kitabında tabakalaşma ve siyasal iktisat konuları, toplumsal cinsiyete yer verilmeksizin tartışılmaktadır (Morgen 1993: 11).

1970'lerin başlarında feminist antropologlar, antropolojideki erkek önyargılı bakışın tek katlı olmadığını tespit ettiler. Reiter (1975a: 13), başka kültürlerin antropolojik anlatılarında çifte erkek önyargısı potansiyeline karşı dikkatli olunması gerektiğini belirtir. Bunlardan biri antropologun alana taşıdığı kendi önyargısı; diğeri ise, araştırılan toplumun kendisinde varolan önyargıdır. Antropologun önyargısı, gittiği yabancı kültürde erkeklere yaklaşmanın daha kolay olduğunu ve önemli bilgiyi erkeklerin kontrol ettiğini düşünmesidir. Araştırılan toplumun kendi önyargısı ise, o toplumda kadınların erkeklere bağımlı olduğunun düşünülmesidir ve bu bakış, muhtemelen antropologa iletilecek olandır. Moore (1988:2), bu ikisinden başka, üçüncü bir önyargıdan daha söz eder; bu, Batı kültürünün kendisinde varolan önyargıdır: Batılı antropolog, başka kültürde kadın ile erkek arasında gördüğü her asimetrik ilişkiyi kendi kültürel deneyimleriyle karşılaştırarak, eşitsiz olarak yorumlama yanılığine düşer. Bugün pek çok feminist antropolog, kadın ile erkek arasında eşitlikçi ilişkilerin olduğu yerde bile araştırmacıların bu potansiyel eşitliği anlamakta güçlük çektiklerini, çünkü farkı ve asimetriyi eşitsizlik ve hiyerarşi olarak yorumlama konusunda ısrarlı olduklarına dikkat çekmektedir.

#### X. 4. Toplumsal Cinsiyet: Kültürel/Simgesel İnşa ve Toplumsal İlişkiler Sistemi

Toplumsal cinsiyete ilişkin düşünceler feminist antropolojinin kuramlaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Başka bir deyişle, feminist antropolojideki gelişmeleri, toplumsal cinsiyete ilişkin düşüncelerdeki değişimler doğrultusunda izlemek mümkündür.

Bebek doğduğunda, eğer ultrasonla önceden öğrenilmemiş ise, ilk sorulan ya da merak edilen onun cinsiyetidir. Bebeğin cinsel organına bakılarak *etik* cinsiyet kimlik tespiti yapılır. Bu tespit, kromozomların ve beden yapısı, meme büyüklüğü ve yağ dokusunun miktarı gibi ikincil cinsel özelliklerin incelenmesiyle de yapılabilir. Hemen tüm toplumlar bu özelliklerden bazılarını dayanarak kadın ve erkek arasında bir ayırım yaparken, kadın ve erkek ya da başka bir cinsiyetten olmanın *emik* tanımı toplumdan topluma önemli farklılıklar gösterebilmektedir. Bu nedenle antropologlar, kültürel olarak tanımlanmış cinsel kimliklerle bağdaşan değişken anlamları verebilmek için 'toplumsal cinsiyet' (*gender*) terimini tercih etmektedirler; toplumsal cinsiyet kimlikleriyle bağlantılı olarak beklenen düşünce ve davranış örüntülerine gönderme yapacakları zaman da, cinsiyet rolleri yerine 'toplumsal cinsiyet rolleri' terimini kullanmaktadırlar (Harris 1991: 241).

Toplumsal cinsiyeti, kadınlığın ve erkekliğin toplumsal/kültürel inşâsı olarak tanımlayan bu yaklaşım, 1970'lerin 'kadın antropolojisi' olarak adlandırılan çalışmalarındaki feminist bakış açısının temelini oluşturuyordu. Dolayısıyla, antropolojide erkek önyargılı bakış açısını düzeltme çabalarının yanı sıra, artık, toplumsal cinsiyeti biyolojik determinist açıklamalardan kurtarmak gerekiyordu. Toplumsal cinsiyetin henüz bir kavram olarak yer aldığı bu çalışmalar, (biyolojik) cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayırımına odaklanmıştı. Bu dönemin temel kaygısı, kadınların yaşamlarını etnografik olarak belgelemek ve kadınların toplumdaki konumlarına ve ikincilliklerine ilişkin açıklama getirebilmektir (Moore 1999: 151-2). Sorulan temel sorular şunlardı: 1. Cinsel eşitsizlikler hangi alanlarda görülüyor? 2. Kadının sosyal statü-

sünü belirleyen etkenler nelerdir? Bu sorulara getirilen açıklamalar, kuramsal arkaplanını başlıca yapısalcı, psikolojik, sosyolojik ve Marksist (materyalist) yaklaşımların oluşturduğu tartışmalara dayanmaktadır. Döneme damgasını vuran iki kitap, *Woman, Culture and Society* (Kadın, Kültür ve Toplum -1974) ve *Toward an Anthropology of Women* (Kadın Antropolojisine Doğru -1975), bu yaklaşımlarla kadının ikincil olduğu cinsel asimetriyi irdeleyen yazıların derlemeleridir.

Aşağıda değerlendirilen **Sherry Ortner**, **Nancy Chodorow**, **Michelle Zimbalist Rosaldo** ve **Rayna Rapp Reiter**'in yaklaşımları cinsel asimetrinin evrenselliği varsayımına dayanmaktadır. Bu evrenselliğin nedenlerini farklı biçimlerde açıklamakla birlikte, oluşturdukları çerçevenin ortak noktası, kadının kültürel olarak tanımlanmış annelik ve yeniden üretimdeki rolüdür.

## X. 5. Yapısalcı Yaklaşım: Sherry Ortner

Claude Lévi-Strauss'un<sup>200</sup> neredeyse tek başına temsil ettiği yapısalcılık, 1960'larda gelişen yeni bir paradigmaydı. Dilbilim ve iletişim teorilerinden yararlanan ve hem Marx'tan hem de Freud'dan etkilendiğini düşünen Lévi-Strauss, muazzam çeşitlilikteki toplumsal ve kültürel olayların, bu olaylardaki ortak ilişkileri birkaç basit temel ilkeyle göstererek pekala anlaşılır kılınabileceğini ileri sürmüştür. Bunun için, kültürün evrensel gramerini kurmaya çalışmıştır, yani, kültürel söylemin ikili karşıtlık ilkesine göre yaratılan birimlerinin aldığı biçimler (Ortner 1984: 135). Bu yaklaşıma göre zihin, kültürel olarak örüntülenmiş düzeni, yani ilişkilerin ve dönüşümlerin ikili zıtlık mantığını, durmadan değişen, rastgele bir dünyaya empoze eder. İnsanın keyfi düzenini empoze ettiği kültürel alan ile doğal alan arasındaki uçurum, simgesel kutuplaşmanın temel eksenleridir. Başka bir deyişle, 'doğaya karşı kültür,' neredeyse tüm zaman ve mekânlar için geçerli bir kavramsal karşıtlıktır. Avrupa'nın felsefi söyleminden türemiş olan bu anlayış, tümüyle düalist olan insan dü-

şüncesinde siyah/beyaz, kadın/erkek, kirli/temiz v.b. kavramsal karşıtlıkların da bulunduğunu öngörür.

Lévi-Strauss'ın etkilerini, 1970'lerin feminist antropologların yazılarında görmek mümkündür. Bunlar arasında öne çıkan, **Sherry Ortner**'in (1974) "Is Female to Male as Nature to Culture" (Erkeğe göre Kadın Kültüre göre Doğa gibi midir?) başlıklı makalesidir. Bu makalede Ortner, kadının evrensel ikincilliğini açıklayabilmek için Lévi-Strauss'un çalışmalarından yararlanmış ve yapısalci varsayımları Simone de Beauvoir'ın fikirleriyle bütünleştirmiştir. Beauvoir'ın Ortner üzerinde olduğu kadar, diğer feminist yazarlar üzerindeki etkisinin temelinde, kadın/erkek ve Kendi/Öteki gibi Batı kategorilerinin kadının ikincilleştirilmesindeki rolüne odaklanması yatmaktadır (Mascia-Lees 1999: 69).

Simgesel ve kültürel faktörlere vurgu yapan Ortner (1974), kadının ikincilliğinin, tıpkı antropolojideki kültür gibi, hem evrensel hem de tikel bir olgu olduğunu söyler. Kadının ikincilliğinin evrenselliğine karşın, kadına ilişkin kültürel düşünceler ve simgeleştirmeler çok fazla çeşitlilik göstermektedir. Bu bakımdan kadının ikincilliği sorunu, antropolojik çalışmaya uygun düşmektedir. Evrensel olan, her kültürde kültürel değerlendirmeler dolayısıyla kadının erkeğe ikincil kılınmasıdır; yani, her kültürde kadın, kültürün değersiz kıldığı bir şeyle özdeşleştirilir. Her kültür bunu kendine özgü biçimlerde yapıyor olsa da, bu tanıma en çok uyan şey 'doğa'dır ve (yapısalcılığın temel tezi doğrultusunda) tüm zaman ve mekânlarda geçerli olan karşıtlık 'doğa-kültür' karşıtlığıdır. Bunu biraz açacak olursak, kadının evrensel ikincilliği ile doğa kültür karşıtlığı arasındaki ilişki şu şekilde özetlenebilir: Hemen her kültür, doğayı kendi amaçlarına uygun hale dönüştürülecek, yani aşılacak bir şey olarak algılar; kadının ikincilleştirilmesinin nedeni ise, kadının doğayla özdeşleştirilmesi, onun doğanın bir parçası olarak görülmesi ya da en azından erkeğe göre daha çok aşılması gereken bir varlık olarak kabul edimesidir. Kadının simgesel olarak doğayla özdeş-

leştirilmesinin nedenleri arasında, kadının fizyolojisi,<sup>201</sup> kadının toplumsal rolü<sup>202</sup> ve kadının ruhsal yapısı<sup>203</sup> sayılabilir. Ancak, Ortner'a göre kadın yine de tümüyle doğayla özdeşleştirilemez, çünkü, belli seviyelerde o da kültürel bir varlıktır.<sup>204</sup> Dolayısıyla kadın, doğayla kültür arasında kalmış bir tür aracıdır.

Ortner'in çalışması, kültürel sınıflamaların ve düşüncelerin kadınları nasıl etkilediğini göstermesi bakımından önem arzetsede, açıklamalarının dayanaklarında sorunlar olduğu ortaya çıkmıştır. Ortner'a iki temel eleştiri getirilmiştir: Birincisi, kadın ile erkek arasındaki farkın, mutlaka doğa ile kültür arasındaki farkla bağdaşmak zorunda olmadığı, çünkü, doğa ile kültür kavramlarının her kültürde (eğer varsa bile) aynı şekilde algılanmadığı, dolayısıyla, sorunun yine, Batı düşüncesinin ikili analitik kavramlarının empoze edilmesi sorunu olduğu yönündedir (Moore 1994: 821). İkincisi ise, kadının her toplumda değersizleştirildiğini kabul etmeyen antropologlardan gelmiştir. Bu eleştiriler, Ortner'ın bu sonuca, Batılı ve erkek önyargılı bakış açısına sahip antropologların topladıkları verilerle ulaştığı yönündedir" (Maschia-Lees 1999: 77).

## X. 6. Psikolojik Yaklaşım: Nancy Chodorow

### Nancy Chodorow, 'Family Structure and Feminine Perso-

---

201 Ortner (1974: 74), Kadının menstrüasyon dönemi, sancılı doğumları ve tüm bu süreçlerde toplumsal varlığından ziyade fizyolojisinin ihtiyaçları doğrultusunda hareket etmek zorunda kalması nedeniyle, hayvansı tarafının erkeğinkinden daha açık görülüyor olmasından söz etmektedir

202 Kadının toplumsal rolü, hamileliği ve bebeği emzirmesi gibi yine fizyolojik işlevleri nedeniyle, anne ve çocuk arasındaki ilişki doğal bir ilişki addediliyor ve bu da kadını ev-içi alanla sınırlıyor (a.g.y.: 77).

203 Erkeğin daha nesnel ve kendisini görece daha soyut kategorilerle ilişkilendirmesi ve kadının daha öznel ve kendisini görece daha somut kategorilerle ilişkilendirmesi şeklinde görülen ruhsal yapı farkı, çocuğun bakımından annenin sorumlu olduğu aile yapısından kaynaklanmaktadır (a.g.y.: 81).

204 Ortner burada örnek olarak kadının bilincini gösterir: Bu bilincin varlığının en önemli kanıtı, kadının da kendisinin değersizliğini kabul ederek kültürel bakış açısını benimsediğini göstermesidir (a.g.y.: 76)

nality' (Aile Yapısı ve Dişil Kişilik) başlıklı makalesinde (1974: 43), eril ve dişil kişilikleri karakterize eden genel ve neredeyse evrensel farkların her kuşakta yeniden üretilmesini açıklayan bir model önermektedir. Sorunu psikoanalitik perspektifle ele alan Chodorow da Ortner gibi kadını ikincilleştiren cinsel asimetrinin evrenselliği varsayımından hareket eder.

Kadın ile erkek arasındaki kişilik farklarının doğasını tanımlamaya yönelik ilginin kökleri Freudcu psikolojiye uzanmaktadır. Freud, *oedipus* ve *elektra kompleksi* olarak adlandırdığı iki psikolojik gelişim süreci önermektedir. Buna göre, erkek çocukların doğru (normlara uygun) erkek davranışları geliştirebilmesi için anneye olan bağlılığını reddedip babayla özdeşleşmesi, yani oedipus kompleksini aşması gerekir. Kız çocukların ise, penis noksanlığı nedeniyle yetersiz olan anneyi bağışlama ve onunla yeniden ilişki kurma süreçlerini geçirerek elektra kompleksini aşması gerekmektedir. Freud da diğer 19. yüzyıl düşünürleri gibi kadının ikincilliğinin doğal olduğu kabulünden hareket ettiği için bazı feministler tarafından ağır bir şekilde eleştirilmiştir. Ancak Freud'un fikirlerinin, erilmerkezci önyargısı bir yana bırakıldığında, annenin (çocuğun bakımını üstlenen kişinin) çocukla ilişkisinin, çocuğun psikolojik gelişimi üzerindeki büyük etkisine dikkat çekmesi bakımından feminist çalışmalara katkısı gözardı edilemez (Mascia-Lees 1999). Chodorow'un önerdiği modelin Freud'un savıyla örtüşen yanı da budur:

"Bu yazı, erkeğin ve kadının gelişimindeki kritik farklı deneyimin, çocuğun erken dönemdeki bakımından ve (en azından) daha sonra kadının sosyalleşmesinden evrensel olarak kadının yükümlü olduğu gerçeğinden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Bu, anne-kız ilişkisinde annenin önemine ve kız ve erkek çocuğun erken dönemde bir kadınla ilişkisinin bilinç ve bilinçdışı düzeydeki sonuçlarında toplanan dikkate işaret etmektedir. Kişiliğin cinsiyete göre gösterdiği temel farklılığın gelişiminden, yetişkin olma yolunda erkeklerin ve kadınların bu sosyal çevreyi farklı yaşıntılıyor olmaları sorumludur" (1974: 43-4).

Chodorow'un Freud'dan ayrıldığı nokta ise, Freud kadın ile erkek arasındaki kişilik farklarını biyolojiye dayandırarak<sup>205</sup> açıklarken, onun, bireylerin psikolojik formasyonlarında biyolojik değil, kültürel etkenlerin rol oynadığını ileri sürmesidir:

"Psikoanalitik teoriye göre kişilik, erkek ve kız çocuğun, erken çocukluk dönemlerinden itibaren yaşadıkları sosyal-ilişkisel deneyimlerin bir sonucudur. Kişilik gelişimi, bilinçli ebeveyn hedefiyle gerçekleşmez. Çocuğun deneyimlediği sosyal ilişkilerin doğası ve kalitesi, kız ya da erkek çocuk tarafından benimsenir, içselleştirilir ve örgütlenir ve böylelikle çocuğun kişiliği oluşur. Süregiden ilişkiden içselleştirilen şey, ilk ilişkiden bağımsız olarak devam eder ve genelleşerek kalıcı kişilik özelliğini oluşturur. Bilinç düzeyindeki benlik (*self*), çoğunlukla kişiliğinin pek çok özelliğinin farkında değildir. Bunlar aynı zamanda kişinin davranışını belirleyenlerdir: ki bu davranışlar hem kültürel olarak beklenen hem de bireye özgü olanlardır. Kişinin genel kendilik algısı gibi kişiliğinin bilinç düzeyindeki yanları ve en öncelikli toplumsal cinsiyet kimliği, kişiliğin bilinçdışı organizasyonunun tutarlılığını ve istikrarını gerektirir" (1974: 45-6).

Dolayısıyla, Chodorow'a göre, büyüdükçe genel bir yapıya kavuşan kişiliğin gelişimi, çocuklukta yaşanan ilişkisel deneyimlerin bir sonucudur. Anne kız çocuğuyla daha fazla özdeşleşme eğilimi gösterir. Oğluyla olan ilişkisi ise, onun erkekliğini, kendisinden farklı olduğunu vurgulayarak kazandırmak şeklindedir; bir anlamda oğlunu kendisinden uzaklaştırmaya çalışmaktadır. Bu nedenle, erkeğe kıyasla kadın kişiliği, onun kendisini daha çok diğer insanlarla olan ilişkisine ve bağlantısına göre tanımlamasıyla oluşur; bu da ego sınırlarının daha esnek olmasına yol açar. Esnek ego sınırının psikoanalitik literatürdeki anlamı ise, bireyleşmenin daha zayıf olduğudur (Chodorow 1974).

205 Freud'a göre erkek çocuk, ilk aşk nesnesi olan annesinde penis noksanlığını gördüğü zaman korkuya kapılır ve sahneye rakip olarak baba girer: baba, çocuğun fantezisinde öldürme ve hadım etme gücüne sahip kişidir, bu nedenle çocuğun anneye olan sevgi bağına reddetmesi ve bu bağı babayla kurması gerekir (Chodorow 1974: 50).

Chodorow, bireylerin psikolojik formasyonlarında kültürel etkenlerin rol oynadığını göstererek, kadının annelik rolü nedeniyle ortaya çıkan evrensel kadın kişilik özelliklerinin, onun ikincilliğinin kaçınılmaz (biyolojik) olmasına yol açmadığını da anlatmak istemiştir.

Chodorow'a getirilen bir eleştiri, kadın ve erkek kişilik tiplerinin evrenselliğini gösteren kanıtlar sunamıyor olmasıdır (Mascia-Lees 1999: 43). Bir başka eleştiri post-yapısalcılardan gelmiştir. Post-yapısalcılara göre Chodorow, toplumsal cinsiyet kavramını aile ve ev-içi yaşantısıyla sınırlamıştır; dolayısıyla kavramın ekonomi, siyaset ya da güç gibi diğer sosyal sistemlerle ilişkilendirilmesine yer bırakmamıştır. Kuşkusuz, babanın dışarıda çalışmasını ve annenin çocuk bakımıyla ilgilenmesini zorunlu kılan toplumsal düzenlemeler ailenin örgütlenme biçimini belirler; ancak, bu düzenlemelerin nereden kaynaklandığı ve cinsiyete dayalı işbölümü ile nasıl iç içe geçtiği açık değildir. Bu nedenle, dilin, yani anlam sistemlerinin iletişimdeki, yorumdaki ve toplumsal cinsiyeti temsil etmedeki rolünün önemi üzerinde duran post-yapısalcılara göre, anlamlara bakmadan, erkeklikle gücün her zaman ve her yerde nasıl olup da çakıştığını anlamak pek mümkün değildir (Scott 1986: 1063).

### **X. 7. Kamusal Alan – Ev-içi/Özel Alan (Sosyolojik Yaklaşım): Michelle Zimbalist Rosaldo ve Rayna Rapp Reiter**

Ortner ve Chodorow gibi, **Rosaldo** da 'Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview' (Kadın, Kültür ve Toplum: Teorik bir Bakış 1974) başlıklı yazısında, kadını ikincil kılan cinsel asimetrinin evrenselliğini ve bu evrenselliğin altında kadının yeniden üretimdeki rolünün yattığını varsayar ve yine onlar gibi, bu ilişkinin hiçbir şekilde biyolojik determinizme dayandırılmayacağını ileri sürer.

Bu evrensel cinsel asimetride, sosyolojik değerlendirmelerle sunduğu model açısından Rosaldo'nun önemli ve çarpıcı bulduğu şey şudur: "kadın faaliyetlerinin tersine erkek faaliyetleri, her

zaman baskın bir şekilde önemli kabul edilmekte ve kültürel sistemler erkek rollerine ve faaliyetlerine değer ve yetke vermektedir” (1974: 19). Pek çok kültürden örneklerle cinsel asimetrisinin kültürel ifadesi ekonomik faaliyetlerle ilişkilendirilebilse de, asimetriyi, ritüeller, dilin kullanımı ve erkek çocuğa atfedilen değer gibi başka alanlarda da görmek mümkündür. Ne ki, Rosaldo’ya göre asimetrisinin yansıdığı tüm bu alanları ayakta tutan temel bir direk vardır:

“En eşitlikçi diyebileceğimizden cinsel tabakalaşmanın en belirgin olduğu toplumlara kadar her yerde erkekler kültürel değerlerin merkezinde yer almaktadırlar. Bazı faaliyet alanları istisnasız erkek alanı addedilir ve bu nedenle ezici ve törel bir öneme sahiptir. Bu gözlem karşılığını, her yerde erkeğin kadın üzerinde belli bir otoriteye ve kültürel olarak meşrulaştırılmış, kadına boyun eğdirme hakkına sahip olduğu gerçeğinde bulur” (1974: 21).

Bununla birlikte, Rosaldo’ya göre kadın tümüyle çaresiz değildir. Dedikodu yaparak, bağırarak, erkek kardeşleri birbirine düşürerek ya da yemek pişirmeyi reddederek erkeğin otoritesini zayıflatma gücüne sahiptir (a.g.y. : 21). Ancak bu güç, kadının ev-içi (*domestic*) alanla sınırlı, kamusal alanın ise erkeğe ait olması nedeniyle, kültürel meşruiyeti olan ya da otorite anlamında bir güç olamamaktadır. Kadının, çocuk doğurma ve emzirme (yani yeniden üretimdeki) rolü nedeniyle ait olduğu ev-içi alanı, “bir ya da daha fazla anne ve onların çocukları etrafında organize olmuş en küçük kurum ve faaliyet tarzı” (a.g.y. :23) olarak tanımlayan Rosaldo, bu alanın, kadını meşru otoriteden yoksun bırakma nedenleri üzerinde durur. Nedenler arasında, 1. Chodorow’un modelindeki zayıf egoya sahip kadın kişilik yapısının gelişmesi; 2. ‘Doğa/kültür’ hiyerarşik ikiliğinin ‘kadın/erkek’ ikiliğini simgelediğini ileri süren Ortner’in modeli ışığında, kamusal alanın güçlü olan kültürü, ev-içi alanın ise zayıf olan kadını temsil etmesi ve 3. kadının (çocuk bakımı, yakın çevresindekilerin kişisel taleplerine cevap verme gibi) ev-içi ihtiyaçlarını karşılarken oto-

rite için gereken mesafeli olma imkânını kaybetmesi sayılabilir.

Kısaca Rosaldo, kadının çocuk doğurması ve emzirmesinin, yani biyolojik donanımının, hiçbir şekilde onun ev-içi alanla özdeşleştirmesini gerektirmediğini düşünmekle birlikte, bu durumun ortaya çıkardığı cinsiyete dayalı işbölümünden kaynaklanan kamusal alan – ev-içi alan ayrımının,<sup>206</sup> kadının evrensel ikincilliğini anlayabilmede iyi bir çerçeve oluşturduğunu ileri sürmektedir (1974: 24).

Rosaldo, tam da vardığı bu sonuç nedeniyle bazı yazarlarca şiddetle eleştirilmiştir. Şöyle ki: “Bu yazarlara göre toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin evmsel nedenlerine yönelik araştırmaların, her ne kadar modelleri sosyal ya da kültürel açıklamalar öneriyor gibi görünse de, bir tür biyolojik determinizm içeren bir sonuca varmaları kaçınılmazdır (ör. Leacock 1978, Sacks 1979)” (More 1994: 821).

Daha sonra modelini yeniden değerlendiren Rosaldo, Lamphere ile birlikte, ev-içi – kamusal alan kavramlarının kendi (Batı) tarihleriyle sınırlı kavramlar olduğunun ve kendi kategorilerinin özellikle Viktoryen mirasa dayandığının farkına varır (Lamphere 1993: 71). Böylece, kamusal/ev-içi ayrımının kadının ikincilliğine evrensel bir açıklama getiremeyeceği yönünde düşüncesini değiştirir.

**Reiter**, Rosaldo’nun ‘Teorik bir Bakış’ yazısı ile hemen hemen aynı zamanlarda, ‘Men and Women in the South of France: Public and Private Domains’ (Fransa’nın Güneyi’nde Erkekler ve Kadınlar: Kamusal ve Özel Alan 1975) başlıklı yazısını yazmıştır. Bu yazıda kamusal-özel alan ayrımına Rosaldo’dan farklı bir açıdan yaklaşır.

Reiter, gittiği köyde akrabalık alanının kadınların yaşantısındaki öneminden çok etkilenir. Burası, hükümet, kilise gibi kurumlarıyla, devlet örgütlü, karmaşık yapıya sahip bir toplum olan

206 Rosaldo, ev-içi grupların toplumlar arasında çok çeşitlilik gösterdiğini kabul etmekle birlikte, belli örneklerdeki karmaşık durumların genel bir çerçeve olarak kamusal alan-ev-içi alanı ayrımını geçersiz kılamayacağını, çünkü, bu çerçevenin, kadının ve erkeğin somut değil, göreceli yönelimlerine işaret ettiğini söyler (1974: 35).

Fransa'nın bir köyüdür. Yani, resmi düzeyde aile ve akrabalık etrafında yapılmış bir toplum değildir. Ancak köylü kadınların yaşamları, bu daha kamusal kurumlardan çok, akrabalıkla biçimlenmiştir (1975: 253-4). Bu gözlemi onu, devletin ortaya çıkışına eşlik eden kamusal/özel alan ayrımının kadınlar açısından ne tür anlamlar taşıdığını araştırmaya yöneltir. Reiter, köyde kamusal ve özel olmak üzere iki ayrı alan olduğunu ve kadınların daha çok özel alanda bulunduğunu, fakat, kilise ve üç dükkânın, erkeklerin bulunmadığı zamanlarda kadınlara ait olduğunu saptar (1975b: 253, 257). Yani, erkekler ve kadınlar kamusal alanı farklı biçimlerde ve farklı zamanlarda kullanmaktadırlar. Reiter bu noktada, Rosaldo'nun yaklaşımına farklı bir örnek sunmaktadır. Onun yaklaşımının Rosaldo'nunkiyle örtüşen yanı, kamusal alana atfedilen güç ve prestij, özel alana atfedilenden çok daha fazla olduğudur.

Reiter, kamusal alanın özel alandan üstün tutulmasının arkasında devletin olduğunu ileri sürer. Çünkü, devletin ortaya çıkışıyla, akrabalık gruplarının toplumsal kaynaklara erişmedeki belirleyici rolleri yiter. Bu koşullar altında, devlet kontrolünü destekleyen bir seçkin sınıf (ki devlet bu sınıfın çıkarlarına hizmet eder), güç üzerinde tekel oluşturur. Bu gücü, zora dayalı olarak değil, ideolojik mekanizmalarla işletir. Bu mekanizmalardan biri, kamusal ve özel alan ayrımı oluşturmaktır. Eğitim ve din gibi üstyapı kurumları aracılığıyla, kamusal alanda yapılan işin, devlet ve dolayısıyla herkesin yararına olduğu fikri aşılır. Bu nedenle, devletli toplumlarda özel alanla bağdaştırılan güç ve prestij oldukça sınırlı kalır (Mascia-Lees 1999:61-2).

Kamusal/özel ayrımına yapılan vurgunun, kadının ev-içi alanda yaptığı işin önemine ışık tutması ve bu iş ücretlendirilmese bile kapitalist toplumların genel işleyişinde oynadığı rolü aydınlığa kavuşturması bakımından feminist çalışmalara katkısı yadsınmaz. Ancak, bu ve diğer ikili karşıtlıklara dayanarak kadının ikincilliğini evrensel varsaymanın, ikincilliğin ve karşıt kavramların aynı toplum içinde bile farklılık gösterebilmesi nedeniyle sorunlu olduğu açıktır.

### X. 8. Marksist Yaklaşım: Friedrich Engels, Eleanor Leacock ve Karen Sacks

**Kathleen Gough** 1960'larda, 'antropoloji ve emperyalizm' tartışmalarıyla geleneksel antropolojiye bazı önemli eleştiriler getirmekteydi; bu eleştiriler, antropolojinin, özellikle iki açıdan zayıf kaldığı yolundadır (Copans ve Seddon 1978: 15): Birincisi, antropologların, Batı emperyalizmini uluslararası bir sistem ve birbirleriyle bağlantılı bir siyasal iktisat olarak incelemeyi ya da bunun Batı-dışı toplumlar üzerindeki genel ve özgül yanlarını keşfetmeyi başaramamış olmaları; ikincisi, antropologların, toplumsal değişmeyi incelerken esas olarak maddi değerlendirmeleri ortaya koyma eğilimleri nedeniyle kuramsal değerlendirmelerde yetersiz kalmış olmalarıdır. Emperyalizmin incelenmesinde teorik çerçeveyi geliştirememiş olmalarına, özellikle Marx ve Marksist yaklaşımlardan etkilenen literatürde dikkat çekildi; fakat, bu kitaplar ya göz ardı edildi ya da dışlandı. Ancak, gerçekte durum böyle değildi. Wright Mills'in belirttiği gibi, Marksizmin entelektüel etkileri genellikle saklı tutuldu; Marx'ın düşünce kategorilerini kullananların çoğu yöntemlerine ve kavramlarına kaynaklık edenin farkında değildi (Copans ve Seddon 1978: 16).

Marksizme yönelik düşmanca tavırların egemen olduğu bu iklim 1970'lerde değişmeye başladı. 1970'lerin başları, Amerika Birleşik Devletleri'nde bilim dünyası ile siyasal oluşumların birleştiği yıllardı. 1960'ların sonlarında, A.B.D. ve Fransa'da ortaya çıkan (savaş karşıtı ve hemen ardından kadın hareketleri gibi) radikal toplumsal hareketler akademik dünyayı etkilemekle kalmayıp, aynı zamanda ondan büyük ölçüde beslenmişti. Sürmekte olan düzenin parçası olan herşey sorgulanıyor ve eleştiriliyordu. Bu ilk eleştirilerin antropolojiye yansımaları, antropoloji ile sömürgecilik ve emperyalizm arasındaki tarihsel bağların ifşa edilmesi şeklinde oldu. Artık, yeni eleştirinin ve eski modellerle alternatif olarak sunulan teorilerin buluştuğu ortak nokta Marksist yaklaşım idi<sup>207</sup> (Ortner 1984: 138).

207 Bkz. "Marksist Antropoloji" bölümü.

**Karl Marx** ve **Friedrich Engels** de, diğer 19. yüzyıl toplumsal evrimcileri gibi (ör. **Lewis Henry Morgan** ve **Herbert Spencer**), kadın ve erkek rolleri arasındaki farkı açıklamak üzere evrimci çerçeveyi kullandılar.<sup>208</sup>

Marx, en çok sınıf baskısı çözümlenmeleriyle öne çıkmışken, Engels daha çok, *The Origin of the Family, Private Property and the State* (Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni 1884) adlı kitabındaki toplumsal cinsiyet baskısına ilişkin çözümlenmeleriyle tanınır. Engels'in bu kitapta kullandığı evrimci model ve altında yatan bazı varsayımlar reddedilmiş olsa da, yaşamın maddi koşulları ve ekonomik etkenlerin toplumsal cinsiyet tabakalaşmasını nasıl etkilediğine ilişkin temel yaklaşımı, günümüzde hâlâ maddeci araştırmacıların hareket noktasını oluşturur (Mascia-Lees 1999: 47). Çünkü Engels, kadının erkeğe göre toplumsal statüsünü değerlendirirken, kadının statüsünün toplumun hüküm sürmekte olan iktisadi ve siyasal ilişkilerine göre toplumdan topluma ve dönemden döneme farklılık gösterdiğini ileri süren maddeci teoriyi geliştirmiş nerdeyse tek kişidir. Engels'in görüşlerini, şu sözleriyle özetlemek mümkündür:

“Bütün faaliyet kollarındaki –hayvancılık, tarım, ev sanayii– üretim artışı, insan çalışma gücüne, kendisine gerekenden daha çoğunu üretmek yeteneğini kazandırdı. Bu, aynı zamanda, her *gens*, ev ortaklığı ya da karı-koca ailesi üyesine düşen günlük iş tutarını artırdı. Yeni çalışma güçlerine başvurmak gerekli hale geldi. Savaş bunları sağladı: savaş tutsakları köle haline getirildiler. Birinci büyük toplumsal işbölümü [cinsiyete dayalı işbölümü], çalışma üretkenliğini, dolayısıyla servetleri artırıp üretim alanını genişleterek, o günkü tarihsel şartlar içinde, zorunlu olarak köleliği getirdi. Birinci büyük toplumsal işbölümünden, toplumun iki sınıf, efendiler ve köleler, sömürülenler ve sömürenler halinde ilk büyük bölünüşü doğdu. Sürüler, tribü ya da *gens*’in

208 Morgan ve Spencer ile Marx ve Engels evrimci çerçeveyi kullanmakla birlikte aralarında önemli bir fark vardı: Morgan ve Spencer kadın ile erkek rolleri arasındaki farkı biyolojik determinizmle açıklarken, Marx ve Engels, kadın ile erkek rolleri arasında kadının ikincilliğine yola açan etkenin tarihsel özgülüğü olan bir olgu olduğunu ileri sürerler.

ortaklaşa mülkiyetinden. bireysel aile başkanlarının mülkiyetine ne zaman ve nasıl geçti? Şimdiye kadar bu konuda hiç bir şey bilmiyoruz. Ama, esas bakımından, bu işin bu aşamada olmuş olması gerekir. O zaman, sürüler ve öbür yeni servetlerle, aile, koklü bir değişikliğe uğradı.

Geçinme gereçlerini kazanmak daima erkeğin işi olmuştu; bu iş için zorunlu araçları üreten ve bu araçların mülkiyetine sahip olan erkekti. Yeni geçinme araçlarını, sürüler meydana getiriyordu: onları önce evcilleştirmek, sonra da korumak erkeğin eseri olmuştu. Bundan dolayı davar erkeğe aitti. Tıpkı davara karşılık trampa edilen meta ve kölelerin de ona ait olması gibi. Şimdi üretimin sağladığı bütün kazanç (*bénéfice*) erkeğe gidiyordu; bundan kadın da yaralanıyordu, ama mülkiyette hiç bir payı yoktu. "Vahşi" savaşı ve avcı, evde ikinci planda kalmakla yetinmişti; "daha yumuşak huylu çoban," servetiyle ögünerek, birinci plana çıktı ve kadını ikinci plana itti. Ve kadın bundan yakınamazdı. Aile içindeki işbölümü, mülkiyetin kadınla erkek arasındaki paylaşımını düzenliyordu; bu aynı kalmıştı; ama gene de, sadece aile dışındaki işbölümünün değişmiş olması yüzünden, evcil ilişkiler altüst oluyordu. Eskiden kadının evdeki üstünlüğünü sağlayan sebep: kadının kendini tamamen ev işlerine vermesi olgusu. şimdi, evde erkeğin üstünlüğünü sağlıyordu: kadının ev işleri, artık, erkeğin üretken çalışması yanında hesaba katılmıyordu; önemli olan erkeğin çalışmasıydı" (Engels 1979: 223-4).

Marx ve Engels'e göre, komünal mülkiyetten özel mülkiyete geçiş, sınıflı kapitalist toplumlarda doruk noktasına vardı; ki bu da, kadının yüksek statüden düşük statüye geçmesine yol açtı.

Engels'in tezi, kadının ikincilliğinin nedenleri ve kökenine ilişkin Marksist ve feminist analizler üzerinde çok etkili olmuştur. Engels'i yeniden değerlendiren ilk antropologlar, çalışmalarında bazı eleştirileri ortaya çıkarmış olsalar da, temelde teze sadık kalmışlardır (Moore 1988: 47). Getirilen eleştirilerden biri, Engels'in, üretim birimi hane olan anasoylu toplumlarda kadının üstünlüğe sahip olduğu görüşüne yöneltmiştir (gerçi Engels, hiçbir zaman bir grup olarak kadınların siyasi iktidara sahip ol-

duklarını ifade etmemiştir, çünkü, ona göre iktidar, ilk komünal toplumlarda siyasi bir değişken değildi) (Webster 1975: 144). Engels, kadının hane içinde üstün olduğu görüşünü, muhtemelen, çalışmasının çoğu Morgan'ın anasoylu Iroquois çalışmasına dayandığı için ileri sürmüştü. Ancak, kadınların konumu anasoylu toplumlarda daha iyi olabilse de, kadının iktidarını [ya da üstünlüğünü] destekleyen bir kanıt yoktur (Webster 1975: 144).

Engels'e yöneltilen daha önemli bir eleştiri ise, tezinin özcü varsayımlar içermesi üzerinedir: Engels'e göre, işbölümü ve serbest cinsel ilişkiyi kadının nefretle karşılayıp, erkeğin buna yatkın olması 'doğal' olgulardır (Moore 1988: 47).

Marx'ın çizgisinden gıden ve Engels'in teorilerinden yararlanan **Eleanor Leacock** ve **Karen Sacks**, öncelikle kadının ikincilliğinin evrensel olduğu varsayımına karşı çıkarlar. Her iki yazar da kadının ikincilliğinin, üretim ilişkileri, özel mülkiyet ve sömürgecilik/kapitalist iktisadi ilişkilerle bağlantılı, tarihsel özgüllüğe sahip bir olgu olduğunu ileri sürerek, temelde Engels'in teziyle uzlaşmaktadırlar. Ancak Leacock, Engels'in modeline tamamen sadık kalırken, Sacks bu modeli sınıfsız toplumlar açısından biraz değiştirmeyi önerir.

**Eleanor Leacock**, kadının ikincilliğinin evrenselliğini varsayanların, etnik-merkezci ve erkek-merkezli önyargıdan mustarip olduklarını ileri sürerek, iki ana sava itiraz eder: 1. Kadının statüsünün doğrudan çocuk doğurma ve çocuk yetiştirme işlevleriyle ilişkilendirilmesi; 2. Ev-içi (ya da özel alan)/kamusal alan ikiliğinin, toplumsal cinsiyet ilişkilerini incelemede tüm toplumlar için geçerli bir çerçeve olarak ele alınması. Leacock'ın çalışmasındaki önemli husus, sınıflı toplum öncesinde kadının ve erkeğin eşit değer ve prestije sahip konumlarda bulunan özerk bireyler olduğu saptamasıdır; [özellikle sömürgecilik ve kapitalizm, kadın ile erkek arasındaki ilişkileri bozmuştur]. Bu saptama doğrultusunda Leacock, şu savları ileri sürer: 1. Tüm toplumlarda kadınların ekonomiye katkısı büyüktür; 2. Kadının statüsü, annelik rolleri ya da ev-içi alanla sınırlanmış olmalarına değil,

kaynaklara erişime, çalışma koşullarına ve emeklerinin ürünleri üzerindeki kontrol güçlerine bağlıdır (Moore 1988: 31-2).

**Karen Sacks** (1974: 213), Engels'in, kadınların konumlarının sınıflı toplumlarda (sınıfsız toplumlara göre) daha kötü olduğunu konusunda genel olarak haklı olduğunu, fakat, bu kötülüğe neyin yol açtığı hususunda hâlâ daha fazla bilginin gerektiğini düşünmektedir. Dolayısıyla, etnografik yeniden inşadan yararlanılarak, kapitalist olmayan toplumdaki kadının statüsünün çeşitliliğine bakılması gerekmektedir; çünkü, özel mülkiyetin olmadığı pek çok sınıfsız toplumda, kadının erkekle tam bir eşitlik içinde olmadığını gösteren fazlaca veri vardır. Sacks (1974), dört Afrika toplumundan elde edilen verileri inceleyerek, erkeklerin, kendi kullanımlarından ziyade değiş-tokuş için yapılan üretimde daha fazla rol almalarıyla kadının yaptığı işin daha ev-içi işi haline geldiğini ve buna bağlı olarak kadının statüsünün düştüğünü söylüyor.

Bu tespit, özel mülkiyetin ve değişim için üretimin, kadının ev-içi alanla sınırlanmasına ve ikincilleşmesine yol açtığını söyleyen Engels'in görüşüyle örtüşmektedir. Ancak Sacks, sınıfsız toplumlarda kadının genel olarak erkeklerle sınıflı toplumlarda olduğundan daha eşit ilişkilere sahip olduğu konusunda kuşkuludur olduğunu belirtir:

Erkeğin özel mülkiyet sahipliğinin, onun üstünlüğünün temel olduğunu düşünmüyorum. Birincisi, tüm erkekler özel mülkiyete sahip değildir. İkincisi, pek çok sınıflı toplumda, hatta, güçlü erkek egemen örüntüye sahip olanlarda kadınlar da erkeklerin yanı sıra özel mülkiyete sahip olabilmekte ve kadının özel mülkiyet sahipliği, kocasına göre, kendisine önemli ölçüde ev-içi iktidarı sağlamaktadır (Sacks 1974: 219).

Sonuçta Sacks, Engels'in tezine büyük ölçüde katılmakla birlikte, sınıflı toplum öncesinde kadının her zaman eşit ve özerk statüye sahip olmadığını ileri sürerek Leacock ve Engels'den ayrılmaktadır.<sup>209</sup> Daha sonra Sacks, *Sisters and Wives* (Kızkardeşler

ve Eşler 1979, akt. Moore 1988:34) başlıklı çalışmasında, sınıfsız toplumlar için biri komünal, diğeri akraba dayanışması olmak üzere iki tip üretim tarzı belirlediği bir model önerir: Komünal üretim tarzında, hem kadının hem de erkeğin üretim araçlarıyla ilişkisi aynı olduğu için birbirlerine göre konumları da eşittir. Diğer üretim tarzında ise cinsel eşitlik, kadının kızkardeş ya da eş olarak tanımlanıp tanımlanmamasına bağlı olarak değişmektedir - ki bu da, sırasıyla, kadının üretim araçlarına erkekle eşit derecede erişim olanağına sahip olup olmadığı anlamına gelmektedir.

Yukarıdaki değerlendirmeler ışığında Engels'e yöneltilen eleştirileri şu şekilde özetlemek mümkündür: Marksist yaklaşım, kadının ikincilliğini evrensel varsayan yaklaşımlara getirdiği tarihsizlik eleştirisinde haklıydı. Ancak, kadının ikincilliğini varsayan yaklaşımların bir başka zayıf yanı daha vardı ki, bunu Engels'in modelinde de görmek mümkündür. Bu, kadının ikincilliğine, Batı düşüncesinden kaynaklanan ikili karşıt kavramlarla açıklama getirmektir. Yani, Rosaldo ve Reiter'in kullandığı ev-içi (özel) - kamusal alan ikili karşıtlığı, Engels'in modelinde üretim- yeniden üretim karşıtlığı olarak görülmektedir. Bu karşıtlık, kadının yeniden üretimdeki rolünün ev-içi alanda, üretimin ise 'kamusal' alanda konumlandırıldığı kapitalist üretim koşulları için geçerli olabilse bile, kadının hem yeniden üretimde hem de üretimdeki rolünü ev-içinde sürdürdüğü üretim sistemlerini açıklamakta yetersiz kalmaktadır (Moore 1994: 822).

## **X. 9. Toplumsal Cinsiyet: Farklılık, Aynılık, Ötekileştirme**

Yukarıda, toplumsal cinsiyet ve eşitsizliğine ilişkin, antropolojinin 1970'lerdeki yapısalcı, psikolojik, sosyolojik ve Marksist yaklaşımlarının ikili karşıtlıklarını gördük. Bu çalışmalardaki en

---

nemlerde toplumsal cinsiyet rolleri farklı ama eşitsiz değildi' iddiasına karşı, yine de pek çok avcı-toplayıcı toplumlarda eşit toplumsal cinsiyet rollerinin olmadığını; örneğin, Avustralya yerlilerinde, erkeklerin dört kadını evlenebildiğini; eti kendisine ayırdığını, kadının ise sebze yediğini; zina durumunda erkeğin kadını dövebildiğini, fakat kadının böyle bir yaptırım gücünün olmadığını; bütün bunlara karşın, kadının en az erkek kadar çalıştığını ileri sürer.

önemli gelişme, cinsel asimetrinin yalnızca kadına odaklanarak değil, kadının erkekle olan ilişkisi içinde anlaşılabilceği tespiti idi. Fakat, kullandıkları karşıtlıklar tüm kültürleri açıklamak için uygun araçlar değildi, çünkü bunlar, cinsel farklılıkların biyolojik temeline ilişkin Batı felsefesinin ve düşüncelerinin ürünüydü. Bu karşıtlıkların bir başka özelliği ise, her zaman hiyerarşik olmalarıydı; yani kültür doğaya üstündür; erkeklerin kamusal dünyası kadınların özel dünyasını kuşatır, dolayısıyla erkek kadından üstündür. Bu hiyerarşi sorunu, hemen tüm tartışmalarda toplumsal cinsiyet antropolojisinin en önemli başarısızlıklarından biri olarak kabul edilir: **Toplumsal cinsiyet antropolojisi farklılığı hiyerarşisiz düşüncememektedir** (Moore 1993: 194).

1970'lerin kadın antropolojisine getirilen bu eleştiriler, kadının, erkekle olan tek yönlü ilişkisi içinde değil, karşılıklı ilişkileri içinde düşünülmesi gerektiğini ortaya çıkardı. Di Leonardo (1991: 30) bunu, "toplumsal cinsiyetin içkin doğası" olarak açıklar. Artık feminist antropoloji kuramsal sorununu, "toplumsal cinsiyetin nasıl kültür dolayımıyla tecrübe edildiği ve yapılandığı değil, ekonominin, akrabalığın ve ritüellerin nasıl toplumsal cinsiyet dolayımıyla tecrübe edildiği ve yapılandığı şeklinde formüle eder" (Moore 1988: 9). Toplumsal cinsiyete ilişkin düşüncedeki bu gelişme, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin, nasıl, ırk/etnisite, sınıf, din, yaş, cinsel tercih gibi diğer eşitsizliklerle kesiştiğine açılım sağlar. Bu da 'farklılık' kavramının yeniden değerlendirilmesini gerektirir. Di Leonardo'ya göre, "tüm feminist analizlerde toplumsal cinsiyetin içkinliğinin kabulü ile, 'farklılık', inorganik bir eklenti olarak benimsenmek yerine, analizin mantığı içinde inşa edilmiş olur" (1991: 30).

Moore (1993: 194-5), farklılık ve aynılık tartışmasının, antropolojik çalışmalarda olduğu kadar toplumsal cinsiyet ilişkileri çalışmalarında da önemli bir yeri olduğunu söyler. 1970'lerin feminist antropologları, kadınlık ve erkeklik kategorileri ile kadın ve erkeğin faaliyet ve davranışlarındaki kültürler-arası farklılıklara vurgu yapmışlardı. Yani söz konusu farklılık, hem kültürler

hem de kadın ile erkek arasındaki farklılık idi. Benzerliklerden ise nadiren söz ediliyordu. Bunun nedenini belki de şu endişelerde aramak gerekiyordu: Yoksa benzerlik aynılığa, aynılık da çeşitliğe mi işaret ediyordu?

Mascia-Lees, kadın ile erkek arasındaki farklılık ve benzerlik konusunda kendi (Amerikan) toplumundaki yaygın görüşü şu şekilde dile getirmektedir:

“Çoğu Batılı araştırmacının, kadın ile erkek arasındaki benzerliklerden çok farklılıklara odaklanmaları, Batı toplumlarının tarihinin ve toplumsal ve siyasi gündemlerinin bir ürünüdür. Farklılığa duyulan bu ilgi Amerikan toplumunda o denli içkindir ki, toplumsal cinsiyet benzerliklerinin de toplumsal cinsiyet farklılıkları kadar önemli ve ilginç bir araştırma alanı olabileceğini söylemek çoğu insanı şaşkınlığa düşürür. Eğer kadın ve erkek özelliklerini noktalarla gösterebileceğimiz iki şema hazırlar ve bunları üstüste koyarsak, örtüşmeyen [yani farklılığı gösteren] noktaların çok az olacağını söyleyebiliriz. Ancak medyada, bu ‘çok az noktadan’ oldukça fazla anlamlar üretilmektedir ve insanlar kolayca, ‘erkeklerin Mars’tan kadınların Venüs’ten geldiğine’ inanabilmektedirler. Dahası, her yıl, farklılığı gösteren noktalara denk gelen insan davranış ve yeteneklerini açıklayabilmek için araştırmalara milyonlarca dolar harcanmaktadır. Bu davranış ve yeteneklerin, fırsatlara ve kaynaklara erişim kararları açısından önemli sonuçlara sahip özellikler olması hiç de şaşırtıcı değildir” (Mascia-Lees 1999: 18, 9).

Benzerlik ve farklılık tartışması, sadece toplumsal cinsiyet için değil, ırk/etnisite, sınıf, din ve cinsellik gibi diğer toplumsal bölünmeler için de geçerlidir. Tüm bölünmelerin kesiştikleri nokta, eşitsiz ilişkileri oluşturan ve sürdüren ‘ötekileştirme’dir. Bu anlamda sorunlu bir kavram olarak karşımıza çıkan farklılık, ‘öteki’ ile ‘ötekileştiren’ arasındaki farklılıktır;<sup>210</sup> ‘öteki’ konumundakilerin kendi aralarındaki farklılığın ise, özellikle gözden kaçırılmaması gerekir.

210 Burada ‘farklılığın’ vurgulanması gerekir ki, eşitsiz ilişkiler sürdürülebilir, hatta ‘doğallaştırılarak’ meşrulaştırılsın.

## X. 10. Düşünümsel Yaklaşım

Daha önce de belirttiğimiz gibi, 1960'lar ve 70'ler, tüm dünyada büyük toplumsal ve kültürel başkaldırlara tanıklık eden yıllardı. Sömürge ülkeleri bağımsızlıkları için savaştılar. Batı'nın baskılanan grupları özgürlük için mücadele ettiler. Vietnam Savaşı karşıtları, sömürge ülkelerinin mücadelelerine destek verdiler. Eşitsizliğe yönelik bütün bu protestolar kadın hareketlerini de tetikleyecekti. İşte, antropolojide düşünümsel yaklaşımın kökleri, bu kültürel ortamda gelişmeye başladı. Bağımsızlık hareketleri geleneksel güç ilişkilerini bozmuştu. Örneğin, Amerikan yerli grupları, antropolojide kendileri için oluşturulan imgeleri protesto ediyor: bir kısmı kapılarını antropologlara tamamen kapatıyordu (Mascia-Lees 1999: 93). Bu dönemde, feminizmin kadını tek bir kategori altında ele alan politikasına ve antropolojinin, kadının evrensel ikincilliği varsayımına, siyasi eylemcilerden, beyaz olmayan kadınlardan ve Üçüncü Dünya akademisyenlerinden tepkiler geldi. "Tüm kadınların bir şekilde erkek egemenliği tarafından kurban edildiği bilinci üzerine temellendirilen ütopyk kızkardeşlik görüşleri, sınıf ve ırk tartışmalarıyla kırılmaya uğradı" (Hooks 2002: 3). Bu tepkiler, geleneksel antropolojinin Batılı olmayan toplumları temsil ediş biçimine yönelik tepkilerle paraleldi.

Tüm bunlar, yeni bir, düşünümsel antropolojinin gelişmesine yol açtı. Düşünümsel yaklaşımı benimseyen antropologlar, özellikle eşitsiz güç ilişkilerinin antropolojik alanı araştırmalarında ve etnografik temsillerde nasıl yeniden üretildiğine odaklandılar. Ayrıcalıklı Batılılar olarak antropologların nesnesi, çoğunlukla kendi ötekileridir (Mascia-Lees 1999: 94). Bunlar arasında kadın feminist antropologların konumu ise biraz daha karmaşıklaşmaktadır. Kadın feminist antropolog, hem ayrıcalıklı 'Batılı' olarak 'ötekileştiren' hem de 'kadın' olarak 'ötekileştirilen' konumundadır. Bu durum, feminizm ve antropoloji ilişkisi ve/veya düşünümsel yaklaşım açısından onu avantajlı mı yoksa dezavantajlı mı kalmaktadır?

Mascia-Lees, Sharpe ve Cohen bu konuda şunları söylemektedir:

“Kadının ‘öteki’ olarak tartışması, günümüz feminist kuramın başlangıç noktasıdır. Simone de Beauvoir’ın 1949 kadar eski bir tarihte yayımladığı *The Second Sex*, kadını ‘öteki’ olarak inşa etmek suretiyle Batı kültürünün kendisini öznel olarak oluşturduğunu ileri sürmüştür. Bu ikinci dalga feminizmin ilk hedefi, kadınların deneyimlerini ortaya çıkarmak ve böylelikle kadın olarak kendimizi özneleştirilebilmenin yollarını bulmaktır. Bu ilk feminist kuramın geleneksel antropolojiyle benzerlikleri vardır. Her ikisi de baskın olan ile ‘öteki’ arasındaki ilişki ve insan tanımını genişletmek ve sorgulamak ihtiyacı ile ilgilenmiştir. Ancak, bu erken aşamada bile, antropolojik ve feminist araştırmalar arasında önemli bir fark vardır. Antropoloji, katılımcı-gözlemcinin statüsünü sorgularken, bunu ‘öteki’ açısından ve egemen konumdan yapıyordu. Feministler ise ‘öteki’ konumundan konuşmaktadırlar” (1989: 11).

Yani, postmodernist antropologların yeni ve çok heyecan verici buldukları bu içgörüler, kırk yıl önce feminist teoriye çok yol kattetirmişti (Mascia-Lees, Sharpe ve Cohen 1989: 11). Bu bölümün başında kısaca değindiğimiz **Marilyn Strathern** ise, konuyu biraz daha farklı bir açıdan ele almaktadır:

“Bu feminist vazifenin görüşünde esas olan, feminen deneyimi belirlemek için öteki kişilerin otoritesini teşhir etme ve yıkma ihtiyacıdır. Kadınların, erkeklerin anlatılarında Öteki olduklarının sürekli olarak yeniden keşfedilmesi, kadınlara, erkeklerle olan ilişkilerinde onları Öteki olarak görmeleri gerektiğini hatırlatır. Kadınlar için bir alan yaratmak, kendi (self) için bir alan yaratmak haline gelir ve deneyim, kendini bilmenin bir aracı olur. Feminist kendinin inşası için zaruri olan, feminist olmayan bir Ötekidir. Bu Öteki, genellikle ‘ataerki’, yani, erkek egemenliğini temsil eden kurumlar ve kişiler, kısaca ‘erkekler’ olarak algılanır” (1987: 288).

Ana akım antropolojide, özellikle postmodernizmde, araştırmacı ile ‘öteki’ arasında her zaman bir dikotomi vardır; fakat antropoloji, aktörün bakış açısını geliştirerek ve belki de çok sesli hale getirerek, aradaki aralığı kapatacağına dair kendisine çok güvenmektedir. Feminist antropolojide de araştırmacı ve ‘öteki’

arasında bir aralık vardır. Bu öteki patriarki ya da erkek olduğu ve Strathern'e göre feminist kendinin varolabilmesi için bu ötekinin varlığına gerek duyulduğu için, feminist antropologlar aralığın kapanmamasına çalışırlar (Barret 1996: 170).

### X. 11. Söylem Analizi

Postyapısalcılar da yapısalcılar gibi dil ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiyle ilgilenmişlerse de aralarında çok önemli farklılıklar vardır. Her ikisi de düşüncelerin nasıl toplumsal cinsiyet ve beden nosyonlarını inşa ettiğine bakmakla birlikte, yapısalcılar, insan zihninin ikili düşünmeye kodlandığını söylerken, postyapısalcılar, ikiliklerin Batı düşüncesini vurguladığını ve sürmekte olan güç ilişkilerini rasyonalize etmek için kullanıldığını ileri sürerler. Postyapısalcılığın feminist antropoloji üzerindeki etkisi daha çok Foucault dolayımıyla olmuştur. Foucault, dile bir söylem ve insanların kendilerini algılama biçimini yaratan bir üretim sistemi olarak yaklaşır: Söylemler, güç ilişkilerinin ve egemenlik örüntülerinin sürdürülebilmesi için kimlik kategorileri yaratır. Feministler, bir yandan söylem, bilgi ve güç üzerine Foucault'nun düşüncelerini çok heyecan verici bulurken, bir yandan da kadınlığı ve erkekliği inşa eden söylemler üzerinde durmamış olduğu için eleştirirler (Mascia-Lees 1999: 80-1, 84). Foucault'nun, (biyolojik) cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiye yönelik önemli bir tespiti vardır:

“ ‘Cinsiyet’ kavramı yapay bir birlik çerçevesinde anatomik öğeleri, biyolojik işlevleri, davranışları, duyumları ve hazları bir araya toplamayı sağladı ve bu hayali birliğin nedensel ilke, her yerde hazır ve nazır anlam, her fırsatta keşfedilmesi gereken giz biçiminde işlenmesini mümkün kıldı: Cinsellik böylece, tek gösteren ve evrensel gösterilen olarak işleyebildi” (1986: 158).

Foucault'nun temel tezi, bir söylem içinde belirlenmeden önce ‘cinsiyet’ nosyonunun olmadığına dayanmaktadır; bu nedenle cinsiyetlendirilmiş olarak gösterildiği bir söylemin dışında bedenlerin ‘cinsiyet’i yoktur (Moore 1993: 197). Foucault'nun

görüşleri, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yeniden düşünülmesine yol açmıştır. **Judith Butler**, bu ilişkinin, önce cinsiyet sonra toplumsal cinsiyet vardır şeklinde düşünülemediğini söyler; tam tersine, cinsiyetin de en az toplumsal cinsiyet kadar kültürel olarak inşa edildiğini, belki de her zaman sadece toplumsal cinsiyetin olduğunu; o halde cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasında bir ayırım kalmadığını söyler (1990: 7).

Söylem analizi yaklaşımını benimseyen feministlerden bir diğeri, Ortadoğu toplumlarında kadının durumunu araştırmış olan **Lila Abu-Lughod**'dur. Abu-Lughod (1988), Bedevi kadınları arasında yaptığı çalışmasında, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin ve söylemlerinin değişebilirliğini, 'direnc' kavramı üzerinden açıklar.

Pek çok yazarın, sömürgeciliğin ve misyoner faaliyetlerinin erkek emeğini yoğun bir şekilde kullanıp, ev-içi alana tezat bir kamusal alan yaratarak yerel toplumsal cinsiyet sistemleri üzerinde kötü etkiler oluşturduğunu ileri sürmesine karşın, Moore (1994:825), bunun resmi biraz basitleştirmek anlamına geleceğini, çünkü, değişim güçlerinin her zaman her yerde aynı etkiyi göstermeyebileceğini, yani yerel sistemlerin tamamen pasif ve direnme gösteremeyen sistemler olmadığını belirtir.



Buraya kadar anlattıklarımızı, toplumsal cinsiyet kuramının geldiği aşama ile ilgili olarak özetleyecek olursak, toplumsal cinsiyet kuramları, bu süreç içinde ağırlıklı olarak:

1. Toplumsal cinsiyetlendirilmiş toplumsal sistemlerin oyuncularını olarak, hem kadın hem de erkek üzerine odaklanmaya yönelmişlerdir.

2. Kadınları ve erkekleri ne türdeş ne de karşıt kategoriler olarak ele almaktadır.

3. Kadınlar ve erkeklerin, yaşamlarını farklı ekonomi politikalarına sahip toplumlarda sürdürdüklerini öne sürmektedir;

bu toplumlar içinde de, farklı ırksal/etnik gruplar ve toplumsal sınıflar bulunmaktadır. Bu nedenle, kadınları tek bir kategori olarak ele almak, yanlış olacaktır.



### POSTMODERN ANTROPOLOJİ

*"Hakikati söyleyebileceğimden emin değilim...  
Yalnızca bildiklerimi söyleyebilirim."<sup>211</sup>*

**A**ntropolojide postmodernizm, Geertz'in yorunsamacılığının yanı sıra, işlevselleşimin ve yapısalıcılığın formalizminden, kültür ve toplumsal eylem arasındaki ilişkilerin daha gevşek, ama daha karmaşık bir kavrayışına yönelen **Post-yapısalcılık**<sup>212</sup>tan da beslenmektedir. Bu nedenle, Post-yapısalcılık ve post-yapısalcılara kısaca bir göz atmakta yarar olacaktır.

---

211 Üzerine James Bay hidroelektrik kompleksinin inşa edileceği av alanlarının geleceğini belirleyecek mahkeme oturumuna çağrılan Cree yerlisinin, mahkeme huzurunda hakikati söyleyeceğine yemin etmesi istenmesi üzerine sözleri (akt. Clifford 1986: 8).

## XI. 1. Post-yapısalcılar

Post-yapısalcılık, yapısalcılığın, özde yapısalcı terimlerle eleştirisini getirmesi itibariyle antropolojide ikircikli bir konuma sahiptir. Genellikle antropoloji dışı alanlarda (felsefe, edebiyat tarihi, tarih, sosyoloji) alanlarında çalışan post-yapısalcılar, bir yandan Lévi-Strauss ve diğer yapısalcı yazarlara eleştiriler yöneltirken, bir yandan da eylemin açıklanması, iktidarın incelenmesi ve bir söylem yaratıcısı olarak yazarın *yapıbozumu*<sup>212</sup> yoluna işaret etmişlerdir. Bu nedenledir ki, post-yapısalcılık, postmodernistlerin yanı sıra, transaksiyonalizmin, yapısal Marksizm'in, feministlerin de beslendiği bir alanı oluşturmaktadır (Barnard 2001:139). Düşünce hareketleri içinde yapısalcılık geç moderniteyle ilintilendirilirken, post-yapısalcılık da postmodernitenin önceli ve/veya bir biçimi sayılmaktadır.

Postyapısalcı düşünce ağırlıklı olarak bir Fransız imalatıdır ve genel yönelimi itibariyle disiplinlerarası bir karakteristik gösterir. Post-yapısalcılar, yapısalcı terim ve çerçevelere sıkça başvurdukları için iki yaklaşım arasındaki sınırı belirleyebilmek genellikle zordur,<sup>213</sup> belki en genel ayırım, post-yapısalcıların yapısalcılıkta içkin özne-nesne ayırımını kabullenmedeki gönüllülüğüdür.

Postyapısalcı düşüncenin habercisi, genellikle kültürdeki herşeyin şifresinin çözülebileceğini öne süren semiyotiğin ilk temsilcilerinden biri kabul edilen **Roland Barthes**'dir. Barthes, Saussure'ün iddiasını tersine çevirerek dilbilimin gösterenlerin genel biliminin (semyoloji=göstergebilim) bir parçası değil, semiyolojinin dilbilimin bir parçası olduğunu öne sürmüştür. Ona

212 Yapıbozumu, "bir metnin içindeki, o metnin gerçekte olduğu şekli alabilmesi için bastırılmış ya da kabul edilmiş anlam alikatmanlarını ortaya çıkarmaya yarayan bir stratejidir - özellikle de 'mevcudiyet' varsayımlarını (garantili kesinliğin gizli temsillerini) ortaya çıkarmaya" (Appignanesi ve Garratt, tarihsiz).

213 Örneğin Althusser kimi yazarlarca (örn. Bkz. Bloch 2002) "yapısalcı mark-sistler" arasına, kimilerinin de (örn. bkz. Barnard 2001) "post-yapısalcılar" arasına yerleştirilmektedir. Ya da Roland Barthes'in yazıları, yapısalcılık ile post-yapısalcılığın bir karışımını sunmaktadır.

göre semiyolojik çözümleme dile *geri dönmektedir*; ve göstergebilimin kendisini Jakobson'un *eğreltilmeleri* sınıfına dahil etmemek için bir neden yoktur. Göstergebilimcinin çözümlemelerini yaparken kullandığı üstdil kendisi, bir eğreltilemedir. Barthes 1967'de 'yazarın ölümü'nü ilan ettiğinde, "yazarın niyeti ne olursa olsun, okuyucuların kendi anlamlarını yarattıklarını söylemek istiyordu. Dolayısıyla metinler her zaman kayan, kararsız ve sorgulamaya açık şeylerdi. Bu durum, böyle bir yorumun dışında kalamayan bilimsel ve yapısalcı yazarlar için de geçerlidir" (Appignanesi ve Garratt, tarihsiz).

Post-yapısalcılık, en fazla, bazı yazılarında Saussure ile Lévi-Strauss'un yapıbozumuna girişen Fransız filozof ve edebiyat eleştirmeni **Jacques Derrida** ile bağlantılandırılır. Diğer isimler ise, psikanalist **Jacques Lacan**, sosyolog-antropolog **Pierre Bourdieu** ile, son onyılların antropolojisini derinden etkileyen filozof **Michel Foucault**'dur.

**Jacques Derrida** (1930- ). Batılı düşünce geleneğini, özellikle de onun merkezini oluşturan "akıl" nosyonunu, dünyayı tam ve kesin olarak temsil edebileceğini varsayan **logos-merkezciliğini** hedef almaktadır. Bu kesinlik ve tamlık savı, kesinsizliği ve farklılığı bastıran ya da dışalayan bir totalitaryanizm, bir tiranlıktır. "Akıl, ötekine karşı kayıtsızdır." Derrida, bir metnin bütünselliğini analiz birimi olarak ele almakla eleştirdiği yapısalcılıktan koparken, her metnin çelişkiler içerebileceğini ve de içerdiğini söylemekteydi. Ona göre, anlam, gösteren ya da gösterilene için olmayıp, göstergeler arasındaki bir ilişkinin sonucuydu. Dahası, anlam yapıları, gözlemcilerini de dahil ediyordu. Bir başka deyişle, gözlemci, gözlemediğiyle bir etkileşim içindeydi. Bu nedendir ki, "bütün anlam ve kimlikler(özdeşlikler) (kendimizi de dahil) geçici ve göreliydi, çünkü bunlar tam kapsayıcı değildi" (Appignanesi ve Garratt, tarihsiz). Saussure'cü *différence* (sonraki yapısal dilbilimcilerin "ayrıt-edici özellikler"i ya da "ikili zıtlıklar") kavramını, anlamının hem "farklı," hem de

“ertelenmiş”<sup>214</sup> anlamına gelen karmaşık bir kavrama dönüştürmüştür. Bu fiilin Fransızca’daki çifte anlamı, Derrida için hem senkronik anlam analizindeki, hem de Saussure’ün konuşma karşısında dile tanıdığı öncelikteki çelişkileri yakalamaktadır. Derrida’nın yapısalcılıktan kopuşu, aynı zamanda modern Batı düşüncesi ve onun evrenseller arayışından kopuştur. Ona göre metnin<sup>215</sup> dışında birşey yoktur. Metinler, salt başka metinlere gönderme yapmaktadır; başka birşey değil. “Metinler-arası” ilişkiler kavrayışının antropoloji açısından taşıdığı önem, özellikle Clifford ve Marcus’un *Writing Culture*’undan sonra büyük ölçüde artacaktır.

**Pierre Bourdieu** (1930-2002) de, felsefe öğreniminin ardından, 1955’te lise öğretmeni olarak hayata atılmış, 1958’de Cezayir’de öğretim elemanı olarak görev almıştır. Fransa-Cezayir savaşı koşullarında Cezayir’deki Berber *kabyle*leri arasında etnografik çalışma yürütmüş, Fransa’ya dönüşünden (1960) sonra Paris Üniversitesi’nde ders vermiştir. 1964’te Ecole des hautes études en sciences sociales’de öğretim üyeliği yapan ve burada Kültür Sosyolojisi Merkezi’ni kuran Bourdieu, 1981’de Collège de France’ın sosyoloji bölümüne atanmıştır Bourdieu felsefe, antropoloji ve sosyoloji alanında pek çok yapının yazarıdır.

Bourdieu’nün iki köşüt ilgi alanı, Fransız toplumunda sınıf ve eğitim ile, Kabyle toplumlarının akrabalık ve aile örgütlenmesidir. Ancak antropoloji çevrelerindeki esas etkisi, *pratiğe* olan kuramsal ilgisidir.

Bourdieu’nün pratik kuramının anahtar metinleri, *Esquisse d’une théorie de la pratique* ( Bir Pratik Kuramının Ana hatları - 1972) ile, *Le sens pratique* (Pratik Anlam - 1980)’dir. Her iki yapının da argümanı aynıdır: nesnel anlama, pratiğin özünü kaçırılmaktadır; bu nedenle aktörün anlayışı vurgulanmalıdır. Ne ki,

214 Fransızca *différer* fiili, hem “farklılaşmak,” hem de “ertelemek” anlamına gelmektedir. Derrida, fiili, “anlam”ın hem özdeşlik, hem de farklılık içermesi nede niyle sürekli “ertelendiği”ni göstermek üzere kullanmaktadır.

215 Derrida, “metin” kavramını “genişletilmiş söylem”, yani dil dahil tüm yorumlama edimleri karşılığında kullanır.

bilişsel biçimlerin konstrüktivist göstergebilimi de, açıklayıcı bir çerçeve değildir. Onun vurgusu, toplumsal eylemin iletişimsel anlaşılması üzerinedir. Marksizm için aslı olan *praksis* geleneğini ele alırken, içselleştirilmiş toplumsallık ve ondan kaynaklanan eğilimler olarak tariflenebilecek *habitus*<sup>216</sup> nosyonuna içkin olan kültüre özgül bir vurgu yapar.

Saussure'den Lévi-Strauss'a yapısalcılar "model" düzleminde kalırken, Bourdieu *performans* alanına ilgi duymaktadır. Sistem/olay, kural/doğaçlama, nesnel/öznel, senkroni/diyakroni, langue/parole gibi ayırımlardan [Marcel Mauss'tan ödünç aldığı (Eriksen 2004: 69)] *habitus* üzerine temellenen yeni bir düzen adına feragat eder. *Habitus*'tan kastı, "toplumsal eylem alanlarına katılan insan öznelcerini temsil eden, öznel ve nesnel olarak tanımlanmış, yapılanmış pratik ve eğilimler"dir (Ulin 2001: 19). Kendisi *habitus*'u "düzenlenmiş doğaçlamaların, kalıcı olarak yerleş(tiril)miş jeneratif ilkesi," "yapılanmış, yapılandırıcı eğilimlerin her zaman pratik işlevlere yönelik olarak düzenlenmiş sistemi" (akt. Barnard 2001: 142-143) ya da "somutlaşmış, bedene dönüşmüş olan toplumsallık" (Bourdieu 2003: 119) olarak tanımlamaktadır. Aktörlerin içinde işleyen *yapılandırıcı bir mekanizma* olarak *habitus*, aktörlerin çeşitli durumlarla baş etmesini sağlayan bir strateji üretme ilkesidir:

"Dış yapıların içselleştirilmesinin ürünü olan *habitus*, alanın taleplerine aşağı yukarı tutarlı ve sistematik biçimde tepki verir. (...) bir antropolojik sabit olmaktan çok uzak olan bu derin yapı, tarihsel olarak inşa edilmiş, kurumsal olarak kök salmış, dolayısıyla toplumsal olarak değişken, üretici bir matristir. *Habitus* bir akılsallık işlemcisidir; ama toplumsal ilişkilerin tarihsel bir sistemine içkin ve dolayısıyla bireye aşkın, pratik bir akılsallıktır bu. (...) *Habitus* yaratıcıdır, buluşçudur - ama yapıların sınırları içinde" (Wacquant, "Giriş," Bourdieu ve Wacquant 2003: 27).

Bourdieu, statik 'yapı' kavramının karşısına nesnel ile öznel, kolektif ile bireysel arasında yatan ve yeterli performansçıların

216 *Habitus*: serbest bir çeviriyle, özellikle bedenim 'habitat'ı ya da 'alışıl-geldik hal'i anlamına gelen Latince bir sözetik (Barnard 2001: 142).

toplumsal eyleminin yapısını veren *habitus* ile çıkmaktadır. Kültürel olarak tanımlanmasına karşın *habitus*'un *locus*'u bireyin zihnidir. Toplumsal kurumlardan değil, bir kültürün mensuplarının sezgisel olarak başatmeyi bildikleri 'eğilimler'den (*dispositions*) oluşur. Bireyler *habitus* ve olaylar sistemi içindeki yerlerine ilişkin kavrayışları uyarınca, ne zaman hangi eğilimleri izleyeceklerine dair seçimler yapmaktadır.

Bourdieu'nün hedefi toplumbilimi kurallara vurgudan, bir pratik kuramına yöneltmektir. Yapının varlığını kabul etmekle birlikte; zorlayıcı değil, (kullanmasını bilenler için) mümkün kılıcı, seçime bağlı olarak varolduğunu vurgulamaktadır.

Ne ki, bireylerin karar alma süreçlerine erişimi, eşit değildir. İktidar (ya da Bourdieu'nün terimiyle "sermaye") burada devreye girmektedir. Bourdieu'nün pratik kuramına içkin olan iktidar kuramı, dünyaya ilişkin pratik taksonomileri başkalarına dayatabilenlerin, iktidarı tanıma gereği ellerinde tuttukları yolundadır. Bu, gençlere öğretmekle, kültürel egemenlikle ya da "simgesel şiddet"le gerçekleşebilmektedir.

Bourdieu'nün "iktidar" kavrayışı, "alan" nosyonuyla bağlantılı olarak biçimlenmektedir. Toplum, daha doğrusu farklılaşmış toplum, yekpâre bir "bütün" değildir, "tek bir toplum mantığına indirgenemeyecek, nispeten özerk" (Wacquant 2003: 26), herbiri kendi düzenleyici ilkelerine sahip alanlardan oluşur: iktisadî, siyasal, dinsel, estetik, entelektüel vb. Aktörler, bu alanlar içinde işgal ettikleri konumlara göre, bir yandan alanın mantığının dayatması altındadırlar, bir yandan da alanın özgül sermaye türüne (sanatsal alanda kültürel sermaye ya da yetke, bilimsel alanda bilimsel sermaye, iktisadî alanda servet vb.) erişim konusunda birbirleriyle rekabet ve çatışma içindedir ve bu çatışma sürecinde alanın yapısını ve sınırlarını değişikliğe uğrattırlar.

"Çözümleyici açıdan alan, konumlar arasındaki nesnel bağlantıların konfigürasyonu ya da ağı olarak tanımlanabilir. Bu konumlar, varoluşları ve kendilerini işgal edenlere, eyleyicilere (aktörlere) ya da kurumlara dayattıkları belirlenimler açısından,

farklı iktidar (ya da sermaye) türlerinin dağılım yapısındaki ve mevcut ve potansiyel durumlarıyla [*situs*], ayrıca diğer konumlara nesnel bağıntılarıyla (tahakküm, itaat, benzeşme vb.) nesnel olarak tanımlanır. Söz konusu iktidar (ya da sermaye) türlerine sahip olmak, alanda elde edilebilecek özgül faydalara erişimi belirler. Yüksek derecede farklılaşmış toplumlarda, toplumsal kozmos, diğer alanları düzenleyen mantık ve zorunluluklara indirgenemeyecek mantık ve zorunluluğun yeri olan görece bağımsız mikrokosmosların bütünüdür. Örneğin sanat alanı, din alanı ya da iktisadî alan, farklı mantıklara tabidir” (Bourdieu ve Wacquant 2003: 81).

**Michel Foucault** (1926-1984) ise, Collège de France’da düşünce sistemleri profesörüydü. Tıp (psikiyatri), cezabilim ve cinsellik konularında yazmıştır. Kuramsal odağı yaşamı boyunca değişikliklere uğramış olmakla birlikte, yapısalci yaklaşıma karşıtlıkla belirlenir.

1960’larda tarihte düzenin yokluğunu ve Saussure’cü *parole*’un *langue* üzerindeki öndeliğini vurgulamaktadır: yani yapılar önsel olarak mevcut değildir ve söylem kültürel gramer üzerinde başat olmalıdır. Dahası düzen, verili bir zaman ve yerdeki aktör tarafından değil, tarihçi ya da toplumbilimci tarafından yaratılır. Şu halde, hangi bilginin gerçek, hangisinin sahte olduğunu tayin eden *episteme*’ler,<sup>217</sup> birilerini ya da birşeyleri dışalayarak, diskalifiye ederek kurulan birer “iktidar” aracıdır.

1970’lerde ise ilgisi, bilgi ile iktidarın birbirlerine bağlanma biçimlerine doğru kaymıştır. İktidar, sahip olunan bir şey değil, yaşanan bir durum, bir sistemi kontrol ya da manipüle edebilme yetisidir, dolayısıyla da bilgi ile dolayumsuz biçimde bağlantılıdır. Yaşamlarımızın dokusuna işleyen iktidar, uygulanışına katılan herkesi (kurbanları dahil) biçimlendirmektedir. Ve rasyonalizmin aklı, varolabilmek için kendisine karşıt olarak tanımlayıp dışladıklarını/baskı altına aldıklarını (deli, suçlu, sapkın vb.

217 *Episteme*. Grekçe “anlamak, kesin olarak bilmek, inanmak” anlamlarına gelen *epistamai* sözcüğünden türetilir. *Epistemoloji*, gerçek ve sahte bilgileri birbirinden ayırt etmeye yönelik bilgi kuramıdır.

toplumsal kategoriler) gerektirmekte, hatta yaratmaktadır.

Bu nedenle ne simgesel, ne de toplumsal yapılar olduğu gibi kabul edilmeli, ve toplumun her üyesinin aynı tarzda anladığı, kültürel olarak uzlaşmış şemalar olarak görülmemelidir. Gerçekte, “kuram”ın kendisi bir pratiktir, yerel bir pratik. Bununla ilişkili olarak başvurduğu bir kavram, *söylem*’dir. Foucaultcu kullanımında bu kavram, insanların bir konu üzerinde konuşma ya da yazma tarzı, içkin olan bilgi külliyatı ya da iktidar yapılarında olduğu gibi, bu bilginin kullanımını kast edecek şekilde genişletilmektedir.

Özellikle iktidar söylemiyle Foucault feminist antropolojiyi etkilemiştir. Ancak **James Clifford** ve **George Marcus** gibi, postmodern antropolojinin manifestosu sayılan *Writing Culture* yazarları üzerinde de derin bir etkisi vardır (Barnard 2001: 144).

## XI. 2. Postmodernizm

İlk kez 1870’li yıllarda İngiliz ressam Chapman tarafından dile getirilen “postmodern” kavramı (Chapman “postmodern resim”den söz etmekteydi; edebiyat eleştirmeni Federico Oniz, 1934’te İspanyol ve İspanyol-Amerikan şiirini dönemselleştirirken, *modernismo*, *postmodernismo* ve *ultra-modernismo* kavramlarına başvurmuştu) 1950’lerde sanat incelemeleri ve mimaride formel biçim ilkelerinin reddi ve olasız karışımları, özellikle de yerel varyasyonları içeren karma üslûplar için kullanılmaya başlamıştı. Sosyal bilimlere dahil edilmesi, Paris VIII Üniversitesi’nden Profesör Jean-François Lyotard’ın Kanada/Quebec hükümetine sunduğu ‘Postmodern durum’ raporuyla olmuştur. Lyotard bu raporda, “Aşırı ölçüde basitleştirecek olursak, ‘postmodern’i, ‘meta-anlatılara inançsızlık’ olarak tanımlıyorum,” demektedir.

“Postmodern Durum”da Lyotard, büyük ya da *meta* (üst) kuramların spekülatif ya da özgürleştirici bir anlatı olarak meşruluğunu yitirdiğini savunmaktadır. Gerçekte bir “anlatı”dan öte birşey olmayan bu tip kuramların özgürleştirici potansiyellerine

inanmak, Aydınlanma'nın *logos*-merkezli iddialarına kapılmak olacaktır. Lyotard, her türlü meta-kuramın önem yitimini, normatif temellerini görelî kılıp geçersizleştiren yeni teknoloji ve uzman söylemlere bağlamaktadır. Ona göre meta-kuramların çöküşü, Max Weber'in deyişiyile *tözel rasyonaliteden*, araçların amaçlara hükmettiği *teknik rasyonaliteye* geçişle belirlenmektedir. Dahası, kapitalizmin yeniden düzenlenişi, "komünist alternatifin çöküşüne ve mal ve hizmetlerden bireysel zevk almanın değer kazanması"na (akt. Ulin 2001: 183-184) yol açmıştır. Lyotard, tüm kurucu kuramlar ve onların getirdiği evrensellik savındaki standartlara karşı, bilgi iddialarının meşruluğunun kendi "dilsel pratikleri ve iletişimsel etkileşiminden" kaynaklandığını nee sürer (Ulin 2001: 183-184).

Böylelikle, 1950'li yılların altüstlüklerinin ardından "klasik" antropolojiye ve onun siyasal duruşuna yöneltilen eleştiriler, 1970'li yıllardan itibaren "bilim" ve "modernite" kavramlarının sorgulanmasına doğru evrilecekti.

Geniş anlamıyla "bir zihniyet, dünyaya bir bakış ve bu bakışın yöntemleri, yaklaşımı ve bilgikuramsal araçları bakımından belli bir tarzda behrlenişi" olarak çerçeveslendirilen "modernlik," "17. yüzyılda Avrupa'da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimleri" ya da "pozitivist, teknoloji merkezli ve rasyonalist eğilimli, doğrusal gelişme ve mutlak doğrulara inançla, toplumsal düzenin rasyonalist biçimde planlanmasıyla ve bilgi ve üretimin standartlarıyla özdeşleştirilen" bir kavram olarak tanımlanmakta ve doğrudan Batı toplumları ve Aydınlanma'yla ilişkilendirilmektedir (Pala-Ercan 2000: 26).

Aydınlanma, eleştirel aklın kullanılmasıyla mitoslardan, batıl inançtan kurtulmayı, gizemli güçler ve doğaya tabi olmaktan özgürleşmeyi amaçlamaktadır. Aydınlanmacılar sanat ve bilimlerin, dünyanın ve benliğin anlaşılmasını ve törel ilerlemeyi, kurumların geçerliliğini ve insan mutluluğunu sağlayacağı beklentisindedirler ve aklı, özgül bir işlevine, hesaplamaya (*mathesis*)

indirgemekle eleştirilmektedirler (Pala-Ercan 2000: 26).

Postmodernizm, modernitenin bilim ve teknik sayesinde toplumsal ilerlemenin sağlanabileceği evrensel bir toplum modeli olma savına bir tepki olarak tanımlanabilecektir ve *görecilik* ve *tikelcilik*ten beslenmektedir. Bu haliyle, Aydınlanmacılığın karşısına dikilen 18. yüzyıl Alman geleneğinin tikelci, duyurucu, reaksiyoner, maneviyatçı, kültüralist Romantisizmiyle pek çok unsuru paylaşmaktadır.

Batı-merkezli bir akılcılığın değeri ve doğruya ulaşabilme olasılığının sorgulandığı yaklaşımlar için “doğru” görelidir. Bu yaklaşımlar yalnızca “araçsal” akli değil, onun taşıyıcısı kabul edilen insanın bilgiyi oluşturma sürecinde özne konumunu yitirerek onun nesnesi haline geldiğini savunmaktadırlar.

18. yüzyıl Batı Avrupası’nda biçimlenen bilim ve ahlak alanlarının birbirinden ayrılması ve bununla ilgili sorunların adalet ve beğeni sorunlarından ayrı düşünülmesi (bilim, etik ve estetiğin ayrışması) modernlik projesinin özünü oluşturmaktadır. Bu proje, devlet-toplum, akılcı doğal hukuk-siyasal iktisat, bilme-inanmanın ayrıştırılıp akıl yoluyla yeniden birleştirilmesini öngörmektedir. Postmodernistler ise, (yapıbozumcuların açtığı yoldan) hakikat ile iktidar ilişkisini ön plana çıkartarak ayırımları vurgular, Aydınlanma ile başladığını savladıkları “ötekini bilme” konusundaki etnik-merkezci görüşü eleştirirler (“Ötekileştirici” Oryantalist yazının eleştirel incelemeleri postmodernizmin, özellikle postmodernist antropolojinin bir başka kaynağını oluşturmaktadır).

İktidar-kurucu olduğu savıyla rasyonalitenin, “meta-anlatılar”ın, bilimin “temsil” (gerçekliğin temsili olma) savlarının, kesinlik arayışının, dolayısıyla da bilimin reddi (ya da bilimin diğer anlatılar içinde bir anlatı olduğu savıyla sıradanlaştırılması); ve belirsizlik, parçalanma, eklektisizm ve görecilikle ikamesi, postmodernist yaklaşımın temel yönleridir. Ve bu epistemolojik nihilizm, 1970’lerden itibaren, küreselleşme sürecindeki Batı kapitalizminin; işgücünün esnekleştirilmesi, örgütsüzleştirilmesi / istihdamın deregülasyonu (postfordizm), sınıf

üretimin Güney ülkelerine kaydırılarak mikroelektronik teknolojinin başat olduğu yeni üretim alanlarının ön plana çıkışı, üretici sektörler gerilerken hizmet sektöründeki genişleme, çokuluslu şirketlerin (ÇUŞ'lar) etkinliklerindeki artış, refah/sosyal devletin imhası ve özelleştirmeler, "tüketim toplumu" biçimlenişi, Sosyalist Blok'un dağılması, azgelişmiş/gelişme yolundaki ülkelerde ulus-devletlerin gücünün aşındırılması, etnik diriliş ve çatışmalar, kimliğe dayalı siyasetlerin öne çıkması, ve bunlara bağlı olarak 'Tarihin sonu, felsefenin sonu, ideolojilerin sonu, elveda proletarya' vb. eskatolojik (erekselci) söylemlerin öne çıkması arkaplanında ele alınmalıdır.

### XI. 3. Antropolojide Postmodernizm

Antropoloji son dönemde her kültürün kendi değer sistemi ya da semantik yapısı olduğunu ifade eden ılımlı bir görecilikten, Benedict ve Whorf'un görüşlerini anımsatan radikal bir göreciliğe yönelişe sahne olmaktadır. Bu ise, bir bütün olarak "kültür kuramı"ndan söz etmeyi olanaksızlaştırmaktadır (Barnard 2001: 169).

Antropolojide ilk postmodernist metnin, **James Clifford**'un yayınladığı *Writing Culture, The Politics and Poetics of Ethnography* (Kültür Yazmak, Etnografinin Poetikası ve Politikası - 1986) olduğu genel kabul görür. Kitap, 1984'te Meksika/Santa Fe'de düzenlenen ve sekiz antropolog, bir antropoloji tarihçisi (J. Clifford) ve bir edebiyat eleştirmeni (Mary Louis Pratt)'nin tebliğ sunduğu, 'Etnografik Metnin İmali' konulu bir konferansa dayanmaktadır.<sup>218</sup> Tebliğlerin ortak teması, antropolojik söylem içinde yazınsal yöntemlerin irdelenmesidir ve ılımlıdan radikale, bir eğilimler yelpazesi sergilenmektedir. Tebliğlerin bazıları, etnografik araştırma sürecinde etnografin odağını oluşturduğu iktidar ilişkileri incelenmektedir; her biri etnografik anlatıların her şeyden önce birer 'yazı' olduğu savından hareket eder ve ılımlıdan radikale, bir eğilimler yelpazesi sergiler.

218 Seminer katılımcılarından Robert Thornton'un tebliğine, 'teknik nedenler' den dolayı kitapta yer verilmemiştir.

**James Clifford.** *Writing Culture*'a yazdığı önsözde, kültürün bütünlüğü ve etnografinin temsil iddialarına şiddetli eleştiriler yöneltir ve onun bir "yazın" olarak ele alınması gerektiğini vurgular:

"İş katılımcı gözlem ya da (yoruma elverişli) kültürel metinlerle değil, yazıyla, metinlerin imaliyle başlıyoruz. Yazma artık marjinal, okült bir boyut olmaktan çıkmış, antropologların hem alanda, hem de sonrasında yaptıklarının merkezine yerleşmiştir. Yakın zaman öncesine dek betimlenmeyişi ya da ciddi biçimde tartışılmayışi olgusu, temsilin saydamlığı ve deneyimin dolaylımsızlığını savlayan bir ideolojinin ısrarlılığını vurgular. (...)

Burada derlenen denemeler, bu ideolojinin parçalanıp dağıldığını öne sürmektedir. Kültürün, ciddi biçimde tartışılan izge ve temsillerden oluştuğu görüşündedirler; şiirsel ile siyasetin birbirinden ayırt edilemeyeceğini, bilimin tarihsel ve dilsel süreçlerin üzerinde değil, içerisinde olduğunu varsayarlar. Akademik ve yazımsal türlerin iç içe geçtiğini ve kültürel betimlemeleri yazmanın özde deneysel ve etik olduğunu kabul ederler. Metin imali ve retorik üzerine odaklanışları, kültürel anlatıların inşa edilmiş, yapay doğasını vurgulamaya yarar. Yetkenin aşırı saydam tarzlarını berhava edip, etnografinin tarihsel yüklemine, her zaman kültürlerin temsiline değil, ica dına mahkum olduğuna dikkat çekerler" (Clifford 1986a: 2).

Clifford'a göre antropolojinin yazınsallığı, salt bir "uslup" sorunu değildir. Yazımsal süreç –eğretileme, figürasyon, anlatı-kültürel görüngülerin kaydedilişini ve okunuşunu etkilemektedir. Ve yine, etnografiyi bir tür "şiir" olarak kabul etmek, Clifford'a göre onun nesnelliğini dışalamayacaktır.

**George Marcus.** *Writing Culture*'daki katkısında yazarın yetkesini sorgularken, **Mary L. Pratt**, çeşitli etnografileri tartışıp, nesnel ve öznel anlamaları kaynaştıracak bir yaklaşımı savunur. Pratt'a göre etnografilerin işleri, yazımsal uslûpların ışığında yeniden değerlendirilebilir ve değerlendirilmelidir.

**Vincent Crapanzano**'nun yazısı, üç farklı metinde (bir 18., bir 19. yüzyıl metni ve Geertz) çeviri sorunlarını irdeler. **Renato**

**Rosaldo** etnografik metinde otoritenin oluşturma süreçlerini iki örnek, Fransız tarihçi Le Roy Ladurie'nin engizisyon kayıtlarına dayanarak yeniden inşa ettiği Fransız köyü Mantaillou tarihi ile, Evans-Pritchard'ın *The Nuer*'i üzerinden incelemekte ve araştırmacının araştırmalarını gerçekleştirdikleri siyasal bağlamı dikkate almayışlarının, etnografik yetkenin oluşturulmasında etken olduğu sonucuna varmaktadır. **James Clifford**'un bütün etnografik metinlerin 'alegorik' olduğu, yazar-etnograf, haberci(ler) ve okurlar tarafından çerçevelendirilmiş farklı okumalara tabi olduğu ve yazma/okuma süreçlerinin iktidar ilişkileri bağlamına yerleştirilmesi gerektiğini öne sürdüğü yazısının ardından, **Talal Asad** da, Ernest Gellner'in Britanya antropoloji geleneğindeki 'çeviri' üzerine denemesini ele almaktadır.

**George Marcus**'un *Writing Culture*'a katkısı, etnografik (mikro) yazının daha geniş (dünya sistemi) bağlamla ilişkilerinin nasıl kurulacağı üzerinedir. **Michael Fischer**'in, ABD'de yayınlanmış etnik otobiyografik yapıtları (Ermeni-Amerikalı, Çinli-Amerikalı, Afro-Amerikalı, Meksikalı-Amerikalı ve Yerli-Amerikalı) irdelerken etnisite dinamiğinin her kuşakta yeniden icat edilmesi gereğini vurgulayan yazısının yanında **Paul Rabinow**, C. Geertz'in yorumsamacılığındaki metinsel inşayı ve J. Clifford'un 'metinsel meta-antropoloji'sinden hareketle temsillerin toplumsal olgular olduğunu savunur. **Stephen Tyler** ise, bilimsel düşüncenin ölümünden söz edip, postmodern(ist) antropolojinin parçalı doğasını överek, onun, etnografik 'metnin' monologu karşısında, söyleme yani diyaloga yöneldiğini belirtir [Clifford ve Marcus (der.) (1986) ve Barnard 2001: 169-170].

*Writing Culture*'dan bu yana pek çok antropolog, benzer bir söylemi sürdürügelmiştir. **Marcus, Fischer, Clifford, Michael Taussing, Paul Rabinow** vb. ABD'li sosyolog Norman Denzin, postmodern etnografiyi 'ahlaksal bir söylem' olarak tanımlamakta, etnografin geleneksel nesnel uslubunu (dolayısıyla da 'yetke' konumunu) terk ederek, (otobiyografi ve performans temelli medya dahil) daha deneysel tarzlara, daha fazla duygusal

ifadeye, kurguya, praksise, çoğul bakış açılarına yönelmesi gerektiğini söylemektedir.

Şu halde, doğası gereği “bütüncü” bir kuram olmayan post-modernist antropolojinin yönelişindeki kimi ortak özellikleri, şöylece sıralamak mümkündür (Pala-Ercan 2000: 30-42):

- **Belirsizlik ve parçalanma:** Postmodern, bütün evrensel ya daa ‘bütüncül’ söylemlere yönelik, derin bir güvensizlikle tariflenir. Belirsizlik, beraberinde çok-parçalılığı da getirmektedir. Bu kesinsizlik eğilimi bir ölçüde, bütün görüngülerin temel madde parçacıklarına indirgenebileceğini, bu parçacıkların her an kesin bir yer ve hıza sahip olduklarını ve bunları kullanarak gelecekteki durumlarının kesin olarak saptanabileceğini ileri süren *Newton fiziğinin*, belli bir anda nerede ve hangi hızda oldukları saptanamayan atom-altı parçacıkların (elektronlar) bulunması sonucu yerini göreci *Kuantum fiziğine* bırakmasıyla koşuttur.

Postmodernizmin bu belirsizlik yönelişi, “zaman ve uzayın birlikte, sonlu büyüklükte, fakat bir sınırı ya da kenarı olmayan bir yüzey oluşturduğu”nu söyleyen kuramsal fizikçi Stephen Hawking’den de beslenmektedir.

Hawking’in göreci yaklaşımına bilim ve tarih felsefesinde T. Kuhn’un paradigma kavramı ve dadaist bilim felsefecisi Paul Feyerabend’in bilimsel anarşizmi eşlik etmektedir. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*’yla bilimcilerin kavramsal çerçevelerini oluşturan *paradigmaların* dışında geçerli ölçütleri olmadığı ve farklı bilgi türlerinin eşdeğer, aynı geçerlikte sonuçlar getirebileceğini savunmuştur. Feyerabend ise, *Yönteme Hayır*’ında, “kaos”un bilgi için taşıdığı önemi vurgularken, bilimin çoğunlukla hatalar, sapmalar, esinler vb., kısacası aklın bir yana bırakılması sayesinde ilerlediğine dikkat çeker.

Her türlü modern antropolojik hakikat ve kuramı reddetme eğiliminde olan postmodernist antropologlara göre bir kurgudan ibaret olan antropolojik hakikat, sürekli yeniden uydurulmaktadır. Modern antropolojinin incelediği olayları kendisinin yarattığını ve bu nedenle hakikati keşfetmekle ilgisi olamayacağını öne

sürerler. Hakikat arayışı ve kuramdan vazgeçmek, aynı zamanda otorite ve sorumluluktan vazgeçmektir. Antropolojik metnin hakikati yazarının irade ya da niyetine değil, 'okurun yaratıcı faaliyeti'ne (J. Clifford) bağlıdır.

Ancak hakikatin reddi, postmodernist antropologlarının söylemlerinin içerikten yoksun olduğu anlamına gelmez. Postmodern antropoloji, yoruma, deneyime, diyaloga, çoksesliliğe dayanacaktır. 'Öteki'ne karşı duyarlılık. ötekiyle kurulan bir diyalogdur; onu dinlemek ve onunla konuşmaktır.

- **Eklektisizm:** Modern bilimin pozitivist, ampirisist, rasyonel-mantıksal modelini indirgemecilikle eleştiren postmodernistler, bundan kaçınmak için Marx, Weber, Habermas gibi düşünürlerin perspektifleriyle Foucault, Baudrillard gibi kuramcılarinkileri birleştiren bir eklektisizme başvururlar. Her türlü bütünlüğe karşı çıkan, parçaladığı bütünlüklerin parçalarını birbirine iliştiiren montaj ve kolaaja dayalı bir 'metodoloji' yeğlenir.

Postmodernist antropoloji, okuru kuramlar inşa etme yoluyla değil, gösterme, anımsama, ipuçları sunma, çağrışım vb. yollarla iknaya çalışır. Bu ise antropolojiyi insan bilimleri, yazınsallık ve şiirselliğe yaklaştırmaktadır. Her türlü hakikat iddiasından vazgeçme eğilimi, bütün görülerin ve içgörülerin eşit değerde tutulduğu bir göreciliği beraberinde getirmektedir.

- **Herşey uyar:** Anlamın, değerın, aklın ve yetkenin sorgulandığı, hatta reddedildiği postmodern düzlemde her türlü nedensellik yerine biçim çeşitliliği sergileyen bağıntıların, tarihteki süreksizlik ve farklıların vurgulanması genel bir eğilimdir. Bu göreci eğilime, Feyerbend'in, her kuramın, her usûlün kendi içinde ve kendi standartlarına göre değerlendirilmesi gerektiğini, yeterliliğin değişmez ölçüsü olan kalıcı ve evrensel bir yöntemin olamayacağını öncü süren kuramsal ve metodolojik çoğulculuğu eklenince, 'ne olsa uyar' tarzında bir bilimsel anlayış biçimlenmektedir.

Böylelikle, (bilim dahil) her türlü söylemin geçerli olabilmesi, başka bir söyleme hükmetmemesi önkoşuluna bağlanır. Fe-

yerbend, “özgür bir toplumun, bütün geleneklerin eşit haklara ve iktidar odaklarına erişim eşitliğine sahip bir toplum” olduğunu söylemektedir.

Böylesi bir ortamda sorun kuramların olmayışı değil, aksine, çok sayıda kuramın bulunmasıdır. Kuramlar ya da metinler arasında hakemlik yapabilmek ve hakikat iddiaları konusunda bir karara varabilmek için özgül ölçütler bulunmadığından, sayılarını azaltma ya da bazılarını öndelik tanımanın da olanağı yoktur. Zaten postmodernist düşünceye göre “aşlında kuram da yok”tur; kuramlar en iyi olasılıkla meta-anlatılardır, en kötüsüyle de propagandadan ibarettirler. Zaten kuramların anlamaya ve/veya açıklamaya çalıştığı olgular dilden, sezgisel yorumdan ve bağlamdan bağımsız olmayan inşalardır ve bünyelerinde inşa edildikleri topluluk tarafından tanımlanır, hatta uydurulurlar; bu kolektivite dışında bir anlamları yoktur. Böylelikle toplumbilimin kendisi de bir öykü statüsüne indirilmektedir.

Hakikat ya da doğruluğun reddinin nihilizme yol açtığı iddiaları karşısında postmodernistler, Derrida’ya dayanarak bunun nihilizme yol açmaktan çok totalitaryanizmi önlediğini söylemektedirler. Kendini tek bir hakikate dayandıran totalitaryanizmin aksine, postmodernist görccilik daha sevecen pratikler olan ‘dinleme, sorgulama ve diyalogu’ mümkün kılmaktadır. Böylelikle (postmodernistlerin ileri sürdükleri dahil) tüm önermeler, eşitlenmektedir. “Hakikat yoksa, yanlış da olmayacaktır.”

- *Kurallılık ve uzlaşımın reddi*: ‘Tanrı’nın ölümü’nün ardından ‘yazarın sonu’ ve ‘felsefenin sonu’nun ilanı (Foucault) ile düşünsel zemini hazırlanan, merkezî toplumsal ve kültürel normların yıkılması talebi sıkça dile getirilmektedir. Bilginin gizemselleştirilmesinin önlenmesi, iktidar biçimlerine vurgu, dilin kurgusunun bozulması, toplumsal-siyasal iktidara karşı azınlık hareketleri, erkek egemenliğine karşı feminist hareket vb. aynı kurallılığın bozumu çerçevesinde değerlendirilip desteklenmektedir.

- *Öznenin ölümü*: Artan rasyonelliğin özgürlüğü arttıracağı ve akıl ile özgürlük arasında içsel bir bağ olduğu inancını redde-

den postmodernistler, nedensel ilişkilere dayanarak akıl yürüten öznenin varlığının “kurmaca” olduğunu söylemektedirler. Tutarlı, bütüncül, kendi-bilincinde modern özne, postmodernizmde merkezsiz, parçalı, heterojen özneye ikame edilir.

- **Temsilin reddi ve sunulamayanın sunulması:** 20. yüzyıl başlarında fotoğraf makinesinin resim sanatının gerçekliği üretme konusundaki iddiasını zaafa uğratması, bir bakıma el sanatlarının kitlesel üretim karşısında uğradığı bozgunudur. Böylelikle ressamlar gerçekliği yansıtmamın farklı tarzlarına (kübizm, deformasyon vb.) yönelecek ve resim, kısa sürede gerçekliğin temsili konusundaki tüm iddialarından vazgeçecektir.

Benzer tarzda, Kant’tan beri süregelen zihnin gerçekliği olduğu gibi yansıtmadığı tez(ler)i, insanların şeyleri algılayışında bir kesinlik olmadığı/olamayacağı görüşüne doğru gelişmektedir. Postmodernistler, sanatla gerçeklik arasındaki sınırların bütünüyle ortadan kalktığını düşünmektedirler; çünkü ikisi de evrensel benzeti (*simulacrum*) içine düşmüştür. *Simulacrum* temsil (gösteren) ile gerçeklik (gösterilen) arasındaki ayırımın ortadan kalktığı yerde başlar: bu durumda gerçekliğin kendisi bir fazlalık haline gelecek ve gösterenlerin bir gerçeklik ya da anlama gönderme yapmaksızın birbirleriyle eşleştiği bir üst-gerçekliğe ulaşılacaktır.

Postmodernistlerin modernizm için büyük önem taşıdığını düşündükleri temsile yönelik eleştirilerinin odağı, onun bir şey, kişi, yer ya da zamanı, olduğundan farklı olarak yeniden-sunması (*re-present*) ve bunu içerik kaybı ya da niyet ihlali olmaksızın gerçekleştirdiği varsayımına dayanmasıdır.

Örneğin, Marcus ve Cushman’a göre etnografi yazımının en belirgin karakteristiklerinden biri, “yerlilerin yaptığına ilişkin kendi yorumumu yazıyorum,” demek yerine yazarların yerlinin bakış açısını temsil ettiğini savlamasıdır. Hiç kuşku yok ki bir etnograf toplumdaki herkesin bakış açısını yansıtamaz; seçtiği (ya da kendisini seçen) habercilerle çalışır. Şu halde toplum adına “kim(ler)in” konuştuğu, gerçekte bir seçim konusudur:

“Antropolojik alan araştırması hem bilimsel bir ‘laboratuvar.’ hem de kişisel bir ‘geçiş ayini’ olarak temsil edilmiştir. İki eğreltileme, disiplinin nesnel ve öznel pratikleri kaynaştırma yolundaki olanaksız girişimini gayet iyi yakalamaktadır. Yakın zaman öncesine dek bu olanaksızlık, alan araştırmasının öznel-rarası temellerinin marjinalize edilmesi, onların ciddi etnografik metinlerden dışlanması, önsözlere, anılara, anekdotlara, itiraf-lara vb. hasredilmesi ile örtülürdü. Son zamanlarda bu disiplinler kurallar çatırıyor. Habercilerin adlarının verilmesi ve söz-lerinin daha kapsamlı biçimde aktarılması ve metinlere kişisel unsurların dahil edilmesi, etnografimin söylemsel stratejisini ve yetke tarzlarını değişikliğe uğratmaktadır. Öteki kültürlerle iliş-kin bilgimizin çoğu, artık arızı, öznel-rarası diyalog, çeviri ve yansıtmanın sorunsal bir sonucu olarak görülmelidir. Ağırıklı olarak tikelden genele ilerleyen ve kişisel hakikatlerden, ancak tipik görüngülerin örnekleri ya da kolektif örüntülerin istisnaları olarak yararlanabilen her türlü bilim için bu durum, asli sorunu-ları gündeme getirir (Clifford 1986 b: 109).

Post-modernistlere göre temsil, siyasal, kültürel, dilsel ve bil-gikuramsal anlamda keyfi ve hakimiyet ilişkileri içeren bir şey-dir. Temsil ilişkilerini yönlendiren bilinç dışı kuralların mevcu-diyetini varsayar, somutlaştırır, nihâleştirir ve karmaşıklığı dış-lar. Gerçekliğin haritasını çıkarmaya, onu temsil etmeye çalışan kuram da nihayetinde bir temsildir.

- **Metinsellik:** Postmodernizm, metin-merkezlidir. Herşey, önce ve sonra dilden, metinden ibarettir: konuşmalar, hatta edimler. Postmodern metin, çoğul, sonsuz sayıda yoruma açık bir metindir.

Crapanzano'nun *Writing Culture*'da yer alan “Hermes’ Di-lemma” başlıklı yazısında, etnografik araştırmanın yazınsal me-tinler olarak inşası irdelenmekte ve üç farklı etnografik anlatımın yapıbozumu yapılmaktadır. Yazısının ardındaki yorumsamacı öncül, verilerin kendilerinin dilsiz olmalarına karşın, antropo-logun etnografi yazarak anlam inşa ettiği yolundadır. Kişi kimi yazınsal konvansiyonlar uyarınca yazmak zorunda olduğundan, yazma edimi, yazarın bir inşadır. Buna karşılık okurlar da ya-zarın metnine kendi yorumlarını dayatırlar. Bir başka deyişle et-

nografik metinlerin yazımı ve okunması, yorum katmanlarının üstüste yığılmasından oluşmaktadır. Crapanzano, tahlilinde yazılarını etkileyen önyargıları daha iyi anlayabilmek için yazarların kullandığı yazınsal aygıtların yapıbozumuna girişir, yani katmanların bazılarını soyar.

Her bilimsel etkinliğin metne dönüştürülmesiyle postmodernist antropologlar, nesnelere metin olarak görme eğiliminin yanı sıra, alanda tuttıkları notları da bilimsel etkinliğin merkezine taşımışlar, sonuçta antropologun alandaki etkinliği ve duygulanımları da bir araştırma nesnesi haline gelmiştir (*özdüşünümsellik*).

- [*Öz*]düşünümsellik: Her antropolog, bir çeşit karşılaştırma yapar: teknolojik ya da ekolojik açılarından benzerlik gösteren toplumların karşılaştırılması, küçük ve geniş ölçekli toplumların karşılaştırılması, antropologun kendi toplumuyla yaptığı karşılaştırmalar vb. Uç noktada ise, kişinin kendi benliğini örnek alarak yaptığı karşılaştırmalar bulunmaktadır. Bu durumda inceleme/betimlenen kültür, antropologun kendi kültürel ve toplumsal kimliğinin keşfinde bir arkaplana indirgenecektir.

Antropolojik girişimlerde 1970'li yıllardan bu yana revaçta olan özdüşünümselliğe ilk gönderme, olasılıkla **Judith Okely**'nin "The Self and Scientism" (Benlik ve Bilimsicilik) başlıklı makalesidir. Ne ki en iyi bilinen örnek, Malinowski'nin ölümünden 25 yıl sonra yayınlanan ve etnografik anlatılarıyla çarpıcı bir tezat oluşturan alan güncesidir. Malinowski'nin günlükleri, alandaki etnografin cinsel fantezilerini, uyuşturucu deneyimlerini, Trobriand kültürünün kimi yönlerine duyduğu tiksintiyi, çektiği can sıkıntısını ve yerlileri aşağılayışını çarpıcı bir tarzda yansıtır. Kuşkusuz ki, Malinowski bu günlükleri yayınlama niyetiyle kaleme almış değildir; ancak "herşeyi bilen" yetke mercii olarak etnografin alan deneyiminden etkileniş tarzlarını gözler önüne sererek sosyal araştırmanın "öznelarası ve etkileşimsel doğası"nı kavramamıza olanak sağlar. Lévi-Strauss (1994) *Hüzünlü Dönenceler*'inde, Geertz "Notes on a Balinese Cockfight"ında, Napoleon Chagnon (2004) Yanomamó araştır-

masında alandaki deneyim ve duygulanımlarını okurla paylaşmaktan çekinmezler. Ne ki postmodernistlerin ayırt edici yönü, antropologun kendisini antropolojik söylemin merkezine yerleştirerek (öz)düşünümSELLİĞİN kendisinin etnografisi olduğu ve etnografisinin bizzatîhî antropolojinin kuramı olduğu (ya da büyük bölümünü oluşturduğu) görüşüdür. Bu ise, “benlik”e vurgu yapılırken “öteki”ni gözden yitirme riskini ortaya çıkartmaktadır.

Kendi deneyimlerinden kalkınan analistin daha geniş bir ezilenler topluluğu adına konuşması ya da onlara kendi aracılığıyla “ses verme” girişimi, post-yapısalcı feminist edebiyat kuramcısı Gayatri Chakaravorty Spivak’a dayanmaktadır. Lila Abu-Lughod’un kimi yazıları (özellikle Bedevi kadınlar üzerine araştırmaları) da bu yöndedir (bkz. X.Bölüm). Cinsiyeti, etnik aidiyeti, tarihi ya da sömürgecilik nedeniyle ezilen gruplar arasında empati olanağını doğuran ortaklıklar olduğu, çoğunluğu eski sömürge toplumlarına mensup, büyük bölümü kadın bir genç antropologlar kuşağının geniş ölçüde paylaştığı bir görüştür.

- *Evrenselliğe karşı yerellik*: Kültürel söylemin yeniden tanımlanmasıyla postmodernizm, heterojenlik ve farklılığı özgürleştirici güçler olarak görme eğilimindedir. Son 20-30 yılın hızlı toplumsal ve siyasal değişimleri eski, tartışılmaz sayılan bütünlükleri parçalanmaya yöneltirken, evrensellik ve yerellik, zıt olarak kurgulanmış bir kavram çifti kabul edilmektedir. Akılcı-ilerlemeci modernizmin kuramsal yönelişleri farklılığı görmezden gelerek ya da bastırarak özeli genele kurban etmekte, ve araçsal aklın ya da ilerleme tasarımlarının geçersiz sayıldığı toplumları anlamakta güçlük çekmektedirler. Rasyonalist söylemde “öteki” bir kurgu, modern öznenin kendini doğrulamasının, meşrulaştırmasının bir “aracı”dır ve bu söylemin kendisi ırkçı ve sömürgecidir. Bilim ve teknoloji de, tıpkı yaslandıkları öncüller gibi, modernist jargonun öne sürdüğü üzere insanlığın ilerlemesine hizmet etmektense, dünyanın, güçsüzlerin denetim altına alınmasının birer aracıdır. Modern bilimin kendisi de nihayetinde bir “etno-bilim”dir; “evrenselcilik” savı bir yetke söyleminden baş-

ka birşey değildir. Bu durumda “öteki”nin bilgi dağarcığı, yani “yerel bilgi” de en az “Batı bilimi” kadar meşru ve geçerlidir.

Postmodernist antropolojinin “yerellik” söylemi, Filistin kökenli edebiyat eleştirmeni **Edward Said**’in Batı’nın, sömürüyü sürdürmek üzere bir Doğu imgesi (Oryantalizm) yarattığını ve kendini tanımlamak üzere “Şark”a gereksinimi olduğunu (“Doğu olmayan, Batı’dır”) savunduğu *Oryantalizm* (1982) kitabına dayandırılabilir. En azından sömürgecilik dönemindeki antropolojik çalışmaların Batı ile Üçüncü Dünya arasındaki eşitsiz güç ilişkilerine gömülü olduğu, **Talal Asad**, **Jack Goody** vb. tarafından da dile getirilmiştir.

#### XI. 4. Küreselleşme ve Antropoloji

Hayalî ya da gerçek, Doğu ile Batı, küreselleşme süreci içinde, artan ölçüde birbirine bağlanmaktadır ve bu da antropolojinin ilgi alanına giren yeni bir durumdur. Bu alanda marksist ve postmodernist eğilimli antropologlar arasında, kapitalist küreselleşme süreçlerinin yerel kültürler üzerinde tahakküm kurduğunu, onları marjinalize ettiğini ya da bir “tüketim kültürü” modelinde dönüşüme uğrattığını vurgulayan “kültür emperyalizmi” tezleriyle, küreselleşmenin “yerel”in yaratıcı formlarını serbest bıraktığını, yeni direniş biçimlerinin ortaya çıkmasına olanak sağladığını ve yerele görünürlük kazandırdığını savlayan tezler arasında bir tartışma süregitmektedir (Tomlinson 2000, Özbudun 2003b).

Diğer bir deyişle, antropolojide postmodernist girişimin bir başka yönelişi, ilk kez Marc Augé tarafından dile getirilen “çağdaş dünyanın antropolojisi”ni yapma girişimiyle ilgilidir. Günümüzde (antropologun da mensubu olduğu) “tüketim toplumları”nın anlaşılmasında etnografik tekniklere başvurulması [örn. Douglas ve Isherwood (1999); Featherstone (1996)] çağdaş “mekanlar”ın [örn. Augé (1994); Gupta ve Ferguson (der. 1997)] ve modern “zaman” kavrayışının [örn. Fabian (1999)] antropolojik yapıbozumu; yerli-öteki’nin küreselleşme süreçlerine dahil oluş tarzlarındaki yaratıcı/kültürel potansiyeller [örn. Tomlinson (1999,

2000)], “öteki”nin anlaşılması/anlatılması girişimi olan etnografi/antropolojiyi “kültürel incelemeler”in “burada ve şimdi”si içinde eritmektedir. Antropologlar artık uzak, egzotik mekanlarda yaşayan “tecrit” halkların yaşamlarına katılarak onlar hakkında bilgi toplayıp bunları kendi “modern” toplumlarına aktaran araştırmacılar olmaktan çıkmıştır. Antropolojide yeni eğilimler, bir yandan ‘klasik’ antropologların “tecrit” toplumlarının aslında etnografik “icatlar” olduğunu vurgularken, bir yandan da küreselleşme süreçlerinin (ulaşım ve iletişim teknolojilerindeki gelişmeler, göç hareketleri vb.) her zamankinden yoğun bir biçimde “yerinden edip” devinim ve temas içine soktuğu Batılı-olmayan toplulukların yeni durumunu incelemeye yönelmektedir:

“(…) Antropoloji en çok, küresel ile yerelin birbirine eklenmesiyle, yani küreselleştirici süreçlerin biriktirilmiş, yani tarihsel-kültürel yaşam tarzlarıyla tükel toplumların gerçekliklerinin bağlamında varolduğu ve bunlarla nasıl yüzleşmesi gerektiğiyle ilgilidir. Bir başka deyişle, Küreselleşme antropolojisi, küreselleşmenin konumlu ve konjonktürel doğasıyla ilgilidir. (...) Gündelik yaşamları küresel ölçekte yaygınlaşmış toplumsal süreçlerle bağlantılandırılan, özgül mahallerde yaşayan insanların deneyimlerini sorunsallaştırır. Antropolojinin sunduğu ve diğer disiplinlerde genellikle bulunmayan şey, insan edimliliğine (*agency*) gündelik yaşamın pratiklerine, kısacası öznelerin küreselleşme süreçlerini nasıl dolayımладыма yönelen somut bir dikkattir. Böylece, küreselleşmeye antropolojik bir giriş yapmak, bir yandan dünyayı artan ölçüde karşılıklı bağlantılı kılan geniş ölçekli süreçler (ya da özne ve nesne akışları), bir yandan da öznelerin bu süreçlere nasıl kültüre özgü tepkiler verdiği üzerine odaklanmıştır” (Inda ve Rosaldo, 2002: 4-5).

Ya da Gupta ve Ferguson’un (1997: 37) deyişiyle küreselleşme çağında:

“Ulusaşırı kamusal mekan benzeri bir şey her türlü sınırları kesin olan cemaat ve mahal anlamını geçersizleştirmiştir. Aynı zamanda bitişiklik ve yüzüzeliliğin geçer akçe olduğu bir mekanın temellüküne dayanmayan dayanışma ve kimlik biçimlerinin

yaratılmasını olanaklı kılmıştır.”

Böylelikle, yerkürenin ulaşım ve iletişim teknolojilerindeki hızlı değişimlerin zeminini oluşturduğu, insanların, metaların, sermayelerin, imge, simge ve fikirlerin yoğunlaşmış devinim ve temaslarıyla biçimlenen küreselleşme süreçlerinde, antropoloji de eski “sabite”lerini (zaman, mekan, toplumsal yapı, giderek iç tutunumlu bir kendilik olarak kültür) hızla yitirmekte, daha esnek, devingen, muğlak kendiliklerle baş etmek zorunluluğuyla karşı karşıya kalmaktadır. Devinim halindeki insanların (ve fikir, imge, simge vb.lerin) birbirleriyle eşitsiz güç ilişkileri içerisinde olması, ve antropolojinin alışıldık konu/öznelinin ağırlıklı olarak bu asimetrik ilişkilerin “ezilenler-mağdurlar-dışlanmışlar” tarafında bulunmayı sürdürmesi (etnik gruplar, göçmenler, azınlıklar, eski sömürge toplumlari, farklı cinsel tercih sahipleri, sokak çeteleri, vb.) antropolojinin görevini daha da zorlaştıran bir veridir. “Eleştirel Antropoloji,” “Kültür İncelemeleri” gibi yeni adlar üstlenen yeni antropolojik “durum,” bir yandan antropologun kendi konumu ve rolünü, etnografik metnin kendisini etik bir sorunsal olarak gündeme yerleştirirken, bir yandan da devinim, değişim, yoğunlaşmış etkileşim, yerelesizleşme, zaman-mekan sıkışması, eşitsiz güç ilişkileri, toplumsal cinsiyet, insan edimliliği vb. bir dizi sorunsal kapsamına dahil etmek durumunda kalmaktadır.



Özetleyecek olursak, Geertzci yorumsamacılar dahil “ılımlı” postmodernistlere göre dünya etnograf tarafından okunacak bir metne benzemektedir. Başkaları, onu, herbiri diğeri üzerinde etkileyen parça ve yamalar olarak görür. Bazıları içinse, (Örneğin David Schneider) kültür, dolayısıyla da etnografi, hatta antropoloji kuramı *trope*’lar, ya da sözcük oyunlarından ibarettir. Çoğuna göre, kültürün örtük ya da açık bir biçimde “metne” benzetil-

mesinin dışında büyük ya da üst (*meta*) kuram ya da analogilere yer kalmamıştır. Buna göre antropoloji yazımsal eleştiri ya da onun “kültür incelemeleri” varyantına dönüşmektedir.

Ancak yorumsamacılar ile postmodernistler arasında alttan alta bir çekişme söz konusudur: yorumsamacılar etnografiyi hiçbir zaman iddiasına ulaşamayacak bir ‘anlama çabası’ olarak görürken, radikal düşünümseleciler için etnografi, “öteki”nin arkaplanında bir “kendini keşfetme” sürecine dönüşmüştür (Barnard 2001: 173-174).

Postmodernizm, antropolojideki en tartışmalı gelişmelerden biridir ve pek çok antropolog ya da sosyal bilimcinin köklü eleştirilerine hedef olmuştur. Örneğin **Ernest Gellner** (1992), postmodernizmin ben-merkezci ve öznelci olduğunu belirtmekte ve antropolojiyi pozitivizmden yorumsamacılığa yönelten girişimin, iki yüzyıl öncesinde romantiklerin Aydınlanma Avrupası’nın rasyonalist düzenini yıkmaya edimlerinin bir tekrarı olduğunu söylemektedir.

Başka eleştirmenleri ise, postmodernist konunun mantıksal sonucuna dek vardırıldığında, nihilizme ileteceğini savlamaktadırlar. Tüm sesler duyulacaksa, ırkçıların, faşistlerin ya da neonazilerin sesleri hangi gerekçelerle daha az saygın sayılsın? (McGee & Warms, 1996: 482)

Öte yandan, antropolojiyi edebiyata yaklaştırma girişiminde de bir yenilik olmadığı vurgulanmaktadır. Kroeber ve Benedict gibi edebiyatçı-antropologlar bize bunun, Boasçılara dayanan yorumcu eğilimin mantıksal bir sonucu olduğunu anımsatmaktadır.

Sonuç olarak, postmodernizm, antropolojide bilimsel ve hümanist eğilimler arasında süregiden diyalektiğin bir parçası olarak görülebilir. Kuşkusuz ki antropolojinin sonu değil, tarihinin bir durağıdır; ve iktidar, otorite, temsil, çokseslilik, düşünümselecilik gibi akademik antropolojinin bugüne değin gözardı ettiği pek çok sorunu “sorunsallaştırmak” gibi bir işlevi olmuştur.



## KAYNAKÇA

- ABEL, Ö. (1985).** "Lévi-Strauss'un Antropolojik Yapısalcılığına bir Yaklaşım." C. LEVI-STRAUSS, *İrk ve Tarih* içinde. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- AKAL, C. B. (1997).** *Modern Düşüncenin Doğuşu. İspanyol Altın Çağı*. Ankara: Dost Kitabevi.
- ALTHUSSER, L. ( ).** *Pour Marx*.
- (1995). *Kapitali Okumak*. İstanbul: Belge Yayınları.
- APPIGNANESI, R. ve C. GARRET (tarıhsiz).** *Herkes İçin Postmodernizm*.
- APPLEBAUM, H. (der.) (1987).** *Perspectives in Cultural Anthropology*. Albany: State University of New York.
- ARATAN, H. (2004)**
- ASAD, T. (1985).** *Anthropology and the Colonial Encounter*. Londra: Ithaca Press, New Jersey: Humanities Press.
- AUGE, M. (1994).** *Pour une anthropologie des mondes contemporaines*. Paris: Flammarion.
- BACHOFEN, J. J. (1997).** *Söylence, Din ve Anaerki*. İstanbul: Payel Yayınları.
- BADOU, G. (2003).** *Hotanto Ventüsü*. İstanbul: Epsilon Yayınları.
- BARNARD, A. (2001).** *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BARNARD, A. ve J. SPENCER (der.) (1996).** *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Londra ve New York: Routledge.
- BARRET, S. R. (1996).** *Anthropology: A Student's Guide to Theory and Method*. Toronto, Buffalo, Londra: University of Toronto Press.
- BARTH, F. (der). (2001).** *Etnik Gruplar ve Sınırları*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- BEN-AMITTAY, J. (1988).** *Siyasal Düşünceler Tarihi. Çağlar Boyunca Siyasal Düşüncenin Değişimi*. Ankara: Savaş Yayınları.
- BENEDICT, R. (1998).** *Kültür Örüntüleri*. Ankara: Öteki Yayınları.
- BENETT, C. (1996).** *In Search of the Sacred-Antropology and the Study of Religions*. Londra, New York: Cassell.
- BENVENISTE, É. (2005).** "Dilde Öznellik Üstüne". *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları 2*. M. Rifat (der), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 174-177.
- BLOCH, M. (2001).** *Marksizm ve Antropoloji*. Ankara: Ütopya Yayınları.
- (1994). "Language, Anthropology, and Cognitive Science", *Assessing Cultural Anthropology*: R. Borofsky (ed), New York: McGraw-Hill, Inc., 276-283.
- BOAS, F. (1940).** *Race, Language and Culture*. New York: Free Press;

Londra: McMillan Ltd.

- (1963). *The Mind of Primitive Man* York: Free Press; Londra: Collier - McMillan Ltd.

**BOCK, P. K. (2001).** *İnsan Davranışının Kültürel Temelleri. Psikolojik Antropoloji* Ankara: İmge Yayıncılık.

**BOURDIEU, P. ve J. WACQUANT (2003).** *Düşünümsel bir Antropoloji için Cevaplar.* İstanbul: İletişim Yayınları.

**BOISSEVAIN, J. (1974).** *Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions.* Oxford: Basil Blackwell.

**CAMPBELL, M. B. (1988).** *The Witness and the Other World. Exotic European Travel Writing, 400-1600.* Ithaca ve Londra: Cornell University Press.

**CASSON, R. (1994).** "Cognitive Anthropology". P. K. BOCK (der.) *Psychological Anthropology.* Londra: Praeger.

**CHAGNON, N. A. (2004).** *Yanomamö, Savaşa Doğanlar.* İstanbul: Epsilon.

**CHAYANOV, (tarihsiz)** *Peasant Farm Organization.*

**CLAESSEN, H. J. M. ve P. SKALNIK (der.) (1993).** *Erken Devlet.* Ankara: İmge Yayınları.

**CLIFFORD, J. ve G. E. MARCUS (der.) (1986).** *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley. Los Angeles ve Londra: University of California Press.

**CLIFFORD, J. (1986a).** "Introduction: Partial Truths", CLIFFORD, J. ve G. E. MARCUS (der.) (1986). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* içinde. Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press.

**CLIFFORD, J. (1986b).** "On Ethnographic Allegory", CLIFFORD, J. ve G. E. MARCUS (der.) (1986). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* içinde. Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press

**COLBY, B. N. (1996).** "Cognitive Anthropology", *The Encyclopedia of Cultural Anthropology.* D. Levinson ve M. Ember (eds). New York: Henry Holt and Company., 209-215.

**COPANS J. ve D. SEDDON (1980).** "Marxism and Anthropology: a preliminary survey". D. SEDDON (der.) *Relations of Production Marxist Approaches to Economic Anthropology.* Londra ve Totowa (NJ): Frank Cass & Co. Ltd.

**CORTAZZI, M. (2001).** "Narrative Analysis in Ethnography" *Ethnography* P. Atkinson, A. Coffey, S. Delamont, J. Lofland ve L. Lofland (eds). London: Sage Publications, 384-394.

**D'ANDRADE, R. (1987).** "A folk model of the mind", *Cultural Models in Language and Thought.* D. Holland ve N. Quinn (eds). Cambridge: Camb-

ridge University Press, 112-148.

- (1990). "Some propositions about the relations between culture and human cognition" *Cultural Psychology. Essays on Comparative Human Development*. J. W. Stigler ve R. A. Shweder (eds). Cambridge: Cambridge University Press., 65-129.

- (1995). *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

**DARWIN, C. (1975).** *İnsanın Türeyişi*. Ankara: Onur Yayınları.

**DEMİRER, T. ve S. ÖZBUDUN. (1998).** *Yabancılaşma*. Ankara: Öteki Yayınları.

**DOLGIN, L. D. S. KEMNITZER ve D. M. SCHNEIDER (1977).** "Introduction: As People Express Their Lives, So They Are", **DOLGIN vd. (der.)** *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. New York: Columbia University Press.

**DOUGLAS, M. (1966).** *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Londra ve New York: Routledge.

**DOUGLAS M. ve B. ISHERWOOD (1999).** *Tüketimin Antropolojisi*. Ankara: Dost Kitabevi.

**DURKHEIM, E. (1961).** *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Collier Books.

**EAGLETON, T. (2004).** *Edebiyat Kuramı*. (çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

**EARLE, T. (der.) (2001).** *Devlete Doğru. Şeflikler: İktidar, İktisat, İdeoloji*. Ankara: Ütopya Yayınları.

**ELLIS, H. C. ve R. R. HUNT (1993).** *Fundamentals of Cognitive Psychology*. Boston: McGraw Hill.

**ENGELS, F. (1975).** *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*. Paris: Editions Sociales.

- (1979). *Ailenin, Özel Mülkiyetin, Devletin Kökeni*. Ankara: Sol Yayınları.

**ERASMUS, A. C., E. BOSHOFF ve G.G. ROUSSEAU (2002).** "The potential of using script theory in consumer behaviour research" *Journal of Family Ecology and Consumer Sciences*. Vol. 30.

**ERICKSON, P. A. (1999).** *A History of Anthropological Theory*. Ontario: Broadview Press.

**ERIKSEN, T. H. (2004).** *What is Anthropology?* Londra, Ann Arbor: Pluto Press.

**ERIKSEN, T. H. ve F. SIVERT (2001).** *A History of Anthropology*. Pads-tow: Pluto Press.

**EVANS-PRITCHARD, E. E. (1964).** *Social Anthropology and Other Essays*. Glencoe: Free Press.

- (1969). "The Nuer of the Southern Sudan". M. FORTES ve E. E. EVANS-PRITCHARD (der.) *African Political Systems*. Londra, New York, Toronto: Oxford University Press.
- (1998). *İlkelerde Din*. Ankara: Öteki Yayınları.
- FABIAN (1999). *Zaman ve Öteki. Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur?*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- FEATHERSTONE, M. (1996). *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*. İstanbul: Ayrıntı Yay.
- FOLEY, W. (1999). *Anthropological Linguistics*. USA: Blackwell Publishers.
- FORTES, M. ve E. E. EVANS-PRITCHARD (der.) (1969). *African Political Systems*. Londra, New York, Toronto: Oxford University Press.
- FRANK, A. G. (1967). *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. Monthly Review Press.
- (1995). *Lümpen Burjuvazi, Lümpen Gelişim*. İstanbul: Gökkuşuğu Yayınları.
- FRANK, A. G. ve B. K. GILLS (der.) (2003). *Dünya Sistemi*. Ankara: İmge Yayınları.
- FREUD, S. (1971). *Totem ve Tabu*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- FRISBY, D. (2003). "George Simmel – Modernitenin İlk Sosyologu". G. SIMMEL *Modern Kültürde Çatışma* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.
- GADAMER, H. G. (2003). "Hermeneutik", D. ÖZLEM (der.) *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- GARSTER, T. H. (der.) (1964). *The New Golden Bough. A New Abridgment of the Classic Work by Sir James George Frazer*. Chicago: Mentor Books.
- GAUDANT, M. ve J. GAUDANT (1971). *Théories classiques de l'évolution*. Paris: Editions Dunod.
- GEERTZ, C. (1973). *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books.
- GELLNER, E. (1992). *Postmodernism, Reason and Religion*. Londra: Routledge.
- GLADWIN, C. H. (1989). *Ethnographic Decision Tree Modeling*. London: Sage Publications.
- ve J. GARIS (1996). "Decision Theory". *The Encyclopedia of Cultural Anthropology*. D. Levinson ve M. Ember (eds), New York: Henry Holt and Company., 316-318.
- GLUCKMAN, M. (1963). "Rituals of Rebellion in South East Africa", *Order and Rebellion in Tribal Africa*. Londra: Cohen & West.
- (1966). *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Basil Blackwell.
- (1969). "The Kingdom of the Zulu of South Africa. M. FORTES ve E. E.

- EVANS-PRITCHARD (der.) *African Political Systems*. Londra, New York, Toronto: Oxford University Press.
- GODELIER, M. (1970). "Asya Tipi Üretim Tarzı ve Marksist Şemalara Göre Toplumların Evrimine Önsöz", *Asya Tipi Üretim Tarzı*. İstanbul: Ant Yayınları.
- (1977). "The Concept of 'Social and Economic Formation': The Inca Example", M. Godelier (der.) *Perspectives in Marxist Anthropology*. Cambridge University Press.
- (1988). *The Mental and the Material. Thought, Economy and Society*. Londra ve New York: Verso.
- GOODENOUGH, W. H. (1964). "Cultural Anthropology and Linguistic", *Language in Culture and Society*. New York: Harper and Row, Publishers, 36-39.
- (1994). "Toward a Working Theory of Culture", *Assesing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, Inc., 262-275.
- GULBENKIAN KOMİSYONU (1996). *Sosyal Bilimleri Açın*, İstanbul: Metis Yayınları.
- GUPTA, A. ve J. FERGUSON (1997). "Beyond 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference". A. GUPTA ve J. Ferguson (der.), *Culture, Power, Place, Explorations in Critical Anthropology* içinde. Durham ve Londra: Duke University Press.
- GÜVENÇ, B. (1979). *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- HARRIS, M. (1995). *Yamyamlar ve Krallar. Kültürlerin Kökenleri*. Ankara: İmge Yayınları.
- (1997). *İnekler, Domuzlar, Savaşlar ve Cadılar. Kültür Bilmeceleri*. Ankara: İmge Yayınları.
- (2001). *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*. Walnut Creek, Lanham, New York, Oxford: Altamira Pres.
- HENAFF, M. (1998). *Claude Lévi-Strauss and the Meaning of Social Anthropology*. Minneapolis ve Londra: University of Minneapolis Press.
- HERODOTOS (1973). *Herodot Tarihi*. A. ERHAT (der.) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- HODGEN, M. (1964). *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. University of Pennsylvania Press.
- HOLLAND, D. ve N. QUINN (der.) (1987). *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- INDA, J. X. ve R. ROSALDO (2002). "Introduction: A World in Motion", *The Anthropology of Globalization. A Reader*. INDA, J. X. ve R. ROSALDO (eds.), Malden, Mass. ve Oxford: Blackwell Publishers.
- İBN HALDUN (1989). *Mukaddime I*. Ankara: MEB Yayınları.

- JACOB, E. (1987).** "Qualitative Research Traditions". *Review of Educational Research*. 57(1):1-50.
- KEESING, F. M. (1973).** *Culture Change An Analysis and Bibliography of Antropological Resourees*. New York: Octagon Books.
- KEESING, R. M. (1967).** "Statistical Models and Decision Models of Social Structure: A Kwaio Case", *Ethnology*. 6(1): 1-16.
- (1972). "Paradigms Lost: the New Ethnography of Anthropology" *Southwestern Journal of Anthropology*. 28 (4): 299-332.
- (1987). "Models, 'folk' and "cultural": paradigms regained?". *Cultural Models in Language and Thought*. D. Holland ve N. Quinn (eds).Cambridge: Cambridge University Press.
- KIRAN, Z. (1986).** *Dilbilim Akımları*. Ankara: Onur Yabancı Diller Kitap ve Yayın Merkezi.
- KNIGHT, C. (1966).** "Totemism", A. BARNARD, ve J. SPENCER (der.) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Londra ve New York: Routledge.
- KRADER, L. (1972).** *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*. Assen.
- KRONENFELD, D. B. "Componential Analysis" The Encyclopedia of Cultural Anthropology**. D. Levinson ve M. Ember (eds), New York: Henry Holt and Company., 224-227.
- KUKLICK, H. (1996).** "Diffusionism". A. BARNARD, ve J. SPENCER (der.) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Londra ve New York: Routledge.
- KUPER, A. (1983).** *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School*. Londra ve New York: Routledge.
- (1988). *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*. Londra ve New York: Routledge.
- (1999). *Culture. The Anthropologists' Account*. Harvard University Press.
- LAUER, R. H. (1991).** *Perspectives on Social Change*. Boston, Londra, Toronto: Allynand Bacon
- LEACH, E. R. (1985).** *Lévi-Strauss*. İstanbul: Afa Yayınları.
- (2001). *Rewanduz Kürtleri-Toplumsal ve İktisadi Örgütlenme*. İstanbul: Aram Yayıncılık.
- LEVI-STRAUSS, C. (1984).** *Yaban Düşünce*. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- (1985). *İrk ve Tarih*. İstanbul: Metis Yayınları.
- (1986). *Mit ve Anlam*. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- (1994). *Hüzünlü Dönenceler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- (1996). "Structural Analysis in Linguistics and in Anthropology". McGEE, R. J. ve R. L. WARMS (der.). *Anthropological Theory. An Introductory*

*History*. Londra, Toronto, California: Mayfield Publishing Co.

**MALINOWSKI, B. (1961).** *The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into Race Relations in Africa*. P. M. KABERRY (der.) New Haven: Yale University Press.

- (1964). *Büyük, Bilim ve Din*. İstanbul: Varlık Yayınları.

- (1992). *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*. İstanbul: Kabala Yayınları.

- (1998). *İlkel Toplum*. Ankara: Öteki Yayınları.

**McGEE, R. J. ve R. L. WARMS (der.) (1996).** *Anthropological Theory. An Introductory History*. Londra, Toronto, California: Mayfield Publishing Co.

**MEAD, M. (1972).** *Male and Female. A Study of the Sexes in a Changing World*. New York: Laurel Edition.

- (1977). *Growing Up in New Guinea*. Londra: Pelican Books.

**MEILLASSOUX, C. (1975).** *Femmes, Greniers et capitaux*. Paris: Editions Maspero.

- (1980). "The Social Organization of the Peasantry: The Economic Basis of Kinship". D. SEDDON (der.) *Relations of Production. Marxist Approaches to Economic Anthropology*. Londra ve Totowa (NJ): Frank Cass & Co. Ltd.

**MINTZ, S. (1996).** *Şeker ve Güç*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

**MORGAN, L. H. (1986).** *Eski Toplum I*. İstanbul: Payel Yayınları.

- (1987). *Eski Toplum II*. İstanbul: Payel Yayınları.

**MORRIS, B. (2004).** *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler. Bir Giriş Metni*. Ankara: İmge Yayınları.

**OLENDER, M. (1998).** *Cennetin Dilleri. Tanrısal Bir Çift: Ariler ve Samiler*. Ankara: Dost Kitabevi.

**ÖZBUDUN, S. (2003a).** "Öteki'nin Tarihiçesi". *Kültür Halleri*. Ankara: Ütopya Yayınları.

- (2003b). "Küreselleşme ve Kültür: Melezleşme mi Kültürel Hegemonya mı?" *Kültür Halleri*. Ankara: Ütopya Yayınları.

**PALA-ERCAN, Ş. (2000).** *Yorumsal/Simgesel Antropoloji Bilgi Kuramı ve Yöntembilimi: Geertz Örneği*. Yayınlanmamış doktora tezi. H. Ü. Antropoloji Anabilim Dalı.

**PAKER, O. (2004).** "Batı Dışı Toplumlarda Sosyal Psikolojiyi Yeniden Düşünmek: İnşacı Yaklaşımın İmkânları Üzerine Bir Deneme". *Doğunun ve Batının Yerelliği*. S. A. Arkonaç (der.). İstanbul: Alfa Yayınları., 203-248.

**PEACE, W. J. (1988).** "Vere Gordon Childe and American Anthropology", *Journal of Anthropological Research*, 44: 4, 417-433.

**PELTO, P. J. (1970).** *Anthropological Method. The Structure of Inquiry*. Harper & Row Publishers.

**RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1964).** *The Andaman Islanders*. New

York: Free Press.

- (1968). *Method in Social Anthropology*. M. N. SRINIVIAS (der.). Chicago ve Londra: University of Chicago Press.

**RAPPAPORT, R. (1967).** *Pigs for the Ancestors*.

- (1997). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge University Pres.

**READ, D. W. (1996).** "Mathematical Models", *The Encyclopedia of Cultural Anthropology*. D. Levinson ve M. Ember (eds), New York: Henry Holt and Company., 752-757.

**REYES-GARCIA, V. ve diğerleri (2003).** "Measuring Culture as Shared Knowledge: Do Data Collection Formats Matter? Cultural Knowledge of Plant Uses among Tsimane' Amerindians Bolivia". *Field Methods*. 15 (2):1-22.

**RICOEUR, P. (1990).** "Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek" *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım* P. Rabinow ve W. Sullivan (der). (çev. Taha Parla), İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 27- 44.

- (2000). *Söz Edimleri Kuramı ve Etik*. Bursa: Asa Yayınevi.

**RIESMANN, C. K. (1993).** *Narrative Analysis*. Newbury Park: Sage Publications.

**RİFAT, M. (2005).** *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları 1*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

**ROMM, J. S. (1992).** *The Edges of the Earth in Ancient Thought – Geography, Exploration and Fiction*. New Jersey: Princeton University Press.

**ROMNEY, A. K., S. C. WELLER ve W. H. BATCHELDER (1986).** "Culture as Consensus: A Theory of Culture and Informant Accuracy", *American Anthropologist*. 88 (2): 313-338.

**RYAN, W. G. ve H. MARTINEZ (1996).** "Can We Predict What Mothers Do? Modeling Childhood Diarrhea in Rural Mexico", *Human Organization*. 55 (1): 47-57.

**RYAN, W. G. ve R. BERNARD (2003).** "Data Management and Analysis Methods" *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*. N. K. Denzin ve Y. S. Lincoln (eds), London: Sage Publications., 259-309.

**SAHLINS, M. (1974).** *Stone Age Economics*. Londra: Tavistock Publications.

- (1998). *Tarih Adaları*. Ankara: Dost Kitabevi.

**SAID, E. W. (1982).** *Oryantalizm, Sömürgeciliğin Keşif Kolu*. İstanbul: Pinar Yayıncılık.

**SANJEC, R. (1996).** "Boas, Franz", A. BARNARD, ve J. SPENCER (der.) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Londra ve New York: Routledge.

**SCHNEIDER, D. M. (1977).** "Kinship, Nationality and Religion in American Culture: Toward a Definition of Kinship". L. D. DOLGIN, S. KEMNIT-

- ZER ve D. M. SCHNEIDER (der.) *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. New York: Columbia University Press.
- SCHRIFFIN, A. (der.) (1997) *The Cold War & The University*. New York: The New Press.
- SEARLE, J. R. (1982). "Söz Eylem Nedir?" *Dilbilim Seçkisi*. D. Aksan (der), Ankara: TDK Yayınları, 187-204.
- SHORE, B. (1996). *Culture in Mind*. New York: Oxford University Press.
- SIMMEL, G. (2003). *Modern Kültürde Çatışma*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- SHANIN, T. (Tarihsiz). "Chayanov's Message: Illuminations, Miscomprehensions and the Contemporary 'Development Theory'" CHAYANOV içinde.
- SLOBIN, D. I. (1979). *Psycholinguistics*. Glenview, Illinois: Scott, Foresman and Company.
- SPRADLEY, J. P. (1972). *Culture and Cognition: Rules, Maps, and Plans*. San Francisco: Chandler Publishing Company.
- STRAUSS, C. ve N. QUINN (1997). *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STURTEVANT, W. C. (1972). "Studies in Ethnoscience" *Culture and Cognition: Rules, Maps, and Plans*. J. P. Spradley (ed), San Francisco: Chandler Publishing Company, 129-167.
- SURET-CANALE, (1970). "Tropikal Afrika'daki Geleneksel Toplumlar ve Asya Tipi Üretim Tarzı", *Asya Tipi Üretim Tarzı*. İstanbul: Ant Yayınları.
- (1985). "İlk Sınıflı Toplumların İrdelenmesinin Teorik Sorunları". K. SOMER (der.). *İlk Sınıflı Toplumlar, Asyagil Üretim Tarzı ve Doğu Despotizmi*, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.
- TERRAY, E. (1979). *Marxisme devant les sociétés primitives*, Maspero, Paris: 1979.
- THOMPSON, E. P. (1994). *Teorinin Sefaleti. Teorinin Sefaleti*. İstanbul: Alan Yayınları.
- THORNER, D. (tarihsiz). "Chayanov's Concept of Peasant Economy". CHAYANOV içinde.
- TOMLINSON, J. (1999). *Kültürel Emperyalizm, Eleştirel bir Giriş*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- (2000). *Globalization and Culture*. Chicago University Press.
- TOREN, C. (1996). "Culture and Personality". A. BARNARD, ve J. SPENCER (der.) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Londra ve New York: Routledge.
- TURNER, V. (1977). "Symbols in African Ritual". L. D. DOLGIN, S. KEMNITZER ve D. M. SCHNEIDER (der.) *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. New York: Columbia Uni-

versity Press.

- (1990). *Le phénomène rituel: Structure et contre-structure*. Paris: PUF.

**TÜRK, H. (1996).** *Kuramsal Yaklaşımlar Işığında İnsanın Biyokültürel Evrimi*. Ankara: Bilim Yayınları.

**TYLER, S. A. (1996).** "Introduction to Cognitive Anthropology", R. J. McGEE, ve R. L. WARMS (der.) *Anthropological Theory. An Introductory History* içinde. Londra, Toronto, California: Mayfield Publishing Co.

- (1999). "Ethnoscience and Cognitive Anthropology", *Anthropological Theory*. R. J. McGee ve R. L. Warmes (der.). London: Mayfield Publishing Company, 351-366.

**ULIN, R. C. (2001).** *Understanding Cultures. Perspectives in Anthropology and Social Theory*. Oxford ve Massachusetts: Blackwell.

**VAN DIJK, T. A. (1978).** "Cognitive Processing of Literary Discourse" [www.tau.ac.il/~humanities/publications/poetics/art/cog9.html](http://www.tau.ac.il/~humanities/publications/poetics/art/cog9.html).

- (der.) (1985). *Handbook of Discourse Analysis*. London: Academic Press. Vol.4.

- (2003). "Söylem ve İdeoloji: Çok Alanlı Bir Yaklaşım". *Söylem ve İdeoloji*. B. Çoban ve Z. Özarlan (haz.). İstanbul: Su Yayınları.,13-112.

**WALLERSTEIN, I. (1997).** *Sosyal Bilimleri Düşünmemek - 19. Yüzyıl Paradigmasının Sınırları*. İstanbul: Avesta Yayınları.

- (2003). *Yeni Bir Sosyal Bilim İçin*. İstanbul: Aram Yayıncılık.

**WEBER, M. (1985).** *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü*. İstanbul: Hil Yayıncılık.

**WELLER, S. C. ve A. K. ROMNEY (1988).** *Systematic Data Collection*. Newbury Park: Sage Publications.

**WOLF, E. (2000).** *Köylüleri* Ankara: İmge Yayınları.

- *Avrupa ve Tarihi Olmayan Halklar*.

**YAVUZ, H. (1986).** "Lévi-Strauss, 'normal antropoloji' ve bir felsefi antropoloji üzerine", LEVI-STRAUSS, *Mit ve Anlam* içinde. İstanbul: Alan Yayıncılık.

**ZUBRITSKI, Y.; MITROPOLSKI ve V. KEROV (1971).** *İlkel Toplum, Köleci Toplum, Feodal Toplum*. Ankara: Sol Yayınları.

## Türkçe Antropolojik Kaynaklar

*Hazırlayan: Araş. Gör. Çağdaş Demren*

*(Aşağıdaki listede Türkçe antropolojik kaynaklar verilirken, ister istemez birtakım sınırlamalar yapılmıştır. Örneğin, antropolojiyle yakından ilişkili olmakla birlikte, "Kültürel Çalışmalar", tekil etnik gruplara ilişkin monografiler, mitolojiye ilişkin çalışmalar, kültüre ilişkin genel kuramsal yapıtlar, vb., tümünün birden kapsanması burada olanaksız olacağı için, yalnızca, "Sosyal – Kültürel Antropoloji" başlığı altına yerleştirilebilecek kitaplarla, doğrudan antropologların alan araştırmalarına dayalı kitaplara yer verilmiştir).*

- Abeles, Marc. 1998. **Devletin Antropolojisi**, Çev: N.Ökten, İstanbul: Kesit Yay.
- Abu-Lughod, Lila. 2004. **Kadınların Dünyası - Bedevi Öyküleri**, Çev: S. Ertüzün, İstanbul: Epsilon Yay.
- Ahmed, Ekber S. 1995. **İslam ve Antropoloji**, Çev:B.Genecr, İstanbul: İnsan Yay.
- Akal, Cemal Bali. 1998. **İktidarın Üç Yüzü**. Ankara.Dost Yay.
- Altuntek, N. Serpil. 1993. **Van Yöresinde Akriba Evliliği**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Atay, Tayfun. 1996. **Batıda bir Nakşi Cemaati**, İstanbul: İletişim Yay.
- Atay, Tayfun. 2004. **Din Hayattan Çıkar-Antropolojik Denemeler**. İstanbul: İletişim Yay.
- Atay, Tayfun 2004. **Yaşasın Meşhuriyet Çağı**, İstanbul: Epsilon Yay.
- Atay, Tayfun 2006. **Türkler, Kürtler, Kıbrıslılar - İngiltere'de Türkçe Yaşamak**, Ankara: Dipnot Yay.
- Auge, Marc. 1995. **Çağdaş Dünyaların Antropolojisi**, Çev: H. Tufan, İstanbul: Kesit Yay.
- Auge, Marc. 1997 **Yer-Olmayanlar**, Çev: T. Ilgaz, İstanbul: Kesit Yay.
- Auge, Marc. 1999 **Unutma Biçimleri**, Çev: M. Sert, İstanbul: Om Yay.

- Auge, Marc, Jean-Paul Collocyn. 2005. **Antropoloji**, Çev: İ. Yergus, Ankara: Dost Yay.
- Bachofen, J.Jacob. 1997. **Söylence Din ve Anaerki**, Çev: N. Şarman, İstanbul: Payel Yay.
- Badou, Gerard. 2003. **Hotanto Venüsü**, Çev: P.Dirim, İstanbul: Epsilon Yay.
- Bales, Kevin. 2002. **Kullanılıp Atılanlar - Küresel Ekonomide Yeni Kölelik**, Çev: P.Öğünç, İstanbul: Çitlembik Yay.
- Barth, Fredrik. 2001. **Etnik Gruplar ve Sınırları**, Çev:A.Kaya-S.Gürkan, Ankara:Bağlam Yay.
- Barth, Fredrik. 2001. **Kürdistan'da Toplumsal Örgütlenmenin İlkeleri**, Çev: S. R. Şengül, İstanbul: Avcsta Yay.
- Bataille, Georges. 1999. **Lanetli Pay**, Çev: M.M.Yakupoglu, Ankara: Mor Yay.
- Baumann, Gerd. 2006. **Çokkültürlülük Bilmecesi – Ulusal, Etnik ve Dinsel Kimlikleri Yeniden Düşünmek**, Çev: I. Demirakin, Ankara: Dost Yay.
- Bauman, Zygmunt. 2000. **Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri**. Çev: N. Demirdüven, İstanbul Ayrıntı Yay.
- Bayart, Jean-François. 1999. **Kimlik Yanılsaması**, Çev: M. Morali, İstanbul: Metis Yay.
- Beals, Alan R. 2004 **Orada Bir Köy - Gopalpur Hindistan**, Çev: Z Sarhacioğlu, İstanbul: Epsilon Yay.
- Bell, Hannah R. 2003. **Erkek İşi- Kadın İşi**, Çev: M.Erkmen, İstanbul: Epsilon Yay.
- Beller-Hann, Ildiko, Chris Hann. 2003 **İki Buçuk Yaprak Çay - Doğu Karadeniz'de Devlet, Piyasa, Kimlik**, Çev: P.Öztamur, İstanbul: İletişim Yay.
- Bernasconi, Robert. 2000. **İrk Kavramını Kim İcat Etti?**, Çev:Z.Direk, İstanbul: Metis Yay.
- Benedict, Ruth. 1994. **Krizantem ve Kılıç: Japon Kültür Örnekleri**, Çev:T. Turgut, Ankara: Türkiye İş Bankası Yay.
- Benedict, Ruth. 2000. **Kültür Örüntüleri**, Çev: M.Topal, Ankara: Öteki Yay.
- Bloch, Maurice. 2002. **Marxizm ve Antropoloji**, Çev: M. Bozok, Ankara: Ütopya Yay.
- Bock, Philip K. 2001. **İnsan Davranışının Kültürel Temelleri – Psikolojik Antropoloji**, Çev: N.S.Altuntek, Ankara: İmge Yay.
- Bora, Aksu. 2005. **Kadınların Sınıfı – Ücretli Ev Emeği ve Kadının Öznelliğinin İnşası**, İstanbul: İletişim Yay.

- Borgcaud, Philippe. 1999. **Karşılaşma Karşılaştırma**, Çev: M.E.Özcan, Ankara: Dost Yay.
- Bourdieu, Pierre, Loic J.D.Wacquant. 2003. **Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar**, Çev: N.Ökten, İstanbul: İletişim Yay.
- Brauer, Erich, Raphael Patai. 2005. **Kürdistanlı Yahudiler**, Çev: F. Adsay, İstanbul: Avesta Yay.
- Bronowski, Jacob. 1987. **İnsanın Yükselişi**, Çev: A.Göker, Ankara: Verso Yay.
- Brown, Dee. 1990. **Kalbimi Vatanıma Gömün**, Çev: C. Üster, İstanbul: E Yay.
- Brown, Tom JR. 2002. **Büyükbaba**, Çev: Y.Erdemli, İstanbul: Epsilon Yay.
- Cemal, Mustafa.1996. **Eşitlikçi Toplumlar**, İstanbul: Belgec Yay.
- Chagnon, Napoleon A. 2004. **Yanomamö - Savaşa Doğanlar**, Çev: B.Bölükbaşı, İstanbul: Epsilon Yay.
- Childe, Gordon. 1992. **Kendini Yaratan İnsan**, Çev: F.Ofloğlu, İstanbul: Varlık Yay.
- Childe, Gordon. 1993. **Tarihte Neler Oldu**, Çev: M Tunçay ve A.Şenel, İstanbul: Alan Yay.
- Clastres, Pierre. 1991. **Devlete Karşı Toplum**, Çev: M.Sert ve N.Demirtaş, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Clastres, Pierre. 1992. **Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu**, Çev: A.Türker ve M.Sert, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Cohen, Anthony P. 1999. **Topluluğun Sembolik Kuruluşu**, Çev: M.Küçük, Ankara: Dost Yay.
- Connerton, Paul. 1999. **Toplumlar Nasıl Anımsar?**, Çev: A.Şenel, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Crehan, Kate. 2006. **Gramsci, Kültür, Antropoloji**, Çev: Ü. Aydoğmuş, İstanbul: Kalkedon Yay.
- Delaney, Carol. 2001. **Tohum ve Toprak**, Çev: S.Somuncuoğlu ve A.Bora, İstanbul: İletişim Yay.
- Diamond, Jared. 2002. **Tüfek, Mikrop ve Çelik**, Çev: Ü.İnce, Ankara: Tübitak Yay.
- Donnan, Hastings ve T.M. Wilson. 2002. **Sınırlar – Kimlik, Ulus ve Devletin Uçları**, Çev: Z.Yaş, Ankara: Ütopya Yay.
- Douglas, Mary ve B. Isherwood. 1999. **Tüketimin Antropolojisi**, Çev: E.A. Aytekin, Ankara: Dost Yay.
- Duben, Alan.2002. **Kent, Aile, Tarih**, İstanbul: İletişim Yay.

- Duerr, Hans P. 1999. **Uygarlaşma Sürecinin Miti:I – Çıplaklık ve Utanç**, Çev: T.Onur, Ankara: Dost Yay.
- Duerr, Hans P. 2004. **Uygarlaşma Sürecinin Miti:II – Mahremiyet**, Çev: M. Tüzel, Ankara: Dost Yay.
- Durkheim, Emile 2005. **Dini hayatın İkel Biçimleri**, Çev: F. Aydın, İstanbul: Ataç Yay.
- Earle, Timothy. 2001. **Devlete Doğru – Şefikler: İktidar, İktisat, İdeoloji**, Çev: C. Sarı, Ankara: Ütopya Yay.
- Emiroğlu, Kudret ve Suavi Aydın. 2003. **Antropoloji Sözlüğü**, Ankara: Bilim ve Sanat Yay.
- Enriquez, Eugene. 2004. **Sürüden Devlete – Toplumsal Bağ Üzerine Psikanalitik Deneme**, Çev: N. Tunalı, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Erdentuğ, Nermin. 1971. **Sün Köyü'nün Etnolojik Tetkiki**, Ankara: A.Ü. Eğitim Fak. Yay.
- Erdentuğ, Nermin. 1972. **Türkiye Türk Toplumlarında Kültürel Antropolojik (Etnolojik) İncelemeler**, Ankara: A.Ü. Eğitim Fak. Yay. No.29
- Erdentuğ, Nermin. 1977. **Sosyal Adalet ve Gelenekler**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Erdentuğ, Nermin. 1983. **Hal Köyü'nün Etnolojik Tetkiki**, Ankara: A.Ü.D.T.C.F. Yay. No 109
- Erginer, Gürbüz. 1997. **Kurban – Kurbanın Kökleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri**, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Eriksen, Thomas H. 2004. **Etnisite ve Milliyetçilik**, Çev: E. Uşaklı, İstanbul: Avesta Yay.
- Eriksen, Thomas H. 2001. **Kültür Terörizmi – Kültürel Arınma Düşüncesi Üstüne Bir Deneme**, Çev: A.Ö.Otçu, İstanbul: Avesta Yay.
- Evans-Prichard, Edward. 1998. **İlkelerde Din**, Çev: H.Portakal, Ankara: Öteki Yay.
- Evans-Prichard, Edward. 1998. **Sosyal Antropoloji**, Çev: F. Aydın ve Diğerleri, İstanbul: Bircy Yay.
- Fabian, Johannes. 1999. **Zaman ve Öteki – Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur**, Çev: S.Budak, Ankara: Bilim ve Sanat Yay.
- Fernea, Elizabeth W. 2004. **Şeyhin Konukları**, Çev: G.Fındıklı, İstanbul: Epsilon Yay.
- Fonseca, Isabel. 2002. **Beni Ayakta Gömün – Çingenerler ve Yolculukları**, Çev: Ö. İlyas, İstanbul Ayrıntı Yay.

- Frazer, James G. 1992. **Altın Dal (2 cilt)**, Çev: M.H. Doğan, İstanbul: Rayel Yay.
- Freud, Sigmund. 2002. **Totem ve Tabu**, Çev: K.S.Sel, İstanbul: Sosyal Yay.
- Friedl, Erika. 2003. **İran Köyünde Kadın Olmak**, Çev: B.Şannan, İstanbul: Epsilon Yay.
- Geertz, Clifford. 2001. **Gerçeğin Ardından – Bir Antropoloğun Gözünden İki İslam Ülkesinin Son Kırk Yılı**, Çev: U Türkmen, İstanbul: İletişim Yay.
- Ghiglieri, Michael P. 2002. **Erkeğin Karanlık Yüzü**, Çev: Ü. Yıldız, Ankara: Phoenix Yay
- Girard, Rene. 2003. **Şiddet ve Kutsal**, Çev: Necmiye Alpay, İstanbul: Kanat Yay.
- Godbout, Jacques T. 2003. **Armağan Dünyası**, Çev: D.Hattatoğlu, İstanbul: İletişim Yay.
- Goody, Jack. 2001. **Yaban Aklın Evcilleştirilmesi**, Çev: K.Degirmenci, Ankara: Dost Yay.
- Güngören, Ahmet. 1988. **Cadıların Günbatımı**, İstanbul: Yol Yay.
- Güngören, Ahmet. 2004. **Sineantropos. Karjinal Antropoloji Yazıları**, İstanbul: Yol Yay
- Güvenç, Bozkurt. 1980. **Japon Kültürü**, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Güvenç, Bozkurt. 1991. **İnsan ve Kültür**, İstanbul: Remzi Kitabevi
- Harris, Marvin. 1994. **Yamyamlar ve Krallar**, Çev: M.F.Gümüş, Ankara: İmge Yay.
- Harris, Marvin.. 1995. **İnekler, Domuzlar, Savaşlar ve Cadılar**, Çev: M.F.Gümüş, Ankara: İmge Yay.
- Haviland, William A. 2002. **Kültürel Antropoloji**, Çev: H. İnaç ve S. Çiftçi, İstanbul: Kaknüs Yay.
- Hirschon, Renee. 2000. **Mücadele Çocukları**, Çev: S. Çağlayan, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- İlkaracan, Pınar (Der.). 2003. **Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik**, Çev: E.Salman, İstanbul: İletişim Yay.
- Johnston, Basil 2002. **Manitular**, Çev: Ü.Özünü, Ankara: İmge Yay.
- Kandiyoti, Deniz. 1997. **Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar**, Çev: A.Bora, İstanbul: Metis Yay.
- Klein, Richard G., Blake Edgar. 2003. **Uygarlığın Doğuşu**, Çev: Y. Saltuk, İstanbul: Epsilon Yay.
- Kottak, Conrad P. 2001. **Antropoloji**, Çev: H.Ü. Öğretim Üyeleri, Ankara: Ütopya Yay.

- Kulick, Don ve Margaret Wilson. 2000. **Tabu – Antropolojik Alan Çalışmasında Seks, Kimlik ve Erotik Öznellik**, Çev: H. Oruç, Ankara: Öteki Yay.
- Kudat, Ayşe. 2004. **Kirvelik – Sanal Akrahahğın Dünü ve Bugünü**, Ankara: Ütopya Yay.
- Kuper, Adam. 1995. **İlkel Toplumun İcadı**, Çev: İ. Türkmen, İstanbul: İnsan Yay.
- Kümbetoğlu, Belkıs. 2005. **Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma**, İstanbul: Bağlam Yay.
- Kümbetoğlu, Belkıs, Hande Birkalan-Gedik (Der.) 2005. **Gelenekten Geleceğe Antropoloji**, İstanbul: Epsilon Yay.
- Laplantine, François. 2001. **Etnopsikiyatri**, Çev: N.Aldemir, Ankara: Ütopya Yay.
- Le Breton, David. 2005. **Acının Antropolojisi**, Çev: İ.Yergüz, İstanbul: Sel Yay.
- Leach, Edmund. 1985. **Levi Strauss**, Çev: A. Ortaç, İstanbul: Afa Yay.
- Leach, Edmund R. 2001. **Rewanduz Kürtleri**, Çev: S. Birwan, İstanbul: Aram Yay.
- Leakey, Richard, Roger Lewin. 1997. **Göl İnsanları**, Çev: F.Baytok, Ankara: Tübitak Yay.
- Levi-Strauss, Claude. 1993. **Din ve Büyü**, Çev: A.Güngören, İstanbul: Yol Yay.
- Levi-Strauss, Claude. 1994. **Yaban Düşünce**, Çev: T.Yücel, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Levi-Strauss, Claude. 1995. **İrk, Tarih ve Kültür**, Çev: H.Bayrı, İstanbul: Metis Yay.
- Levi-Strauss, Claude. 2000. **Hüzünlü Dönenceler**, Çev: Ö.Bozkurt, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Levy-Bruhl, Lucien. 2006. **İlkel İnsanda Ruh Anlayışı**, Çev: O. Adanır, Ankara: Doğu Batı Yay.
- Lewis, Oscar 1965. **İşte Hayat**, Çev: V. Çelik, İstanbul: E yay.
- Lewis, Oscar. 2002. **Tepoztlan-Meksika'da Bir Köy**, Çev: Ç.G.Çalab, İstanbul: Epsilon Yay.
- Lindholm, Charles. 2004. **İslami Ortadoğu – Tarihsel Antropoloji**, Çev: B.Şafak, Ankara: İmge Yay.
- Lindisfarne, Nancy. 2002. **Elhamdülillah Laikiz – Cinsiyet İslam ve Türk Cumhuriyetçiliği**, Çev: S.Somuncuoğlu, İstanbul: İletişim Yay.
- Lingis, Alphonso. 1997. **Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı**, Çev: T. Birkan, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Lingis, Alphonso. 2002. **Susturulmuşlar**, Çev: F.Dereli, Ankara: Dost Yay.
- Lopez, Alfredo. 2003. **Dona Licha'nın Adası**, Çev: S.Ertüzün, İstanbul: Epsilon Yay.

- Lughod, Lila A. 2004. **Peçeli Duygular**, Çev: S. Ertüzün. İstanbul: Epsilon Yay.
- Maisels, Charles Keith. 1999. **Uygarlığın Doğuşu**, Çev: A.Şencl. Ankara: İmge Yay.
- Maksudyan, Nazan. 2005. **Türklüğü Ölçmek - Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Çehresi 1925-1939**, İstanbul: Metis Yay.
- Malinowski, Bronislaw. 1992. **Bilimsel Bir Kültür Teorisi**, Çev: S.Özkal, İstanbul: Kabaalçı Yay.
- Malinowski, Bronislaw. 1992. **Kuzey Batı Melanezya'da Vahşilerin Cinsel Yaşamı**, Çev: S.Özkal, İstanbul: Kabaalçı Yay.
- Malinowski, Bronislaw. 1999. **İlkel Toplum**, Çev: H. Portakal, Ankara: Öteki Yay.
- Malinowski, Bronislaw. 2000. **Büyü, Bilim ve Din**, Çev: S.Özkal, İstanbul: Kabaalçı Yay.
- Malinowski, Bronislaw. 2003. **Yabani Toplumda Suç ve Gelenek**, Çev: Ş. Yeğin, İstanbul: Epsilon Yay.
- Marcos, Sylvia. 2006. **Bedener, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet**, Çev: S. Özbudun, B. Şafak, İ. Çayla. Ankara: Ütopya Yay.
- Martin, Calvin L. 2002. **İnsanın Yolu**, Çev: A.Şirin ve O. Yencer, Ankara: Phonix Yay.
- Mauss, Marcel. 2005. **Sosyoloji ve Antropoloji**, Çev: Ö.Doğan. Ankara: Doğu - Batı Yay.
- McLuhan, T.C. 2001. **Yeryüzüne Dokun-Kızılderi Gözleriyle Kızılderi Benliği**, Çev: E.Soydan. Ankara: İmge Yay.
- Mecker, Michael E. 2005. **İmparatorluktan Gelen Bir Ulus - Türk Modernitesi ve Doğu Karadeniz'de Osmanlı Mirası**, Çev: T. Vardağlı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.
- Mithen, Steven. 1999. **Aklın Tarih Öncesi**, Çev: İ.Kurtluk, Ankara: Dost Yay.
- Morris, Brian. 2004. **Din Üzerine Antropolojik İncelemeler**, Çev: T.Atay, Ankara: İmge Yay.
- Morgan, Lewis H. 1987 **Eski Toplum (2 cilt)**, Çev: Ü. Oskay, İstanbul: Payel Yay.
- Nazpary, Joma. 2002. **Sovyet Sonrası Karmaşa - Kazakistan'da Şiddet ve Mülksüzleşme**, Çev: S.Somuncuoğlu, İstanbul: İletişim Yay.
- Nettle, Daniel , Suzanne Romaine. 2001. **Kayıbolan Sesler**, Çev: H.Ö.Turgan, İstanbul: Oğlak Yay.
- Okan, Murat. 2004. **Türkiye'de Alevilik - Antropolojik Bir Yaklaşım**, Ankara: İmge Yay.

- Olender, Maurice. 1998. **Cennetin Dilleri**, Çev: N. Yılmaz, Ankara: Dost Yay.
- Örnek, Sedat Veyis. 1971. **Etnoloji Sözlüğü**, Ankara: D.T.C.F. Yay.
- Örnek, Sedat Veyis. 1988. **Ülkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane**, İstanbul: Gerçek Yay.
- Özbek, Metin. 2000. **Dünden Bugüne İnsan**, Ankara: İmge Yay.
- Özbudun, Sibel. 1997. **Ayından Törene**, İstanbul: Anahtar Kitaplar
- Özbudun, Sibel. 2003. **Kültür Halleri – Geçmişte Ötelerde Günümüzde**, Ankara: Ütopya Yay.
- Özbudun, Sibel. 2004. **Hermes'ten İdris'e - Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri**, Ankara: Ütopya Yay.
- Özbudun, Sibel, Balkı Şafak. 2005. **Antropoloji – Kuramlar, Kuramcılar**, Ankara: Dipnot Yay.
- Özbudun, Sibel ve Diğerleri. 2005. **Latin Amerika Başkaldırıyor**, Ankara: Ütopya Yay.
- Özbudun, Sibel ve Diğerleri. 2006. **Latin Amerika Yerlileri**, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yay.
- Özbudun, Sibel. 2006. **Türkiye Kırsal Yoksullaşırken... Niçin Dikkulak Oldum? (Datça Örneği)**, Ankara: Ütopya Yay.
- Papalagi, Göğü Delen Adam, Çev: L. Tayla, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Parades, Americo. 2004. **Tabancası Gümüşten-Gregorio Cortez'in Şarkısı**, Çev: Y. Saltuk, İstanbul: Epsilon Yay.
- Pierce, Joe. E. 2003. **Bir Türk Köyünde Yaşam**, Çev: Z. Sarıhaoğlu, İstanbul: Epsilon Yay.
- Price, S.R.F. 2004. **Ritüel ve İktidar – Küçük Asya'da Roma İmparatorluk Kültü**, Çev: Taylan Esin, Ankara: İmge Yay.
- Raudvere, Catharina. 2003. **Çağdaş İstanbul'da Sufi Kadınlar**, Çev: D. Acar, İstanbul: Kitap Yay.
- Read, Evelyn. 1995. **Kadının Evrimi (2 cilt)**, Çev: Ş. Yeğin, İstanbul: Rayel Yay.
- Riches, David. 1989. **Antropolojik Açından Şiddet**, Çev: D. Hattatoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Rivers, W.H.R. 2004. **Tıp, Büyü ve Din**, Çev: İ.E.Köksaldı, İstanbul: Epsilon Yay.
- Rosenberg, Dona, 2003. **Dünya Mitolojisi – Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi**, Çev: K. Atken ve Diğerleri, Ankara: İmge Yay.
- Sahlins, Marshall. 1998. **Tarih Adaları**, Çev: C.H.Arslan, Ankara: Dost Yay.

- Saran, Nephah. 1993. **Antropoloji**, İstanbul: İnkılap Yay.
- Savigliano, Marta E. 2004. **Tango – Tutkunun Ekonomi Politikası**, Çev: S. Aygün, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Sayar, Kemal. 2003. **Kültür ve Ruh Sağlığı**, Çev: S. Yücesoy, İstanbul: Metis Yay.
- Scott, James C. 1995. **Tahakküm ve Direniş Sanatları**, Çev: A. Türker, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Schick, İrvin C. 2001. **Batının Cinsel Kıyası – Başkalkıç Söylemde Cinsellik ve Mekansallık**, Çev: S. Kılıç, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Selek, Pınar. 2001. **Maskeler, Süvariler, Gacılar**, İstanbul: Aykırı Yay.
- Shostak, Marjorie. 2003. **Nisa - Bir Kung Kadınının Yaşamı ve Sözlere**, Çev: S. Ertüzün, İstanbul: Epsilon Yay.
- Suret-Canale, Jean. 1970 **Asya Tipi Üretim Tarzı**, Çev: İ. Keskinoglu, İstanbul: Ant Yay.
- Süvari, Ç. Ceyhan ve Diğerleri. 2006. **Artakalanlar – Anadolu'dan Etnik Manzaralar**, İstanbul: E Yay.
- Şenel, Alâeddin 1995. **İlkel Topluluktan Uygur Topluma**, Ankara: Bilim ve Sanat Yay.
- Tambiah, Stanley J. 2002 **Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı**, Çev: U.C.Akın, Ankara: Dost Yay.
- Tapper, Richard. 2004. **İran'ın Sınır Boylarında Göçebeler**, Çev: F.D.Özdemir, Ankara: İmge Yay.
- Tezcan, Mahmut. 2000. **Türk Aile Antropolojisi**, Ankara: İmge Yay.
- Tillion, Germaine. 2006. **Harem ve Kuzenler**, Çev: Ş. Tekeli, N. Sirman, İstanbul: Metis Yay.
- Tomlinson, John. 1999. **Kültürel Emperyalizm – Eleştirel Bir Giriş**, Çev: E. Zeybekoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Tomlinson, John. 2004. **Küreselleşme ve Kültür**, Çev: A. Eker, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Türk, Hüseyin. 1996. **Kuramsal Yaklaşımlar Işığında İnsanın Biyokültürel Evrimi**, Ankara: Bilim Yay.
- Underhill, Ruth M. 2003. **Papago Kadını**, Çev: Ç.G.Çalap, İstanbul: Epsilon Yay.
- Uysal, Gülfem, S. Özbudun, A. Kuper, A. Rouzard, N.W.Duran. 1998. **İnsan: Doğası, Tarihöncesi, Kültürü**, Ankara: Öteki Yay.
- Van Bruinessen, Martin. 2000. **Kürtlük, Türklük, Alevilik**, Çev: H. Yürdakul,

İstanbul: İletişim yay.

- Van Bruinessen, Martin. 2003. **Ağa, Şeyh, Devlet**, Çev: B.Yalkut, İstanbul:İletişim Yay.
- Washabaugh, William. 2006. **Flamenko – Tutku Politika ve Popüler Kültür**, Çev: H. Orhon, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- White, Jenny B. 1999. **Para ile Akraba**, Çev: A. Bora, İstanbul: İletişim Yay.
- Wolf, Eric R. 2000. **Köylüler**, Çev: A.Sönmez, Ankara: İmge Yay.
- Yalçın-Heckman, Lale. 2002. **Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri**, Çev: G.Erkaya, İstanbul: İletişim Yay.
- Yalkut, Sabiha Banu 2002. **Melek Tavus'un Halkı: Yezidiler**, İstanbul: Metis Yay.
- Yeğenoğlu, Meyda. 2003. **Sömürgeci fanteziler – Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark** , İstanbul: Metis Yay.
- Yüksekler, H. Deniz. 2003. **Laleli-Moskova Mekiği – Kayıtdışı Ticaret ve Cinsiyet İlişkileri**, İstanbul: İletişim Yay.
- Zerzan, John. 2000. **Gelecekteki İlkel**, Çev: C.Atıla, İstanbul: Kaos Yay.
- Zubaida, Sami ve R.Tapper. 2000. **Ortadoğu Mutfak Kültürleri**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.

## ABSTRACT

This is a book about anthropology, socio-cultural anthropology mainly. It aims at providing readers of Turkish, both students of anthropology and general public, with a concise history of anthropological thought from 19th century to our days. Each school of thought is treated in view of the theoretical sources which have contributed to its development along with its socio-political background. Its authors, thus, hope to provide the interested readers with a much-needed systematic acquaintance with the discipline, since a newly developing interest in it is obvious but the publications about anthropology in Turkish are quite random and preferential.

“Anthropology: Its Theories and Theorists” is comprised of twelve chapters, namely:

### Introduction

1. Evolutionism
2. Historical Particularism and Boasian Tradition
3. Functionalism and Structural Functionalism: Malinowski, Radcliffe-Brown and Others
4. Materialist Theories of Change: Neo-evolutionism, Cultural Ecology and Cultural Materialism
5. Transactionalism, Neo-functionalism and Processionalism
6. Structuralism and Lévi-Strauss
7. Marxist Anthropology
8. Cognitive Anthropology
9. Symbolic and Interpretative Anthropology
10. Feminist Anthropology
11. Postmodern Anthropology

"Bu kitabı, ülkede giderek yaygınlaştığına sevinçle tanık olduğumuz antropoloji ilgisine katkıda bulunmak üzere hazırladık. Ve güncel tartışmalara dek tüm kuramsal yönelişleri, arkaplanlarıyla birlikte kapsamaya çabaladık.

Son yıllarda Türkiye'de antropolojiyle ilgili pek çok kitap yayımlandı. Ancak kuramların tarihine ilişkin derli-toplu bir çalışma, şimdiye kadar ne yazık ki yoktu.

Dolayısıyla elinizdeki çalışma, kendi ilgi alanında bir ilk olmanın tüm eksiklerini -ama aynı zamanda kıvancını da- taşıyor. Sayıları giderek artan antropoloji öğrencilerinin yanı sıra, konuya ilgi duyan herkese bu alanda yayımlanan literatüre ilişkin genel bir 'akıl haritası' sunabilirse, amacımıza ulaşmanın mutluluğunu yaşayacağız..."



dipnot yayınları  
Selanik Caddesi 82/32 Kızılay - Ankara

ISBN 975-9051-97-9



12.00