

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

THOMAS HYLLAND ERIKSEN
FINN SIVERT NIELSEN

Antropoloji Tarihi

ÇEVİREN AKSU BORA



THOMAS HYLLAND ERIKSEN
FINN SIVERT NIELSEN
Antropoloji Tarihi

THOMAS HYLLAND ERIKSEN Oslo Üniversitesi'nde Sosyal Antropoloji Profesörü olarak görev yapmaktadır. Antropoloji üzerine olan *Ethnicity and Nationalism, Small Places, Large Issues, The Tyranny of the Moment: Fast and Slow Time in the Information Age, Globalization, What is Anthropology* ve *Engaging Anthropology* kitaplarının da yazarıdır.

FINN SIVERT NIELSEN Kopenhag Üniversitesi'nde sosyal antropoloji dersleri vermektedir. Rusya, Sovyetler Birliği ve antropoloji üzerine çalışmaktadır.

A History of Anthropology

© 2001 Thomas Hylland Eriksen & Finn Sivert Nielsen

Bu kitabın yayın hakları Pluto Press Ltd.'den (Londra) alınmıştır.

İletişim Yayınları 1490 • Politika Dizisi 86

ISBN-13: 978-975-05-0779-3

© 2010 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1-4. BASKI 2010-2014, İstanbul

5. BASKI 2016, İstanbul

EDITÖR Kerem Ünüvar

DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu

KAPAK Suat Aysu

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Siyami Kuzu

DİZİN Ekrem Buğra Büte

BASKI Ayhan Matbaası • SERTİFİKA NO. 22749

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak, No: 6/3
Bağcılar, İstanbul Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CİLT Güven Mücellit • SERTİFİKA NO. 11935

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları • SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

THOMAS HYLLAND ERIKSEN

FINN SIVERT NIELSEN

Antropoloji Tarihi

A History of Anthropology

ÇEVİREN Aksu Bora



İÇİNDEKİLER

Önsöz	7
BİRİNCİ BÖLÜM	
Başlangıçlar	9
İKİNCİ BÖLÜM	
Viktoryenler, Almanlar ve Bir Fransız	31
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
Dört Kurucu Baba	59
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	
Genişleme ve Kurumsallaşma	85
BEŞİNCİ BÖLÜM	
Değişimin Biçimleri	119
ALTINCI BÖLÜM	
Sembollerin Gücü	149
YEDİNCİ BÖLÜM	
Otoriteyi Sorgulamak	171
SEKİZİNCİ BÖLÜM	
Modernizmin Sonu mu?	209
DOKUZUNCU BÖLÜM	
Yeniden İnşa	243
KAYNAKÇA	275
DİZİN	292

Önsöz

Bu, iddialı bir kitap, ama iddiacı değil. İddialı, çünkü görece olarak kısa bir metin içinde geniş bir çeşitlilik gösteren antropoloji tarihine ilişkin bir fikir vermeye çalışıyor. Bırakın antropoloji gibi çok geniş, dinamik ve tartışmalı bir alanı, hiçbir şeyin tek ve belirleyici bir tarihi olmadığından, önceliklerimiz, ihmal ettiklerimiz ve yorumlarımız tartışmaya açıktır. Yine de, amacımız antropolojinin radikal bir yeniden yorumunu önermek değil, bir disiplin olarak tarihsel gelişimine ilişkin ölçülü ve dengeli bir anlatı sunmak olduğundan, kitabın iddiacı olmadığını söyleyebiliriz.

Antropoloji tarihine ilişkin giderek büyüyen bir akademik yazın var, bu kitap, onlarla rekabet çabasında değil. Yine de, varolan kitapların hiçbirinin bununla aynı kapsamda olmadığını biliyoruz. Akademik yazın genellikle uzmanlaşmıştır ve varolan antropoloji tarihi kitapları da ya kuramsal yönelimlidir ya da birkaç mesleki gelenekten birine bağlı kalınarak kaleme alınmıştır. Biz ise, her zaman başarılı olmadıysa da, sosyal ve kültürel antropolojinin bütün ana geleneklerindeki paralel, benzer ya da birbirine bağlı gelişmelere ilişkin bir izlenim vermeye gayret ettik.

Kitap, kronolojik düzende. Kadim Yunan'dan Aydınlanma-

ya kadar “ön antropoloji” ile başlıyor, 19. yüzyılda akademik antropolojinin ortaya çıkışıyla ve klasik sosyolojinin gelişimiyle devam ediyor. Üçüncü Bölüm, 20. yüzyıl antropolojisinin kurucu babaları oldukları genel olarak kabul edilen dört kişiye odaklanıyor; Dördüncü Bölüm’de ise bu dört kurucu babanın çalışmalarının öğrencileri tarafından nasıl sürdürüldüğüne, nasıl çeşitlendirildiğine işaret ediliyor. Beşinci ve Altıncı Bölüm’lerin ikisi de aynı dönemi ele alıyor –aşağı yukarı 1946’dan 1968’e kadarki dönemi– ama farklı eğilimlere odaklanıyor: Beşinci Bölüm, toplum ve toplumsal bütünleşme kavramları etrafındaki kuramsal çatışmaları konu ederken, Altıncı Bölüm, kültür ve simgesel anlam kavramlarıyla ilgileniyor. Yedinci Bölüm’de 1960 ve 70’lerin politik ve entelektüel çalkantılarından, Marksizmin ve feminizmin etkilerine özel bir vurguyla söz ediyor. Sekizinci Bölüm, 1980’leri konu ediyor; postmodernist harekete ve onun kuzeni olan sömürgecilik sonrası çalışmalara, disiplinin kendine güvenini ciddi biçimde sarsan iki eleştirel eğilime odaklanıyor. Dokuzuncu ve son bölüm ise 1990’lar boyunca ortaya çıkan postmodern sonrası eğilimlerden belli başlı birkaçını tartışıyor.

Antropoloji tarihini doğrusal bir ilerleme hikayesi olarak görmüyoruz. Örneğin bazı “modern” tartışmaların Aydınlanmadan, hatta daha da öncesinden beri akademisyenleri meşgul ettiğini biliyoruz. Aynı zamanda, sadece yöntem açısından değil, bilgi ve anlayışta da istikrarlı ve birbirine eklenen bir büyüme olduğuna inanıyoruz. Üstelik, antropoloji dış dünyadaki değişimlere yanıt verirken, disiplinin temel odağı da bu değişime uygun biçimde değişiyor. Bu nedenle, sorulan sorular temelde 50, 100, hatta 200 yıl önce sorulanlarla aynı olsa da, sanayi öncesi ve sömürge döneminden küresel modernitelerin bilgi çağına doğru hareket ederken, konumuz da bir dizi dönüşümden geçiyor.

Oslo/Kopenhag, Temmuz 2001

Başlangıçlar

Antropologlar ne zamandır varlar? Bu konuda görüşler muhtelif. Yanıt, büyük ölçüde, antropologun ne anlama geldiğine bağlı olarak değişiyor. İnsanlar her zaman komşularını ve uzakta-ki insanları merak ettiler. Onlar hakkında dedikodu yaptılar, onlardan korktular, onlarla evlendiler ve onlarla ilgili öyküler anlattılar. Bu öykülerin ya da mitlerin bazıları, yazıldı. Yazılanların bazıları daha sonra yetersizlikle ya da etnosentriklikle (ya da doğrudan ırkçılıkla) eleştirildi. Bazı öyküler diğerleriyle, başka insanlarla ilgili olanlarla karşılaştırıldı, böylece “başka yerlerdeki insanlar” hakkında daha genel çıkarımlara yol açtılar. Bu anlamda, antropolojik araştırmayı, bir yabancının komşunun arazisine taşındığı andan başlatabiliriz.

Ama kendimizi antropolojiyi bir bilimsel disiplin olarak görmekle sınırlarsak, bu disiplinin köklerini 18. yüzyıl boyunca devam eden Avrupa Aydınlanmasına kadar geri götürebiliriz; başkaları antropolojinin 1850'lere kadar ortaya çıkmadığını öne sürecekler, bazıları ise bugünkü anlamda antropolojik araştırmanın ancak Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra başladığını iddia edeceklerdir. Bu tür belirsizliklerden kaçınmamız mümkün görünmüyor.

Ama hiç şüphe yok ki, antropolojinin bir beşeri bilim olarak

kabul edilmesi, pek de kesin olmadan “Batı” olarak adlandırdığımız, üç ya da dört “Batılı” ülkede başlamıştır: Fransa, İngiltere, ABD ve İkinci Dünya Savaşı’na kadar da Almanya. Tarihsel olarak konuşursak antropoloji, Avrupalı bir disiplindir ve diğerleri gibi bu disiplinin yürütücüleri de köklerini antik Yunana bağlamayı severler.

Herodot ve diğer Yunanlılar

Antropologlar, tarihçiler ve arkeologların araştırmaları sayesinde, bugün “antik Yunan”ın bizden temelden farklı olduğunu biliyoruz. Klasik “demokratik” şehir devletlerinde, nüfusun yarısından fazlası kölelerdi; özgür yurttaşlar el emeğini aşağı görürlerdi ve demokrasi (o da Yunanlılar tarafından “icad edilmiş”tir), modern anayasalarda tanımlanan kurumlardan çok, Kwakiutl’ların (4. bölüm) rekabetçi potlaç ziyafetlerine benziyordu (bkz. Finley 1973; P. Anderson 1974).

Yunanlılara geri dönmek bu yüzden çok uzun bir yolculuktur ve onların dünyalarını ancak çatlama, dumanlı bir pencereden izleyebiliriz. Bu pencereden, geleneksel demir çağı çiftçiliği ile çevrelenmiş, dış dünya ile ilişkileri Akdeniz ve Karadeniz kıyıları boyunca sıralanmış kensel yerleşimlerle yapılan deniz ticareti ağı ile kurulan küçük şehir devletlerine göz atabiliriz. Lüks mallar ve köle ticareti, bu şehirlere ve onun kol emeğini küçük gören yurttaşlarına hatırı sayılır bir zenginlik sağlamıştır. Bu zenginlikle tapınaklar, stadyumlar, hamamlar ve diğer kamusal binalar inşa ettiler; buralarda erkek yurttaşlar karşılaşır ve dünyayı nasıl bir arada tutabileceklerine ilişkin felsefi tartışmalar ve spekülasyonlar yapıyorlardı.

Halikarnaslı Herodot’un (MÖ 484-425) yaşadığı da bu türden bir topluluktur. Bugünkü Türkiye’nin güneybatısında bir Yunan sömürge şehrinde doğan Herodot, yolculuklarına gençliğinde başladı ve Yunanlıların ilişkide oldukları pek çok yabancı halkla ilgili gayet ayrıntılı bilgiler edindi. Bugün Herodot, asıl olarak Pers Savaşlarının tarihi ile hatırlanıyor ama aslında Batı Asya ve Mısır’ın, hatta Karadeniz’in Kuzey kıyısındaki İs-

kitlerin ülkesi kadar uzak ülkelerin pek çok bölgesiyle ilgili ayrıntılı gezi notları da yazmıştı. Bu notlarda, farklı biçimlerde de olsa, bugünkü antropolojinin de peşinde olduğu bir soru dik-
katimizi çekiyor: “Ötekiler”le nasıl ilişki kurmalıyız? Temelde bizim gibiler mi yoksa farklılar mı? Antropoloji kuramı, büyük ölçüde, bu iki konum arasında bir denge kurmaya çalışıyor; Herodot’un yaptığı da tam olarak buydu. Kimi zaman yabancı olan her şeye tepeden bakan, gayet önyargılı ve etnosantrik bir “uygar adam”dı. Kimi zaman ise farklı insanların ahlaken yetersiz olduklarından değil, farklı koşullarda yaşadıkları için farklı değerlere sahip olacaklarını kabul ederdi. Herodot’un dil, giysiler, siyaset ve adalet kurumları, zanaatlar ve ekonomik faaliyetlerle ilgili tanımlamaları, bugün de okunabilir. Bazen gerçeklikleri bariz biçimde yanlış algılasa da, titiz bir araştırmacıydı, kitapları uzak geçmişin insanları ile ilgili elimizdeki tek yazılı kaynaktır.

Yunanlılar, kavrayışlarını doğrudan “ötekiler” ile nasıl ilişki kurmamız gerektiği sorunu ile bağlantılı felsefi bir paradoksla sınırlardı. Bu da evrenselliğe karşı görelilik paradoksuydu. Bugünün evrenselcileri farklı toplumlar arasındaki ortaklıkları ve benzerlikleri (hatta evrenselleri) tanımlamaya çalışırken, görececiler her bir kültürün ya da toplumun biricikliğini ve tekilliklerini vurgular. Atina’nın Sofistleri de kimi zaman Avrupa geleceğinin ilk felsefi görececileri olarak adlandırılırlar (aşağı yukarı onlarla çağdaş olan pek çok Asyalı düşünür, örneğin Gautama Buddha, Konfüçyus ve Lao-Tze de benzer sorularla uğraşıyorlardı). Platon’un (MÖ 427-347) Protagoras ve Gorgias diyaloglarında, Sokrat Sofistlerle tartışır. Onları renkli tapınaklarla, heybetli kamusal binalarla ve sütunların gölgeleri arasında güçlkle görünen köleleriyle çevrelenmiş bir halde, vakur entelektüel tartışmalar içinde hayal edebiliriz. Sokrat’ın evrensel akla inancının, evrensel gerçeklikleri araştırma kapasitesinin görececilerin gerçekliğin her zaman deneyime, yani bugün kültür dediğimiz şeye bağlı olarak çeşitleneceği görüşüyle çarpışmasını diğer yurttaşlar izlerdi.

Platon’un diyalogları doğrudan kültürel farklarla uğraşmaz.

Ama şehir devletlerinin gündelik yaşamının bir parçası olan kültürel karşılaşmalar gerçeğine tanıklık eder. Yunan ticaret rotaları, Cebelitarık Boğazı'ndan bugünün Ukraynası'na kadar uzanıyordu; Perslerle ve diğer “barbarlar”la çok sayıda savaş yapmışlardı. Barbar, Yunanlıların kullandığı bir kavramdı ve “yabancı” anlamına geliyordu. Muhtemelen Yunan kulağı, bu yabancılarının yalnızca “bar-bar”, “bar-bar” dediklerini algılamış olmalı. Bunun gibi, bugün Ruslar ve Almanlar da konuşan ama hiçbir şey söylemeyenlerle ilgili bir kavram kullanırlar: *Nemtsy* (dilsiz).

Aristo da (MÖ 384-322) insanlığın doğasına ilişkin sofistike spekülasyonlara girmişti. Felsefi antropolojisinde genel olarak insanlar ve hayvanlar arasındaki farklılıkları tartışır ve insanların hayvanlarla pek çok ortak ihtiyaçlarının olmasına rağmen, yalnızca insanların akıl, bilgelik ve ahlaka sahip oldukları sonucuna varır. Ayrıca, insanların doğaları gereği, toplumsal olduklarını ileri sürer. Antropolojide ve başka yerlerde, insan grupları arasındaki farklılıklardan çok benzerlikleri görmeye çalışan bu tür evrensel düşünme biçimleri, bugün de önemli bir rol oynuyor. Antropolojinin tarih boyunca evrenselci ve görececi tutumlar arasında gidip geldiği açıktır; disiplinin merkezî figürlerinin de o ya da bu konuma meylettikleri sık sık dile getirilir.

Antikiteden sonra

Klasik Yunan şehir devletinde, koşullar muhtemelen sistematik bilimin gelişimi için son derece uygundu. Ama yüzyıllar birbirini izlerken, sanat, bilim ve felsefe gibi “medeni” etkinlikler Akdeniz çevresinde her yerde yeşerdi: İlk, Helenistik dönemde, Makedonyalı Büyük İskender (MÖ 356-323) ordularıyla Hindistan'ın kuzeyine kadar uzandı, gittiği her yere Yunan şehir kültürünü götürdü; sonra, Roma'nın Avrupa'nın, Ortadoğu'nun ve Kuzey Afrika'nın büyük bölümünü egemenliği altına aldığı yüzyıllar boyunca, bu bölgedeki insanlar, Yunan ideallerinden kaynaklanan kültürden etkilendi. Bu karma-

şık, çok uluslu toplumda Yunanlıların “öteki”ne duydukları merakın devam etmesi şaşırtıcı değil. Böylece, coğrafyacı Strabo (MÖ 63-MS 21) yabancı insanlar ve uzak yerlerle ilgili keşfetme merakı ve zevki ile pırıldayan ciltler dolusu kitap yazdı. Ancak Hristiyanlık resmî din olarak yerleştiğinde ve Roma İmparatorluğu MS 4. yüzyılda gerilemeye başladığında, Avrupa kültürel hayatında temel bir değişim gerçekleşti. Ticaret ve köle emeğiyle zenginleşen ve böylece bilime ve felsefeye merak salabilen Antikite yurttaşı, ortadan kayboldu. Aslında, Roma İmparatorluğu’nu gevşekçe de olsa bütünleşmiş bir devlet olarak bir arada tutan tutkal işlevini gören şehir kültürü bütünüyle ortadan kalktı. Onun yerini kendilerini şehir öncesi Yunan’ın mirasçısı Germanik, Slavik, Fin-Macar ve Kelt gelenekleri olarak adlandıran çok sayıda Avrupa kültürü aldı. Siyasal olarak Avrupa yüzlerce şefliğe, şehre ve özerk yerel bölgeye ayrıldı, bunlar daha büyük birimler halinde ancak modern devletin ortaya çıkışıyla, yani 16. yüzyıldan sonra birleşebildiler. Bu uzun süre boyunca, kıtayı birarada tutan şey, büyük ölçüde, kiliseydi; Roma evrenselciliğinin son ve ebedi mutemedi. Kilisenin himayesi altındaki rahipler ve din adamları arasındaki iletişim ağları büyüdü ve gelişti, böylece Antikitenin felsefi ve bilimsel gelenekleri, bu bir avuç insan sayesinde yaşayabildi.

Avrupalılar kendilerini Antikitenin doğrudan mirasçıları olarak görmekten hoşlanırlar ama Orta Çağlar boyunca Avrupa, periferiydi. 600’ler ve 700’lerde Araplar İspanya’dan Hindistan’a kadar geniş alanları fethettiler. En azından sonraki yedi yüzyıl boyunca, Akdeniz dünyasının ekonomik, siyasal ve entelektüel merkezleri Bağdat ve Kordoba gibi karmaşık metropol kentler haline geldi, Roma ya da Atina değil; Londra ve Paris gibi fazlasıyla önemsenen köylerden bahsetmeye bile gerek yok. Bu dönemin en büyük tarihçi ve toplumsal felsefecisi, bugünün Tunusu’nda yaşayan İbn Haldun’du (133-1406). Haldun, başka pek çok şeyin yanı sıra, Arapların ve Berberilerin dev bir tarihini yazdı ve kitabının başına da kullandığı kaynaklar ile ilgili bir eleştirel giriş koydu. Haldun, dinsel olmayan toplum kuvarlarının ilklerinden birini geliştirdi; toplumsal dayanışma ile

ilgili görüşleri, bugün sosyoloji ve antropolojinin temel taşları arasında görülen Durkheim'ın görüşlerini (bkz. İkinci Bölüm) önceliyordu. Durkheim ve onun kuramlarını kullanan ilk antropologlar arasındaki hat üzerinde yer alan Haldun, grup üyeleri arasındaki karşılıklı bağlılık ve dayanışma duygusunun yaratılmasında ve sürdürülmesinde, akrabalığın ve dinin önemini vurgular.

Orta Çağ sonundan, sonraki dönemin antropolojisinin habercisi olarak görülebilecek pek az sayıda Avrupalı yazar vardır. Bunlardan en ünlüsü, Marco Polo'dur (1254-1323). Polo, onyediyıllık geçirdiği Çin yolculuğunu anlatmıştı. Batıdan Asya'ya yapılan büyük yolculuklara diğer bir örnek, 14. yüzyılda, bilinmeyen bir İngiliz tarafından yazılan *The Voyage and Travels of Sir John Mandeville, Knight* (Şövalye John Mandeville'in Seferleri ve Yolculukları) isimli kitapta anlatılır. Bu kitapların ikisi de yabancı halklara ve âdetlere karşı Avrupalı ilgisini uyandırmıştır. Sonra, ticaretin gelişmesi ve bilim ve sanatlardaki Rönesansla zamandaş biçimde, Orta Çağın küçük ama zengin Avrupa şehir devletleri hızla gelişmeye başladılar; kapitalist sınıfların ilk belirtileri görüldü. Bu büyük toplumsal hareketler tarafından ateşlenerek ve yeni girişimciler tarafından finanse edilerek, bir dizi keşfedici deniz yolculuğu Avrupalı hükümdarlar tarafından başlatıldı. Afrika, Asya ve Amerika'ya yapılan bu yolculuklar, "keşfedilen" halkların kendileri bu keşiflerin büyüklüğünü sorgulamak için yeterli nedenlere sahip olsalar da, Batı'da genellikle "büyük keşifler" olarak adlandırılır (örneğin bkz. Wolf 1982).

Avrupa fetihlerinin etkileri

"Büyük keşifler", Avrupa ve dünyadaki sonraki gelişmeler için vazgeçilmez önemdeydiler ve –daha az önemli olarak– antropolojinin gelişmesinde. Denizci Henry'nin 15. yüzyılın başında Afrika'nın batı kıyısını keşfetmesinden Columbus'un Amerika'ya yaptığı beş yolculuğa (1492-1506) ve Magellan'ın dünyanın çevresini dolaşmasına (1519-22) kadar bu yolculuk-

lar Avrupalıların imgelemine daha önce varlıklarından bile haberdar olmadıkları yerlerin canlı tasvirleriyle besledi. Üstelik bu yolculuk anlatımları alışılmadık genişlikte bir izleyici buldu; çünkü 1448'de icad edilen matbaa, bütün Avrupa'da kitapların çok kısa bir süre içinde yaygın ve görece olarak ucuz metalar haline gelmesine neden oldu.

Yolculuk hikayelerinin çoğu apaçık hatalarla doludur ve çok derin Hristiyan önyargılarıyla sakatlanmıştır. Ünlü bir örnek, haritacı Amerigo Vespucci'nin çalışmasıdır. Vespucci, hâlâ kendi adını taşıyan kıtadan çok popüler olan anlatılar yayınlamıştır. Kitabı pek çok kereler yeniden basılmış ve çevrilmiştir. Ancak Amerikalılarla ilgili tanımlamaları (onlara hâlâ Hintliler deniyordu çünkü Columbus Hindistan'a yeni bir rota bulduğuna inanıyordu), Herodot'un ya da Haldun'un yazdıklarından daha vicdanlı bir tutum ortaya koymuyordu. Vespucci'nin Hintlileri tamamen edebi bir etki olarak kullandığı, asıl amacının kendi toplumu ile ilgili yorumlarını vurgulamak olduğu anlaşılıyor. Amerikan yerlileri, kural olarak çarpılmış biçimde, ya da bazen Avrupalıların ters yüz edilmiş yansımaları olarak temsil ediliyordu: Dinsiz, gelişigüzel cinsel ilişkiler kuran, çıplak, herhangi bir otorite ya da yasa tanımayan, hatta yamyam! Bu geri planın önünde Vespucci mutlakiyetçi monarşinin ya da papalık iktidarının erdemlerini etkili biçimde savunabiliyordu ama etnografik tanımlamaları, fetih dönemindeki yerli yaşamına ilişkin ipuçları bakımından işe yaramazdı.

Vespucci'nin Kızılderililerin yaşamına ilişkin gerçeğe daha yakın hikayeler anlatan Fransız Huguenot Jean de Lery gibi çağdaşları da vardı; bunların kitapları iyi satıyordu. Ama sonra, uzak iklimlerin macera hikayeleri pazarı Avrupa'da doymak bilmez bir iştah yarattı. Kitapların çoğunda, Ötekiler (ya "soylu vahşi" ya da "barbar"dılar) ile Avrupa'nın halihazırdaki düzeni (bu da ya eleştiriliyor ya da savunuluyordu) az ya da çok bir zıtlık içinde çiziliyordu. Sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi, erken dönemin bu ahlaken belirsiz anlatımlarının mirası, çağdaş antropolojinin üzerinde bütün ağırlığıyla hâlâ duruyor ve bugünlerde antropologlar, haklarında yazdıkları insan-

larla ilgili gerçekleri tahrif etmekle suçlanıyorlar – sömürgelerde, Üçüncü Dünyada, alt kültürlerde ya da marjinal alanlarda. Vespucci'nin durumunda olduğu gibi, bu tanımlamalar genellikle çalışmaya konu olan insanlardan çok, antropologun kendi arka planına ilişkin bilgi veriyor.

Amerika'nın fethi, Avrupalı entelektüeller arasında gerçek bir devrime katkıda bulundu. Yalnızca kültürel farklılıklar üzerinde düşünülmesini kışkırtmakla kalmadı, kısa zaman sonra anlaşıldı ki, Kutsal Kitap'ta adı bile geçmeyen koskoca bir kıta keşfedilmişti! Bu münafıkça kavrayış, Avrupa entelektüel hayatının süregiden sekülerleşmesini, bilimin Kilisenin egemenliğinden özgürleşmesini ve ahlak ve kişilik ile ilgili kavramların görelileşmesini hızlandırdı. Todorov'un (1984) dediği gibi, Kızılderililer insan olmanın ne demek olduğu hakkındaki Avrupa düşüncesinin tam kalbine vurmuştu. Kızılderililer insandı ama Avrupalıların insan türü için "doğal" kabul ettikleri biçimde davranmıyorlardı. O halde insan neydi? Doğal neydi? Orta Çağlar boyunca filozoflar Tanrının dünyayı ve içindekilerinin tümünü belirli bir fıtratta yarattığını ve bunun devam ettiğini kabul etmişlerdi. Şimdi Kızılderililerin insanlığın gelişmesinde bir erken basamağı temsil edip etmediklerini sormak mümkün hale gelmişti. Bu soru, Orta Çağların statik dünya görüşünden radikal bir kopuşu haber veren ilerleme ve gelişme anlayışlarının ortaya çıkması anlamına geliyordu. Antropolojinin sonraki tarihinde, gelişme ve ilerleme kavramları defalarca çok önemli bir rol oynadı. Ama ilerlemenin mümkün olduğu fikri, ilerlemenin insanların eylemleriyle geleceği fikrini, bu da insanların kendi kaderlerini belirledikleri fikrini izledi ki bu antropolojide daha da kalıcı bir nosyon halini aldı.

Böylece, Avrupalılar kendilerini Kızılderililerin tuttuğu aynada gördüler; özgür, modern bireyler olduklarını keşfettiler. Yeni bulunan öznel özgürlüğün en çarpıcı ifadeleri arasında, Fransız filozofu Michel de Montaigne'nin (1533-92) *Essais* (1580) (Denemeler) isimli eseri yer alır. Montaigne, açık fikirle ve o zamanlar pek görülmemiş kişisel bir tarzda küçüklü büyüklü pek çok konuyu ele alır. Çağdaşlarının neredeyse ta-

mamından farklı olarak, uzaktaki insanlar ile ilgili olarak bugün kültürel göreceli diyebileceğimiz bir tarzda yazar. “Yamyamlar” hakkındaki denemesinde, eğer bir yamyam kabilesinde doğmuş olsaydı, muhtemelen kendisinin de insan eti yiyeceğini söylemeye kadar vardırıır işi. Daha sonra Rousseau’ya da ilham veren aynı denemede Montaigne *le bon sauvage*, “soylu vahşi” terimini kullanır; bu fikir daha sonra antropolojide çok tartışılacaktır.

Sonraki yüzyıllarda Avrupa toplumları çap ve karmaşıklık bakımından hızla büyüdüler, kültürlerarası karşılaşmalar sıklaştı – ticaretle, savaşla, misyonerlikle, sömürgecilikle, göçle ve araştırmayla. Aynı zamanda “ötekiler”, Avrupa kültürel hayatında giderek daha görünür oldular – Shakespeare’in oyunlarından Rameau’nun operalarına kadar. Descartes’tan (1596-1650) Nietzsche’ye (1844-1900) kadar bütün büyük filozoflar insanın doğasına ilişkin kendi yaklaşımını, kendi felsefi antropolojisini geliştirdi; bunu yaparken de sık sık Avrupalı olmayan insanlarla ilgili o dönemde geçerli olan bilgilerden ve inançlardan hareket ettiler. Ancak bu yaklaşımlarda “ötekiler” hâlâ pasif bir rol oynuyorlardı: Yazarlar onların yaşam tarzlarıyla pek az ilgileniyorlardı, bu bilgileri daha çok Avrupa’nın kendisi ile ilgili yaptıkları tartışmalarda retorik cephane olarak kullanıyorlardı.

Bunun ünlü bir örneği, 17. ve 18. yüzyıllar boyunca ampiristlerle rasyonalistler arasındaki felsefi çekişmedir. İlk görüş, John Locke (1632-1704) gibi İngiliz filozoflar tarafından savunuluyordu. Locke, insan zihninin doğumda tamamen boş, *tabula rasa* olduğunu savunuyordu. Ona göre bütün fikirlerimiz, değerlerimiz ve kabullerimiz, dünyaya dair deneyimlerimizin –ya da “duyusal izlenimlerimiz”in– sonucuydu. İnsanlar doğuştan farklı değildi ama farklı deneyimler yoluyla farklılaşıyorlardı. Burada Locke, evrensel bir ilke (hepimiz doğuştan aynıyız) ile görelilik ilkesini (farklı deneyimler bizi farklılaştırır) biraraya getiren bir toplum bilimin epistemolojik temelini kuruyordu. Ama 17. yüzyıl filozofları günümüzdeki kadar uzmanlaşmış değillerdi ve bu yüzden de Locke gibi bir ada-

mın bir adımda ontolojik bir tartışmadan çağının siyasal açım-lamasına geçivermesi *comme il faut* (modaya uygun) sayılma-lydı. Bu nedenle Locke'un ampirisizmi, modern evrensel in-san hakları fikrinin de temeli olan "doğal hukuk" (*jus naturel*) ilkesi lehine siyasal tezinin bir yansımasıydı. Bütün insanların belirli içsel haklarla dünyaya geldikleri fikri, Orta Çağa kadar, Aquinalı Thomas'ın (1588-74) İnsanın haklarının Tanrı tara-fından verildiğini söylemesine kadar geri gider. Ama 17. yüz-yılda, Locke ve Thomas Hobbes (1588-1679) gibi filozoflar do-ğal hukukun yukarıdan "verilmediğini", bireyin biyolojik ih-tiyaçlarına içkin olduğunu söylediler. Böylece tez, tersine çev-rilmiş oldu: insan olmakla haklara sahip olunuyordu, ilahi (ya da krallığa ait) bir iyilikle değil. Zamanına göre radikal bir ko-numdu ve (Hobbes'un yaptığı gibi) açıkça otokrasiyi meşrulaş-tırsa bile, devrimci bir potansiyeli vardı. Bütün Avrupa'da kral-lar ve prensler liberal burjuvazinin giderek daha ısrarcı ve güç-lü hale gelen talepleriyle karşılaşılıyorlardı: Egemenin bireylerin mülkiyet hakkı, kişisel güvenliği ve rasyonel kamusal tartışma hakkına saygılı olmak üzere hukuk tarafından sınırlandırılma-sı talebi. Bu konuların Locke için uzaklardaki insanların yaşam tarzlarından daha önemli olduğunu ve felsefi antropolojisinin de bu gerçekten güçlü biçimde etkilendiğini çıkarsamak yan-lış olmayacaktır.

En incelenmiş şeklini İskoç Aydınlanmasında, özellikle David Hume'un felsefesinde bulan İngiliz ampirisizminin mirasının izleri, bu kitapta daha sonra da göreceğimiz gibi, bugün hâlâ İngiliz antropolojisinde vardır. Benzer şekilde, Fransız ve Al-man antropolojileri de hâlâ Kıta rasyonalizminin damgasını ta-şırlar. Bu konum da herhalde en güçlü biçimde pek çok yetene-ği olan, matematik ve anatomi alanlarında temel katkılarda bu-lunan ve genellikle de modern felsefenin kurucusu sayılan Re-ne Descartes tarafından savunulmuştur. Antropolojide bir yan-dan bilinç ile ruhsal yaşam arasında, diğer yandan ise maddi dünya ile insan bedeni arasında çizdiği kesin hatla hatırlanır. İngiliz ampirisistleri bedenin duyumsal mekanizmalarının dış dünya ile ilgili tek bilgi kaynağı olduğunu varsayarken, Descar-

tes duyumlara güvenmez. Dış dünya ile ilgili imgemiz yalnızca imgedir ve öznenin dünya ile ilgili daha önceden varolan fikirleri tarafından derinden etkilenmiştir. Dünyayı ancak *fikirlerin* süzgecinden geçirerek görebiliriz. Felsefenin temel işi de bu yüzden, pozitif bilginin temeli olacak karşı çıkılamaz doğru fikirlerin varolup olmadıklarını araştırmaktır. Bu amaçla Descartes “radikal metodolojik şüphe” tutumunu benimser. Şüpheyi konu olabilen tüm fikirler kesinlikten uzaktır, bu nedenle de bilimin temeli olarak güvenilmezler. Descartes’ın keskin testinden geçebilen fazla fikir yoktur. *Cogito, ergo sum* (Düşünüyorum, o halde varım) önermesi, onun birincil kesinliğinin ifadesidir: Düşündüğümü bildiğime göre var olduğumdan emin olabilirim. Ama Descartes, bu kesinlikten doğan iki kesinsizlikle baş etmek için büyük enerji harcamıştır: Tanrının varlığına ilişkin kesinlik ve matematik önermelerin kesinliği.

Locke’dan farklı olarak Descartes, toplumsal felsefeci değildir. Yine de, zamanının çocuğudur. Her ne kadar rasyonalist epistemolojisi ampirisistlerinkine tam olarak karşıt ise de, Descartes –tıpkı Locke ve Hobbes gibi– bireyi araştırmasının odağına yerleştirir. Her şeyden önce, Tanrının varlığına ilişkin kanıtı, bireyin kendini fark etmesine bağlıdır. Ampirisistler de Descartes’in insanın akıl yeteneğine olan güvenini paylaşırlar; hem rasyonalistler hem de ampirisistler, kısa zaman sonra bütün Batı Avrupa’da ortaya çıkacak yeni burjuva toplumsal düzeninin temsilcileri oldukları kadar, laik bilimin öncüllerinin tanımlanmasında da anahtar konumdadırlar.

Bütün bunlar, neden hâlâ antropoloji değildir

Antropolojinin tarih öncesine ilişkin bu kısa bakış, daha sonra antropolojide öne çıkan pek çok konunun, Antikiteden beri yoğun tartışma konusu olduğunu gösterdi. Egzotik halklar ya normatif olarak (etnosentrizm) ya da tanımlayıcı biçimde (kültürel görececilik) ele alınıyorlardı. İnsanların her yerde ve her zaman temelde aynı mı (evrenselcilik) yoksa derinden farklı mı (görececilik) oldukları tekrar tekrar soruldu. Hayvanlarla in-

sanlar, doğa ve kültür, doğuştan gelen ile öğrenilmiş olan, du-yumsal beden ile bilinçli zihin arasındaki farkları tarif etme gi-rişimleri oldu. Yabancı halklarla ilgili pek çok ayrıntılı tanım-lama yayınlandı, bazıları kılı kırk yaran çalışmalara temel ol-dular.

Bütün bu derinden giden tarihsel sürekliliklere ve bu disip-linin doğumunun genellikle sanıldığından daha fazla aşama-lı bir süreç olmasına karşın, yine de bir bilim olarak antropo-lojinin daha sonra ortaya çıktığını söylemeye devam ediyoruz. Böyle söylememizin bir nedeni, her şeyden önce, burada anılan çalışmaların tamamının iki alt türden birine ait olmasıdır: Ge-zi yazarlığı ya da sosyal felsefe. Antropolojik araştırmanın bu iki boyutu birleştğinde, yani verilerle kuram bir araya getirile-bildiğinde, ancak o zaman antropolojiden söz edebiliriz. İkinci-si, belki daha tartışmalı olanı, adı geçen yazarların tamamının kendi zamanlarından ve toplumlarından fazlasıyla etkilenmiş olduklarına dikkat çekme gereği. Bu elbette çağdaş antropo-loglar için de geçerli. Ama modern antropologlar, modern bir dünyada yaşıyorlar ve bizce antropoloji, modern bağlam dışın-da bir anlam ifade etmez. Bir disiplin, bir üründür; yalnızca yu-karıda özetlediğimiz türden tekil düşünceler serisi değil, Avru-pa kültürü ve toplumundaki çok daha geniş değişimlerdir. Bu değişimler, zamanında kapitalizmin, bireyciliğin, seküler bili-min, toprağa bağlı milliyetçiliğin ve aşırı kültürel düşünümse-liğin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Bu nedenle, bir yandan ilgilendiğimiz tarih boyunca belir-li konuları sürekli izleyebiliriz. Diğer yandan, 15. yüzyıl ve de-vamından itibaren, antropolojinin ve diğer toplumsal bilimle-rin üzerine kurulabileceği bir zemin oluşmuştur ki bu zeminin yapı taşları, toplumsal hayatın yeni biçimleri ve yeni fikirlerdir.

Bu yeni fikirlerin ikisi, yukarıda tartışıldı. Önce “öteki” ile karşılaşma, Avrupalı entelektüellerin toplumu görelî olarak ba-sit, küçük ölçekli, yerel topluluklardan büyük, karmaşık, sana-yi uluslarına doğru değişim ve büyüme içindeki bir varlık ola-rak görmeye başlamalarını kolaylaştırdı. Bu çerçeve içinde bi-rey de eğitim ve meslek yoluyla, kişiliğini incelterek ve “ger-

çek kendi”ni bularak gelişebilirdi. Bruno Latour’un (1991) dediği gibi, özerk birey fikri, toplum fikrinin öngerekliliğidir. Ancak özgür birey “her şeyin ölçüsü” olarak ortaya çıktığında, bireylerin ortaklaşması olarak toplum fikri kök salabilir ve sistematik bir düşünümün nesnesi haline gelebilir. Ve yalnızca toplum sürekli bir gelişmenin ve daha ileri biçimlere doğru şekillenmenin konusu olduğu zaman bağımsız, rasyonel birey yeni ve farklı bir şey haline gelebilir, hatta “gerçek kendisi” olabilir. Ve bu fikirler ile ilgili açık bir söylem olmadıkça, antropoloji gibi konular asla ortaya çıkamaz. Tohumlar erken modern felsefede ekilmişti, 18. yüzyılda önemli gelişmeler de kaydedilmişti ama antropolojinin akademik bir disiplin haline gelmesi ancak 19. yüzyılda gerçekleşti ve bugün öğrencilerin öğrendiği biçimine ulaşması için 20. yüzyılı beklemek gerekti. Bir sonraki bölümde antropolojinin akademik bir disiplin olarak nasıl rüştünü ispat ettiğine geçmeden önce, 18. ve erken 19. yüzyılların entelektüel akımlarına dönelim.

Aydınlanma

18. yüzyıl, Avrupa’da felsefenin ve bilimin çiçeklendiği bir dönem olarak görülür. Bu yıllar boyunca, burjuvazinin kendine güveni arttı, vatandaşlar dünya ve dünyadaki yerleri hakkında düşünmeye başladılar, böylece kısa zamanda rasyonel, adil, öngörülebilir ve şeffaf bir toplumsal düzen talep etmeye başladılar. Anahtar kelime, Aydınlanma idi (*Aufklärung, illumination*). Hobbes, Locke ve Descartes’in ileri sürdüğü gibi, özgür birey, –bilginin ve toplumsal düzenin– her şeyin ölçüsü oldu; artık Tanrının ya da Hükümdarın egemenliği sorgusuz sualsiz kabul edilmiyordu. Ama yeni entelektüeller kuşağı, bu fikirleri daha da geliştirdi. Informel klüplerde ve salonlarda bir araya geldiler, sanat, felsefe ve toplumsal konuları tartıştılar. Özel mektuplar ve günlükler, gazetelere, dergilere, romanlara dönüştü; Avrupa’nın pek çok yerinde sansür hâlâ yaygın olsa da, yeni medya çok kısa zamanda daha geniş bir özgürlük ve yaygınlık kazandı. Burjuvazi kendini Kilisenin ve soyluluğun iktida-

rından özgür hissetti, laik demokraside kendisine bir yer kurdu. Geleneksel dinsel inançlar hızla batıl inançlar durumuna, daha iyi bir toplumun ve aklın egemenliğinin yolundaki engellere indirgendi. İlerleme fikri bu dönemin ilk büyük atılımlarını gerçekleştiren teknolojinin gelişmesi ile de onaylanmış gibi görünüyor. Yeni teknolojiler, bilimsel ölçütleri daha kesin hale getirdi. Sanayide makinalaşma yavaş yavaş başladı. Descartes'in matematiğin evrensel gerçekliğini kanıtlamaya yönelik tamamen kuramsal girişimi, birden hararetli bir uygunluğun pratik konusu haline geldi. Eğer aklın dili olan matematik Newton'un yasaları gibi temel doğal gerçeklikleri ortaya koyabiliyorsa, doğanın kendisinin de akla uygun olması gerekmez ve böylece akılla yönetilen her türlü girişimin başarılı olması gerekmez miydi? Bütün bu beklentiler, pratikte mükemmel rasyonel bir toplumsal düzen hayalini gerçekleştirme girişimi olan Fransız Devrimi ile sonuçlandı ama hızla da kendisinin irrasyonel karşısına dönüştü: Devrim, kendi çocuklarını yedi. Bütün bu rüyalardan, hayal kırıklıklarından sonra, Devrimin paradoksları 1800'lerin başındaki Napolyon Savaşları boyunca bütün Avrupa'ya yayıldı, sonraki kuşakların geliştireceği toplum fikirlerini derinden etkiledi.

Ama antropoloji bilimini yaratma yolundaki ilk girişimler başlarken, hâlâ 18. yüzyılda, "akıl çağı"ndayız. İlk dönemin önemli bir çalışması, Giambattista Vico'nun (1668-1744) *La scienza nuova* (1725; Yeni Bilim, 1999) isimli kitabıdır. Bu, etnografi, din tarihi, felsefe ve doğa bilimlerinin büyük bir sentezidir. Vico, bütün toplumların belirli, tanımlanmış dört aşamadan geçtikleri evrensel bir toplumsal gelişme şeması önerir. Birinci aşama, ahlakın ya da sanatın olmadığı "hayvani durum"dur; bunu doğaya tapınma ve toplumsal yapıların ilk hallerinin görüldüğü "Tanrılar Çağı" izler. Sonra, büyük toplumsal eşitsizliklere karşı yaygın bir toplumsal huzursuzluğun yaşandığı "Kahramanlar Çağı" gelir. Sınıfsal farklılıkların yok olduğu ve eşitliğin sağlandığı dönem ise, "İnsan Çağı"dır. Ancak bu çağ, içsel çökme ve "hayvanlığın" yeniden ortaya çıkması tehdidi altındadır. Burada, ilk kez barbarlık ve medenilik

arasındaki zıtlıktan kaynaklanmayan, bir dizi geçiş aşamasını tanımlayan bir toplumsal gelişme kuramıyla karşı karşıyayız. Vico'nun kuramı Marx'tan Frazer'e kadar, sonraki evrimcilere bir model oluşturdu. Ama Vico'da takipçilerinin çoğunun atladığı bir öge vardı. Toplum sürekli daha ileri koşullara doğru doğrusal olarak gelişmek zorunda değildi, bozulma ve büyüme döngüleri içinde ilerleyebilirdi. Bu, Vico'nun aydınlanma çalışmasına tıpkı Rousseau'nunkinde (bkz. aşağıdaki bölüm) olduğu gibi, eleştirel ve romantik bir alt metin sağlar.

Vico, İtalyan bir öncüydü ama bir bilim olarak antropolojinin kurulması yolundaki ilk adımların atıldığı yer, Fransa'ydı. 1748'de, Baron de Montesquieu (1689-1755) *De l'esprit des lois*'yı (Yasaların Ruhu, 1977) yayınladı. Bu, Montesquieu'nün ilk ya da ikinci elden bildiği yasama sistemleri üzerine kültürlerarası karşılaştırmalı bir çalışmaydı; bu çalışmayla yasal sistemlerin altında yatan genel ilkeleri kültürler arası biçimde çıkarmaya çalışmıştı. Montesquieu, yasal sistemi geniş bir sosyal bütünün politika, ekonomi, akrabalık, nüfus, din gibi başka boyutlarıyla içsel olarak bağlantılı bir boyutu olarak resmeder; böyle bir yaklaşım, bir çoklarının onu işlevselciliğin habercisi olarak tanımlamalarına neden olur (Üçüncü Bölüm). Montesquieu'ye göre çok eşlilik, yamyamlık, paganlık, kölecilik ve diğer barbar gelenekler, bir bütün olarak toplumda yerine getirdikleri işlevlerle açıklanabilir. Montesquieu ayrıca Fransa'yı kendi yurttaşlarına anlatan iki İranlı'nın kurgusal mektuplarını içeren dikkate değer bir kitabın, *Lettres persanes* (1722; İranlıların Mektupları, 1973) da yazarıdır. Burada XIV. Louis dönemi Fransa'yı hicvetmek için, kültürel farklılığın "yabancılığı"nı kullanmıştır. Kitap, düşünsel açıdan kışkırtıcıdır. Bugün bile tartışmaya konu olmayı sürdürmektedir; Montesquieu bu kitapta İranlıların egzotizmini fazlaca vurguladığı için ilk Oryantalist olmakla suçlanmıştır (Said 1978, 1993). Bu eleştiri şüphesiz ki meşrudur; Montesquieu'nün temel amacının İran'ı anlatmak değil, Fransa'yı eleştirmek olduğu çok açıktır. Ama İranlıların Mektupları aynı zamanda, çağdaş antropolojinin "kendine karşı körlük" olarak adlandırdığı soruna ilişkin son

derece incelikli bir kavrayış sergilemektedir: Kendi kültürümüzü “nesnel” ve “dışarıdan” biçimde görebilme konusundaki zorluğumuzu. Montesquieu, bu problemin üstesinden gelmek için, özgül bir teknik kullanmıştır: Kendi toplumunu bir yabancının bakış açısından göstermiştir. Bu tekniği eleştirel antropologlar bugün de kullanmaktadırlar.

Antropoloji bilimine doğru bir başka adım, bir grup genç, idealist Fransız entelektüel tarafından atıldı. Bunlar, filozof Denis Diderot (1713-84) ve matematikçi Le Rond d'Alembert (1717-83) öncülüğündeki Ansiklopedistlerdi. Amaçları, akli, ilerlemeyi, bilimi ve teknolojiyi daha fazla geliştirebilmek için mümkün olan en fazla bilgiyi toplamak, sınıflandırmak ve sistematikleştirmekti. Diderot'nun *Encyclopédie*'si 1751-72 arasında yayınlandı; içinde Rousseau, Voltaire ve Montesquieu gibi entelektüellerin yazıları vardı. Ansiklopedi, kısa zamanda kendini bu tür projeler için bir model olarak yerleştirdi. Bu, Kiliseye yönelik sert eleştiriler nedeniyle Avrupa'nın pek çok yerinde sansürlenmiş, devrimci olduğu söylenemese de liberal ve geniş kapsamlı bir çalışmaydı. Çalışmanın bütünü, 17 metin cildinden ve 11 de sıradan çiftçiler ve zanaatkarlar tarafından geliştirilmiş mekanik araçlara ilişkin ayrıntılı tanımlamalar ve resimler içeren ciltten oluşuyordu. Bu türden konuların o zamanlar akademik çalışmada ciddiye alınmasının duyulmamış bir şey oluşu gerçeği, çalışmanın pek yakında sıradan insanların gündelik yaşamlarının çalışılmasını meşrulaştıracağına da işaret ediyordu. *Encyclopédie* aynı zamanda dünyanın her yerinden kültür ve toplumsal adetlere ilişkin ayrıntılı tarifler içeriyordu. Katkıda bulunanların en gençlerinden biri olan ve sonradan Jakoben hapisanesinde zamansız ölen Marquis de Condorcet (1743-94), farklı toplumsal sistemler arasında sistematik karşılaştırmalar yazdı; bunlar, toplumsal gelişmenin nesnel yasalarını formüle etmesini de sağladı.

Encyclopédie'nin en etkili yazarı, şüphesiz, Jean-Jacques Rousseau (1712-78) idi. Çağdaşlarının çoğunun aksine Rousseau, gelişmenin ileriye doğru olmadığını, bir bozulma şeklinde ortaya çıktığını ve bu bozulmanın kaynağının da toplumun

kendisi olduğunu ileri sürer. Her bireyin kendisiyle ve çevresiyle uyum içinde yaşadığı ilksel, masum doğa durumundan sonra insanlar evlilik ve akrabalık kurumlarını bulmuş, küçük, yerleşik gruplar olarak yaşamaya başlamışlardır. Bu gruplar giderek büyüyüp, karmaşıklaştı, rahipleri, şefleri, kralları, prensleri, özel mülkiyeti, polisi, büyücüleri icad etti, ta ki insanın özgür ve iyi ruhu toplumsal eşitsizliklerin ağırlığı altında ezilene kadar. Bütün insan kusurları, toplumsal eşitsizliklerin büyümesinin bir ürünüydü. Rousseau bu faziletli durumdan dünyaya düşman hale gelmenin, ilk düşüşün izini sürer. *Du contrat social* (1762; Toplumsal Sözleşme 1978) eserinde, “İnsan özgür doğmuştu ama şimdi her yerde zincire vurulmuş durumda” der; ama aynı zamanda, kendi zamanındaki “yanlış toplumsal sözleşme”nin özgürlük ve demokrasiye dayalı bir başka sözleşme ile değiştirilebileceğini de vaat eder. Çağının durumuna ilişkin kuşkuculuğuna karşı Rousseau, bu nedenle, Vico ve Condorcet ile aynı ütopyacı rüyaları taşır.

Rousseau’nun ideal toplum modeli, “soylu vahşi”ler, özgür, devletsiz halklar arasında bulunabilir. Basit toplulukların böyle bir yeniden değerlendirmesi açıktır ki kültürel görececiliğe doğru belirgin bir adımdır. Ama Rousseau’nun görececiliği yüzeydedir. Ona göre “ilkeller”, ancak kendi zamanının karşı kutbu olarak ilginçtir. Ancak gelecekteki ideal toplumda yeniden doğacak olan rasyonel insanın simgeleridirler. İnsan ya özgür ve rasyonel, ya da tutsak ve çürümüştür; bunu varsayım olarak aldığımızda, kültürel farklılıklar üzerine görgül araştırmalar yapmak, anlamsız hale gelmektedir. Yine de Rousseau, kendinden sonra gelen toplumsal bilimciler için –Marx’tan Lévi-Strauss’a kadar– önemli bir ilham kaynağı olmuştur ve Fransız Aydınlanması ile 1700’lerin sonunda kısmen Aydınlanma felsefesine bir tepki olarak ortaya çıkmış olan Alman Romantizmi arasında bir aracı olarak görülür. Burada, Rousseau’nun “otantik insan”ı kutsaması daha da ileri götürülür ve kültür kavramının ilk biçimleri, bu düşüncede içkindir.

Romantizm

Aydınlanma, bireye ve rasyonel zihne inanmıştı. Buna karşılık romantik düşünce, dikkatini bireyden gruba, akıldan duyguya çevirir. Politikada da özgür bireyler ve demokrasi hakkındaki evrensel söylemden ulus inşası ve ulusal duygulara ilişkin tikelci söyleme doğru benzer bir hareket vardır. Romantizmi Fransız Devrimi'nden sonraki tepki yılları boyunca Aydınlanmanın yerini almış bir eğilim olarak görmek, yaygındır. Ama belki de Ernest Gellner'in (1991) söylediği gibi, iki hareketi zaman zaman birbirinden uzaklaşan ve rekabet eden, zaman zaman yaklaşan ve birbirine karışan iki paralel ırmak gibi görmek, daha doğru olur. İkinci yaklaşım, yalnızca kültürel bütünlükleri anlamakla yetinmeyen (Romantik yaklaşımın yaptığı gibi) ama aynı zamanda onları (Aydınlanmanın yaptığı gibi) parçalara ayıran, analiz eden ve karşılaştıran antropolojide güçlü bir eğilimdir.

Almanya, Romantik düşüncenin kalbi olarak, 18. yüzyılda politik açıdan hâlâ birbirlerine –bir zamanlar Voltaire'in dediği gibi, ne kutsal, ne Roma ne de imparatorluk olan– “Kutsal Roma İmparatorluğu” şemsiyesi altında gevşekçe bağlanmış bağımsız prenslikler ve özerk kentlerden oluşan yamalı bohça görünümündeydi. Alman ulusu nosyonu bu yüzden Fransız toplum ve yurttaşlık ideallerinden farklı olarak, politika değil, dil ve kültür temeline dayandı. Fransa geniş ve güçlü bir devletti, modası, şiiri ve kraliyeti, Batı dünyasını belirledi. Fransızca konuşmak, her yerde kültürlü bir zihnin işareti olarak görülüyordu. En popüler Alman Romantiklerinden biri (Friedrich Richter) bile yazılarında bir Fransız adı kullanıyordu: Jean Paul. Siyasal olarak bölünmüş ama kültürel olarak bağlantılı Almanların zamanla Fransız egemenliğine tepki göstermesi doğaldı. Aslında Almanlar, merkezileşmiş Fransa'ya göre kendi uluslarını birleştiren nitelikler hakkında spekülasyon yapmak için daha fazla nedene sahiptiler. 1764'te, genç Johann Gottfried von Herder (1744-1803) Fransız evrenselcilik şampiyonlarına, mesela Voltaire'e (1694-1778) sert biçimde hücum ettiği

kitabı *Auch eine Philosophie der Geschichte*'yi (Yine de Bir Başka Tarih Felsefesi, 1993) yayınladı. Herder, duyguların ve dilin önceliğini ilan ediyor ve toplumu kökü derinde olan, mit-sel bir topluluk olarak tanımlıyordu. Her *Volk*'un (halk) kendi değerleri, adetleri, dili ve "ruhu" (*Volksgeist*) olduğunu ileri sürüyordu. Ona göre Voltaire'in evrenselciliği, kılık değiştirmiş bir bölgecilikti. Onun evrensel uygarlığı, aslında, sadece Fransız kültürü idi.

Voltaire-Herder tartışması, bizi bugün de düşündürmeye devam ediyor. Herder'in Voltaire'in açık uçlu, ulus aşırı evrenselciliğine saldırısı, 20. yüzyıl antropologlarına misyonlara, kalkınma yardımlarına, azınlık politikalarına ve küreselleşmeye yönelik eleştirileri hatırlatıyor. Aynı zamanda bizi kültürel emperyalizmin ajanı olarak antropolojinin kendisini hedefleyen eleştiriler hakkında uyarıyor. Kültür ile medeniyet arasındaki ayrım, her ne kadar akademiye sınırlı ölçüde girebilmiş olsa da, sonraları Almanca konuşan dünyada geliştirilmiştir: Medeniyet bilişsel ve kurgusal iken, kültür deneyimsel ve organik olarak görülür.

Herder'in *Volk* kavramı, kendisinden sonra gelen filozoflar tarafından inceltilmiş ve siyasallaştırılmıştır. Bunların içinde *Volk*'u Napolyon Savaşlarının şafağında bütün Avrupa'ya yayılan milliyetçi hareketlerin tomurcuklandırılması için bir araç haline getiren Fichte (1762-1814) ve Schelling (1775-1854) de vardır. Ama aynı kavram, 20. yüzyılın sonunda kültürel görecelik doktrini olarak yeniden belirlediği akademiye de girmiştir. Bu nedenle, görecelik ve milliyetçiliğe karşı doktrinler, köklerini Alman Romantizminden kaynaklanan aynı kültür kavramından alırlar.

Zamanın en büyük filozofu, hiç kuşku yok ki, Immanuel Kant idi (1724-1804). Kant'ın felsefesi herhangi bir kesin felsefe okuluna uygun olamayacak kadar temel bir felsefedir. Genellikle Kant'ın pek çok saygıdeğer felsefi tartışmaya bir sonuç getirdiği söylenir, bunlar arasında ampirisistler ile rasyonalistler arasındaki de vardır. *Kritik der reinen Vernunft*'ta (1781; Saf Aklın Eleştirisi, 1991) Kant, Locke ve Hume ile gerçek bilginin

izlenim duygusundan kaynaklandığı konusunda hemfikir olur, ama aynı zamanda, (Descartes gibi) duyumsal verinin zihinsel melekelerle süzöldüğünü ve biçimlendirildiğini de vurgular. Bilgi hem duyumsal, hem matematikseldir, pozitif ve spekülattir, nesnel ve öznel. Kant'ın büyük başarısı, düşünce ile deneyimin dinamik bir ilişki içinde olduğunu ve bilginin kazanılmasının yaratıcı bir süreç olduğunu göstermesidir. Dünyayı bilmek, bilgi ile ulaşılabilir bir dünyayı yaratmaktır. Bu nedenle insan, bir anlamda, dünyayı kendinde (*Ding an Sich*) bilmeye muktedir değildir. Ama dünyanın kendisindeki temsiline (*Ding für Mich*) erişebilir ve bu dünya ile ilgili doğru bilgiyi kazanabilir.

Saha çalışması yapan her antropologun bildiği gibi, dünyayı bilmek, onun yaratılışına katkıda bulunmaktır. İçine girdiğimiz gerçekliği örnekler, biçimlendirir ve yorumlarız; bu süreç, ilk kez Kant'ın açıkça teslim ettiği gibi, bugün antropolojideki temel tartışmaları yaratmaya devam ediyor. Ama Kant'ın formülasyonundaki fikir hâlâ toplumsal bilimler için doğrudan uygulanabilir değildir. Kant'ın akıl yürütme çizgisini tamamlamak, onun bir takipçisine, Georg Wilhelm Friedrich Hegel'e (1770-1831) düşmüştür. Kant için bilgi, bir süreç, bitmeyen bir harekettir. Akan bu hareket etrafındaki sabit nokta, bireydir. Hegel ile birlikte, sabit nokta gözden kaybolur. Birey de bilme sürecinin bir parçası ve sonucu haline gelir. Bu nedenle, dünyayı bilmekle, yalnızca bilinebilir bir dünya yaratmakla kalmayız, aynı zamanda, bilen Kendi'yi de yaratmış oluruz. Ama sabit bir nokta yoksa, bilgi nasıl erişilebilir olur? Her şeyin ölçüsü birey değilse nedir? Hegel buna dünyada yalnız olmadığımızı söyleyerek yanıt verir. Birey, diğer insanlarla iletişimsel bir birlikteliği paylaşır. Bilmekle yaratılan dünya, bu nedenle, temel olarak kolektiftir ve birey, bunun nedeni değil, sonucudur.

Böylece Hegel'in karmaşık ve genellikle bulanık formülasyonu ile yöntemsel kolektivizm ilkesinin – toplumun bireye göre daha temel olduğu nosyonunun doğuşunu görüyoruz. Bunun karşıtı, yöntemsel bireycilik, Kant'ı izler ve tek bir insanı başlangıç noktası olarak alır. Bugün bile, bu konumlar antropolojide

çok net biçimde tanımlanmış değildir. Ama Hegel ile birlikte kolektivizm bir zirveye ulaşmıştır. Bireylerden bağımsız olarak gelişen ama varlığını onlar aracılığıyla gösterebilen bir *Weltgeist*'i, "dünyanın ruhu"nu tanımlar. *Geist*'in merkezi ve çevresi vardır, belirli evrim yasalarına göre dağılır. Geana (1995) bu fikirle Hegel'in gerçekten küresel bir insanlık tahayyülüne sahip ilk filozof olduğunu söyler.

Böylece, modern toplumsal kuramın epistemolojik temelleri atılmış olur. Eğer bilgi bireyler tarafından bilinebilir bir kolektif dünyayı yaratan kolektif bir süreçse, bu dünyayı kişiler arasındaki az ya da çok sistematik iletişim örüntüleri olarak tahayyül etmek mümkün hale gelir. Sonraki kuramcılar, bu örüntüleri yapı, işlev, dayanışma, iktidar, sistem ve bütünlük gibi kavramlar kullanarak çeşitli biçimlerde tanımlamışlardır. Hegel'in kendisi *Weltgeist*'in gelişimi ile ilgilenir ve bunu toplumu yeni bir evrimsel basamağa taşıyan çatışma ve sentezlerin diyalektik süreçleri olarak açıklar. Diyalektiğin daha sonra Marx'tan ilham alan toplumsal kuramcılar arasında yaygın bir önem kazandığı kabul edilse de, "gerçekliğin toplumsal inşası" hâlâ Hegel ve Kant'ın mirası olan toplumsal bilimlerin en önemli fikri olmaya devam ediyor.

Ama bu fikir, aynı zamanda Herder'in ilham verdiği ve 1800'lerden sonraki on yıllarda bütün Avrupa'ya yayılan milliyetçi hareketlere de mükemmelen uyar. Milletler, tam da bu türden toplumsal olarak inşa edilmiş gerçekliklerdir ve Hegel'in tanımladığı iletişimsel birliklerin her biri kendi biricik tarzına ve karakterine sahiptir. İdeal olarak bir millet, insan kolektifidir, insanların en derin kolektif arzuları ve ihtiyaçlarına uygun olarak, insanlar tarafından yönetilir. Milliyetçilik, bu nedenle Romantik felsefeden ilham alır ama aynı zamanda tarihsel süreçlerin de bir ürünüdür: Napolyon savaşlarının mağluplarının siyasal ayaklanmaları, sanayileşme ile gelen yabancılaşma duygusu, devrimci eşitlik, özgürlük ve kardeşlik ideallerinin yayılması.

Antropolojinin bir akademik disiplin olarak ortaya çıktığı dünya, işte bu ayaklanmalar ve geçişler dünyasıdır. Bu geliş-

menin önemli bir önkoşulu, ilk etnografik müzelerin kurulmasıdır. Egzotik koleksiyonlar, uzun zamandır Avrupa saraylarında vardı. Bunların en eskilerinden biri, Danimarka kralı III. Frederick tarafından kurulmuştu; tarihi de 1650'ye kadar geri gider, bu koleksiyon, daha sonra Danimarka Ulusal Müzesi'nin temeli olacaktır. Ama sistematik etnografik koleksiyonların başlangıcı, 1800'lere rastlar. Londra (1753), Paris (1801) ve Washington DC'de (1843) büyük ulusal müzeler kuruldu, bunların tamamı zamanla etkili etnografik bölümler olarak gelişti. Yine de uzmanlaşmış ilk etnografik müzeler, Almanca konuşan bölgelerde yükseldi; örneğin Viyana'da (1806), Münih'te (1859) ve Berlin'de (1868). Almanya ve Avusturya sömürgeci imparatorluklar olmadığı için bu durum şaşırtıcı gelebilir. Yine de, Alman akademisyenleri, Herder'in programıyla uyumlu biçimde "halkların" gelenekleri üzerine görgül çalışmalar yapmaya başladılar. Köylü hayatına ilişkin veri topladılar – halk masalları, efsaneler, giysiler, danslar, el sanatları ve ürünleri. İlk müzeler böylece *Völkerkunde* (uzaktaki halklarla ilgili çalışmalar) değil, esas olarak *Volkskunde* (kendi ülkelerindeki köylü kültürleri çalışmaları) ile ilgili oldu. Her durumda, antropolojinin kurumlaşmasının Fransa ya da İngiltere'de değil, Almanca konuşulan bölgelerde başladığını not etmeliyiz – antropoloji tarihi anlatılarında genellikle ihmal edilen bir gerçek.

Bir sonraki bölümün işaret edeceği gibi, antropolojiye Alman katkısı 19. yüzyıl boyunca da önemli olmaya devam etti; aynı zamanda Büyük Britanya'da tuhaf bir "Viktoryen" antropoloji de gelişti.

Viktoryenler, Almanlar ve Bir Fransız

Napolyon Savaşları (1792-1815) ile Birinci Dünya Savaşı (1914-18) arasında, modern Avrupa'nın ve modern dünyanın doğuşunu görüyoruz. Bu, belki de her şeyin üstünde, Sanayi Devrimi çağıydı. 1700'lerde, özellikle İngiltere'de, tarımda ve küçük üretimde çok önemli dönüşümler gerçekleşti. Buhar gücü ve dokuma makineleri yaygınlaştı, topraksız köylüler sınıfı büyüdü, kentli emekçiler, seslerini duyurmaya başladılar. Ama en büyük değişiklikler hâlâ gerçekleşmemişti. 1830'larda ilk ana demir yolları inşa edildi; on yıl sonra, buharlı gemilerle Atlantik aşırı yolculuklar düzenli hale geldi; 1846'da, telgraf icad edildi. Böylece dünyanın daha önce hiç görmediği ölçüde, çok büyük çapta bilgi, ham madde, mal ve insan küresel mesafelerde hareket edebilir hale geldi. Bu, üretimin hem tarımda hem de manüfaktürde artması anlamına geliyordu. Avrupa daha fazla insanı besleyebilir hale geldi; bu kısmen üretimin artmasından, kısmen de ithalatın genişlemesinden kaynaklanıyordu. Sonuç olarak nüfus arttı. 1800'de İngiltere'nin nüfusu 10.5 milyondur. 1901'de bu rakam 37 milyon olmuştu ve nüfusun %75'i kentlerde yaşıyordu. Köylüler, nüfus baskısı ve tarımın rasyonelleşmesinin zorlamasıyla taşrayı terk edip birer işçiye dönüştükleri Londra ve Paris gibi şehirlere geldiler. Büyük bir

hızla büyüyen kentlerde yaşam koşulları uygun olmaktan çok uzaktı: Salgın hastalıklar yaygındı, çocuk işçiliğine karşı ilk İngiliz yasası 1834 yılında çıktığında, yalnızca 9 yaşının altındaki çocukları kapsıyordu.

Zamanla bu değişimlere karşı çıkışlar sıklaştı ve yaygınlaştı. En dramatik örnek, Fransız Devrimi'dir; ancak 1840'larda İngiltere'deki Çartist ayaklanma, 1848-9'daki Fransız, Avusturya ve İtalyan devrimleri, 1870'teki Paris Komünü de sanayileşmenin serbest bıraktığı şiddet potansiyeli hakkında fikir verirler. Protestoların yanı sıra, yeni sosyalist ideoloji de büyüdü. Sosyalizmin kökleri Rousseau ve Henri de Saint-Simon (1760-1825) gibi toplumsal felsefecilere ve Alman yeni Hegelcilere kadar uzansa da, kesin formülasyonu daha sonra ele alacağımız Karl Marx tarafından yapıldı.

19. yüzyıl boyunca işçi hareketinin başarısı, tren ve buharlı gemi olmadan mümkün olmazdı. Milyonlarca göçmen, tren ve gemiyle ABD, Avustralya, Arjantin, Güney Afrika, Sibirya ve başka yerlere taşındılar, Avrupa'nın nüfus baskısını hafiflettiler ve böylece herkesin uzun dönemli standartlarının yükselmesini mümkün kıldılar. Bunun yanında, sömürgelerde, yönetimler Avrupa kültürü ve kurumlarını yaygınlaştırdılar. Bu büyük yayılma süreci, çok çeşitli etkiler yarattı. Yeni güç ilişkileri doğdu: Sömürge yöneticisi ile yerli tüccar arasında, plantasyon sahibi ile siyah köle arasında, Boerlerle İngilizler ve Bantular arasında, yeni yerleşimcilerle Avustralya aborijinleri arasında. Bu yeni egemenlik ve bağımlılık ilişkilerinin şafağında, bunları savunan ya da eleştiren yeni felsefeler, ideolojiler ve mitler de doğdu. Kölecilik karşıtı kampanya, ilk örneklerden biriydi. 1830'larda İngiltere ve Fransız sömürgelerinde kölelik başarıyla kaldırıldı. Ama 19. yüzyıl boyunca ortaya çıkan ilk örgütlü ideoloji olan ırkçılık da aynı sürecin bir sonucuydu. Sonuç olarak, uluslararası bir bilim doğdu. Küresel araştırmacılar popüler figürler haline geldiler. Bunların ilk örneği, doğal olarak, bütün dünyayı kapsayan altı yıllık bir deniz yolculuğu boyunca topladığı verilere dayalı olarak *Türlerin Kökeni*'ni (1859) yazan Charles Darwin'di (1809-82).

Antropolojinin bu dönemin bir disiplini olarak ortaya çıkmasında şaşılacak bir şey yok. Bütün dünyadaki insanlar hakkındaki ayrıntılı verilere muhtaç olan antropolog, küresel araştırmacının tipik bir örneğidir. Şimdi birden ulaşılabilir hale gelen bu verilerle antropoloji, akademik bir disiplin olarak kurulabildi. Sosyoloji de öyle. Antropoloji emperyalizmden doğduysa, sosyoloji de Avrupa'nın kendi içindeki sanayileşmeyle gelen sınıf ilişkilerindeki değişimlerin bir ürünüdür. Sosyolojinin bütün kurucu babaları, “modern öncesi” koşullara karşı “modernliğin” anlamını tartışılar.

Biyolojik ve toplumsal evrimcilik – Morgan

19. yüzyılın çoğu önemli sosyologu Alman ya da Fransızken, antropologlar ya İngiltere (“ötekiler”le ilişki bolluğu yaşayan en büyük sömürgeci güç) ya da ABD (“öteki”lerin el eriminde olduğu yer) kökenliydi. İki geleneğin kuramsal gelişmesi de farklı biçimlerde gerçekleşti. 19. yüzyıl antropolojisi için tipik olan *evrimcilik*, 18. yüzyılın gelişme fikri üzerine inşa edilmişti. Bu yaklaşım, sömürgecilik deneyimi ve (1860'lardan itibaren) en ünlü savunucusu Darwin ile bireysel rekabetin erdemlerini yücelten Sosyal Darwinizmin kurucusu Herbert Spencer (1820-1903) tarafından temellendirildi. Ancak antropoloji, ırkçı bir sözde bilime dönüşmedi. Zamanın bütün önemli antropologları, insan türünün fiziksel birliği ilkesini, yani insanların nerede doğmuş olurlarsa olsunlar, aynı potansiyellere sahip olduklarını ve kalıtsal farklılıkların ihmal edilebilir olduğu fikrini destekliyordu. Aslında, toplumsal evrim kuramı da bu ilkeyi varsayıyordu. Irksal farklılıklar temel alınırca, bu kuramlara dayalı kültürel karşılaştırmaların bir anlamı da olmazdı.

Bu arada, kıta sosyologları, Kant ve Hegel'i izlediler ve iki Alman tarafından ortaya atılan toplumsal olarak inşa edilmiş gerçekliği araştırdılar. Çeşitli sosyologlar bu projeyi çeşitli biçimlerde gerçekleştirdi, ama toplumun kendi özerk gerçekliği olduğu ve dolayısıyla doğal bilimlerin yöntemleriyle değil kendi kavramlarıyla çalışılması gerektiği fikrinde ortaklaşıyorlar-

dı. Antropologlar gibi sosyologlar da insan türünün fiziksel birliğini teyid ediyorlar, evrimci kuramı benimsiyorlardı. Tüm dünyadaki toplumların dışsal niteliklerini sınıflayıp karşılaştıran antropologlardan farklı olarak sosyologlar Batı'nın, sanayi toplumunun içsel dinamikleriyle ilgiliydiler. Bu nedenle de antropolojiyi de derinden etkileyen sofistike kuramlar, 20. yüzyılda başladı.

Bu iki gelenek arasındaki farklılıkları, en çarpıcı figürlerinin çalışmaları üzerinden göstereceğiz: Amerikalı antropolog Lewis Henry Morgan (1818-81) ve Alman sosyolog Karl Marx (1818-83).

Morgan'ın yaşamı, pek çok yönden, Fransız sosyolog Alexis de Tocqueville'in 1835'te tanımladığı eşit fırsatlar ülkesi Amerika'nın cisimleşmiş hali gibidir. New York State'de bir çiftlikte büyümüş, hukuk eğitimi görmüş, sonra da yerel politikanın etkin ve dikkate değer bir katılımcısı haline gelmiştir. Amerikan yerlilerinin siyasal haklarını savunan ilk kişilerden biri olarak Morgan, yerlilerden gençliğinden itibaren büyülenmiştir. 1840'larda, bir süre Iroquois kabilesi ile birlikte yaşamış, bu kabile tarafından benimsenmiş ve *Tayadaowuhkuh* (köprüler kuran) adını almıştır.

Morgan, Yerli Amerikan kültürünün karmaşıklığının büyük bölümünün Avrupalıların gelmesiyle dönüşsüzce tahrip edildiğini fark etmiş ve çok geç olmadan geleneksel kültürü ve toplumsal yaşamı belgelemeyi, önemli bir iş olarak kabul etmişti. Yerli halklar üzerine araştırmalarda yaygınlıkla görülen bu yaklaşım, genellikle "acilci antropoloji" olarak isimlendirilir, ikinci büyük Amerikan antropologu Franz Boas (Üçüncü Bölüm) tarafından da benimsenir.

Morgan, haklarında çalışma yaptığı insanlarla çok yakın bir temas kurdu, sorunlarına derin bir ilgi duydu, onların kültürünü ve toplumsal hayatını ayrıntılarıyla yazdı ve yayınladı. Ama aynı zamanda, özellikle akrabalık üzerine yaptığı öncü çalışmasıyla, temel önemde kuramsal katkılarda da bulundu. Morgan'ın akrabalık ilişkilerine olan ilgisinin başlangıcı, Iroquoislerle yaşadığı döneme gider. Daha sonra, bu kabilenin akra-

balık sistemi ile Kuzey Amerika'nındaki arasında şaşırtıcı benzerlikler ve farklılıklar keşfeder. Sonra da Amerikan yerlilerinin akrabalık sistemleri üzerine geniş çaplı bir karşılaştırmalı araştırma yürütür, zaman içinde bu çalışmaya başka topluluklar da dahil olur. Morgan, ilk akrabalık sistemleri tipolojisini yarattı (bkz. Holy 1996) ve bugün hâlâ kullanılan sınıflandırıcı ve tanımlayıcı akrabalık ayırımı koydu. Tanımlayıcı sistemler (bizimki gibi), temelde basitçe, üst ve alt soyu (dikey akrabalık) “yana doğru” olandan (kardeşler, kuzenler ve kayınlar gibi yatay akrabalık) ayırırlar. Sınıflandırıcı olanlar ise (Iroquoislerinki gibi) bu iki kategoriye birbirinden ayırmaz. Burada, aynı terim örneğin baba tarafındaki bütün erkek akrabalar için, dikey ya da yatay ayrımı yapılmaksızın kullanılabilir (örneğin, baba, babanın kardeşi, babanın kardeşinin oğlu, vb). Ama Morgan, bir kuram geliştirmekten daha fazlasını da yaptı, yıllar süren bir çalışma sonucu, bütün dünyada varolan akrabalık sistemlerine ilişkin yoğun bir çalışma da yaptı. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (İnsan Ailesinin Soydanlık ve Hısımlık Sistemleri (1870)) isimli etkileyici çalışmasında, bu araştırmanın sonuçları sunulur, akrabalık, ilk kez ve artık hep, antropolojinin birincil konusu olarak tanımlanır.

Morgan için akrabalık toplumsal evrim çalışmalarına birincil giriş noktasıdır. İlkel toplumların akrabalık temelinde örgütlendiklerini, akrabalık sistemleri arasındaki terminolojik çeşitliliklerin de toplumsal yapıdaki çeşitliliklerle bağlantılı olduğunu ileri sürer. Aynı zamanda, akrabalık terminolojisinin yavaş değiştiğini, bu nedenle de toplumsal evrimin daha önceki basamakları ile ilgili bilgi edinmek için ipuçları taşıdıklarını varsayar.

En önemli çalışması *Ancient Society* (Kadim Toplum, 1877) da Morgan bütün çalışmasını sentezlemeye girişir. Kültürel evrimin üç temel basamağını ayırıştırır: Yabanlık, barbarlık ve uygarlık (yabanlık ve barbarlığı da üçer alt aşamaya ayırır). Bu ayrımı yaparken kullandığı ölçüt büyük ölçüde, teknolojidir: “Yaban”ları avcı ve toplayıcılardır; “barbarlık”, tarım ile birlikte düşünülür; “uygarlık” ise devletin ortaya çıkması ve kent-

leşmeyle ilişkilidir. Morgan'ın sentezinin başarılı olmadığı açık görünüyor. Temel evrim şeması kabul edilse bile, ayrıntılar genellikle muğlak kalıyor. Zaman zaman belirli teknolojik özellikler, anlaşılmaz bir önem kazanabiliyor – örneğin çömlek yapımı, iki aşama arasındaki geçişin tek ölçütü oluyor. Bu durumda son derece karmaşık bir politik sistemleri olan ama çömlekçiliğin izi bile bulunmayan Polinezya şefliklerini nereye koyacağız? Morgan'ın kendisinin de bu sonuçların genellikle spekülatif olduğunun farkında olduğunu ve kullandığı (genellikle ikincil) verilerin niteliğine ilişkin eleştirel bir tutum aldığını eklemek, adil olur.

Morgan, kendisinden sonra gelen antropoloji, özellikle de akrabalık çalışmaları üzerinde dikkate değer bir etki yaptı. Bu etki, Amerikan kültürel maddecilerini ve 20. yüzyılın diğer evrimci antropologlarını da kapsadı (Beşinci Bölüm). Ama Morgan, sosyologlar tarafından da okundu. Marx hayatının sonlarına doğru Morgan'ı keşfettiğinde, o ve çalışma arkadaşı Friedrich Engels, Morgan'ın fikirlerini kendi Hegel-sonrası evrim teorilerine entegre etmeye çalıştılar. Bu çalışmanın tamamlanmamış sonuçları, Engels tarafından *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* ismiyle 1884'te, Marx'ın ölümünden bir yıl sonra yayınlandı.

Marx

Her ne kadar maddeci açıklamaları benimsemekte ortaklaşsalar da, Marx'ın çalışmasının ufku ve amaçları, Morgan'inkinden kesin olarak farklıydı. Marx'ın sanayileşmemiş toplumlara ilişkin yazıları dağınık ve deneme niteliğindedir. Bunlar, kapitalist toplumu analiz ettiği, sosyal kurama en geniş katkısını yaptığı en önemli çalışmasının, *Das Kapital*'in (Kapital, C. 1-3, 1867, 1885, 1896; İngilizce basım 1906) içindedir. 1980'lerin sonunda bir siyasi hareket olarak çöken Marksizm aracılığıyla, bu çalışmanın çok önemli bir akademik etkisi oldu.

Morgan'la aynı yıl, önemsiz bir Alman kentinde, varlıklı bir Yahudi ailesinde doğan Marx, toplumsal kuramcı, broşür ya-

zarı, editör, gazeteci, işçi örgütçüsü ve propagandacı olarak parlak kariyerine başlamadan önce, felsefe dalında üniversite öğrenimini tamamladı. Avrupa'nın yerleşik düzenini deheset içinde bırakan 1848-9 devrim dalgasına ve 1870'teki Paris Komünü'ne aktif olarak katıldı. Komün'den sonra, uluslararası işçi hareketinin lider figürlerinden biri olarak tanındı.

Marx'ın toplumsal kuram üzerindeki etkisi, çok yaygın ve karmaşıktır; belki de bugünün antropolojik analizlerinden pek çoğu üzerinde de etkisi vardır (sosyoloji, tarih ve etkisini en derin hissettirdiği ekonomi dolayımıyla). Marx'ta toplumsal kuram ve siyasal eylemciliğin karışımı derinlere gider ve bütün projesine paradoksal, düşünceleri uyaran bir nitelik verir (bkz. Berman 1982). Bir bakıma Marx bütün hayatı boyunca Alman felsefesinden (özellikle de Hegel'den) gelen idealist itki ile maddeci bir dünya görüşünü uzlaştırmaya çalışmıştır. Bazen "Hegel'i ayaklarının üzerine oturttuğu" söylenir: Hegel'in diyalektik ilkesini sürdürür ama tarihin hareketinin spiritüel değil, maddi düzeyde gerçekleştiğini iddia eder. Marx'a göre toplum, alt yapı ve üst yapıdan oluşur. İlki varoluş koşullarını içerir – maddi kaynaklar ve iş bölümü; ikincisi ise, bütün zihinsel sistemleri kapsar – din, hukuk ve ideoloji. Bütün toplumlarda, birincil çelişki altyapı içindedir: Üretim ilişkileri (emeği ve mülkiyeti örgütleyen ilişkiler) ile üretim güçleri (yani teknoloji ya da toprak) arasında. Teknolojik ilerlemeler önceki üretim ilişkilerini kullanılmaz hale getirirse, sınıf çatışmaları çıkar ve üretim ilişkileri değişir – örneğin kölecilikten feodalizme, oradan kapitalizme. Marx, kapitalist sistemin kendisinin sosyalizme (proletarya diktatörlüğü) yol açacağını, sonunda da sınıfsız topluma, her şeyin herkese ait olacağı bir ütopyaya, komünizme yol açacağını öngörmüştü.

Bu, son derece ateşli ve bazı bakımlardan da belirsizlikler taşıyan bir kuramdı; nitekim, bu belirsizlikler, gerçek hayatın karmaşıklıkları ile karşılaştığında, pek çok soruna yol açtı. Bunun bir örneği, Marksist sınıf analizidir. Marx, mülkiyet sahipleri ile mülksüzlerin özgül çıkarları olan somut sınıflar oluşturdıklarını açıkça öne sürmüştü. İşçi sınıfının nesnel çıkarı, devrim yo-

luyla egemen sınıfı yıkmayı içerir. Ama işçi sınıfı, gerçek iktidar ilişkilerinin üzeri varolan düzeni meşrulaştıran bir ideoloji tarafından örtüldüğü için, sömürüldüğünün ancak kısmen bilincindedir. Hukuk, din ya da akrabalık gibi üstyapı görüngüleri, tipik olarak, nüfusu pasifleştiren “yanlış bilinç” ile aşılanmıştır.

Ama diye sorar antropolog, bu model Batı dışı bağlamlara uygulanabilir mi? Bu, Morgan’ın ilkel toplumların temel örgütlenme ilkesinin akrabalık olduğu yolundaki önermesiyle nasıl uyuşur? Akrabalık altyapının bir parçası mıdır? Ama eğer akrabalık altyapının üstünü örten bir ideolojiyse, bu nasıl mümkün olabilir? Bu durumda bütün bir alt yapı-üst yapı, maddi ve spritüel ayrımı terkedilmiş olmuyor mu? Ideoloji hangi anlamda iktidardan “daha az gerçek” olarak görülebilir? Bu gibi konular, antropolojide giderek daha büyük önem kazandı ve bugün Marx’ın çekiciliğinin en önemli parçası, bu tür sorular üretebilme yeteneğinde yatıyor.

Marx’ın kendisi bu sorunlardan bihaber değildi. Değerin yaratılmasına ilişkin yoğun tartışması, bunun en iyi kanıtıdır. Bir nesnenin kendindeki değeri, onun maddi *kullanım değeri*, yani gerçek insan ihtiyaçlarını karşılaması, kapitalizm altında, soyut bir *değişim değeri*, yani, diğer nesnelere göre değerine dönüşür. “Maddi” nesneler, “spiritüel” metalara dönüşür, bu sürekliliğin devamında, dünya daha soyut, saçma ve yabancılaşmış görünür. Bu tür pasajlarda “değer”, iktidar ve ideolojinin, maddi ve spritüelin birbirine karıştığı, son derece belirsiz bir kavram haline gelir. Yine de, Marx’ın kendisinin ortaya koyduğu problemi gerçekten çözüp çözmediği, karanlıktadır. Örneğin, materyalizm ile (Hegelci) idealizmi bir araya getirmekteki zorluklarının, Morgan’ın akrabalık terminolojisine maddi nedenler bulma problemini hatırlattığını kaydedebiliriz. Bu paradoksun çözümü için ortak bir çabayı ancak 1980’lerde görebildik.

Bastian, Tylor ve diğer Viktoryenler

Morgan ve Marx, 1850 ve 1870’lerde etkin olan ilk kuşak toplum bilimcilere dahildiler. İkisinin katkıları çağdaşlarının ço-

gununkini gölgeleyecek nitelikte olsa da, aslında yalnız değildiler:

1860'larda, Morgan hâlâ akrabalık üzerine yaptığı büyük çalışma ile meşgulken, Avrupa'da bir dizi kitap yayınlandı. Bunlar kısmen Morgan'ı tamamlıyorlardı, kısmen de tamamen farklı sorular ortaya atıyorlardı. 1860'ta, verimli bir Alman antropologu olan Adolf Bastian (1826-1905), üç ciltlik *Der Mensch in der Geschichte* (Tarihte İnsan, bkz. Koepping 1983) isimli eserini yayınladı. Bastian, aslında bir tıp doktoruydu ve Wilhelm ve Alexander von Humboldt kardeşlerin etkisiyle etnografi eğitimi almıştı. Humboldt kardeşler, dilbilimci ve coğrafyacılardılar, 1800'lerin ilk yarısı boyunca Almanya'da beşeri ve toplumsal düşüncede devrim niteliğinde etkiler yapmışlardı. Bastian, çok seyahat etti, aslında aşağı yukarı yirmi yılını, Almanya dışında geçirdi (Koepping 1983:8). Bu seyahatler arasında kitaplarını yazdı ve 1868'de Berlin Üniversitesi'ne Etnoloji Profesörü ve *Imperial Museum* yöneticisi olarak atandı, son derece önemli bir kurum olan *Berliner Museum für Völkerkunde*'yi kurdu, bu müzenin koleksiyonuna büyük katkılar yaptı. Kendisinden önceki Humboldt kardeşler ve kendisinden sonraki Boas (Üçüncü Bölüm) gibi o da Herder'den ilham alan Alman *Volkskultur* araştırmaları geleneğini takip etti, dönemin öne çıkan basit evrimci şemalarına karşı son derece eleştirel bir tutum aldı. Bastian, 19. yüzyılın tek büyük antropologu olarak evrimciliği eleştirmekte son derece enerjik ve açıktı. Ona göre bütün kültürler ortak bir kökenden gelirler, daha sonra çeşitli yönlerle doğru dallara ayrılırlar. Bu görüş, daha sonra Boas ve öğrencileri tarafından geliştirilecek ve inceltilenektir. Kùltürler arasındaki tarihsel bağlantıların farkındaydı, bu nedenle de Alman antropolojisindeki sonraki gelişimi, difüzyonizmi öngörmüştü. Bastian, bütün insanların belirli temel düşünce örüntülerini paylaştıklarını söylerken, yapısalcılık ve Jungcu psikolojiyi de öncelemişti: *Elementargedanken*. Herder'de izleri bulunan ama Aydınlanma düşüncesinde ve 19. yüzyıl İngiliz ve Amerikan antropolojisinde hiç olmayan kültürel görececiliğin nüvesi, Alman antropolojisinde,

özellikle de Bastian'ın çalışması aracılığı ile, 19. yüzyıl boyunca varlığını gösterdi. Örneğin Fransa'da, Auguste Comte'un (1798-1857) sosyoloji okulunda, toplumsal evrimin üç basamağına ilişkin katı bir sistem kabul ediliyordu ve bu sistem, görecelilikten uzaktı.

Der Mensch in der Geschichte'nin yayınlanmasından bir yıl sonra, İskoç hukukçusu Henry Maine (1822-88), *Ancient Law* (Kadim Hukuk) kitabını yayınladı. Bu, asıl olarak, yazılı kaynaklara dayalı bir kültürel tarih araştırmasıydı. Maine, toplumsal değişimlerin yaşamaya nasıl yansıdığını göstermeye çalışıyordu ve statüye dayalı geleneksel toplumlar ile sözleşmeye dayalı modern toplumları birbirinden ayırıyordu. Buna göre, statüye dayalı toplumlarda, haklar kişisel ilişkiler, akrabalık ve miras yoluyla geçen statüye bağlı olarak dağıtılıyordu. Sözleşmeye dayalı toplumlarda ise gerçek kişiler bağımsız olarak formel ve yazılı ilkelere göre iş görüyorlardı. Statü ve sözleşme arasındaki ayrım, hâlâ kullanılıyor ve pek çok akademisyen, Maine'in iki "ideal tip" –basit ve karmaşık toplumlar– arasında yaptığı ayrımı izliyorlar; gerçekliği aşırı basitleştirdikleri için de eleştiriliyorlar.

Morgan'ı, Engels'i ve diğerlerini etkileyen evrimci fikir, kökensel anaerkillik kuramı ise, gündem dışına düştü. Bu kuram ilk kez İsviçreli hukukçu Johann Jakob Bachofen (1815-87) tarafından, *Das Mutterrecht* (1861; Analık Hakkı, bkz. Bachofen 1968) isimli kitapta ortaya atılmıştı. Bachofen, en baştaki gelişigüzel cinsellik aşamasından (*Hetarismus*) toplumsal yaşamın ilk örgütlü biçimine, matriarkaya, kadınların siyasi gücü ellerinde bulundurdukları düzene geçildiğini iddia ederek evrim kuramını destekliyordu. Bachofen'e göre gerçek matriarkalar uzun zaman varolmadılar ama bunların izleri asıl olarak annenin soyunun izlendiği ana soylu akrabalık sistemlerinde görülebiliyor. Kadın liderlerin erkek olanlarla yer değiştirdiği bir insanlık gelişimini ima eden bu fikir, pek çok izleyici kazandı ve bir sonraki antropologlar kuşağı tarafından da neredeyse tartışılmaz bir doğru olarak kabul edildi. İngiltere'de bu fikir, toplumsal evrimle ilgilenen bir başka hukukçu, John Fer-

guson McLennan tarafından tanıtıldı. Bu düşüncenin herhangi bir etnografik kanıtı olmamasına rağmen, ta 1970'lere, feminist antropologların yanlışlamasına kadar varlığını sürdürdü (Bamberger 1974).

Morgan, entelektüel bir boşlukta çalışmıyordu. Kültür ve toplum üzerine karşılaştırmalı çalışmalara olan ilgi, özellikle İngiltere ve Almanya'da yükseliyordu, güvenilir görgül veriler, sömürgeciliğe bağlı olarak hızla arttı. Yine de, etki bakımından Morgan ile rekabet edebilecek tek 19. yüzyıl antropologu, Edward Burnett Tylor idi (1832-1917).

E.B. Tylor, bir Quaker olarak yetişmişti, inancı nedeniyle üniversite eğitimi alamamıştı. Ama Küba'daki nekahat devresi boyunca arkeolojiye merak sardı, Meksika'daki Toltec harabelerine bir araştırma gezisine katılmaya davet edildi. Evrimcilik tarafından belirlenen bir alanda, tarih öncesi ile antropoloji arasındaki adım, çok kısıydı ve Tylor'un bir antropolog olarak yaptığı çalışmalar, ona (ve disipline) kısa zamanda dikkate değer bir saygınlık kazandırdı. 1896'da Oxford Üniversitesi'ne ilk İngiliz antropoloji profesörü olarak atandı. 1912'de soyluluk ünvanı aldı. Tylor ilk büyük evrimci sentezini, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* (İnsan Türünün Erken Tarihi ve Uygarlığın Gelişimi Üzerine Araştırmalar, 1865) kitabını yazdığında, hâlâ genç bir adamdı; asıl büyük eseri olan *Primitive Culture* (İlkel Kültür, 1871) de ondan birkaç yıl sonra yayınlandı. Tylor burada Morgan'ın *Ancient Society* kitabını hatırlatan evrimci bir şema öneriyordu (iki kitap aynı yıl içinde basıldı). O da Morgan'ın maddi koşulların öncelikli olduğu inancını paylaşıyordu. Morgan gibi onun da kültürel çeşitlenme ile ilgili bilgisi çok genişti (Darwin, 1870'lerden itibaren insan evrimi üzerindeki çalışmasında Tylor'a gönderme yapar). Ama Tylor Morgan'ın akrabalık terminolojisine olan ilgisini paylaşmaz, bunun yerine, bir *kültürel kalıntılar* kuramı geliştirir. Kalıntılar, toplumdaki özgün işlevlerini yitirdikleri halde, belirli bir neden olmaksızın yaşamaya devam eden kültürel özelliklerdi. Bu tür özellikler, insan evrimini anlama çabalarında, kilit önemdeydi. Tylor, kalıntıları

bütün toplumsal sistemden yalıtmasını sağlayan nitelik nitelik karşılaştırma yöntemi geliştirdi. O dönemde etkili olsa da bu yöntem bir sonraki antropologlar kuşağınca terk edildi. Garip biçimde, 1970'lerin ortasında, entelektüel cesareti Tylor'a denk sosyobiolog Edward O. Wilson kültürel çeşitlilik ve Darwin-ci evrimi uzlaştırma çabasına giriştiğinde, yeniden ortaya çıktı (bkz. Ingold 1986).

Ama Tylor'un modern antropolojiye en büyük katkısı, yaptığı kültür tanımıdır. Bu tanım, *Primitive Culture* kitabının ilk sayfasında yer alır ve şöyledir:

Kültür, ya da daha geniş kapsamlı olarak uygarlık, etnografik açıdan, bilgiyi, inancı, sanatı, ahlakı, hukuku, geleneği ve insanın bir toplumun üyesi olarak elde ettiği diğer yetenek ve alışkanlıkları içeren karmaşık bir bütündür. (Tylor 1958 (1871):1)

Dolayısıyla, kültür bir yandan evrim basamaklarını kesen genel bir terimdir. Evrim toplumları niteliklerine göre birbirlerinden ayırırken, kültür, insan türünü birleştirir. Bastian gibi Tylor da "insanlığın fiziksel birliği"nin açık bir tarafıdır. Bastian'a benzerliği, bundan da daha derine gider. Tylor, Alman antropolojisi ve felsefesi konusunda donanımlıdır, Bastian'ın kendisini ve onun hocalarını okumuştur (bkz. Koeppling 1983). Diğer yandan, Tylor kültürü niteliksel bir terim olan uygarlıkla eşitler. Böylece kültür, en azından içkin olarak, bir derece meselesi haline gelir: Herkes ona sahiptir ama eşit miktarda değil. Bu kültür kavramı, Bastian'la ve bütün bir Herderci *Volk* nosyonuyla çelişir. Herder ve takipçileri için insanlık özerk, sınırlı *kültürler* içerir. Tylor ve diğer Viktoryen evrimciler için insanlık farklı derecelerde kültürleşmiş ve kültürel evrim merdiveninin basamaklarına dağılmış topluluklardan oluşur.

1840 ve 1880 yılları arasında, sosyologlar ve antropologlar, tamamen yeni bir dizi soruyla uğraşmaya başladılar. Marx sosyolojide modernleşme, değerin oluşumu, iktidar ve ideolojiyi içeren ilk büyük kuramı geliştirirken ve Darwin biyolojik ev-

rimin ilkelerini formüle ederken, antropologlar ikili bir projeye dahil olmuşlardı. Bir yandan, amaçlı ve tek doğrultulu büyük bir evrim şeması tasarlamaya çalışıyorlardı; diğer yandan insanın müthiş genişlikteki sosyo-kültürel çeşitliliğini belgelemeye gayret ediyorlardı. Böylece akrabalık gibi belirli etnografik alanlara ait ilk kuramsal yaklaşımları besleyecek bilgi birikimi oluşmaya başladı ve bu bilgi, gayet özgül, ayrıntılı görgül tanımlamalarla desteklendi.

Morgan ve Bastian gibi öne çıkan istisnaların varlığına karşın, antropologun kendisinin sahaya çıkması, hâlâ yaygın bir şey değildi. Daha az bilinen bir başka istisna, Rus etnografı Nicolai Nicolaievich Milukho-Maklai (1846-88) idi. Maklai, Malinowski'den kırk yıl önce, 1871'de Yeni Gine sahillerinde 15 aylık yoğun bir saha çalışması yapmış ve Batı'da az bilinen zengin Rus etnografi geleneğine zemin oluşturmuştur (bkz. Plotkin ve Howe 1985). Ama antropologların ezici çoğunluğu, verilerini sömürge yöneticileri, yerleşimciler, görevliler, misyonerler ve egzotik yerlerde yaşayan diğer "beyazlar"la yaptıkları görüşmelerden topluyorlardı. Bu tür çalışmalar, hemen her zaman, güvenilmez veriler ve yazarlarının büyük teorik hevesleri nedeniyle, Radcliffe-Brown'ın (Üçüncü Bölüm) daha sonra *farazi tarih* diye küçümseyeceği türden spekülasyonlarla doluydu. Ama bu türden eksiklerine karşın, Viktoryenlerin bilgileri, daha önce görülmemiş çapta görgül temele ve kuramsal odaklanmaya sahipti.

Disiplinin evriminin bu aşamasında akrabalığın önemi, abartılamaz. Akrabalık terminolojisi, gayet sınırlı bir görgül saha idi. Yine de akrabalığı haritalamak ve anlamaya çalışmak, mütevazı bir deneyim idi. Tuhaf şekilde formel olan bu sistemlere biraz daha yakından bir bakış, göründüklerinden çok daha karmaşık olduklarını gösterir. Akrabalık çalışmalarının ilk uygulayıcılarının genellikle hukukçular olduğu doğrudur, yaptıkları iş de görelî olarak basit görünür. İlkel toplumlarda davranışları düzenleyen "yasal sistem"leri ararlar ve akrabalık da bunun için en açık adaydır – formelleştirilmiş, sözelleştirilmiş bir görgül norm sistemi. Yüzyıl sonunda, ilkel geleneklerin anlaşılma-

sını ve rasyonel bir dile tercümesini mümkün kılan akrabalığın antropolojinin Rosetta Taşı* olduğu kabul edilmişti.

Altın Dal ve Torres seferi

O çok verimli 1860'lar ve 1870'lerden sonraki birkaç on yılda, antropoloji alanında dikkate değer pek az yayın yapıldı. Sosyolojide de geleneksel ile modern arasında McLennan'ınkine benzer bir ikilik öneren ama bunu onun gibi hukuki terimlerle yapmayan Ferdinand Tönnies'in *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887; Cemaat ve Toplum, 1963) kitabı bir yana bırakılırsa, benzer bir kıtlık görülür. Bu yıllar boyunca yeni bir kuşak ortaya çıktı. Onca tartışılan öncü figürlerin çoğu, Marx, Morgan, Bachofen ve Maine, öldüler. Antropolojide, disiplinin ilk kuramsallaşmasını, İngiltere, Almanya, Fransa ve ABD'de görüyoruz. Bağımsız ulusal gelenekler billurlaşmaya başladı ve bu dört ülkenin her birinde, farklı bir dizi konu öne çıktı. Almanlar, Bastian'ı ve kendi dönemlerinde neredeyse Darwin'in evrimciliği kadar sansasyon yaratan bir başarıya imza atıp karmaşık Hint-Avrupa dilleri tarihinin çözümünde başarıya ulaşan karşılaştırmalı dilbilimcileri izlediler. Tıpkı evrimciliğin biyolojiyi taklit etmesi gibi dillerin dağılımını ve hareketini taklit eden bir insan prehistoryası çalışması araştırma programı kuruldu. Bu program, difüzyonu, yani kültürel özelliklerin kökenini ve yayılımını çalıştı. Bu maddi tarihçilerin soyut evrim tarihçileri karşısına koydukları meydan okuma, difüzyonizmi yüzyıl dönümünde gerçekten radikal bir yenilenme haline getirdi. ABD ve İngiltere'de evrimcilik egemenliğini sürdürdü ama akademisyenler giderek daha fazla uzmanlaştılar, akrabalık, din, büyü ya da hukuk gibi belirli alt alanlara odaklandılar. Bu arada Fransa'da sosyoloji ve antropolojinin biricik bir karması oluşmaktaydı. Ama bu araştırma programlarının her biri, kesin ve ayrıntılı veri yoksunluğu nedeniyle ciddi olarak engelleniyor-

(*) Rosetta Taşı: 18. yüzyıl sonunda Mısır'da bulunmuş ve üzerinde Yunanca ve hiyeroglif yazılar olan bazalt tablet. Rosetta Taşı, bir deyim olarak kullanılır ve belirli bir konunun can alıcı, anahtar niteliğindeki noktasına işaret eder – ç.n.

du. Bu boşluk, 19. yüzyıl boyunca giderek daha açık hale geldi ve daha fazla ve nitelikli verinin gerektiği üzerine neredeyse evrensel bir uzlaşmaya varıldı. 1857 gibi erken bir tarihte, İngiliz antropologları, neredeyse yüzyıl boyunca saha yöntemleri konusundaki tek yetkili çalışma haline gelecek ve dört kez yeniden gözden geçirilip daha da ayrıntılandırılarak basılacak olan *Notes and Queries on Anthropology*'yi (Antropoloji Üzerine Notlar ve İpuçları) yayınladılar. Ama herkesin beklediği yöntemsel hamle, antropolojik saha çalışması kavramında radikal olarak yeni bir kavrayışın geliştirilmesine kadar, yapılamadı.

Son büyük Viktorya çağı evrimcisi, James George Frazer'dir (1854-1941). Kendisi, Tylor'un öğrencisidir, ustalık eseri olan *The Golden Bough* (Altın Dal), antropoloji çevreleri dışında da ilgiyle karşılanmış, ilk basımı iki cilt halinde 1890'da yapılan bu eser daha sonra onbir dev cildi dolduracak ayrıntıyla zenginleştirilerek genişletilmiştir. *The Golden Bough*, mit, din ve diğer "egzotik inançlar" üzerine kapsamlı, karşılaştırmalı bir araştırmadır; bütün dünyadan derlenmiş örneklerle doludur. Pek çok evrimci gibi Frazer da kültürel evrimin üç aşamalı modeline inanıyordu: "Büyüsel" aşamanın yerini "dinsel" aşama, onun yerini ise "bilimsel" aşama alır. Bu genel şemanın izleri, Comte'tan Vico'ya kadar izlenebilir. Frazer'ın çalışmasıyla büyüsel ritlerin irrasyonel olduğu ve "ilkellerin" yaşamlarını tamamen yanlış bir doğa anlayışı üzerine temellendirdiği kabul edildi; Frazer'ın esas ilgisi, mitsel düşüncedeki evrensel özellikleri ve örüntüleri ortaya çıkarmaktı. Birkaç dikkate değer istisnaıyla (Lévi-Strauss, bunlardan biridir) modern antropologlar Frazer'i yalnızca tarihsel bir figür olarak ve nadiren anarlar. Ama onun etkisi, antropoloji dışı alanlarda daha büyük olmuştur: İki hararetle izleyicisinden biri şair T.S. Eliot ve psikiyatr Sigmund Freud'dur. Yine de Frazer'ın büyüleyici ve ağır çalışması, sonraki araştırmalarca izlenmemiştir. Tek başına, Viktoryen evrimciliğin anıtsal bir ampirik ve güvensiz temeli olarak durur.

Bir başka yüzyıl dönümü İngiliz girişimi, zamanında pek az dikkat çeken ve antropoloji çevreleri dışında hemen hiç bilin-

meyen, Torres Seferi'dir. Bu, 1898'de Cambridge Üniversitesi tarafından Avustralya ile Yeni Gine arasındaki Torres Boğazı'na düzenlenmiş ve önemi ancak daha sonra fark edilecek olan bir gezidir. Gezinin amacı, bu bölgedeki adalarda yaşayan geleneksel nüfus hakkında ayrıntılı veriler toplamaktı; çok sayıda antropolog katılmıştı – antropoloji eğitimi hâlâ çok ender görüldüğü için, bunların tamamı başka disiplinlerden geliyorlardı. Alfred C. Haddon (1855-1940), köken olarak zoologdu, William H. R. Rivers (1864-1922) fizyolog, Charles G. Seligman (1873-1940) tıp doktoruydu. Sonraki İngiliz saha çalışmalarındaki bireyci idealin tersine, Torres Seferi farklı disiplinlerden gelen akademisyenlerin yerel kültürlerin çeşitli boyutlarını keşfetmeye çalıştıkları kolektif bir çabaydı. Bununla birlikte, topladıkları verinin etkileyici büyüklüğü ve yüksek niteliğine bağlı olarak, pek çokları bu antropologları ilk gerçek saha çalışmacıları olarak görürler. Bir yorumcu, "onların yaptığı çalışma yoluyla" diye yazar, "İngiliz sosyal antropolojisi doğdu" (Hynes 1999).

Frazer'in Cambridge Üniversitesi'nden bir meslektaşı olan Haddon, Torres Seferi'ni katılımcıların yerli hayatının bütün boyutlarını kapsayabilecekleri bir "ideal" saha projesi olarak planlamıştı: etnografi, fizyoloji, dilbilim, fiziksel antropoloji ve müzikoloji. Kendisi maddi kültürün yanı sıra, sosyoloji ve folklor boyutunu üstlenmişti. Birkaç yıl sonra London School of Economics'te antropoloji bölümünün etkili bir figürü haline gelecek olan Seligman için bu sefer, bir kariyerin başlangıcıydı. Bu kariyeri, Malinezya ve Sri Lanka'da çalıştıktan sonra Sudan'da pek çok büyük saha çalışmasıyla sonuçlandırdı. Böylece İngiliz antropolojisinin odağının Pasifik adalarından (1920'lere kadar devam etti) Afrika'ya (kısa zamanda etnografik bir altın madeni haline geldi) kaymasına büyük bir katkısı oldu. Seligman'ın Sudan'da yaptığı büyük çalışmanın diğer yazarı, eşi Brenda Seligman'dır (Seligman ve Seligman 1932) ve kitap, bu alanda hâlâ bir klasik olarak kabul edilir.

Rivers, bu seferin en alışılmamış üyesiydi. 1922'deki erken ölümüne kadar, psikolojik antropolojinin gelişmesi için büyük

çaba gösterdiği Cambridge Üniversitesi'nde profesördü; o dönemde başarılı olabilmesi için fazla erken olan bir proje. Rivers, hayatının sonuna doğru, Sigmund Freud'un psikolojisinin etkisi altına girdi. Torres Seferi boyunca yerlilerin zihinsel yeteneklerine, özellikle de duyularını kullanma biçimlerine odaklandı. 1908'de Güney Hindistan'daki kabileler arasında yaptığı çalışmaya dayalı bir monografi olan *The Todas*'ı, 1914'te *The History of Melanesian Society*'yi yayınladı. Bu ikincisi, Malinezyadaki yoğun kültürel çeşitliliği ortaya koyan ve bu çeşitliliği tekrarlanan göç dalgalarının bir sonucu olarak açıklayan hacimli bir çalışmaydı. Bu varsayım, günümüzün arkeologları tarafından da bazı değişimlerle hâlâ kabul edilir. Rivers, bu çalışmayla evrimcilikten uzaklaşıp son çalışmalarının konusu olan difüzyonizme doğru ilerleyen bir hareket başlattı.

Difüzyonizm

Difüzyonistler kültürel özelliklerin coğrafi dağılımı ve yer değiştirmesini çalışırlar, kültürleri çeşitli köken ve tarihlere sahip olan özelliklerin bir yamalı bohçası olarak görürler. Bu nedenle kültürün bütün parçaları diğerleriyle büyük bir bütünsellik içinde bağlantılı olmak zorunda değildir. Çoğu evrimci ise tersine, toplumları tutarlı, işlevsel sistemler olarak ele alır. Evrimcilerin yalıtılmış, işlevsel olmayan kültürel özelliklerin varlığını da kabul ettikleri doğrudur ve pratikte bunlar analitik ilginin ölçüsüzce büyük bir miktarını almışlardır (atipik oldukları düşünülürse); çünkü geçmişteki toplumsal formların yeniden yapılanmasının anahtarlarıdır. Ama evrimci perspektif çöktüğünde, toplumların tutarlı bütünlükler olduğu fikri de güçten düştü (gerçi bu fikir sosyolojide hâlâ güçlüydü ve pek kısa zaman sonra İngiliz sosyal antropolojisinde yeni bir güçle ortaya çıkacaktı). Şimdi, tüm kültürel özellikler, potansiyel “kalıntılar”dı. Difüzyonistler onları hâlâ geçmişi yeniden kurulamakta kullanıyorlardı ama “geçmiş” artık iyi tanımlanmış basamaklardan geçen doğrusal bir hareket olmaktan çıkmıştı. Kültürel tarih, kültürel karşılaşmaların, göçlerin ve etkilerin

parçalı hikayesiydi; her biri biricikti. 20. yüzyılın ilk on yıllarında, difüzyonizm evrimciliğe cazip bir alternatifti, çünkü temel gerçekliklere daha fazla saygı duyuyordu ve yeni moda kuiramsal eğilimlere de daha uygundu.

Teknolojinin ve fikirlerin yolculuk yapabileceği gerçeği, yeni bir buluş değildi. 18. yüzyılda Alman filologları Avrupa ve Kuzey Hint dillerinin ortak bir kökeni paylaştıklarını göstermişlerdi. Arkeologlar, çömlekçiliğin ve diğer el sanatlarının kültürel merkezlerden çevreye yayıldığını keşfetmişlerdi. Avrupalılar kendi kıtalarının egemen dininin Ortadoğu kökenli olduğunu bilincindeydiler. Burada yeni olan, antropolojik difüzyonizmin sistematik karşılaştırma çabaları ve ayrıntılı görgül bilgi üzerine yaptığı vurgu idi. Rivers gibi çoğu difüzyonist, belirli kültürel özelliklerin ayırt edilebilir tarihlere sahip olduğunu inandırıcı biçimde ortaya koymalarını mümkün kılan, sınırlı bölgelerde çalıştı.

Difüzyonizm, büyük müze şehirleri Berlin ve Viyana gibi merkezleriyle, asıl olarak bir Alman uzmanlığıydı. Rivers bir yana bırakılacak olursa, İngiliz ve Fransız antropolojisi üzerinde pek az doğrudan etkisi olmuştur (ama daha sonra göreceğimiz gibi, ABD’de önemli yankıları vardır). 19. yüzyılın Alman antropologları, başka yerlerdeki meslektaşları gibi, bir tür evrimci çerçeveyi izleme eğilimindeydiler. Ama biricik ve yerel olana vurgusuyla Herder etkisinin yanı sıra Bastian’ın çalışmasında dikkat çektiğimiz görececilikle birlikte difüzyonizm, bu eğilime karşı bir akım yarattı ve evrimcilik yüzyıl başında sorgulandığında, bu gelenek yeniden sahneye çıktı. Friedrich Ratzel (1844-1904), Fritz Graebner (1877-1934), Leo Frobenius (1873-1938) ve Wilhelm Schmidt (1868-1954) gibi akademisyenler, Herder’i (ve Bastian’ı) izleyerek her halkın kültürel mirasının biricikliğini vurguladılar. Onlara göre kültürel evrim doğrusal değildir ve diyelim teknolojik gelişmişlikle diğer alanlardaki gelişmişlik arasında basit bir nedensellik bağı yoktur. Basit teknoloji bir halk son derece sofistike bir dinsel sisteme pekala sahip olabilir.

Difüzyonistler en eski zamanlardan günümüze kadar kültü-

rel özelliklerin dağılımına ilişkin gelişkin bir araştırma yapmayı amaçladılar. Son derece karmaşık (söylemek gerekir ki, bazen de gizemli) “kültürel halkalar” (*Kulturkreise*) sınıflandırmaları geliştirdiler, bunların kökenlerinden muhtemel dağılımlarını araştırdılar. Graebner’in Okyanusya çalışmaları gibi belirli durumlarda, her toplumda yedi taneye kadar tarihsel olarak maddi kalıntıyı ya da *Kulturkreise*’yi tanımlayabildiler.

Difüzyonizmin evrimci geçmişini bir gecede üzerinden atmadığını hatırlamak önemli. Difüzyonistlerin çoğu hâlâ toplumsal değişimin genellikle ilerleme ve artan “sofistikasyon” yönünde olduğuna inanıyordu. Onların Viktorya çağı evrimciliğinde karşı çıktıkları şey, doğrusal ve nedenselci niteliği; Tylor ve diğerlerinde bulunan fikir, tüm toplumların dünyanın her yerinde az çok aynı olan belirli basamaklardan geçmek zorunda olduklarıydı. Difüzyonist dünya görüşü, bu kadar katı değildi ve yerel çeşitliliğe karşı daha duyarlıydı.

Bir sonraki bölümde de göreceğimiz gibi, evrimcilik de difüzyonizm de sonraki sosyal ve kültürel antropolog kuşakları tarafından doğrudan eleştirilecekti. Ama difüzyonist araştırma genellikle sonraki antropologların kabul ettiklerinden daha sofistikeydi ve Alman dilinin konuşulduğu bölgelerde, özellikle de Avusturya’da, *Kulturkreise* programı 1950’lere kadar canlı kaldı.

Difüzyonizm, yalnızca Miklukho-Maklai’yi izleyen büyük Rus antropolog grubu için değil, Doğu Avrupa antropologları için de önemliydi. Bu grubun üç önemli ismi Vladimir Ilich Jochelson (1855-1937), Vladimir Germanovich Bogoraz (1865-1936) ve Lev Yacovlevich Shternberg (1861-1927) idi. Bu üç ismin hepsi Çar tarafından Doğu Sibirya’ya sürülmüşlerdi, bu fırsatı bölgedeki yerli topluluklar arasında uzun dönemli bir saha çalışması yürütmek için kullandılar. Yüzyıl dönümünde, Bering Boğazı çevresinde yaşayan yerli toplulukları araştırmak üzere, Franz Boas isimli bir Alman kökenli Amerikalı tarafından Rus-Amerikan ortaklığında bir gezi düzenlendi. Bu geziye katılan akademisyenler, kökenleri itibariyle difüzyonistti; aslına bakılırsa, uzun geleneği, yüksek analitik ve yöntemsel stan-

dartlarıyla difüzyonizm bugün bile Rusya'da saygın bir kuramdır. Batı'da difüzyonizm Marx'ın ve Lenin'in damgasını taşıyan emperyalizm çalışmaları geleneğinde yaşar ama bu gelenek kendi içinde "bağımlılık çalışmaları", "küresel sistem çalışmaları" ve daha yenilerde de "küreselleşme çalışmaları" olarak alt başlıklara ayrılmıştır (bkz. Yedinci ve Dokuzuncu Bölüm). Marxçı etki Herderci mayayı güçlendirmiş, daha etkili ve şiddetli sonuçlar doğurmuştur.

Yeni sosyoloji

Sonraki bölümlerde tanıtılacak olan yeni antropolog kuşakları, kendilerini evrimcilikten ve difüzyonizmden ayırmak için iyi nedenlere sahiptiler. Sosyo-kültürel çeşitliliğe ilişkin kendilerinden önce ileri sürülen kuramların hepsinden daha büyük potansiyele sahip kuramsal alternatifler keşfettiklerine ikna olmuşlardı. İngiliz (ve daha az ölçüde de Amerikan) antropologları, Kıta sosyolojisini keşfetmişlerdi.

Ders kitaplarında ve lisans derslerinde "klasik sosyoloji" denildiğinde, genellikle çalışmalarını 1850 ile Birinci Dünya Savaşı arasında üretmiş olan bir avuç (çoğu Alman ya da Fransız) kuramcı kast edilir. İlk dalganın parlak isimleri Marx, Comte ve Spencer'dir – son ikisi günümüzde unutulmaya yüz tutmuş olsa da. İkinci dalgayı oluşturan isimler ise, şunlardır: Ferdinand Tönnies (1855-1936), Emile Durkheim (1858-1917), Georg Simmel (1858-1918) ve Max Weber (1864-1920). Marx gibi bütün bu yazarlar, çalışmalarıyla hâlâ derin bir ilgiyle okunmaktadır (tarihsel bir *Zeitgeist* ifadesi olarak değil). Tönnies, sosyolojiye basit/karmaşık toplum ikilisini tanıtmış, kendisinden önce kullanılan basit şemalara karmaşıklık ve ince ayrımları eklemiştir; Simmel (kendisi bugünlerde bir tür yeniden doğuş yaşamaktadır), modernite, kent ve para üzerine çalışmalarıyla dikkat çekmektedir. Durkheim ve Weber, hâlâ kitaplar dolusu yorumla konu olacak kadar önemli bulunmaktadır. Ama klasik sosyologların içinde Durkheim antropoloji açısından en önemlisidir; kısmen kendisi de pek çok antropolojik konu ile ilgilendiğinden,

kısmen de İngiliz ve Fransız antropolojisi üzerindeki doğrudan etkisi nedeniyle. ABD’de “klasik sosyoloji”, kendini yıllar sonra hissettirdi ve hiçbir zaman Avrupa’da olduğu kadar güçlü olmadı. Buradaki esas etki, Amerikan antropolojisinin kurucu babası Franz Boas tarafından taşınan Bastian ve onun *Völkerkunde* Okulu tarafından yapıldı. 20. yüzyıl başının öncü Amerikan antropologları, bu yüzden sosyolojiden çok kültürel tarih, dil bilimi ve hatta psikoloji ile ilgilendiler.

Durkheim

Marx gibi Durkheim da bir Yahudi ailesinde büyüdü (Strasbourg yakınlarında küçük bir kasabada) ve ana babası onun haham olmasını istiyordu. Ancak okulda çok başarılıydı ve bu başarı, sonradan akademik kariyerini de belirleyecek olan Paris’in gözde bir okuluna, *Ecole Normale Supérieure*’e devam etmesini sağladı. Bu eğitimi sırasında dinî inancını kaybetti, dinamik ve eleştirel bir entelektüel çevreye dahil oldu. Hayatı boyunca ahlaki konularla derinden ilgilendi, toplum ve eğitim reformlarının adanmış bir destekçisi oldu. 1887’de *Université de Bordeaux*’da pedagoji ve sosyoloji okutmanı olarak atandı, akademik bir konum alan ilk Fransız sosyal bilimcisi oldu. 1902’de Paris’e taşınmasına kadar devam eden bu süreçte Durkheim en önemli çalışmalarından ikisini, *De la division du travail social* (1893; İçtimai Taksim-i Amal 1923, Toplumsal İşbölümü 2006) ve *Le Suicide* (1897; İntihar 1986)’ı yazdı. Aynı zamanda, çok etkili bir dergi olan *L’Année Sociologique*’i kurdu ve Paris’e taşınmasından sonra da bu derginin editörlüğünü yaptı. 1906’dan 1917’de ölümüne kadar Sorbonne’da bir profesör olarak Fransız sosyolojisi ve antropolojisi üzerindeki etkisi, çok büyüktür. Yeğeni ve entelektüel mirasçısı Marcel Mauss’la birlikte Avrupalı olmayan halklar hakkında yoğun biçimde yazdı; bu bakımdan dikkate değer eserlerden birini, özellikle Avustralya’dan toplanmış etnografik veriye dayalı bir bilgi sistemlerinin toplumsal kökenleri çalışması olan *Classification Primitive*’i (1900; İlkellerin Sınıflandırması, 1963) yazdı. Sınıflandır-

ma ile toplumsal yapı arasındaki içsel bağlantıları ortaya koyan bu kitap, bugün hâlâ sınıflandırma ile ilgili antropolojik çalışmalar için bir referans noktasıdır.

Durkheim, difüzyonistlerden ve evrimcilerden farklı olarak, kökenler meselesi ile ilgilenmez. Ardıl açıklamalardan çok, eş zamanlı olanlarla ilgilidir. Difüzyonistlere benzer ve evrimcilerden farklı olarak antropolojik çalışmasını gözlenebilen, sıklıkla da sayılabilen verilere dayalı olarak kurmaya çalışır. Ama difüzyonistlerden farklı olarak da toplumu her bir parçası birbirine bağlı ve bütünü sürdürebilmek için birlikte çalışması gereken mantıklı, entegre sistemler olarak görür. Böylelikle evrimcilere yaklaşmış olur, onlar da Durkheim gibi beden ve toplumun işlevsel sistemleri arasında benzetmeler yaparlardı. Aslında Durkheim toplumu bir toplumsal organizma olarak tanımlar. Tönnies ve Maine benzeyen, Marx ve Morgan'dan farklılaşan bir şekilde, ikili toplumsal tipler ayrımına yatkındır – bütünü o “basamaklar” ve “evrim” sözlerini tekrarlar, modern ve geleneksel toplumları ikincisinin her koşulda ilkinin evrileceği tipler olarak düşünmez. İlkel toplumlar ya belirsiz bir geçmişin “kalıntıları” ya da ilerlemeye doğru “basamaklar”dır ama toplumsal organizmalar, kendi kavramlarıyla çalışılmayı hak ederler. Sonuçta, Bastian ve *Völkerkunde* Okulu'ndan farklı olarak Durkheim kültürle değil toplumla, semboller ve mitlerle değil örgütler ve kurumlarla ilgilidir.

İşbölümüne ilişkin kitabı, basit ve karmaşık toplumsal örgütlenmeler arasındaki farkı araştırır. Durkheim'in bakış açısına göre, basit toplumlar, *mekanik dayanışmaya* dayalıdır. İnsanlar, varolan toplumsal düzeni ve birbirlerini destekler, çünkü aynı gündelik yaşamı paylaşırlar, aynı tür işleri yaparlar, birbirlerini benzer biçimlerde algırlar. Karmaşık toplumlarda ise *organik dayanışma* geçerlidir. Burada, toplum ve karşılıklı sözler insanların birbirlerini farklı algılamalarıyla, *tamamlayıcı rollerle* sürdürülür. Her biri, bütüne katkısı olan farklı bir işi yapar. Durkheim, dayanışmanın bu iki biçiminin toplum tipleri değil, toplumsal entegrasyonun genel ilkeleri olarak anlaşılması gerektiğini ekler. Çoğu toplum, bu ilkelerin ikisi-

ni birden taşır. Üstelik, ayrım “biz” ve “onlar” arasında bir zıtlık oluşturmaktan fazlasını yapar. Durkheim da başta Louis Dumont (bkz. Altıncı Bölüm) olmak üzere takipçileri de, geleneksel Hint toplumunun karmaşıklığını ve organik karmaşıklığın gelişkin bir biçiminin ifadesi olan kast sisteminin sürmesini büyüleyici bulmuşlardı.

Durkheim’ın son ve muhtemelen en büyük eseri *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1915; Dinî Hayatın İlk Biçimleri, 1995), ölümünden yalnızca iki yıl önce yayınlandı. Bu kitapta Durkheim “dayanışma”nın kendisinin, toplumu bir arada tutan güçlerin anlamını yakalamaya çalıştı. Durkheim’a göre dayanışma, kolektif temsillerden doğar – bu nedenle de ihtilaflı bir kavramdır. Bu temsiller, toplumun bir grup tarafından paylaşılan simgesel “imaj”ları yahut “modelleri”dir. Bu tür “imajlar” kişilerarası ilişkilerde gelişir ama birey üstü, nesnel bir nitelik kazanır. Kant ve Hegel’i hatırlatan bütünü kaplayan, zımni, “toplumsal olarak kurulmuş” gerçekliklerdir ve o toplumda yaşayan insanlara maddi dünya kadar gerçek görünürler. Ama bunlar bu dünyanın nesnel imgeleri değildir. Duygular üzerinde güçleri olan ahlaki varlıklardır. Din, Durkheim için önemli bir araştırma nesnesi haline gelir çünkü bireyleri kolektif temsillere bağlayan duygusal bağlar başka her yerden fazla burada kurulur ve güçlendirilir. Bu bağlar esas olarak dinin fiziksel etkileşim yoluyla ifade edildiği ritüeller biçimindedir; böylece dayanışma doğrudan, bedensel olarak deneyimlenir. Ritüel kendini gündelik, sıradan hayattan ayırır, kendi çevresine, yasak, kutsal alana koruyucu bir sihirli çember çizer. Bu işaretleme ritüel deneyiminin neredeyse mistik bir birliğe varılana kadar yoğunlaşmasına yol açar. Bu deneyimin hatırasını gündelik yaşama getirerek gerçekte dünyanın nasıl olduğunu hatırlarız.

Din ve ritüel, bunları geniş bir ampirik biçimler yelpaze siyle belgeleyen antropologların ilgisini uzun zamandır çeker. Devletsiz toplumlarda toplumsal bütünleşmeyi anlama sorunu, evrimcilikte önemli (gerçi genellikle zımni) bir ilgidir. “Ötekiler”in tuhaf simgeleri ve alışkanlıklarının sersemleticili-

gi, bütün bir antropolojik araştırmanın kalkış noktasıdır. Şimdi Durkheim bütün bu ilgileri bir araya getirecek analitik bir araç sunuyor gibi görünmektedir. “Tuhaf” (exotic), işlevi toplumsal dayanışma yaratmak olan bütünleşik bir kolektif temsiller sistemi olarak anlaşılabilir. Din de bütün bunlar içindeki en esrarlı “tuhaf” görüngü olarak bütün sürecin rasyonel dinamosu haline gelebilir.

İngiliz antropologlar 20. yüzyılın başında Durkheim’a kucak açtıklarında (bkz. Üçüncü Bölüm), onun kuramının din, yasal sistemler ve akrabalık sistemleri çalışmalarında sayısız uygulamalarını buldular. Aslında yapısal işlevcilik tamamen bir İngiliz Okulu olmasına ve Radcliffe-Brown ve öğrencileri tarafından geliştirilmesine rağmen, Durkheim işte bu yüzden bu okulun kurucusu olarak tanımlanır. Durkheim ve “İngiliz Okulu”, toplumsal görüngülerin ve bunlara eşlik eden kolektif temsillerin nesnel olarak mevcut varlıklar olduklarında birleşirler. *Règles de la méthode sociologique* (1895; Toplumbilim Yönteminin Kuralları, 1982) kitabında Durkheim, toplumsal görüngülerin “şeyler” (*comme des choses*) olarak çalışılması gerektiğini söyler ve bireyleri toplumu yapanlar olmaktan çok onun ürünleri olarak tanımlar. Çağdaşı Max Weber, antropolojik panteonda bir yeri olan son büyük, klasik sosyolog, bu çelişkiyi birden fazla yolla sunar.

Weber

Max Weber, ünlü ve otoriter bir Prusya ailesinde yetişti, Berlin, Heidelberg ve Göttingen üniversitelerinde eğitim gördü, Alman akademik dünyasında hızla yükseldi. 31 yaşında (1895) profesörlüğe atandı ve birkaç yıl içinde Roma İmparatorluğu’nun yıkılışından çağdaş doğu Almanya’nın tarımsal sorunlarına kadar çeşitli konularda ders kitapları yayınladı. Katı, Kalvinist bir evde yetişmiş olan annesinden sofuluk ve katı bir çalışma disiplini miras aldı, bunları akademik yaşamında uyguladı. 1898’de, sadece üç yıllık bir aktif dönemden sonra, zihinsel bir çöküş yaşadı çalışmaya ancak beş yıllık bir aradan son-

ra dönebildi. İyileşmesinin hemen ardından Weber pek çokla-
rınca en iyi eseri kabul edilen kitabını yazdı: *Die protestantische Ethik und des "Geist" de Kapitalismus* (1904-5; Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, 1976). Ekonomik ve kültürel tarihe ilişkin bu çalışma, Avrupa modernliğinin köklerini ortaya seriyordu. Weber Kalvinistlerin (16. ve 17. yüzyılların bir diğ-
er püriten Hristiyan mezhebi) mükemmel kapitalist imgesine tamamen uyan bir yaşam anlayışını formüle ettiklerini ileri sürüyordu. Kalvinistler, insan hayatının önceden çizildiğine, bazı-
larının Tanrı tarafından kurtuluş için seçildiğine ama insan-
ların kimin ve neden seçileceğini kavramasının imkansız oldu-
ğuna inanıyorlardı. Calvin'in Tanrısı, soğuk ve acımasızdı. İtaat bekler ama nedenlerini açıklamazdı. Weber'e göre (burada ki-
şisel deneyiminden konuştuğunu hissediyoruz), bu belirsizlik, bu doktrinin merhametsizliğini artırıyor, Kalvinistlerin yaşa-
mında dayanılmaz bir gerilim yaratıyordu. Bu gerilimi çözme-
ye kalkıştıklarında, ancak çok çalışmayla birlikte tutumlu bir yaşam tarzının onları Tanrının lütfuna yaklaştırabileceğini gö-
rüyorlardı. Nedenler üretiyorlardı ama emeklerinin meyveleri-
ni tatmaları yasaktı. Tersine, bunları yeni girişimlere yatırıyor-
lar ve Tanrının zaferini güçlendirmek için kârlarını giderek bü-
yüyen oranlarda artırıyorlardı.

Weber'in söylediği, Calvinizmin kapitalizmin nedeni olduğu değildi. Kapitalizmin yükselmesi için pek çok neden olabilirdi, yeniden yatırım da Calvin'in bir buluşu olmayabilirdi. Mesele daha çok Calvinizmin (ve daha geniş anlamda, bir bütün ola-
rak Protestanlığın) kapitalist ahlakı meşrulaştıran, hatta kutsa-
yan açık bir ideolojiyi formüle etmiş oluşuydu.

Weber'in Almanya'sında insan bilimleri ya da "tinsel bilim-
ler" (*Geisteswissenschaften*), büyük bir prestije sahipti; herme-
nötik, iyi bir eğitimin doğal bir bileşeni olarak görülüyordu. Hermenötik, yani yabancı bir kültürün, kişinin ya da metnin bakış açısını anlama ve yorumlama bilimi Weber'e eylemlerin arkasındaki güdülenmeleri, belirli eylem biçimlerinin bireyler için nasıl bir anlam ifade ettiğini araştırma ilhamını vermişti. Bu açıdan Weber, daha sonra *metodolojik bireycilik* denilecek

olan şeyin ilk temsilcilerindendi. Onu ilgilendiren sistem ya da bütün değil, bireylerin bir şey yaptıklarında, bunu yapmak için nedenlerinin olması gerektiği gerçeği idi. Weber'in sosyolojisi bu nedenle Almanca *Verstehen* (anlamak) sözcüğü ile ilişkilidir. Bu, "anlamaya yönelik" ve "empatik" bir sosyolojidir; karşısındakinin güdülerini, karşı karşıya olduğu seçimleri, ona doğal gibi görünen tepkileri, onun yaşamının maddi koşullarını kavrayarak "kendini onun yerine koymaya" çalışır. Yani *Verstehen*, dünyanın bireyler için ne anlama geldiğine, bunun ne türden bir anlam olduğuna odaklanmaya işaret eder.

Ama Weber'in kendisinin anlamaya çalıştığı şey, bütün bunların ötesinde, iktidardır. İktidar, Marx için de ana konulardan biriydi (Durkheim'da çok küçük bir rol oynuyordu); ama Weber ve Marx'ın sözcüğe verdikleri anlamlar tamamen farklıdır. Marx iktidarı üretim araçları üzerinde denetimin temeli, bu nedenle de mülkiyetle ilişkili bir şey olarak tanımlar. İktidar için rekabet edilir, iktidar alaşağı edilir ve toplum değişir – buraya kadar Marx ve Weber anlaşır. Ama Marx'a göre değişim bireylerin bazı değerlerin peşine düşmelerinden ve hedefleri için çabalamalarından kaynaklanmaz, toplumsal sistemin gizli derinliklerindeki yavaş hareket eden yapısal çelişkilere kaynaklanır. Marx iktidarı gerçek yüzünü ideoloji maskesi arkasında saklayan anonim bir güç olarak görür. Weber ise iktidara ulaşmak üzere kurulan bireysel stratejilerin etkilerine odaklanır.

Çağdaş olan difüzyonistler gibi Weber de soyut, "deneyim uzak" kuramsal şemalara karşıydı. Önemli olan tikel, tarihsel rastlaşmalardır. Weber, mülkiyet ile iktidarın genellikle bağlantılı olduğunu düşünmekte mantıksız bir şey görmüyordu ama daha ileri bir genelleme yapma eğilimindeydi. Onun tanımladığı biçimiyle iktidar, birinin bir başkasına, kendi haline kalsa yapmayacağı bir şeyi yaptırmaya yeteneği idi Meşru iktidar (ya da otorite), minimum fiziksel zorlama ve şiddete dayalıydı ve yasal, ahlaki, doğal ya da böyle olduğuna inanması öğretilmiş avam tarafından Tanrı vergisi olarak kabul edilen bir iktidardı. İkinci büyük çalışması *Wirtschaft und Gesellschaft*'da

(ölümünden sonra, 1922’de yayınlandı; İngilizce basımı *Economy and Society* ise 1968’de) Weber, meşru iktidarın üç ideal tipini tanımlar. “*İdeal tip*”, Weber’e özgü bir başka önemli kavramdır: işleyişinin özgül boyutlarını ortaya çıkarmak için gerçek dünyaya uygulanabilecek basitleştirilmiş modeller – bu durumda, “ideal tip”lerin kendilerinin herhangi bir ampirik gerçeklikleri yoktur. Weber’de meşru iktidarın üç ideal tipi, kısaca şöyle sıralanabilir: *Geleneksel otorite*, ritüel ve akrabalıkla meşrulaştırılır; *bürokratik otorite*, resmî yönetim yoluyla meşrulaştırılan iktidardır; *karizmatik otorite*, bir peygamberin ya da “kitleleri sarsan” bir devrimcinin iktidarındır. Weber, bu üç tipin tek bir toplumda pekala birarada bulunabileceklerini vurgular. Bugün, ilk iki tip, Maine, Tönnies ya da Durkheim’in önerdikleri ilkel/modern ikilisine şüphe uyandıracak kadar uyuyor. Ama üçüncü tip, bir yenilik. Bu tip, Weber’in hayatının sonuna doğru iki düşünürü, Nietzsche ve Freud’u okuduğuna tanıklık ediyor. Nietzsche ve Freud, Almanca konuşulan dünyada Weber’in çağdaşlarıydılar ve bireyin önceliğini büyük bir güçle savunuyorlardı. Weber’in bize söylediğine göre, bu tip iktidar, mülkiyet (Marx) ya da sabit normlara (Durkheim) değil, sıra dışı bir bireyin baştan çıkarma yeteneğine bağlı, öngörülemez ve bireysel bir iktidardır.

Bu nedenle Weber için toplum Marx ve Durkheim’a göre daha az kolektif, daha fazla bireysel çabadır. Toplum, Weber için ne Durkheim’da olduğu gibi bir kez ve herkese verilmiş ahlaki düzen, ne de Marx’taki gibi bireylerin ne anlayabilecekleri ne de etkileyebilecekleri devasa kolektif güçlerin bir ürünüdür. Farklı çıkarlara ve değerlere sahip farklı insanların karşılaştıkları, çekiştikleri ve (sonuçta zorla) birbirlerini iknaya çalıştıkları ve bir çeşit sözleşmeye vardıkları geçici bir düzendir. Bu nedenle, Weber rekabet ve çatışmayı yapıcı değişimlerin potansiyel kaynakları olarak görür. Burada Marx’la hemfikiridir, değişimle felaketi pratikte aynı anlamda kabul eden Durkheim’dan ayrılır. Ama Weber için Marx’tan farklı olarak çelişkiler devasa ve kişilerüstü değil, bireyler tarafından sahneye konan şeylerdir. Böylece, Marx ve Durkheim toplumları öncelikle entegre

bütünlükler olarak gören *yöntemsel kolektivizmin* iki ayrı hat-
tını geliştirirken Weber, toplumların karmaşık, tutarsız ve ön-
görülemez olabildiğini kabul eden *yöntemsel bireyciliği* orta-
ya atar.

Weber'in antropolojiye bıraktığı miras, kendisi modern Fran-
sız antropolojisinin kuruluşunda rol oynayan Durkheim'in-
kinden daha dolaylıdır. Her ne kadar hızla uluslararası sosyolo-
jinin önemli bir figürü haline geldiyse de Weber'in antropoloji
üzerindeki etkisi, asıl olarak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonradır.
Hermenotikçi Clifford Geertz ve yöntemsel bireyci Fredrik Barth
gibi birbirinden tamamen farklı iki antropologun ikisinin birden
değişik nedenlerle Weber'e derinden borçlu olması, Weber'in bir
kuramcı olarak etkisinin büyüklüğünün bir kanıtıdır.

20. yüzyıl dönümünde Kıta Avrupası'ndaki sosyologlar sos-
yal teori konularında canlı bir tartışmaya girdiler; bu tartışma,
antropologların taklit edemeyecekleri bir karmaşıklık düzeyi-
ne çıktı. Günümüzde ise Marx, Durkheim ve Weber, antropo-
loglar tarafından kısa süre sonra Durkheim'in izleyicileri tara-
fından etkin biçimde gözden düşürülecek olan Morgan, Basti-
an ya da Tylor'dan daha fazla başvurulmuş kişiler haline geldiler.
Weber ve Marx hâlâ gölgeler arasında pusudayken Durkheim
İkinci Dünya Savaşı sonrasında hâlâ büyük etkisi olan tek figür
olarak antropolojiyi derinden sarsıyor.

Yine de, 19. yüzyıl antropolojisinin mirası, genellikle sanı-
landan daha zengindir. Evrimcilik hiçbir zaman tamamen or-
tadan kaybolmadı, 21. yüzyılda hâlâ etkili taraftarları var. Di-
füzyonizm, yukarıda da belirttiğimiz gibi, hâlâ kabul edilmesi
gereken bir güç. Pek çok kavram hâlâ yaşıyor ve kullanılıyor:
Maine'in sözleşme ve statü arasında yaptığı ayrım gibi, Tylor'un
kültür tanımı gibi, Bastian'ın "yeni kültürel biçimler"i, Viktor-
ya dönemi antropolojisinden (hadi yerli bir terim kullanalım)
"kalıntı"dır. Ancak, toplumsal ve kültürel antropolojinin bu-
gün bildiğimiz aşamaya gelmesi için önümüzdeki bölümde ta-
nımlamaya çalışacağımız gelişmelerin gerçekleşmesi gerekti.

Dört Kurucu Baba

Kraliçe Viktorya'nın saltanatından uzun yıllar, Napolyon savaşlarının üzerinden iki on yıl geçtikten ve Güney Afrika'daki Boer Savaşı sona erdikten sonra, Avrupa'da görece bir barış ve refah zamanıydı. Dikkate değer teknolojik değişimler ve bilimsel yenilikler oluyordu, Fransız, İngiliz, Alman ve Rus sömürgeci imparatorlukları genişliyor, ekonomi yeniden yapılanıyor ve büyüyordu; yoğun bir nüfus artışı, demokrasi ve eğitimde önemli ilerlemeler vardı. 19. yüzyılın son bir kaç on yılında Büyük Britanya'nın tartışmasız liderliğinde yoğun mübadele dünyası (ve küresel sömürü), kültürel küreselleşme (ve kültür emperyalizmi) ve giderek artan siyasal entegrasyon (genellikle sömürgecilik biçiminde) ortaya çıktı. Bu tarihsel koşullar altında, evrimci kuramlar, doğanın aşikar bir gerçeği gibi görünebilir. Viktoryenler dünyayı fethetmelerini kendi kültürlerinin diğerlerinininkinden daha gelişkin olduğunun elle tutulur bir kanıtı olarak gördüler.

20. yüzyıl dönümünde bu iyimserlik teklemeye başladı, Birinci Dünya Savaşı'nın gaddarlıklarıyla da büsbütün sarsıldı. Sigmund Freud'un rüyalar ve bilinçdışına ilişkin kuramı 1900'de, Albert Einstein'ın görelilik kuramı 1905'te yayınlandı; bu ikisi, modernitenin yeni, daha kararsız bir dönemine giri-

şin simgesel noktaları olarak görülebilir. Bu kuramlar, Viktor-ya dönemine temelden saldırıyorlardı: Freud ilerlemenin aracı ve ürünü olan özgür, rasyonel bireyi bilinçdışı arzular ve irrasyonel cinsellik içinde eritiyordu. Einstein ise görgül bilimlerin en soyutunu ve teknolojik yenilenmenin temelini, fiziği, belirsizlik ve akışkanlık içinde eritiyordu. 1907’de Arnold Schoenberg oniki tonlu müziğin ilk ölçülerini yazdı ve Pablo Picasso ilk temsil edici olmayan resim deneylerine başladı. Sanatta modernizm doğdu; bu ismin isabetsizliği bir yana, bu akım, gerçekliğe, ahlaka ve ilerlemeye ilişkin kararsız bir tutum öneriyordu. Politikada anarşistler devletin ilgasını talep ettiler, feministler burjuva ailesinin sona ermesini istediler. Yeni yüzyılın daha ikinci on yılında yıkıcı bir savaş eski Avrupa’yı harabe haline getirdi ve Rus Devrimi modern rasyonelliğin yeni, korkutucu ya da çekici bir versiyonunu kurdu. Antropolojinin modern bir sosyal bilime dönüştüğü dönem, işte bu yükselme ve düşüşlerin, hayal kırıklıkları ve yeni ütopyaların dönemiydi.

Geriye bakınca, antropoloji tarihi 1900’lere kadar kesinlikle bir “düz çizgisel evrim” vakası olarak tanımlanamaz. 18. yüzyılda aydınlanmanın ve romantizmin düşünürlerinin son derece güçlü bir biçimde ortaya attıkları sorular, 1800’lerin antropologlarınca tamamen görmezden gelindi. Bu özellikle 20. yüzyıl boyunca antropolojinin merkezdeki konuları arasında olan görelilik ve kültürel aktarım sorunları için doğrudur. Alman karşılaştırmalı filolojisinin Hint-Avrupa dillerinin birbiriyle ilişkili olduğuna ilişkin önemli keşifleri, karşılaştırmalı evrimcilerin ellerinde havai spekülasyonlara dönüştüler (evrimcilerin bu bağlantılılık için kullandıkları terim, “dejenerasyon” idi). Bu kitabın yazarlarına göre, 20. yüzyıl antropolojisi kendi zihinsel temellerini otoriter, konformist ve evrimci 19. yüzyıl düşüncesinde değil, 18. yüzyılın liberal ve hoşgörülü fikriyatında bulur. 19. yüzyıl Napolyon savaşlarından sonra alışılmadık biçimde barış içinde geçmişken hem 20. hem de 18. yüzyılların Avrupa’da savaş dönemleri olmasını da önemli bir gösterge olarak görüyoruz. Bütün yanlışlarına karşın 19. yüzyıldan öğrendiğimiz, sistematik ve tümevarımsal akıl yürütme-

nin, gerçek dünyanın biçimini araştırmak için ona yansıtacağımız modellerin ve “ideal tip”lerin değeridir.

Bugün bildiğimiz biçimiyle antropoloji disiplini Birinci Dünya Savaşı yılları civarında gelişti; bu gelişmeyi tartışmasız biçimde dört sıradışı bireye odaklanarak tanımlayabiliriz: ikisi İngiltere’den, biri Amerika’dan ve biri de Fransa’dan. Başka ulusal gelenekler ve merkezî ülkelerde o dönemlerde en az bu dördü kadar önemli görünen başka akademisyenler de vardı ama arkalarında onlar gibi entelektüel bir soy çizgisi bırakmadılar. Geçmişteki olayların *tarihsel* önemini ancak zamanın geçmesiyle kazandığımız görüş açısıyla değerlendirebiliriz; ama bunların *çağdaş* önemleri, başka bir şeydir. Örneğin, Herbert Spencer 19. yüzyılın son döneminde en ünlü tek Avrupalı entelektüeldi; bunun gibi, Henri Bergson da 20. yüzyıl başının en ünlü filozofuydu. İkisi de bugün, bir yüzyıl sonra, Akademinin Yıldızlar Bölümü’nde yer almıyorlar.

Çalışmaları bu bölümün iskeletini oluşturan bu dört kişi, Franz Boas (1858-1942), Bronislaw Malinowski (1884-1942), A.R. Radcliffe-Brown (1881-1955) ve Marcel Mauss’tur (1872-1950). Bu kişiler, bir önceki bölümde tartışılan dört ulusal geleneğin üçünün neredeyse tamamen yenilenmesine neden oldular: Amerikan, İngiliz ve Fransız gelenekleri. Dördüncüsünde, Alman geleneğinde ise, difüzyonizm hegemonyasını sürdürdü. Çok geçmeden Boas’ın kitapları Berlin’de yakılacak, bir kuşak Rus etnografı Gulag adalarında ölecek ve İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra belli başlı Alman etnologları, Nazi işbirlikçisi olmaktan hüküm giyecekti. Bu ve başka nedenlerle, Alman ve Rus antropolojisi 20. yüzyılın büyük bir bölümünde çok yavaş ilerledi; ana akım geleneklerle ender olarak iletişim kurdu. Bununla birlikte Boas bir Alman, Malinowski ise Polonyalıydı; her ikisi de Amerika ve İngiltere’ye göç ederken yanlarında Alman geleneğinin bilgisini götürmüşlerdi; bu yüzden de nakledilmiş ve melez formlarda da olsa, Alman antropolojisi 20. yüzyıl boyunca yaşamını sürdürdü.

Oyuncularımızın dördü de, yaşadıkları çevrede sosyal olarak bir biçimde marjinaldiler. Mauss Yahudiydi, Radcliffe-Brown

işçi sınıfından bir aileden geliyordu, Malinowski yabancıydı, Boas ise hem yabancı, hem de Yahudiydi. Tahmin edilebileceği gibi, dördünün herhangi bir ortak programı yoktu. Kurucusu oldukları okullar arasında belirgin yöntemsel ve kuramsal farklılıklar vardı; bu farklılıkların izi bugün bile Fransız, İngiliz ve Amerikan antropolojisinde sürülebilir. Durkheim'ın İngiliz antropolojisi üzerindeki etkisinin çok açık biçimde gösterdiği türden açık ve belirgin sınırları yoktu. Bunun yanında, Rivers ve Boas'ın çalışma arkadaşı Kroeber arasındaki antropolojik araştırmada psikolojik ve sosyolojik modellerin kullanımına ilişkin canlı tartışmada şahit olunduğu gibi, farklı okullardan bireyler arasında belirgin kişisel ilişkiler vardı. Son olarak, kahramanlarımızın dördü de genel olarak 19. yüzyılın entelektüel mirasına sahiptiler. Evrimciliğin başarısız olduğuna ilişkin neredeyse evrensel bir uzlaşma vardı. Ama aynı zamanda, Morgan'dan Tylor'a kadar evrimcilerin disiplinin temel parametrelerini oluşturduklarına ilişkin sessiz bir anlaşma da devam ediyordu.

Üç ülkede modern, evrimci olmayan bir sosyal bilime geçiş farklı yollardan gerçekleşti. İngiltere'de geçmişle radikal bir kopuş yaşandı. Radcliffe-Brown ve Malinowski, entelektüel bir devrim ilan ettiler ve kendi hocalarını sert bir biçimde eleştirdiler. Amerika ve Fransa'da süreklilik daha fazla öne çıktı. Amerika'da Boas geçiş sürecinde akademik antropolojinin saygı duyulan bir yol göstericisi ve odak noktası oldu. Fransa'da Mauss, dayısının ölümünden sonra, Avrupalı olmayan halklar üzerine çalışmayı Durkheim'ın yaptığından daha fazla vurgulasa da, onun çalışmalarını sürdürdü.

Yalnızca İngiliz sosyal antropologları tarafından değil, genel olarak da Radcliffe-Brown ve Malinowski'nin modern antropolojiyi tek tabanca olarak kurdukları iddia edilir. Bu iddia, Amerikan antropolojisinin çok sayıda uzmanlaşmış dallara ayrıldığı ve Mauss'un öğrencilerinin henüz disipline damgalarını vurmadıkları yüzyıl ortası dönem için doğru görünebilir. İngiliz "akrabalık bilimi" (Dördüncü ve Beşinci Bölüm'ler) ise tersine, Malinowski'nin icad ettiği yönteme ve Radcliffe-Brown'un ge-

liştirdiği kurama dayalı olarak güvenli bir biçimde, “toplumun bilimi” olarak kuruldu.

Boas ve tarihsel tikelcilik

1886'da, 28 yaşındaki Franz Boas kendini New York'ta buldu. Başarılı bir akademik kariyeri hedefliyordu ve Almanya'ya, vatanına dönmeyi planlıyordu. Kiel'den doktora derecesini almış, Berlin'de bir akademik kadro bulmuştu ve kuzey ve batı Kanada'da çok sayıda etnografik sefere katılmıştı. Bununla birlikte Boas, belki de bir Yahudinin büyük bir engelle karşılaşmadığı bir şehir olduğu için, New York'ta kalmayı tercih etti; bu tercihinde kesin bir etken ise, onu büyüleyen halklara, Kuzey Amerika yerlilerine ve Inuitlere yakın olmayı istemesiydi. Boas New York'ta ilkin bilimsel bir derginin editörü olarak iş buldu, sonra küçük bir üniversitede akademik kadroya geçti. 1899'da New York'taki prestijli Columbia Üniversitesi'ne antropoloji profesörü olarak atandı; 1942'deki ölümüne dek de bu şehirde yaşadı. Bu 43 yıllık dönem boyunca Boas iki kuşak Amerikan antropologunun hocası ve kılavuzu olacaktı. Öğrencilerine verdiği temel mesaj, basitti. Kendisi eğitimi evrimciliğe karşı kuşkuculuğuyla ve difüzyonizme sempatisiyle bilinen Alman akademisyenlerden almıştı. Kuşağının pek çok başka temsilcisi gibi o da genel bir kuramın geliştirilmesinin tamamen ampirik bir temele dayalı olarak yapılması gerektiğine inanıyordu. Bu nedenle de antropologların asıl işi, tikel kültürler üzerine ayrıntılı verileri toplamayı ve sistematize etmeyi sebatla sürdürmektir. Ancak bundan sonra kuramsal genellemelere ulaşılabilirdi. Bu ve başka yönlerden Boas, Bastian'ın yorumladığı Alman romantik hümanizminin gerçek bir ürünüydü.

İngiltere'de iki savaş arası yıllar boyunca antropoloji, sosyal antropoloji olarak yeniden şekillenecekti – sosyal yapı, norm, statü ve sosyal etkileşim gibi merkezî kavramlarla sosyoloji temelli karşılaştırmalı bir disiplin. Amerika'da ise disiplin *kültürel* antropoloji olarak tanındı. Burada, İngiltere'de *toplum* kavramı lehine terkedilen Tylor'un geniş kültür tanımı yaşama-

yı sürdürdü. Amerikan (ve Tylorcu) anlayışın kültür kavramı toplumdan daha geniş bir alanı kapsıyordu. Toplum sosyal normlar, kurumlar ve ilişkilerden oluşurken kültür, toplum da dahil olmak üzere, insan tarafından üretilmiş herşeyi içeriyordu – maddi olgular (toprak, saban, resim...), toplumsal koşullar (evlilik, hane, devlet) ve sembolik anlamlar (dil, ritüeller, inançlar...). Antropoloji –insanlık bilimi– biraz da sözcük anlamı olarak, insana dair herşeyle ilişkiliydi. Boas, hiçbir bireyin bu konunun bütün parçalarına eşit biçimde katkıda bulunamayacağını düşünerek (gerçi kendisinin bunu yapmayı hedefleyen kahramanca girişimleri olmuştı), linguistik, fiziksel antropoloji, arkeoloji ve kültürel antropoloji olarak dört alanlı bir yaklaşım geliştirdi. Öğrenciler bu dört alanın dördünde de eğitim göreceklere, daha sonra birinde uzmanlaşacaklardı. Bu nedenle de uzmanlaşma Amerikan antropolojisinin doğuşundan itibaren ayrılmaz bir parçası oldu. İngiltere ve Fransa’da ise, daha genel bir yaklaşım ideal olarak kaldı. Amerika’da 1930’larda örneğin Kuzey Amerikan yerli dili üzerine uzmanlaşmış araştırma ekiplerinin çoktan kurulmuş olması, bu yaklaşımın bir sonucudur.

Boas’ın kendi çalışmaları, kültürel antropolojiye doğru bir eğilimi olsa da, geniş bir alanı kapsıyordu. Amerika’nın kuzey batı kıyısındaki Inuitler ve Kwakiutllar arasında kendi başına araştırmalar yürüttü ama aynı zamanda diğer yerli halkları üzerine malzeme toplayan asistanlarıyla birlikte de çalıştı. Saha çalışması sırasında, incelediği topluluğun linguistik açıdan usta üyelerinden yardım aldı, onlarla birlikte kayıt yaptı, tartıştı ve haber kaynaklarının verdiği bilgileri yorumladı. Bu kişilerin bazıları, özellikle de Kwakiutllar üzerine pek çok kitabı Boas’la birlikte yazan muhteşem George Hunt, ancak yeni dönemde hak ettikleri biçimde antropolog olarak sayıldılar.

Boas’ın yaptığı türden saha çalışması, genellikle ekip yönelimlidir ve yalnız bir bireyin uzun dönemli, sürekli bir sahaya “dalma”sını öngörmez. Sahada kalma süreleri genellikle kısadır. Saha çalışması, bir başka açıdan “uzun dönemli”dir; bu kısa kalışların yıllar boyunca bazen aynı projede işbirliği yapan

farklı kişiler tarafından çok sayıda tekrarlanması söz konusudur (bkz. Foster vd., 1979). Böyle bir yöntemsel stratejinin, tamamen farklı olan İngiltere'dense Amerika gibi "saha"nın el eriminde olduğu bir yerde benimsenmesi belki de doğal karşılanmalıdır.

Boas'ın tarihsel kurgulara karşı tavrı, kendisinden daha genç İngiliz çağdaşlarına göre, daha az düşmancadır. Aslında fiziksel antropolojiyi ve arkeolojiyi bütünsel antropolojik girişimin parçaları olarak görür. Evrimciliğe karşı İngiliz eleştirisini paylaşmaz. Bunun yerine, *tarihsel tikelcilik* ilkesini önerir. O da Bastian gibi her bir kültürün kendi değerlerini ve kendi biricik tarihini taşıdığını düşünür; bu değerler ve tarih, bazı durumlarda antropolog tarafından yeniden inşa edilebilir. Dünyadaki kültürel pratiklerin çoğulluğunun kendi değeri olduğunu düşünür; bu çoğulluğu ortadan kaldırma yönündeki akademik ya da politik girişimlere karşı derin bir şüphe besler. Örneğin Kwakiutl dansı üzerine yazarken, bu dansın kültürün ritm duygusunun bir örneği olduğunu, bu nedenle de basitçe toplumun bir "işlevi"ne indirgenemeyeceğini söyler (İngiliz sosyal antropologlarının tercihi ise tam olarak bu gibi görünür). Böyle bir indirgeme yerine, bu ritmin dans eden insanlar için anlamı sorulabilir; yanıt da ancak bu ritmi yaratan ve onun tarafından yaratılan duygusal durumları araştırarak bulunabilir (Boas 1972).

Boas erken ve yorulmaz bir ırkçılık ve ırkçılıktan ilham alan bilimsel yaklaşımlar karşıtıdır – bu yaklaşımların Viktorya dönemi antropolojisinin kurumlarından destekçileri vardı. Bu türden antropologlar, her "ırk"ın kültürel gelişmeye dair kendi içsel potansiyeli olduğunu ileri sürerler. Boas buna kültürün *sui generis* (kendine özgü) olduğu ve doğuştan farklılıkların antropologların belgeledikleri etkileyici kültürel çeşitlilik yelpazesini açıklamak için yeterli olmayacağını söyleyerek yanıt verdi. Yukarıda bir kaç kez gönderme yaptığımız *kültürel görececilik* terimi, gerçekte Boas tarafından icad edilmiştir. Günümüzde, görececiliğin yöntemsel bir yaklaşım mı yoksa ahlaki bir zorunluluk mu olduğu sorusu sıklıkla soruluyor ve en sık veri-

len yanıt, kültürel görececiliğin bir yöntem olduğu. Boas'a göre bu tartışmanın kılı kırk yarmak olduğu şüphesizdir. Onun için yöntem ve ahlak, aynı paranın iki yüzü gibidir.

Boas, Amerikan antropolojisini kırk yıldır belirlemeye devam ediyor ama arkasından gelen antropolog kuşaklarına okuyabilecekleri büyük bir kuram ya da anıtsal bir çalışma bırakmadı. Bunun asıl sebebi, muhtemelen, mağrur genellemelerden hoşlanmamasıydı. Bastian'la çalıştığı süre boyunca sürekli olarak boş kuramsallaştırmanın tehlikelerine karşı uyarılmıştı ve kendi yazdıklarında genel sonuçlara atlamak yerine belirli kültürleri yaratan eşsiz koşulları tanımlamaya çalıştı. Karşılaştırmaları kullanırken de çekinceleri vardı çünkü karşılaştırmaların birbirinden tamamen farklı toplumlar arasında kolayca kurgusal benzerlikler yarattığını düşünüyordu. Boas hem bu nedenle, hem de genel şemalar yerine tikel örnekleri görmesi bakımından, Durkheim'a nazaran yaşamı boyunca sürdürdüğü kuşkuculukla, sözünü sakınmayan bir yöntemsel bireyciydi.

Boas'ın öğrencileri arasında bir sonraki kuşağın neredeyse bütün önemli Amerikan antropologları vardı (bir kaç dikkate değer istisna dışında; bunlara daha sonra döneceğiz). Bu öğrencilerden biri, Robert H. Lowie (1883-1957) ile birlikte Berkeley'deki Antropoloji Bölümünü kuran Alfred L. Kroeber (1876-1960) idi. Kroeber, Boas'ın yaşamı boyunca meslektaşı ve arkadaşı olarak kalan bir kültür tarihçisiydi. Bir başka öğrencisi, Yale'deki Antropoloji bölümünün ve "etnolinguistik" okulunun kurucusu Edward Sapir'di (1884-1939). Amerika'daki Afro-Amerikan çalışmalarının kurucusu ve Northwestern Üniversitesi'nde antropoloji Bölümünde Profesör olan Melville Herskovits (1895-1963) de Boas'ın öğrencisiydi. Columbia Üniversitesi'nde Boas'tan boşalan kürsüyü devralan ve "kültür ve kişilik" okulunun kurucusu Ruth Benedict (1887-1948) ve Benedict'in çalışmalarını sürdüren ve belki de antropoloji tarihinin en etkili kamusal figürü haline gelen Margaret Mead (1901-1978) de bu listeye eklenebilir.

Bu isimlerin de gösterdiği gibi, kültürel antropoloji, Boas ta-

rafından hayatı boyunca çeşitli yönlerde geliştirilerek savunulmuştur (Dördüncü Bölüm). 1950'lerde Morgan yeniden keşfedildiğinde ve Radcliffe-Brown'ın Chicago'daki öğrencileri daha İngiliz tarzı bir sosyal antropoloji çizgisi geliştirdiklerinde, bu çeşitlenme daha da arttı. Her koşulda, Boas'ın mirası bugün hâlâ Amerikan antropolojisinin odağında durmaktadır.

Malinowski ve Trobriand yerlileri

Boas'ın Amerika'da kalma kararını vermesinden 24 yıl sonra, 1910'da, genç bir Polonyalı entelektüel Leipzig'den Londra'ya taşındı. Bronislaw Malinowski, bir kaç yıl önce Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun idaresindeki Krakow'da fizik ve felsefe doktora derecesini almıştı (bugün Krakow Polonya'nın bir parçasıdır). Leipzig'de psikoloji ve ekonomi çalıştı, sosyal psikolog Wilhelm Wundt (1832-1920) tarafından toplumun içsel bağları olan bölümlerden oluşan bir birlik, bütün olarak anlaşılması ve toplumsal çözümlemenin de tarihsel değil eşzamanlı biçimde yapılması gerektiğine ikna edilmişti. Aynı dönem içinde *The Golden Bough*'u (Altın Dal) okudu. Bundan sonra, egzotik saha çalışmaları için uygun koşullar sağlamakla tanınan London School of Economics'te, Seligman'la çalışmak üzere oraya taşındı.

Dört yıl sonra, Malinowski, Yeni Gine kıyılarına yakın adalarda kendisinin bir başarısızlık olarak gördüğü altı aylık bir saha çalışmasını tamamlamıştı. Avustralya'da kısa bir süre kalıp kullandığı yöntemleri gözden geçirdikten sonra, yeniden sahaya döndü. Bu kez yine aynı bölgedeki Trobriand Adaları'na gitti. Burada 1915-1918 arasını, neredeyse iki yılını geçirecekti. Savaşın sona ermesinden sonra, muhtemelen antropoloji tarihinin en devrimci çalışması olan *Argonauts of the Western Pasific*'i (Batı Pasifik Argonotları) yazdı (Malinowski 1984 (1922)). *Argonotlar*'ın başarısı, Malinowski'yi bir kısmı daha sonraki on yıllarda disipline damgasını vuracak bir grup istekli ve heyecanlı LSE öğrencisi için çekim merkezi haline getirdi. Malinowski, Meksika'daki kıızılderili köylüler arasında

toplumsal değişim üzerine yaptığı bir çalışmanın ortasında, Amerika'da öldü.

Argonotlar, Malinowski'nin ilk büyük çalışması ve hâlâ en ünlüsüdür. Kitabın önsözünü bu çalışmanın kendisinin akademik ölümünü ilan eden bir belge olduğunun farkına varmayan ve genç Polonyalıya övgüler yağdıran Sir James Frazer yazmıştır. Bize, Trobriand yerlileri arasındaki tek bir kurum, *kula ticareti* üzerine son derece yoğun ve ayrıntılı bir inceleme sunar. Kula ticareti, simgesel değeri olan nesnelerin Malinezya adaları arasında geniş bir alanda dolaşımıdır. Malinowski, bu dolaşım için seferlerin planlanmasını, takip edilen rotaları, bunlarla ilgili ritüelleri ve pratikleri, kula ticareti ile siyasal liderlik, ev ekonomileri, akrabalık ve sosyal statü gibi diğer Trobriand kurumları arasındaki ilişkileri anlatır. ağdaşı ve yurttaşı romancı Joseph Conrad gibi, Malinowski de “karanlığın yüreği”nden eve haberler getirmiştir – ama onun Trobriand yerlilerine ilişkin doğal ve ayrıntılı imgesi, sonuçta ne çarpıcı ve egzotik ne de Batılılardan “radikal olarak farklı”dır; sadece, ayırıdır.

Malinowski'nin Habsburg İmparatorluğu vatandaşı olarak İngiltere'nin düşmanı sayıldığı için, Birinci Dünya Savaşı boyunca Trobriand Adaları'nda kalmak zorunda kaldığı iddia edilmiştir. Bu, gerçeklerin bir tahrifidir (Kuper 1996:12). Malinowski, modern saha çalışmasının ilkelerini “öylesine” keşfediveren hoppa bir romantik değildi. Öğrencisi Raymond Firth (1957), onu alışılmadık bir dil öğrenme yeteneği ve açık bir gözlem becerisi olan, dikkatli ve sistematik bir etnograf olarak tarif eder. Bir başka yaygın yanlış anlama da, Malinowski'nin saha çalışmasını “icad ettiği”dir. Daha önce de gördüğümüz gibi, etnografik seferler, Malinowski'nin zamanından çok önce de yapılıyordu ve bunlardan bazıları, Torres Seferi gibi, çok ayrıntılı yöntemsel standartlar oluşturmuştu. Malinowski'nin “icad ettiği” şey saha çalışması değil, belirli bir saha çalışması yöntemi, bugün *katılımcı gözlem* dediğimiz şeydi. Bu yöntemin arkasındaki basit ama devrimci fikir, etnografin üzerinde çalışma yaptığı insanların arasında yaşaması ve onların yaşamlarına

ve etkinliklerine mümkün olduğunca katılarak öğrenmesiydi. Malinowski'ye göre yerel yaşam biçimine aşina olmak ve yerel dili çalışma dili olarak kullanabilir hale gelmek için sahada yeterince kalmak temel önemdeydi. Artık çeviri, resmî görüşmeler ve toplumsal mesafe olmayacaktı. Malinowski, tropik giysisini ve şapkasını lekesiz bir beyazlıkta tutsa ve ölümünden sonra yayınlanan günlükleri (Malinowski 1967) sıra hasreti çektiğini, sık sık umutsuzluğa kapıldığını, hastalandığını ve "yerlilerden" bezdiğini ortaya koysa da, sonuçta, bir Trobriand köyünün ortasındaki kulübede aylarca yalnız yaşadı.

Malinowski'nin "katılımcı gözlem" yöntemi, etnografik araştırmaya yeni bir standart getirdi. Hiçbir gerçeklik, kayda değmeyecek kadar önemsiz değildir. Etnograf, pratik olarak mümkün olduğu sürece, gündelik hayatın akışının bir parçası olması, olayların akışını kesintiye uğratacak belirli soruları sormaktan kaçınmalı ve dikkatini sahnenin bazı bölümleriyle sınırlamamalıdır. Ama Malinowski kendini yapılandırılmamış yöntemlerle sınırlamadı. Başka şeylerin yanı sıra, yam* ürünü, arazi hakları, armağan alış veriş, ticaret örüntüleri ve siyasal çatışmalarla ilgili ayrıntılı veri topladı, gerekli olduğuna karar verdiği zamanlarda yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirdi. Hiçbir biçimde yapmadığı şey ise, Trobriand yerlilerini daha geniş bir tarihsel ve bölgesel bağlam içine yerleştirmekti. Bununla, bir Pasifik uzmanı olan ve bu bölgenin kültürel tarihine ilişkin Malinowski'den daha geniş ve daha derin bir bilgisi bulunan ama oraya hiç gitmemiş olan Fransız meslekdaşı Marcel Mauss ile çarpıcı bir karşıtlık oluşturunuyordu.

Malinowski'nin Argonotlar ve sonra yayınladığı her şey, Trobriand çalışmasında topladığı veriye dayalıdır. Ekonomi ve ticaret, evlilik ve cinsellik, büyü ve dünya görüşleri, siyaset ve iktidar, insan ihtiyaçları ve sosyal yapı, akrabalık ve estetik üzerine yazdı. Tanımlamaları binlerce sayfayı buldu ve uzun dönemli yoğun saha çalışmasıyla neler yapılabileceğini gösterdi. Trobriand kurumlarının tam sayısı, inanç ve pratikleri, şüpheye yer bırakmayacak biçimde gösteriyordu ki, evrim basamak-

(*) Bir tür tatlı patates – ç.n.

larının en dibindeki “ilkel” ve “basit” bir toplumda son derece karmaşık ve çok boyutlu bir evren var. Malinowski’nin çalışması herhangi bir kuramsal tezden çok daha ikna edici bir biçimde, tek bir özelliği karşılaştırmaya dayalı karşılaştırmalı projelerin saçmalığını gösterdi. Bundan sonra, herhangi bir antropolojik çalışmanın temel niteliği, bağlam ve içsel bağlantılar haline geldi.

Malinowski’nin kuramsal görüşleri, daha sonraki antropologlarda yöntemi ve etnografisi kadar heyecan yaratmadı. Kuramsal duruşu temel olarak eklektikti ama o günkü yaklaşımlar çizgisinde, kendi kuramsal programını *işlevselcilik* olarak isimlendirdi. Bütün toplumsal pratikler ve kurumlar, devamına katkıda bulundukları işlevsel bir bütünü oluşturmak üzere biraraya gelmeleri anlamında işlevseldirler. Ama Malinowski, Durkheim’ı izleyen diğer işlevselcilerden farklı olarak, sistemin nihai hedefi olarak toplumu değil, bireyleri görür. Kurumlar insanlar içindir, tersi değil. Toplumsal istikrarın ve değişimin esas motoru da bireylerin ihtiyaçları, nihai olarak da biyolojik ihtiyaçlarıdır. Bu, başka bir kisve altında olsa da, *yöntemsel bireyciliktir* ve Durkheimcıların belirlediği kolektivist bir akademik iklimde, pek tercih edilmez. Malinowski’nin yıldızı, ölümünü izleyen on yıllar içinde sönmeye devam etti, ta ki 1970’lerde “büyük kuramlar”ın yarattığı düş kırıklığına kadar. Bu hayal kırıklığı, meslektaş ve rakibi Radcliffe-Brown gözden düşerken Atlantik’in iki yakasında da antropoloji topluluklarında Malinowski’nin yeniden gözde haline gelmesine neden oldu. Malinowski, ayrıntılara dikkat etmenin ve yerlilerin görüş açısını kavramanın önemini vurguladı; kısmen kendisinden bir önceki kuşağa tepki olarak, yüksek teorilere derin bir şüpheyle yaklaştı. Burada, Malinowski ile Boas arasındaki her ikisinin de ortak bir Alman eğitiminden geliyor olmasının işareti olan benzerliğe dikkat çekmek isteriz. Ama Malinowski, herhangi bir tarihsel yeniden inşaya katılmaktaki gönülsüzlüğüyle Boas’tan ayrılır. Radcliffe-Brown ile birlikte evrimcilik karşıtı –ve aynı zamanda tarih karşıtı– bir seferberlik yürüttü. Bu seferberlik o kadar başarılı oldu ki, bu konu neredeyse yarım

yüzyıl boyunca İngiliz antropolojisinin öyle ya da böyle yasaklı konusu haline geldi.

Malinowski, kendini işlevselci olarak nitelendirdi ama görüşleri yapısal-işlevselciliğin rakip programından temelden farklıdır. Malinowski'ye göre birey toplumun temelidir. Durkheimcı yapısal-işlevselciler ise bireyi toplumun ikincil bir etkisi olarak görürler; birey, kendisi olarak ilgiye değer değildir, ancak toplumsal yapının öğelerini ortaya çıkarmaya yarar. İngiliz sosyal antropolojisindeki bu iki hat –biyofiziksel işlevselcilik ve sosyolojik yapısal işlevselcilik– disiplin içindeki temel gerilimi de aydınlatır: Bu gerilim daha sonra özne ile yapı arasındaki gerilim olarak adlandırılacaktır. Birey, toplumun yaratıcısı olması bakımından öznedir. Toplum, birey ve bireyin olanaklarının sınırlarını belirleyen yapıları düzenler. Buradaki iki bakış açısı, Giddens'ın da (1979) dediği gibi, tamamlayıcıdır. Ama iki savaş arasındaki dönemde İngiliz antropolojisi bunu görmedi. Malinowski'nin işlevselciliği ile Radcliffe-Brown'ın yapısal-işlevselciliği bütünüyle zıt olarak kabul edildi.

Radcliffe-Brown ve “toplumun doğal bilimi”

Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955) Malinowski ile aynı kuşağa mensuptu ama ailesi kozmopolit ve entelektüel değil, İngiliz işçi sınıfındandı. Akademik kariyerine sade biçimde, A.R. Brown olarak başladı. Ailesinin maddi desteğiyle Oxford'da tıp okumaya girişti ama hocaları, özellikle de Rivers, onu Cambridge'e taşıyıp orada antropoloji çalışmaya teşvik ettiler. 1906-8 arasında, Hindistan'ın doğusundaki Andaman Adaları'nda saha çalışması yaptı ve difüzyonist tarzda, çok iyi karşılanan bir rapor yazdı. Ama kısa süre içinde farklı bir kuramsal yola girdi. Radcliffe-Brown, Durkheim'ın büyük eseri *Din Hayatının İlk Biçimleri*'ni* basıldıktan kısa süre sonra okudu. Bunun üzerine Oxford'da Durkheim'dan uzun bir dizi ders aldı ve *Andaman Islanders* monografisi 1922'de nihayet yayınlandığında, her şeyden önce, Durkheimcı sosyolojinin et-

(*) Çev. Hüseyin Cahit Yalçın, Ayraç Yayınları, 2005.

nografik malzemeye uygulanmasının parlak bir örneği olarak görünüyordu.

Boas ve Malinowski gibi Radcliffe-Brown da iki savaş arası yıllarda yeni bir antropolojinin kurulmasını amaçlayan akademik kurumları izlemedi ve geliştirdi. Ama onlardan farklı olarak, profesyonel hayatının uzun dönemlerini akademik bir göçebe olarak Cape Town, Sydney ve Chicago'da önemli antropoloji çevreleri yaratarak geçirdi. Bütün bu yolculukları sırasında yaygın bir uluslararası iletişim ağı kurdu; bu ağ içindeki etkisi de İngiltere'deki kadar güçlü hissedildi. 1937'de sonunda Oxford'a Sosyal Antropoloji bölümünde bir kürsüyü kabul etmek üzere döndüğünde, yabancı gibi değil de sürgünden dönmüş gibi karşılandı. Malinowski bir yıl sonra Amerika'ya gitmek üzere ayrıldığında, Radcliffe-Brown dizginleri hemen ele aldı ve İngiltere'de antropolojinin lider figürü haline geldi. Aralarında Evans-Pritchard ve Fortes'in de bulunduğu pek çok "Radcliffe-Browncu" antropolog, daha önce Malinowski'nin öğrencisiydi ve kuramsal soyutlamanın ustasının uzun süreli yokluğundan dönüşüyle heyecanlandılar. İki savaş arasında İngiliz antropolojisi, bu nedenle iki aşamada incelenmelidir: Birincisi Pasifik üzerine bölgesel bir vurguyla ayrıntılı etnografi tarafından belirlenen ilk dönem ve Afrika vurgusuyla Durkheimcı yapısal analizlere odaklanan dönem.

Radcliffe-Brown, bireyi esas olarak toplumun bir ürünü görmekte Durkheim'ı takibeder. Malinowski öğrencilerini gidip insanları harekete geçiren şeyler ve hareketin mantığını anlamak üzere eğitirken, Radcliffe-Brown soyut yapısal ilkeleri ve toplumsal bütünleştirme mekanizmalarını keşfetmelerini ister. Tarihsel anlatılarda bu ikisi arasındaki çelişkiler genellikle abartılsa da sonuç bazen çarpıcı bir biçimde farklı iki araştırma tarzıdır.

Radcliffe-Brown'ın tanımlamayı umduğu "mekanizmalar", Durkheimcı bir kökenden gelirler, muhtemelen Durkheim'ın kolektif temsilleriyle akrabadırlar. Ama Radcliffe-Brown, herhalde Durkheim'ın paylaşmayacağı bir şekilde, antropolojiyi "gerçek" bir bilime dönüştürmeyi umud ediyordu. Son kitabı

A Natural Science of Society'de (Chicago'da 1937 yılında verdiği bir dizi derse dayalı ve onun ölümünden sonra, 1957'de yayınlandı – Toplumun Doğal Bir Bilimi) bu umudun tabiatına işaret eder. Toplum, davranışı çevreleyen ve düzenleyen yasal kurallar, toplumsal statüler ve ahlakî değerler yapısıyla birbirine tutunur. Radcliffe-Brown'ın çalışmalarında toplumsal yapılar, onları yeniden üreten bireysel aktörlerden bağımsız olarak varolurlar. Gerçek kişiler ve onların ilişkileri, yalnızca yapıların kendilerini ortaya koymalarıdır ve bir antropologun nihai hedefi, ampirik olarak varolan durumların cilası altında, yapının işleyiş ilkelerini keşfetmektir. Birimleri açıkça tanımlandığında ve mantıksal bağlantıları kurulduğunda, bu formel model ustanın “bilimsel” niyetini gösterir.

Toplumsal yapı, somut kurumlara ya da alt sistemlere doğru daha fazla parçaya bölünebilir; mesela dağıtım sistemleri ve toprak veraseti, çatışma çözme ya da toplumsallaşma, aile içinde iş bölümü vb. – bütün bunlar bir bütün olarak toplumsal yapının devamına katkıda bulunur. Radcliffe-Brown'a göre bu onların işlevidir ve varlık nedenleridir. Bu noktada bir sorunuz var. Radcliffe-Brown kurumların toplumsal bütünün devamı için varolduklarını iddia eder gibi görünüyor; yani, kurumların işlevlerinin aynı zamanda varolma nedenleri olduğunu. Burada neden sonuç ilişkisi oldukça bulanık ve belirsiz bir hale geliyor, sanki “*totolojik*” ya da bilimsel açıklamalarda genellikle hoşgörülme *geriye doğru* nedensellik kurma gibi. Ancak bu eleştiri temanın Radcliffe-Brown versiyonuyla sınırlı olmaksızın, işlevselciliğin bütün biçimlerine karşı eşit biçimde ileri sürülebilir.

Bu tür sorunlar yapısal-işlevselcileri kaygılandırıyor olmalıydı, en azından, tam anlamıyla bilimsel sayılmayacakları konusunda bir endişe doğurabilirdi ama böyle bir şey olmadı. Durkheimci sosyal teoriyle etnografik malzeme arasında Radcliffe-Brown tarafından kurulan bağ ve kendisinin antropolojiye ilişkin tutkusu, yetenekli araştırmacıların üşüştüğü yeni bir araştırma programının doğmasına ve böylece kuramın prestijinin artmasına neden oldu. Morgan'dan bu yana antropolog-

lar küçük ölçekli topluluklardaki toplumsal örgütlenmeyi anlamak için akrabalığın kilit önemde olduğunun farkındaydılar. Ama bu kilidin nasıl açılacağı belirsizliğini koruyordu. Radcliffe-Brown'ın Maine'in akrabalığın norm ve kuralların bir "hukuki" sistemi olduğu yolundaki eski akrabalık fikrini Durkheimci biçimde kullanması, akrabalığın analitik potansiyelini ucundan kavramayı mümkün hale getirdi. Bir akrabalık sistemi, toplumsal etkileşimin yazılı olmayan anayasası, hakların ve görevlerin dağılımına ilişkin bir kural seti olarak pekala anlaşılabilirdi. Yani bir diğer deyişle akrabalık, bir kez daha anahtar kurum haline gelir; bu kez kendine yeterli, organik bir bütünlüğe sahip ama yine de sosyal yapı diye isimlenen soyut bir varlığın (bu terim ilk kez Spencer tarafından kullanılmıştı) motoru (ya da Durkheim'in tercih edeceği türden bir biyolojik analogi yaparsak, kalbi) olarak karşımıza çıkar.

Yapısal-işlevciler, ellerinde böyle bir anahtarla ilkel toplumların başka kurumlarını çalışmaya devam ettiler: Politika, ekonomi, din, çevresel uyum, vb. Bu araştırmacılar için akrabalık, bu tür toplumlardaki grupların ya da işbirliklerinin oluşması için bir çerçeve olarak işler. Grupların örneğin toprak ya da hayvanlar üzerinde kolektif hakları olabilir. Savaş gibi durumlarda sadakat talep edebilirler. Çatışmaları çözüp evlilikler düzenleyebilirler. Yapısal işlevcilerin çalışmaya başladıkları noktada, bu gruplar ve onların dinamikleridir; Boas'ın "kültür" diyeceği şey değil. Radcliffe-Brown kendisi de "kültür" kavramına özel bir düşkünlük göstermez. Ona göre esas mesele yerlilerin ne düşündüğü, neye inandığı, yaşamlarını nasıl idame ettirdikleri ya da oldukları şey haline nasıl geldikleri değil, topluluklarının nasıl bütünleştiği, onları bir bütün olarak bir arada tutan "güçler" in neler olduğudur.

Radcliffe-Brown'ın evrimcilerin "farazi tarih"ine karşı yönelttiği eleştiri, oldukça serttir. Ona göre toplumdaki belirli düzenlemelerin varolma nedeni onların geçmiş bir zamanın "kalıntıları" olmaları değil, halen işlevsel olmalarıdır. Ya bugün de bir anlam ifade ederler ya da artık varolmazlar. Kültürel tarihçi ve difüzyonistlerin genellikle hayal ürünü olan yeniden canlan-

dırmalarını da horgörür. Eğer kanıt yoksa, spekülasyon için bir neden de yoktur. Bu konuda Malinowski ve Radcliffe-Brown tamamen anlaşırlar.

Malinowski ve Radcliffe-Brown, İngiliz antropolojisinde bazı bakımlardan doğrudan rekabet içinde, bazı bakımlardan ise tamamlayıcı olan iki “soy çizgisi” kurdular. İkinci Dünya Savaşı’ndan hemen sonra bu iki okulun birleşmesiyle İngiliz sosyal antropolojisi yerleşik bir akademik alan (bazıları buna “bilim” diyecek) haline geleceği yolda hızla ilerlemeye başladı. Soy çizgileri tamamen içerden evlenmeye dayalı değildi. İngiliz sosyal antropolojisi, herkesin birbirini bildiği küçük bir kabileydi. Bu kabile, iki birleşik gruptan oluşuyordu; biri Evans-Pritchard’ın Radcliffe-Brown 1937’de Chicago’dan döndüğü sırada zaten kurmuş olduğu gruptu ve Oxford merkezliydi. İkincisi ise Malinowski, Seligman ve sonraki kuşaktan da Raymond Firth’in güçlü figürleri olduğu London School of Economics grubuydu. İki savaş arasında eğitim gören neredeyse bütün sosyal antropologlar, ya biri ya da ötekiyle ilişkiliydi (Cambridge’te *ancien régime* hâlâ yerli yerindeydi). Radcliffe-Brown ve Malinowski’nin aynı zamanda İngiltere’de bulunmaları pek ender görülen bir durum olduğu için, çoğu öğrenci her ikisiyle de tanışır ve ikisinin de derslerini izlerdi. Çoğu, önce Malinowski ile çalışır, daha sonra Radcliffe-Brown’a geçerdi. Bunlar arasında Evans-Pritchard, Fortes ve Max Glucman da vardı. “Malinowskici” kalan öğrenciler arasında ise Firth, Audrey Richards, Edmund Leach ve Isaac Schapera bulunuyordu. Hem Malinowski hem de Radcliffe-Brown’un disiplin üzerinde kalıcı etkileri vardı; Malinowski’nin saha çalışması yöntemleri, diğer kampın üyeleri tarafından hevesle uygulanıyor ve herkes, ölümünden en az on yıl sonra da devam edecek şekilde, Radcliffe-Brown’ın yapı ve işlev kavramlarıyla devam eden “akrabalık bilimi” ile ilişki kurmak zorunda kalıyordu. 1954 kadar geç bir tarihte, Malinowski’nin öğrencisi Edmund Leach, kendisini yapısal işlevselci olarak takdim etmek zorunda olduğunu hissetmişti (bu paradigmanın acımasızca yıkılmasından önce).

Demografik açıdan bakıldığında, sosyal antropolojinin ge-

nişlemesi, son derece yavaş oldu: İkinci Dünya Savaşı'ndan önce bütün İngiltere'de 40'tan az antropoloji meraklısı vardı. Ama hem ülkede hem de sömürgelerde, kurumsal genişleme çok etkileyiciydi. Radcliffe-Brown'ın bunda etkisi azımsanamaz. Uzun süren "göçebe" dönemi boyunca Cape Town'da, Sydney'de, Delhi'de ve Chicago'da antropoloji bölümleri kurdu. Cape Town'da kaldığı sürede (1920-25) Malinowski'nin eski öğrencilerinden olan Isaac Schapera ile işbirliği yaptı, ki Schapera daha sonra uzun yıllar bu bölümü yönetecektir. Sydney'e gittiğinde aborijin dilleri üzerine bilimsel çalışmayı canlandırdı ve Sydney'i Pasifik bölgesi boyunca saha çalışmaları yapanlar için bir merkez haline getirdi. 1931-1937 yılları arasında Chicago'daydı, Amerikan antropolojisinin "Avrupalılaşması"na katkıda bulundu; başka şeylerin yanı sıra, daha sonra çok etkili olacak mikro-sosyolojik antropolojik tarza ilham verdi. Son olarak, Radcliffe-Brown'ın bir öğrencisi olan M.N. Srinivas, Hindistan'da antropolojinin büyük ölçüde yapısal işlevselci bir disiplin olarak kurulmasında önemli rol oynadı.

Mauss ve bütünsel toplumsal olgular arayışı

Malinowski hâlâ Trobriand yerlileri arasında saha çalışmasına devam eder, Radcliffe-Brown Güney Afrika'da bir yandan ders verip bir yandan saha çalışması yapar ve Boas da New York City'de Amerikan antropologlarının ilk kuşağını yetiştirirken, Birinci Dünya Savaşı'nın bitmesinden bir yıl önce, (Boas'la aynı yıl doğmuş olan) Durkheim öldü. Onunla neredeyse yirmi yıl birlikte çalışmış olan yeğeni Marcel Mauss, *Année Sociologique* çevresinde lider olarak onun yerini aldı. Kolay zamanlar değildi. Mauss'un parlak çağdaşlarından pek çoğu savaşta ölmüştü, Mauss'un daha sonraki profesyonel enerjisinin önemli bir bölümü, onların çalışmalarını tamamlamaya ve yayınlamaya harcanacaktı. 1902'den beri Paris'teki *École Pratique des Hautes Études*'de İlkel Dinler Profesörü olan Mauss'un eğitimi klasik çalışmalar ve karşılaştırmalı dilbilimi alanındaydı; küresel kültür tarihi ve karşılaştırmalı etnografi bilgisi uçsuz bucaksızdı.

Çalışmasında çoğu Almanların difüzyonist geleneğinden beslenen başka pek çoklarının yanı sıra, hem Boas'ın hem de Malinowski ve Radcliffe-Brown'ın araştırmalarına atıfta bulundu.

Mauss, kendi çalışmasını Durkheim'inkinin bir devamı olarak gördü: İkisi *bütünsel* bir toplum anlayışını ve toplumun organik olarak birleşmiş bir bütün, bir "toplumsal organizma" olduğu görüşünü paylaşıyorlardı. Böyle bir arka plana sahip olan Mauss, antropolojik çalışmayı üç araştırma düzeyine ayırdı: Adetlerin, inançların ve toplumsal hayatın ayrıntılı bir çalışması olan etnografi, bölgesel karşılaştırmalara ampirik temel olacak etnoloji ve bu ikisinin araştırma çabalarına dayalı olarak insanlık ve toplumu genelleştirecek, felsefi bilgilerle donatılmış kuramsal bir çaba olan antropoloji. Mauss hiçbir zaman bir saha çalışması yapmadı ama 1925'te kurulan Etnoloji Enstitüsü'nde verdiği yüksek lisans dersleri, yöntemsel konulara odaklanmıştı. Öğrenciler kuram öğrenmeden önce, etnolog olmayı öğrenmek zorundaydılar.

Durkheim'dan farklı olarak Mauss'ın esas ilgisi Avrupalı olmayan ve "arkaik" kültürlerle yönelikti. Gerçek toplumların ayrıntılı etnografik tanımlamalarına dayalı bir karşılaştırmalı sosyoloji geliştirmek istiyordu ki bu bakımdan Malinowski, Radcliffe-Brown ve Boas'ın projelerine çok yakın bir yerde duruyordu. Ama aşikar amacı, toplumları sınıflamak ve farklı toplumsal tiplerde ortak nitelikleri keşfederek toplumsal hayata ilişkin genel bir anlayış geliştirmekti. Bunun için Boas'ın tikelciliğinden çok farklı bir çalışma yolu izledi. Mauss, İngiliz meslektaşlarından da farklı bir biçimde, gerekli gördüğünde tarihsel malzemeyi kullanmakta da hiç tereddüt etmedi. Radcliffe-Brown'ın "genel yasalar"ı, Mauss'un bilimsellikten çok beşeriliğe eğilimli çalışmasında hiç yoktu.

Mauss, zamanının çoğunu meslektaşların çalışmalarını derslerde okutmakla ve bunları yayına hazırlamakla geçirdi, pek çok kitabın ortak yazarı olmakla birlikte, kendi adına yayınladığı hiç kitabı yoktur. En etkili çalışması olan *Essai sur le don* (1923-4; *The Gift* (Armağan), 1954), Durkheim'ın dergisi *L'Année Sociologique*'te önce uzun bir makale olarak basılmıştı;

kitap olarak yayınlanması, çok sonra gerçekleşti. Ama çok çeşitli konularda zengin, hacimli makaleler yazdı, bunlar akademisyenlere hâlâ ilham verir: Beden, milliyetçilik, kişilik, kurban, totemizm vb. Mauss'un antropolojideki izi bütün çalışmalarında çok açıktır ama özellikle Armağan, geniş ve önemli bir yorumlayıcı yazının ortaya çıkmasına neden olmuş, Jacques Derrida, Jean Baudrillard ve Pierre Bourdieu gibi 20. yüzyılın ikinci yarısı boyunca aydınlatıcı olmuş entelektüelleri etkilemiştir.

Armağan'ın temel fikri, yeterince basittir: Bir karşı-sunumsuz sunum yoktur; dolayısıyla da armağan alış veriş, toplumsal ilişki kurmanın bir aracıdır; ahlaken bağlayıcı, toplumsal olarak bütünleştirici. Armağan alışveriş, insanları karşılıklı taahhütlerle birbirine bağlar, normların oluşumunda araçsaldır. Gönüllü gibi görünür ama aslında örtülü olsa bile, oldukça katı kurallarla düzenlenmiştir. Armağan vermek, stratejik ve pragmatik boyutlara sahiptir. Kendi çıkarlarını korumak isteyen bireyler tarafından manipüle edilir. Son olarak armağan, simgesel boyutlarıyla da önemlidir çünkü verilen ve alınan nesneler, toplumsal ilişkilerin simgeleri, hatta metafizik olgular haline gelir. Mauss, Polinezya kültürüne ilişkin malzemeyi tartışırken, *hau*'dan, yani, armağanın gücü/ruhundan söz eder. Bu ruha/güce sahip armağanlar, tarihleri nedeniyle alıcıyı belirli yollardan bağlayan bir niteliğe sahiptir. (Bu size gizemli görünüyorsa, antika eşyaların ve antik sanatın bizimki gibi bir toplumdaki değerini düşünün!)

Armağan alış veriş her toplumda varolsa da, Avrupa tarihinde azalan bir önemi haizdir. Mauss, geleneksel ve antik toplumlara yerleştirdiği ve "*prestations totales*" (bütünlüklü sunum) olarak nitelediği belirli bir değiş tokuş biçimiyle ilgilenir. Bu tür armağanlar, bütün ilişki yelpazesinde simgesel cisimlenmelere sahiptir ve toplumun özünü ifade ettikleri söylenebilir. Değiş tokuşun farklı biçimlerinin egemenliği altındaki (özellikle de piyasadaki bağlamsızlaştırılmış değiş tokuş) modern toplumlarda belki Noel hediyeleri *prestations totales*'e en yakın olanlardır; kişisel ilişkileri olduğu kadar, bütün bir ku-

rumlar dizisini de hatırlatırlar – aile, Hıristiyanlık, kapitalizm, tüketimcilik, tatil, çocukluk.

Armağan'da Mauss, ahlaki yükümlülükler aracılığıyla insanların birbirine nasıl bağlandıklarını ve toplumların nasıl bütünleştiklerini sorar. Bu, ekonomik antropoloji, kültürel tarih, sembolik analiz ve çok genel toplumsal teorinin sentezlenmesidir ki daha sonraki dönemin antropolojisini karakterize edecek çok sayıdaki boşluk üzerinde etkin köprüler kurar. Mauss, bireysel stratejiler ile toplumsal bütünleşmeyi içeren ikili ilgiyle yapısal ve aktör-merkezli çözümlemeleri de ustaca bir araya getirir.

Çok verimli bir yazar olmamasına karşın Mauss'un etkisi Fransa'da da Fransa dışında da çok büyüktür. Arkasında, kendisinden sonra gelecek ve aralarında en ünlüleri Claude Lévi-Strauss ve Louis Dumont olan Fransız antropologlar tarafından büyük bir incelikle ele alınacak bir dizi soru bırakır. Mauss'un çalışması en başta Evans-Pritchard olmak üzere, çok sayıda Anglo-Amerikan antropologunu da canlandırıcı bir etki yaptı. Bu arada, Mauss ve Radcliffe-Brown ne kişisel ne de mesleki olarak hiçbir zaman yakın olmadılar.

20. yüzyılın başlarında Fransız antropolojisi Durkheim ve Mauss'un yanı sıra başka güçlü kişilikleri de barındırıyordu. Merkezî çevrelerde hiç yer almayan Arnold van Gennep (1873-1957), Fransa'daki kırsal topluluklar üzerine çalışmaları antropolojinin bir parçası haline getiren (yani "evde antropoloji" yeni bir buluş değildir) bilgili ve yenilikçi bir akademisyendi. Bununla birlikte Van Gennep, bir başka çalışmasıyla, *Les Rites de passage* (1909; Geçiş Ritüelleri 1960) tanınır. Kitap, bireylerin bir toplumsal statüden diğerine geçerkenki inisiyasyon törenleri üzerine karşılaştırmalı bir çalışmadır. En yaygın geçiş ritüelleri, doğum, ergenlik, evlilik ve ölümle ilgili olanlardır. Durkheim'in din sosyolojisinin öngördüğü gibi, Van Gennep bu tür törenlerin hem inisiye olanlar hem de izleyiciler açısından entegrasyonu güçlendiren, dramatikleştirilmiş toplumsal düzen ifadeleri olduğunu ileri sürer. Bunun da ötesinde, bu tür törenlerin evrensel olarak üç basamaklı olduklarını da söy-

ler: ayrılma, eşikte durma ve yeniden birleşme. Bu perspektife daha sonra, Victor Turner'in çalışmalarını tartışırken yeniden döneceğiz (Altıncı Bölüm).

Durkheim ve Mauss'un çağdaşı olup antropolojiye bir başka soru setini getiren kişi, felsefeci Lucien Lévy-Bruhl'dür (1857-1939). Her ne kadar Bruhl'un çalışmaları bugün büyük ölçüde eski zamanların yanlış görüşlerinin komik bir örneği olarak bilinse de (kulaktan dolma biçimde) Evans-Pritchard ve Lévi Strauss da dahil olmak üzere sonraki antropolog kuşağına heyecan veren yeni bir ampirik araştırma alanı açtığına şüphe yoktur. *Mentalité primitive*'de* (1922; Primitive Mentality, 1978) ve bunu izleyen kitaplarda Lévy-Bruhl, yazmayı bilmeyen halkların bilenlerden nitelik olarak farklı bir düşünme biçimleri olduğunu ileri sürer; mantıklı ve tutarlı biçimde akıl yürütmezler, şiirsel ve mecazlarla düşünürler. Amerika'daki Lowie'den Almanya'daki Schmidt'e kadar çağdaşları neredeyse evrensel olarak çalışmalarını eleştirmiş olsalar da daha sonra ne kadar verimli olduğu kanıtlanacak bir analitik alanın çerçevesini kurmuştur: Düşünme sistemlerinin karşılaştırmalı çalışması ve bu tür farklılıklarla ilgili kültürlerarası çeviri sorunları. Ama Lévy-Bruhl'un antropoloji dışına etkisi, disiplinin kendisine olandan daha büyüktür. Felsefesi "ilkel düşünce biçimini" özgürlük ve yaratıcılıkla eşitleyen Gerçeküstücülük akımınca ve "ilkel halkların" ampirik çalışmaları hesaba katmaya ihtiyaçları olmadığı düşüncesini idealize edenler tarafından heyecanla karşılandı.

1930'larda antropoloji: Paralellikler ve ayrılıklar

1930'la birlikte, İngiltere, Fransa ve Amerika Birleşik Devletlerinde "yeni antropologlar" toplulukları oluşmaya başladı; bunlar Almanya ve Doğu Avrupa'da, Güney Afrika'da, Hindistan ve Avustralya'da çalışan diğer antropologlarla da temas halindeydiler. Gruplar hâlâ küçüktü. Dünyada hepi to-

(*) *İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, 2006.

pu birkaç yüz meslekten antropolog vardı ve bu bağlamda “okullar”dan söz etmek, biraz gülünç kaçabilir. İngiltere’de yeni antropolojinin iki kurucusunun büyük çalışmalarını yayınlamalarının üzerinden yalnızca sekiz yıl geçmişti; bu kadar erken bir tarihte bir “İngiliz Okulu”ndan söz etmek de doğru olmaz. Radcliffe-Brown hâlâ Sydney’deydi, 1930’ların büyük bölümünü de Chicago’da geçirecekti. Malinowski’nin henüz çok az sayıda öğrencisi vardı, bunların hiçbiri yaptığı herhangi bir şeyle önem kazanmış da değildi. Difüzyonizm ve az ya da çok spekülâtif “masa başı antropolojisi”, geliyordu. Frazer’in Cambridge’de profesör olmasına daha on bir yıl vardı. 1930’da İngiltere’de yeni antropolojinin başarıya ulaşacağını garanti eden hiçbir şey yoktu; Fransa ve Amerika Birleşik Devletleri’nde de durum bundan farklı değildi.

Modern antropolojinin kurucuları, küçük bir grubun parçasıydılar ve pek çok farklılıklarına karşın, onları ortaklaştıran da çok şey vardı. Bunların en önemlisi, belki de, hepsinin de antropolojinin temelini “adetlerin onları uygulayan toplulukların bütünsel kültürleri ile ilişkisi içinde ayrıntılı bir çalışması” (Boas 1940 (1896):272) olarak görmeleri idi. Bu alıntının odağı, kültürel özelliklerin artık yalıtılmış biçimde ele alınamayacağı fikridir. Bir ritüel, varsayımsal bir geçmişin “kalıntısı”na indirgenerek bütünden ayrılamaz. Tersine, bütün toplumun şimdi ve burada olan bir parçası olarak görülmelidir. Yani, *bağlamı* içinde kavranmalıdır. Antropoloji, bütünsel bir bilimdir – amacı, toplumları ya da kültürleri, bütünlükler olarak tanımlamaktır. Bu düşünce, antropolojinin dört kurucusunun üzerinde anlaştıkları bir konuydu; (aslında benzer fikirler Marksist, Durkheimci ve Weberci sosyolojilerde de merkezî bir yer tutar) ve yüzyıl dönümünde geniş bir kabul gördü. Hatta, “toplum bir sistemdir” kavrayışının bütün sosyolojik anlayışlarda en temel şey olduğunu ve bu nedenle de antropolojiye girdiğinde dört kurucunun da şu ya da bu ölçüde katıldığı kuramsal bir devrim yaratmasının şaşırtıcı olmadığını söyleyebiliriz.

Disiplinin ufakık boyutuna karşın ulusal gelenekler arasındaki farklılıklar çoktan ortaya çıkmıştı; yöntemler, kuram ve

kurumsal örgütlenme. Daha sonra, dört kurucunun dördü de öldüğünde, her birinin belirli imgeleri ve karşılıklı ilişkileri, disiplini biçimlendirdi. Bu imge ve mitler bugün de geniş bir yaygınlığa sahip ve bu dört adamın her birinin en görünen niteliklerinin diğerlerini gölgelemesine neden oluyor. Bu nedenle, okur antropologlar arasındaki akademik ilişkilerin genel olarak insan ilişkilerinden daha az karmaşık olmadığını aklında tutmalıdır (bkz. Leach 1984). Böylece Boas ve Mauss kültürel tarih ile eş zamanlı çalışmalar arasında pek de büyük bir çatışma olmadığı konusunda anlaşırken ve bu nedenle de difüzyonizme olan ilgilerini sürdürürken, Radcliffe-Brown ve Malinowski böyle bir ilgiyi “bilimsellik dışı” olarak gördüler. Bu ayırım, iki İngiliz antropolog “devrime” angaje olurken, Fransa ve Amerika’da süreklilikle ilgili daha büyük bir eğilimin olmasında da açıkça yansıyor. Ama başka ayrımlar da bunun kadar önemli. Radcliffe-Brown ve Mauss, kendi çalışmalarının büyük bir karşılaştırmalı sosyoloji projesinin parçaları olduğunda hemfikirken, dördünün içinde sosyolojiye en uzak olan Boas, Radcliffe-Brown’ın Chicago’da vazettiği “Fransız bilimi”ne karşı şüpheciydi ve karşılaştırmalı yöntemden ciddi biçimde rahatsızdı. Malinowski kendi açısından, karşılaştırmadan tamamen kaçınıyordu. Bu anlamda, Malinowski ve Boas’ın Alman mirası, onları “Fransız Okulu” karşısında açıkça birleştiriyordu. Ama bu birlik de tam değildi. Radcliffe-Brown ve Mauss “bir bütün olarak toplum”un sırlarını kazan yöntemsel kolektivistlerken Boas ve Malinowski (Alman) tikelcileriydi. Ama Malinowski’nin tikelciliği bireyin bedensel ihtiyaçlarına odaklanmışken, Boas kültürün önceliğine inanıyordu.

Bu dört adamın tamamen kişisel özellikleri de bu yeni beşeri bilimi etkiledi. Boas, Amerikan antropolojisinin yardımsever babası figürü rolünü zahmetsizce benimsedi. Aslında Boas’ın popülaritesi uzun kariyeri boyunca öylesine büyüktü ki, bu açık kör noktası, genelleştirmeler karşısındaki rahatsızlığı, bütün bir kuşağın kör noktası haline geldi. Bir iki istisna dışında (bu istisnaların en ünlülerinden biri Benedict’tir 1934), “Franz Baba”nın ölümünden sonra geniş ölçekli genelleştir-

meler 20. yüzyıl Amerikan antropolojisinde hiç görülüyordu. İngiltere’de bu tür bir uzlaşma yoktu. Radcliffe-Brown ve Malinowski kariyerlerinin bir noktasında “işlevselci devrim”in militanlarıydılar ama ortak düşmanları geri çekilince, karşılıklı çatışmaları yeniden su yüzüne çıktı ve öğrencileri (ve öğrencilerinin öğrencileri) bu çatışmayı hevesle yeniden ürettiler (bkz. Dördüncü Bölüm); Radcliffe-Browncular “Malinowski tarzı monografiler” hakkında alaycı biçimde konuşurken – sıkıcı ayrıntılarla dolu ama içinde işlenebilecek tek fikir yok!– Malinowskiciler de Oxford’daki meslektaşlarının gerçek hayatla alakası olamayacak kadar tutarlı modeller ürettikleri dedikodusu yaptılar.

Sonuç olarak, üç ulusal gelenek arasında ne kişisel ne de akademik olan sistematik farklılıklar vardı. Kısmen Boas’ın prestijine, kısmen de araştırma fonlarının daha kolay bulunabilmesine bağlı olarak Amerika Birleşik Devletleri’nde antropoloji Avrupa’ya göre daha büyük bir hızla geniş ve oldukça kurumlaşmış bir disiplin haline geldi. 1906’da Amerikan Antropoloji Birliği (*American Anthropological Association* AAA) kurulduğunda, 175 üyesi hazırды. Ama, bütün Britanya İmparatorluğu’nda, 1939 gibi geç bir tarihte ancak 20 meslekten antropolog vardı; 1946’a Britanya’da Sosyal Antropologlar Birliği’nin (*Association of Social Anthropologists*, ASA) sadece 21 tam üyesi bulunuyordu (Kuper 1996:67; Stocking 1996:427).

Fransa’da ise tamamıyla farklı bir durumla karşılaşyoruz. Fransız akademik sistemi diğer iki ülkeden çok daha merkeziydi ve Paris, hatırı sayılır bir prestiji olan yetenekli ve dinamik entelektüel elitlerin geniş bir kesimi için cazibe merkeziydi. Bu elitin bir parçası olmak, disiplin sınırlarından daha önemliydi ve antropologlar bu nedenle sosyologlarla, felsefecilerle, tarihçilerle, psikolog ve dilbilimcilerle yoğun bir işbirliği ve tartışma içine girdiler. Antropoloji Fransa’da da başka yerlerde olduğu gibi açıkça kurumsallaşsa da, kendini öncellerinden, diğer disiplinlerden ve başka antropoloji okullarından ayrı biçimde tanımlayan, yeni ve devrimci bir disiplinin biçimlendiğine dair güçlü bir duygu yoktu. Bu nedenle de Fransız antro-

polojisi, ulusal gelenekler içinde hem en açık fikirlisi hem de en elitistiydi.

1930'ların başında, erken modern antropolojinin dört okulu tamamen kurulmuştu. On yıl gibi kısa bir süre içinde Tylor ve Frazer'in Viktoryen antropolojisi, Morgan'ın materyalizmi ve Almanların difüzyonizmi, tuzla buz olmuştu. Bazı eski kuramlar hâlâ rafta, sonraki kuşaklar tarafından yeniden keşfedilmeyi bekliyordu, bunların en dikkate değer olanları, Marx ve Weber'in kuramlarıydı; ama bir bütün olarak antropoloji girişi mi taze, yeni ve heyecan verici kabul ediliyordu; insanlık durumunun doğru anlaşılmasında yeni keşfedilmiş bir anahtar. Her ülkedeki uygulamacılar az sayıdaydılar ve bazı durumlarda (Mauss'un ve Radcliffe-Brown'ın izleyicilerini hatırlayalım) neredeyse dinsel kültleri hatırlatacak kadar yüksek motivasyona sahiptiler.

Fransa ve İngiltere dışındaki Avrupa'da yeni disiplinin yayılması henüz başlamamıştı. Almanya'da difüzyonistler, İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar etkilerini sürdürdüler, İskandinavya ve Hollanda'da sosyal antropolojinin kurulması ancak 1950'lerde gerçekleşti (Avrupa antropolojisi tarihi için bkz. Vermeulen ve Roldan 1995). Difüzyonist ve evrimci damarın kültürel tarihi genellikle ırkmerkezci önyargılarla (ötekiler hakkında konuşurken) ve milliyetçi ilhamlarla (kendi "halk kültür"leri hakkında konuşurken) lekelenmişti ve bu damar Avrupa'nın büyük bölümünde daha on yıllar boyunca etkin olacaktı.

Genişleme ve Kurumsallaşma

Caz ve Stalinizm, Hitler-Jugend ve Al Capone, ufukta görülen kan ve caddelerde ekmek kuyrukları, sömürgeci imparatorlukların güçlerini pekiştirmesi, kitle iletişiminin doğuşu, borsaların çökmesi ve refah devletinin yükselişi: 1930'lar, fırlatılmaya hazır bir ok gibi titreşiyordu. Sonra, savaş bütün Avrupa'yı ve dünyayı kapladı – tarihin gördüğü en yıkıcı savaş; arkasından yüzyılın ikinci yarısının kabuslarını besleyen Auschwitz'i ve Bomba'yı bıraktı.

Savaş, Viktoryenlerin yaşadıkları ve inandıkları dünyanın son izlerini de yok etti. Aydınlanmanın rasyonel bireyi ve Romantiklerin duygusal cemaati şimdi eşit biçimde safça görünüyordu. Kısa zamanda büyük sömürgeci imparatorluklar da yıkılacak ve kendileriyle birlikte *raison d'être*'i, Beyaz Adam'ın Vazifesi'ni, *mission civilisatrice*, dünyanın her köşesine Avrupa uygarlığını yaymak yolundaki yükümlülüğü de götürecekti. Aslında “uygarlığın” kendisi de çok yakında bir aldatmaca, içindeki vahşi hayvanın yalanladığı hümanizmin zayıf cilası olarak ifşa edilecekti.

Belki de tuhaf biçimde, antropolojinin olgun bir disiplin olarak ortaya çıkması da bu yıllara rastlar. 1930'lar çok verimli bir on yıldır; hem kurucuların ilk öğrencileri sahaya kendi dam-

galarını vurmaya başlamışlardı, hem de kurucuların kendileri hâlâ çalışmaktaydı. 1939-45 savaşı, bu yükselişi ciddi biçimde etkilemedi. Birleşik Devletler’de üniversite hayatı neredeyse eskisi gibi devam etti; İngiltere’de de akademisyenler çalışmalarını sürdürdüler. Hatta işgal altındaki Fransa’da bile durum tahammül edilmez değildi; savaştan en ciddi biçimde etkilenen ülkelerde, Almanya ve Sovyetler Birliği’nde ise yeni antropoloji marjinaldi. Sonuçta, bazı sorular açıkça susturuldu ya da “zamana” bırakıldı. 1945’ten sonra yeni bir radikal yenilik dalgası antropolojiyi kapladı. Belki de bunun nedeni, savaşın Mauss ve Radcliffe-Brown’ın emekliliğine (1939 ve 1946), Malinowski ve Boas’ın da ölümüne (1942) rastlamasıydı. Eski dünyanın kaybolması, kurucuların resmin dışına düşmesiyle birlikte, zihinler açık ve net bir hale geldi. Bu hikaye bir sonraki bölümde anlatılacak. Şimdi, 1930’ların başına dönüyoruz.

Marjinal bir disiplin mi?

Antropoloji, şimdi kendi başarısının yarattığı acil meydan okumalarla yüzyüze. Radcliffe-Brown ve Malinowski’nin adlandırdıkları “Devrim”, 1920’lerin başlarından itibaren devam etmekte. Parlatılmış bir disiplinin yöntemsel, kuramsal ve kurumsal kuruluşu, gerçekleştirildi. Araştırma programları tanımlandı, para bulundu, mesleki arkadaşlıklar, husumetler ve stratejik ortaklıklar inşa edildi. Artık iş disiplinin uzun dönemli yaşamsallığını göstermeye kalmıştı. Öğrenciler eğitilmeli, dergiler çıkarılmalı, monografiler için yayıncılar bulunmalı, konferanslar düzenlenmeli, basına hitap edilmeli, politikacı ve planlamacılar ikna edilmeli ve bütün bunlardan daha hafif bir iş olmamak üzere, sayıları giderek artan akademisyenler için iş olanağı sağlanmalıydı. Bütün bunların başarılabilmesi için, devrimin enerjisi disipline edilmeli ve öngörülebilir kurumsal rutinelere yönlendirilmeliydi. Adam Kuper’in İngiliz sosyal antropolojisi üzerine yazdığı önemli tarihin (1996) bu dönemle ilgili bölümünün başlığı, “karizmadan rutine”dir; tıpkı Weber’in söylediği gibi, karizmatik bir uyanışın ardından, gö-

nülsüz de olsa, rutinleşme geldi. Antropolojide bu birleşme dönemi 1930'lardan 1940'ların sonuna kadar uzadı. İngiltere'de önderlik Radcliffe-Brown ve öğrencilerindeydi; ABD'de Benedict, Mead, Kroeber ve diğerleri Boas'ın geniş programını sürdürmeyi üstlenmişlerdi; Fransız antropolojisi ise bu acımasız on yıllarda diri ve yaratıcıydı.

Yukarıda da belirtildiği gibi, yeni antropoloji, ortaya çıkışından itibaren, marjinal bir kimliğe sahipti. Dört kurucu babanın kendileri "dışarıklı"ydı; izleyicileri de örneğin Radcliffe-Brown gibi, üniversiteler, evler ve sahalar arasında huzursuzca dolaşan göçebelerdi. Şaşırtıcı biçimde, bunların çoğu, kişisel olarak da marjinaldiler. Kimileri, Malinowski ve Boas –ya da Almanca konuşulan ülkelerde doğmuş olan Kroeber, Sapir ve Lowie– gibi yabancı kökenliydi. Kimileri, Fortes, Gluckman ve Schapera (Güney Afrika), Firth (Yeni Zelanda) ya da Srinivas (Hindistan) gibi sömürgelerden gelmişlerdi. Çoğu, Mauss, Sapir ya da Alexander Goldenweiser gibi Yahudiydi. Akademik çalışmanın hâlâ belirgin bir biçimde erkek alanı olduğu bir zamanda pek çoğu kadındı – Mead ve Benedict en iyi bilinenleridir ama Malinowski'nin öğrencisi Audrey Richards (önemli bir Afrika uzmanı) ve Hortense Powdermaker (saha yöntemleri üzerine klasik bir eser yazmıştır) da aynı kuşaktandılar.

19. yüzyıl evrimciliğinden farklı olarak 20. yüzyıl antropolojisi, orta sınıftan Batılılarca "kirli atıklar" arasında sayılanlara yer verme anlamında eşit oranda marjinaldi. Malinowski'nin bütünlükçü saha yöntemi, Boas'ın kültürel görececiliği ve Radcliffe-Brown'ın toplumun evrensel yasalarını araştırması, bütün toplumların ya da kültürlerin, eşit değerde olduğunu ileri sürüyordu. "Aşağıdan doğru" çalışma, antropolojik saha çalışmasının işareti haline gelmişti bile. Büyük gruplar, geniş nüfuslarla çalışan diğer toplumsal bilimlerin tersine antropologlar ele aldıkları insanların görüş açısını benimsiyor, "gerçek hayatta" olup bitenlere ilişkin hiçbir fikri olmayan siyasetçi ve bürokratların aldıkları kararlara şüpheci yaklaşıyorlardı. Öyle görünüyor ki, on antropologdan dokuzu öyle ya da böyle, politik olarak radikaldi. Mauss bile, Marksist olmayan tarzda olsa da

aktif bir sosyalistti. Boas'ın akademik ırkçılığa karşı ısrarlı (ve başarılı) saldırıları onu politikacılar tarafından sevilmeyen biri haline getirmişti; anlaşılan, Columbia'da yeni istihdam olanakları için para bulma işinin güçleşmesinin nedenlerinden biri de buydu (Silverman 1981:161). Boas'ın öğrencisi Margaret Mead'in orta sınıf Amerikalılarla Pasifik Adalıları karşılaştırdığı kitabı en çok satanlar listesine girmişti ve Amerikan feminizmini de kültürel radikalizmi de derinden etkilemişti. Malinowski, 1926'da yaptığı ABD gezisinde Trobriand Adaları'ndaki hayatına ilişkin verdiği derslerde bir salon dolusu insan tarafından ayakta alkışlandığında, mesaj açıktı: Antropolojinin kültürel eleştiri potansiyeli ve yerli halkların yanında yer alması kabul edilebilirdir.

Özellikle İngiliz antropologlarının Afrika, Asya ve Okyanusya'daki "yerli halklar" üzerindeki baskıya pasif olarak rıza gösterdikleri, hatta araştırma fonları karşılığında sömürgeci yönetimlerle aktif biçimde işbirliği yaptıkları öne sürülmüştür (bkz. Asad 1973). Bu konuda bir kez ve bütünüyle gerçeği ortaya koyma girişimi, Jack Goody (1995) tarafından, titiz bir incelemeyle yapılmış, bu suçlamaların temelsiz olduğu ortaya konmuştur; antropoloji tarihinin önde gelen ismi George Stocking de (1995) tıpkı Kuper (1996) gibi, bu görüşü destekler. Sosyal antropolojinin önde gelen isimlerinin çoğunun sömürgeciliğe açıkça karşı çıktıklarına işaret ederler. Goody bunu söylemekle yetinmez, Sömürge Bürosu ve çeşitli sömürge idarelerinin belirli sahalarda ya da belirli gruplar arasında yapılan antropolojik araştırmaları ne maddi ne de başka biçimde desteklemediklerini gösterir. Goody, saha çalışması için maddi destek almanın Amerikan vakıflarından tevarüs eden bir kural olduğuna işaret eder. Bir avuç sömürge idaresinin Malinowski, Radcliffe-Brown ve Cambridge antropologlarından eğitim aldığı ve Sömürge Bürosu tarafından araştırma ile görevlendirilmiş az sayıda antropolog örneği olduğu gerçektir. Ama bütün olarak sömürge idareleri antropolojiye karşı kayıtsızdı ve antropoloji de bu ilgisizliği paylaşıyordu (Stocking 1995: 8. bölüm; Kuper 1996: 4. bölüm).

Bununla beraber, İngiliz antropologlarının yine de sömürge projesinin meşrulaştırılmasında doğrudan ya da dolaylı çıkarlarının olduğu ileri sürülebilir. Örneğin Afrika'daki siyasal örgütlenmedeki çıkar, dolaylı yönetim idarecileri açısından mükemmel bir karşılaşma gibi görünüyor (yine de böyle bir araştırmanın ciddi olarak gerçekleştiğine ilişkin pek kanıt yoktur). Boas'ın öğrencileri arasında politik ve ekonomik çıkarın neredeyse hiç olmayışı da benzer biçimde, kuzey Amerikan Yerlilerinin özgün toplumsal örgütlenmelerinin pek çok durumda kaybolmuş olduğu gerçeğini yansıtır; sembolik kültür orada, antropologlara çalışmaları için bırakılmıştır. Araştırma gün- demlerinin belirli tarihsel bağlamlarda inşa edildikleri ve bunların kendilerinin bu bağlamın etkisine bağlı oldukları gerçeği değişmeden devam etmektedir.

Antropolojinin marjinal konumu belki kolay anlaşılır. Disiplin belirli türde insanları çağırır; rahatsız ya da pek çekici olmayan koşullar altında uzun dönemli saha çalışmasının üstesinden gelebilecek (en azından bunu kaldırabilecek) tipte insanları. Malinowski'nin Trobriand yerlileriyle kalışından beri, oyunun adı budur. Antropolojinin konusunun kendisi saptır zaten: Afrika'da akrabalık sistemleri, Malinezya'da alışveriş ağları ya da Kuzey Amerikan törensel dansları pek de ana akım bilimlere ait gibi görünmez.

Bütün bu parçalı ve kişisel eğilimlerle birlikte, aslında antropolojinin şimdi araştırdığımız yıllar boyunca bütünüyle saygın bir akademik konumu elde edebilmiş olması, çok etkileyicidir. Karizma, başarılı biçimde rutinleşmiştir. Aşağıdaki bölümde, bu süreçlerin belli başlı ülkelerde nasıl yaşandığına bakacağız.

Oxford ve LSE, Columbia ve Chicago

1930'da yeni antropolojinin yalnızca bir etkin akademik merkezi vardı, bu da 1924'ten 1938'e kadar Seligman'ın desteği altında Malinowski'nin başkanlık ettiği London School of Economics'tir. Burada Malinowski neredeyse İngiliz antropologlarının bir sonraki kuşağının tamamına hocalık etmiş-

tir: Firth, Evans-Pritchard, Powdermaker, Richards, Schapera, Fortes, Leach ve Nadel en ünlülerin bazılarıdır. Tek bir kişiye bağımlılık doğal olarak ortamı kırılğan hale getirir ama Malinowski'nin ABD'ye gitmek üzere ayrılışından sonra süreklilik Malinowskici bir işlevselci olan Firth ile sağlandı. Firth, 1923'te öğrenci olarak girişinden beri hep LSE'deydi. Oxford'da 1930'ların ortalarına kadar eski ekip hüküm sürdü, ta ki önce Evans-Pritchard, sonra Radcliffe-Brown gelip burayı yapısal-işlevselcilik cenneti haline getirene kadar. Bir zamanlar İngiltere'nin en güçlü antropoloji kürsülerinden biri olan Cambridge'de Haddon ve Frazer İkinci Dünya Savaşı'na kadar başkanlık ettiler, ondan sonra ta 1950'lere, Fortes ve Leach'ın başvurularına kadar bir daha da burada antropoloji bir hayatıyet göstermedi.

Ama 1930'lar hâlâ uzaktı. Evans-Pritchard Sudan'da saha araştırmasında, daha sonra Kahire Üniversitesi'nde bir sosyoloji kürsüsü alacaktı. Radcliffe-Brown hâlâ Sidney'deydi, çok yakında altı yılını geçireceği Chicago'ya hareket edecekti. 1930'ların başında İngiliz antropolojisinin en önemli kurumsal gelişmesi muhtemelen, Godfrey Wilson liderliğinde bir grup genç akademisyenin Kuzey Rodezya'da (bugünkü Zambia) Rhodes-Livingstone Enstitüsü'nü kurmalarıydı. Bu ilk araştırmacı grubunun içinde daha sonraki on yıllarda Güney Afrika'daki toplumsal değişim üzerine bir dizi öncü çalışma yapacak olan Max Gluckman (1911-75) da vardı (Beşinci Bölüm).

Radcliffe-Brown'ın 1930'larda Chicago'daki çalışmaları, parlak bir Amerikan üniversitesinde Boasçı olmayan bir grup antropologun ortaya çıkmasını biçimlendirmesi bakımından, verimli oldu. Çalıştığı bölüm, antropoloji ile sosyolojinin bir arada olduğu bir bölümdü. Buradaki bazı sosyologlar, kent yaşamı, göç ve etnik ilişkiler üzerine çalışmalarında etnografik yöntemleri kullanıyorlardı. Radcliffe-Brown'ın sosyolojik eğilimli antropolojisi, bu grup tarafından büyük ilgiyle karşılandı ve başkalarının yanında Robert Redfield, Sol Tax ve Ralph Linton için en önemli esin kaynağı oldu.

Ama Amerikan antropolojisinin tartışmasız merkezi hâlâ Boas'ın yönetimindeki Columbia Üniversitesi'ydi. 1930'da ikinci kuşak öğrencilerinin eğitimini yeni bitirmişti. Doktoralarını 1901-11 arasında alan ilk grup içinde Alman Kroeber ve Avusturyalı Lowie de vardı ve bu ikisi Berkeley'deki Antropoloji Bölümünü kurmuşlardı. Bir başkası, Ukraynalı Alexander Goldenweiser'di, o da New York'taki New School of Social Research'da bir pozisyon buldu. Dördüncüsü, etnolinguistik çalışmalarının kurucusu Almanya doğumlu Edward Sapir'di ve Chicago'da profesör oldu. Beşincisi, Pole Paul Radin, üniversite üniversite gezip yenilikçi etnografiler yazdı. Bunlar, başkalarının yanında Lévi-Strauss'un da hayranlığını kazanmıştı; bu etnografilerde kaynak kişilerin kendilerine de bakış açılarını ifade etmeleri için yer veriliyordu ve bu nedenle de yarım yüzyıl sonra antropolojide ortaya çıkan "postmodern" hareketi önceliyordu.

Boas'ın ikinci kuşak öğrencileri, Avrupa göçmenlerinden oluşan bu renkli topluluktan farklı olarak, Amerika'da doğmuş ve büyümüşlerdi. Bu öğrenciler içinde en etkili olmuş isimler, Ruth Benedict, Melville Herskovits ve Margaret Mead'di.

İktidarın böyle New York'ta yoğunlaşmış olmasına karşın, disiplin Amerika'da İngiltere'de olduğundan çok daha geniş ve yaygındı. Columbia'nın belirleyiciliği tam olmaktan uzaktı; 1930'lar ve 40'lar boyunca, Boas'la hiçbir ilişkisi olmayan çok sayıda antropolog etkili oldu. Redfield (1897-1958) bunlardan biriydi. Köylü çalışmalarında uzmanlaşmıştı, kendisi ve öğrencileri Latin Amerika, Hindistan ve Doğu Avrupa'da saha çalışmaları yapmışlardı. Bir başkası, öğretmenleri arasında Sapir ve Goldenweiser de olan Leslie A. White'tı (1900-75). White 1930'da Michigan Üniversitesi'ndeydi ve burada Boas'ın tam karşısı bir materyalist yeni-evrimci kuram geliştirdi. Aynı dönemde sosyolog Talcott Parsons (1902-79) Harvard'da çalışmaya başladı; kırk yılı aşkın bir süre devam eden bu çalışma, Weber ve Durkheim'in görüşlerinin bir sentezini oluşturmayı amaçlıyordu; bu çalışmaya zamanla önde gelen bazı antropologlar da dahil oldular. 1920'lerde Harvard'da eğitim gören ve

Boas'ın mirasını Benedict'ten farklı biçimde geliştiren Linton (1893-1953) 1937 yılında Columbia'da Profesör oldu. Aynı yıl, George P. Murdock (1897-1985) Yale Üniversitesi'nde *magnum opus*'unu yazmaya başladı: *Human Relations Area Files* (HRAF); bu eser, dünya çapında kültürel özelliklerin devasa bir veri tabanıydı; neredeyse yarın yüzyıl boyunca araştırmacılar bu verileri hem kullandılar hem eleştirdiler.

Avrupa'da politik koşullar bozulduğu ve İkinci Dünya Savaşı ufukta belirdiğinde, çok sayıda önemli Avrupalı akademisyen, Birleşik Devletler'e geldi. Çoğunluğunu Almanca konuşulan bölgelerden gelen Yahudiler oluştursa da, bu akademisyenlerin tamamı Yahudi değildi. Bunlardan biri, Malinowski'nin kendisiydi, ölümünden önceki bir kaç yılını Yale Üniversitesi'nde geçirdi. Bir başkası, İngiliz antropolog Georgy Bateson'dı (1904-80). Bateson, yapısal-işlevselcilikle (yapısal işlevselciliği daha ilk monografisinde, 1937 kadar erken bir tarihte eleştirmişti) Benedict ve Mead'ın temsil ettiği daha psikolojik yönelimli bir antropoloji arasında bağlantılar kurmaya çalışıyordu (Bateson daha sonra Mead ile evlenecek ve onun üçüncü kocası olacaktı). Bir başka örnek, Macar Karl Polanyi idi (1886-1964). Polanyi, 1940'ta New York'a taşınmadan önce, Manchester'de ekonomi tarihi profesörüydü. Bir kaç yıl sonra Columbia'da tarihçi olarak iş buldu; orada Berkeley'den Kroeber ve Lowie'nin öğrencisi olan ve daha sonra Boas'ın eski bölümünde materyalist ve tarih yönelimli bir yaklaşım geliştirecek olan Julian Steward'a ilham verdi.

Bu gelişmelerin bazılarını daha ayrıntılı olarak ele alacağız. Ama ilkin, rutinleşmesinin şafağındaki 20. yüzyıl Fransız antropolojisine bir göz atalım.

Dakar-Cibuti seferi

Orta kuşak Fransız antropologları –yani van Gennep ve Mauss'dan genç ama Lévi-Strauss ve Dumont'dan yaşlı–, yüzünü İngilizce konuşulan dünyaya dönmüş antropoloji tarihinde genellikle ihmal edilirler. Aslında insan Fransız antropolojisinin etki-

sini 1923'te yayınlanan *The Gift* (Armağan)'dan 1949'da yayınlanan Lévi-Stauss'un akrabalık hakkındaki büyük eserine atlayarak ele alabilir. Gerçekte ise Fransız antropolojisi bu arada zenginleşti; bu antropoloji, Anglosakson meslektaşlarıyla karşılaştırıldığında, çok daha oyuncu, entelektüel açıdan daha gelişkindi. Bu kuşağın en önemli figürü, Mauss'un öğrencisi ve 1943'ten sonra da Sorbonne'da antropoloji profesörü olan Marcel Griaule'dü (1898-1956). Griaule, 1928'de Habeşistan'da (Etiyopya) yaptığı ve bir dizi kitaba dönüşen kısa bir saha çalışmasından sonra, Fransız İmparatorluğu'nun Afrika'daki sömürgelerini kapsayan geniş bir ortak araştırma projesini yönetme fırsatı buldu. 1931'de, Fransız Ulusal Meclisi, Paris'teki etnografi müzesi için objeler temin etmek ve bu bölgede etnografik bir araştırmayı teşvik etmek amacıyla, Dakar'dan Cibuti'ye kadar düzenlenecek bir seferi finanse etmeye karar verdi. 1931-33 arasında 22 ay süren bu sefere çok sayıda Fransız antropologu katıldı, bunlar daha sonra disipline önemli katkılarda bulundular.

Griaule ve ekibi, Dakar-Cibuti seferinin başlangıcında Mali'deki Dogon topluluğunu ziyaret etti ve bu ziyaret onların sonraki kariyerleri için bir karar noktası oldu. Griaule'ün sonraki yıllarda yaptığı çalışmalar bu topluluğun ayrıntılı bir çalışmasını içerdi, özellikle de dikkat çekici bir karmaşıklıkta kozmolojilerine yoğunlaştı (Griaule 1938, 1948). Başka Fransız antropologları da Dogon üzerine çalıştılar ve sonuçta bu topluluk, Afrika'da üzerine en yoğun çalışma yapılan halklardan biri haline geldi. Fransız saha çalışma yöntemi, LSE tarafından teşvik edilen katılımcı gözlem yönteminin ideallerinden epeyce farklıydı; bu yöntem kısa sürede hem İngiltere'de hem de Amerika'da kabul edilen bir pratik oldu. Fransızlar, rutin olarak yerli yardımcılar ve yorumcularla çalışıyorlardı; yerli bilgi kaynaklarıyla ilişkileri, mümkün olduğunca gündelik yaşama katılmayı amaçlayan İngiliz ve Amerikalılarla karşılaştırıldığında, çok daha iş ilişkisine benziyordu.

Antropologlar, analizlerinde film ve fotoğrafları kullanmaya çok erken bir tarihte başlamışlardı. Haddon ve Boas, et-

nografik filmin öncüleriydi ve Mead ve Bateson da 1930'lar-da Mali'de gayet gelişkin bir fotoğraf çalışması yapmışlardı (Bateson ve Mead 1942). Griaule, Dogonlar üzerine çalışırken film yapımcısı Jean Rouché ile işbirliği yaparak bu geleneği sürdürdü ve geliştirdi. Rouché daha sonra, setteki koşullara ilişkin daha nesnel bir anlatım sağlayabilmek amacıyla antropolog ve film ekibini de filme katan bir türün, bir etnografik film ekolü olan *cinéma vérité* (sinema gerçek)'in kurucularından biri oldu.

Michel Leiris (1901-90) ve Roger Caillois (1913-78), antropoloji kariyerlerine 1930'larda başladılar. İkisi de Fransız entelektüel yaşamı üzerinde önemli etkilerde bulunmuşlardı –gerçi bu etki muhtemelen toplum bilimlerinden çok insan bilimleri üzerineydi– ama Fransa dışında, çalışmaları hemen hiç bilinmiyordu. Leiris ve Caillois, Durkheim ve Mauss'un sosyolojisine aşinaydılar ama aynı zamanda felsefeci Georges Bataille ile yakın ilişkileri vardı ve sanatta gerçeküstücü akımın da parçasıydılar. Caillois, ritüel, mit ve kutsal ve profan arasındaki ilişkiler üzerine yaptığı çalışmalarla tanınıyordu. Moietieslere (içerden evlenen alt gruplara) bölünmüş topluluklardaki tabular üzerine analiziyle Durkheimci bir konuyu ele almıştı. Dakar-Cibuti seferinden sonra, antropolog olduğu kadar bir romancı, şair ve sanat eleştirmeni de olan Leiris, *L'Afrique fantôme*'u (1934; Görünmez Afrika) yayınladı. Bu, tuhaf ve şaşırtıcı gerçekliklerle bir dizi karşılaşmaya ilişkin öznel bir tanımlama sunan son derece canlı bir felsefi ve etnografik gezi notuydu (*travelogue*). Yazar, aynı zamanda etnografların kültürel çeviri yaparken çalıştıkları toplulukların iktidar ilişkilerine müdahil olduklarında karşılaştıkları sorunları da yansıtıyordu. *Görünmez Afrika*, tıpkı Radin'in etnografileri gibi, yarım yüzyıl sonra antropolojide ortaya çıkacak "postmodernizm" ya da "düşünümsel dönüş"ü haber veriyordu ve kendisini bir ucunda Radcliffe-Brown'un "toplumun doğal bilimi" bulunan disiplinin diğer aşırı ucuna yerleştiriyordu.

Bu iki aşırı ucun arasında bir yerde, Protestan misyoner Maurice Leenhardt'ın (1878-1954) çalışmaları bulunur. Kendi ken-

dini yetiştirmiş bir antropolog olan Leenhardt, bu disiplinin tarihindeki en bütünlüklü saha çalışmalarından birini, Fransız sömürgesi Malinezya'daki Yeni Kaledonya Kanakları arasındaki araştırmasını yapmıştır. Leenhardt burada 1902'den 1926'ya kadar yaşamış, emperyalizmin çerçevelediği bir bağlamda misyoner olarak başarılı bir kariyerle sistematik bir saha çalışmasını Kanak kültürünün tutkulu bir savunusuyla birleştirmiştir. Fransa'ya döndüğünde, Levy Bruhl ve Mauss, Leenhardt'a akademik bir iş bulması için yardım ettiler; 1941'de, *École Pratique des Hautes Études*'te Mauss'un halefi oldu. Leenhardt'ın Kanaklar üzerine hacimli çalışması, 1932-47 arasında altı cilt halinde yayınlandı (Leenhardt 1937, erken bir sentezdir). Bu çalışma yalnızca etnografik zenginliği açısından değil, aynı zamanda emperyalizm bağlamında kültürel çeviriyi ele alış biçimindeki incelik nedeniyle de dikkat çekicidir ki bu ikincisi, ana akım Anglo-Amerikan antropolojisinde ancak 1960'larda gündeme gelebilmiş bir konudur.

Fransız antropolojisi 1930'lar ve 40'larda İngiliz ve Amerikan geleneğinden neredeyse tamamen yalıtılmış bir gelişme gösterdi. Ancak o zaman bile bazı karşılıklı bağlantılar vardı. Paul Rivet (1876-1958), Fransız antropolojisinde Amazon çalışmalarının öncüsüydü ve İkinci Dünya Savaşı sonrası Meksika ve Kolombiya'da kurulan araştırma enstitüsünde Kuzey Amerikalı antropologlarla birlikte çalıştı. Mauss'la birlikte çalışmış olan Alfred Métraux (1902-63), 1920'lerde Amerika'ya göç etti ve burada Güney Amerikan Yerlileri üzerine önde gelen uzmanlardan biri olarak isim yaptı. Métraux, editörlüğünü Julian Steward'ın yaptığı dev eser *Handbook of South American Indians*'ın (Güney Amerikan Yerlileri El Kitabı) önde gelen yazarlarından biriydi.

Savaş boyunca Güney Amerika'da bir başka genç Fransız antropolog, São Paulo Üniversitesi'nde Sosyoloji Profesörü olarak hizmet verdi; bu yılları Boas Okulu'nun Kuzey Amerikan Yerlileri üzerine yaptığı etnografik çalışmalara vakıf olmak için harcadı. Claude Lévi-Stauss, savaşın hemen ertesinde, antropoloji tarihinin en önemli figürlerinden biri olarak belirmişti bile.

Kültür ve kişilik

Boas'ın ilgileri geniş bir alana yayılırken, öğrencileri, uzmanlaşma eğilimindeydi. Her biri Usta'nın bütünsel projesinin bir parçasını takip etti ve bu nedenle de gerçek Boasçılar oldukları iddiasını eşit biçimde ileri sürebildiler. Yine de Boas'tan Ruth Benedict (1887-1948) ve Margaret Mead'in (1901-78) kültür ve kişilik okuluna devam eden doğrudan bir haleflik ilişkisi olduğu söylenebilir. En azından kurumsal olarak Columbia'da Boas'la birlikte çalışan ve onun ölümünden sonra Boas'ın kürsüsünü devralan Ruth Benedict için bunu söylemek mümkündür. Mead de New York'tayken Boas'ın yönetiminde çalışmıştı. Boas gibi bu iki kadın da önde gelen kamusal figürlerdi. Yayınladıkları kitaplar, kendilerinden önce gelen antropologlarınkinden çok daha yaygın bir okuyucuya ulaşmıştı. Mead ayrıca genel izleyici için aranan bir konuşmacıydı, bu da sonraki yıllarda ününün artmasına neden oldu. Bu tanınırlığın bir nedeni, her ikisinin de anlaşılır biçimde yazan yazarlar oluşu, bir diğer nedeni ise okuyucunun kültürel ve kişisel kimliğini şaşırtıcı zıtlıklar ve çarpıcı karşılaştırmalarla sarsma becerileriydi.

Benedict ve Mead, Boas'ın öğrencilerinin çoğu gibi, çalıştıkları toplumların siyasal ve ekonomik boyutlarına pek az dikkat sarfettiler, daha çok psikolojik öğelerle (kişilik, duygular, "karakter") toplumsallaşma, cinsiyet rolleri ve değerler gibi kültürel koşullar arasındaki ilişkilere baktılar. Bu ilgiler çağdaş İngiliz antropolojisinde neredeyse hiç yoktu. Mead ve Benedict'in yanıtını aradıkları esas sorun, insanın zihinsel özelliklerinin ne ölçüde doğumdan geldiği, ne ölçüde sonradan kazanıldığıydı. Boas, insanlar arasındaki kültürel çeşitliliğin apaçık boyutlarının kültürün doğuştan getirilmediğinin bir işareti olduğunu ileri sürmüştü; Benedict ve Mead de yönelimlerinde tutarlı "kültürcüler" diler.

Benedict duygularla kültürün ilişkili olduğunu ileri sürerken, açıkça radikal bir adım atmıştı. Kültür paylaşılan, ortak bir görüngüyken duyguların kişisel oldukları kabul ediliyordu. Bu yalnızca duyguların toplumla hiçbir ilişkisi olmadığını ileri sü-

ren İngiliz antropolojisinin bir varsayımı değil, genel olarak kabul gören bir düşünceydi (duygular ayrıca muğlak, kadınca ve bilim dışı idiler). Mead ve Benedict, duygu örüntülerinin de ortaklaşabildiğini, bunların da kültürün parçaları olduğunu ileri sürdüler. Çalışmaları daha sonra çok sert eleştirilere maruz kalsa da, ikisinin de sonradan (özellikle de Amerikalı) pek çok antropologun izleyeceği psikolojik antropolojinin kurulmasında ilk etkili adımları attıklarına kuşku yoktur. Çocuk yetiştirme ve toplumsallaşma konularındaki ilgileri de İngiliz antropologları tarafından hiç paylaşılmamıştı.

Benedict, sağlam bir orta sınıf geçmişine sahipti; otuz yaşını geçip Boas ve Goldenweiser'den ders almaya başlayana kadar da antropoloji ile bir ilişkisi olmamıştı. O günün çoğu Amerikalı antropologu gibi o da Kuzey Amerikan yerlileri arasında bir süre saha çalışması yaptı ama esas etkisi, etnografi çalışmaları değil geniş kapsamlı karşılaştırmalar olan iki kitabına dayalıdır: *Patterns of Culture* (Kültür Örüntüleri 1934) ve *The Chrysanthemum and the Sword* (Krizantem ve Kılıç, 1946), en geniş okuyucu kitlesine ulaşmış antropoloji kitaplarından ikisidir. Benedict, bu karşılaştırma çalışmalarında, geniş karşılaştırmalara şüpheyle yaklaşan Boas'a mesafelenmiş oluyordu. Ama bu, Benedict'in önerdiği geniş izlenimlere dayalı karşılaştırmalardan çok farklı türden bir sistematik karşılaştırma yöntemini benimseyenlerce, örneğin Radcliffe-Brown tarafından daha fazla kabul gördüğü anlamına da gelmiyordu.

Benedict, *Patterns of Culture*'da kültürün bir makropsikolojik örüntü olarak çözümlenebileceği fikrini geliştirir. Kültürün niteliklerinin sıralanması yerine, kültürün yarattığı ortak "kişilik", "duygusal tarz" ya da "estetik" biçimlenmelerini ve bunların içkin olduğu eylem, duygu ve düşünceleri saptamaya çalışır. Benedict, "kültürel kişilik"i bir *ethos* olarak ele alır.

Patterns of Culture'da esas ampirik karşılaştırmaların biri, iki Kuzey Amerikan kabilesi, Zuni ve Kwakiutllar arasındadır. Zuniler güçlü bir grup dayanışması duygusuna sahiptir, siyasal önderlik otoriter değildir, ritüeller çarpıcılıktan uzaktır ve çocuk yetiştirme pratikleri de yumuşaktır. Diğer yandan

Kwakiutllar aşırılık ve abartma insanlarıdır – örneğin Boas'ın ve Mauss'un büyük ilgi gösterdiği potlaç kurumları, saldırgan, gösterişli ve övünge bir hediye verme rekabetine dayalıdır. Benedict, bu ihtiraslı ve zevk düşkünü bireycilerin ethosunu Diyonisyen, barışçı Zuni'erinkini ise Apolloniyen olarak adlandırır (bu iki kavram da Nietzsche'den ve nihai olarak da Yunan mitolojisinden gelir). Benedict ayrıca bir ethos'un toplumsal pratikler ve kurumlarla nasıl ilişkilendiğini açıklamaya çalışır ve bu bölümlerde yapısal işlevselcilerin bütüncü bakışlarına yaklaşır.

İkinci Dünya Savaşı boyunca Benedict Japon ulusal kişiliği/karakteri üzerine bir rapor yazmakla görevlendirildi. Japonya'da bir saha çalışması yapması mümkün değildi (ve Japonca da okuyamıyordu), bu nedenle varolan yazına dayalı olarak bazı sonuçlara vardı ve çok satan, Doğu Asya uzmanları tarafından kabul gören *The Chrysanthemum and the Sword*'u yazdı. Bu kitap, Japon kültürünün ethos'unu tarif etmeye ve bu kültürdeki kaba şiddetle müşfik estetik anlayışı arasındaki temel psikolojik gerilimi ortaya koymaya çalışıyordu.

Savaş boyunca Mead de çeşitli ülkelerde “ulusal kişilik”leri keşfetme amacıyla karşılaştırmalı çalışmalar yürüttü. Mead, ulusların “kişilik tipleri” geliştirdiklerini kabul etti – belirli tutumlar, değerler ve davranış stilleriyle bağlantılı ulusal ethoslar. Bu nosyon, Mead'ın döneminde tartışmalıydı, bugün de öyledir. Yine de, ulusal karakter fikri antropolojinin ufkundan hiçbir zaman kaybolmadı ve 1980'lerin başında, yeni milliyetçilik araştırmalarında yeniden su yüzüne çıktı (bkz. Sekizinci Bölüm)

Mead'ın ana babası da toplum bilimciydi; sık sık yer değiştiren, özgür, hoşgörülü bir entelektüel ailede yetişti. Benedict çekingem ve zaman zaman kendini geri planda tutan biriyken Mead 24 yaşında genç bir kadın olarak Samoa'da bir saha çalışmasını yürütecek kadar kendine güvenliydi. Daha sonra Yeni Gine ve Bali'de de saha çalışmaları yaptı. Mead ile Bateson'un birlikte yürüttükleri Bali'deki fotoğraf çalışması (Bateson ve Mead 1942), beden dilinin tanımlanması ve çözümlenmesi için bir

girişimdi. Yazarlar, ethosların “kolektif duyguları”nın bu dilde ifade edildiğini öne sürüyorlardı ve çalışmaları da Benedict’in (daha çok spekülatif olan) iddialarına görgül bir temel sağlayacaktı. 1970’lerin sonunda benzer görüşler (daha ince kuramsal yaklaşımlarla güçlendirilmiş olarak) Fransız antropologu Pierre Bourdieu tarafından da ileri sürüldü ve o buna *habitus* adını verdi.

Mead, meslek yaşamı boyunca etkili bir popülerleştirici ve öğretmen oldu. Batılı izleyiciye mesajı basitti: Eğer kültür kişiliği biçimlendiriyorsa, o zaman kültürü değiştirerek kişiliği de değiştirmek mümkündür. İlk çok satan kitabı *Coming of Age in Samoa*’da (Samoa’da Ergenlik, 1928), Samoa’nın “özgür” toplumsallaşma tarzıyla Amerikan orta sınıfının katı, otoriter tarzını karşılaştırdı ve Samoalı kızların Amerikalı yaşıtlarından daha özgür ve daha mutlu olduğunu ileri sürdü. *Growing up in New Guinea* (Yeni Gine’de Büyümek 1930), *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*’le (Üç İlkel Toplumda Cinsellik ve Mizaç 1935)le birlikte, Samoa üzerine yazdığı kitaplar, *The Golden Bough* (Altın Dal), *Patterns of Culture* (Kültür Örüntüleri) ve Lévi-Strauss’un *Tristes Tropiques*’iyle (Hüzünlü Dönenceler 1955) birlikte antropologların yazdığı kitaplar içinde en etkili ve yaygın biçimde okunanları arasında yer aldı.

Mead, bir antropolog ve bir insan olarak hiç de çelişkisiz biri değildi. Marx gibi o da aynı zamanda araştırmacı ve eylemci idi ve bu ikisi ayrılmaz biçimde birbirine karışmıştı – akademik çalışmalarının sıklıkla eleştiriye uğramasının nedenlerinden biri (ama tek nedeni değil) buydu. Marx’la karşılaştırmak fazla zorlama görünebilir ama sebepsiz değildir. Mead, Amerikan feminizminin yol göstericilerinden biriydi ve onun düşünceleri kuşaklar boyunca Amerikan liberal fikirlerine ilham verdi. Akademik antropoloji üzerindeki etkisi daha az dikkat çekti. Belki de o ve Benedict, uzun çalışmalarının sonucunda, psikolojik antropolojinin bir alt disiplin olarak kurulmasına verdikleri katkı nedeniyle hatırlanacaktır. Benedict, kendisinden önce gelen Rivers gibi, bu maceranın kuramsal altyapısını oluşturmayı başarmaktan çok uzaktı. Ama Rivers’tan farklı olarak

Benedict ve Mead daha sonra sembolik ve psikolojik antropolojinin çeşitli ekollerince benimsenen bir antropolojik araştırma okulu kurmayı başardılar.

Mead'ın meslektaşlarının pek çoğu, kitaplarını bilim dışı buldu. Zihinsel durumlar hakkında mesnetsiz iddialar öne sürmekle ve yetersiz veriye dayalı olarak genellemeler yapmakla eleştirildi. İngiliz meslektaşları, tam manasıyla şoke olmuşlardı. Evans-Pritchard, *Coming of Age in Samoa*'yı "tutarsız, belki de gelişigüzel ve kadınca demem daha doğru; pitoresk olmaya meyleden bir kitap, Malinowski'nin çıkardığı palmyelerin hışırtısı altında antropoloji modasının bir örneği" (Evans-Pritchard 1951b:96) diye tanımlarken muhtemelen o dönemde Oxford'da yapılan dedikoduları yansıtıyordu. Bu alıntının da gösterdiği gibi, Mead'ın eleştirilmesinin nedenlerinden biri, (son derece başarılı) bir kadın olmasıydı. Daha ciddi bir itiraz, Yedinci Bölüm'de daha etraflıca ele alınacağı gibi, saha çalışmasının üstünkörü olması ve temel vargılarının yanıltıcılığıydı (bkz. Freeman 1983; M.C. Bateson 1985).

Psikolojik antropoloji yalnızca Benedict ve Mead tarafından geliştirilmedi. Boas'ın öğrencisi olmayan az sayıdaki Amerikan antropologundan biri olan Ralph Linton da bugün mikrososyoloji alanındaki çalışmalarıyla hatırlanıyor. Linton da psikoanalist Abraham Kardiner ile işbirliği halinde psikolojik antropolojinin bir biçimini geliştirdi. Linton ve Kardiner, Benedict'in kültürün "kişiliği büyük ölçüde belirlediği" düşüncesini reddettiler. *The Individual and His Society*'de (Birey ve Toplumu, 1949) belirli toplumsallaşma biçimlerinin ve çocuk yetiştirme pratiklerinin toplumun örgütlenmesinde ifadesini bulan bazı kişilik sorunları yaratacağını ve bunun da özgün sorunu daha da büyüteceğini ileri sürdüler. Linton, Radcliffe-Brown'ın Chicago'da öğrettiklerini indirgemeci olarak eleştirerek psikolojinin belirgin biçimde şekillendirdiği bir kültür tanımını savundu.

Kültürel tarih

Boas'ın en yakınındaki meslektaşları ve öğrencileri, Benedict ve Mead'inkinden farklı ilgilere sahiptiler. Önde gelen bir örnek, Kroeber'di. New York'taki bir üst sınıf Alman-Yahudi ailenin oğlu olan Kroeber, Boas'ın ilk öğrencisiydi. 1901'de en büyük Amerikan antropoloji bölümlerinden ve dünyanın önde gelen etnografî müzelerinden birini kurduktan sonra Kroeber 1946'ya kadar Berkeley'deki California Üniversitesi'nde çalışmaya devam etti. Boas gibi Kroeber de farklı antropolojik ilgilere sahipti ama esas odak noktası, kültürel tarihi; Avrupa ve Avrupa dışı uygarlıklara ilişkin pek çok hacimli çalışma yapmıştı. Kroeber'in Berkeley'de uzun süre birlikte çalıştığı Lowie de bu ilgiyi paylaşıyordu ama o buna bir miktar maddeci evrimcilik de eklemişti ki kısa zaman sonra önde gelen öğrencilerinden biri, Julian Steward'a verdiği ilham, daha tartışmalı sonuçlara yol açacaktı.

Kroeber, uzun akademik kariyerinde, Kuzey Amerikan yerlileri üzerine çok fazla bilgi topladı. Yazdığı *Handbook of the Indians of California* (California Yerlileri Elkitabı, 1925), 1000 sayfadan oluşan etnografik bir çalışmaydı; bir sonraki kitabı *Cultural and Natural Areas of Native North America*'da (Kuzey Amerika'nın Kültürel ve Doğal Alanları, 1939), yerli kültürlerin anlaşılmasında tarihin önemini vurgulamıştı. Bu tür ilgiler, o dönemin İngiliz antropolojisinde doğal olarak bulunmuyordu. Kroeber, evrimcilerin öncülük ettiği her bir özelliğin tek tek karşılaştırılmasına dayalı karşılaştırma yöntemini yetersiz bulduğunu daha önce de açıklamıştı. Bu yöntem, özellikle Alman antropolojisinde, yaygın olarak kullanılıyordu (hatta o dönemde Boas da bunu kullanmıştı). Ona göre özelliklerin tek tek karşılaştırılması, yüzeysel bir yaklaşımdı. Kültürler, organik bütünlüklerdi (Durkheimci anlamda), bu nedenle kültürlerin bileşenlerinin anlamlarını yitirmeden ayrı ayrı ele alınmaları mümkün değildi. Kroeber, kültürel bütünü bir üstorgan (*superorganic*) olarak niteliyordu. Biyolojik olmaktan çok entegre bir sistem olmakla birlikte, kendi içsel dinamikleri, neredeyse kendine ait bir hayatı olan bir sistem. Aslında Kroeber genellikle

le aşırı bir yöntemsel kolektivist olarak kabul edilir. “The Superorganic” (“Üstorgan”, 1917, Kroeber 1952’de yeniden basıldı) makalesinde, yeniliklerin genellikle farklı yerlerdeki farklı insanlar tarafından bağımsız olarak ortaya çıkartıldıklarına işaret eder. Bu da ona göre kültürlerin bireylerden bağımsız olarak kendi özerk dinamiklerinin olduğunu gösterir.

Her ne kadar Boas da 1896’da benzer şeyler söylemiş olsa da o ve başka meslektaşları, Kroeber’in fazla ileri gittiğini düşündüler. Kültür, insanlardan bağımsız bir nesne değildi. Bir madde gibi ele alınmamalıydı. Kroeber bu eleştiriyi ciddiye almış olmalı ki uzun kariyerinin sonuna doğru, bir uzlaşma önerdi.

1950’lerde, Kroeber çok sayıda ortak projede çalıştı (Parsons ve diğerleriyle). Amerikan antropolojisine son katkısı, çok büyük, disiplinlerarası bir araştırma programı oldu. Burada sosyologlar “toplum”u incelerken, antropologlar da “kültür”ü araştırıyorlardı. Bu projeye katılanlar arasında iki genç adam, David Schneider ve Clifford Geertz de vardı ki bu ikisinden Altıncı Bölüm’de daha fazla bahsedilecek.

Etnolinguistik

Boasçı gövdenin diğer bir dalı, Edward Sapir tarafından kurulan linguistik ve antropoloji senteziydi. Sapir de bir başka Alman-Yahudi göçmendi; Amerika’ya çocukluğunda gelmişti. Çok sayıda Amerikan yerli dili üzerine çalışmıştı, 15 yılını Ottawa’daki Kanada Ulusal Müzesi’nde geçirmişti ve Chicago Üniversitesi’nde etnografik koleksiyonların oluşturulmasından sorumluydu. Sonra Yale Üniversitesi’ne geçti, burada yeni bir antropoloji bölümü kurdu, erken ölümüne dek de yönetti. Sapir, modern etnolinguistikin babası olarak kabul edilir ve en önemli kitabı *Language* (Dil, 1921), hâlâ antropolojik linguistik çalışmalarında temel kitaptır.

Öğrencisi ve sonraki meslektaşı Benjamin Lee Whorf (1897-1941) ile birlikte, dil ile kültür arasındaki ilişkiler hakkında Sapir-Whorf hipotezi olarak adlandırılan hipotezi geliştirdi. Sapir ve Whorf’a göre, diller sentaksları, gramerleri ve sözlükleri açı-

sından tamamen farklıydılar ve bu da bu dillerin kullanıcılarının dünyayı algılama ve yaşama biçimlerini temelden farklılaştırıyordu. Bu nedenle de Hopi dilini konuşan biri, İngilizce konuşan bir Avrupalıdan farklı bir dünya algısına sahipti. Hopi dili, isimlerden yana yoksul, fiilleri zengin bir dildi ve eylem ve süreçlerden yana zengin, ama nesnelere yana yoksul bir dünya algısına neden oluyordu. Avrupa dilleri ise tersine, daha fazla isim, daha az fiil içeriyordu; bu da nesnelere odaklanmış bir dünya görüşünü destekliyordu. Sapir-Whorf hipotezi, yıllar boyunca çok sayıda eleştiri aldı; bunlardan bazıları, Levy Bruhl'ün "ilkel zihin"ine yönelenlere benziyordu. Yine de, Bateson'un da dediği gibi, esas mesele, hipotezin –şu ya da bu düzeyde– gerçek olmamasıydı. Elbette ki dil düşünceyi etkiler; sorun, bu etkinin ne ölçüde olduğu ve hangi biçimlerde ifade edildiğidir.

Yıllar boyunca dil ve kültür çalışmaları bir Amerikan uzmanlığı olarak kaldı ama savaşa birlikte, özellikle 1980'lerden sonra, bu alan çok büyük çaplı değişimlere uğradı. Sapir-Whorf hipotezi, 1960'larda, antropologlar kültürlerarası çeviri sorunlarını tartışırken, Rasyonellik Tartışması adı verilen tartışma sırasında İngiliz antropolojisinin gündemine girdi (Altıncı Bölüm).

Sapir'in kültür anlayışı, Benedict ve Mead'inkinden olduğu gibi, Kroeber'inkinden de farklıydı. Kroeber kültürü neredeyse kendi hayatı olan bir üstorgan olarak görüyordu. Mead ve Benedict ise kültürün paylaşılan değer ve pratik örüntülerinden oluştuğunu, toplumsallaşmayla yeniden üretildiğini düşünüyorlardı. Sapir de kültürün değerler ve dünya görüşleri üzerindeki etkisini reddetmemekle birlikte, kültür kavrayışı, çağdaşlarına göre daha az bütünlükçü, daha az monolitikti. Ona göre çoğu fikir çatışıyordu, o halde kültür bir uzlaşma zemini olmaktan çok anlaşmazlık zemini olarak görülmemeliydi. Kültür dediğimiz şeyler, anlaşmazlığı mümkün hale getiren ve varlığı tartışma konusu yapılmayan kuralların temelini oluşturuyordu. Benzer görüşler, yıllar sonra, 1970'lerde başlayıp 1990'ların başında zirveye ulaşan kültür kuramı tartışmalarında önemli bir rol oynayacaktır. Bu tartışmalarda Sapir'den

ender olarak bahsedilmesi, ancak ciddi bir ortak hafıza kaybıyla açıklanabilir.

Chicago Okulu

Boas henüz hayattayken, onun düşüncelerini bir biçimde izleyen çok sayıda araştırma projesi yürütüldü. Bu projelerin bazıları, zamanla Boas'ın kendi inançlarından radikal biçimde farklılaştı – özellikle de 1950 ve 60'ların yeni evrimci hareketi bağlamında. Ama öğrencileri, ustalarıyla aynı fikirde olmadıklarında bile, yaptıkları her şeyde etkisi bazen dolaylı biçimlerde de olsa, sürüyordu. Boas'ın kültürel tarih, yayılma, dil, sembol ve psikoloji ilgileri, Amerikan antropolojisinde Avrupa geleneğine göre daha fazla çeşitliliğe neden oldu.

Ama yukarıda da belirttiğimiz gibi, Birleşik Devletler'de entelektüel soy çizgisi Boas'a dayanmayan pek az antropolog vardır ve 1890'larda Chicago'da Park ve Thomas tarafından kurulan grup, bunların en önemli örneğidir. Erken dönem Chicago sosyologları için acil sorun, Chicago metropolünde fokurdayan etnik ilişkiler kazanını anlamaktı (ya da o zamanlar dendiği gibi “ırk ilişkileri”ni). Bu kazan içinde göçmen akınının büyük etkisi vardı – Güneyden gelen siyahlar, Yahudiler, İrlandalılar, İskandinavlar, İtalyanlar ve Polonyalılar. Amerikan *erime potası* bu gruplar arasındaki sınırları çözebilecek miydi yoksa ortak bir emek piyasasına entegre olduktan sonra bile ayrı topluluklar olarak varlıklarını sürdürecekler miydi? Bugünden bakınca, bu araştırma o zamandan on yıllarca sonra da sürmüş gibi görünüyor. Bu, antropolojinin hâlâ küçük ve mümkünse “uzak” topluluklar hakkındaki çalışma anlamına geldiği bir zamanda, kent antropolojisiydi; “etniklik” teriminin dolaşıma girmediği bir zamanda, etniklik çalışmasıydı.

Metropoldeki yerel topluluklar üzerine yaptıkları araştırmalar bir yana, Chicago Okulu en fazla Latin Amerika'daki ve Doğu Avrupa'daki –bir süre sonra da Hindistan'daki– köylü topluluklar üzerine yaptıkları araştırmalarla tanındı. Köylü çalışmaları, köklerini Doğu Avrupalı sosyologların, tarihçilerin ve

ekonomistlerin yaptıkları kırsal topluluk çalışmalarında bulur. Bunların en ünlülerinden biri, Birinci Dünya Savaşı döneminde bir köylü ekonomisi kuramı geliştirmiş olan Alexander Chayanov'dur (1888-1938). Stalin'in tasfiyelerinden birinde hayatını kaybeden Chayanov, 1950'lere kadar Batı'da hemen hemen hiç bilinmiyordu. Kuramında, köylülerin kâr için üretmeye ikna edilmelerinin neden bu kadar zor olduğunu soruyor ve onların marjinal geçimlik ekonomilerinin risk alma-ya elverişli olmadığı sonucuna varıyordu. Basit görünen bu formül, az gelişmişlik konusundaki antropolojik çalışmalar açısından temel sonuçlara yol açtı. Chicago Okulu'nu doğrudan etkileyen bir başka Doğu Avrupalı, Polonyalı şair ve kır sosyologu Florian W. Znaniecki'ydı (1882-1958). Znaniecki ve Chicago Okulu'nun kurucularından biri olan William Thomas, çok yakın bir işbirliği geliştirdiler; Znaniecki Chicago'dayken bu ortak çalışmalarını anıtsal bir yapıt olan beş ciltlik *The Polish in Europe and America* (Avrupa ve Amerika'da Polonyalılar, 1918-29) ile sonuçlandırıdılar. Bu eser, bütün köylü çalışmalarının anası olarak kabul edilebilir.

1934'te, Thomas ve Znaniecki'nin bir halefi, Robert Redfield (1897-1958), Chicago'da kendine bir yer yapmıştı bile. Tam anlamıyla Chicago Okulu'nun eline doğan ve orada büyüyen Redfield, önce Sapir'in 1925'ten 1931'e kadarki Chicago döneminde Boas Okulu'ndan etkilenmişti; sonra da Radcliffe-Brown'ın etkisine girdi. Kendisi de Meksika'da bir saha çalışması yaptı, Orta Amerika'da çok sayıda çalışmayı yönetti. Onun araştırması kuramsal olarak iki soruya odaklanmıştır: İlki, köylü toplumlarının kendi kültürlerine mi sahip oldukları yoksa yaşam biçimlerinin basitçe ekonomik ihtiyaçların bir ürünü mü olduğu sorusuydu. Redfield bu soruyu tıpkı başkaları gibi köylülerin de kendi kültürlerinin olduğu biçiminde yanıtlamış ve köylülerin melez yaşam biçimlerinin diğer kültürlerden daha az otantik olmadığını düşünmüştü.

İkinci soru, yerel köylü yaşamı ile ilgili bulguların ulusal, bölgesel ya da küresel düzede ki süreçlerle ilgili bulgularla nasıl entegre edilebileceğiydi. Antropolojide kullanılan anlamıyla

“köylü” terimi genellikle yerel olmayan siyaset ve değişim süreçlerine katılım açısından marjinal kalan geçimlik tarım topluluklarını ifade eder; oysa içinde yaşadıkları toplumlar, kendine yeterli ve yalıtılmış toplumlarmış gibi çalışamaz. Redfield bu sorunla başa çıkmak için önce basit bir ikilik kullanmayı önerdi: Halk kültürü/kent kültürü ya da “küçük gelenekler” (yerel ve sözlü olarak aktarılan)/ “büyük gelenekler” (yerel olmayan ve yazılı). Bu sınıflama, kültürel bir ölçüte dayalıydı ve köylü yaşamının ekonomik ve siyasal boyutlarıyla ilişkilendirilmesi zordu; bu nedenle 1950’lerde ortaya çıkan materyalist yönelimli köylü çalışmaları öğrencileri tarafından sert biçimde eleştirildi. Bu sınıflamaya Amerikan antropolojisi içinden ünlü bir karşı çıkış, Oscar Lewis’inkidir. Lewis, Redfield’in daha önce çalışmış olduğu Meksika köyünde bir saha çalışması yaptı ve tamamen farklı sonuçlara ulaştı (Redfield 1930; Lewis 1951).

Redfield de zamanla görüşlerini değiştirdi, halk kültürü ile kent kültürünün ikili bir zıtlık değil, orta büyüklükteki şehirleri de içeren bir sürekliliğin iki kutbu olduğunu söyledi. Ayrıca modeline göç süreçlerini ve kültürel modernleşmeyi (bireyselleşme ve laikleşme) de dahil etti. Bununla birlikte, simgesel kültür üzerine yaptığı vurguyu kaldırmaya niyetli değildi; tıpkı pek çok başka Amerikan antropologu gibi. Aslında Redfield’in kültür görüşü, Benedict’inkinden pek de farklı değildi. Onu ilgilendiren, köylü hayatını belirleyen iktidar yapılarını ortaya çıkarmak değil, köylü yaşam biçiminin ne türden bir “kültürel karakter” ya da ethos yarattığını göstermekti.

Chicago’daki akademisyenler, ana akım antropolojiye ancak yıllar sonra dahil olabilen bir araştırma konuları alanı tanımladılar. İki savaş arasındaki yıllar boyunca onlar etniklik, kentleşme, köylü toplumu ve göç konularını çalışmışlardı bile. Chicago, aynı zamanda sınırlı, genellikle de kısa dönemli karşılaşmalarda (mesela bir kurum içinde) insanlar arasındaki etkileşimi ayrıntılı biçimde çözümlemeye odaklanan özel bir mikrososyoloji geleneğinin de doğum yeri idi. Genellikle *sembolik etkileşimcilik* olarak adlandırılan bu yaklaşım, ikisi daha sonra antropoloji üzerinde hatırı sayılır etkiler yapacak bir grup sos-

yolog tarafından geliştirilmişti. Bu sosyologlardan biri, etki-
leşim törenlerine ilişkin özenli işleri ve kısa zaman sonra ana
akım antropolojiye dahil olacak rol oynama çalışmalarıyla tanı-
nan Erving Goffman'dı (1922-82). Diğeri ise, kültürlerarası ile-
tişim ve beden dili çalışmalarının öncüsü, bu alanlarda Bateson
ve Mead'ın izleyicisi Raymond Birdwhistell'di (1918-94).

Antropoloji topluluğunun kalanının bu yeni araştırma ilgile-
rine yaklaşması neden o kadar yavaş olmuştu? Yanıt bir düzey-
de basittir. Ne Chicago'daki göçmenler, yarı kentlileşmiş Po-
lonyalı köylüler, ne de modern hastanenin çalışanlarının “ger-
çek” kültüre sahip oldukları söylenemezdi ve bu nedenle de
antropolojik araştırma için “uygunsuz” nesnelerdi. Antropo-
logların büyük bölümü “insanın doğal hali” hakkındaki büyük
kuramlara (mesela Rousseau ya da Morgan) ilgilerini kaybet-
tikten uzun zaman sonra bile bazı kültürlerin diğerlerinden da-
ha “otantik” olduğu fikri yaşamayı sürdürdü. Afrika kabileleri
ya da tehdit altındaki Amerikan Yerlileri, antropologlar açısın-
dan modernleşmenin yarattığı melez kültürlerden daha ilgi çe-
kiciydi. Bu tercih, açıkça ifade edilmiyordu ve mesela Radclif-
fe Brown, Chicago Okulu'nun çalışmalarına büyük rağbet gös-
teriyordu. Ama ne söylenirse söylensin, “gerçek ilkeller” her
zaman daha büyük bir mesleki prestij getiriyordu. Ayrıca böy-
le bir öncelik için geçerli nedenler de vardı. “Gerçek ilkeller”
dünya yüzünden hızla siliniyordu ve çok geç olmadan onların
yaşam biçimlerinin belgelenmesi, zorlayıcı bir işti. İnsan bu-
gün böyle bir motivasyona sempati duyabilir, ne de olsa insan-
lık durumuna dair bütün genellemeler mümkün olan en geniş
karşılaştırma verisine dayalı olmalı.

“Akrabalık bilimi”

Amerikan araştırmalarının genişliğine karşın, 1930'lar ve
1940'lar antropolojisi ile ilişkilendirilen esas nitelik, bu değildi.
Bu döneme ilişkin hatırladığımız, büyük İngiliz yapısal işlev-
selcileri ve onların yalnızca “gerçek ilkellere” takılmaları değil
aynı zamanda onların yaşamının arkasındaki yapısal özellikleri

formel bir şıklık, “medeniyet” içinde tanımlayan klasik monografileridir. Bu çalışmaların yazarları genellikle Malinowski’nin eski öğrencileridir; bazıları Radcliffe-Brown’a diğerlerinden daha yakındır. 1950’lere kadar önde gelen bu adamların (aralarında hiç kadın yoktu) pek azı prestijli İngiliz üniversitelerinde önemli konumlar elde edebildiler. Çoğu, özellikle de Firth’in ve Malinowski’nin sadık öğrencileri, bir sonraki on yılı beklemek zorunda kaldılar.

Malinowski’nin yıldız öğrencilerinden biri, daha sonra Radcliffe-Brown’ın yapısal işlevselciliğinin güçlü taraftarlarından biri olan Meyer Fortes’ti (1906-83). Güney Afrikalı bir Yahudi olan Fortes’in lisans eğitimi, psikoloji üzerineydi. Fortes’in Malinowski ile 1930’daki kopuşu dramatik olmuştu ve nedeni de münhasıran akademik farklılıklardan kaynaklanmıyordu. Örneğin Malinowski 1934’te Fortes’ten tüm fikirlerini Malinowski’den ödünç aldığını doğrulayan yazılı bir belge vermesini istemişti (Goody 1995: 37). Yumuşak huylu bir Yeni Zelandalı olan Firth, Malinowski’nin öfke patlamalarını bilgelikle ve biraz da alayla karşılarken Fortes bunları kişisel olarak alıyordu. Öyle ya da böyle, son derece verimli bir eser olan *African Political Systems* (Fortes ve Evans-Pritchard, 1940) yayınlandığında, Fortes’in ilgilerinin Malinowski’den çok Radcliffe-Brown’inkine yakın olduğu açıklık kazandı. Firth’in uzmanlığı akrabalıktı ki bu konu Malinowski’nin Trobriand yerlileri arasında akrabalıkla ilgili bir kitap yazma sözünü tutmuş olmasına karşın, hiçbir zaman ayrıntılı biçimde girmediği bir konuydu. 1932’de, Fortes Altın Sahili’ndeki (bugün Ghana) ilk büyük saha çalışmasına başladı; 1940’lar ve 50’lerde bu ülkenin en geniş ve toplumsal olarak en karmaşık halkları olan Ashantiler ve Tallensiler hakkında geniş bir yayın yaptı. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi* (1945) kitabı, yapısal işlevselciliğin en yüksek noktalarından biri olarak kabul edilir. İngiliz antropolojisinin bu dönemde genellikle küçümseyici bir ifadeyle “akrabalık bilimi” olarak anılması, büyük ölçüde Fortes’in bu çalışmalarına bağlıdır. Pek çokları, en azından Amerikalıların çoğu, akrabalığa ilişkin bu dikkatin disiplinin bütünlükçü yak-

laşımına ihanet olduğunu hissediyorlardı.

Yapısal işlevselciliğin en yüksek noktası, herhalde Radcliffe-Brown, Fortes, Gluckman ve Evans-Pritchard'ın hep beraber Oxford'da bulundukları yıllardır. Radcliffe-Brown, akra-balığın ilkel toplumun motoru, onu birarada tutan tutkal ve bu toplumun içinde yaşadığı ahlaki evren olduğunu düşünüyordu. Bu düşünce, Fortes'in çalışmalarıyla doğrulandı ve güçlendi, çünkü yoğun bir etnografiye dayalı bu çalışmalarda Fortes "mekanizmalar"a ve yapısal ilkelere odaklanıyordu. Yakın mesleki müttefiki ve arkadaşı Evans-Pritchard da Fortes'in yapısal işlevselciliğe olan bağlılığını mesleki yaşamının ilk yarısında paylaştı ama 1950'lerde başka bir yöne doğru ilerledi (Beşinci ve Altıncı Bölüm'ler). Kendi kuşağından İngiliz antropologların çoğu gibi Evans-Pritchard da LSE'de Malinowski ile çalışmıştı ama öğretmenleri arasında Torres seferinden Marett ve belki daha da önemlisi, Sudan uzmanı Charles Seligman da vardı. 1930'lar boyunca Sudan'da Azandeler ve Nuerler arasında yaptığı çalışmalarda Evans-Pritchard'ın danışmanı Seligman'dı. Evans-Pritchard ve Malinowski hiçbir zaman çok yakın olmadılar. Malinowski Trobriand hayatına ilişkin şiirsel, ayrıntılı ve ilham verici bir anlatı kurarken Evans-Pritchard toplumsal bir kuram tutkusu içindeydi ve kesin, zarif ve mantıksal tutarlılığı olan entelektüel çözümlemelere eğilim duyuyordu. Bunun yanında Evans-Pritchard, ilk antropologların "dışarıklı" olmalarına ilişkin genel kuralın da bir istisnasıydı. Leach'ın (1984) tanımlamasıyla bu "Galli izlenimi uyandıran ismine karşın çok İngiliz olan İngiliz beyefendi" aslında, bir yabancı olan Malinowski'nin sonsuza kadar yasaklı olduğu İngiliz üst sınıfının kişileşmiş hali gibiydi.

Daha 1931'de Evans-Pritchard, Sydney'den Chicago'ya giderken kısa bir süre İngiltere'de mola verdiğinde, Radcliffe-Brown'dan son derece etkilenmişti. Bununla beraber, hiçbir zaman Durkheimci ustanın öğrencisi olmamıştı. Radcliffe-Brown 1937'de Oxford'a döndüğünde, Evans-Pritchard orada bir yer edinmişti bile ve yalnızca Sudan'daki saha çalışmasında yıllarını geçirmekle kalmamış, aynı zamanda Kahire'de Sosyoloji

Profesörü olarak da üç yıl çalışmıştı. İlk kitabı *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937) Radcliffe-Brown'ın döndüğü yıl basıldı ve hemen bir başyapıt olarak kabul gördü. Bu monografi, güney Sudan'da tarımla uğraşan halklar arasındaki cadılık inancı ile ilgiliydi; çözümlemeleri antropolojide en fazla beğenilen ve aynı zamanda tartışılan bir biçimde, iki uçluydu: Bir yandan, cadılığı toplumsal çatışmaları zararsız kanallara yönelten bir "güvenlik sübabı", Durkheimci gelenekteki bü-tünleştirici araçlardan biri olarak anlıyordu; diğer yandan, yabancı bir düşünce dünyasını onun kendi kavramları ile anlamaya ilişkin ciddi bir çaba sergiliyordu. Burada dikkat çekici olan, bu iki yaklaşımı sorunsuzca biraraya getirme biçimiydi. İnanç sistemi yalnızca varolan toplumsal düzeni istikrara kavuşturup uyumlaştırmıyordu, aynı zamanda Azande düşüncesinin mantıksal varsayımlarını da rasyonel ve tutarlı biçimde ortaya koyuyordu. Evans-Pritchard bu inançların sıradan, kendinden menkul ve pratik yönlerini vurguluyordu. Düşünce ve inanç gündelik yaşamın maddi olaylarının dışında soyut süreçler değil, bu olayların ayrılmaz birer parçasıydı. Bazı yorumcular (özellikle Winch 1958) Evans-Pritchard'ın cadılık inançlarını bunların "toplumsal işlevlerine" indirgediğini iddia ederek yapısal-işlevselci yanını vurguladılar. Başkaları (mesela Douglas 1980 ama aynı zamanda Feyerabend 1975) tam tersine, Evans-Pritchard'ın herhangi bir yerdeki bilgi ve inancın toplumsal ürünler olduğunu gösterdiğini ileri sürdüler.

Evans-Pritchard'ın ikinci önemli kitabı 1940'ta yayınlandı; aynı yıl, Fortes'le birlikte derledikleri Afrika siyasi sistemlerine ilişkin cilt de çıkmıştı. *The Nuer*, Azande'nin kuzeyinde yaşayan babasoylu kırsal toplulukların siyasi örgütlenmesine ilişkin bir çalışmaydı ve Radcliffe-Brown etkisini daha fazla taşıyordu. Bu kitap, *acephalous* ("devletsiz") haklar antropolojisinin merkezî sorununu ele alıyor, merkezî liderliğin olmadığı durumda siyasi hareketliliğin ölçeğinin ne olabileceğini tartışıyordu. Nuerlerin yaşam dünyasına ilişkin canlı bir ilgi yaratan bu kitap aynı zamanda "akrabalık bilimi"nin de *tour de force*'u oldu. Çatışmalar, akrabalık bağları içinde örgütleniyor-

du. Parçalı örgütlenme ilkesi –“kardeşime karşı ben, kuzenlerimize karşı kardeşim ve ben, diğerlerine karşı kardeşler ve kuzenler”– bu çözümlemede büyütülüyor, aynı zamanda da baba-soyly sistemi yatay kesen ilişkilerin (örneğin evliliklerin) çatışmaları azaltıcı etkisi ortaya konuyordu ki bu konu Gluckman (1956) tarafından daha ayrıntılı olarak ele alınacaktı. Evans-Pritchard son bölümde toplumsal yapıya ilişkin görüşlerini geliştiriyordu. Bu görüşlerin Radcliffe-Brown'ınkilerle aynı çizgi- de olduğunu, kişiler değişse de değişmeden kalan süreklilikler içeren bir toplumsal ilişkiler sisteminin bulunduğunu söylüyordu. Azande monografisi ile bu çalışma arasındaki süreklilik de dikkate değerdir. Evans-Pritchard akrabalığın ve cadılığın “düşünce kipi”nin iki örneği olduğunu düşünüyordu ve her iki örnekte de düşüncenin Pierre Bourdieu'nun (1990) çok sonraları “pratiğin mantığı” olarak isimlendireceği şeyle nasıl ilişkili olduğunu göstermeye çalışıyordu.

Seligman'ın öncü çalışmasının ardından Fortes ve Evans-Pritchard'ın Tallensi, Ashanti, Azande ve Nuer'ler hakkında yazdıkları monografiler, İngiliz sosyal antropolojisinin bölgesel ilgisinin Pasifik'ten Afrika'ya yönelmesi açısından kilit önemdedir ama aynı zamanda başka önemli antropologların da o dönemde Afrika'da çalıştıkları unutulmamalıdır – Richards Bem-balar arasında, Schapera Tswanalar, Gluckman Zulu, Forde de Yaköler arasında. Bir düzineye yakın İngiliz antropologunun katkıda bulunduğu *African Political Systems*, bu yeni bölgesel yönelimin güçlü bir görünümü oldu. Editörler bol alıntılı girişlerinde üç tür Afrika toplumunu ayırdediyorlardı: Eşitlikçi, küçük ölçekli topluluklar (ağırlıkla avcı-toplayıcılar), devletli toplumlar (örneğin Buganda Krallığı) ve ilginç bir ara tip olarak sülale temelli parçalı toplum – ki Nuerler, merkezsiz ama belirli amaçlar için (örneğin savaş gibi) büyük, işbirliği yapabilen gruplar oluşturma yeteneğine sahip bu toplumların numunesi haline geldi. Daha sonra göreceğimiz gibi, parçalı toplumlar antropologları onyıllarca meşgul ettiler, üstelik yalnızca İngiltere'de değil (örneğin bkz. Sahlins 1968). 1950'ler ve 1960'lardaki büyük akrabalık tartışması sırasında *African Poli-*

tical Systems'de sunulan model çeşitli yönlerden eleştirilere konu edildi. Kimileri bu modelin gerçek yaşamın karmaşıklıklarını yansıtmak için fazla düzenli olduğunu hissetti. Başkaları örtülü bir evrimcilik olarak kötülediler. Bazıları da (bunlar arasında öne çıkan bir isim Lévi-Strauss'du) akrabalık ilkesi olarak soydanlığı görmesi nedeniyle bu modeli reddettiler.

İşlevselciliğin son durağı

1930'da İngiliz antropolojisinin merkezi tartışılmaz biçimde, Malinowski ve çok sayıdaki yetenekli öğrencisinin bulunduğu LSE idi. 1940'ta Oxford Radcliffe-Brown yanlısı bir himaye altında hızla hegemonik hale gelmeye başladı. 1950'de Radcliffe-Browncular Cambridge, Manchester ve University College London'da güvenli işler edinirken Malinowski'nin izleyicileri akademik denetim üzerindeki rekabet güçlerini yitirmiş görünüyorlardı. Bu iki adamın değişen rolleri, farklı biçimlerde onların entelektüel profillerini ve kişiliklerini yansıtıyordu. Malinowski, öngörülemez öfkesine karşın, öğrencileri üzerinde uzun süreli etkiler bırakan karizmatik bir liderdi (Weberci anlamda) (Firth 1957). Radcliffe-Brown ise daha çok kurumsallaşmayı güçlendiren biriydi. 1930'larda İngiltereye dönmeden önce dört kıtadaki üniversitelerde yapısal-işlevselci kozaları sebatla oluştururken uzun dönemli bir plan çerçevesinde hareket etmiş gibi görünüyordu.

Ama LSE'deki Firth, Malinowskici bir programın devamlılığını sağlamıştı. Kendi vatani olan Yeni Zelanda Maorileri üzerinde yaptığı ilk çalışmadan sonra Londra'ya ekonomi okumaya gelmiş, ancak gelir gelmez katıldığı bir Malinowski seminerinden sonra, antropolojiye geçmişti (Stocking 1995: 407). Ekonomik antropoloji alanında daha sonra önemli etkiler yaratacak öncü çalışmalar yaptı. Ama kuramsal katkılarına (Beşinci Bölüm) rağmen Firth asıl olarak ve herşeyden önce, ampirik araştırmacıydı (ve bu kitabın yazıldığı sırada yüz yaşında, hâlâ etkin durumdaydı). Hocası gibi o da toplumsal hayatın uzun süreli izlenmesini ve etkileşimi soyut yapılardan daha büyüle-

yici (ve daha “gerçek”) buluyordu. Üç ayrı dönemde uzun süreli saha çalışması yürüttüğü Polinezya adası yerlileri Tikopililer üzerine onbir kitap yayınlamıştı. En ünlü monografisi *We, The Tikopia* (Biz, Tikopililer) (1936) Malinowskici antropolojinin hem güçlü hem de zayıf yönlerini ortaya çıkaran 600 sayfalık dev bir eserdir. Yapısal işlevselciler Firth’in bu hafif, herşeyi içeren ve şık modeller geliştirmeye kalkışmayan, hatta bazı kurumları diğerlerinden daha fazla öne çıkarmaya bile yeltenmeyen çalışmasına karşı küçümsemeyle doluydular. Ama bu kitabın uzun ve ayrıntılı etnografik tanımlamaları, “ilkel” yaşamın şaşırtıcı karmaşıklığını yapısal işlevselcilerin ikna edici açıklamalarından çok daha iyi belgeliyordu.

Firth’in monografisi, Reo Fortune’nin *Sorcerers of Dobu*’su (Dobu Büyücüleri), Isaac Schapera’nın Bechuanaland (Botswana) üzerine kitapları ve Audrey Richard’ın Kuzey Rodezya’da (Zambia) yaptığı çalışmayla birlikte, tipik Malinowskici çalışmalardı. Bunların hepsi, toplumları bütünüleşik ve işlevsel sistemler olarak görüyorlar ama bütünüleşme mekanizmalarına pek az dikkat ediyorlardı. Burada, yeni ortaya çıkan Oxford antropolojisi, daha parlak, daha bilimsel, daha tutarlı ve her bakımdan daha üstün görünüyordu. Ancak son söz henüz söylenmemişti: Firth, Malinowski gibi bir yöntemsel bireyciydi ve onları yönettiği düşünülen soyut hukuksal (Radcliffe Brown) ya da mantıksal (Evans-Pritchard) ilkelere değil, yaşayan insanların gündelik deneyimlerine odaklanıyordu. Firth’in asıl ilgisi, bireysel aktörler arasındaki sürekli değişen taktiksel oyunlardı ve bu ilgi onu 1950’lerin sonunda ve 1960’larda gelecek bütün bir yöntemsel bireyciler kuşağının bir tür atası olarak popülerleştirecekti.

Bazı İngiliz dışarıklılar

İngiliz antropolojisi, küçük, seçkinci, kapalı ve çatışmalarla doluydu. Yine de bir kaç yıllık süre içinde antropolojinin bazı büyük klasiklerini ortaya çıkardı. Ama alan gerçekte kapalıydı ve yapısal-işlevselci ya da işlevselci kamplardan birine dahil olma-

yan herkesi marjinalleştirme eğilimindeydi. Bunun iyi bir örneği, savaştan önceki dönemde, Pasifik adalarında çalışan, o dönemde etkili olmakla birlikte sonra unutulmuş ama sonradan yeniden keşfedilen A.M. Hocart'tır (1884-1939). Hocart, Pasifikte önce Fiji'de, sonra Tonga ve Samoa'da da bir araştırma yürüttü (1909-1914). Hocart hem tarihsel hem de gayet ustalıkla biçimde yapısal ilgilere sahipti ve Malinowski'nin canlı pragmatizminden de Radcliffe-Brown'un basit "yasalar" ve "mekanizmalar" arayışından da uzaktı. Onun esas merakı, ritüeller ve toplumsal hiyerarşilerdi ve geliştirdiği karşılaştırmalı yöntem İngiliz çağdaşlarından çok Mauss'tan Lévi-Strauss'a kadar Fransız antropologlarınkine benziyordu. Aslında kast üzerine yazdığı yenilikçi kitabı da (Hocart 1938) İngilizce'den önce Fransızca çevirisiyle yayınlandı ve Fransızlar tarafından daha fazla referans gösterildi. Hocart İngiltere'de akademik bir iş bulamadı, ancak 1934'te Kahire Üniversitesi'nde Sosyoloji Profesörü olarak Evans-Pritchard'ın yerine geçti ve ölümüne kadar da burada kaldı.

Yetenekli bir müzisyen ve Afrika uzmanı olan, İngiltere'deki psikolojik antropolojinin öncülüğünü yapan ve sonunda Canberra'daki Australian National University'de profesörlüğe atanan Avusturyalı Siegfried Nadel (1903-56) gibi başka dışarılıklar da vardı. Bir başkası, Daryll Forde'du (1902-73). O Nadel'den bile daha marjinaldi; İngiltere'de arkeoloji çalıştıktan sonra Berkeley'e gidip Kroeber ve Lowie ile kültürel antropoloji çalıştı. İngiltere'ye pek de moda olmayan ekolojik çalışmalar eğilimi kazanmış olarak döndü, neyse ki Evans-Pritchard'da güçlü bir müttefik buldu ve 1945'te Londra'daki University College'e üye olarak atandı.

Ama bu dönemin en ilginç genç İngiliz dışarılıklı, Gregory Bateson'du (1904-80). Bateson akademiye bir üst-orta sınıf aileden gelmişti. Babası, ünlü biyolog William Bateson'du; oğlunun ismini genetiğin kurucusu Gregor Mendel'den esinlenerek koymuştu. Bateson, biyolog olmayı hedefliyordu, ta ki bir gün Haddon Cambridge treninde yaptığı uzun bir konuşmayla onu antropolojiye ikna edene kadar (Lipset 1982:114). Bu

konuşmanın hemen arkasından, kendini Yeni Gine’de saha çalışmasında buldu. Burada Bainingerler arasında yaptığı nispeten başarısız bir saha çalışmasından sonra Bateson lowland halkını oluşturan latmullar arasında çalıştı. Bu halkın *naven* ritüeli, Bateson’ın ilk ve tek etnografik monografisi *Naven*’in (1936) omurgasını oluşturdu.

Bateson Yeni Gine’de, Sepik nehri üzerinde bir kanoda Reo Fortune ve eşi Margaret Mead ile tanıştı, onlar da aynı bölgede saha çalışması yapıyorlardı. Bu karşılaşmanın anlatımı, antropoloji tarihi klasikleri arasına girmiştir. Karşılaşma her bakımdan yoğundu. Üçü antropoloji ve genel olarak hayat hakkında konuştular, üzerinde çalışma yaptıkları halklar arasındaki farklılıkları tartıştılar, kendi kişisel ilişkilerini korkusuzca çözümlediler. Kumlar yerine oturduğunda Fortune ve Mead boşanmış, Bateson Mead ile evlenmiş ve hemen arkasından da 1939’da, Birleşik Devletler’e taşınmışlardı.

Mead ve Bateson’un karşılaşması, bu yıllardaki Amerikan ve İngiliz antropologları arasındaki ilişkiye de ışık tutar. Bateson’un Radcliffe-Brown’ın sık entelektüalizmine düşkünlüğü, Benedict’in psikoloji ve duygular konusundaki içgörüsünün sınamasından geçti. Antropologun rolü tam olarak neydi? Genel sosyolojik ilkeleri ortaya çıkarmak mı yoksa insan iletişiminin inceliklerini tanımlamak mı? Bunların biri diğerini dışlar mı? Ya da acaba bu ikisini biraraya getirebilecek ortak bir dil var mıdır? Bateson’un monografisi bu ikilemlerin bir ifadesidir. *Naven* ritüelinde latmul erkekleri kadın gibi giyinirler ve genç yeğenlerine yönelik eşcinsel arzuyu taklid ederler. Bateson, bu ritüele üç farklı analitik perspektiften yaklaşır. İlki, Radcliffe-Brown’dan esinlenen bir “sosyolojik ve yapısal” yaklaşımdır. İkincisine “eidos” (bir kültürün bilişsel ve entelektüel tarzı anlamında), üçüncüsüne ise “ethos” (Benedict’ten) adını verir. Bu üç yaklaşımı bırakın sentezlemeyi, uzlaştırmayı bile çok zor bulur ve zamanla çabasına bir son verir. 1936 yılında yayınlanan *Naven*, bu nedenle çözülmemiş bir bilmece olarak kalır. Kitap, ancak 1958’de uzun bir ekle yeniden basılır. Burada Bateson ayrı ayrı duran yaklaşımları birleştirmeye uğraşır.

Bateson'un monografisi, çağdaş antropoloji üzerinde pek etkisi olmayan belirsiz bir çalışmadır. İngiliz çağdaşları bununla ne yapacaklarını bilememişlerdir (Kuper 1996) ama 1950'lerden beri disiplin içinde ortaya çıkan pek çok değişikliği öngördüğü açıkça görüldükçe prestiji artmıştır. Bateson, "işlev" fikrine eleştirel yaklaşır çünkü ona göre bu fikir erekselcidir (yani etkinin nedeni öncelediğini ima eder). İşlevselci açıklamaların her zaman dikkatle incelenmesi gerektiğini söyler. İşlevselci açıklamalar, bütün bağlantıları bütünün "amaç" ve "ihtiyaçları"nın bireysel özneye bildirilmesi olarak görüp görmediklerini anlamak üzere dikkatlice değerlendirilmelidir. Bu da bizi işlev ve yapı yerine süreç ve iletişime odaklanmaya yöneltir.

Bateson, hâlâ üzerine yorumlar yapılan, bazen bu yorumlar bir kitap boyutunda olan (örneğin Harries-Jones 1995) istisnai bir entelektüeldir. Savaşın sonra iletişim ve süreç ilgisi onu pek çok alanın en parlak akademisyenleriyle karşılaştırmıştır: Psikiyatrlar, psikologlar, etnologlar, matematikçiler, çevreciler, biyologlar vd. Kısa bir zaman içinde psikoloji ve iletişim teorisi gibi konularda dikkate değer katkıları bulunan interdisipliner bir figür haline geldi (bkz. Bateson 1972) ve antropolojik açıklamalarda sibernetik modellerin kullanımına da öncülük etti. İkinci Dünya Savaşı öncesinde Mead ile birlikte Bali'de yaptığı "fotoğrafla saha çalışması", onun antropolojinin sınırlarını keşfetme arzusuna işaret eder. Savaş boyunca Bateson, Mead'ın "ulusal karakter" çalışmalarına katkıda bulundu ve hem antropologları hem de diğerlerini etkileyen bir iletişim kuramı üzerinde çalıştı (Altıncı Bölüm).

Bu bölümü Bateson'ın erken dönem kariyeriyle bitirmek uygun görünüyor. Hayatı boyunca bir tabu yıkıcı ve egzantrik olarak görülen Bateson'ın ilk kuramsal sentez girişimi, Amerikan ve İngiliz antropolojileri arasındaki uçuruma bir köprü kurmaktır. Bu girişimi kendisi bile bir başarısızlık olarak görür. Bu da bizi iki gelenek arasındaki uçurumun gerçekliği konusunda uyarmalı. Amerikalılar simgesel anlamlar, "kültürel örüntüler" ve

toplum ile dil arasındaki ilişki gibi konuları çalışan Boasçı kültürel antropolojiyi derinleştirirken İngilizler toplumsal hayat, statü ilişkileri, akrabalık sistemleri ve giderek artan bir biçimde de siyasete yoğunlaştılar. Fransız antropolojisindeki egemen eğilimler ise üçüncü bir yol takip etti ki buna Altıncı Bölüm'de döneceğiz. Kendine saygısı olan her antropoloji tarihçisi antropolojinin her şeyden önce bir tek disiplin olduğunu söyler – Atlantik, hatta Manş Denizi, 1945'teki sınırların etkili çizgileridir. Üstelik, bu sınırların 20. yüzyılın ikinci yarısı boyunca el sürülmeden kaldığını söylemek fazla basitleştirmek olur ama bunların öylesine ortadan kalkıverdiğini düşünmek de naifliktir. Üç ulusal gelenek, bugün de antropolojiyi belirlemeye devam ediyorlar.

Bundan sonraki iki bölümde kitabın basit kronolojik yapısı zaman zaman bozulacak. İki bölüm de İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminden 1960'ların sonundaki yeni radikal hareketlerin ortaya çıkışına kadarki 20 tuhaf yıllla ilgili. Beşinci Bölüm yapısal işlevselciliğe eleştirileri ve bazı alternatifleri sıralarken, Altıncı Bölüm, simgelerin gücünün ve ritüellerin Atlantığın iki yakasındaki antropologlarca nasıl anlaşıldığını, eski uçurumların bu süreçte aşılabildiğini ve yenilerinin ortaya çıktığını gösteriyor.

Değişimin Biçimleri

1946: Silahlar susmuş, savaş uçakları inmiş. Milyonlarca mülteci, Rusya'nın, Polonya'nın ve Ukrayna'nın yanıp yıkılmış topraklarından geçerek Almanya'nın harabeye dönmüş şehirlerine dönüyorlar. Fransa ve İngiltere derinden sarsılmış durumda, büyük imparatorlukları çok yakında sadece birer anı olacaklar. Bunlara karşın, Amerikan ekonomisi, görülmemiş genişlikte pembe Cadillaclar, televizyonlar, rock'n'roll yıldızları ve nükleer silahlanmayla bir süper güç olma yoluna girmiş. Pek de uzak olmayan bir yerde –bir nükleer füze uçuşu mesafede– Sovyetler Birliği, Cadillacların (pembe ya da başka bir renk) üretiminde büsbütün arkada kalmış ama askerî teçhizat üretiminde “özgür dünya” ile başarılı bir biçimde rekabet edebilir hale gelmiş. McCarthy komünist casus avında; Beria ise kapitalist casus. Atmosfer gergin, insanlar yakın geçmişin dehşetini geride bırakmış ama gelecek de belirsiz görünüyor; ilerleme ve formika mutfaklar mı getirecek yoksa bütün dünya ortadan mı kalkacak?

Yalnızca ekonomide değil ama bilimlerin çoğunda da –antropoloji dahil olmak üzere– Birleşik Devletler süper bir güç olarak öne geçmeye başlamıştı; başka yerlere kıyasla daha fazla akademisyen, daha büyük araştırma fonları, daha çok sayıda

dergi ve konferanslar. 1950'lerde, uluslararası bir okuyucu kitlesine ulaşabilmek için Almanca yayın yapan Norveç ya da Danimarka gibi ülkelerdeki akademisyenler, İngilizceye dönmeyi bir fırsat olarak görmeye başladılar.

Nazizmin ırkçı görüşleri politik olarak gözden düştü ve pek çokları, bilimde de ırk kavramını terk etmenin zamanının geldiğini düşündü. Hepsi değilse de pek çok genetikçi ve biyolog, ırksal farklılıkların kültürel çeşitliliğin nedeni olacak kadar derin etkiler yapmadığı konusunda hemfikir oldu. Hemen hemen bütün sosyal ve kültürel antropologlar bu görüşü benimsedi ve aslında evrimcilerin "insan türünün fiziksel ortaklığı" var sayımına dayalı olan disiplinleri ilk şampiyonluğunu almış oldu. Uluslararası ırkçılık karşıtı bildiriler yavaş yavaş yazılmaya ve imzalanmaya başlandığında, bu işlerin içinde bulunmak, antropologlara çok doğal göründü. Böylece, Birleşik Devletlere İngiltere'den göç etmiş ve doktorasını Boas'ın üniversitesi Columbia'dan almış olan Ashley Montagu (1905-99) 1950'de yapılan ırk hakkındaki UNESCO konferansının sekreteri oldu. Bu konferansın sonuç belgesi, *Statement on Race*'de (Irk Üzerine Beyanname) insan kişiliğinin biçimlenmesinde biyolojik faktörlerin ihmal edilebilir önemde olduğu iddiası açık bir biçimde ifade ediliyordu. Böylece Atlantik'in her iki yakasındaki antropologların çoğu biyolojiye karşı kültüre ağırlık veren kültürel göreceli perspektifi paylaşmaya başladı ve savaştan sonra özellikle Bm ve Bm örgütlerinde siyasal olarak etkili oldular.

Değişim rüzgarları kesin olarak evrenselciydi: İnsan türünün ortaklığını ve eşit insan haklarını açıklıyordu. Antropologların bu ideolojik eğilimle ilişkileri, ikilemliydi. Bir yandan, Montagu tarafından bir dizi popüler ve etkili kitapta desteklenen kültürcü ve ırkçılık karşıtı görüşler tartışılmaya değmez, hatta entipüften olarak görülüyordu. Pek çok antropolog muhtemelen sömürgeciliğin kaldırılmasından da yanaydı ki bu da açıkça evrenselci bir projeydi. Diğer yandan, kültürel göreceliğe gömülmüş antropologlar, bu yeni, evrenselci insan hakları retoriği ister sömürgecilik karşıtı hareketlerden, ister Birleşik Devletler yönetiminden ister Birleşmiş Milletler'den gelsin, bu misyo-

nerce coşkuyu sorgusuz sualsiz kabul etmeyi güç buluyorlardı. 1947’de, AAA (*American Anthropological Association* - Amerikan Antropoloji Derneği) Amerikan *Anthropologist* dergisinde yayınlanan ve büyük ölçüde Melville Herskovits tarafından yazılan geniş bir bildiri hazırladı. Bildiri, yeni açıklanan Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi’ne içkin olan kültürel emperyalizme karşı uyarılarla doluydu (AAA 1947). Bu bildiri, zamanın Amerikan antropolojisindeki Boasçı programın ne kadar güçlü bir konumda olduğunu gösteriyordu (bkz. R. Wilson 1997).

Ancak, savaştan çok da uzun olmayan bir süre sonra, Boas’ın kültürel görececiliğine güçlü bir alternatif ve kültürün *sui generis* –kendisini yaratan şey– olduğu görüşünü de içeren bir yaklaşım geliştirildi. Bu görüş açıkça Marx’tan esinlenmişti ama bu borcun açıkça ifadesi savaş sonrası ABD’de Marksist olmanın araştırma fonları ve bursları almak isteyen bir akademisyen için uygun olmaması nedeniyle pek mümkün olmadı. Bu görüşü ortaya koyanlar, Morgan’ı kurucu olarak görme eğilimindedirler.

1946 yılı belki de antropolojinin bugün girdiği hayat dolu, genişlemeci döneminin kapısı olarak görülebilir. O yıl, İngilizler *Association of Social Anthropologist*’i (Sosyal Antropologlar Derneği) kurdular. Evans-Pritchard Oxford’da Radcliffe-Brown’ın yerine geçti ve Kroeber, 45 yıldır hocalık yaptığı Berkeley’den ayrıldı; aynı yıl, Julian Steward Boas’ın Columbia’daki eski bölümünde ders vermeye başladı. Disiplindeki “devrim” sona ermiş de olsa, rutinleşme de geride kalmıştı ve havada değişim rüzgarları esmeye başlamıştı. Birkaç yıl içinde Steward’ın yeni evrimci programı Boasçılığı kendi evinde sallayacak, Evans-Pritchard yapısal-işlevselciliği reddedecek, Gluckman Manchester Üniversitesi’nde sonraları politik radikalizmi ve değişimin dinamiklerine olan ilgisiyle (ki bu ilgi yapısal-işlevselcilikte pek enderdir) tanınacak olan yeni kurulan bölümde profesör olacak, Lévi-Strauss’un akrabalık üzerine devasa eseri 1949’da yayınlanacak ve antropolojinin odağındaki bu kurumla ilgili söylemi sonsuza kadar değiştirecekti.

Savaşı izleyen yıllarda antropoloji pek çok alt dala ayrılmış

olsa da aynı zamanda merkezî tartışmaların sürekliliği ve uluslararasılaşması sayesinde öncekine göre çok daha sıkıca bütünleşmişti de. Farklılıklar sürüyordu ama ulusal sınırları aşan karşılıklı bilgi alışverişi de daha yaygın hale gelmişti. AAA'nın yıllık toplantıları giderek küresel toplantılara dönüştü, herkesin birbirinin dergisi hakkında bir fikrinin olması da zamanla alışıldık bir durum oldu.

Savaşı izleyen iki on yılın karmaşıklığını basit bir düz çizgisel anlatıya sıkıştırmaya çalışmak nafîle olurdu. Genç saha çalışmacıların gitmesi için en popüler yer olarak Yeni Gine tepelerinin yerini Afrika'ya bıraktığı, etnografi alanları olarak Karayipler'in ve Latin Amerika'nın ayrı bölgeler haline dönüştüğü, yapısalcılığın hesaba katılması gereken bir güç haline geldiği, yorumsamacı antropolojinin büyük bir hamle yaptığı, yeni sembolik, politik ve ekonomik çözümleme biçimlerinin geliştirildiği bir dönem.

Bu kitapta, bu kadar karmaşık gelişmeleri bir şekilde yerleştirme sorununu 1950'ler ve 1960'ları iki bölüme ayırarak çözmeye çalıştık. Bu bölüm, kitabın en uzun bölümü ve toplumsal hayatın toplumsal örgütlenme ve etkileşim, siyaset ve ekonomi gibi çeşitli alanlarına odaklanan kuram ve yaklaşımları ele alıyor. Bir sonraki bölümde sembolik etkileşim ve anlama ilişkin kuramlara eğileceğiz. Bu ayrım toplum ve kültür arasındaki son derece tartışmalı ikiliği yeniden üretmekle birlikte, aynı zamanda, gelişmekte olan ulusal gelenekler arasındaki ayrımlara ve birleşmelere ışık tutuyor. Uzun zaman neredeyse Benedict-Mead etkisindeki "kültür" çalışmalarıyla aynı anlamda kullanılan Amerikan antropolojisi, toplumsal örgütlenmenin doğal olarak belirgin bir rol oynadığı Tylorcu "kültür" tanımından etkilenen bir bütünselcilik yönünde gelişmişti. Şimdi, bu boyut, yeni materyalistlerle birlikte, yeniden ortaya çıktı. Büyük ölçüde Durkheim'ın toplumsal anlayışının Mauss üzerinden belirlediği Fransız antropolojisi, büyüleyici mübadele problemine vardı. Mübadele, genellikle ekonomik bir terim olarak düşünülürken, Mauss'un etkisiyle, bir iletişim olarak yeniden tarif edildi. Lévi-Strauss'un da katkısıyla, disiplinin oda-

ğı, sosyolojiden semiyotiğe kaydı. Son olarak, konularının sosyolojik tanımına daha da azimle tutunmuş olan İngilizler, daha önce Durkheim'la olduğu gibi, bir kez daha Fransız kuramını ithal ettiler. Bu hareketlerde hem süreklilik hem de değişim var. Ulusal gelenekler arasındaki ayrımlar bulanıklaştı ama tamamen ortadan kalkmadı.

Yeni evrimcilik ve kültürel ekoloji

Amerikan antropolojisinde ortaya çıkan materyalist okulun anti-Boasçılığı açık olsa da Boas'ın kendi arkadaşlarının ve öğrencilerinin pek çoğu yeni düşüncelere görüldüğünden daha yakındılar. Berkeley'de Kroeber en azından belirsiz bir tutuma sahipken meslektaşı Lowie, ünlü kitabı *Primitive Society*'de (İlkel Toplum) (1920) Morgan'ın *Ancient Society* (Kadim Toplum) kitabının çok sert bir eleştirisini yapmış olsa da, evrimci projeye sempatisini bile ifade ediyordu. Boas'ın kendisi gibi Lowie de olgulara karşı derin bir saygısı olan ampirik yönelimli, tedbirli bir bilim adamıydı. Benedict'in "ulusal karakter" fikrini muğlak ve spekülatif bularak reddediyor, diffüzyonizmin olgularla sınanması daha kolay ve basit varsayımlara dayalı olması nedeniyle kültürel değişimi evrimcilikten daha iyi açıkladığını düşünüyordu. Ama Lowie evrimciliği bütünüyle de reddetmiyordu. Her ne kadar evrimin genel bir kural olduğu fikrini benimsemiyorsa da bazı durumlarda kültürlerin kimi genel hatları izleyerek evrimleştiklerini kabul ediyor gibi görünür ki bu görüş Boas'ın tarihsel tikelciliğine tamamen karşıttır. Lowie aynı zamanda genellikle öğrencisi Julian Steward'a atfedilen çok doğrultulu evrim (*multilinear*) terimini ilk kez kullanan kişidir. Lowie, 19. yüzyıl antropolojisinin tek doğrultulu evriminden farklı olarak evrimin çeşitli yollar boyunca ilerleyebileceğini söyler. Bu yollar arasında belirli benzerlikler olabileceği gibi, dikkate değer çeşitlilikler de vardır. Daha sonra Steward evrimciliği modernleştirme projesine başladığında, hocasından ilham ve destek aldı.

Jerry Moore'un (1997:166) söylediği gibi, tarihsel ve evrim-

ci perspektifler Birleşik Devletler’de İngiltere’de olduğundan daha kolay kabul edildi; çünkü burada sosyal antropoloji eş-zamanlı yapılan özgül çalışmalar anlamına gelmeye başlamıştı. Toplumsal değişim ne orada ne de Fransa’da ilgi çeken bir konu değildi, ta ki Afrika uzmanı Georges Balandier ve öğrencileri 1960’lardaki çalışmalarıyla bu konuyu antropolojinin gündemine sokana kadar. Daryll Forde’un Yaköler üzerine yaptığı çalışma ve *The Nuer*’deki tek ve çok parlak bir bölüm dışında, ekoloji de İngiliz antropolojisinde hiç yoktu – ta 1980’lerde mütereddit bir giriş yapana kadar.

Yeni evrimcilik 1950’lerde Birleşik Devletlerde uç vermeye başladığında, bu esasen iki adamın çalışmaları yoluyla oldu: Steward ve Leslie White. 40 yıl boyunca (1930-1970) Michigan Üniversitesi’nde ders veren Leslie White, çağdaşlarının çoğundan farklı olarak (1900-75) kültürlerin gelişimsel bir çizelge içinde “sıralanması”na karşı çıkan kültürel görececi fikirleri reddediyordu ama aynı zamanda bu tür sıralamalarla ilişkili olan Viktorya çağı evrimciliğinin ahlaki çıkarsamalarına da uzaktı. White’ın ilgisi kültürel evrimin genel yasalarını keşfetmeye yönelikti. Malinowski gibi o da kültüre işlevselci bir açıdan bakıyordu ama ona göre kültürün işlevi bireyin ihtiyaçlarını tatmin değil, grubun yaşamını sürdürmesini sağlamaktı. Bu nedenle projesi Radcliffe-Brown’ın programı ile benzerlikler taşıyordu ama White toplumların kendi dinamiklerine sahip özerk varlıklar oldukları yolundaki Durkheimci öğretilere inanmıyordu. Toplumlar, ekolojik çevreleri ile sıkı bir biçimde bütünleştiler. White, kültürün teknolojik, toplumsal ve ideolojik boyutlarını birbirinden ayırıyordu (bunlara daha sonra “duygusal ve davranışsal boyutlar”ı da ekleyecekti – Benedict’e dolaylı bir selam). Teknolojik boyut temeldi; aslında, White’a göre bu boyut, toplumsal hayatın toplumsal ve ideolojik boyutlarını da belirliyordu (White 1949).

White’ın tek boyutlu teknolojik determinist kuramının özgün olduğu söylenemese de, son derece özgün biçimlerde ifade edilmiş olduğu teslim edilmelidir; örneğin *The Science of Culture*’da (Kültürün Bilimi) (1949) kültürel gelişme düzeyini

topluluğun her bir mensubunun üretimi ve tüketimi ile ölçülebilen enerji miktarına bağlı olarak tarif eder. Bu türden nice-liksel hevesler 19. yüzyıl evrimciliğinde yoktur ama yeni Amerikan materyalistleri arasında kısa süre sonra son derece belirgin hale gelir.

White'ın görüşleri, dikkate değer bir direnişle karşılaştı. Her şeyden önce, 1950'lerin McCarthyci paranoid havası içinde, muhtemel bir komünist olarak nitelendirildi. Yerleşik kültürel antropologlar içinde ise White'ın antropolojiyi kültürel evrimin ve teknolojinin sosyo kültürel etkilerinin kesin bilimine çevirme arzusu, küstahça ve yersiz bulundu. Buna rağmen White Michigan'da çok iyi bir bölüm yarattı, öğrencileri arasında 20. yüzyılın sonunda Amerikan antropolojisindeki en önemli kişiliklerden biri olan Marshall Sahlins (sonradan Columbia'da ders verdi) gibi büyük isimler vardı.

Gizli bir evrimci olan Lowie'nin White'ın teknolojik evrimciliği ile ilgili güçlü çekinceleri vardı ama Steward'ı White'ın kuramıyla çok fazla ortak noktası olan ama daha az belirlenimci bir materyalist evrimcilik geliştirmesi konusunda yüreklendirdi. Steward'ın kendisi de Berkeley'de doktorasını tamamladıktan sonra –tezi kültür kişilik tarzı bir klasik Amerikan yerlisi çalışmasıydı– yıllarca arkeolog olarak çalıştı ve daha sonra da son derece prestijli bir kurum olan *Washington Smithsonian Institution*'da Sosyal Antropoloji Enstitüsü'nü yönetti, burada yedi ciltlik *Handbook of South American Indians*'ı (Güney Amerikan Yerlileri El Kitabı) derledi. Steward kuramsal yaklaşımını 1930'lar ve 40'lar boyunca geliştirdi, 1946'da Columbia Üniversitesi'ne gittiğinde yanında meslektaşlarına meydan okuyan, öğrencilerine ilham veren olgun bir kuram vardı. Columbia'da geçirdiği altı yıl boyunca (Karl Polanyi ile neredeyse tam olarak aynı süre içinde aynı yerdediler) Steward çok kısa süre sonra Amerikan antropolojisine kolay kolay çıkmayacak yeni bir materyalizm damgası vuracak olan gerçekten etkileyici bir grup yüksek lisans öğrencisine danışmanlık yaptı. Elman R. Service, Stanley Diamond, Morton H. Fried, Eric R. Wolf, Sidney W. Mintz, Eleanor B. Leacock, Marvin

Harris, Robert F. Murphy, Marshall Sahlins, Andrew P. Vayda, Roy A. Rappaport ve diğerleri, Steward'la (ya da varisi Morton Fried'la) çalıştılar, bunların çoğu onun projelerine katıldı.

Steward, Boas'ın destekçileri arasındaki kuramsal istek yok-sunluğundan rahatsızdı ve White gibi o da teknoloji ve ekolojik koşullar üzerine çalışmalarda bir genelleştirme anahtarının bulunduğunu düşünüyordu. O da Lowie gibi, tek boyutlu kültürel evrim kuramlarına mesafeli yaklaşıyordu. Üstelik, White'ın üç kültürel alt sistem ayırdettiği yerde Steward kültürel “öz” ile “kültürün geri kalanı”nı karşı karşıya getiriyordu. Bu öz, teknolojiyi ve iş bölümünü içeriyordu – ki doğrudan Marx'ın alt yapı kavramıyla bağlantılı bir yaklaşımdı ama bu etki tıpkı White için olduğu gibi Steward'da da ortaya dökülüyordu. Sonunda Marksizm ile açıkça bağ kuracak olanlar, bu ikisinin öğrencileri olacaktı.

Steward'ın arkeoloji üzerindeki etkisi, antropoloji üzerindeki bile daha güçlüydü ama özellikle Amerikan antropolojisine katkılarının en azından üçü devam eden etkiler yaptı. İlki, Steward'ın modern *kültürel ekolojiyi* kurmasıdır. White da açıklamalarında çevresel faktörleri hesaba katmış olsa da Steward toplumun biyolojik çevresiyle bütünlüğünü tıpkı bir ekolojistin ekosisteme bakışı gibi ele aldı. Toplumu bir ekologun gözleriyle gördü. *Uyumlaşma*, Steward'ın merkez kavramıydı, verili bir ekosistem içinde kültürün varlığını sürdürmesine destek olan kurumları araştırdı. Bu kurumların bazıları güçlü biçimde ekoloji, teknoloji ve nüfus yoğunluğu tarafından belirleniyordu, diğerleri maddi koşullardan görece olarak daha az etkileniyordu.

İkincisi, Steward arkeolojik, tarihsel ve etnografik kanıtlara dayalı olarak çoklu bir evrim kuramı geliştirdi. Kurak bölgelerde sulama gibi belirli koşullar altında, farklı toplumların kültürel esasları aşağı yukarı aynı çizgiler doğrultusunda geliyordu. Steward, genellemelerini üzerlerinde çalıştığı kültürlerin birkaç önemli boyutuyla sınırlayarak ve kuramının ufkunu karşılaştırılabilir doğal koşullara sahip toplumlarla sınırlandırarak kolayca yanlışlanabilecek spekülasyonlu genellemelere yol aç-

mayacak türden bir evrimciliği inşa etmeyi başardı. Ne Steward ne de White üstyapının ya da sembolik alanın bütün boyutlarının maddi koşullar tarafından belirlendiğini düşünüyorlardı; bu bakımdan kendilerinden önce ya da sonra gelen Marksistlerin bazılarından farklıydılar.

Üçüncüsü, Steward Redfield'le (kesinlikle materyalist yönelimli değildi) birlikte *köylü çalışmalarının* önemli bir öncüsüdür. Köylüler (kısmen yerel olmayan ekonomiye entegre olmuş karmaşık toplumlarda geçimlik çiftçiler olarak tanımlanır) dünyadaki en geniş nüfus kategorisini oluştururlar. Savaş öncesi dönemin antropolojisinin onlara tümüyle ilgisiz kalması, disiplinin hâlâ genellikle tipik olan pahasına egzotiğin peşinde koştuğunu doğrular. Steward'ın köylü araştırması 1940'ların sonunda örgütlediği geniş kapsamlı Puerto Rico projesiyle en yüksek noktasına geldi. Bu proje, antropolojideki ilk alan çalışmalarından biriydi ve o dönemde yerel ve bölgesel analizlere entegrasyonu bakımından da tekti. Burada, herhalde modern antropolojide ilk kez ulus devlet ve dünya piyasası etkin biçimde analize dahil edilmişti. Steward'ın öğrencileri onun köylü toplumlarına ilgisini sonraki on yıllarda devam ettirecek ve 1960'lar ve 70'lerde ana akım antropolojinin ilgisinin Karayipler ve Latin Amerika'ya yönelmesine önemli katkılarda bulunacaklardır.

White'ın ve Steward'ın kuramsal çabalarının en önemli sonucu, onların evrimciliği değil ama toplum ile ekosistem arasındaki ilişkiye dikkat çekmeleridir. Yeni yeni ortaya çıkan kültürel ekoloji okulu genellikle sadece işlevselciliğin bir başka biçimi olarak tanımlanır; burada birincil işlevsel zorunluluk olarak ekosistem, sosyal bütünlüğün yerine geçmiştir. Ama bu eleştiri ancak kısmen haklıdır. Kültürel ekolojistler kültürel değişimle ve zamanın geçişiyle ilgilenirler; İngiliz öncüllerininkinden çok daha sofistike bir toplum modeli geliştirdiler. Bunu yaparken, 1950'ler boyunca (biyolojik) ekolojide gerçekleşen büyük ilerlemeler, özellikle de uyumlaşma sorunlarına sibernetik modellerin uygulanmasının sonuçlarından yararlandılar. 1960'larda kültürel ekoloji antropologlar arasında çeşitli ilhamların

kaynağı oldu. Gregory Bateson, genel sistem kuramına yaptığı katkılarda kültürel ekolojinin model ve fikirleri üzerinden gitti. Clifford Geertz –sonraları sembolizm üzerine yaptığı yorumsamacı çalışmasıyla meşhur olmuştur– Java’daki arazi imtiyazlarını incelerken güçlü biçimde Steward’dan etkilendiği *Agricultural Involution*’u (Tarımsal Çekilme) 1963 yılında yayınladı. Sonraları sembolik antropolojiye yönelecek olan Marshall Sahlins de kariyerine Steward’ın (ve White’in) ilgileriyle geliştirilmiş çok sayıda kitapla başladı ve Pasifik’te siyasal liderlikle ilgili ünlü makalesinde Malinezyalı büyük adamla Polinezyalı şef arasındaki karşıtlığı evrimci bir perspektiften gördü; siyasal farklılıkları hesaba katarak bir hane ekonomisi analizi yaptı. 1960’lar boyunca maddeci bir evrimcilik çizgisini geliştirmeye çalışan ve buna kültürel materyalizm adını veren (Harris 1979) Marvin Harris ise Steward’ın ve White’in en tutarlı (ve en sürekli) mirasçısıydı.

Kültürel ekolojinin en yüksek noktası belki de Roy Rappaport’un *Pigs for the Ancestors* (1967) (Atalar İçin Domuzlar) monografisiydi; bu monografi hızla bir klasik haline geldi. Rappaport, Fried’in Columbia’daki öğrencilerindendi; Bateson’ın da arkadaşı ve iş ortağıydı. 1960’ların başlarında Yeni Gine dağlarındaki Tsembaga Maring topluluğu arasında bir saha çalışması yapmıştı. Savaş zamanında ve evcil domuzların kitlesel kurban edilişinde kullanılan karmaşık bir tören dairesini anlamaya özel bir dikkat sarf etti. Sibernetikten esinlenmiş bir ekolojik analizi ritüele uygulayarak Tsembagaların çevrelerine (doğayla ama aynı zamanda başka insan grupları da) uyumlaşmasıyla dünya görüşleri arasındaki içsel bağlantıları gösterdi. White’dan esinlenmiş bir öncülle, enerji kaynaklarının ulaşılabilirliğinin kültürel uyumlaşmayı belirlediği düşüncesiyle başladı, Tsembagaların içinde yaşadıkları dünyayı ifade ettikleri estetik dilin son derece ustaca (ve belirlenimci olmayan) bir analiziyle bitirdi. Eleştirmenler bu analizi insanların kendi motivasyonlarına ve bağımsız kültürel dinamiklere pek yer bırakmayan bir tür ekolojik yapısal işlevselcilik olarak gördüler; Rappaport kitabın 1984 baskısında bu eleştirilere uzun bir ön-

sözle yanıt verdi.

Kültürel ekolojinin bir başka yüksek noktası ve aynı zamanda uzun soluklu ve ufuklu olduğunu ilan ettiği yer, 1966'da Chicago Üniversitesi tarafından düzenlenen "Man the Hunter" ("İnsan, Avcı") sempozyumuydu (Lee ve DeVore 1968). Çağdaş avcı ve toplayıcılara yoğunlaşmış olan bu sempozyumda katılımcıların büyük bölümü Amerikan kültürel antropologlarıydı; kültürü asıl olarak ekolojik uyumlaşma kavramlarıyla kavriyorlardı. Avcılığın insanlığın özgün yaşam biçimi olması nedeniyle toplum ya da insanın doğasına ilişkin herhangi bir genel kuramın muhakkak avcılarının yaşam biçimine dair kapsamlı bilgiye dayanması gerektiğini ileri sürüyorlardı. Kültür ve topluma ilişkin kültürcü ve maddeci yaklaşımlar arasındaki bildik gerilimi ortaya çıkarmasının yanında bu sempozyum Amerikan kültürel antropolojisinin Boas ve Benedict'ten ne kadar uzaklaşmış olduğuna da delalet etti.

Formalizm ve özselcilik

Maddi koşulları öncelikli olarak ele alanlar sadece kültürel ekolojistler ya da Amerikalılar değildi. 1940'lardan itibaren, ekonomik antropoloji çoğu durumda antropolojik köylü çalışmalarını ile yan yana bir alt disiplin olarak ortaya çıktı. (bkz. Wolf 1966).

Ekonominin antropolojinin yöntemleri ve kavramlarıyla çalışılmasının saygın bir tarihi var. Malinowski'nin *Argonauts of the Western Pacific* (Batı Pasifikte Argonotlar) ve Mauss'un *The Gift* (Armağan) kitapları yanında doğrudan ekonomik ilişkilere odaklanmış çok sayıda daha küçük boyutlu çalışma bu tarihin parçaları. Yine de, ekonomik antropolojinin bir alt disiplin olarak kurulmasının öncüsü, Raymond Firth'dir (Dördüncü Bölüm). Önce ekonomi eğitimi alan Firth, Maori ve Tikopia ekonomileri üzerine bireylerin pragmatik stratejilerini vurgulayan ayrıntılı çalışmalar yazdı (1929, 1939). 1950'ler ve 60'lar boyunca Firth bu çalışmaya devam etti ve genellikle "formalizm" olarak adlandırılan kuramsal bir vurgu da ekledi (LeC-

lair ve Schneider 1968). Klasik ekonomik kuramın kültür aşırı uygulanabileceğini ileri süren formalizm, “özelci devrim” olarak adlandırılan görüş tarafından eleştirilene kadar, kendini ayrı bir “okul” olarak berraklaştırmadı.

Firth ekonomik antropolojideki ilk önemli formalistse, özselciliğin atası da Macar ekonomik tarihçi ve siyasal reformcu Karl Polanyi’dır (1886-1964). Manchester’de birkaç yıl geçirdikten sonra, 1940’ta ABD’ye taşındı, Stewards’ın antropoloji bölümünde bulunduğu sırada o da Columbia Üniversitesi’nde ekonomi profesörüydü. *The Great Transformation*’da (Büyük Dönüşüm - 1957 (1944)) Polanyi bizim “ekonomi” dediğimiz şeyin prekapitalist toplumlarda bulunmadığını, bu nedenle de klasik ekonomik kuramın ancak kapitalist ekonomiler için geçerli olabileceğini öne sürer.

Formalistlerle özselciler arasındaki sert tartışmaya antropologlar, tarihçiler ve ekonomistler dahil oldu ve 1970’lerde tartışma, bir sonuca varılamayacağını, iki okulun birbirini tamamlayıcı olduğunun fark edilmesine kadar devam etti. Ama bu tartışmada ileri sürülen konular temel konulardı ve bugün de çeşitli kisveler altında gündemde olmaya devam ediyorlar. Kabaca söylemek gerekirse, formalistler ekonominin bireylerin her yerde ve her zaman içinde oldukları belirli bir etkinlik türü olarak tanımlanabileceğini kabul ederler – bireyin kendisi ya da hanesi için en fazla yarara ulaşmayı hedeflediği bir tür etkinlik. Yani, maksimizasyonla uğraşıyorsak, ekonomiyle uğraşıyoruz demektir. Üstüne üstlük, maksimizasyon belirli bir ampirik bağlamla sınırlı değildir, bütün toplumsal etkileşim biçimleri içinde ortaya çıkabilir; ekonomi, insanın toplumsal yaşamının evrensel bir boyutu olarak görülebilir. Evrenselci tanımına karşın yöntemsel bireycilikle uyumlu olan bu tutum, 1950’lerin ve 60’ların pek çok yapısal-işlevselcilik eleştirisi tarafından da benimsendi. Özselcilik ise tersine, ekonominin evrensel bir etkinlik biçimi değil, (Polanyi’nin sözleriyle) “kurumlaşmış süreçler” (Polanyi 1957) olduğunu ileri sürer. Ekonomi, belirli tarihsel kurumlar tarafından –üretim, dağıtım, mübadele ve tüketim– sürdürülür ve sınırlandırılır.

Formalizmin gücü, bireylerin pragmatik tercihlerine vurgu yapmasındadır – böylece ekonomik etkinliğin çeşitli ve öngörülemez boyutlarını açığa çıkartır. Özselciliğin gücü ise tersine, ekonomik sistemleri temelden farklı türden ve farklı ekonomik rasyonellerle nitelendirilebilir şeyler olarak tanımlayabilme yeteneğindedir (formalizm tek bir ekonomik rasyonaliteyi kabul eder: maksimizasyon). Özselciler bu nedenle tarihsel sınırlara ilişkin kuramlara, kültürler arasındaki temel farklılıklara ve geri dönüşsüz değişimlere ilişkin kuramlara daha açıktırlar. Polanyi'nin kendisi de daha sonra Sahlins (1972) tarafından genişletilecek bir tipoloji içinde ekonominin üç ana tipini ayırt etmiştir: Karşılıklı, yeniden dağıtıcı ve piyasa mübadelesi. Küçük, hiyerarşik olmayan, kandaş temelli topluluklarda tipik olan karşılıklılıkta, kısa dönemli kâr ya da zarar hesabı yoktur ve –Mauss'un *The Gift*'te işaret ettiği gibi– prestij kazanan alıcı değil, vericidir. Geleneksel şeflikler için tipik olan yeniden dağıtımda, mallar merkezde toplanır ve buradan merkezin öncelikleri temelinde nüfusa dağıtılır –bu dağıtıma dikkat çekici “cömertlik” gösterileri eşlik eder– burada da prestiji kazanan vericidir. Yalnızca kapitalist toplumlar için tipik olan piyasa mübadelesinde ilişki tersine döner: Alıcı kazanır, değeri biriktirir ve sonsuz bir kâr maksimizasyonu döngüsüne yeniden yatırır, bu döngüde para esas rolü oynar. Bu “ideal tipler”in (Weber'in terimiyle) üçü de belirli kurumlara (akrabalık, devlet, para) dayanır ve her biri diğerleriyle bir arada bulunabilir. Kandaş topluluklarda piyasa mübadelesinin öğeleri bulunur, tıpkı bizim kendi ekonomimizde karşılıklılığın (armağan mübadelesi) öğelerinin bulunduğu gibi. Ama Polanyi, şu ya da diğer tip ekonomide egemen olan durumlara odaklanmıştır ve bu nedenle evrimci bir modeli andıran üç basamaklı bir toplumsal gelişme modeline ulaşmıştır (İkinci Bölüm'de gördüğümüz gibi, epeyce yaygın bir model).

Firth ve Herskovits gibi formalistler, bu evrimci eğilimi lanetlerler (bkz. Frankenberg 1967) ve maksimizasyonun her yerdeki ekonomik etkinlikleri düzenlediğini göstermeye çalışırlar. Bir özselci, bu bakışı etnosentrik olarak görür (Sahl-

lins 1972); özselcilerin en sevdikleri klasik, farklı toplumsal tiplerde egemen etkinlik mantığının farklılığını vurgulayan Mauss'dur.

Formalist-özelci kutuplaşması, (her iki yaklaşımı da içermeye çalışan) Marksist ekonomik düşüncenin etkili olmaya başlamasıyla, önemini kaybetti. Ama benzer çatışmalar antropolojinin diğer bölümlerinde yüzeye çıkmaya devam etti; örneğin Leach'ın (1968) ritüeli belirli bir kurumla sınırlı olmayıp bütün etkinliklerin sembolik boyutunu oluşturduğunu söylediği ritüel tartışması gibi. Benzer biçimde, ittifaka karşı soy kuramı tartışmasında da (Altıncı Bölüm) akrabalığı "ittifak oluşturma etkinliği" (formalist) olarak görenlerle akrabalığı grubu oluşturma bir yolu olarak görenler (özelci) arasında bir çatışma vardır. Sonuç olarak, postmodernizmin (Sekizinci Bölüm) özselcilikten kaçmaya çalışması nedeniyle, formalizmin belirli bir tipi olduğu söylenebilir – süreçleri sanki (mad-di) "şeyler"den ayırmışlar gibi ele alma eğilimi.

Bu sırada İngiltere'de: Manchester Okulu

1950'yle birlikte, kurumsal genişleme ve emeklilikler sayesinde, savaş sonrası İngiliz antropolojisinin öncü figürlerinin neredeyse tamamı, merkezdeki akademik kurumlara yerleşmişti: Firth 1944'te LSE'deki kürsüsünü aldı; Daryll Forde 1945'te University College London'da Profesör oldu; Evans-Pritchard 1946'da Oxford'da, Gluckman 1949'da Manchester'de (Rhodes-Livingstone Enstitüsü'nden ayrıldıktan bir kaç yıl sonra); Fortes 1950'de Cambridge'de, Schapera ise University of London'da 1950'de profesör oldular. Leach, 1953'te Cambridge'de okutman olarak atandı.

Dışarıdan bakıldığında sıkı sıkıya bağlı bir klan gibi görünebilecek bu elit içinde, Amerikan antropolojisinin geniş ve dağınık alanını aratmayacak kadar önemli farklılıklar vardı. Fortes, Evans-Pritchard ve Forde, yapısal işlevselcilikle bağlarını sürdürüyorlardı – gerçi son ikisi daha sonra alternatif yollar seçtiler, Evans-Pritchard doğal bilimin ideallerini reddetti; Forde de

Berkeley'deki öğrencilik günlerinden beri varolan ekolojik antropoloji ilgisini korudu. Firth, Richards ve Leach, Malinowski işlevselciliğin farklı kollarını geliştirdiler. Gluckman ve Schapera ise bir tür orta yolculuğu temsil ettiler. Kendilerini yapısal işlevselci olarak adlandırıyorlardı ama ilgilendikleri konular kendileri gibi toplumsal değişim üzerine derinlemesine çalışan Leach ve Firth'inkilere daha yakındı. Bu öncü figürlerden Leach ve Evans-Pritchard İngiliz sosyal antropolojisinin doğa değiştirmesine en fazla katılanlar olmalı. Yine de savaş sonrası yıllara girerken bunlar muhafazakâr bir hizip olarak kabul ediliyorlardı. Gorge P. Murdock, 1951'de Firth ile yaptığı bir tartışmada İngilizleri dar kafalılıkla ve küresel (bununla muhtemelen Amerikan antropolojisini kast ediyor) antropolojinin söylemini kullanmayı reddetmekle suçladı. Ancak aynı zamanda Murdock İngiliz sosyal antropolojisinin genç Amerikan antropologlarının güçlü etkisinden yararlandıklarını da (Stocking 1995:432) teslim eder; bunun yararsız olduğunu düşünmez.

1950'ler ve 1960'lar, İngiliz antropolojisinde temel dönüşümlere tanıklık etti. Bunlardan en önemlisi, odağın "yapıdan anlama" değişmesiydi; bu değişim gelecek bölümde ele alınacak. Ancak nereden bakılırsa bakılsın, Güney Afrika'da kentleşmeye odaklanan ve Rhodes-Livingstone Enstitüsü'nde (sonraları Manchester'de) yürütülen araştırma, hem yöntemi hem de konusu bakımından öncü bir çalışmaydı ve yapısal işlevselciliğin yıkılmasında en ufak bir sorumluluğu yoktu – belki de ironik olarak, bu okulun esas kuramcısının Radcliffe-Brown'ın sadık bir izleyicisi olan Gluckman olması yüzündendir. Yine de yapısal işlevselciliğin içsel gerilimleri giderek çözülmeye başlamıştı. Malinowski gibi Firth ve pek çok Amerikalı antropolog da daha savaştan önce yapısal işlevselciliğin toplumların kendilerini yeniden üretme eğilimine ilişkin örtük kabullerinin zayıflıklarına işaret etmişlerdi. Bu, değişimi anlamayı güçleştiriyordu ama bu yaklaşım, antropologların üzerinde çalıştığı toplumlar herhangi bir değişime uğramıyorsa işlevsel olabildi. Ancak bu şartın geçerliliği, giderek sorgulanır hale geldi. Kısmen Afrika ve başka yerlerdeki sömürge toplumlarının hız-

lı değişiminin açıkça görölmesi nedeniyle. Kısmen de en “dokunulmamış” ilkel grupların (örneğin Yeni Gine’dekilerin) bile sürekli bir akış halinde olduklarının farkedilmesinden. Gerçekte değişim, insan varlığının temel bir parçası olarak göröl-meye başlandı.

Bu nedenle ilk İngiliz antropologlarının hızlı, öngörölmez ve dönüştüz değişimler yaşıyan halkları çalışarak bu sorunu etkili bir biçimde ele almaları şaşırtıcı değildi. Rhodes-Livingstone Enstitüsü’yle bağlantılı antropologlar, çoğu daha sonra Manchester Üniversitesi’ne geçip, kentleşme, işgücü göçü ve hızlı nüfus artışından etkilenen bölgelerde uzun dönemli saha çalışmaları yürüttüler. Bu çalışmaları, genellikle Kuzey Rodezya’da (Zambia) maden şehirlerine odaklanmıştı, akra-balık gibi geleneksel toplumsal biçimlerin nasıl hızlı değişim dönemlerinde varlıklarını sürdürdüklerini, hatta güçlendiklerini gösterdi – bu biçimlerin modern dünyada “hayata dönüştü”, yeni anlamlara gebedi. Bu türün ünlü bir çalışması, Peter Worsley’in Malinezya’daki kurtuluşçu kargo kültlerini ele aldığı *The Trumpet Shall Sound*’udur (Worsley 1968 (1957)). Bunlar, sarsılan geleneksel kültürün öğeleriyle pek de iyi kavranamamış modernliğin (İkinci Dünya Savaşı boyunca onlar arası-na yerleşen Amerikan müfrezelerinde somutlaşan) öğelerini biraraya getirip yeni ve yaratıcı simgesel ve örgütsel bileşimlere ulaşan dinsel hareketlerdi. İngiliz Komünist Partisi üyesi olan Worsley, siyasal nedenlerden ötürü araştırma izni almayı reddetti ve çalışmasını varolan yazına dayandırdı.

Ancak bu çerçevedeki çalışmaların çoğu, Afrika’da ve genellikle de Güney Afrika’da, etnografik temelli olarak yapıldı. Godfrey Wilson ve Gluckman’ın başarılı liderliğinde Rhodes-Livingstone Enstitüsü toplumsal değişimle ilgili çok sayıda yeni araştırmayı başlattı. Kabile hayatında göçe ve ücretli çalışmaya bağlı dönüşümler araştırıldı – saha çalışmalarının çoğu aynı kabile gruplarının hem kentteki hem de geleneksel yerleşim yerlerindeki üyeleriyle yapıldı. Etniklik ve “yeniden kabileleşme” çalışıldı (Mitchell 1956, Epstein 1958). Anaakım antropolojinin hâlâ sosyologların alanı olarak gördükleri ırk ayrımcı-

lığı döneminde, maden kasabalarında ırk ilişkilerini araştırdılar. Aynı zamanda, uygulamalı araştırmalar da yaptılar, bunlar merkezlerdeki bölümler tarafından kısmen hiç görülmedi, kısmen de küçümsendi.

Kullandıkları yöntemler de bir o kadar yenilikçiydi. Kaotik ve çalkantılı maden şehirlerinde toplumsal hayatı çalışmanın sorunlarına çözümler geliştirilmeliydi ve Malinowski'nin küçük Trobriand Adaları'nda yaptığı türden mufassal saha çalışmaları pek az ipucu veriyordu. Bazıları o zamana kadar antropolojide yaygın olmayan niceliksel yöntemler denemeye başladılar. Mitchell, Epstein ve Elizabeth Colson, toplumsal mesafe ve ağ yapısına ilişkin kesin veriler elde etmek için istatistikleri ve regresyon analizlerini kullandılar. Ağ analizi, John Barnes'ın (1990 (1954)) öncülüğünde, tam olarak yerleşmemiş insanlar arasındaki ilişkilerin değişimine ilişkin ipuçları bulmak üzere tasarlanmıştı. Jaap van Velsen (1967) "genişletilmiş vaka yöntemi"ni ortaya attı. Bu, tek bir dramatik olayın ya da olaylar dizisinin yalıtılarak giderek daha geniş bağlamlarda çalışmayı, böylece geleneksel katılımcı gözlemle izlenebilmesi imkansız olacak ulus gibi geniş toplumsal yapılara "aşağıdan" bakmayı mümkün kılan bir araştırma türüydü.

Rodezya'da yapılan çalışmalarla Chicago Okulu arasındaki benzerlikler çarpıcıdır; Salisbury Enstitüsü'ndekiler bu okulun çalışmalarına aşinaydılar. Ama onlar hâlâ esas olarak İngiliz sosyal antropologlardı. Salisbury-Manchester Okulu'nun başarısı, sömürgecilik gerçeğiyle öncelenmişti ve bu başarı, metropol üniversitelerindeki bölümlerle çevredeki küçük araştırma enstitüleri arasındaki işbirlikleri için yeni imkanlar yarattı (benzer bir düzenleme, Cambridge Üniversitesi ile Aidan Southall ve Audrey Richards tarafından başarılı biçimde yönetilen Uganda Makerere'deki Doğu Afrika Sosyal Araştırma Enstitüsü arasında da vardı). Gluckman'ın 1944'te kurduğu Manchester'deki bölüm öğrencilerinin çoğuna Salisbury Enstitüsü'nde üç yıllık araştırma bursu verebiliyordu. İki kurum arasındaki ilişkiler Ian Smith'in 1966'daki tek taraflı bağımsızlık ilanıyla sona erdi.

Manchester antropologlarının gösterdiği, her şeyden önce,

değişimin basit bir çalışma konusu olmadığıydı. İnsan bir zamanlar yapısal işlevselcilerin varsaydığı gibi değişimi basitçe değişimden önceki toplumsal yapıları ve değişimden sonraki hallerini tanımlayarak ve bunlardan bazı basit dönüşüm kuralları çıkarsayarak anlayamazdı. Gluckman ve meslektaşları, küresel süreçlerin yerel etkileri ampirik olarak araştırıldığında, sürekli bir değişim içinde bulunan ve birbirlerini karşılıklı olarak etkileyen karmaşık bir toplumsal ilişkiler ağı içinde çözüldüğünü gösterdiler. Bu, Barnes'ın Radcliffe-Brown'ın "toplumsal yapı"sından daha dinamik bir kavram olan "ağ kuramı"nın arkasındaki fikirdi. Değişimin verili toplumsal koşullar arasındaki basit, kurallara bağlı dönüşümler olarak anlaşılabileceği düşüncesi, böylece yerini yavaş yavaş değişimin esas olarak öngörülemez olduğu fikrine bıraktı – çünkü değişim, sayısız bireysel ilişkinin sonucuydu ve bu ilişkilerin her biri düşünümsel ve çeşitliydi. Bu düşüncenin kendisi Gluckman'ın kendisinin her zaman Radcliffe-Brown'a sadakatini ifade etmesi ve hiçbir zaman alternatif bir kuram geliştirmeye yeltenmemesi bir yana bırakılırsa, yapısal işlevselciliğe karşı temel bir meydan okumayı temsil ediyordu.

Gluckman doktorasını Evans-Pritchard ve Fortes'in bulunduğu Oxford'dan aldı ve 1939'da Rodezya'daki enstitüye geldi; 1942-47 arasında müdür olarak çalıştı, sonra İngiltere'ye döndü. Güney Afrikada yaptığı araştırmaların çoğu, hukuk, siyaset, çatışma ve bunların çözümü hakkındaydı (bkz Gluckman 1965). Manchester'a taşınmasına rağmen Gluckman'ın dolaylı liderliği 1950'ler boyunca devam etti ve Manchester ile Enstitü arasındaki ilişkiler yakın olmaya devam etti. Gluckman'ın sol görüşlü bir Güney Afrika Yahudisi olması, onun İngiliz akademik çevrelerinden destek almasını kolaylaştırmadı; Manchester'da bir kürsü alabilmesi de Evans-Pritchard ve Fortes sayesindeydi (ezeli rakibi Leach bu kürsünün kendi hakkı olduğunu hissetmiş olabilir). Her durumda, Gluckman yapısal işlevselciliğin geniş çerçevesine bağlılığını sürdürdü, bir seferinde Malinowski hakkında "verileri karşılaştırmalı çalışma için fazla karmaşık" da dedi. (Goody 1995). Malinowski-

ci etnografiye karşı bu –tipik– istihzasına rağmen Gluckman'ın araştırma ilgileri ile Malinowski'nin öğrencilerinininkiler arasındaki benzerlikler (yukarıda da işaret ettiğimiz gibi) dikkat çekiciydi. Kuper, İngiliz antropolojisi tarihinde (1996) iki çizginin 1950'lerin sonlarında Frederick Bailey ve Fredrik Barth'in dikkat çekecek kadar benzeyen çalışmaları yoluyla pratik olarak birleştiklerini ifade eder. Firth gibi Gluckman da mesleğinin başlangıcında toplumsal değişimle yoğun biçimde ilgilenirdi. *African Political Systems*'e katkısında zaten geleneksel Zulu siyasal sistemi ile kendini ona dayatan sömürge yönetimi arasındaki gerilimlere dikkat çekmişti.

Gluckman'ın toplumsal çatışmaya ilgisi siyasal radikalizminden ve nihayetinde Marx'tan ilham alıyordu ama Marx'tan farklı olarak (Evans-Pritchard gibi) Gluckman çatışmayı son tahlilde birleştirici olarak görüyordu. Ona göre toplumsal bütünleşme her zaman grup çıkarları arasında çarpıcı bir dengeye işaret eder: Çatışmalar siyasal liderler arasındaki uzlaşmalar yoluyla açığa çıkmadan kalır, bazen de toplumda alttan alta devam eden gerilimler cadı avı türünden zararsız dışa vurumlarla kendine bir “güvenlik vanası” bulur, böylece sistemi tehdit etmeden akar. Çağdaşlarının çoğundan farklı olarak Gluckman toplumların tek parça halinde kalmalarını güçleştiren çatışmaya dayalı doğasının tamamen farkındaydı.

Toplumsal değişime bir başka yaklaşım, *Essay on the Economics of Detribalization in Northern Rhodesia* (1941-2) çalışmasında “kültürleme” sorununu tartışan Godfrey Wilson tarafından geliştirildi. Wilson, sömürcülüğün nihai sonucunun muazzam bir kültürel değişim ve “kabilelerin çözülmesi” olacağını öngörmüştü. Bu bakış açısı daha sonra Güney Afrika kent politikaları üzerine çalışan Philip Mayer tarafından da benimsendi; o da “sendika kabileye üstün gelir” demişti (Mayer 1960). Yine de, Rodezya'daki önde gelen antropologların çoğu, Wilson'un görüşlerine karşı çıktılar, kent yaşamının kimlik üzerindeki etkisinin “yeniden kabileleşme” olduğunu ileri sürdüler (Mitchell 1956, Epstein 1958); çünkü göçmenler yeni ve karmaşık düzenleme içinde sürekli olarak kimliklerinin şu ya da bu grup

üyeliği olduğu yolunda uyarılar alırlar. Bu yaklaşımın son derece işe yarar olduğu daha sonraki etniklik ve milliyetçilik çalışmalarında kanıtlandı (Yedinci Bölüm).

Gluckman'ın gerilim ve krizlere ilgisi genellikle Manchester Okulu ile bağdaştırılmayan çok önemli bir araştırma alanı açtı: Ritüel. Ritüelin çatışmaları hafifleten ve toplumsal tutunumu güçlendiren etkisi olduğu düşüncesi, Durkeim'in din sosyolojisine kadar geri götürülebilir. Gluckman'ın ve daha sık anılan öğrencisi Victor Turner'ın (1920-83) çalışmalarında ise bu temel fikir, ritüelin dinamik bir toplumsal süreç olarak çalışılması için gevşek bir çerçeve olarak iş görür. Ama Turner'ın çalışması İngiliz sosyal antropolojisinde toplumsal tutunumdan sembolik anlama doğru vurgu değişikliğinde çok önemli olduğu için, bu çalışma bir sonraki bölümde ele alınacak.

Cambridge'deki yöntemsel bireycilik

Manchester Okulunun İngiliz antropolojisinin yeniden şekillenmesindeki katkısı son derece önemlidir – bütünleşmeden sürece, süreklilikten değişime. Ama sözünü ettiğimiz insanlar, tedbirliydi. Entelektüel soy çizgileri Radcliffe-Brown ve Evans Pritchard üzerinden Durkheim'dan geliyordu ve 1950'ler boyunca ne kadar yenilikçi olursa olsun, çalışmalarının büyük bölümünde, toplumu işlevsel olarak bütünleşmiş bir organizma mecazıyla birlikte düşünme, içkindi. Toplumsal bütünleşme nosyonunu düstur edinmiş Malinowski'nin öğrencileri için toplumsal değişimin üstesinden gelmek daha kolay olmalı. Malinowski'nin kendisi bireye toplumun üzerinde bir öncelik verdiği için, toplumsal yaşama ilişkin bakışı 1950'ler devam ederken deligömleğine daha da çok benzetilen yapısal işlevselciliğe göre çok daha fazla doğaçlamaya, çeşitlendirmeye ve yaratıcılığa imkan veriyordu.

Firth de hocası gibi esas olarak bir kuramcı değil, etnograftı. Saha çalışması için nereye gittiyse –Polinezya'da Maoriler ya da Tikopialılar, Malay balıkçılar, Londra'daki İngilizler– dramatik toplumsal değişimlere tanık oldu. Üstelik, bazı sıradışı birey-

lerin bu değişimlerin kritik failleri olduğunu gördü. En önemli kuramsal çalışması olan *Elements of Social Organisation*'da (Toplumsal Örgütlenmenin Ögeleri, Firth 1951) sosyal antropolojiyi daha esnek bir toplum görüşüne doğru yönlendirmeye çalıştı. 1950'de, Radcliffe-Brown'ın ve öğrencilerinin "akrabalık bilimi", tepe noktasındaydı; Evans-Pritchard henüz itirazını açıklamamıştı, LSE dışındaki bütün önemli antropoloji bölümleri de yapısal işlevselciler tarafından idare ediliyordu. Firth'in bu gerçeği görmezden gelmesi mümkün değildi. Bu nedenle, işlevin ve yapının temel kavramlarına eleştirel ama dikkatli yaklaştı; istikrarlı, "boş" bir toplumsal yapı nosyonunu reddetmedi ama toplumsal eylemin dinamik, değişken karakterini içerebilecek tamamlayıcı bir kavram öne sürdü. Bu kavram, Radcliffe-Brown'dan ödünç alınmış *toplumsal örgütlenmeydi*. Toplumsal yapı toplumun istikrarlı düzenlemelerine işaret ederken, toplumsal örgütlenme toplumsal yaşamın bireylerin içinde çıkarlarını aradıkları, çatışma ve uzlaşmaların geliştirildiği ve gündelik yaşamın pragmatik yanının normdan (toplumsal yapı) hatırı sayılır biçimde farklılaşan, ama onu ortadan kaldırmayan sapmalarının ortaya çıktığı gerçek akışını kapsıyordu. Bir başka deyişle, Radcliffe-Brown'ın inancının aksine, eylem doğrudan normları izlemiyor, öncelikle (taktik ve stratejik) bir seçimin filtresinden geçiyordu. Yumuşakbaşı Firth, kendi kuşağının en önemli çatışma aracı oldu. İngiliz Okulu içindeki ayrılıklar arasında köprü kurdu, yapısal işlevselciliğe yönelik sert sataşmaları nazikçe yumuşattı, aynı zamanda Atlantik aşırı sürekli ilişkilerin sınırlı olduğu bir dönem boyunca Amerikan antropologlarıyla etkin bir iletişimi de sürdürdü. İronik biçimde, zamanla tabiatı gereği bütünlüklü bir toplum fikrini sorgulamakla kalmayan, kimi durumlarda bütün bir disiplinin odağını toplumsal bütünlüklerden bireysel eyleme doğru çevirmeye çalışan radikal Malinowskicilerin fideiliği Cambridge'ti. 1950'de Fortes bölüm başkanlığını kabul edene kadar İngiliz antropolojisinin durgun gölü Cambridge, izleyen yirmi yıl boyunca hem yapısal işlevselciliğin kalesi –esas olarak Fortes ve öğrencisi Jack Goody nedeniyle– hem de disiplindeki yenilikle-

rin yaşamsal merkezi haline geldi. 1949'da Fortes yapısal işlevci bir *tour de force* olan "Time and Social Structure" ("Zaman ve Toplumsal Yapı") makalesini yayınladı. Bu makalede hanelerin toplumsal yapılarının zaman içinde çözünmeye devam ederken yapının değişir gibi görüldüğü ama gerçekte gayet iyi bilinen bir hareketi tekrar etmekten başka bir şey yapmadıkları ortaya konur. 1958'de Goody'nin derlediği *The Developmental Cycle of Domestic Groups* (Hane Halklarının Gelişimsel Döngüsü) yayınlandı; bu kitap, Fortes'in suflesinin alınıp yansıtıldığı bir çalışmaydı. Goody (1919-) Ghana'da uzun dönemli bir saha çalışması yürütmüştü ama asıl isim yaptığı alan, monografiler değil, kışkırtıcı –ve hızla gündemden düşen– karşılaştırmalı sentezlerdi. Fortes ve Goody de, zamanın ruhuna yanıt veriyorlardı: Tanımladıkları değişim yanılısama olsa bile yine de (kısa dönemde) değişimdi.

Edmund Leach (1910-89) belki de Cambridge'deki genç antropologlar arasındaki en güçlü kişilikti, çok farklı merakların peşinden gitti. Leach, Malinowski ve Firth'in eski öğrencisiydi, antropolog olmadan önce mühendisti ve Cambridge'deki kadroyu 1953'te almıştı. 1956'da, Malinowski'nin bir başka etkili öğrencisi, Audrey Richards, yeni Afrika Çalışmaları Merkezi'ni yönetmek üzere kente geldi. Kuzey Rodezya'da (Zambia) Bem-balar arasında yoğun bir saha çalışması yapmıştı ve Evans-Pritchard'ın Nuerler üzerine yaptığı çalışmayı sahadaki gerçekliğin basit modellere uymayacağını söyleyerek ilk eleştirenlerden biriydi; tipik bir Malinowskici itiraz. Firth gibi Richards da savaş öncesi ekonomik antropolojinin öncü çalışmalarından bazılarını yapmıştı (Richard 1939); beslenme üzerine yaptığı erken dönem çalışması, onu tıp antropolojisinin kurucularından biri haline getirmişti (Richards 1932); Cambridge'e geldiği yıl, kadın geçiş ritüelleri hakkında son derece etkili bir çalışmayı, *Chisungu*'yu (Richards 1956) yayınladı. Cambridge ile Uganda Makerere'deki Doğu Afrika Enstitüsü arasındaki bağlantı, Richards'ın ofisi üzerinden yürüyordu. 1950'lerde Cambridge ile bağlantılı diğer antropologlar, John Barnes (yukarıda söz edilmişti), Güney Asya uzmanı ve siyasal antropolog

Frederick Bailey (1924-), Cambridge’de bulunduğu süre içinde başlığı Leach’ın çok ses getiren *Political Systems of Highland Burma*’sını (1954) anımsatan klasik *Political Leadership among Swat Pathans* (Swat Pathanlarda Siyasal Liderlik) çalışmasını yayınlayan Norveçli Fredrik Barth (1928-) vardı. Diğer bir deyişle, 1950’lerde Cambridge’de egemen ortodoksiye pek sadık olmayan bir avuç siyasal antropolog vardı.

Siyaset üzerine bu odaklanma (Fortes’in ve Goody’nin akra-balığı merkeze alan çalışmalarında pek ender ön plana çıkan bir konu) kısmen yapısal işlevselciliğin mirasıydı (herşeyden önce, siyaset *The Nuer* çalışmasının merkezinde duruyordu). Bugünden geriye bakınca siyasal kurumların önemini vurgulayarak yapısal işlevselciliğin kendi mezarını kazdığı iddia edilebilir. Siyaset, bir güç oyunudur. “İhtimaller sanatıdır”, “kanun sanatı” değil. Kuralları esnetmekle (ve fırsat bulunca da ihlal etmekle) ilgilidir; paylaşılan ahlaki normlara azimli bir sadakatle değil. Siyasal antropoloji er ya da geç siyasetin tabiatı icabı manipölatif boyutlarıyla karşılaşacaktı.

Aynı şey, Cambridge antropologları için çeşitli biçimlerde gerçekleşti. Bailey (1960) Doğu Hindistan’daki Orissa’daki yerel siyaset ve kast içinde yükselişle ilişkin yazdı. Güney Asya çalışmaları için tipik olmayan bir biçimde kişisel stratejilere ve çatışan çıkarlara dikkat etmiş ve her ikisinden de bol miktarda bulmuştu.

Barth bireylerin çıkarları ve stratejileriyle harekete geçen süreçler olarak Kuzeydoğu Pakistan’daki Swatlarda siyaset hakkında yazdı. Barth’ın yaklaşımı ekonomi ve siyaset biliminin toplumsal hayatı bir dizi sıfır toplamli oyun olarak gören oyun kuramlarından esinlenmişti: Birinin kazancı, diğerinin kaybıdır. Kendisinden önce toplumsal hayatı bir modele oturtmaya çalışan Evans-Pritchard’ın yaptığı gibi Barth da çatışan çıkarların çatlattığı toplumsal sahaların dinamik akışını yakalamaya çalıştı ve bunu yaparken 1930’lardan bu yana dikkate değer bir gelişme göstermiş olan biçimsel modelleme biliminin yardımını aldı. Barth’ın çalışmasında toplumsal yapı, kuru ve ekonomik bir anlatım içinde “teşvikler ve sınırlamalar” olarak ge-

ri plana itilir (Barth 1959). *Political Leadership* ve *The Nuer*'in karşılaştırılması, son derece yol gösterici olabilir ve İngiliz antropolojisinin bir bölümünün o dönemdeki değişimine işaret eder. Bu iki kitap, devletsiz toplumları ve entegrasyon sorununu ele alır, her ikisinde de tabakalaşmış toplumların siyasal boyutları tartışılır. Ancak, bu benzerlik dışında neredeyse her şey farklıdır: Evans-Pritchard toplumsal yapıyı bir üstbelirleyici prensip olarak görürken Barth'da bireysel maksimizasyon ilkesi benzer bir rol oynar. Evans-Pritchard üzerine çalıştığı insanları belirli bir yaşam tarzı estetiği içinde resmeder, Barth ise canlı bir tablo olarak.

Benzer genellikte bir monografi yazan Leach ise, bu konuya başka bir yaklaşım getirir. *Political Systems of Highland Burma*, Kuzey Burma'daki Kachin ve Shanlar arasında İkinci Dünya Savaşı boyunca ve sonrasında sürdürülen bir saha çalışmasına dayalıdır. Leach Burma'da askerliğini yaparken saha notları kaybolur. Bu nedenle de kitap, kaynak kişilerin sözlerini birebir yansıtmaz ve gerçek insanlara ilişkin pek az bilgi içerir. Yine de, kitap ampirik ayrıntılarda kaybettiğini analitik gücüyle kazanır ve belki de 1950'lerin en etkili monografisi haline gelir.

Political Systems, siyasal gerilim ve çatışmalar hakkındadır. Burada Leach İngiliz antropolojisindeki en büyük rakibiyle, Max Gluckman'la tamamen farklı yaklaşımlar geliştirse de aynı ilgileri paylaşır. Leach mitlerle siyasal süreçler arasındaki ilişkiyi çalışan ilk antropolog değildir ama muhtemelen hem mitlerin hem de siyasal süreçlerin istikrarsız ve farklı yorumlara açık olduğunu söyleyen ilk kişidir. Kachinler iki farklı siyasal düzen modelini kullanırlar; biri eşitlikçidir (gumlao), diğeri hiyerarşiktir (gumsa). Leach, özünde Kachin köylerinin siyasal örgütlenişinin uzun dönemde bu iki kutup arasında gidip geldiğini, evlilik sistemlerinde, ekonomik örgütlenişlerinde ve mitlerinde her ikisini de meşrulaştırabilecek kararsız öğelerin bulunduğunu gösterir. Malinowski, mitlerin "toplumsal sözleşmeler" olduğunu varsayarken yanılmıştır. Leach'ın versiyonunda bunlar sorun yaratan sözleşmelerdir.

Kitabın ilk bölümünde Leach modeller ve gerçeklik arasın-

da çok önemli bir ayrım yapar. Bu ayrım, Evans-Pritchard'ın Nuer toplumuna ilişkin modelinin geçerliliğinin hâlâ hararetli tartışmalara konu olduğu düşünülürse, gayet uygun bir ayırımdır. Leach'e göre modeller, daha gerçekçi ve dinamik toplum tanımlamalarına referans olacak biçimdeki basitleştirmeler ve analiz için kullanışlı olabilecek idealleştirmelerdir. Ama bütünüyle "geleneksel" (ve istikrarlı oldukları varsayılan) toplumlarda bile, normlar (Evans-Pritchard'ın iddia ettiği gibi) eylem için basit yönergeler değil, çatışan çıkarların karşılanması için yol açtığı belirsizlik ve gerilim noktalarıdır ve bunlar, kendi amaçlarını gerçekleştirmek isteyenler tarafından kullanılır. Leach, antropologların tasarladıkları modeller ile yerli modeller arasında açık bir ayrım yapmaz, bu da oldukça spekülatif havada bir takım sonuçlara varmasına neden olur. Bununla birlikte kitap mitlerin karmaşıklığını derinlemesine araştırır, daha önce görülmemiş olan anlam düzeylerini ortaya serer. Toplumsal yaşamın doğası gereği değişken olduğunu, kültürel kategorilerin rekabet halinde bulunduklarını ve farklı yorumlara açık olduklarını ortaya koyar, mitlerin meşrulaştırıcı siyasal işlevlerini vurgular. Bu kitap, bugün hâlâ yaşayan araştırma programlarının oluşturulmasında öncü bir rol oynamıştır.

1960'ların sonlarına doğru Cambridge'deki atmosfer, sınırlarına gelmiş, pek çok yetenekli öğrenci, kendi kariyerlerine başlamak üzere okuldan ayrılmıştı. Richard'ın 1967'de ayrılmasından sonra, ilk gruptan yalnızca Leach, Goody ve Fortes kalmıştı. Leach'ın ilgileri, siyasetten sembolizme kaymıştı (Altıncı Bölüm), Goody karşılaştırmalı projelerini sürdürüyordu, Fortes de emekliliğe yaklaşmıştı. Öğrencilerden Barth en etkili olanıydı. 1961'de Norveç'teki Bergen Üniversitesi'nde Sosyal Antropoloji Profesörü oldu ve burada yönetsel bireyciliğe hasredilmiş bir bölüm kurdu. Bu bölümün katkıları, Sudan'da kalkınma, Norveç'te girişimcilik ve ekonomik marjinalite ve gidecek artan biçimde de etnik ilişkiler oldu. 1966'da Barth Durkheimci toplum kavrayışını yerle bir eden *Models of Social Organization* isimli özlü bir broşür yayınladı. Barth burada toplumsal yapının "işlemlerinin", kendi çıkarlarının peşinde giden bi-

reyler arasındaki pragmatik-stratejik mübadelelerin bir ürünü olduğunu ve bu süreçler içinde değer uzlaşımlarının oraya çıktığını ileri sürdü – sadece değer uzlaşımları değil, toplum dediğimiz “toplumsal biçim”i ortaya çıkaran istatistiksel düzenliliklerin de. Karmaşık formel modelleme tekniklerinden esinlenen bu çalışma, zamanının ekonomi ve siyaset bilimi çevrelerinde değer kazandı ve hatırı sayılır bir tartışma yarattı, muhtemelen yapısal işlevselciliğe karşı o tarihte yapılan en sert saldırıydı. 1967’de Barth kitabı yeniden düzenledi ve bugün en fazla bilinen kitabı, *Ethnic Groups and Boundaries*’e (Barth 1969) dönüştürdü (bu kitaba Yedinci Bölüm’de döneceğiz).

Rol analizi ve sistem kuramı

İngiliz antropolojisinin her zaman temel ilgisi olan ve yeni yönetsel bireycilerin daha da öne çıkardıkları toplumsal etkileşim çalışmaları, kültürün merkezî bir yer işgal ettiği Birleşik Devletler’de hiçbir zaman böyle bir konumda olmadı. Ancak daha önce de belirtildiği gibi, bazı önemli istisnalar vardı. Chicago Okulu’nun çalışmaları, formalist ekonomik antropologlar ve Ralph Linton’un psikolojik yönelimli katkıları (Dördüncü. Bölüm), ilk akla gelenler. Daha sonra yaygın bir ayrım haline gelecek ve Firth’in daha sonraki toplumsal yapı/toplumsal örgütlenme ayrımına (toplumsal düzeyde) çok yakın olan statü ve rol (bireysel düzeyde) ayrımını ortaya atan, Linton’du (Linton 1937). Linton’un kavramlaştırmasıyla statü, ahlaki normlar, diğer bireylerden beklentiler ve kişinin ilişkiler sistemindeki formel konumu ile tanımlanır. Rol ise kişinin gerçek davranışlarında statüsüyle bağlantılı rolü oynamasıdır. Statü durağan, verili, tıpkı bir tiyatro oyunundaki metin gibiyken rol dinamiktir. Rol, statüye dayalıdır, tıpkı bir oyuncunun performansının dramaturgun metnine bağlı olması gibi ama rol, metne indirgenemez. Rol, metnin yorumlanmasını, bazı farklılaştırmaların yapılmasını mümkün kılar ve ister.

Linton, sahip olunan ve atfedilen statüler arasındaki farka ve rol çatışmasına ilişkin sistematik olarak yazan ilk kişidir. Bu-

nunla birlikte, modern toplumlarda çok küçük ölçekli gruplardaki etkileşim ve iletişim üzerine ayrıntılı çalışmalar yürüten ve gündelik yaşamın ritüellerini ve rutinlerini tanımlamak üzere kavramsal araçlar geliştiren Chicago Okulu'nda mikro sosyolog Erving Goffman, rol kuramı alanında en iyi bilinen toplumsal kuramcıdır. O dönem ABD'de egemen sosyolojik kuramcı olan Parsons'tan farklı olarak Goffman ısrarla aktöre, onun motivasyonlarına, stratejilerine ve kararlarına odaklanır. *The Presentation of Self in Everyday Life*'de (1959) dramaturjik perspektifini toplumsal yaşama uyarlar ve burada sahnedeki aktör metaforunu Linton'un yaptığından çok daha ileri götürür. Rol mesafesi, damgalanma, yetersiz ya da aşırı iletişim, çerçeveler ve etkileşim ritüeli gibi terimleri toplumsal bilimlerin dağarcığına ekler ve her bir aktörün statüler tarafından konulan sınırlar içinde bir hareket alanı bulunduğunu gösterir. Goffman'ın insanları gündelik durumlar içindeki etkileşimlerine dair incelikli gözlemleri, (kendiliğinden, bilinçli ya da numaradan) niyetleri ve birbirlerine ve kendilerine tepkilerini gözlemesi, yorumlaması ve ifade etmesi insanların toplumsal yaşamını niteleyen yoğun bir düşünömsellik anlayışına ulaşmamızı sağlar (Goffman 1967).

1950 ve 60'larda Amerikalı antropologların yaptıkları çalışmaların çoğundan farklı olarak Goffman'ın taze, berrak ve sıklıkla da kışkırtıcı yazıları Atlantik'i kolayca geçti; Goffman'ın kendisi Durkheim'dan çok etkilenmiş olsa da düşönceleri yapısal işlevselciliğe karşı savaşta memnuniyetle kullanıldı. Birleşik Devletler'de ise tersine, Goffman'ın etkisi ilk olarak büyük ölçüde sosyolojiyle sınırlı kaldı.

Savaş sonrası yılların bir başka yenilenmesi de bir biçimde aynı kaderi paylaştı. Karmaşık, kendini düzenleyen sistemlerin (bilgisayarlar en önemli örnektir) kuramı olan Sibernetik, 1940'ların sonunda, matematikçi Norbert Wiener (1948) liderliğindeki disiplinlerarası bir grup tarafından geliştirildi ve bilgisayar tasarımında hızla pratik bir önem kazandı. Ekolojistler, biyologlar, bilişsel psikologlar, ekonomistler ve başka bilimlerden akademisyenler de hızla bu kuramı kullanıma sok-

tular. Sibernetik, antropolojiye erken bir aşamada, Gregory Bateson sayesinde girdi; Bateson, Wiener'in grubuyla bağlantılıydı. Sibernetik, gayet karmaşık ve teknik bir disiplin olarak, "neden" ve "sonuç"un karşılıklı olarak birbirlerini etkiledikleri döngüsel nedensellik ya da geri bildirim ilişkilerine odaklanmıştı. Bunun yanında, sibernetik, bu türden çevrimlerdeki bilgi akışını inceliyordu. Mantıksal (akışı sistem boyunca belirli akışlara yönelten) anahtarlar yardımıyla çevrim birbirine bağlanan, anlamlı itkileri taşıyan bir ağ oluşuyordu. Ekosistem ve beden, bu türden ağlara örneklerdir ve Bateson'ın da farkettiği gibi, toplumun da benzer biçimde tanımlanmaması için hiçbir neden yoktur. Sonuç, bir tür işlevselciliktir ve aslında sibernetiğin en azından potansiyel olarak modası geçmiş işlevselciliğe yönelik eleştirileri hiç değilse kısmen, yanıtladığı iddia edilebilir. Bununla birlikte, sibernetikten esinlenen antropoloji, sistemin bütün içsel bağlantılarının münhasıran ayırddilmesiyle işlevselcilikten farklılaşır.

Bateson, daha sonra *Steps to an Ecology of Mind*'da (Aklın Ekolojisine Doğru 1972) topladığı bir dizi makaleyle insan iletişimine ilişkin bir kuram geliştirdi ve bu kuramı (bazen belirli bir niyetle, bazen ise tuhaf bağlantılarla) estetik, ekolojik esneklik, hayvan iletişimi, şizofreni ve benliğin oluşumu gibi çeşitli konulara uyguladı. Kuramın önemli bir katkısı, metailetişim kavramıydı. Metailetişim, alıcının özgül bir türde bilgi aldığı izlenimi edinmesini sağlayan ve normal iletişimin içine gömülü mesajlara işaret eder. Mesajları böyle çerçevelendirerek her brini ait oldukları bağlam içinde (bu aşktır, bu oyun, bu siyaset) tanımlamamız mümkün olur.

Bateson, düşüncesinin bu yönüyle, Goffman'ı hatırlatır; onun gibi Bateson da kendi döneminin çoğu Amerikalı antropologu tarafından görmezden gelinmiştir. Buna karşın Goffman gibi o da 20. yüzyılın kalanı boyunca pek çok ülkedeki antropologlar üzerinde sistematik olmayan ama yaygın bir etki yapacaktır. Değişen taleplerin dünyasında, değişimi anlamamızı sağlayacak kuramlar geliştirildi. Değişim, hem İngiltere'de hem de Amerika'da antropologların yüzleşmek zorunda kal-

dıkları temel meydan okumaydı. Her iki tarafta da bu meydan okuma toplumun (toplumsal yapının) ya da kültürün (ethosun) güçlü biçimde idealleştirilmiş imgelerini tanımlayan ege-men toplumsal kuramlara rağmen ortaya çıktı. Her iki grup-tan yenilikçiler de bu nedenle yaşamın pratik yönüne odak-landılar. Değişimin maddi süreçlerine yönelik pratik bir ilgi-yi paylaşırsalar da, bu süreçlerin nasıl çalışılması gerektiğine iliş-kin derin görüş ayrılıkları vardı. Birleşik Devletler’de Marx ve Morgan’ın yeniden keşfi kurumlara, eşitsizliğin, kalkınma ve azgelişmişlik koşullarının ve uzun dönemli değişimlerin baş-ka boyutlarının yapısal analizine odaklanmaya işaret ediyordu. Psikolojik antropoloji, Benedict’in mirasını devralan bireyci-ler ilgilerini Steward ve White ile onların öğrencilerinden itiba-ren uzun dönemli tarihsel süreçler içindeki bireye yöneltmiş-lerdi. İngiltere’de ise, durum tam tersiydi: İlgi topluluktan bire-ye doğru değişmişti. Başlı çeken ortodoksi, yapısal işlevselcilik, yönelim olarak toplulukçuydu ve yalnızca dünyaya dair don-muş, durağan imgesi nedeniyle değil, aynı zamanda bireye ha-reket alanı bırakmaması nedeniyle de eleştiriye uğradı. Ameri-kan analizinde değişim kişisel olmayan, tarihsel süreçlerin bir sonucuydu; İngiltere’de ise değişimin tipik öznesi, hesapçı bir stratejist ya da yenilikçi girişimciydi. Üstelik, Amerikan evrim-cileri iktidarı (Marx gibi) küresel ekonomik dinamiklerin bir çıktısı olarak görürken, İngiliz etkileşimciler (Weber gibi) ik-tidarı bireysel rekabete konu olan siyasal bir kaynak olarak gö-rüyorlardı. Böylece, “değişim”e yönelik hareketlenme, çeşitli-lik gösterdi.

1950’ler ve 1960’lar boyunca antropolojide başka önemli de-ğişimler de oldu. Bu bölüm ekonominin ve siyasetin nasıl ye-niden kavramsallaştırıldığını gösterdi, bir sonraki ise simge-sel anlamlarla ilgili yeni kuramların özneyi nasıl değiştirdi-ğine bakacak. Burada da sorulan sorular aynı olsa da ABD ve İngiltere’deki gelişmeler farklılaşıyordu. Yine de en önemli tek kuramcı, bir Fransızdı.

Sembollerin Gücü

1950'lerde, antropologlar ister evrimsel bir hareket olarak (ABD'de olduğu gibi) ister bireysel yenilikler olarak (İngiltere'de olduğu gibi) algılasınlar, değişimi keşfettiler. Ama aynı zamanda, anlamı da keşfettiler. Sembollerin anlamları üzerine spekülasyonlar, yeni bir şey değildi. Aslında, Birleşik Devletler'de, bu "keşfin" en ufak bir yıkıcılığı yoktu. En önemli genç Amerikalı sembolik antropologlar Clifford Geertz ve David Schneider'ın her ikisi de kendilerini Boasçı geleneğin doğrudan mirasçısı olarak görüyordu. İngiltere'de ise durum farklıydı. Burada, anlam çalışmak hâlâ *Golden Bough*'da (Altın Dal) büyüünün işlevi üzerine yoğun spekülasyonlar yapan Frazer ile bağlantılandırılıyordu. Durkheim din çalışmıştı ama bir anlam evreni olarak değil, ritüel boyutuyla. Dinin örgütsel pratiği ile ilgilenmişti, içeriği ile değil. Weber'in yorumsamacı sosyolojisi pek bilinmiyordu. Bu nedenle de İngiliz bağlamında anlam çalışmasına evrimciliğin gölgesi düşmüştü; en iyisi, uzak durmaktı. Bu kuralın en büyük istisnası, yapısal işlevselciliğin en önemli savunucusu haline gelmeden önce Azande büyücüleri hakkındaki çalışmasında Frazer'i cesaretle takip eden Evans-Pritchard'dı. Şimdi karşı tarafa dönmüş ve İngiliz antropolojisini bu yeni alana yönlendirmekteydi. Fransa'da

ise bütünüyle farklı bir yol izlendi. Lévi-Strauss'un yapısalcılığı, Durkheim'dan ve Mauss'tan gelen geleneğin taçlandırılması olarak görülüyordu. Peki gerçekten öyle miydi? Sonraki Fransız entelektüeller, bu soruyu tartışmak için yıllar harcadılar.

İşlevden anlama

Önce, İngilizlerin durumuna bakacağız. Anlama yönelik ilgi, ana akım İngiliz sosyal antropolojisinde bütünüyle eksik değildi. Bunun bir örneği, Jack Goody ile edebiyat kuramcısı Ian Watt'ın "The Consequences of Literacy" ("Okur yazarlığın Sonuçları") isimli makaleleridir (Goody ve Watt 1963). Bu makalede yazının toplumun hem toplumsal hem de akıl yürütme yapısını (ve bilişsel tarzını) dönüşsüzce değiştirdiği iddia edilir. Makale, çeşitli yönleri doğru dallanıp budaklanarak ilerleyen bir tartışmayı ateşledi. Bu tartışma, kısmen Fransız filozof Paul Ricoeur'un (bkz Ricoeur 1971) önerdiği "metin olarak eylem" kavramıyla kesişiyordu. Bu makale kesinlikle anlamla ilişkililiydi ama anlamın kendisiyle değil, toplumsal işlevleriyle. Evans-Pritchard'ın ilgisi bundan daha radikaldi.

Evans-Pritchard, radikal olmayı göze alabilirdi. 1946'da Oxford'da Radcliffe-Brown'ın yerini aldığı anda, zaten yirmi yıl boyunca İngiliz antropolojisinin ana akım gündemini belirlemiş olan çok etkili iki monografi ve bir ortak kitabın (*African Political Systems*) yazarıydı. Bu ortak kitapla aynı zamanda çıkan ve Radcliffe-Brown ile Forde tarafından derlenen *African Systems of Kinship and Marriage*, bu kadar etki yapmadı. Evans-Pritchard, LSE'de Firth, Cambridge'de Fortes'e rağmen, şüphesiz zamanının en güçlü sosyal antropologuydu. 1950'de "Sosyal Antropoloji: Geçmiş ve Bugün" başlıklı Marett dersinde yapısal işlevselciliği reddedip hocasıyla araya mesafe koyduğunda, bu önemli bir haber olmuştu ve antropoloji camiasının böyle bir şeyi görmezden gelmesi mümkün değildi. Derste bir yandan eş zamanlı çalışmaların tarihsel olanlarla aynı derinlikte bir kavrayış sağlayacağına inanmanın saçmalık olduğunu iddia etti, diğer yandan da yöntemsel olarak sosyal antropolojinin tarihle

doğal bilimlerle olduğundan daha fazla ortaklığı olduğunu ileri sürdü. Böylece yapısal işlevselciliğin en önemli iki ilkesini reddetmiş oldu. Sonraki çalışmasında “toplumun doğal yasaları”nı araştırmayı bıraktı ve daha gerçekçi bir biçimde, belirli toplumsal kurumların anlamını anlamaya girişti. İkinci Nuer kitabı *Kinship and Marriage among the Nuer* (1951b), *The Nuer*’e göre daha az kuramsal heyecan, daha fazla betimleme içeriyordu. Diğer yandan, bu kitapta itiraz edilebilecek daha az fikir vardı. Nuer’in en ufak bir şıklık taşımayan basit modelleri, geçen bölümde anlatılan “devrim”e yol açtı.

1958’de filozof Peter Winch *The Idea of Social Science and Its Relation to Philosophy* isimli kitabı yayınladı. Bu kitap sonradan kültürlerarası tercüme konusunda antropolojik söylemde dikkate değer bir etki yarattı. Kitapta Winch kültürel fenomenlerle ilgili ‘test edilebilir’, nesnel bilginin mümkün olamayacağını, çünkü bu fenomenlerin anlamlarının bir parçası oldukları kültürel evren tarafından tanımlandığını iddia eder. Son derece görelilikçi bir konumu benimser ve diğer kültürleri karşılaştırabileceğimiz ve değerlendirebileceğimiz “bağlamdan bağımsız”, imtiyazlı konumların olmadığını söyler. Bunun tek istisnası, “doğum, çiftleşme, ölüm” gibi evrensel bedensel süreçlere ilişkin ortak deneyimlerimizdir. Winch’in bakış açısından sosyal antropoloji, Azandelerin büyücülük kurumu kadar acayip bir Batı kültürü tuhaflığıdır ve bilgiye erişimini imtiyazlı bir şey olarak görmeye hakkı yoktur. Winch, Azande monografisini felsefi açıdan savunulamaz konumun temel örneği olarak kullanır, çünkü Evans-Pritchard burada büyücülükle ilgili “açıkça yanlış” inançların “bilimsel” açıklamalarını sunmaktadır. Ya durum tersine dönerse? “Açıkça yanlış” bilimsel inançlara ilişkin “büyücü” açıklamasının daha az doğru olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Winch’in kitabı rasyonellik ve kültürel tercümeye ilişkin çok uzun ve önemli bir tartışmanın başlangıç noktasıydı; bu tartışmaya hem felsefeciler hem de antropologlar katıldı (B. Wilson 1970; Hollis ve Lukes 1982; Overing 1985).

Evans-Pritchard’ın aynı konuma Winch’ten bağımsız olarak ulaştığını belirtmek önemli. Nuer üçlemesinin son cildi

olan *Nuer Religion*'da (1956) açıklayıcı olmaktan çok yorumlayıcı bir yaklaşım benimser; başlangıçta Nuer dünya görüşünü sosyolojik olarak açıklamayı değil, ortaya koymayı amaçladığını açıklar. Bunu söylerken, Oxford'daki meslektaşlarıyla uyum içinde ve sonraki dönemde Nuerlerin komşusu Dinkalar hakkında kendisinin gibi yorumlayıcı bir çalışma yapan Godfrey Lienhard ile yakından bağlantılıdır (Lienhard 1961). Anlamak ve tercüme etmek, şimdi açıklamak ve genel "yasa"lar bulmaktan daha zorlayıcı bir iş haline gelmiştir. Diğer yandan, Evans-Pritchard'ın öğrencisi Mary Douglas'ın dediği gibi (1980), onun Azande kitabından sonraki bütün üretiminin süreklilikle nitelendirilebileceğini söylemek de doğru olabilir. Genellikle ortodoksinin arketipi olarak tanımlanan *The Nuer* bile aslında ilham verici, hatta şiirsel bir kitaptır.

İngiliz antropolojisinin odağının yapıdan sürece kaydığı söylenirken, Evans-Pritchard'ın konumu işlevden anlama doğru bir değişimi temsil eder. Özellikle iki entelektüel mirasçısı, Margett dersini izleyen on yıllarda entegrasyonla ilgilenen mikro sosyoloji ile sembolik önemle ilgili yorumsamacı yöntemi bir araya getirme vaadini yerine getirdiler.

İlki, Gluckman'ın öğrencisi Victor Turner'di (1920-83). 1950'ler ve 60'lar boyunca semboller ve toplumsal tutunuma ilişkin o zamandan beri onu giderek daha etkili hale getiren bir perspektif geliştirdi. Turner, Leach'dan farklı biçimde mit değil, ritüelle ilgilendi ve Leach mitlerde toplumsal çözünümün tohumunu görürken Turner nihai olarak ritüelleri tutunum oluşturan (bu nedenle de değişmez olmayan) şeyler olarak değerlendirdi. Durkheim'ın işaret ettiği gibi, ritüeller toplumun değerleri ve gerilimlerini yoğunlaştırılmış biçimlerde ifade ettikleri için, etnograflara son derece geniş malzeme alanı sunarlar. Ancak Turner'in toplumsal entegrasyon yerine giderek sembollere yönelen yaklaşımı, Durkheimcı tutunum nosyonunun altını çizerken, aynı zamanda sembolik anlamları da arayan bir yaklaşımdı. İngiltere'de 1950'lerin en etkili monografilerinden biri olan *Schism and Continuity in an African Society*'de (Bir Afrika Toplumunda Bölünme ve Süreklilik, Turner 1957)

Turner, toplumsal drama kavramını ortaya attı. Ritüeller üzerine yazdıklarının çoğunda olduğu gibi bu da Kuzey Rodezya (Zambia)'daki Ndembulara odaklanmıştı ve esas problemi, klasik bir problem olan anasoylu toplumların (Ndembular gibi) entegrasyon sorununu nasıl çözdükleriydi. Anasoylu topluluklarda, soydanlık, miras ve grup üyeliğinin tek bir ilkede birleştiği babasoylu topluluklardan farklı haklar ve görevler, farklı ölçütlere dayalı olarak belirleniyordu. Bir geçiş riti olma eğilimindeki sosyal dramada normların altı sembolik anlatımlarla çiziliyor ve ritüel böylelikle topluluğun tutunumuna katkıda bulunuyordu.

Bu monografi temel varsayımları açısından yapısal işlevselci olsa da değişime de işaret eder. Turner, 1950'lerin sonu ve 1960'ların başında yazdığı ve 1967'de *The Ritual Process*'de yayınlanan bir dizi makalede ritüel iletişime ilişkin kuramını geliştirdi. Turner, "Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites-de-Passage"da ("Ne O, Ne Bu: Geçiş Ritlerinin Eşik Dönemi") sonradan antropolojik ritüel çalışmalarının (kimi zaman başka her şeyin de gibi görünen) esas olacak "eşikte bulunma" (*liminality*) kavramını ortaya attı. Turner, Gennep'in geçiş ritlerine ilişkin erken dönem bir çalışmasından ilham alarak ritüeli, özellikle de geçiş ritüelini, kişinin belirli bir durumdan diğerine geçtiği belirsizlik ve kriz dönemini de içeren bir dönüşüm süreci olarak görür. İşte bu kriz durumu (eşikte olma aşaması) ritüelin odağıdır; ritüel, bu durumu denetleyebilmeyi ve kısa ama kritik bir süreçte "ne o ne bu" olan tereddüt içindeki bireye toplumun değerlerini dayatmayı amaçlar. Toplumsal statüler arasındaki bu "açık"ta, ne eski ne de yeni kurallar uygulanabilir ve birey, kendi konumunu, toplum içindeki yerini ve aslında böylelikle toplumun varlığını yansıtmaya mecbur edilir. Böylece, eşiklilik varlığın hem eleştirel hem de yaratıcı bir durumu olur; değişim bütün ritüellerde bir potansiyel olarak bulunur. Yine de sonuç olarak inisiyasyon neredeyse her zaman toplumla yeniden bütünleşmektir.

Bir başka deyişle, Turner'in çalışmaları, sembollerin anlamları ve toplumsal süreçlerdeki kritik aşamalara odaklanmasıy-

la, bireye vurgusu nedeniyle tamamen dışında duruyor gibi görüldüğü bir çizgiyle, Durkheim ve Gluckman'ın yaklaşımlarıyla bir süreklilik gösterir. Turner aynı zamanda sembollerin çok anlamlılıklarını ya da çok sesliliklerini de vurgular; ona göre sembollerin kendileri değişimin gerilim yaratıcı bir kaynağı olabilirler ve eş semboller farklı insanlar için farklı anlamlar ifade edebilirler; bu nedenle de birbirlerinden çok farklı olan insanlar arasında bir topluluk duygusu yaratırlar. Sonraki bir kaç on yılda bu fikir milliyetçilik öğrencileri tarafından izlenecektir.

Yapısal işlevselciliğin mirasçılarından bir başka Afrika uzmanı, sosyal antropolojiye sembollerin kendi toplumsal bağlamları içinde çalışılması yönünde bir etki yapan Mary Douglas'tır (1921-). Evans-Pritchard'ın öğrencisi olan Douglas, 1950'lerin sonunda Belçika Kongosu'ndaki Kasai Leleleri üzerine çalıştı. Bu çalışma, Douglas'ın Fransız ve Belçika antropolojisiyle yakın bir ilişki kurmasına neden oldu. Böyle bir ilişki, onu giderek Radcliffe-Brown'dan çok Durkheim'in kendisinden etkilenmeye doğru yöneltti. Douglas'ın en etkileyici erken dönem çalışması, alan çalışmasına dayalı bir monografi değil, sembolik sınırlar ve sınıflama üzerine karşılaştırmalı ve kuramsal bir çalışma olan *Purity and Danger*'dir (Safalık ve Tehlike 1966). Bu kitap, neredeyse ortodoks bir yapısal işlevselcilikle hem yapısalcı hem de psikoanalitik itkileri resmeden son derece sofistike bir simgesel analizin bileşkesidir. *Purity and Danger* antropolojide ve disiplin dışında muazzam bir başarı kazanmıştır ve bir biçimde *Patterns of Culture*'ın İngiliz karşılığı gibi olmuştur. Her iki örnekte de temel ilgi grup kimliği ve değerleridir ama Benedict kültürün sembolik boyutlarının ötesine geçmezken Douglas ısrarla sembollerini klasik Durkheimci tarzda toplumsal kurumlarla bağlantılandırır. Douglas'a göre semboller toplumsal tabakalaşmanın araçlarıdır ve nesneleri, insanları ya da eylemleri çeşitli kategorilere ayırarak ayrı kalmalarını sağlarlar. Sınıflama sisteminin düzeni toplumsal düzeni yansıtır ve simgeler; bu nedenle de "arada", "sınıflandırılmayan" fenomenler, toplumsal istikrara yönelik bir tehdidi temsil ederler. Yı-

lanlar (bacaksız hayvanlar) ve bedene girip çıkan şeyler, problem kaynağı olarak görülür. Yiyecekler genellikle “saf” ve “kirli” olarak hiyerarşik bir sıraya konur, bunun yiyeceğin besleyici değeriyle pek ilgisi yoktur. Bedensel atık evrensel olarak kirlletici ve potansiyel olarak tehlikeli görülür; bu nedenle de varolan düzene simgesel bir tehdittir. Örneğin Barth’ın alışılmışın dışında ve sınıflandırılamayan birini potansiyel bir girişimci, değişim yapabilecek biri olarak gördüğü yerde Douglas aynı insanı bir sınıflandırma anomalisi olarak görecektir. Bu zıtlık, 1960’lar İngiliz antropolojisinde çok görünen bir farklılaşmaya, sisteme ve aktöre odaklanan perspektifler arasındaki farka işaret eder.

Douglas da Turner da sonraki on yıllar boyunca bakış açılarını genişlettiler ve incelediler. Bugün hâlâ yazmaya devam eden Douglas, tüketim (Douglas ve Isherwood 1979), risk algısı, modern teknoloji ve kurumsal antropoloji üzerine öncü çalışmalar yaptı. Turner ise 1961’de ABD’ye taşındı ve eşiklik fikrini genel ritüel performansı kuramına doğru geliştirdi (Turner 1969, 1974, 1987). Turner 1983’te öldü ama etkisi 1980’ler ve 1990’lar boyunca büyüyerek devam etti; bu dönem, Turner’in performatif oyun ve düşünömsellik üzerine ilgisi, antropolojideki post modernist hareket ve bedensel deneyim, duygular ve iktidarın simgesel boyutlarıyla ilgili antropologlar (Sekizinci Bölüm) tarafından ilgiyle karşılanacaktı. Bu yüzden Turner’in entelektöel yolculuğu ortodoks bir yapısal işlevselcilikten estetik ve performansa radikal bir odaklanmaya doğru gelişir; derinde hâlâ bir Durkheimcıdır ama onun Durkheimcılığı Radcliffe-Brown’dan tamamen farklıdır.

Etnobilim ve sembolik antropoloji

Savaş sonrası yıllarda özellikle İngiltere’de pek çok antropolog antropolojiyi kesin bir bilime çevirme girişimlerini kesin olarak reddetseler de diğerleri tam ters bir yöne doğru ilerlediler. Bu sadece Amerikan kültörel ekolojistlerle İngiliz yöntemsel bireycileri arasındaki durum değil, aynı zamanda –belki de şa-

şırtıcı biçimde– Amerikan linguistik antropolojisinin geniş çerçevesi içinde çalışan insanlar arasında da gerçekleşti.

Sapir'in mirasçılarından pek çoğu geleneksel toplumlarda semantik ve dil yapılarını kesin yöntemlerle keşfettiler. Bunlardan bazıları, yerli terimleri arasındaki bağlantıları ve sıklıkları ölçmek üzere geliştirilmiş niceliksel yöntemler kullandılar; psikologlar ve dilbilimcilerle yakın çalıştılar; diğerleri ise yeni gelişen disiplinler arası bilişsel bilimler alanına yöneldiler (Dokuzuncu Bölüm). Bunlar arasında önde gelenlerden bazıları Harold Conklin, Charles Frake ve Ward Goodenough'tı; hepsi de 1950'lerdeki etnobilim gelişmesine katkıda bulundular. Etnobilim, bilgi sistemleri ya da semantik evrenleri kuran temelleri saptayarak "kültürel gramer"leri tanımlamayla ilgilenir. Bu antropologlar, hem kültür kişilik okulunun toplumsallaşma ve formel dilbilim ilgisini paylaşır, hem de Sapir ve Whorf'un (onlardan önce de Durkheim ve Mauss'un) öncü çalışmalar yaptıkları karşılaştırmalı sınıflama çalışmalarınınkini. Etnobilim en teknik biçimiyle linguistik antropolojiyle 1950'lerdeki arkabalık çalışmalarında yaygın olan niceliksel yöntemlerin bir bileşimi olan *bileşkesel analiz* (*componential analysis*) olarak karşımıza çıkar.

Etnobilim, özgün biçimiyle 1960'lar içinde bir yerlerde sönmüldü ama ortaya attığı genel konular daha sonra bilişsel antropolojide yeniden gündeme geldi (bkz. D'Andrade 1995, Shore 1996). Yöntemleri ne olursa olsun, hem etnobilim hem de bilişsel antropoloji, insanın bilgi sistemlerinde evrensel olan ile kültüre özgü olan arasındaki ilişkilerle ilgilendiler. Renk sınıflandırması erken ve görece basit bir alandı, etnobilim yoluyla keşfedildi. Etnobilim ile bir yandan İngiltere'de yeni ortaya çıkan rasyonalite tartışması, diğer yandan Lévi-Strausscu yapısalcılığın ilgileri arasında ilginç benzerlikler vardı. Ancak, Winch ve Lévi-Strauss'tan farklı olarak etnobilimciler muazzam miktarda veriyi günün devasa, ağır bilgisayarlarında işleyerek tümevarımcı bir yöntemle çalışıyorlardı.

Boas'ın ölümünden sonra Amerikan antropolojisinin *pater familias*'ı Kroeber oldu. 1952'de Clyde Kluckhohn (1905-60) ile birlikte kültürün 162 tanımını tartıştığı ve Tylor'un ve Boas'ın

herşeyi kapsayan kültür kavramını reddedip kültürü bilişsel (sembolik, anlamlı) tanımıyla sınırlandıran bir kavramlaştırmayı önererek bitirdiği *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*'u (Kültür: Kavramların ve Tanımların Eleştirel Bir Gözden Geçirmesi) yayınladı.

1950'lerde Amerikan antropolojisinde hâlâ Boas'ın öğrencileri egemendi; bunlardan kimileri kültür kişilik geleneği içinde nispeten öngörülebilir çalışmalar ürettirler ve genellikle Durkheimci ve Weberci fikirleri takip ettiler. Bu fikirler, gününün önde gelen Amerikan antropologlarından pek çoğuyla işbirliği yapan Parsons'un çalışmaları yoluyla Birleşik Devletler'de giderek yaygın bir kabul görmüştü. Bu dönemin ilginç monografilerinden biri, Evans-Pritchard'ın Azande monografisini andıran ve onun gibi, işlevselci sosyolojik analizlerle psikolojik bir perspektifi bir araya getirmeye çalışan Kluckhohn'un *Navaho Witchcraft* (1944) çalışmasıydı.

İngiliz antropolojisindeki anlam üzerine çalışmaya doğru kayış, ABD'de de karşılığını buldu; bunda, Parsons'un etkisinin rolü vardı. 1950'lerin önde gelen bir sosyologu olan Parsons'un toplumsal bilimlere ilişkin geniş bir görüşü ve aynı zamanda fon yöneticileriyle de iyi bağlantıları vardı. Ona göre sosyoloji ve antropoloji arasındaki geçici işbölümüne göre, sosyologlar iktidar, emek ve toplumsal örgütlenme üzerine çalışırken antropologlar (kültürün yeni, bilişsel tanımına uygun biçimde) toplumsal yaşamın sembolik ve anlamla ilgili boyutlarına odaklanacaklardı. Parsons ve Kroeber'in 1958'de birlikte yazdıkları bir makalede, bu "ateşkes" (yazarlar böyle diyordu) onaylanmıştı (bkz. Kuper 1999:69). 20. yüzyıl Amerikan antropolojisi her zaman asıl olarak sembolik olana yoğunlaşmış olsa da, bu gelişme, konunun daha da daralmasını gerektirdi – en azından, kısmen.

Geertz ve Schneider

Harvard'daki Parsonsçu-Kroeberci ortak program üzerinden burs alan iki yüksek lisans öğrencisi, Clifford Geertz (1926-

2006) ve David M. Schneider'di (1918-1995). İkisi de doktora çalışmaları boyunca disiplinler arası projelerde yer almışlardı – Schneider Mikronezya'daki Yapılar üzerine bir saha çalışması yapmıştı, Geertz ise Java'da. Her ikisi de kültürün bilişsel tanımını onaylıyordu; Geertz erken dönem çalışmalarında iki “entegrasyon mantığı”nı dikkatlice birbirinden ayırıyordu: toplum ya da toplumsal yapı, “nedensel işlevsellikle” entegre olurken kültür, ya da simgesel alan, “anamlılık mantığı”yla entegre oluyordu. Bu iki alt sistem, ona göre 1950'lerdeki “ateşkes” uyarınca, prensipte birbirlerinden bağımsız olarak çalışılabilirirdi.

1960'larda, Geertz ve Schneider, Amerikan sembolik antropologlarının en önemlileri olarak görülüyorlardı (o sırada artık ABD'de olan Turner ile birlikte); araştırma programları, Steward'ın Wolf ve Sahlins (bir dönem Chicago'da Geertz ile birlikte çalışmıştı) gibi öğrencilerinin maddeci bakış açılarıyla tamamen zıttı. Geertz de Schneider de zamanla sosyoloji ile antropoloji arasındaki “iş bölümü”nün sınırları olduğunu gördüler ama toplumsal olanı yeniden fethetmek yerine kültür alanını bir sembolik sistem olarak genişlettiler. Toplumsal koşulları dikkate almadan pekala da çalışılabilecek bir kendine yeterli ve bağımsız sistem olarak kültür fikrini ileri sürmeye başladılar. Bu görüş, anlamın toplumsal örgütlenmeyi dikkate almadan çalışılabileceği fikrinin tamamen saçma bulunduğu İngiltere'de düşmanlıkla karşılandı.

Schneider'ın en iyi bilinen çalışması *American Kinship* (1968), öğrencileri tarafından toplanan görüşme verilerine dayalı bir Amerikan akrabalık terimleri çalışmasıydı. “Amerikan Kinship Project” (“Amerikan Akrabalık Projesi”), Firth ile Schneider'in işbirliğinin bir sonucuydu. 1950'lerin sonunda Stanford Üniversitesi'nde birlikte bir yıl geçiren bu iki antropolog, antropoloji geleneğindeki akrabalık çalışmalarını modern toplumlara doğru genişletmenin ilginç olacağına fikir birliğine vardılar ve Londra'da (Firth) ve Chicago'da (Schneider) orta sınıf akrabalığına ilişkin karşılaştırmalı bir projeyi başlattılar. Projenin karşılaştırma boyutu hiçbir zaman gerçekleşmese ve

iki çalışma ayrı ayrı yayınlansa da Schneider'in kitabı akrabalık araştırmalarında bir kilometre taşı haline geldi. Bunun nedeni kısmen karmaşık toplumlarda da akrabalık çalışmasının yapılabileceğini ve bunun son derece ilginç olabileceğini göstermesi, kısmen de antropologların akrabalığı düşünme biçimlerini temelden sarsmasıydı.

Evans-Pritchard'ın çekilmesinden sonra akrabalık çalışmaları yapısal işlevselciliğin yeni yöntemsel bireycilikten hâlâ etkilenmemiş olarak kalan son kalesi olarak görünüyordu. Sonra, 1962'de John Barnes çok önemli makalesi "African models in the New Guinea Highlands"ı ("Yeni Gine Dağlarında Afrika Modelleri", Barnes 1990'da yeniden basıldı) yayınladı. Bu makale, Afrika'da son derece başarılı biçimde uygulanabilen tabakalaşmış soy kuramının verilerde ciddi bozulma yaratmadan Yeni Gine bağlamına transfer edilemeyeceğini ayrıntılı biçimde gösterdi. Sorun, akrabalık terimlerinin kendilerinde değildi. Yeni Gine malzemesini ortodoks tarzda yorumlamak da mümkündü ama böyle bir yorum, ancak yerlilerin akrabalık pratikleri kadar akrabalık anlayışlarını da sakatlama pahasına olabildi.

Schneider'in kitabı benzer bir yorum yapıyor ama buradan daha radikal sonuçlara varıyordu. Londra çalışmasında Firth standart akrabalık terimleri katalogunu çıkarırken, Schneider'in kaynak kişilerine her türlü akrabalık ilişkisi içinde oldukları kişilerle ilgili bütün bilgiler soruluyordu. Böylece akrabalığa çok daha geniş bir yaklaşım getirilebiliyordu; aslında, akrabalığın bilgi kaynaklarının içinde istedikleri gibi hareket ettikleri bütün bir kültürel evreni oluşturduğunu ortaya koyuyordu. Böyle bir sonuç, biyolojik temelli bir insan ilişkileri modeli olarak akrabalık fikrinin bir hata olduğuna işaret ediyordu. Bu yeni bir gözlem değildi ama Schneider'in çalışmasında bir kültür herhangi bir kan bağına hiçbir göndermede bulunmaksızın akrabalığı baştan aşağı kurabiliyordu. Üstelik, "akrabalık kültürü" içinde her bireysel terim parçası olduğu semantik ağda entegre vaziyetteki anlamdan çıkarsanıyordu ve bu terimler söz konusu kültür için biricikti. Bu da "baba" gibi en te-

mel akrabalık terimleri için bile farklı akrabalık kültürlerinde farklı anlamların söz konusu olabileceği anlamına geliyordu ki böylece Morgan'dan bu yana süre gelen karşılaştırmalı akrabalık çalışmaları projesi bütünüyle anlamsız hale geliyordu.

Schneider'in akrabalığı toplumsal yapıdan kültüre doğru yeniden tanımlaması, Geertz'in çalışmalarıyla koşuttu. Geertz'in Harvard'da Parsons'la birlikteliğine daha önce değinilmişti. Ancak, Avrupa sosyolojisi, Boas, hatta Stewards'ın kültürel ekolojisinin etkileri de görünüyordu. Geertz'in erken dönem çalışmaları ekolojiden (1963a) ekonomiye (1963b), dine kadar çok çeşitli konulardaydı. "Kaba tasvir" (*thick description*) üzerine yazdığı ve en çok atıfta bulunulan belgi yazısı (1964, Geertz 1973'te yeniden basıldı) yöntemsel amentüsünü ortaya koyar ve Malinowski ve Boas'ın yolunda, antropologların dünyayı yerlinin bakış açısından tanımlamaya çalışmaları gerektiğini ileri sürer. Geertz, Avrupalı sosyologlar arasında hem Durkheim'a hem de Weber'e, bunların yanısıra eyleme yorumsamacı yaklaşımı öneren Alman sosyal fenomenolog Alfred Schütz'e (1899-1959) yakındır. Geertz'in olgunluk dönemi çalışmalarındaki kesin etki ise, toplumun (ya da kültürün) hermenotikğin sırf bu amaçla geliştirilmiş yorumsamacı yöntemleri kullanılarak bir metin gibi yorumlanabileceğini ileri süren Fransız filozofu Paul Ricoeur'den gelir (1913-2005). Hermenötik, metinlere yaklaşıma ilişkin bir yöntemdir ve köklerini başta İncil olmak üzere çeşitli metinlerin tefsirine ilişkin ortaçağa özgü çalışmalarda bulur; o zamandan günümüze dek bu yöntem asıl olarak tarihçiler, edebiyat kuramcıları ve filozoflar tarafından yoğun biçimde kullanılmıştır. Çok özetle, bir metnin aynı anda hem bireysel parçalardan oluşan bir montaj, hem de dikey bir bütün olduğunu ortaya koyar ve metni yorumlamanın bu iki kutup arasında ileri geri hareketi içerdiğini söyler. Geertz bu fikri antropolojiye taşıdığı anda, yöntemsel bireycilik ile kolektivizm arasındaki ayrımı giderebilecek gibi görünmüştü, çünkü bir toplum bu iki bakış açısından biri ihmal edilerek anlaşılamazdı.

Diğer yandan, bu görüş, toplumsal olguların yalnızca an-

tropologlar değil, o toplumun üyeleri tarafından da “okunması” gerektiğine işaret ediyordu. Bireye (normatif ya da stratejik) bir eyleyici olarak odaklanan İngiliz antropologlarının aksine Geertz böylece bireyi bir “okur” olarak ortaya koyuyordu. Toplumun rasyonel olarak kurulmuş olduğu ve bireyin de buna rasyonel eylemler aracılığıyla katılabileceğine ilişkin önkaullere karşı Geertz dünyanın genellikle anlaşılamaz olduğu fikrini öne sürüyor ve öznenin gördüklerini aktif biçimde yorumlaması gerektiğini söylüyordu. Böylece, “Religion as a cultural system” (“Bir Kültürel Sistem Olarak Din” 1966, Geertz 1973’te yeniden basıldı) makalesinde dinin toplumsal bütünü alt sistemlerini işlevsel olarak birarada tutmadığını, bireylerin dünyayı anlamlandırma aracı olduğunu ileri sürdü. 1973’te Geertz’in en önemli erken dönem makaleleri *The Interpretation of Cultures*’da (Kültürlerin Yorumlanması) biraraya getirildi ve bundan sonra ünü giderek arttı. Özellikle 1980’ler boyunca, günümüz yazarları tarafından bunun en azından kısmen aşırı basitleştirme olduğu açık olsa da, bir tür postmodernist *avant la lettre* olarak görüldü.

Lévi-Strauss ve yapısalcılık

Kültürlü orta sınıftan önde gelen Yahudi bir ailenin oğlu olan Claude Lévi-Strauss (1908-) 1930’ların başında Paris’te felsefe ve hukuk okudu, varoluşçu filozof Jean-Paul Sartre’in entelektüel çevresine dahil oldu. 1935-39 arasında Brezilya’da São Paulo Üniversitesi’nde çalıştı, bu dönemde Amazon bölgesindeki pek çok yerli halkla kısa dönemli temasları oldu. Bir Yahudi olarak, İkinci Dünya Savaşı boyunca Fransa’yı terk etti, Métraux ve Lowie’nin ricacı olmasıyla kendisine New York’taki New School of Social Research’da bir kadro verildi, burada 1945’e kadar çalıştı. New York’tayken Boasçı antropolojiden etkilendi ve yapısal linguistiği daha sonraki çalışmalarının esas hattı haline gelecek olan büyük Rus asıllı Amerikalı dilbilimci Roman Jakobson (1896-1982) ile tanıştı. Doktorasını 1947’de Paris’te aldı, *Les Structures élémentaires de la parenté* (Akrabalığın Te-

mel Yapıları 1969) isimli tezini 1949'da yayınladı. Bu, akrabalık çalışmalarında devrim yaratan bir kitap oldu. Altı yıl sonra Lévi-Strauss en büyük antropolojik gezi kitabını, *Tristes Tropiques*'i (Hüzünlü Dönenceler 1955) yayınladı. Bu eser geniş kapsamlı, çok güzel kaleme alınmış ve anlaşılması güç bir biçimde düzenlenmiş bir anlatıydı; burada özetlemeye kalkmanın anlamsız olacağı derin ve akılda kalıcı pasajlarla doluydu. Bundan üç yıl sonra da bir makale derlemesi olan *Anthropologie structurale* (1958; Yapısal Antropoloji 1963a) geldi. Bu üç kitap birlikte Lévi-Strauss'un devasa bir etnografik ve kuramsal bilgiye sahip mükemmel bir düşünür ününü oluşturdu ve sonraki dört on yıl boyunca devam eden anıtsal çalışmasının nüvelerini oluşturdu.

Şimdiye kadar yapısalcılığı, yani kendisini ünlü kılan kuramsal yaklaşımı geliştirmişti. Yapısalcılık, anlam sistemlerinin en ünlüsü Lévi-Strauss'un kendi çalışması olan akrabalık sistemleri ve mitlerin genel niteliklerini yakalamaya çalışan bir kuramdır. Bu tür sistemler, öğelerden oluşur ama öğelerin kendileri kategoriler ya da nesneler olarak değil, *ilişkiler* olarak resmedilir. Örneğin bir akrabalık sistemi, bir anlam sistemidir ve bu nedenle de konumlar (statüler) değil, ilişkileri içerir. Bir baba kendinde baba değildir, ancak çocuğuyla ilişki içinde babadır.

Anlamın kendi başına değil ancak ilişki içinde varolabileceği fikri, yeni değildi. Hem Jakobson'un yapısal dilbiliminin, hem de Birinci Dünya Savaşı öncesinde Ferdinand de Saussure tarafından kurulmuş semiyotik dilbiliminin önemli bir bileşeniydi. Her ikisinde de anlam, dilsel öğeler (ses birimleri, sözcükler ve işaretler) arasındaki ilişkilerden çıkıyordu – zıtlık ya da farklılıktan. İlişkisel anlam, aynı zamanda sibernetik için de merkezi önemdeydi – Bateson'un söylemekten hoşlandığı gibi, anlam "farklılık yaratan farklılıktır" (1972:453). Son olarak ve en önemlisi, ilişkisel anlam fikri, Mauss'un armağan tartışmasında da içkindi. Burada, nesneler, içinde hareket ettikleri ilişkiye büyüsel bir güç veriyorlardı (bkz. Lévi-Strauss 1987a (1950)).

Anlam sistemlerini zıtlık yapılarına indirgemenin avantajı, sistem içindeki akış zamanının durdurulmasıdır. Böylece ya-

şayan dil, durağan gramere indirgenmiş olur. Akrabalığın pratikteki karmaşık gereklilikleri berrak, formel yapıya indirgenir. Kabaca söylemek gerekirse, yapısal analiz ilkin bu yapıyı ortaya çıkarır; sonra, bunu temel ilkelerine, mantığına indirger; son olarak da insan iletişiminin evrensel “mantıkların mantığına” ulaşır. Bu sürecin tekniklerine burada girmemize gerek yok ama bunların *Les Structures élémentaires de la paranté* nasıl ifade edildiklerini kısaca özetleyeceğiz.

Yapısal işlevselciliğin ünü, büyük ölçüde, kabile topluluklarında esas örgütlenme ilkesi olarak akrabalığın rolüne ilişkin akla yakın bir itirazın ötesinde olduğu kanıtlanmış görünen dallanan soy sistemi analizlerinde yatar. Buna karşılık soy sistemi kuramı, yanal ilişkileri (karı-koca, kardeş-kardeş) genellikle hafife alırken esas vurgusunu doğrusal akrabalık ilişkileri (büyükbaba-baba-oğul) üzerine yapar. Bütün bunlar, *Les Structures élémentaires de la paranté* alaşağı edilmiştir. Lévi-Strauss’un bakış açısına göre akrabalık bir toplumsal örgütlenme kipi değil, bir anlam sistemi, ilişkiler sistemidir ve temel ilişki (ana baba ile çocuk arasındaki) “doğal” kan bağı değil, karı ve koca arasındaki toplumsal olarak kurulmuş bağıdır. Evlilik, biyolojik akrabalıkta belirsizlik noktasıdır – ana babanızı seçemezsiniz ama eşinizi seçmelisiniz. Lévi-Strauss için bu seçim, kültürün kabile toplumunu biyolojiden kültüre dönüştürdüğü giriş noktasıdır.

Elbette ki bu seçim doğru yapılmalıdır. Seçimin doğa tarafından belirlendiği düşünülmemelidir. Çocuklarınızla evlenmemelisiniz; onlar “fazla yakın”, “fazla doğal”dırlar; bu kendinizle evlenmenize benzer. Dünyanızı “açacak” bir etkisi olmaz; dünyanıza anlam vermek, ancak onu *başka bir şeyle* ilişkilendirmekle mümkün olur.

Kabile toplumlarındaki evlilikte kadınlar erkek grupları arasında mübadele edilirler ve bu gruplar arasında anlamlı ilişkiler böylece kurulur – Lévi-Strauss’un ittifak olarak bahsettiği yanal bir akrabalık ilişkisi. Buradan, akrabalığın mantığı çıkarsanabilir – bu mantık, doğrusal değil yanal akraba ilişkidir. Bu da soy kuramına tamamen zıt, ittifakı soydanlığın, çe-

lişkiyi sürekliliğin, hakemliği normların, anlamı örgütlenmenin üzerine koyan bir kuramla sonuçlanır. Radcliffe-Brown, ölümüne yakın Lévi-Strauss'a yazdığı mektupta belki de birbirleriyle geçmişi konuşacaklarını yazar. Lévi-Strauss Radcliffe-Brown'a "kültürü dev bir hazım metaforundan ibaretmiş gibi ele alan" Malinowski'ye gösterdiğinden daha fazla saygı gösterir (Lévi-Strauss 1985). Radcliffe-Brown ve Lévi-Strauss toplumsal ve siyasal yaşamın gizli yapılarını ortaya çıkarmak üzerine ortak bir ilgiye sahiptirler; her ikisinin de selefi Durkheimdir – bu nedenle de Durkheim'in soyunun farklı dallarına ait olsalar da (son sözü Radcliffe-Brown'a verecek olursak), kan sudan daha ağırdır.

Lévi-Strauss'un sonraki eserlerinin özetlenmesi daha da zordur. Kitapları uzun, geniş bir bilgi alanından beslenen, olgularla dolu ve bunları son derece sofistike biçimde biraraya getiren, kimi zaman fazlasıyla teknik bir hal alan eserlerdir. Bu nedenle, *Le Totémisme aujourd'hui* (191; Totemizm 1963b) totemizm kavramını tartışır gibi görünür ama aynı zamanda (başka şeylerin yanında) Doğa ile kültür arasındaki batılı karşıtlığa yönelik son derece incelikli bir eleştiri de içerir. *La Pensée sauvage* (1962; *The Savage Mind* 1966 (Yaban Düşünce)) Durkheim, Weber ya da Tönnies'i hatırlayarak "İlkel"e karşı "modern" ikiliğini dürüstçe tartışır, ama bu tartışmaya "ilkelerin" doğal çevrelerine ilişkin ayrıntılı bir bilgi dökümüyle başlayıp Sartre'ın tarih kuramına eleştirisiyle bitirir. Bu kitabın "Maddi olanın bilimi" başlıklı ilk bölümünde Lévi-Strauss, "vahşi" ya da "mitik" düşüncenin ("modern" ya da "bilimsel" olanla karşıtlık içindeki) temellerini ortaya koyar. Her ikisi de eşit biçimde karmaşık ve eşit biçimde rasyoneldir ama kullandıkları rasyonaliteler farklılaşır. *Bricoleur*, duyularla doğrudan algılanabilen dünyayla başlar. İlkel, dünyasında bulunan nesneleri birbirleriyle ilişkilendirir ve bunlardan örneğin mitler biçiminde hikaye edilen bir takım anlam yapıları inşa eder. Böylece, *olayların ötesinde yapılar* yaratır. Bir mühendis ise tersine, yapıdan olay yaratır. O önce duyularla algılanamayan bir soyutlamayla, projeye başlar; sonra bunu gerçek dünyayı değiştirmek üzere kullanır.

Yaban Düşünce, Lévi-Strauss'un "akrabalık dönemi"nden "mitoloji dönemi"ne geçişine işaret eder. Bu son dönemde ortaya koyduğu en dikkate değer çalışma, 1967 ile 1974 arasında yayınlanan ve Amerikan Yerli mitlerini derleyip analiz eden dört ciltlik geniş *Mitolojiler* kitabıdır. Bu çalışmanın olağanüstü karmaşıklığı, etkisini sınırlamıştır; tıpkı, *Yaban Düşünce*'nin (görece) basitliğinin bu eseri fazlasıyla popüler hale getirdiği gibi.

Erken etki

Lévi-Strauss'un Anglosakson antropolojisi üzerindeki etkisi, 1960'lardan önce, sınırlı kaldı ve erken dönem çalışmaları İngilizceye gecikmeyle çevrildi. *Les Structures élémentaires de la parenté* (Akrabalığın Temel Yapıları), ancak 1969'da çevrildi ve uzun bir zaman boyunca ancak Hollandalı bir antropologun –bir başka, daha eski yapısalci okulun kurucusu– J.P.B. Josselin de Jong'un yazdığı bir giriş bölümü (1952) sayesinde, dolaylı olarak bilindi. Çevrilmiş metinlerinin yokluğuna rağmen Lévi-Strauss, baştan itibaren tartışmalı ve etkili bir yazar oldu. Fransa'da yapısalcilik 1950'lerde Marksizme ve fenomenolojiye bir alternatif haline geldi; yapısalcılığın genel entelektüel hayat üzerindeki etkisi, en az antropoloji üzerindeki kadar belirgindi. Antropoloji dışından önemli isimler, örneğin Roland Barthes, Michel Foucault ve Pierre Bourdieu, yapısalci olmak üzere yetiştirilip zaman içinde ona başkaldırdılar. Bu isyan, bu yazarları antropoloji yazınına taşıyan antropologlar tarafından dikkate alındı ve tartışıldı.

İngiltere'de, Lévi-Strauss'tan etkilenen ilk önemli antropolog, Leach'di. Lévi-Strauss, Kachinlerde akrabalık üzerine oldukça etkili yorumlar yapmıştı ve Leach çok geçmeden kendi verileriyle Lévi-Strauss'un vardığı sonuçların birbirine uygunluğunu fark etti. Leach, yapısalcilikta genellikle sağduyuya dayalı ve sıkıcı İngiliz ampirisizmine gayet sofistike bir alternatif bulmuştu ve 1970'lerde çalışmalarıyla İngilizce konuşulan dünyada giderek daha yaygınlıkla bilinir hale gelen Lé-

vi-Strauss'a bir takdim yazısı yazdı. Leiden'da Josselin de Jong ile çalışmış olan Oxford antropologlarından Rodney Needham, başlangıçta bazı çekinceleri olsa da, Lévi-Strauss'un bir başka ateşli yandaşıydı (Needham 1962). Bu çekinceler, Lévi-Strauss, akrabalık kitabının İngilizce basımının önsözüne Needham'ın yazdığı bazı yorumları kuramını tahrif ettiği gerekçesiyle reddettiğinde, daha da güçlendi. Kendi açısından Needham, sınıflama ve akrabalıkla ilgili yapısalcı düşünceyi yeni yönlerle doğru geliştirmeye devam etti ama Lévi-Strauss'a referans vermeyi bıraktı. Buna mukabil, İngiliz ve Amerikalı antropologların çoğu yapısalcılığa derin bir şüpheyle yaklaştılar. Lévi-Strauss'un soyut modelleri ve tümdengelimli düşüncesinden rahatsızlık duydular. Pek çoğu Lévi-Strauss'un çalışmasını ampirik olarak sınınamayacağı için işe yaramaz buluyordu (Lévi-Strauss'un pek de hemfikir olmadığı bir değerlendirme).

Lévi-Strauss'un akrabalık kuramı (genellikle ittifak kuramı olarak adlandırılır, böylece yapısal işlevselci soydanlık kuramıyla farkı belirtilmiş olur) 1950'lerden beri İngiltere'de tartışılmaktaydı (çeviri sorunları nedeniyle yanlış anlaşılmalara kaçınılmaz olsa da). Yapısal işlevselcilik içinde de varolan kuramla ilgili memnuniyetsizlik, doğrusal olmayan akrabalık sistemlerini kavramaya yetmemesi nedeniyle giderek büyüyordu. Yapısalcıların mübadele ve ittifak üzerine odaklanmaları, doğrusal akrabalık ilişkileri yerine yanal olanlara ağırlık vermeleri nedeniyle, bu sorunları çözme potansiyeli taşıyor gibi görünüyordu; basitçe tek yönlü olmayan soy çizgilerinin izlendiği toplumlarda çalışan antropologlar, böylece yapısalcı kuramı yaygınlıkla benimsediler. 1959'da *Man* dergisindeki meşhur tartışmada Leach, Lévi-Strauss'un görüşlerini savunurken, Fortes soydanlık modelinden yana çıktı. Ama Leach bile Lévi-Strauss'un niyetlerini yanlış anlamış olabilirdi; çünkü bunlar İngiliz meslektaşlarının inanmaya eğilimli olduğundan çok daha az sosyolojik, çok daha fazla anlamla ilgiliydi. Tıpkı ekonomik antropolojideki formalist-özelci atışmasında olduğu gibi, akrabalık çalışmalarındaki bu tartışma da 1970'lerin sonuna kadar giderek tavsayarak geldi. Bu dönemde, iki sistemi tamamlayıcı olarak görme

eğilimi yaygındı (ta Morgan'a kadar geri izlenebilecek bir gelecek) ve Lévi-Strauss'un kendisi de akrabalık kuramını her iki perspektifi birleştirici olarak sundu (bkz. Lévi-Strauss 1987b).

Fransa'da Louis Dumont (1911-98) Lévi-Strauss etkisiyle klasik Avrupa sosyolojisini (Durkheim, Tönnies) birleştirerek toplumsal bütünleşme ile sembolik anlamları birlikte ele alan kendi yapısalçı çizgisini kurdu. Hindistan'daki kast sistemi üzerine geniş bilgiler veren çalışması *Homo Hierarchicus* (1968) nedeniyle iyi tanınan Dumont, kastın toplumsal örgütlenmenin işlevsel bir aracı olmadığını (Needham'ın görüşlerinden çok da farklı olmayan bir yaklaşım), daha çok, kültürel bir sınıflama sistemi olduğunu ortaya koydu. Hintli (Hindu) kategorilerinin indirgenemezliğini vurguladı, böylece kastları tamamen sosyolojik terimlerle tanımlayan ve buradaki stratejik aktörlerin de Avrupa'dakilerle benzer yönelimlerle hareket ettiklerini ileri süren Barth ile açık bir karşıtlık sergiledi. Yine de Dumont, Lévi-Strauss'a göre daha sosyolojik yönelimliydi ve çözümlemelerinde Hint kültürünün, değerlerinin ve kategorilerinin biricikliğini vurguladı.

1968'de gelinecek nokta

1968'de, antropoloji son derece çeşitlenmiş bir disiplin haline gelmişti. "Man the Hunter" sempozyumu yeni yapılmıştı ve ekolojik yönelimli antropolojinin gücünü göstermişti. Geertz'in yorumsamacı antropolojisi etkisini yaygınlaştırmaya başlamıştı. Latin Amerika ve Karayipler'de köylü çalışmaları bazı Amerikan bölümlerinde kalıcı yer edinmişti. Barth'ın radikal "işlemciliği" (kendisi "yaratıcı analiz süreçleri" denmesini yeğlerdi) yapısal işlevselcilikte Douglas ve Turner'ın yürüttüğü yaratıcı yenilenmeyle geliştirildi. Rasyonalite tartışması devam ediyordu, formalizm özselcilikle kapışıyor, ittifak kuramı soydanlık kuramıyla karşı karşıyaydı, yapısalcılık ufukta belirmişti ve genç radikal Marksistlerle feministler akademik pastadan paylarını almayı bekliyorlardı. Yeni dergiler, konferanslar, atölyeler, monografi dizileri ve enstitüler antropolojik araş-

tırmaya ve antropolojinin büyüyüp çeşitlenmesine büyük katkılarda bulunmaktaydılar.

Disiplinin nüfusu inanılmaz biçimde artmıştı. 1950'de Birleşik Devletler'de sadece 22 doktora derecesi kazanılmıştı. 1974'te bu sayı 409'a yükseldi ve 1990'ların ortasına kadar da istikrarlı biçimde artmayı sürdürdü (Givens ve Jabllonski 1995). Buna karşın, disiplin sadece nicelik ve çeşitlenme açısından değil, coğrafi yaygınlık açısından da büyüdü. Hollandalı, İskandinav, İtalyan ve İspanyol antropolojileri ana akımın birer parçası haline geldiler – ilk ikisinde Anglo-Amerikan etkisi çok güçlüydü; sonuncusu ise asıl olarak Fransa'dan gelen etkiye maruz kalmıştı. Pek çok Latin Amerika ülkesinde, özellikle Meksika, Brezilya, Arjantin'de, hem Steward ve öğrencileri kanalıyla Boas Okulu'ndan hem de Fransız antropolojisinden etkilenen yerli halklar antropolojileri çiçeklendi, Kızılderililer ve köylüler üzerine pek çok araştırma yapıldı. Ancak Leiden ve Bergen gibi metropol dışı güçlü çevrelere rağmen, disiplin merkezî olmayı sürdürdü. İngiltere'de Oxford, Cambridge ve Londra hâlâ dizginleri elinde tutuyordu; Manchester dikkate değer bir güç kazanmıştı ve antropoloji eğitimi başka yerlerde de yapılıyordu. Birleşik Devletler'de yaygınlaşma daha büyüktü, çünkü rakamlar daha büyüktü ama Columbia, Yale, Harvard, Berkeley, Stanford, Michigan ve Chicago gibi önde gelen üniversiteler liderliklerini sürdürüyorlardı. Fransa'da bütün yollar prestijli Paris enstitülerine çıkıyordu.

1950'ler ve 1960'lar, etnografik araştırmanın çekirdek alanlarında önemli çeşitlenmelere tanıklık etti. 1920'ler ve 1930'lar boyunca İngiliz antropologları Pasifik'ten Afrika'ya kadar yayılmışlardı; Amerikan antropologları Kuzey, Orta ve Güney Amerikan yerlilerinin ötesine pek geçmediler. Fransa'da hem Afrika hem de Pasifik 1920'lere kadar eşit önemde görünüyordu; savaştan sonra George Balandier Afrika'ya yönelimi güçlendirirken (Balandier 1967). Dumont ve öğrencileri Hindistan alt kıtası ve Okyanusya'ya hücum ettiler. 1960'larla birlikte Yeni Gine dağları etnografik araştırma için son derece verimli alanlar haline geldi ve bu değişimle birlikte cinsiyet ilişkileri, savaş,

mübadele ve akrabalık konularında yeni perspektifler de geliştirdi. Antropolojik araştırma herhangi bir yerde yapılabilse de her bölgenin etnografların önüne koyduğu yeni sorular vardı.

Zaman zaman diyalog girişimleri olsa da, üç egemen ulusal gelenek arasında hâlâ çok az ilişki vardı. Son iki bölümde sürekli vurguladığımız gibi, araştırma ilgileri genellikle benzerdi ama kuramsal yaklaşımlar doğrudan tartışmayı güçleştirecek kadar farklıydı. Firth ve Schneider, Londra ve Chicago’da yaptıkları karşılaştırmalı akrabalık çalışmasını sona erdirmek zorunda kalmışlardı. Lévi-Strauss, Needham’ın kendi çalışmasına ilişkin yorumlarının yanlış olduğunu söylemişti. Kroeber ve Kluckhohn kültürün 162 tanımını ortaya koyduklarında pek az İngiliz antropolog Tylor’dan sonra bu kavramı tartışmıştı. Çoğu batıya doğru olsa da çok sayıda antropolog, taşınmıştı: Bateson, Turner ve Polanyi ABD’ye yerleşmişler, Lévi-Strauss savaş dönemini orda geçirmişti. Onları pek çok antropolog izledi; özellikle de İngiltere’den. Yine de ulusal gelenekler görece olarak bağlayıcı olmayı sürdürüyordu.

Dil farklılıklarının bunda rolü vardı. Lévi-Strauss’un gecikmiş çevirileri yapısalcılığın en azından on yıl İngilizce konuşulan dünyanın çoğunda kabul edilmesini geciktirmişti; daha az prestijli Avrupa dillerinin durumu daha da kötüydü. “Üçüncü Dünya” boyunca (bu terim İngilizceye antropolog Peter Worsley tarafından 1964’te sokulmuştur; Fransızca *le tiers monde* 1950’lerden beri biraz farklı bir anlamla da olsa kullanılmaktaydı), bu sorunlar akademinin ekonomik kaynaklarının yetersizliği ile çoğalmış biçimde yaşanmaktaydı. Son olarak, disiplinin uluslararasılaşmasını siyasal çatışmalar da engelliyordu. Eski sömürgelerde antropolojiye karşı öyle bir düşmanlık vardı ki, disiplinin yayılmasını duraklatıyor, hatta engelliyordu. Sömürgeciliğin sona ermesiyle birlikte, metropollerdeki enstitülerle sömürgelerdekiler arasındaki ilişkiler sertleşti. Avrupa’da yirmi yıl önce demir perde Doğu ile Batı arasındaki akademik ilişkileri etkili biçimde engellemişti. Akademisyenler giderek daha fazla İngilizce yayın yapmaya başladıkça, antropoloji, küresel bir disiplin haline gelmeye başlamıştı; ama Batı’da bile

akademisyenler örneğın Stockholm’de, metropol bölgelerdeki antropologlardan ilham alabiliyor ama kendi çalışmalarının yabancı bir dilde yayınlanmadığı sürece İskandinavya dışında asla okunmayacağına dair de kesin bir duygu besliyorlardı.

Gelecek bölümde günümüze hızlıca bakacağız ve bin yıl dönümünde hâlâ önemli olan araştırma gündemlerini görmeye başlayacağız. 1970’lerin radikal Marksizmi günümüzün araştırma gündemlerinin temelinde yatar. Aynı dönemde ortaya çıkan radikal feminizm daha sofistike toplumsal cinsiyet çalışmalarına dönüşmüştür. Karmaşık toplumlarda etnisite çalışmaları devam ediyor, bunlar milliyetçilik üzerine ilgiyle birleşiyor. Alan çalışması yöntemlerine ilişkin 1970’lerin başlarında gün ışığına çıkan yeni tartışmalar hâlâ mesleki ilgi çeken düşünümsellik ve saha etiği tartışmalarıyla birleşerek daha genişledi. Diğer yandan, bu yıllar boyunca çok güçlü olan siyasal farkındalık, antropolojik kavrayışın dünyayı değiştirebileceği umuduyla birlikte söndü. Bununla birlikte, 1968’de antropologlar hâlâ çok kısa zamanda gündem dışı kalacak gibi görünen sorunlarla boğuşurken, 1978’in ilgileri 2001’de de önemli olmayı sürdürüyor.

Otoriteyi Sorgulamak

Küba füze krizi, Berlin Duvarı, Martin Luther King, Prag Baharı, Haight-Ashbury’de hippiler, Paris’te öğrenci ayaklanmaları, Beatles, aya ayak basılması, Vietnam savaşı – bütün bunlar, Batı’da anlaşıldığı biçimiyle “altmışlar”ın işaretleridir. Ama bu olayların da bileşeni olduğu radikal politik iklim, on yılın sonlarından önce çiçeklenmedi ve tam olarak söylemek gerekirse, söz konusu çiçeklenmenin gerçek zamanı, 1968’i izleyen on yıldır. Bu, öğrencilerin sloganlarını haykırdıkları ama ayrıcalıklı profesörlerin yıllar geçerken değişmeden kaldıkları üniversite için de geçerliydi. Her zaman radikal bir dalı temsil eden antropologlar, sorgulama sürecini diğer akademisyenlerden daha derinlemesine yaşıyor olabilirlerdi ama onlar kadar akademik rutinin içindeydiler. 1970’lerde, Çiçek Gücü ile Demir Leydi, Richard Nixon’ın seçim zaferi ile John Lennon’ın ölümü arasında sıkışıp unutulmuş bu on yılda dünya nüfusu 4 milyara ulaştı, Ortadoğu petrolü krizi başladı, Şili’de darbe oldu, Microsoft kuruldu, Mao ve Elvis öldü, ilk Polonyalı Papa seçildi ve Nikaragua’da Sandinistler devrim yaptı. Bu, çok kısa zamanda tarihin tekerleri altında kalacak olan devrimci hayallerin on yılıydı – başka yerlerde olduğu kadar, antropolojide de.

Zamanımıza yaklaşırken okuyucuyu bunun gibi kitapların

kaçınılmaz yanlılığına ilişkin uyarmalıyız. Zaman geçtikçe, disiplinin büyük bir hızla artan büyüklüğü, bizi ya son derece seçici olmaya ya da bilgi verici olamayacak kadar yüzeysel yaklaşılmaya zorluyor. 1990'ların sonuyla birlikte sadece *American Anthropological Association**'un on binden fazla üyesi vardı ve dünyanın her yanında her biri kendi özgül araştırma geleneklerini kurmuş bulunan sayısız bölgesel akademik ve uygulamalı antropoloji merkezi bulunuyordu. Dünyada hiçbir tarihçi katlanarak gelişen bu büyüklük karşısında adil olamaz; 1970'lerin sonunda, durum aşağı yukarı bu merkezdeydi.

Bu bölümde akademinin radikalleşmesinin sonucunda ortaya çıkan en güçlü iki entelektüel akımla, Marksizm ve feminizmle ilgileneceğiz. Her ikisi de 1970'lerde antropolojinin her alanında ısrarla varlık gösterdiler, ta ki hayal kırıklıkları başlana ve yeni gündemler oluşana kadar. Ama cinsiyet ve iktidar bir kez antropolojiye girmişti ve orada kalması kaçınılmazdı.

1970'lerin özel olarak radikalleşmeye odaklanmış bir değerlendirmesi, bu dönemin antropolojisinin bazı çok önemli özelliklerini dışarıda bırakacaktır: Her şeyden önce, bu dönem aynı zamanda etniklik çalışmalarının da kendine bir yol çizdiği, sosyobiolojinin herkesin kullandığı bir terim haline geldiği (ister tiksinerik ister gıptayla), ekonomik antropolojinin altın çağını yaşadığı bir zamandı. Fransız antropolojisi Lévi-Strauss'la dünya sahnesine yeniden girmişti ve şimdi Fransızlar sadece politik radikalizm değil aynı zamanda entelektüel meydan okuma mesajlarıyla sahnede ydiler. Bu, çelişkiler on yılıydı ve antropolojinin de böylesine büyüdüğü ve içsel bağlantılarını kurduğu ilk on yıldır – bundan sonra artık en önemli akımları bile bağlantılarından ayrı izlemek mümkün olmayacaktı. Ama şimdi 1970'le re ait daha temel hatları içeren bir izlenimin verilmesi gerekiyor.

Marksizmin dönüşü

Bir önceki antropologlar kuşağından Steward, White ve Gluckman, muhtemelen Marx'tan en fazla etkilenen yazarlardı –

(*) Amerikan Antropoloji Derneği.

Steward materyalizminde, White teknolojik determinizminde, Gluckman ise kriz ve çatışmalara olan ilgisinde. Ama çalışmalarında Marx'a atıf neredeyse hiç yoktur. 1950'lerde ve 1960'ların başlarında pek az sayıda İngilizce konuşan antropologun çalışmasında Marx'a ve Marksist kurama referans vardı; bunlar arasında ABD'den Eric Wolf ve Stanley Diamond, İngiltere'den de Peter Worsley'i hatırlayabiliriz. 1950'lerin ve 1960'ların ideolojik iklimi, Marksistlere uygun ve kabul edici değildi; özellikle de ABD'de, ama İngiltere'de de durum daha kolay sayılmazdı. Worsley gibi bir İngiliz Komünist Partisi üyesi, araştırma izni ve iş bulmak için ciddi zorluklar yaşadı, en sonunda Gluckman tarafından desteklenerek Manchester Üniversitesi Sosyoloji bölümünde güvenli bir iş bulabildi.

İngiltere, ABD ve Fransa'da 1960'lar boyunca bütün bunlar hızla değişti – özellikle de öğrenciler arasında. Marksist yabancılaşma kuramı ve yanlış bilinç olarak ideoloji kavramı, altyapı-üstyapı ayrımı ve çatışma kavramı, 1960'ların sonunda sıradan akademik konuşmaya girdi ve pek çok genç antropolog o sırada 100 yaşında olan toplumsal sınıflar ve tarihsel değişim kuramına ciddi olarak bağlandı. Marksist kuramı çağdaş antropolojiye aşılacak kolay bir iş değildi. İkinci Bölüm'de anlatıldığı gibi, Marksizm esasen kapitalist toplum hakkında bir kuramdı. Farklı üretim tarzlarını tanımlamaya ve karşılaştırmaya çalıştı, uzun dönemli bir kültürel tarih anlayışını kullandı; bu son iş, Marx'ın ölümünden sonra Engels tarafından üstlenilmişti ve Engels, Viktorya çağı düşünürlerinden, tek çizgici evrimci antropolojiden son derece etkilenmişti. O zamandan sonra geçen neredeyse yüzyıl içinde, disiplin başka yönlerle doğru kaymıştı.

1960'ların ortalarında böylesine dağılmış bir disiplini bir arada tutan şey, olsa olsa ampirik çeşitliliğe duyulan ortak inanç, basitleştirici, evrenselci modellere duyulan güvensizlik ve gidecek büyüyen kültürel göreceliktir. Marx'ın ve Engels'in yaptıkları gibi bazı toplumların ötekilerden daha “gelişkin” olduklarını söylemek, artık antropolojide hoş karşılanmıyordu.

Evrimcilik bir yana, Marx, daha da görünür hale gelen küre-

sel eşitsizlikler bağlamında, modern dünyanın sarsıcı bir görünümünü sunuyordu ve bu anlamda 1970'lere de 1870'ler kadar hitap edebiliyordu. Antropologlar bu tür eşitsizliklerle karşılaşıyorlardı, çoğu da bunların ortadan kaldırılmasına katkıda bulunmaya hevesliydi. Marx bu sorunlar hakkında belagatle konuşan bir sosyologdu; bu nedenle de genç devrimcileri bir araya getiren, o oldu. Marksizmin bir sosyal kuramdan fazlası olduğu çok açıktı; dünyanın hatırı sayılır bir bölümünde resmî devlet ideolojisiydi, buna bağlı olarak, açık bir siyasal güç kaynağı haline geldi. Bir Marksist için bu derin anlama sahip bir gerçeklik olmalıydı ama genellikle öyle değildi. Tersine, büyük komünist devletlerdeki iktidar yapıları, başka ülkelerde, başka iktidar yapılarından özgürleşme mücadelesi veren örgütlerde, kendilerini yeniden ürettiler. Bu arada Batılı akademi dünyası, Maocular, Troçkistler, Stalinistler ve Anarko Sendikalistler ve diğerleri arasındaki savaşlardan bitap düşmüştü. Bu savaşları yürütenler, ortak bir düşmanla karşılaştıklarında birleşmeyi de bilirlerdi; bu düşmanın kişi olarak somutlaşması, genellikle bir antropoloji profesörü biçiminde olurdu. Bu karmaşanın ötesinde, akademik Marksist antropolojiler de büyümeye devam ettiler.

Marksist antropolojinin birkaç farklı dalı vardı. Kültürel Marksizm ya da üst yapı çalışmaları olarak etiketleyebileceğimiz biri, sahneye çok geç çıktı: Ta 1980'lerde; artık post-Marksizmin antropolojide kendine yer açtığı dönemde. Bu, Antonio Gramsci'nin ideoloji ve hegemonya üzerine eleştirel çalışmalarıyla Frankfurt Okulu'nun, özellikle de Adorno ve Horkheimer'ın kültürün metalaşması eleştirilerinden esinlenmiş bir Marksizm çeşidiydi. Bu Marksist düşünce biçiminin antropolojiye girişi, Arap ve diğer Asyalı halkları "öteki" olarak haksız yere egzotikleştiren Avrupalı temsillerini eleştiren Edward Said'in *Orientalism** (1978) kitabıyla oldu (Sekizinci Bölüm). Said'in eleştirisini alıp Michel Foucault'un post-yapısalcılığı ile karıştırınca ve biraz da Derrida usulü yapıçözümcülük ekleyince, sonuç 1980'ler antropolojisinin en beğenilen ve

(*) Şarkiyatçılık. Çeviren: Berna Ülner, Metis Yayınları, 1999.

çarpıcı kokteyli oluyordu.

Marksist antropolojinin iki temel bileşeni, yapısal Marksizm ve ekonomi politiktir. Bunlar, Marx'ın çalışmalarının çapıyla antropolojinin ufkunun pek az bağlantı noktası olduğunu ve sorukları soruların birbirinden çok farklı olduğunu gösterdi.

Son olarak, Marksizmin dördüncü kolu, Marx'ın kişiye maddi bir dünyada üretken ve yaratıcı, maddi bir varlık olarak kendi vurgusunu izledi. Bölümün sonunda, bu "duyumcu Marksizme" ve Alman Romantizmindeki köklerine bakacağız.

Yapısal Marksizm

Yeni havanın ilk işaretlerinden biri, 1960'ta Fransız antropolog Claude Meillassoux tarafından yayınlanan ve tarım toplumlarındaki geçimlik üretimin Marksist çözümlemesini yapan bir makaleydi. Köken olarak bir iş adamı ve ekonomist olan Meillassoux, 1950'lerin sonunda Fildişi Sahili'nde Gurolar arasında Balandier ile birlikte bir saha çalışması yapmıştı. Araştırma, başlangıçtan itibaren Marksist yönelimliydi; Meillassoux bu araştırmada yalnızca ekonomik yaşama odaklanmakla yetinmedi, Guro toplumundaki toplumsal üretim ilişkileri ile üretimin teknolojik ve çevresel araçları arasındaki dinamiklerin de bir haritasını çıkarmaya çalıştı. Bu makale (1960) Fransız Marksist antropolojisinin doğuşunun ilk kanıtıydı. Daha sonra Afrika'da "kapitalizm öncesi üretim biçimleri"nin bir tipolojisini geliştirecektir ama genç çağdaşlarından farklı olarak Meillassoux esasen ampirik bir araştırmacıydı ve daha sonra Fransız Marksist antropolojisinde egemen hale gelecek tumturaklı kuramlara karşı giderek daha eleştirel oldu. Aslında Meillassoux, Fransız Marksistleri arasında İngiliz Okulu'na en yakın olanıydı. 1975'te *Femmes, greniers et capitaux* (Kadınlar, Yemek ve Para) kitabının İngilizce baskısına yazdığı önsözde Balandier'nin kendisine "güncel antropolojinin en iyisini - İngiliz antropolojisini" tanıttığını yazar ve Schapera, Gluckman, Monica Wilson ve diğerlerinin çalışmalarından alıntılarla devam eder. Bununla beraber, işlevselciliğin "ekonomik ve toplum-

sal ilişkilerin içeriğinin doğrudan çözümlemesinden çok bir tür kuralcı amprisizme dayandığını” (1981:viii) ve akrabalığın bütün bir araştırma alanına nüfuz etmesine izin vererek ekonomik sömürünün üstünü örttüğünü belirtir. Meillassoux için esas iş ekonomiyi akrabalıktan ayırdetmektir. Bu, akrabalık temelinde örgütlenmiş toplumlar hakkında yazarken yapılması kolay bir iş değildir ve kendisi de zaman içinde Marx ya da Engels tarafından tanımlanmamış bir üretim tipini, aileye ve haneye dayalı, “ev içi üretim biçimi” dediği modeli önermeye doğru yönelir. *Stone Age Economics* (1972 Taş Devri Ekonomisi) kitabında Sahlins neredeyse aynı fikri, ama farklı bir amaçla geliştirir: Afrika ekonomilerini Marksist kurama uydurmak gibi bir amacı yoktur, onun derdi ekonomik antropolojiyi bireysel ençoklaştırıcının evrensel bir aktör olduğu formalizm tehlikesinden kurtarmaktadır. Sahlins’in görüşüne göre, bir birim olarak ele alınan hane faydayı maksimize eden bir aktör değildir; hem Chayanov’un erken dönem köylü çalışmalarını hem de Mauss’un karşılıklılık kuramını izleyerek hane bazlı üretimin faydayı maksimize etmediğini, ihtiyaçların karşılanma yolu olduğunu söyler.

Yeni Fransız antropologlar için Marksist kuramın süregiden bir handikapı, iktidarın tamamen üretim araçları üzerindeki denetime, yani aletlerin, arazinin, makinaların ve benzerlerinin sahipliğine dayalı olduğu nosyonuydu. Geleneksel Afrika toplumlarında bu tür sahiplikler genellikle bireysel değil kan-daş gruplara dayalı olduğu için, bu tür toplumlarda iktidarı konumlandırmak bir sorundu. Meillassoux, görünürde Marx’la çelişerek “iktidarın bu üretim biçiminde üretim araçları üzerinde değil insanın yeniden üretimi üzerinde denetime –yani geçimlik mallar ve eşler üzerindeki denetime– bağlı olduğunu” kabul etmek zorundaydı (Meillassoux 1981:49).

Yapısalcılık, Meillassoux’nun Marksizminde belirgin bir etki yapmadı. Diğerleri, Marx ile antropoloji ve halihazırdaki entelektüel duyarlılıklar arasında bağlantılar kurmak konusunda daha becerikliydiler; yalnızca Lévi-Strauss’un çalışmalarıyla değil, aynı zamanda düşünür Louis Althusser’in özgün Marx

yorumlarıyla da. Althusser *Pour Marx'ı** ve (Etienne Balibar'la birlikte) *Lire Le Capital'i*** yayınladığında, bu kitaplar yalnızca genel olarak Fransız entelektüel hayatı üzerinde değil, aynı zamanda yeni antropologlar kuşağı üzerinde de büyük etki yaptı. Althusser'in Marksizmi antropolojiye çok uygun görünüyordu; çünkü altyapı-üst yapı ilişkisine daha esnek bir yaklaşım geliştirmişti. Marx'ın geleneksel okuması altyapının (üretim sürecinin maddi ve toplumsal özellikleri) üstyapıyı (toplumdaki başka herşey) belirlediğini ileri sürüyordu. Kapitalist olmayan (ya da "kapitalizm öncesi") toplumlarda bunun işleyişini görmek genellikle son derece zordu. Marksist olmayan antropologların çoğu, buna inanmıyordu; çünkü öğrendikleri herşeyle çelişen bir görüştü. İngiliz antropolojisinde, siyaset ya da akrabalık temel kabul ediliyordu; Amerikan antropolojisinde sembolik sistemler özerk bir dünya olarak görülüyordu ve Lévi-Strauss'un çalışmaları ise, (kendisini açıkça değilse de mahcup bir şekilde Marksist olarak nitelendiriyordu) münhasıran üstyapıyla ilgiliydi. Bu, 1968 yılında *Homo Hierarchicus*'u yayınladıktan sonra ünü artan Dumont için de geçerliydi. Ona göre, Marksistlerin söylediğinin tamamen tersine, toplumun değerleri nihai olarak iktidar yapısını belirliyordu; yani aslında, onlarınkinden tamamen ters bir yönelime işaret ediyordu.

Yoğunlukla ideoloji üzerine yazan Althusser, egemenlik araçları olarak ritüeller ve mitler üzerine araştırma yapmayı meşrulaştırdı. Dahası, verili bir toplumda, herhangi bir toplumsal kurumun *de facto* egemenlik anlamında egemen olabileceğini ama ister böyle olsun ister olmasın, nihai belirleyicinin her zaman altyapı olacağını söyledi. Örneğin, ortaçağ Avrupa'sında Kilise egemen kurumdu ama o da nihai olarak Kilisenin egemen olmasını gerektiren feodal üretim biçimi tarafından belirleniyordu. Yani nihai olarak bu üretim biçiminin sonuçlarına hizmet ediyordu (burada "nihai" sözcüğü, Althusser'deki izleyicilerinin çoğunun da yeniden ürettiği bir belirsizlik noktasına işaret eder. Çok sık tekrarlanan bir söze

(*) *Marx İçin*, Çeviren: Işık Ergüden, İthaki Yayınları, 2002.

(**) *Kapitali Okumak*, Çeviren: Işık Ergüden, İthaki Yayınları, 2007.

göre, ekonomi “son tahlilde belirleyicidir”, bu da belirli bir toplumda ekonomiden başka kurumlar daha önemli görünse bile, bunların da *nihai* olarak ekonomik ilişkiler tarafından belirlendiği anlamına gelir. “Son tahlilde belirleyici” sözü her ne kadar Marx’a atfedilse de aslında Marx’ın cenazesinde Engels tarafından sarf edilmiştir).

En ünlü Fransız Marksist antropolog olan Maurice Godelier’in (1934-) ellerinde Marx ve Althusser ile karşılaştırmalı etnografi, Lévi-Strauss’un çalışmalarına düşkünlükle birlikte yoğunurdu. Yapısalcılığı yeni-Kantçılığın bir biçimi ve idealist bir mistifikasyon olarak gören Meillassoux ve pek çok başka Fransız Marksist antropologun aksine, Godelier (kendisi 1960’ların başında Lévi-Strauss’la çalışmıştı) yapısalcılığı gerçek bir bilimsel ilerleme olarak kabul ediyordu. Ona göre, Marksist çelişki kavramı yapısalcılığa tarihsel bir boyut katabilirdi, buna karşılık yapısalcılığın kavramsal araçları da toplumun ve kültürün gizli mekanizmalarını ortaya çıkarmak için vazgeçilmezdi. Bir aşamada, Godelier Marx’ın bir yapısalcı *avant la lettre** olduğunu ileri sürece kadar da ileri gitti (1966, yeniden basımı Godelier 1977).

Felsefe eğitimi alan Godelier, Lévi-Strauss tarafından antropolojiye yönlendirilmiş ve Yeni Gineli Baruyalar arasında derinlemesine saha çalışması yapmıştı. Kurama Meillassoux’dan daha eğilimliydi ve Marx ile yapısalcılığı bağdaştırmanın dışında bir de farklı ekonomik sistemlerin karşılaştırmalı bir çalışmasını yapmayı amaçlıyordu. Geçimlik üretime ve takasa dayalı, paranın kullanılmadığı ekonomileriyle Baruyalar kapitalist ve kapitalist olmayan toplumlar arasındaki önemli farklılıklara işaret ediyordu.

Godelier ayrıca –Meillassoux gibi– akrabalıkla da ilgiliydi. Geleneksel toplumlarda akrabalık “her yerde” olduğu için, akrabalığın hem üst yapının hem de alt yapının parçası olarak görülmesi gerektiği sonucuna vardı (Godelier 1975). Ekonomiye, ideolojiye ve benzerlerini idare eden belirli kurumları araştırmak yerine *işlevleri* araştıran bir “biçimlendirilmiş Marksizm” önerdi. Bu türden öneriler, daha esnek bir Marxçı yak-

(*) Öncü – ç.n.

laşımın bu araştırmacıların çoğu için ihtiyaç duyulduğuna işaret ediyordu.

Yapısal Marksist bilginin büyük bölümü, üretim biçimleriyle ilgilidir. Marx ve Engels'in kendi fikirleri olan "Asya tipi üretim tarzı" heyecanla tartışıldı ve Meillassoux ve diğerlerinin Afrika'da yaptıkları araştırmaları takiben bir ya da bir dizi "Afrika tipi üretim tarzı" da yaygınlıkla gündeme geldi. Bu tartışmalar, 1970'lerden beri büyük tipolojiler kurmaya yönelik çoğu antropolojik girişim gibi, hemen hemen tamamen sönmüldü.

İngiliz Marksist antropoloji, Fransız yapısalci Marksizmin yanında, büyük ölçüde ikincil kaldı. 1960'lar radikalizminin safasında, Lévi-Strauss yerli kuramların en dikkate değer tartışma partneri olarak kabul ediliyordu. Amerikan Marksist antropoloji insan ekolojisine yakın durduğu için –bu alan da İngiltere'de bulunmayan bir alandı– bu anlaşılabilir bir durum gibi görölüyordu. Buna bir de en önemli İngiliz Marksist antropolog olan Maurice Bloch'un Fransız kökenli olduğunu eklemek gerekir.

Antropolojide Marksizmin temel sorunu, bunun esasen kapitalist toplumlara ilişkin bir kuram olması ve "kapitalizm öncesi toplumlar" ile ilgili mesajının doğrusal bir evrimcilik dilini içermesiydi ve halen de öyledir. Ortodoks Marksizm ile etnografik araştırmayı uzlaştırmak gerçekten güçlü bir irade istiyordu ve Jonathan Spencer'in (1996:353) dediği gibi, dikkate değer bir etnografik analiz Marksist antropologlar tarafından yürütüldüğünde, "giderek daha belirgin biçimde kültürel ama giderek daha az inandırıcı Marksist" oluyordu. Her koşulda, Fransız Marksist antropologların çoğu, özellikle de Godelier, 1980'ler ve 1990'lar boyunca belirgin bir Marksist havası olan antropolojik çalışmalar yayınlamaya devam ettiler. Bloch ve Marc Auge gibi diğerleri ise giderek araştırma önceliklerini değiştirdiler. Joel Kahn ve Josip Llobera 1980'lerden bir değerlendirme makalesinde hareketi "tanımlayıcı bir eleştiri üretmek" için çok erken olduğunu yazmış olsalar da (Kahn ve Llobera 1980:89), bu makale nihayet yayınlandığında, antropo-

loji ile Marksizmi bir araya getirme eğilimi çoktan başarısızlığa uğramıştı.

O kadar da Marksist olmayanlar

Fransız Marksist antropologları genellikle Fransız Komünist Partisi'nin içinde ya da dışında politik olarak aktifken, 1960'ların ve 1970'lerin Amerikan Marksist ya da Marksist eğilimli antropologları için durum pek böyle değildi. Buna karşın, bugünden bakınca Amerika'dakilerin yaptıkları çalışmaların küresel adaletsizliklerle ve temel politik konularla antropolojik araştırma arasındaki bağlantıları kurmaya Fransız meslektaşlarının akademik çabalarından daha fazla katkıda bulunduğunu görmek kolay.

Birleşik Devletler'de Marksist antropoloji, savaşın hemen ertesinde Steward'ın, White'ın ve Fried'in öğrencileri arasında gelişmeye başladı, 1960'ların sonlarına doğru etkili oldu, 1970'lerde çok gelişti ve 1980'lerin başında en yüksek noktasına ulaştı. Bu akademisyenlerin ilgileri belki güncel entelektüel modalara Fransız yapısal Marksistlerinki kadar uygun değildi ama bugün de antropolojide iktidar ve az gelişmişlik çalışmalarında önemli bir rol oynamaya devam ediyorlar. Maddeci Amerikan antropologlarının bu kuşağının içindeki çok önemli figürlerden bazıları (örneğin Marvin Harris gibi) hiçbir zaman tam anlamıyla Marksist olmadı ve başkaları da (örneğin Marshall Sahlins gibi) kendi karmaşık entelektüel rotalarını izlediler ve Marksizm uğrağından geçseler de zamanla oradan uzaklaştılar. Sahlins, White'ın eğitiminden geçmiş bir evrimciydi; Marksist üretim tarzı ve geçim biçimleri tartışmalarına yaratıcı ve enerjik biçimde dahil oldu; "Man the Hunter" sempozyumunda avcı toplayıcı toplumların "gerçek refah toplumları" olduğunu ve ekonomik kıtlığın tarım devrimiyle ortaya çıkan eşitsizliklerin bir sonucu olduğunu ileri sürdüğü, neredeyse Rousseau tarzı denebilecek ünlü bildirisini sundu (1968; daha sonra Sahlins 1972'de yayınlandı). Bu çalışmayı izleyen derlemenin, *Stone Age Economics*'in en

önemli yazısı, “On the sociology of primitive exchange” (ilkel mübadelenin sosyolojisi üzerine) idi. Bu yazıda Sahlins, kabile toplumlarında genelleştirilmiş karşılıklılık ya da paylaşım mantığının norm olduğunu, buna karşılık formalist ekonomilerin hesapçı, “ekonomik” öznesinin bulunmadığını ileri sürer. Ancak bu kitapta artık Sahlins kültürcü tezlerinde üretim tarzlarıyla sembolik kültür arasındaki karşılıklı nedensel bağlantıları gösterme çabasından daha inandırıcıdır. Daha sonra, 1976’da, önemli kuramsal yapıtı *Culture and Practical Reason*’da Sahlins Marksizme indirgemeciliği ve sembolik kültüre özerk bir alan olarak hak ettiği yeri vermemesi nedeniyle öfkeli eleştiriler yöneltilir.

Sahlins’in izlediği yol –Marksizm üzerinden geçip kültürel ekolojiye ve sembolizm ilgisine– ilk bakışta düşünülebileceği kadar tuhaf değildir. Başka pek çok Amerikan antropologu da (tamamen aynı olmasa da) benzer yolları izlemiştir. Columbia’da yetişmiş olan ve 1960 ile 1980 yılları arasında kültürel ekolojinin güçlü ve vurgulu bir türünden bilişselcilğe, hatta neredeyse kuramsallaştırmaya karşı postmodern bir tutuma kadar yer değiştiren Andrew P. Vayda, bunun bir örneğidir (bkz. Vayda 1994). 1960’larda Vayda’nın yakın bir benzeri olan Roy Rappaport da maddeci bir konumdan sibernetik görüşe kaymıştır. *Pigs for the Ancestors*’un (Atalar İçin Domuzlar) 1984 basımına yazdığı uzun bir dizi dipnotta Rappaport ekolojik belirlenimcilğe bağlılığındaki azalmayı ortaya koyar ve iletişim çemberlerinde geri bildirim üzerine analizlerinin giderek inceldiğini gösterir. Rappaport’un bu değişiminde Bateson’un etkisi belirleyicidir.

Marvin Harris (1927-2001) örneğinde ise durum tamamen farklıdır. Columbia’da Steward’ın öğrencisi olmasına karşın, öğrencilik yıllarında ana akım Boasçı antropolojiye bağlandı, White’in ve Steward’ın çalışmalarını ancak 1950’lerin ortasında keşfetmişti. Bunu izleyen dönemde, Portekiz sömürgeciliğinin yarattığı sonuçlarla karşılaştığı Mozambik çalışmasında Harris’in politik görüşleri radikalleşti ve analitik ilgileri de keskinleşti. Bir sonraki on yıl boyunca Harris, kendi araştır-

ma programını ya da kendisinin söyleyeceği gibi, “paradigma-sını” geliştirdi. Bu paradigma ekonominin ve ekolojinin maddi gerçeklerinin kültürü belirlediği fikrine dayalıydı – “son tahlilde” değil, doğrudan. 1963’te yazdığı ünlü bir makalesinde Hinduizmin kutsal ineğini tartışır; ineğin özgül konumunun Hindu dininin egzotik bir niteliği gibi görünse de aslında ekonomik ve ekolojik rasyonelliğin mükemmel bir örneği olduğu sonucuna varır. Harris’in metelik vermediği işlevselcilik suçlamaları, kaçınılmazdı. 1960’ların ilerleyen yıllarında ve 1970’lerde Harris’in maddeciliği belirgin biçimde Marksizm dışı hale geldi; en önemli kuramsal çalışması olan *Cultural Materialism*’de (1979) kitabın yarısını önemsiz ve ikincil gördüğü alternatif araştırma programlarını yerden yere vurmaya ayırır – sosyobi-yoloji ve Marksizmden ‘eklektisizm’e kadar. Harris, Amerikan antropolojisindeki en güçlü pozitivist maddecidir ve Marksistlerin alt yapı ile üstyapı arasındaki ‘diyalektik ilişki’ konusundaki ısrarını gizemlileştirilmiş ve bilimsel olmayan bir araç olarak görür. Karşıtları (ki bunlar çok sayıdadır) onu kaba mad-deci evrimciden toplumun ince boyutlarını anlamayan kaba bir Marksiste kadar çeşitli biçimlerde sınıflarlar. Harris ise kendi entelektüel köklerini tanımlarken “Marx’tan ve (davranışçı psikolog) B.F. Skinner’den gelen temel bir maddecilik ile yine Marx’tan gelen ekonomik öğelere önem verme; bunların hepsinin üzerinde de White’dan evrimcilik ve Steward ve (kültürel tarihçi) Karl Wittfogel’den çevresel ve nüfusbilimsel bir ilgi” ifadesini kullanır (Harris 1994:76). Harris, 1968’de popüler bir ders kitabı ve antropoloji tarihi (*The Rise of Anthropological Theory*) yazdı. Burada disiplinin tarihini öyle ya da böyle, doğrusal evrimci bir anlatı olarak (alt dallar ve ilerlemeyen kollar) kurdu ve beklenebileceği gibi, bu anlatıyı kültürel maddecilikle bitirdi.

Marksizm ile kültürel ekoloji arasındaki tartışma, Britanya’da bile hararetlendi. On yıllar boyunca saygıdeğer üniversite hayatında halının altına süprüldükten sonra kültürel ekoloji nihayet rütbeli takipçiler bulmuştu. Çok kısa süre içinde ortaya çıktı ki kültürel ekoloji ve Marksizm benzer sorular sorsalar bi-

le bunları farklı biçimlerde yanıtlıyorlardı (Burnham ve Ellen 1979). Rappaport'un Tsembaga Maring üzerine yaptığı çalışmanın gösterişli çöküşü sırasında Jonathan Friedman (1979) – kendisi doktora tezinde Leach'ın Kachin çalışmasını Marksist bir çerçeve içinde yeniden analiz etmişti– Rappaport'ın Tsembaga ritüelleri üzerine ekolojik analizinin işlevselciliğin klasik tuzaklarına düştüğünü söyledi; anlaşılan o ki “gökyüzündeki en parlak ekoloji yıldızı”, domuz nüfusunu gerekli gördüğü biçimde bir düzenlemeye tabi tutmuştu. Rappaport'un yanıtı, Tsembagaların kavramsal evreninde maddi ve sembolik arasında herhangi bir farklılığın olmadığı yolunda sofistike bir Batesoncu tez olacaktı; böyle bir farklılık yoktu, dolayısıyla “büyük bir ekolojist”e ya da “işlevselciliğe” de gerek yoktu; yerel sembolik dil, ekoloji üzerine uzmanlaşmış söylemde yürürlükteydi.

Politik ekonomi ve kapitalist dünya sistemi

Amerikan antropolojisinin en önde gelen Marksisti ya da Marksist eğilimli (o kendi çalışmasını Marksist olarak nitelendirmez) Eric Wolf'tur (1923-99). Amerikan Marksist antropolojisinin “zirvesi”, Wolf'un en önemli çalışması, antropologların çalıştıkları halklar üzerinde sömürgeciliğin karmaşık ekonomik, kültürel, siyasal etkilerini büyük bir ustalıkla araştırdığı *Europe and the People Without History* (Avrupa ve Tarihsiz Halklar) 1982'de yayınlandı. Burada Wolf çalışmalarının çoğunda olduğu gibi Avrupa dışı halkların antropolog kuşaklarınca ihmal edilmiş yaşam özelliklerine ve tarihlerine eğilir. Köken olarak Avusturyalı olan Wolf da Steward'ın ve Benedict'in Columbia'daki öğrencilerinden biridir ve hocalarının her ikisinin de kendisi üzerinde etkili olduğunu söyler: “Her biri kendi tarzınca alt grupların ve bölgelerin hangi yollarla daha geniş, ulus gibi bütünlüklere eklemlendiğine ilişkin ilgilerimi yoğunlaştırdılar” (Wolf 1994:228). 1940'ların sonunda Steward'ın yürüttüğü Porto Rico Projesi'nin bir üyesi olan Wolf'un Meksika'da köylüler üzerine çalışması *Pe-*

asants* 1964'te yayınlandı. Antropolojinin egemen okullarının tercih ettiği tek-toplum yaklaşımının aksine Wolf hayatı boyunca yerelliklerin kaderinin nasıl daha geniş ölçekli süreçlerle iç içe geçtiğini keşfetmeye çalıştı. Bu süreçlerin motoru her zaman ekonomik kâr, merkezdeki sermaye birikimi ve çevredeki sömürünün bir sonucuydu. Başka tüm gruplardan daha fazla köylüler bu sömürünün kurbanı oluyorlardı. Topraktan yoksun bırakılmış ve son derece düşük ücretlerle küresel pazar için üreten köylüler, aynı zamanda dünya ekonomisine eşitsiz eklemlenme nedeniyle ulusal özerklikleri ellerinden alınmış en yoksul ülkeleri oluşturuyordu.

Wolf, 1970'lerde dünya sistemi kuramına, emperyalizm ve az gelişmişliğe olan bu ilgisinde yalnız değildi. Antropoloji, Marx'ın yanı sıra Lenin'i de keşfetti. Onun emperyalizm kuramı Marx'ın kendi kuramının mantıksal bir devamıydı ve sömürgeciliğin medenileştirici etkilerine ilişkin (antropoloji dışı) yaygın görüşlere bir alternatif oluşturuyordu. Kır sosyolojisinin en azından Latin Amerika'da hızla genişleyen bir araştırma alanı olduğu, sosyal bilimcilerin daha önce hiçbir zaman olmadığı kadar kalkınma konularıyla ilgilenmeye başladığı dönemde, Marksist ekonomi politik, herhangi bir Üçüncü Dünya yönelimli akademisyenin alet çantasının doğal bir parçası haline gelmiş gibi görünüyor (bkz. Grillo ve Rew 1985). 1970'lerde bu hatlar arasında bir sentez oluşturma konusundaki en iddialı girişim, Immanuel Wallerstein'in neo-Troçkist *The Modern World System***'iydi (Wallerstein 1974-9). Bu, merkez, çevre ve yarı çevreden oluşan üç parçalı bir dünyanın, kaynakların çevreden merkeze akışıyla nasıl geliştiğini gösteren devasa bir çalışmaydı. Aynı dönemin bunun kadar geniş ölçekli olmayan bir yaklaşımı da Johan Galtung'un yapısal emperyalizm kuramıydı (Galtung 1971). Bu yaklaşım, küresel eşitsizliğin merkez elitleri ile çevre elitleri arasındaki işbirliği yoluyla nasıl sürdürüldüğünü gösteriyordu.

1970'ler aynı zamanda dünya sistemi kuramının yakın ku-

(*) *Köylüler*, çev. Abdülkerim Sönmez, Imge Yayınları, 2000.

(**) *Modern Dünya Sistemi*, çev. Latif Boyacı, Bakış Yayınları, 2005.

zeni olan *bağımlılık kuramının* yükselişine de tanıklık etti. Daha önce kalkınma kuramcıları bütün toplumların zaman içinde Batı'yı "yakalayacakları" yolundaki antropolojik açıdan tatsız (tabii bunun yanında ampirik olarak da yanlış) örtük evrimci konumu benimsiyorlardı; Andre Gunder Frank ve Samir Amin gibi Latin Amerika ve Afrika üzerine yazan sosyologlar ve ekonomistler, dünyanın zengin ve yoksul bölgeleri – *de facto* sömürge olsun olmasın– arasındaki mübadelenin düzeyin sermaye birikimine ve güneyin de mahrumiyetine yol açtığını gösterdiler. Bununla birlikte, bağımlılık kuramcıları genellikle antropolog değildiler, bu kuralın en önemli istisnası, Peter Worsley de sanki kuralın bir kanıtı gibidir. Worsley Gluckman'ın öğrencisi olmakla birlikte, sosyoloji bölümünde çalışmıştır ve çalışmalarının çoğu da sosyolojiktir. Antropologların bağımlılık çalışmalarına ilgisizliğinin nedeni kültürel göreceliklerinin onları ahlaki nihilizme götürmesi ya da dünyanın acılarından bihaber olmalarından ileri gelen dünya emperyalizmine karşı sinik tavırları değildir. Tersine, 1970'ler boyunca (ve daha önce de) pek çok antropolog, "kendi" halklarının durumlarını iyileştirmeye destek olma konusunda büyük gayretler sarfetmişlerdir. Ama bu çabalar büyük ölçüde yerli nüfuslar, "otantik kültürler" in taşıyıcıları içindir. 1970'lerde milyonlarca kent yoksulu ve yarı-modern köylü üzerine çalışmalar antropolojik araştırmalarda giderek büyüyen bir yer kaplamaya başlamıştı ama bu tür gruplarla saha çalışması yapmanın sağladığı prestij, Afrikalı toplayıcılar, Amazon bahçeciler ya da Kutup avcıları gibi "otantik" kültürler üzerine yapılan saha çalışmalarının sağladığıyla karşılaştırılamazdı bile.

Antropolojinin yeni sömürgecilik ve Üçüncü Dünyanın sömürülmesi ile ilgili konularla ilişkisine dair problem, en azından dört katmanlıdır. Birincisi, daha önce söylendiği gibi, tropiklerin yoksul kitleleri genellikle antropolojik ilgiye layık görülmez. Bunlar "fazla kültürlenmiş"tir; modern topluluklar üzerine etnografik çalışmalar 20. yüzyıl boyunca yapılmış olsa da, yaygınlaşmaları ancak 1970'lerde gerçekleşmiştir. Yine de, bu gruplarla ilgili kuramsal çerçeve o zaman henüz geliş-

tirilmiş değildi. İkincisi, hem Boasçı gelenekte hem de İngiliz okullarında, hem kuramsal hem de yöntemsel nedenlerle tekhalk yaklaşımı tercih edilir; Steward'ın Puerto Rico Projesi bir ara yola işaret eder gibi görünebilse bile bu, küresel ekonomi politiğe ilişkin ilgilerle bağdaştırılması kolay bir tercih değildir. Üçüncüsü, antropoloji ile sömürgecilik arasındaki tarihsel ilişkidir. 1960'lardan önce sömürgeciliği araştırma ufuklarına dahil eden antropologlar, sadece Manchester Okulu'ndakilerdi. 1970'lerin başında İngiliz antropolojisinde en fazla tartışılan kitaplardan biri, Suudi Arabistan doğumlu antropolog Talal Asad'ın *Anthropology and the Colonial Encounter*'i idi (Asad 1973).^{*} Bu kitapta yazarların çoğu, antropolojinin ve sömürgeciliğin gelişiminin dünyanın pek çok bölgesinde şüphe uyandıracak kadar birbirine paralel olduğunu öne sürüyordu. Dördüncüsü, “kalkınma” nosyonu, kuşaklar boyunca toplumsal evrime ilişkin etnosentrik kavrayışlara karşı şüpheci olmayı öğrenmiş olan antropologlar için kolayca kabullenilebilir bir nosyon değildi (ve değildir). Lévi-Strauss, kendisini “üçüncü dünyacı”lar karşısında “dördüncü dünyacı” olarak gördüğünü söylemişti; bununla yalnızca Batılılaşmanın hamlelerine karşı değil, aynı zamanda Üçüncü Dünya hükümetlerinin kalkınma planlarına karşı da küçük, kırılğan ve benzersiz halkları savunduğunu kast ediyordu (Eribon ve Lévi-Strauss 1988). Böyle söyleyerek, 1970'lerin antropoloji cemaatinin büyük bir bölümü, muhtemelen çoğunluğu adına konuşuyordu.

Bu sorunlar, Wolf'un çalışmasının da gösterdiği gibi, ne kadar güç olsalar da, üstesinden gelinebilir şeylerdi. Yıllar önce, Redfield köylülerin “kendi kültürleri” olduğunu ve her ne kadar “otantik kültür” arayışı antropolojide güçlü bir damar olmaya devam etse de, Latin Amerika ve Karayip ülkeleri gibi melez, karışık kültürleri çalışmamayı vazedenden güçlü akademik tezlerin de bulunmadığını söylemişti. Her ne kadar etnografik olmayan malzemenin kullanımı pek meşru bulunmasa da, derinlemesine saha çalışması ile geniş sistemik ve tarihsel analizler de gayet tutarlı olabiliyordu. 1970'lerle birlikte sömürge

(*) *Antropoloji ve Sömürgecilik*, Ütopya Yayınları 2008.

otoriteleriyle ilişkiler konu dışı hale geldi. Böylece bu problemlerden geriye, “kalkınma” problemi kaldı ki bu da üstesinden gelinmesi en az Fransız Marksistlerinin kabile toplumlarında üstyapısal belirlenim problemi kadar zor görünen bir meseleydi. 1970’lerde ekonomi politik konuları üzerine çalışan en yaratıcı antropologların pek çoğu bu sorunla hesaplaşmak zorunda kaldı. Çoğu durumda antropolojinin ilkelerine uygun biçimde, kalkınmanın emik (yerli) bir kategori olarak içerden tanımlanması gerektiğini ileri sürdüler. Aynı zamanda, küresel kapitalist yayılma gerçeğini dünyadaki nesnel, tektipleştirici ve birleştirici bir güç olarak görüyorlardı ve bu anlamda, Wolf ve diğerleri, antropolojide 1990’ların eğiliminin küreselleşme çalışmaları olacağını öngördüler.

1970’lerde, “ABD’nin arka bahçesi”nde, Marksist ekonomi politik ve dünya-sistemi kuramından beslenen farklı bir bölgesel antropolojik araştırma odağı vardı. John Hopkins Üniversitesi’nde Sidney Mintz (Steward’ın bir başka eski öğrencisi), Wolf’la birlikte 1970’ler ve sonrasında bu okulun en önemli figürleri haline geldiler. Mintz, bir Karayip ülkeleri uzmanıydı, çalışmaları içinde en dikkat çekicileri arasında, Karayip adalarındaki tarihsel değişimi ele alan bir makaleler derlemesi ile (Mintz 1974) şekerin kültür tarihini yazdığı *Sweetness and Power** (Mintz 1985) vardı. Steward’ın daha önceki çabaları gibi bu bölgesel odaklanma da akademik antropoloji ile kır sosyolojisini canlandırmaya yönelikti. Üçüncü Dünyadaki pek çok yerden farklı olarak, Arjantin, Meksika ve Brezilya gibi ülkeler, Batılı antropologlara eşit entelektüel düzeyde işbirliği yapabilecekleri “yerli” ortaklar ve verimli akademik imkânlar sunuyordu. Bu, Marksist kuramsal bir çerçeve içinde Latin Amerikalı köylüler arasında saha çalışması yapan genç ve siyasal bağlanmışlıkları olan Batılı antropologlar için iyi haberdi (Melhuus 1993).

Bugün Fransız yapısal Marksizmi çıkmaz bir sokağa girmiş görünse de, meslekte silinmez bir iz bıraktı. Eşitsizlik ve iktida-

(*) *Şeker ve Güç: Şekerin Modern Tarihteki Yeri*, çev. Şükrü Alpogut, Kabalcı Yayınları, 1997.

rın, direniş ve hayatta kalmanın yerel ve küresel hatlarının karmaşık örüntülerine güçlü bir biçimde dikkat çekti; tarihsel değişimle ve “kalkınma” ile kültür arasındaki zorlu ilişkiyle azimle uğraştı. Bütün bunlardan da önemlisi, Durkheimci ya da Boasçı ana akımın dikkatini hayatın maddi koşullarının zorunluluklarına çekti. Bu, Amerikan materyalistleriyle İngiliz etkilileşimcilerini ortaklaştırıyordu. Bununla birlikte, Godelier ve Meillassoux’nun çalışmalarında bütün bunları daha geniş bir perspektif içinde ele alan ve maddi olan ile zihinsel olan arasındaki ayrımı aşmaya çalışan bir kuramın başlangıcını görebiliriz.

Yukarıda, yapısal Marksizm ile ekonomi politik arasında pratikte bir ilişkisizliğin olduğunu ifade ettik. Gerçekte durum her zaman böyle olmuyordu ve bazı ender “köprü” antropolog örnekleri de vardı. Bunlardan biri, Arjantinli antropolog Eduardo Archetti idi. Archetti, Arjantin’de sosyoloji lisans eğitimi almıştı ve daha sonra, 1960’ların sonunda, Mintz de Paris’te ders vermekteyken Godelier ile çalışmak üzere Paris’e gitti. Asıl ilgisi altyapının belirleyiciliği ya da Afrika üretim biçimleri değil, köylü toplumlarının derin mantığı ile bu toplumların dış dünya ile ilişkileri üzerineydi. Henüz öğrenciyken, Chayanov’un çalışması üzerine gayet sağlam bir değerlendirme yazmıştı. Godelier’nin gözetimi altında Arjantin köylüleri üzerine bir saha çalışması yürüttü ve doktora tezi de yapısal Marksizmden çok az gelişmişlik ve bağımlılık kuramlarından etkilendi. 1970’lerin ortasında Oslo Üniversitesi’nde ders vermeye başladığında, onu işe alan profesör, “son moda Fransız yapısal Marksizmini öğretecek birine ihtiyacımız olduğu için aldık onu” diye nakletti (A.M. Klausen, kişisel görüşme). İnsan kendine her zaman hatırlatmalı ki entelektüel rotalar hiçbir zaman basit değildir ve sınırlar da pek ender olarak açık ve net biçimde çizilebilir.

Feminizm - ve düşünümsel saha çalışmasının doğuşu

1954 yılında, Amerikalı antropolog Laura Bohanan, Elenor Smith Bowen takma ismini kullanarak dikkate değer bir içten-

lik ve kişisel anlatımla Amerikalı (ve kurgusal) bir kadın antropologun Nijerya'daki Tivlerr arasında yaptığı saha çalışmasını yayınladı. Takma isim gerekli bulunmuştu çünkü her şeyin üzerine örten Malinowskici "katılımcı gözlem" kavramının altında yatan saha çalışmasının kişisel boyutları, kararsızlıklar ve hatalar, tesadüfi koşullar ve genel tutarsızlıklar hakkında kamusal olarak konuşmak uygun bir şey olarak görülüyordu. 1966'da, Malinowski'nin eski bir öğrencisi olan Hortense Powdermaker, çok çeşitli yerlere yaptığı saha çalışması seferlerini anlattığı *Stranger and Friend: The Way of the Anthropologist*'i (Yabancı ve Arkadaş: Antropologun Yolu) yayınladı. Bu kitapta Powdermaker, saha çalışmasının Radcliffe-Brown'ın tasarladığı gibi düzenli veri toplamadan ibaret olmayabileceğini gösterdi. Sonra, 1967'de, Malinowski'nin Trobriand saha çalışmasından kendi kişisel günlüğü bulundu, derlendi ve yayınlandı. Ve derhal bir skandal yarattı. Görünüşe bakılırsa, ustanın kendisi de bir ölümlüden başka bir şey değildi. Ev özlemi çekiyor, yerlileri aşağılıyor, mastürbasyon yapıyor ve kendine acıyordu. Böyle bir şeyden sonra kim "nesnel bilgi" ürettiğini iddia edebilirdi ki?

Sadece bir kaç yıl sonra, büyük Rasyonalite Tartışması'nın felsefe yönelimli katılımcıları bu soruları soracaktı ama o arada, bir grup genç Amerikalı kadın antropolog eldeki konuya daha pratik bir yanıt verdiler. 1970'te, Bryan Wilson'un *Rationality*'sinin yayınlandığı yıl, *Women in the Field: Anthropological Experiences* (Golde 1970, Kadınlar Sahada: Antropolojik Deneyimler) isimli derleme de günyüzüne çıktı. Bu kitapta ki çok sayıdaki makalenin her biri yazarının saha çalışması sırasındaki somut deneyimlerini naklediyor ve bu deneyimlerin bulgularının niteliği üzerindeki etkisini yansıtıyordu. Makaleler birbirlerinden çok farklıydı; çok geniş bir saha deneyimi ve pratik çeşitliliğini yansıtıyordu ama hepsinin üzerinde birleştiği bir şey vardı: Onların, evden yanlarında getirdikleri kanaatlerin derin etkisi altındaki kadınlar oldukları gerçeği. Böylece, "konumlanmış" saha çalışması fikri ortaya çıktı; yani, antropologun elde ettiği bulgunun tam olarak ne türden bir bulgu ol-

duğunu anlayabilmesi için, sahadaki kendi kişisel rolünü yansıtmamasının gerektiği fikri... Böylece, *Women in the Field*, gündeme iki tartışma getirmiş oldu. Düşünümsel saha çalışmacıları olarak nasıl davranmalıyız? Toplumsal cinsiyetin toplumsal sistemler içindeki rolü nedir?

İlk soru, somut saha çalışması durumlarıyla nasıl başedileceğine ilişkin bir dizi ayrıntılı, pratik anlatıyla yanıtlandı. Bu türün ileri bir örneği, 1971 yılında yayınlanan ve yeni yetişen antropologlara bir “Neyin İçine Girmektesiniz” hikayesi anlatan Rosalie Wax’ın *Doing Fieldwork: Warnings and Advice*’ıdır.

İkinci soru, yani toplumsal cinsiyetin antropolojik olarak nasıl çalışılabileceği sorusu, o güne dek tamamen kadınlara ait görünen bu alanın ilk erkek katılımcısını da ortaya çıkardı. Bu adam, 1972’de “kadınların inançları ve sorunları”nı (Ardener 1989’un içinde) yayınlamış olan İngiliz antropolog Edwin Ardener (1927-87) idi. Ardener, Nijerya ve Kamerun’da yoğun saha çalışmaları yürütmüş bir Oxford antropologuydu; en önemli kuramsal yazıları (Ardener 1989’da derlenmiştir) sosyal antropoloji ile linguistik arasındaki ilişkiler, çeviri, genelleştirme ve anlaşılabilirlik sorunlarını konu ediniyordu. Ancak Ardener aynı zamanda iktidar konularıyla da ilgiliydi; bunların içinde toplumda tanımlamaları yapma gücünün kimin denetiminde olduğu da vardı. Dile süregiden ilgisi –ki bu İngiliz antropolojisinde ender görülen bir uzmanlık alanıdır– ile birleşince, Ardener’in bu alanda önemli bir katkı yapması şaşırtıcı olmamalı. Eşi Shirley Ardener, aynı dönemin önde gelen bir feminist antropologuydu, 1970’lerde iki önemli derleme yayınlamıştı (S. Ardener 1975, 1978).

Ardener, yazısına hatırdakalacak bir cümle ile başlar: “Kadın sorunu sosyal antropologlar tarafından çözülmedi”. Hemen arkasından devam eder; her ne kadar sonraları feminist akademisyenler klasik antropolojide bu konunun tamamen görmezden gelinmesinden yakınsalar da, “sorun”, kadınların toplumsal konumuyla ilgili değildir. Ardener’in “sorun”u, kadınların antropoloji klasiklerinin, hatta kadın antropologlar tarafından yazılmış kitapların bile sayfalarındaki kuşkulu yokluk-

larıydı (Audrey Richards'ın Chisungu (1956) çalışmasına bu konuda bir istisna olarak değinmişti). Bu yokluğun esas nedeni muhtemelen Batı toplumlarındaki genel erkek yanlılığıydı ama bu da antropolojideki sorunu tamamen açıklamıyordu. Ardener, etnografların, ister kadın olsunlar ister erkek, erkek kaynak kişilerle kadınlara göre daha kolay iletişim kurduklarını iddia ederek devam ediyordu. Neredeyse bütün toplumlarda erkekler kamusal alana egemendiler ve dışarıdan gelenlerle konuşmaya daha alışıktilar. Etnografin sahadan elde edeceği kültürel modeller, bu nedenle esas olarak erkeklerin modelleriydi. Kadınlardan “susturulmuş grup” diye bahseder; konuşmalarına izin verilmemesi anlamında değil ama sözlerinin genellikle kolayca saha notlarına dönüştürülebilecek çerçeveler biçiminde olmamasından. Bu noktada, Ardener'in çözümlemesi Birleşik Devletler'deki siyah ve işçi sınıfından çocukların okul başarısızlıklarını onların kendilerini “bağlam-bağımlı” ifade etme tarzlarına bağlayan sınıf, ırk ve dile ilişkin sosyolinguistik çalışmalarını önceler (bkz. Giglioli 1976). Her halükârda, Ardener'in yazısı ve açtığı tartışma, Golde'un kitabının Birleşik Devletler'de ortaya attığı soruların benzerlerini İngiltere'de gündeme getirmiş oldu.

İki yıl sonra, bu sorulara yine bir grup Amerikalı kadın antropologdan yanıt geldi; yine bir derleme cildi biçiminde, ama bu kez daha kuramsal bir damardan: Michelle Z. Rosaldo ve Louise Lamphere'in derlediği ve Ardener'in iki temel sorusuyla uğraşan *Woman, Culture and Society* (1974, Kadın, Kültür ve Toplum).

İlk soru, Ardener'in –kadınların sessizliğinin nedeni olarak– toplumların genellikle kamusal ve özel alanları ayırdıkları ve ilkinin erkekler denetlerken kadınların ikincisiyle sınırlandırıldıkları yolundaki önermesiydi. Kitabın derleyicilerinden biri olan Rosaldo, ev içi alan/kamusal alan zıtlığını tartışarak genellikle kadınların çabalarının evin yakın çevresiyle sınırlandırıldığını, bunun da sık doğum yapmanın yarattığı bir fiziksel sınırlamadan kaynaklandığını tartıştı. Kadınlar, bu türden (kamusal olarak görülmeyen) etkinlikler temelinde, kendileri çev-

resinde bir ev içi alan yaratıyorlardı. Diğer yandan erkekler, daha geniş bir alanda hareket ediyor ve ritüel, politika ve ticaret türünden (kamusal olarak görünür) etkinlikler çevresinde bir kamusal alan kuruyorlardı.

İkinci soru, Ardener'in işaret ettiği, kadınların genellikle "vahşi" doğayla bir tutuldukları, erkeklerin ise esasen "insan" olarak görüldükleri fikri çerçevesindeydi. Daha sonra Nepal'deki Şerpalar hakkında yazan ve aynı zamanda bir dizi etkili kuramsal makale de yayınlayan Sherry Ortner, soruyordu: "Is female to male as nature is to culture?" ("Kadınla Erkek, Doğayla Kültür Gibi midir?") (Ortner 1974). "Her kültürün kadınları erkeklerden bir derece aşağıda görmek için kendi yolları ve kavramları vardır (s. 69)" diyor ve toplumsal olarak baskı altına alınanlar ile toplum dışı dünyayı birbirine bağlayan bir simgesel ilişkilendirmeler dizisini tanımlıyordu. Yine aynı derlemede bir başka makale, (bir kez daha) özgün anaerkillik (Bamberger) mitini yerle bir ediyor, bir başkası ise (O'Laughlin) cinsel imgelem ile işbölümünü tartışıyordu.

Woman, Culture and Society'nin devam eden etkisi –herhalde 1970'lerin ortalarından sonra eğitim görüp de bu kitapla karşılaşmamış antropolog yoktur– büyük ölçüde devrimci olmayan tonunun sağladığı bir şeydi. Bu, politik bir bildirge değil, cinsiyet ilişkilerine dair bir antropolojik makaleler toplamıydı. Bu kitap da, daha sonra hazırlanan ve kadınlar ile (giderek artan bir şekilde) toplumsal cinsiyet hakkındaki başka derlemeler de, antropolojinin araştırma öncelikleri üzerinde kalıcı değişikliklere katkıda bulundu. Değişikliğin doğası gereği, bu değişikliklerin kendisi de 1980'ler ve 1990'larda değişmeye devam etti.

Feminizmin antropoloji üzerindeki etkisini değerlendirmek zor. 20. yüzyılın son iki on yılında, feminizmin kuramsal etkisinin giderek büyüyen sömürgecilik sonrası, çok kültürlü ve post modern çalışmalarınkinden ayırdetmek pek kolay değil. "Kadınların dünyaları"na yapılan yeni vurgu, kadınlara odaklanan bir dizi etnografiye yol açtı. Bunların içinde Jean Brigg'in Kanada'daki Inuitlerin duygusal yaşamı üzerine çalışması (1970), Annette Weiner'in son derece incelikli Trobri-

and Adaları çalışması (1976), Michelle Rosaldo'nun Filipinlerdeki kafaavcısı Ilongotların dili ve duygularına ilişkin tartışması (1980), Robert ve Yolanda Murphy'nin Brezilya'daki Mundurucular hakkındaki cinsiyete duyarlı monografisi (1985) vardı. Bunlar ve başka kitaplar, geleneksel toplumlarda yaşamın neye benzediğine ilişkin ortodoks görüşlere yönelik güçlü bir eleştiri taşıyordu. 1967'de tarıma geçmemiş toplumların "Man the Hunter" (Avcı Erkek) başlığı altında konuşulması hâlâ sorunlaştırılmamıştı. 1981'de, *Woman the Gatherer* (Toplayıcı Kadın) yayınlandı (Dahlberg 1981) ve 1970'lerin sonundan itibaren bu tür ekonomiler, avcı-toplayıcı olarak adlandırıldı. Pek çok durumda, kadınlar ve çocuklar tarafından yürütülen toplayıcılığın geçime erkeklerin avından daha fazla katkısı olduğu gösterildi.

Feminist bakış açıları, daha sonraki bölümlerde gösterileceği gibi, antropolojik çalışma üzerinde daha ince etkilerde de bulundu. Beden antropolojisi, akrabalık ve toplumsal cinsiyet çalışmaları, ezilen grupların "direnişi"ne yönelen ilgi, iktidar kavramını yeniden ele alan çok sayıda kavramsal tartışma, antropolojinin içinde ve dışındaki bir entelektüel hareket olarak feminizmin büyümesi olmaksızın hayal bile edilemezdi. Bu on yıl aynı zamanda belirgin bir biçimde kadın öğrencilerin disipline büyük sayılarda girdiği bir dönem oldu. Şimdiye kadar antropolojide kadınlar sessizdi (tabii, Margaret Mead'in ya da Audrey Richards'ın kariyerlerinin de gösterdiği gibi, tamamen de değil). Şimdi artık konuşmaya başlamışlardı.

Etniklik

1970'ler antropolojisinin üçüncü eğilimi, akademi dışı dünya ile Marksizm ya da feminizm kadar ilişkili görünmeyen (ama pek kısa sürede çok yakından ilişkili olduğu görülecektir!) etniklik çalışmalarıydı. Etniklik çalışmalarının gelişmesi en azından dört farklı merkezle ilişkiliydi. Biri, George DeVos ve Berkeley'deki meslekdaşlarının çalışmasında temsil ediliyordu (örneğin bkz. DeVos ve Romanucci-Ross 1975). Avru-

pa, ABD ve başka yerlerdeki çok çeşitli etnik azınlıklarla çalışan DeVos ve grubu, kültür kişilik okulu ile aynı hatta bir antropolojiye yakın duruyorlardı ama aynı zamanda sosyal psikolojiden ve sosyal psikolojinin kimlik oluşumuna olan ilgisinden de ilham alıyorlardı. Onlara göre, etnikliğin en önemli boyutu kendini tanımlama idi. Ama aynı zamanda Benedict'ten beri gelen gelenek içinde kültürlerin kişilik konfigürasyonlarıyla da ilgileniyorlardı.

Bir başka grup çalışma, "çoklu toplumlar"la ilgiliydi. İngiltere'de eğitim gören Jamaicalı antropolog Michale G. Smith (1965) tarafından geliştirilen bu terim, çok sayıda etnik gruptan oluşmuş toplumları anlatmak için kullanılıyordu. Gidererek Batı yerlileri üzerine daha fazla yazan Smith'e göre çoklu toplumları oluşturan kültürel olarak ayırilebilir ve genellikle sıkı örölmüş işbirliği içindeki gruplar, iktidar için sert bir rekabet içindedirler. Çoklu toplumlarla ilgili tartışma, bu tür toplumları oluşturan etnik grupların gerçekten kültürel olarak ayrı olup olmadıklarıdır. Çünkü bu gruplar, yalnızca Karayipler'de değil, genellikle yoğun bir kültürel bütünleştirmeye maruz kalmaktadırlar. Çoklu toplum tartışmaları, Chicago Okulu'nun Amerikan eritme potası tartışmalarını ve Manchester Okulu'nun Afrika'daki kabilelerin dağılması ve yeniden kurulması ile ilgili problematiklerini hatırlatıyor ve tek bir kesin sonuca bağlanması mümkün görünmüyor. Toplumlar farklılar ve bunların akademik olarak kavranmaları arasında da farklılıklar var. Çoklu toplum tartışmaları özel olarak Karayip üzerine çalışan akademisyenler arasında canlı biçimde sürüyor.

Etniklik çalışmalarında iki eğilim, halen devam ediyor ve en etkili olanlar da bunlar. Bu iki eğilim, önemli tartışma konularına da giriyorlar. Her ikisi de İngiliz kökenli ve ikisi de etnik ilişkilerin kültürel içeriklerinden çok araçsal, siyasal boyutlarını vurguluyor. Her iki eğilim de bireysel stratejileri tanımlamaya büyük bir ilgi duyuyor.

1970'ler civarında İngiliz Afrika uzmanlarının yazdığı çok sayıda kentleşme ve toplumsal değişim monografisi çıktı. Gluckman'ın eski öğrencilerinden Abner Cohen, Batı Afrika'da

ticaret ve etniklik üzerine *Custom and Politics in Urban Africa* (1969)'yı (Kentli Afrika'da Gelenek ve Politika) yayınladı. Bu kitapta Kuzey Nijeryalı Hausa tüccarlarının akrabalık, etniklik ve özellikle de dine dayalı ağırları kullanarak sığır ticaretini nasıl tekellerine aldıkları gösteriliyordu. Doğu Afrika'dan yazan David Parkin, *Neighbours and Nationals in an African City Ward*'da (1969) (Bir Afrika Kent Bölgesinde Komşular ve Uyruklar) Luo kabile bağlılığının Nairobi'ye göç edildikten sonra nasıl modern etnikliğe dönüştüğünü gösterdi. Bunlar ve aynı dönemde yapılan başka çalışmaların Manchester Okulu ile bağlantıları güçlüydü. Aslında, Mitchell'in kendisi de *Urban Ethnicity* (Abner Cohen 1974b) (Kent Etnikliği) isimli derlemeye en önemli katkılardan birini yazmıştı. Cohen'in yazdığı giriş bölümünde ve yine onun tarafından yazılan kuramsal çalışma *Two Dimensional Man*'de (1974a) (İki Boyutlu İnsan) bu son derece açıktı. Bu kitapta, Victor Turner'ın simgelerin çok sesliliğine ilişkin ısrarının, Mitchell'in kabile bağlılığından modern etnikliğe dönüşüm üzerine tartışmasının ve Gluckman'ın toplumsal çatışma ilgisi ile yapısal-işlevcilik arasında yaptığı özgün bileşimin etkileri ayırdeedilebiliyordu. Ama Cohen, etnik simgelerin duygusal ve siyasal ikili karakterine odaklanmakta ve bu tür simgelerin izleyicilerinin sadakatini kazanmak ve yönlendirmek için siyasal girişimciler tarafından manipüle edilmesine ilişkin gözlemlerinde, hocalarından ileri gitti. Cohen ayrıca "Kentli beyler"ın (Londra bankerleri) de pekala bir etnik grup olarak görülebileceğini söylediğinde, etnikliği kültürden ayırmakta da hocalarından ileri gitmiş oldu.

Ancak, bu dönemde etniklik çalışmaları üzerinde en yaygın etkiyi yapan, Barth'ın derlediği *Ethnic Groups and Boundaries* (1969 Etnik Gruplar ve Sınırlar) kitabıydı. 1967 yılında yapılan bir konferansa dayanan bu kitap, önde gelen İskandinav antropologlarının –bunların içinde Barth'ın eski öğrencileri de vardı– yazılarını ve editörün yazdığı dikkate değer bir giriş bölümünü içeriyordu. Giriş bölümü, 20. yüzyılın son otuz yılı boyunca antropolojik yazında en fazla alıntılanan metinlerden biri oldu. Burada Barth –aynı dönemde aynı konuları çalı-

şan Cohen'den farklı olmayarak– etnisitenin esas olarak kültürel olmaktan çok, toplumsal ve siyasal bir olgu olduğunu ileri sürüyordu. Bununla birlikte, Barth “etnik sınır, grubu tanımlar, sınırın içindeki kültürel içeriği değil” (1969:15) diyerek de devam ediyordu. Yani, gruplara anlam veren, onların *kültürleri* değil, aralarındaki *ilişkiydi*. Bu yaklaşımla Lévi-Strauss'un ve Bateson'un anlamın doğasına ilişkin fikirleri arasındaki benzerlik kolaylıkla görülüyor ve bütün bu yazarların sibernetik ile ortak ilgisine işaret ediyor. Böylece Barth etnisite çalışmalarının odağını etnik kimliğin paylaşılan bir kültür, tarih ve alan boyutu olduğu fikrinden süreçlerle daha fazla ilgilenen sınır oluşturma kavramına doğru çevirdi. Kitabın yapısını oluşturan görgül çalışmalar, bu fikri keşfetmeye ve etnik sınırlar boyunca yer alan ekonomik, siyasal ve demografik iletişimlerini analiz etmeye çalışıyordu. Örneğin, böyle bir iletişimin önceliği, tek bir etnik grup içinde esaslı kültürel farklılıkların olabileceği gerçeğiyle ya da tersine, iki farklı etnik grubun neredeyse tıpatıp aynı kültürlere sahip olabildiklerine dayandırılarak gösteriliyordu. Barth'a göre önemli olan bu değildi; önemli olan, grupların kendilerini farklı olarak kabul etmesi ve bu kabule dayalı olarak etkileşime girmeleri, bu farkı kendilerine ve birbirlerine bu etkileşimler içinde kanıtlamalarıydı. Barth'ın etniklik üzerindeki formalist duruşu (bütün etnik grupların evrensel bir “etnik davranış” tarafından belirlendiği düşüncesi) kendisinin formalist ekonomi ile daha önceki yakınlığını yansıtır (örn. 1967). Formalizmin etniklik çalışmaları üzerindeki etkisi, bununla da kalmaz.

Barth'ın etniklik çalışmalarına katkısı, bugünden bakıldığında, antropolojide daha sonra etkili olan yapıçözümcü hareketin öncülüğü olarak da görülebilir. Bu hareket, kalıcı içerikleri olan kültürel bütünlükleri epistemolojik, kuramsal ve yöntemsel temellerde sorgulamıştı (bkz. Dokuzuncu Bölüm). Etnik grupların liderleri farklılıkları gerçekte diğerleriyle karşılıklı olarak stratejik nedenlerle ürettilerse o zaman Boas'ın benzersiz kültürel bütünlükler kavramından geriye ne kalıyordu ki?

Üstelik kısa bir süre sonra, 1980 ve 1990'larda ortaya çıkan

yeni antropolojik eğilimlere uygun bir biçimde, yeni etniklik modelleri keşfedilecek ve odak milliyetçiliğe, küreselleşmeye ve kimliğe kayacaktır. Bu çalışmaların bazılarında bu bölümde tartışılan farklı eğilimlerin bir kısmı bir araya gelir: Marksizm ve feminizmden iktidar eşitsizliği, Marksizmin küresel içeriği, feminizmden “susturulmuş” söylemler ve düşünömsellik ve etnisite çalışmalarından da kültörel yapıçözümü. Önde gelen Avrupa okulları kanalıyla etniklik araştırması esas olarak siyasal bir araç olarak tanımlandı, etnisitiye içkin olan öznel aidiyetleri ve varoluşsal güvenliğı vurgulayan çok daha karmaşık çözümler kısa zaman sonra geliştirildi. Etnikliğin sosyolojik boyutu yerine bu yönlerini geliştiren iki kitap çok etkili oldu; biri Manchester’den antropolog A.L. Epstein’in *Ethos and Identity* (1978 Ethos ve Kimlik) isimli kitabı, diğeri ise Anthony P. Cohen’in *The Symbolic Construction of Community** (1985) eseri.

Pratik kuram

1984 yılında on yıl önce Rosaldo ve Lamphere’in derlemesine bir yazı yazmış olan Sherry Ortner “Theory in anthropology since the sixties” (Altmışlardan bu yana antropoloji kuramı) başlıklı bir makale yayınladı. Bu makalede önceki yirmi yıl boyunca antropolojide ortaya çıkan yeni bir kuramsal paradigmayı ortaya koyuyor ve paradigmayı “pratik kuram” olarak adlandırıyordu. Ortner’a göre pratik kuram, disiplin içindeki çok sayıda egemen eğilimin doğal bir sonucuydu; özellikle de 1950’lerin aktöre odaklı ve yapıya odaklı yaklaşımları arasındaki eski çatışmanın ve 1970’lerin Marksist ve feminist çalışmalarının. Bu yeni ve gevşekçe tanımlanmış eğilim, birbirinden farklı araştırma gündemlerini içeriyordu ama aynı zamanda da yöntemsel bireycilikle kolektivizmi birleştirmeye ve maddi dünya içinde konumlandırılmış insan bedeninin sosyal etkileşimin esas yeri olarak rolünün keşfedilmesine ilişkin ortak bir meta-kuramsal ilgide ortaklaşıyordu. Ortner’in gönder-

(*) *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, çev. Mehmet Küçük, Dost Yayınları, 1999.

meleri daha çok Amerikan antropologlarına olsa da, vardığı sonuçlar çağdaş Avrupa sosyal bilimlerindeki önemli eğilimler için de tanımlayıcı nitelikteydi.

Aktöre odaklı ve yapıya odaklı yaklaşımları birleştirme fikri sosyal teoride yeni bir fikir değildi; tıpkı sosyolojik ve kültürel perspektifleri birleştirme fikri gibi. Aslında pratik (ya da praksis) teriminin kendisi de Ortner'ın kullandığı anlamda, insan bedenini hem iktidar tarafından sömürülen hem de ona direnen bir varlık olarak tanımlayan ve sosyal bilimlerdeki en güçlü yorumlardan birini oluşturan Marx'ın değer teorisinden alınmıştı. Üstelik feministler, iktidar ve cinsiyet üzerine vurgularıyla bedeni analizlerde ön plana çıkarmışlardı, tıpkı yeni yeni kurumlaşan ve 1980'ler antropolojisinde en hızlı büyüyen uzmanlık alanı haline gelecek olan bir alt disiplinin, tıp antropolojisinin yaptığı gibi.

Bu ilgilerin bazıları nihayetinde 1990'larda kendilerini antropoloji ile biyoloji arasında mütereddit bir uzlaşma olarak ifade ettiler (bkz. Dokuzuncu Bölüm). Ama 1970'ler boyunca Avrupa sosyal teorisinin önde gelenlerinin ilgisini çektiler; bunlardan ikisi burada kısaca ele alınacak, üçüncüsüne ise bir sonraki bölümde yer vereceğiz.

1979'da, "Keynes'ten beri Britanyanın en iyi tanınan sosyal bilimcisi" olarak nitelenen sosyolog Anthony Giddens (1938-), Marx ve Althusser'e kuvvetle yaslanan ama aynı zamanda Goffman ve Barth gibi etkileşim kuramcılarının görüşlerini de içeren makalelerden oluşan *Central Problems in Social Theory** derlemesini yayınladı. Giddens'in açık amacı, daha sonra yapı ve özne olarak adlandıracağı toplumsal hayatın bu iki boyutunu bir araya getirmektir. Giddens, başyapıtı olan *The Constitution of Society*** (1984) Bourdieu ile aynı zeminde hareket ediyordu; *doxa* ve *opinion* arasında bir ayrım yapmak yerine, söylemsel ve pratik akıl arasında ayrım yapıyor ve bilinç dışını üçüncü bir düzey olarak ekliyordu; özne ile yapı arasında-

(*) *Sosyal Teorinin Temel Problemleri: Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki*, çev. Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları, 2005.

(**) *Toplumsal Kuruluşu*, çev. Hüseyin Özel, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

ki karşıtlığı toplumsal yaşamın temel gerilimi olarak tekrar ediyordu.

Giddens'ın çalışması kuramsal düzeyde Bourdieu ile büyük ölçüde aynı sonuçlara varıyordu; onunki görgül canlandırmalar açısından Bourdieu'nünkü kadar zengin değildi ve kısmen bu nedenle antropologlar tarafından hevesle okunsa da güncel araştırmalarda daha az kullanıldı. Giddens'ın çalışması için etnografik ya da sosyolojik veriden çok tarihsel felsefe ile daha doğrudan ilişkili denebilir. Sosyal bilimlerdeki daimi ikiliklerin bir katalogunu yapar (materyalist-idealist, iktidar-direnif, birey-topluluk, bilinç-bilinçdışı vb), bu ikilikleri kapsamlı, mantıksal olarak tutarlı bir düşünce sistemi içinde düzenler ve bunları antropologlar için de anlamlı olacak biçimde, sosyolojik araştırmanın genel ilkeleri olarak numaralandırır.

Giddens'ın çalışmasında iktidar tarafından ona, maddi varlığına dayatılan yapısal sınırlar içinde eyleyen bilinçli, stratejik bir aktör olarak karşımıza çıkan fail kavramı, Ortner'in "pratik" kavramıyla neredeyse tıpatıp aynıdır. Fransız sosyolog ve antropologu Pierre Bourdieu'nün (1930-2008) çalışmalarında da aynı olguyu anlatmak için Pratik kavramı tercih edilir. Bourdieu, Fransız taşrasında, alt-orta sınıftan bir aile içinde doğmuş, Paris'te (Michel Foucault ve Jacques Derrida ile birlikte) eğitim görmüş, 1950'lerde Cezayir Bağımsızlık Savaşı sırasında göçebe bir Arap grup olan Kabyleler arasında saha çalışması yapmıştı. Marx'tan ve Lévi-Strauss'tan, Mauss, Durkheim ve Weber'den etkilenen Bourdieu, bütün bu etkileri insan toplumlarına ilişkin çalışmada kullanılacak basit ama duyarlı bir araçta birleştirmeyi amaçladı. Çok geniş bir konu yelpazesi içinde yazdı; bunların içinde sınıf, spor, sanat, zevk, mimari, iktidar, cinsiyet ve mübadele vardı; antropoloji üzerinde çok geniş ve derin bir etkisi oldu. En etkili çalışmaları arasında *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972; Outline of a Theory of Practice 1977) vardır. Burada Kabyle etnografisini yoğun biçimde kullanır ama bu çalışmanın yaptığı asıl şey, kolektif normlar, toplumsal iktidar ve bireysel faillik arasındaki ilişkileri bu ilişkilerin insan bedeniyile ve beden üzerinden ifadesi hakkında bir derin düşünmedir.

Bizi burada Bourdieu'nün kuramının iki boyutu öncelikle olarak ilgilendiriyor. Birincisi, Mauss ve Alman kuramcı Norbert Elias'tan (1897-1990) ödünç aldığı *habitus* fikri. *Habitus* kabaca, toplumsal düzenin insan bedenine sürekli içselleştirilmesidir. Beden, maddi bir dünyada yerleşiktir. Bu dünya iktidarın ve öteki insanların dünyasıdır. Bu dünyada içkin olan yapısal sınırlılıklar bedeni damgalamıştır, sürekli eğilimleri biçimlendirir:

Algının ve düşüncenin şemaları, uygulamaları açısından son derece geneldir; dünyayı erkek ve kadın, Batı ve Doğu, gelecek ve geçmiş, üst ve alt, sağ ve sol vb. bölen karşıtlıklarla bölünmüş şemalar gibi. Aynı zamanda, daha derin bir düzeyde, bu şemalar bedensel hal ve duruşlar, oturma, ayakta durma, bakma, konuşma ya da yürüme biçimleri olarak da karşımıza çıkar. (Bourdieu 1977:15)

Bu nedenle *Habitus*, yaygın bir *estetik eylem stili*dir; eyleyiciyi tıpkı dans tavırlarında olduğu gibi belirler – zerafeti feda etmeden bu tavırların dışına çıkamazsınız. Stil aynı zamanda, tıpkı dansa olduğu gibi, daha iyi ya da daha az iyi biçimde uygulanabilir; yaratıcı biçimde kullanılabilir, çeşitlendirme ve doğaçlama için sonsuz olanaklar sağlar. Bateson'u ve onun da ötesinde Benedict'i anıştıran bir biçimde, *Habitus* kavramı, bulanık ve genel *ethos* kavramını iktidar ve maddi dünya ile ilişkilendirerek ona anlaşılabilir bir gerçeklik veriyor gibi görünüyor.

Bu kitabın ikinci bölümünde Bourdieu bilginin temel biçimleri olarak *doxa* ve *opinion*'u ayırt ettiği bir sembolik kültür modeli geliştirir. *Doxa*, tartışmanın ötesinde, değişmez kabul edilene göndermede bulunur ve pek çok durumda toplumun üyeleri tarafından ifadesi bile mümkün değildir. *Opinion* ise tersine, kültürün eleştiriye, tartışmaya ve incelemeye açık olan boyutlarına işaret eder.

Somut pratikler üzerine antropolojik araştırmalar üzerinde derin etki bırakmış üçüncü kuramcı, önümüzdeki bölümde yeniden döneceğimiz Fransız felsefeci ve tarihçi Michel Foucault'dur (1926-84). 1975'te Foucault Avrupa sistemi içinde mo-

dern hapishanenin doğuşuna ilişkin ve esas olarak disiplin kavramına dayanan bir çalışma yayınladı. Bu çalışma, büyük bir ilgiyle karşılandı. Disiplin, tıpkı habitus gibi, bir yapı ve bedene damgasını vuran, sürekli eğilimleri biçimlendiren bir iktidardır. Ama Foucault bu “damga”nın şiddetini Bourdieu’nün yaptığından daha güçlü biçimde vurguladı ve modernleşmeye maruz kalanlar açısından bu sürecin maliyetine ilişkin berrak bir izlenim verdi. Foucault’nun çalışmasının bu boyutu, 1980’ler ve 1990’lar boyunca iktidar ve şiddet üzerine yapılan antropolojik çalışmalar üzerinde temel bir etki yaptı (Sekizinci ve Dokuzuncu Bölüm).

Kısacası, pratik kuramcılar, bütün toplumsal varoluşun merkezî gerçekliği olarak insan bedenine odaklanarak antropoloji için yeni bir araştırma alanı açmış oldular. Bu ilgi onları –doğrudan ya da dolaylı olarak– biyoloji ile sosyoloji arasındaki arayüzü keşfetmeye çalışan bir başka araştırmacı grubuyla bağlantılandırdı. Bu grup içinde ritüel ve performans üzerine son çalışmaları belirgin biçimde bedene yönelmiş olan Turner da vardı. Bali’de beden dili üzerine (Mead ile birlikte) çalışan Bateson, sözsüz iletişim üzerine son derece teknik bir çalışma yapan Ray Birdwhistell (1918-94) gibi antropologları da bu grupta ya da bu gruptan esinlenmişler arasında sayabiliriz. Pratik kuram psikologların, dilbilimcilerin ve doğuştan gelen ya da dilsel ve bilişsel eğilimlere derinden kazınmış olanı keşfetmeye çalışan bilişsel antropologların çalışmaları üzerinde de etki yaptı (Dokuzuncu Bölüm). Son olarak, pratik kuram, 1970’lerin sonunda antropolojiyi evrim çalışmalarının bir kolu olarak yeniden tanımlama girişiminde bulunan ve disiplin içinde büyük bir telaş yaratan bir grup biyolog ve fiziksel antropologun çalışmaları ile de bağlantılıdır (örn. Wilson 1975). Bu gruba ana akım antropologlardan gelen güçlü direnç, Victor Turner’ın ölümünden sonra, 1987’de yayınlanan *Body, Brain and Culture* (Beden, Beyin ve Kültür) eserine derleyicinin uzun bir giriş yazarak Turner’ın hayatının sonunda sosyobiolog olmadığını açıklama ihtiyacı duymasında kendini gösterir.

Sosyobioloji tartışması ve Samoa

Evrimci tonuna rağmen Marksist antropoloji, antropolojideki kıdemli figürlerin çoğu tarafından gönülsüzce de olsa, meşru bir proje olarak kabul edildi. Feminist antropoloji ise, disiplinin her zamanki ilgilerini, pratik kuramı ve özellikle de Bourdieu versiyonunu geliştirdiği için, genellikle son derece iyi karşılandı, antropoloji disiplinine mükemmelen uygun düştü. Sosyobiolojiye tepkiler, farklıydı. Son derece düşmanca bir tepkiyle karşılaştı ve geleneksel olarak birbirleriyle çatışanlar bile –kültürel maddecilerle hermenötikçiler, İngiliz politik antropologlarıyla Fransız yapısal Marksistleri– zaman içinde sosyobiolojinin şeytani ruhunu çıkarmaya çalışan güçlere katıldılar. Bu karşıtlığın merkezinde, biyolog Edward Wilson’un *Sociobiology* (Sosyobioloji 1975) isimli kitabı duruyordu. Bu kitabın büyük bölümü hayvan topluluklarında “toplumsal örgütlenme” biçimleriyle ilgiliydi ama son bölümde Wilson sosyal bilimlere evrimci biyolojinin geniş kapsamlı çabasına dahil etmeyi öneriyordu. Kültürü esas olarak biyolojik anlamdakine benzer bir uyumlaşma olarak görüyordu; dolayısıyla kültürün esas işlevi yeni kuşakların üretimini garanti altına almaktır; bu nedenle de insanların yaptıklarını ve toplumların işleyişini anlamak için onların eylemlerini genetik donanımlarının ışığında görmek lazımdı. Wilson’un düşüncesine göre din, işbirliği ve ahlak gibi kültürel fenomenler, biyolojik uyumlaşmalar gibi görülmeliydi. Feminizmin ve Marksizmin geniş yer tuttuğu o dönemin “liberal” (ki bu terim Amerikan üstü kapalı konuşmasında radikaller için kullanılır) ortamında bu biyolojik belirlenmecilik kaçınılmaz olarak bir fırtına kopardı. 1978’de halka açık bir toplantıda, dinleyicilerden biri tam konuşmak üzere sahneye çıkarken bir sürahi dolusu buzlu suyu Wilson’un başından aşağı döktü ve diğerleri de seslendiler: “Wilson, işte şimdi ıslandın!” Bu olay sosyobioloji projesi etrafındaki tutkuyu gözümüzde canlandırmak için iyi bir örnek.

Okuyucuların fark edeceği gibi, biyolojik belirlenmecilik fik-

ri antropolojide yeni değildi. Yine de, 20. yüzyılın başında Boas bu fikir aleyhine tezler geliştirdiğinden beri hiç bu kadar güçlü bir varlık göstermemişti. Bilimsel ırkçılık fiilen iki savaş arasından beri ölüydü. Ama 1960'ların başından itibaren insan davranışıyla ilgilenen az sayıda antropolog ve daha da az sayıda biyolog, Darwinci bir kültür bilimi geliştirmekle ciddi biçimde uğraşmaya başladılar. 1960'ların sonlarında 20. yüzyılın büyük bölümünde kültürel görececilerin ve başka sosyal bilimcilerin tekellerine aldıkları biyoloji alanını geri isteyen *The Naked Ape**, *The Imperial Animal* (Şahane Hayvan) ya da *The Territorial Imperative* (Teritoryal Zorunluluk) türünden vaadkâr başlıklarla birkaç popüler kitap yayınlandı. Bu kitaplar akademik olarak hafif kitaplardı ve meslekten olanlar arasında hafif bir rahatsızlıktan başka bir gerilime neden olmadılar. Üç yıl sonra, Wilson'un kitabı *On Human Nature* (İnsan Doğası Üstüne) yayınlandığında, sosyal ve kültürel antropologlar, öfkelerini yönlendirecekleri uygun bir hedef buldular ve saldırdılar. Hatta Richard Lewontin ve Stephen Jay Gould gibi evrimci biyologlar bile Wilson'un önerdiği basitleştirilmiş insanlık anlayışını inandırıcı bulmadıklarını gösterdiler. Antropolojide Marvin Harris –sosyobiyologların doğal müttefiki olduğu düşünülebilir– *Cultural Materialism* (Kültürel Materyalizm) kitabına dünyadaki kültürel çeşitliliğin ancak ekolojik, demografik ve teknolojik faktörlere bakılarak anlaşılabileceğini ve sosyobiyolojinin önermelerinin ya saçma ya da yanlış olduklarını söylediği bir bölüm yazdı. İndirgemeciliğe karşı kitabı *Culture and Practical Reason*'ı (Kültür ve Pratik Nedenler) yeni tamamlamış olan Sahlins, *The Use and Abuse of Biology* (1977 Biyolojinin Kullanımı ve Suistimali) isimli küçük kitabı yazarak tepki verdi; bu kitap, dergilerdeki tartışmaların sona ermesinden hemen önce yayınlandı. Bu kitapta ya da broşürde Sahlins birkaç tez öne sürüyordu. Bunlardan biri, sosyobiyolojinin bir tür sosyal Darwinizm olduğuydu; kendini “gerçek bilim” olarak maskeleyen bir bireycilik ideolojisi. Bir diğer tez, Wilson ve takipçilerinin “akraba seçimi” kavramına ilişkin daha teknik bir tez-

(*) Desmond Morris, *Çıplak Maymun*, çev. Nuran Yavuz, İnkılap Yayınları, 2009.

di. Bu ilkeye göre insanların genetik akrabalarına sadakatleri daha güçlüdür; dolayısıyla akrabaları için herhangi bir fedakarlık yapma ihtimalleri, diğer insanlar için yapmalarından daha büyüktür. Açıktır ki bir kültürel antropolog, bu bakış açısına ilişkin bazı şüpheler duyacaktır; Sahlins de kitabının neredeyse yarısını, akrabalık tasarımlarının dünyanın pek çok yerinde son derece farklı biçimlerde yapılabildiğini ve genetik yakınlık ile akrabalığın gerektirdiği toplumsal dayanışma arasında zorunlu bir bağlantı olmadığını göstermeye harcar. Sahlins'e yanıt veren Richard Dawkins de (*The Selfish Gene*'in* ikinci basısında 1983) kültürel temsillerin çeşitlenebileceğini ama bunun pratiklerin de bu temsillere uygun biçimde biçimlendiği anlamına gelmediğini ileri sürer.

Tartışma orada bitmedi. Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné* (1983; *The View from Afar*, 1985) isimli kitabında “dahili sağlık” (*inclusive fitness*) fikrinin pratikte herhangi bir şeyi anlatmak üzere kullanılabilecek kadar esnek olması nedeniyle bir boş açıklama kategorisi olduğuna işaret ederek sosyobiyolojiyi kibarca yerle bir etti. Tim Ingold da *Sociobiology*'den on yıl sonra (1986) yayınlanan önemli kitabı *Evolution and Social Life*'da (Evrim ve Toplumsal Hayat) bu kitaba epeyce yer ayırdı ve ihtilafı sürdürdü. Sabrı tükenmiş bir havada Wilson'un (*On Human Nature*'da) biyolojiye dayalı bir sosyal bilim yaratma çabasıyla 19. yüzyılın evrimci karşılaştırmalı yöntemini yeniden keşfettiğini söyledi (Ingold 1986:71)

Sosyobiyoloji tartışması en azından ana akım antropoloji açısından soğumuşken, Samoa toplumsal yaşamına ilişkin bir monografinin yayınlanması, bu tartışmayı yeniden alevlendirdi. 1928'de Margaret Mead genç kızların yetişkinliğe geçişini son derece içeriden bir şekilde tanımlamış ve yalnızca Amerikan antropolojisinde değil, Amerikan entelektüel yaşamında da kültürel göreceliğin yerleşmesine büyük etki yapmıştı. İki savaş arası yıllarda, o dönemde çok güçlü olan ve görünürde kültürü geliştirmek amacıyla insanların “ıslahı”nı savunan öjeni hareketine karşı böyle bir yaklaşım araçsal olarak kullanışlı

(*) *Gen Bencildir*, çev. Asuman Müftüoğlu, Tübitak Yayınları.

olabilirdi. Kitap aynı zamanda Amerikan feminizmi için de ilham verici oldu, 1970'lerin feminist antropologları tarafından sıklıkla anıldı.

1983'te Avustralyalı antropolog Derek Freeman, Mead'ın araştırmasına ağır eleştiriler içeren bir kitap yayınladı; *Margaret Mead and Samoa: The Unmaking of an Anthropological Myth* (Margaret Mead ve Samoa: Bir Antropoloji Mitinin Yıkılışı) (Freeman 1983). Freeman, Samoa'da aralıklarla kırk yıl süren saha çalışması yapmıştı ve söylediğine göre önceleri Mead'ın Samoa toplumuna ilişkin görüşlerini tartışmasız kabul etmişti. Zaman içinde çevresinde gördükleriyle Mead'ın yaptığı tanımlamalardakiler arasındaki uyumsuzluğun nedenini merak etmeye başlamıştı. Hiçbir şey Mead'ın söylediği gibi değildi: cinsiyet rolleri, toplumsallaşma ve cinsellik Mead'ın çizdiği gibi değildi. Bu kitapta Freeman uyumsuzlukları iyimser bir yorumla, Mead'ın kaynak kişileri tarafından ustaca aldatılmasına bağlar. Freeman'ın kendi çözümlemesinde ise Samoa, büyümek için berbat bir yerdir. Tecavüz sıradan bir olaydır, intihar ve zihinsel bozukluklar artmaktadır ve –Mead'ın Samoalı ergenler arasındaki serbest cinselliğe ilişkin romantik resmiyle çarpıcı bir zıtlıkla– güçlü bir bekâret kültü vardır.

Mead'ın akademik çalışması daha önce de eleştirilmişti. Mead'ın –24 yaşında genç bir kadın, Malinowski'nin Trobriand'dan dönüşünün üzerinden on yıl bile geçmemiş– Samoa'daki saha çalışmasının yöntemsel olarak eleştirilebilir ve monografisinin de güçlü bir bilimsel çalışma olmadığına ilişkin yaygın bir kabul vardır. Freeman'ın saldırısındaki düşmanlık ve bu çalışmayı Mead'ın 1978'deki ölümünden sonra yayınlamayı tercih etmesi (bu kitap üzerinde on yıllardır çalışıyor olmalıydı), kitabın Amerikan antropologları arasında yarattığı ve neredeyse herkesin katıldığı Mead yanlısı tepkiyi artırmış olmalı. Yine de, 1970'ler pek çok yeniden çözümlemeyle doludur: Talal Asad'ın Barth'ın çalışmasını yerden yere vurmasından Jonathan Friedman'ın Rappaport'un çalışmasını (1979) işlevselcilikle suçlamasına, Annette Weiner'in saygılı ama kıskırtıcı Malinowski eleştirisine (1976) kadar. Bunların hiçbi-

ri Freeman'ın Mead eleştirisi kadar çok hararet yaratmamıştı. Anlaşılan Freeman'ın yaptığı tek şey Mead'ı eleştirmek değildi. Aynı zamanda, liberal hümanizmin bir ikonunun anısına menfur bir saldırıda bulunmuş ve hepsinden kötüsü, bunu biyolojiye yönelimli bir antropolog olarak yapmıştı. Freeman'a çağdaşı antropologlar tarafından da nezaketle davranılmadı; kısa süre içinde *persona non grata** ilan edildi; ama o haçlı seferini 1990'lara kadar devam ettirdi.

İşin ilginç, diğer Samoa uzmanları da bir bütün olarak Freeman'ın yanında yer almadılar. İnsan ister istemez öyle yapacaklarını düşünüyor: Freeman bu ikisinin arasındaki gerçek bilim insanı olan değil miydi? On yıllar boyunca sabırla çalışmamış, inanılmaz miktarda malzeme toplamamış ve Samoa dilini öğrenmek için zaman harcamamış mıydı? Üstelik Mead hiçbir zaman kaynak kişilerle hızlı görüşmeler ayarlamaktan fazlasına zamanı olmayan bir ziyaretçiden fazlası olmamışken? Öyle olabilirdi ama uzmanlar her ikisinin araştırmalarının gö-reli erdemlerini dikkatle değerlendiriyorlardı. Uzman olmayan birinin şaka yollu Mead'ın kültürün biyolojiden daha güçlü olduğu yolundaki görüşünün aradan geçen yıllar boyunca kanıtlandığını, çünkü Amerikan toplumunun son derece püriten bir cinsellik anlayışından daha liberal olana geçtiğini söylemişti. Bazı bölgesel uzmanlar Freeman'ı kendilerine Samoa toplu-muna ilişkin daha tam bir resim sağladığını söyleyerek överler-ken Mead'ın çalışmasını 1950'lerde tekrarlayan Lowell Holmes, kendi çalışmasına referansla Mead'ı tepelemekten çok hoşlanabileceğini ama bunu yapamayacağını, çünkü gerçek Samoa ile Mead'ın çizdiği arasındaki benzerliğin çok güçlü olduğunu söyleyerek bitirdi (Holmes 1987).

Bu çatışmanın konusunun kendisi herhangi bir antropolog için son derece büyüleyici ve çekici olsa da bizim disiplinin tarihi bağlamında esas ilgilendiğimiz, tartışmanın ortaya çıkardığı sadece öfkenin değil, tutkunun da ölçüsüdür. Akrabalığın soyla mı yoksa işbirliği ile mi ilgili olduğuna ilişkin o zaman-ki tartışmalar boyunca bile erkek egemenliğinin evrensel oldu-

(*) İstenmeyen adam

ğuna ilişkin kabul, Marksist anlamdaki alt yapının belirleyiciliği ya da kültürün özerkliği gibi konularda, taraflar hasımlarıyla kapışmalarında ironiden öteye pek geçmemişlerdi. Sosyobiyo-loji ile ilgili konulara dair tartışmayla birlikte antropolojik tartışmanın alışılmış nezaketi ortadan kalktı ve bir sürahi dolusu soğuk suyun hatırası canlı kaldı.

Bu (ve başka) konulara dönmeden önce, postmodernizmin azgın ve kabarık dalgalarına bir dalış yapmamız gerekiyor. Bazıları için bir kurtuluş olarak kabul edilirken bazıları da bunu bir çıkmaz sokak olarak gördüler, başkaları tünelin ucunda bir ışık olarak. Kendi aralarında pek az ortaklık bulunan ama belirli bir tarihsel duruma yanıt niteliğindeki muhtelif entelektüel akımlar, “postmodernizm” olarak özetlendi.

Modernizmin Sonu mu?

Her çağın kendi havası varsa, 1980'lerin havasının ne olduğu açıktır. Bu on yıl üzerimize siyah deri, kentsel çürüme, AIDS ve uyuşturucu boşaltmış gibi görünüyor. *Walkman*'den yükselen *The Cure* melodisinin caddeden aşağı akarak köşedeki solgun oğlanı geçtiğini görebiliriz. Yahut renkli taytlarıyla Michael Jackson'la kendinden geçen ve sabahlara kadar dans eden kızları izleyebiliriz – ozon delikleriyle berelenmiş, sera gazları taşıyan gökyüzünden üzerimize ay ışığı düşerken, ilk kişisel bilgisayarlar da piyasaya girer. Zeki bir antropologun sonradan *melez* olarak adlandıracağı, tuhaf bir hava. Bir başka melez, Ukrayna'da, Çernobil isimli küçük kasabanın yakınındaki adı ağza alınmayan lahitte yandı. Reagan ve Thatcher; Nikaragua ve Afganistan. Indra Gandhi'ye suikast yapıldı, Saddam Hüseyin iktidara geldi. Olof Palme öldürüldü. Mikhail Gorbaçov seçildi. On yılın ortalarına doğru, Kuzey Atlantik okyanusunun dibinde Titanik batığının yeri saptandı ve lüks enkazın kalan parçalarının araştırılması planları tartışıldı. Sovyetler Birliği *glasnost* ve *perestroika*'yı, tek taraflı silahsızlanmayı ve ifade özgürlüğünü ilan ettiğinde, dünya büyük Komünist süper gücün sendelemesini ve kendi ağırlığı altında ufalanmasını izledi. 1989'da, Berlin Duvarı yıkıldı, parçaları dünyanın her yanında

satıldı. Demokrasi ve kapitalizm muzafferdi. Nelson Mandela serbest bırakıldı.

1980'ler, sosyal ve beşeri bilimlerde pek az akademisyenin memnun olduğu iç politika gelişmeleri getirdi. Kamu sektörü zayıfladı, üniversiteler daha etkin olma perspektifiyle yeniden yapılandırıldı. Antropoloji gibi "gereksiz" disiplinlerin gelecekteki destekleri daha önce olmadığı kadar pamuk ipliğine bağlı hale geldi. Rekabet ve bireycilik kürsülerden ilan edildi ve üniversitelerde desteklendi. 1970'lerin dışı açık akademik hayatından sonra 1980'ler bir kapanışa sahne oldu: Klostrofobik bir kapanışa. Dünyayı değiştirebilecekleri öğretilmiş antropologlar kuşağı içinde hayal kırıklığı çok yaygındı. On yılın sonuyla birlikte, bazıları "bildiğimiz antropoloji"nin öldüğünü ve gömüldüğünü (ya da gömülmesi gerektiğini) düşünmeye başladılar; bazıları da araştırmalarını sürdürdüler, öğrencilerini sahaya gönderdiler ve kurumları yaşattılar – konferanslar düzenlediler, dergiler çıkardılar, monografiler yazdılar, uygulama projelerinde çalıştılar.

1980'le birlikte antropoloji çok sayıda iyi tanımlanmış araştırma geleneğini ve çeşitliliği barındıran, yaşam dolu bir disiplin haline geldi. Marksistlerin ve başka eleştircilerin saldırılarına ve on ya da daha fazla yıldır antropologların neredeyse sabit biçimde uyguladıkları özeleştiriye rağmen, önde gelen kuramcılar hâlâ itibar ve saygı görüyorlardı. Onlar, birinci dünya savaşı boyunca Kroeber, Redfield ve Herskovits, Firth, Evans-Pritchard ve Gluckman gibilerince yönetilen bölümlerde göbeklerini kesmiş bir kuşaktan geliyorlardı. Amerikan antropolojisinin yükselen yıldızı, 1970'te, Turner'in Chicago'ya gelmesinden ve profesörlüğünü almasından iki yıl sonra Chicago'dan Princeton'a gelen Geertz'di. Geertz o zamandan başlayarak, güzel ifade edilmiş ve ustaca yorumlarıyla sembolik antropolojinin hayranlık uyandıran lideri konumuna sağlam bir biçimde yerleşti. Çağdaş Sahlins, 1973'te Chicago'ya geldi. Boasçı bir Marksizm (böyle bir şey mümkünse!) uğruna yeni-evrimcilikten vazgeçmişti ama kısa süre içinde kendi yapısalcılık çizgisini geliştirmeye koyuldu. Çalışmasının üç aşamasının da kendi

izleyicileri vardır. Yine Chicago'dan Schneider, kısa süre sonra (1984'te) akrabalık kavramının anlamsız olduğunu açıklayacaktı; bu arada başyapıtını 1982'de sömürgeciliğin yerel etkileri üzerine veren Wolf'un da City University of New York'ta hatırı sayılır bir izleyici grubu vardı. Harris 1982'de Columbia'dan University of Florida'ya geçecek, ondan önce, 1979'da kültürel materyalizm üzerine kuramsal bildirgesini yayınlayacaktı – aynı yıl Bateson California'da ilk ve tek büyük, sentetik çalışması olan *Mind and Nature*'u (Zihin ve Doğa) tamamlayacaktı.

İngiliz antropologların pek çoğu Birleşik Devletler'e gitti – Mary Douglas, Frederick Bailey, Victor Turner ve başkaları. Douglas yapısalcılık ile yapısalcı-işlevselcilik arasındaki sınır bölgede önemli çalışmalar üretmeye devam etti – az bilinen *Cultural Bias* (Kültürel Yanlılık 1978) bazılarınca yazdığı en iyi kitap olarak kabul edilir. Bir sonraki on yılda o dönemde pek çok insanın gözünde güvenle tarihin sisleri arasına gönderilebilecek bir yaklaşım olan yapısal-işlevselciliğin dikkate değer bir savunusu olan *How Institutions Think*'i (Kurumlar Nasıl Düşünür 1987) yayınlayacaktı. İngiltere'de Needham ve Ardener'in Oxford'da izleyicileri vardı; Needham, yapısalcılığın Fransız'dan çok Danimarkalı kolundaydı ve etnografik çalışmaları Güney Doğu Asya'ya odaklanmıştı; Ardener ise dil ve idrake (*cognition*) olan “yapısalcılık sonrası” ilgisiyle, bir Afrika uzmanıydı. Cambridge'de Leach ve Goody başkanlık ediyordu. Leach, Malinowski ve Lévi-Strauss'dan eşit oranda etkilenmiş kuramsal yaklaşımıyla dikkat çekmeye devam ediyordu; Goody ise büyük karşılaştırmaları üzerinde sebatla çalışıyordu. Bu arada Malinowskici işlevselcilik tarafından cezbolan Paris doğumlu Çek filozof Ernest Gellner (1925-95) da antropolojiye dönmüş ve Fas azizleri üzerine (Gellner 1969) ilk ve tek saha çalışmasını yayınlamıştı; Gellner da 1980'lerin başında antropoloji bölümüne katıldı. Çok dikkat çekici bir saha çalışmacısı olan Barth, Yeni Gine ve Umman'daki çalışmalarını tamamladı ve Bali'de yeni bir çalışma planlamaya başladı. 1970'lerin ortasında Bergen'den Oslo Etnografi Müzesi'ne geçmişti – aynı zamanda ekonomi, ekoloji ve siyaset üzerine ilgisi bilgi ça-

lışmalarına doğru yöneldi. 1987'de Yeni Gine dağlarında bilgi gelenekleri üzerine bölgesel bir çalışma olan *Cosmologies in the Making*'i yayınladı; bu kitap, bilgiyi süreçler ve üretkenlik açısından ele alıyordu.

Fransa'da bütün yollar hâlâ Lvi-Strauss'un idare ettiği Paris'e çıkıyor gibi görünüyordu. 1950'ler boyunca yapısalcılığın inanılmaz yükselişine, sonrasında da Foucault ve Derrida'nın basını çektiği yeni kuşağın acımasız saldırılarına tanıklık etmişti. Artık çok daha az yeni ğrencisi olsa da yeni kitaplar yazmaya devam etti. Bourdieu 1960'ların başında Lille'den Paris'e gelmiş ve 1977'de *Outline of a Theory of Practice*'in İngilizceye çevrilmesiyle, uluslararası bir figür haline gelmişti. 1970'te *Homo Hierachicus*'un İngilizce yayınlanmasından itibaren antropolog olarak n artan Dumont (ondan önce Fransa dışında "yalnızca" bir Güney Asya uzmanı olarak biliniyordu), hiyerarşi ve değerler, bireycilik ve kolektivizm, "Batı"ya karşı "Doğu" gibi konularda dikkat çekici çalışmalar yapmaya devam etti; kendisi 1980'ler boyunca da hatırı sayılır bir izleyici grubuna sahipti.

1980'le birlikte, artık antropolojik araştırmanın belirli "ekirdek bölgeler"le yahut egzotik, Batı dışı kültürlerle sınırlı olduğunu söylemek mümkün değildi. 1970'lerin yöntemsel devriminin arkasından Batılı ülkelerde saha çalışması yaygın hale gelmişti ve 1980'ler de bu türün dikkate değer ürünlerini görecekti. Bunların içinde Marianne Gullestad'ın Norveç'te işçi sınıfından kentli kadınlarla ilgili bir çalışma olan *Kitchen-Table Society*'si (1984) ve Katherine Newman'ın Reagan yönetiminde Amerikan orta sınıfları arasında aşağı doğru sosyal hareketliliğe ilişkin bir araştırma olan *Falling From Grace*'i (1988) de vardı. Chicago ve Manchester okullarının öncülük ettiği kent antropolojisi tamamen itibarlı bir girişim olarak kurumlaşmaktaydı.

Kıdemli antropologlar kuşağı 1980'lere karışık duygularla girdi. Bu kuşaktan kimileri için siyasal bağlılıklardan geri çekilme, antropolojiye yükledikleri bütün kutsal anlamlara ihanet anlamına geliyordu. Bazıları ise fırtınalı siyasal tartışmalarla geçen on yıldan sonra yeniden çalışmaya dönmeyi bir fırsat ola-

rak gördüler. Bazıları için bu dönem, antropolojinin bir doğa bilimi olduğu fikrinden kurtulmak ve yeni bir hümanizmi kurmak için beklenen fırsattı. Bu sonunculara bir örnek, ölümünden sonra yayınlanan *The Anthropology of Performance* ile Victor Turner'dır. Burada antropolojik metinlerin "insanları sanki kişilik dışı bir 'kültür'ün yahut da üzerlerini kaplayan "kültürel örüntüler" in taşıyıcılarından ibaretlermiş yahut da çeşitli türden toplumsal, kültürel ya da sosyal psikolojik 'güçler', 'değişkenler' ya da 'baskılar' tarafından belirleniyorlarmış gibi ele alarak" "insanlarla ilgili çalışmanın sistematik olarak insandan arındırıldığı" eleştirisini yapmıştı (Turner 1987:72). Turner, Gluckman'la geçirdiği öğrencilik yıllarından beri uzun bir yol katetmişti. Bu kitapta deneysel ve oyuncu bir antropolojiye çağrı yapar; bu antropoloji, yaşayan, nefes alan ve duygular taşıyan bir beden olarak parçalanmamış insanı konu edecektir. Turner, postmodernizmi hoş karşılar (her ne kadar bu etiketten hoşlanmasa da) çünkü postmodernizmin en azından bazı biçimlerinde, ister aktör-yönelimli ister yapısal, sosyolojik ya da kültürel olsun, soyut sistemlerden ve formel modellerden kurtulmayı mümkün kıldığını düşünür. Ona göre formel modeller, insan hayatının taşkınlıklarını, yaratıcılıklarını ve mizahını örter, onun yerine, gerçek insanların üzerine bilimsel zihni yerleştirir.

Burada kısaca işaret edeceğimiz bir paradoks var. Bir yandan, Bourdieu gibi kuramsal bir müfrit de Turner'la hemen hemen aynı şeyi söylüyor gibi görünüyor. Bourdieu'nün anahtar kavramı habitus, –bedene odaklanarak– insan etkileşiminin zenginliğini ortaya çıkarmak ve ifade edebilmek için geliştirilmiştir; bu da Turner'ın önerisine tamı tamına uygundur. Diğer yandan, Bourdieu'nun esas projesi, genelleştirme hırsı ve karmaşık, formel tezleriyle Turner'ın amacıyla tamamen çelişiyor görünüyor.

Genç kuşak arasında da görüşler ve ilgiler çok çeşitliydi. Ürettikleri bazı monografilere şöyle bir bakmak bile bunu kanıtlamaya yeter. Örneğin Gananath Obeyesekere'in *Medusa's Hair*'ini (1981) ele alalım; bu Sri Lanka'da bir ruha sahip ol-

makla ilgili psikoanalizden ve tıptan da beslenen bir tartışmadır; ya da Steven Feld'in Papua Yeni Gine'de müzik, doğal sesler ve duygular hakkında epeyce gösterişli bir yapısalci makale olarak tanımlanabilecek "Sound and Sentiment"ini (1982) ya da Katherine Verdey'in Romanya köylü topluluğunun üç yüzyıl boyunca siyasal, ekonomik ve etnik değişiminin izini süren *Transylvanian Villagers* (1983) çalışmasını ya da Henrietta Moore'un Kenyalı Marakwetlerde cinsiyet, sembolizm ve iktidar üzerine Ricoeur ve Marx'tan esinlenmiş çalışmasını ele alalım. Maurice Bloch'un son ve en büyük Marksist tezi olan *From Blessing to Violence*'ı (1986), Madagaskar'da tarihi ve iktidarı geçiş ritüelleri üzerinden ifade edilen olgular olarak ele alır; Bruce Kapferer'in Dumont'un hiyerarşi nosyonuna ve Turner'in ritüel performansları üzerine yaklaşımına dayanan *Legends of People, Myths of State*'i (1988) ise, Sri Lanka ve Avustralya milliyetçiliklerinin bilişsel temellerini ortaya çıkarır.

Bu damarda sonsuza kadar devam edebiliriz ama dönemin etnografilerinde tartışılan konular ve coğrafyaların genişliğine ilişkin yeterli bir fikrimiz oldu. Aynı zamanda, bu etnografilerin yaygın kuramsal eklektisizmine de dikkat çekmeliyiz. Marksizmin ve feminizmin etkisi çoğunda görülüyor; aynı zamanda beden, iktidar ve ritüele odaklanma yolunda bir eğilim de var – ama yazarlar Lévi-Strauss'un bütünsel perspektifi ni hazmetmeden onu fırlatıp atmaya ya da toplumsal entegrasyonla ilgili temel olarak Durkheimci eyleme dayalı ağ analizlerini uygulamaya eskisinden daha hevesli görünüyorlar. Steven Feld'in kuramsal ufuk boyunca gezinen çalışması belki de bu grubun en iyi örneğidir. Postmodernizm "büyük anlatıların ölümü"nü ilan etmişti, büyük sentetik projeleri "yapıçözümüne" uğrattıyor, parçalarını dağınık bir biçimde bırakıyordu. Bu nedenle başka her yerde olduğu gibi antropolojide de bireyciler için mutlu günlerdi; kendine saygısı olan her antropolog kendi kişisel analitik alet çantasını yaratıyor gibi görünüyordu; bu çantalar, içindeki parçalar hariç, asla bir başkasınınkıyla aynı olmuyordu.

Bu on yılın kuramsal çalışmalarına biraz daha yakından bak-

mak, bu izlenimi doğruluyor. Örneğin Anthony P. Cohen'in Shetland'dan toplanmış veriye dayalı olarak yazılmış yerel kimlik üzerine küçük bir kitap olan *The Symbolic Construction of Community*'sini* (1985) ele alabiliriz; ya da Barth'ın etniklik modelini (Barth, bu eserini Marilyn Strathern'in Yeni Gine'deki Hagen dağı yerlileri arasında mübadele ve toplumsal cinsiyet üzerine Mauss ve Lévi-Strauss da dahil olmak üzere geniş bir kuramcılar yelpazesine başvurarak yazılmış geniş ve anlaşılması zor *The Gender of the Gift*'ine (1988) bir itiraz olarak yazmıştı); ya da Roy Wagner'in Arjun Appadurai'nin Marx ve Simmel'in değer kuramlarının üzerinden giderek küresel ekonomik sistemlerdeki değer dönüşümleri ve tüketim üzerine bir tartışma niteliğindeki derleme çalışması *The Social Life of Thing*'sine (1986) bir itiraz olarak yazdığı Avrupa felsefesindeki ve Papua etnografisindeki sembolik yaratıcılık üzerine yeni Lévi-Straussçu bir gezinti niteliğindeki *Symbols that Stand for Themselves*'ini düşünebiliriz.

Bütün bu çeşitli ve birbiriyle bağdaşmayan projelerin arkasında daha genel bir akademik hareket vardı. Genellikle "yapısalcılık sonrası" olarak isimlendirilen fikirler yayılmaktaydı. Antropologlar arasında Michel Foucault çok bilinen bir isim haline gelmişti. Temsil, düşünümseellik, antropolojik bilimin imkânları gibi konular etrafında sert çatışmalar yaşanıyordu. 1970'ler bağlanma on yılıysa 1980'ler de şüphe on yılıydı. Ve kısmen daha önce işaret ettiğimiz bireycilik ve eklektisizmin de bir sonucu olarak bu şüphe aynı zamanda disiplin içindeki farklı ulusal gelenekler arasındaki bütünlüğü de etkiliyordu. Yüz yıllık sınırlar, bulanıklaşmaya başlamıştı.

Modernizmin sonu mu?

1980'lerin ortasıyla birlikte, genç ve özellikle Amerikalı antropologlar, antropoloji içindeki bir kriz hakkında konuşmaya başladılar; bu kriz, antropologların hakkında çalıştıkları toplulukları nasıl tanımlayacakları –ya da "temsil edecekleri

(*) *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, çev. Mehmet Küçük, Dost Yayınları, 1999.

ri”– hakkındaydı (Örneğin bkz. Fabian 1983; Clifford ve Marcus 1986). Değişik derecelerde, disiplini “ötekini” “egzotikleştirmekle”, gözlemci ile gözlemlenen arasındaki “özne-nesne” ayrımını yeniden üretmekle suçluyor ve “Biz” ve “Onlar” arasındaki eşitsiz ve savunulamaz “ayrım”ı sürdürerek sömürgeciliğin “ötekileştirme” girişimini devam ettirdikleri iddia ediliyordu.

Jargon bir yana, bu eleştirilerin 1980’ler sahnesine getirdiği çok şey oldu. Başkalarının yanında pek çok antropolog da Batılı, özellikle de Batı’nın bilimsel, entelektüel geleneğinin, en görünür cisimleşmesi “denetim altındaki koşullarda” yapılan fizik laboratuvarlarındaki denetime doğru ağır bir yanlışlık taşıdığını iddia ettiler (Latour 1991). Bir bilim olarak antropolojinin çalışma nesnelerini denetlemeye yönelik bu “eğilimi” (Bourdieu böyle derdi) paylaştığı açıktır. Bir araştırma projesinin planlanması, bunu varsayar. Ve araştırma projesinin bütün aşamalarında “ötekileştirme”den mümkün olduğunca kaçınılması gerektiği bellidir.

Ama postmodernist hareket bu kadar doğrudan değildi. Aslında postmodernizmin bir hareket olup olmadığı sorulabilir-di de çünkü bu hareketin ana bileşenleri genellikle birbirlerinden farklı görüşleri benimsiyordu. Gerçekte, birbirinden farklı “postmodernizm” çabaları vardı (bunların her biri “postmodernizm” ruhu ile bağlantı halindeydi). Şimdi bu çabalardan bazı-
larının tarihsel arka planlarına bakalım.

Bir önceki on yılda Marksizm ve feminizm, antropolojiye postmodern eleştirinin yolunu döşemişti. Bilgi ile iktidarın bağlantılı olduğunu, dünya görüşlerinin hiçbir zaman ideolojik açıdan tarafsız olmadığını göstermişlerdi. Bununla beraber, Marksist ve feministlerin kendileri muhtemelen dünyayı güvenle ve eleştirel biçimde gözleyip analiz ettikleri bir tür meta düzeyde duruyorlardı. Bu düzeyden uzaklaşınca, bulduğunuz şey, postmodernizmdir. Sanki Boasçılardan ve Malinowskicilerden bilimsel gözlem ve tanımlamanın otoritesi geri alınmış gibi. Bütün bunlardan kalan, dünyanın sayısız çeşitlemeleri oldu.

“Postmodern” terimi ilk kez Fransız filozofu Jean-François Lyotard tarafından, *La Condition postmoderne** (1979; *The Postmodern Condition*, 1984) isimli kitabında tanımlanmıştı. Lyotard, postmodern durumu artık “büyük anlatılar”ın bir bütün olarak dünyaya ilişkin bir fikir uyandırmadığı bir durum olarak görmüştü. Farklı sesler dikkat çekmek için yarışabilirler ama birbirlerinin içinde eriyemezlerdi. Kitap, alışlagelmiş çok sattanlardan farklı bir biçimde, bilgisayar enformasyonlarının entelektüel söylem üzerindeki “düzleştirici” ve standartlaştırıcı etkisine yönelik bir eleştiri olma niyetiyle yazılmıştı. Yeni teknolojilerin, yeni güç ilişkilerinin ve ideolojilerin hüküm sürdüğü Batı’da (başkaları tarafından “bilgi toplumu”, “tüketim toplumu”, hatta “sanayi sonrası toplum” olarak adlandırılan) belirli bir tarihsel durumu tanımlıyordu. Ama postmodernizmin kendisi de dünyayı (dünyanın kendisi ister postmodern süreçte olsun ister bir başka dünya olsun) hegemonik okulların ve ideolojilerin dünyası olarak değil, çokluğun, yerelin, bireysel seslerin süreksiz ve parçalanmış dünyası olarak tarif eden bir ideoloji, analitik bir perspektif ve bir estetikti. Mimaride, sinemada, edebiyat ve sanatta bu tutum hevesle benimsendi ve genellikle eski günlerin stil ve modalarının nostaljik çağrışımları üzerinde ironik oyunlar oynayan bir dizi eklektik, kolaj benzeri ürüne yol açtı. Antropolojide de benzer bir tutum, hızla örneğin Boas’ın çok ötesine geçen uzlaşmaz bir kültürel görececilikle birleşti. Bütün dünyalar ve dünya görüşleri –birbirlerini egemenlik altına almaya kalkışmadıkları sürece– eşitti. Her dünya bağımsız bir “dil oyunu” (Lyotard’ın Avusturyalı filozof Ludwig Wittgenstein’den aldığı bir terim) ile kuruluyordu ve bizi bir araya getirebilecek herhangi bir üst dil olmaksızın, farklı dünyada yaşamaya mahkûm edilmiştik. Demokrasi görüşleri ya da evrensel insan hakları, bazı Marksistlerin öteden beri söyledikleri gibi, kültüre özgü, Batılı ideolojinin bir parçasıydı ve değerler bakımından asla nötr değillerdi. Herder’in Voltaire eleştirisi (Birinci Bölüm) konusunda uyarılıyorduk; Voltaire’in

(*) *Postmodern Durum: Bilgi Üzerine Bir Rapor*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, 2000.

bu bağlamdaki rolü, 1970'lerde bir *herrschaftfrei* (demokratik, otoriteden azade) iletişimsel eylem kuramı geliştirmiş olan Alman sosyolog Jürgen Habermas (1929-) tarafından oynanmaktaydı.

Lyotard'ın antropoloji üzerindeki doğrudan etkisi, sınırlıydı. Yeni kuşaktan antropologlar üzerindeki asıl büyük etki, kendisini hiçbir zaman bir postmodernist olarak görmemiş olan Michel Foucault (1926-84) tarafından yapıldı. Bir filozof ve eleştirel sosyal kuramcı olan Foucault'un esas çalışmaları kısmen bilginin koşullarıyla (Foucault 1966), kısmen zihniyet tarihiyle (Foucault 1972), kısmen de daha önce gördüğümüz gibi, modern dünyada iktidar ve bedenle (Foucault 1975) ile ilgiliydi. Foucault, Avrupa'da sapkınlığın (akıl hastalığı, suçluluk ve cinsellik) tedavisi üzerine yaptığı tarihsel çalışmalarda dünyayı anlamanın ve dünya üzerinde eyleminin elde bir sayılan çerçevelerinin nasıl tarihsel olarak değiştiğini gösterdi. Bu tür çerçeveleri tanımlamak için *söylem* terimini kullandı. "Söylem" terimi dilbilimciler tarafından uzun süredir kullanılıyordu ama Foucault'un kullanımı, özel olarak belirli soruların, gündem ve tanımların –"söylemsel nesneler" denen– söylem içindeki katılımcıların iktidar mücadelelerinin bir sonucu olarak geliştirildiği ve kendilerini fiziksel insan bedenine empoze eden fikirlerin kamusal mübadelesini kast ediyordu. Foucault, amansız, son derece güzel metinlerinde genellikle söylemsel iktidar ve bedensel disiplin tanımlarında askerî benzetmeler kullanarak söylemi bir *bilgi rejimi* olarak kurar.

İlk bakışta bu kuram ana akım, görececi antropolojiye bir meydan okuma gibi değil de tersine, niteliksel sosyal bilimlere karşı bu antropolojinin öneminin onaylanması gibi görünebilir. Ancak antropologlar, özellikle de Paul Rabinow (1989) Foucault'yu okurken antropolojinin kendisinin bir bilgi rejimi olduğunu vurgularlar. Foucault'nun iktidara saldırısı bu nedenle sadece antropologların üzerinde çalıştıkları kültürleri değil, antropolojinin kendisini de hedef alır. Antropoloji tarihindeki rotalar bu nedenle artık değerden arınmış bir bilgi ve de-

neyim birikimi olarak görülemez, tersine, söylemin içerdği iktidar yoluyla kişisel olmayan ve otoriteyi içinde taşıyan söylemsel akışlar üzerinden söylemsel nesnelerin (“kültür” ya da “aktörler” gibi) kurulduğu, tartışıldığı ve eleştirildiği bir soybilim (*geneology*) olarak görülmelidir.

1980’lerde Foucault’nun esin verdiği antropolojik çalışmalar iki ayrı kategoride sınıflandırılabilir: Bir yanda Lila Abu-Lughod’un Ortadoğu’da toplumsal cinsiyet ve siyaset (Abu-Lughod 1986) üzerine çalışması türünden söylemsel iktidar üzerine etnografik çalışmalar; diğer yanda ise antropolojik araştırmanın kendisinin eleştirisi (örneğin Clifford 1988). Her durumda Foucaultcu bakış açısı, Marksistlerin ve feministlerin öne sürdükleri görüşlerle uygundur. Bilgi her zaman *durumsal*dır ve genellikle de varolan iktidar yapılarını meşrulaştırmaya hizmet eder. Daha önce de işaret ettiğimiz ve aşağıda tartışmaya devam edeceğimiz gibi, bu perspektifin sınırları olmakla birlikte, varolan antropolojik gündemlerin bir bölümüyle çarpıcı bir yakınlığı da vardır; yalnızca Boas’ın ve Benedict’in kültürel görececiliği ile değil, aynı zamanda İngiliz etkileşimci antropolojinin belirli bölümleriyle de. Bu nedenle, hem Geertz hem de Barth, kendi analitik yaklaşımlarının postmodernizmin öncülerinin etkisinde olduğunu iddia edebildiler. Amerikan yorumsamacı antropologları ve Avrupalı etniklik öğrencileri (feministler ve bazı eski Marksistlerin yanı sıra) postmodern düşünceye ilk ilgi gösterenler arasındadırlar.

Foucault 1950’ler boyunca Paris’te *École Normale Supérieure*’deyken yapısalcı Marksist filozof Louis Althusser’den ve semiyotikçi ve edebiyat eleştirmeni Roland Barthes’tan etkilenmiş bir gruba mensuptu. 1960’larda bu “post-yapısalcı” grup, Lévi-Strauss’a kısmen iktidar kavramından yoksunluğu kısmen de formel modellerinin sık sterilliği nedeniyle, şiddetle saldırdı. Foucault’nun öğrencisi ve giderek bu hareketin öncüsü olan Derrida, eleştirilerini kısa zaman içinde bir bütün olarak Batı felsefesine yöneltti. Adına yapıçözüm (*déconstruction*) dediği, metinlerin içindeki görünen hiyerarşik kabulleri analiz etmek üzere bir yöntem geliştirdi. Bir metni ya-

pı çözümüne uğratmak, iktidarı bu metnin merkezine yerleştirmek ve sonra bu iktidardan kaçmış dikkat edilmeyen, marjinal ifadeleri aramak ve okuyucuyu metni yeni biçimlerde yorumlamaya yöneltmek demektir. Bu projenin çelişik doğası –yapıçözümünün kendisinin yazılı metinler üzerinde yapılmak zorunda oluşu– Derrida için aşikârdır, bu nedenle de yapıçözümleri her zaman kendilerini de yapıçözümün konusu haline getirirler. Böylece ortaya son derece karmaşık, düşünümseelliği gayet yüksek bir yazım tarzı çıkar: İmlalarla, çelişkilerle ve ironiyle dolu bir tarz. Derrida'nın kendi çalışması tam olarak böyledir ama hayranlarının pek çoğu, Derrida'nın hedeflediğinin aksine, en iyi ve en kötü anlamıyla, metnindeki “merkeziliği” bulanıklaştırıyor gibi görünürler. Derrida'nın kendisi, bir Fransız Cezayiri Yahudisi, kenarda yetişmiş biri olarak, “kıyılar”la ilgilenmeye eğilimliydi ve hayatının sonraki dönemlerini ırk ayrımcılığının ortadan kaldırılması türünden davalara adanmıştı.

Derrida'nın yöntemi antropolojiye aktarıldığında, etnografik otoritenin sonunun gelmesini gerektirir. İnsanın herhangi bir türden nesnel ifadeler kullanabileceği imtiyazlı ve sabit bir “benim görüşüm” yoktur. Her kavram kaygan, her tanımlama itirazı açıktır. Elbette ki bu problemler antropolojiye yabancı değildir. Rasyonalite Tartışmasından (bkz. Altıncı Bölüm) ve saha çalışmasında yapılan devrimden beri (bkz. Yedinci Bölüm) benzer sorunlar antropolojik tartışmaların konusuydu ve bundan önce de belirli aralıklarla gündeme geliyordu. Derrida'nın önerisinde yeni olan, *bütün* metinlerin yapı çözümüne uğratılabileceği iddiasıydı. Diğer bir deyişle, Winch'in Evans-Pritchard'ın Zande büyücüleri üzerine yazdıklarını eleştirisi de eleştirdiği metinden daha sabit ve geçerli değildi. Derrida'nın felsefesinde, sabit bir referans noktası, postmodernizmin gözde bir terimini kullanmak gerekirse, bir “Arşimed noktası” yoktu. Böylece antropolojide zaten göze çarpan bir özellik olan özeleştirici potansiyeli, daha önce duyulmamış boyutlara geldi.

Bazı antropologlar Derrida'nın yolunu sonuna kadar takip etmeye kalkıştıysa da (genellikle de başarısız bir girişim-

di bu) daha ölçülü tepkiler de vardı. Örneğin Edwin Ardener (1985, Ardener 1989) “The decline of modernism in social anthropology”de (Sosyal Antropolojide Modernizmin Düşüşü) sosyal antropolojinin ayrılmaz bir biçimde modernizmle bağlı olduğu fikrini geliştirdi. Burada, modernizmi bir yandan modernite ile diğer yandan da diğer bütün insan varoluş biçimleriyle keskin bir ayrımı olan bir sanatsal ve entelektüel hareket olarak gevşekçe tanımlıyordu. Yani antropolojik modernizm örneğin Evans-Pritchard’ın çalışmasında, belirgin bir özne-nesne ayrımı (aktif saha çalışmacısına karşılık pasif kaynak kişi), “ilkelcilik” nosyonu (geleneksel toplumlar istikrarlı, bütünleşik tümlüklerdir) ve zamansızlık (çalışılan topluluk “Nuer” olarak sunulur, “1936 yılında Nuerler” olarak değil) gibi çok sayıda öncül üzerine inşa edilmiştir. Ardener, bu öncüllerin artık savunulması kolay şeyler olmadıklarını, sonuç olarak da modernist sosyal antropolojinin (işlevselcilik, yapısalcılık ve yapısal işlevselciliğin) meşruiyetini 1980’ler civarında yitirdiğini ileri sürer. Ardener’e göre antropolojik saha çalışması bu nedenle itibarını kaybetmiştir ve metinler artık sadece başka metinlerin yorumlanması olabilir.

Sömürgecilik sonrası dünya

Bu konular, başka dikkatlerle ve ilgilerle de bağlantılıydı; bu dikkat ve ilgiler de antropolojide postmodernist harekete katkıda bulundular. Bunlardan biri, metropol entelektüellerinin “yerliler”in kim olduklarını ve neye benzediklerini tanımlama haklarını sorgulayan ve genel olarak da metropoliten yargıların estetik ve entelektüel otoritesine meydan okuyan, sanatlar da ve beşeri bilimlerdeki sömürgecilik sonrası hareketti. Derri-da’nın kendisi de bu tür dikkatlere yakındı ama ondan önce yazan iki yazar, antropoloji üzerinde derin bir etki yaptı. Bunlardan biri, Frantz Fanon (1925-61), diğeri ise daha az kuramsal açıklama yapan Vine Deloria’ydı (1933-). Martinikli bir hekim ve yazar olan Fanon, eşitsiz grup ilişkilerinde iktidar ve kimlik ile ilgili uzun süren etkiler bırakan iki kitap yayınladı. *Peau no-*

ire, *masques blancs* (1956; *Black Skin, White Masks*, 1986),* sömürgelerde siyahlarla beyazlar arasındaki ilişki üzerine Hegelci bir analiz geliştirir. Bu kitap, beyaz efendileri tarafından tek umutlarının beyaz olmak olduğuna inandırılmış –ama derileri hiçbir zaman beyaz olmayacak olan– siyah halka dayatılan aşağılık ve utanç duygusu üzerine çarpıcı bir psikolojik portredir. Bu durumdan tek kaçış, “yerli” maskesinin ardına saklanmak, görünürde efendinin isteklerine uyarken maskenin arkasında bütünüyle farklı bir hayatı sürdürmektir. Bu kitap, antropolojide neredeyse otuz yıldır gündemde olan problem alanlarını sezdirir. Hem ince ve usta işi, hem korkunçtur; daha sonra, *Les damnés de la terre***de (1960; *The Wretched of the Earth*, 1967) Fanon’u bir siyah devrimin gerekliliğini açıklamaya götürecektir.

Vine Deloria, Yerli Amerikalılar Çalışmacısı, teolog, hukukçu ve eylemci bir Lakota Sioux Profesörüdür. En fazla tartışılan kitabı *Custer Died for Your Sins* (1970), Kuzey Amerikan Yerlileri hakkında ve onlar adına konuşan ve böylelikle onların kendi dilleriyle konuşmalarını etkin biçimde engelleyen her türden liberal (ve o kadar liberal olmayan) görüşe güçlü bir saldırıdır. Deloria, özellikle de Boascı antropologlara karşı öfke doludur; onların görececiliğinin Amerikan Yerlilerini sonsuz bir egzotizme mahkum ettiğini, beyazlarla eşitlik girişimlerinin önünü kestiğini düşünür.

Bunlar ve antropolog olmayanlar tarafından yazılmış birkaç başka önemli kitaba karşın (Kenyalı yazar Ngugi wa Thiong’unki bunlardan biridir) 1980’lerin sömürgecilik sonrası hareketinin öne çıkan ismi, Filistin kökenli Amerikalı bir edebiyat profesörü, Edward Said’dır. Said’in *Orientalism*’i (1978)*** dönüm noktası niteliğinde bir çalışmadır; yalnızca entelektüel özgünlüğünden değil, aynı zamanda yarattığı inanılmaz etkiden dolayı da. Bu kitapta Said, Batılı akademik çev-

(*) *Siyah Deri, Beyaz Maskeler: Ezilenlerin Psikolojisi ve Yabancılaşma*, çev. Mustafa Haksöz, Sosyalist Yayınlar, 1996.

(**) *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, Versus Yayınları, 2009.

(***) *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, 1999.

relerde Şark'ın temsillerinin "irrasyonel", "duyumsal" ve "mistik", Doğu tarafından ikili bir etkiyle, büyülenme ve tiksinnmeyle yüklü olduğunu ileri sürer – bu ikilik 19. yüzyıl sömürgeciliğine kadar geri gider ama köklerini çok daha eskilerde bulur (bkz. Birinci Bölüm). Said, Avrupalılara göre "Şark"ın çok sayıda ve çok farklı yerel toplumları içeren, Fas'tan Japonya'ya kadar iki kıtaya yayılmış esnek bir yer olduğunu söyler. Marx'ın az bilinen bir sözüyle, "Asyahılar kendilerini temsil edemezler, bu nedenle, temsil edilmeleri gerekir" sözüyle başlayan kitapta Said, Batılılar tarafından yapılan ve antropolojik monografileri de içeren Asya çalışmalarının buradaki yaşam biçimlerine dair basitleştirilmiş ya da yanlış anlaşılmış "biz" ve "onlar" ikiliğine dayalı "özcü" –ya da "şeyleşmiş"– imgeler yarattıklarını ve Batı'nın bu imgelerde bilim ve rasyonalizmle, Doğu'nun ise yoklukla temsil edildiğini söyler.

Said'in esas olarak kendi yurdunun olduğu bölgeyle (Batı Asya ve Kuzey Afrika) ilgili çalışmalara odaklanan eleştirisi, onun ciddi akademik çalışmaları haksızca itibarsızlaştırdığını ve Batı Asya çalışmalarındaki çeşitliliğin üzerini örttüğünü düşünen çok sayıda bölge uzmanı tarafından reddedilmiştir. Bununla birlikte, bu tezler giderek daha özeleştirel olan antropoloji camiasını derinden etkilemiş ve dikkat çektiği noktalar postmodernist antropolojininkilerle örtüşmüştür. Said, antropolojik araştırmalarda yaygın olan basit ve tek sesli "bütünsel kültürler" temsillerini sorgulamıştır (her ne kadar Geertz'i onaylar görünse de) ve bilginin her zaman "konumsal" (hem bilenin hem de bilinenin toplumsal konumuna bağlı) olduğunu vurgulamıştır. Postmodernizmde olduğu gibi, burada da başka halkların tarafsızca değerlendirilebileceği imtiyazlı bir konum yoktur.

Bir akademik disiplin olarak ortaya çıkan "Sömürgecilik sonrası çalışmalar", 1980'lerin sonlarına doğru kendini kanıtlamış, Said, Fanon ve diğerleri tarafından ortaya konan konuları ele almıştır. Bu diğerleri arasında Hindistan kökenli iki etkili kuramcı da vardır; bunlardan biri edebiyat eleştirmeni Gayatri Chakravorty Spivak, diğeri kültür kuramcısı Homi K.

Bhabha'dır. İkisi de yaklaşımlarında Said'den daha belirgin biçimde postmodernisttirler ama onun bastırılmış seslere olan ilgisini de paylaşırlar (okumaz yazmazlar, kadınlar, aşağı kastlardan gelenler, siyahlar) ve Batılı erkek bilgisinin egemenliğini yapı çözümüne uğratarak onlara güneşin altında bir yer verirler.

Sömürgecilik sonrası perspektif, antropolojiye ikircikli bir kabul verir. Bir yandan antropologlar, akademik camiada asıl odağı Avrupa'nın dışında olan tek ana yaklaşımın öznelere olarak Şarkiyatçılığın panzehiri gibi hizmet edebilecekleri hissedildiğinden, belirli bir meşruiyetleri vardı. Malinowski ve Boas'tan beri antropolojinin Avrupa dışı dünya görüşlerine yönelik olumlu yorumlara dair önemli bir itirazı yoktur; üstelik Morgan ve Boas'tan sonra pek çok önemli antropolog yıkım güçlerine karşı küçük ve güçsüz halkları savunmamışlar mıydı? Yanıt açık bir evettir. Bununla birlikte, pek çokları –mesleğin içinden ve dışından– antropolojinin “kendilerini temsil edemeyenler”i temsil etme eğiliminin hamilik iddiasının rahatsız ediciliğini ve pek çok klasik çözümlemedeki bütüncülüğün bilimsel araştırmanın nesnesi olarak tamamen pasif ve değişmeyen bir “öteki” imgesini yaratmaya hizmet ettiğini kabul edecektir. Bu nedenle, Ardener Said'den hiç söz etmese de, antropolojide modernizmin düşüşü hakkındaki makalesi, *Şarkiyatçılık* ile önemli benzerlikler gösterir.

Sonraki yıllarda bu tartışma devam edecektir. 1983'te, Hollandalı antropolog Johannes Fabian *Time and the Other*'i (Zaman ve Öteki) yayınladı, burada antropolojinin konu ettiği halkları zaman içinde “dondurma” eğiliminde olduğunu ileri sürdü. 1990'da, Ronald Inden etkili kitabı *Imagining India*'yı (Hindistan'ı Tahayyül Etmek) yayınladı; burada Güney Asya çalışmaları kapsamında Şarkiyatçı eleştirinin geçerliliğini gösteriyordu. Son olarak, *Occidentalism*'de (Garbiyatçılık) (Carrier 1995) çok sayıda antropolog ve sosyolog sadece Batılıların kalıplaşmış “Doğu” imgelerine sahip olmadıklarını, dünyanın geri kalan kısmında da Batı hakkındaki kalıplaşmış imgelerin yaygın olduğunu gösterdiler.

Üçüncü Dünyanın pek çok bölümünde kısmen oryantalizm eleştirisinin bir sonucu olarak, antropologlar hem ulusal otoritelerin hem de yerel entelektüellerin gözünden düştüler. Egzo-tik olanın peşindeki entelektüel maceracılar olarak görülmeye başlandılar – kendilerini küresel topluluğun saygıdeğer üyeleri olarak temsil etmeye çalışan ve varlıklarını sürdürmek için gün be gün mücadele eden halklar açısından çözümün değil de sorunun bir parçası olarak.

Antropologlar bu eleştirilere çeşitli biçimlerde tepki verdiler. Bunların disiplin üzerindeki en uzun süreli etkisi, muhtemelen Boasçıların altını çizdiği geleneksel kültürel görececiliğin, disiplin içinde sürdürülmesi giderek güçleşen bir konum haline gelmesiydi. Artık bir antropolog için örneğin Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi'ne görececi nedenlerden dolayı karşı olduğunu söylemek (1947'de AAA'nın yaptığı gibi) pek mümkün değildi. Sürüp giden özeleştirin ve çalıştıkları halkların temsilcileriyle pek çok durumda acı karşılaşmaların sonucunda, 1980'lerde antropologların dikkati giderek daha fazla küresel tarihin geniş çaplı süreçlerine doğru yöneldi. Wolf ve Mintz gibi antropologlar tarafından tercih edilen sistematik ve tarihsel yaklaşımlar, çok sayıda genç antropolog için giderek daha anlamlı hale gelmeye başladı, aynı zamanda eş zamanlı, tek toplumlu çalışmalar da giderek gündem dışı ve siyasal olarak yanlış hale geldi (Dokuzuncu Bölüm). Sonuç olarak, şarkiyatçılık tartışması özgül bölgeler ile ilgili antropolojik yazının özgünlüğünü kavramsallaştırma girişimlerini hızlandırdı. Böylece, 1990'da İngiliz antropolog Richard Fardon "etnografik yazında bölgesel gelenekler" in büyümesi ve dönüşümünü tanımlayan ve önde gelen antropologların katkısıyla tamamlanan bir derleme yayınladı. Bu derlemeye yazdığı girişte Fardon (1990), tipik olarak özgül analitik ilgilerle belirlenen etnografik alanlarla (Malinezya'da mübadele, Afrika'da soydanlık çalışmaları vb) birleşen bu türden geleneklerin, bölgedeki görgül koşullarla pek ilgisi olmadığını, bu tercihlerin daha çok antropolojinin kendi içindeki hiyerarşiler tarafından inşa edilen akademik önceliklerin ifadeleri olduğuna işaret eder. Bununla birlikte, aynı

zamanda bu tür geleneklerin tipik olarak bu sahaların kendilerinin uzun dönemli keşiflerinden ortaya çıktığını, bu nedenle de keyfi olmayıp bölgenin gerçek koşullarına ilişkin önemli iç-görüler taşıdıklarını da vurgular.

Antropolojinin sömürgecilik sonrası eleştirisinin asıl hedefi epistemolojik olmaktan çok politik olarak görülebilse de, “dışarıdan” gelen bu eleştiri 1980’lerde disiplinin kendisindeki “düşünümsel kavşak” ile çakıştı; özellikle de ABD’de. On yılın ikinci yarısında bu hareketin temsilcisi olarak görülebilecek çok sayıda kitap yayınlandı; şimdi bunların mesajlarını ve etkilerini kısaca değerlendirmeye geçebiliriz.

Yeni bir başlangıç mı, yoksa Boas’a dönüş mü?

Bugünden baktığımızda, Amerikan antropolojisindeki postmodernist hareketin gerçekten küçük bir grup akademisyenin çalışmalarıyla birleştiğini söyleyebiliriz. Bu çekirdeğin içinde, antropolog olmayan biri, edebiyat çalışmalarına eğilimiyle bir antropoloji tarihçisi, James Clifford, (etnobilimden postmodernizme dönmüş olan) antropolog Stephen Tyler, George Marcus, Michael Fescher, Renato Rosaldo ve Paul Rabinow vardı. Bu hareketle ilişkili olarak düşünülebilecek diğerleri ise, Fabian, Richard Handler (milliyetçilik söylemleri üzerine çalışıyordu ve Schneider’in öğrencisiydi), Lila Abu-Lughod (Arap dünyası uzmanı), Akhil Gupta ve James Ferguson, 1990’larda uzamın ve anlatıların söylemsel inşasına ilişkin son derece önemli çalışmalar yazdılar ve derlediler. Aralarındaki farklılıklara karşın (örneğin etnografinin sınırları ve imkânları hakkındaki görüşleri) bunlar ve ABD’nin içinden ve dışından başka akademisyenler, bir dizi ilgiyi paylaşıyorlardı. Klasik modernist antropoloji için tipik olan somutlaştırılmış “öteki” ile başları hoş değildi, bilginin üretiminde kaynak kişilerin de eşit ortaklar olarak katılabileceği türden “deneysel etnografiler” geliştirmek gibi çeşitli yollarla bunu düzeltmeye çalışıyorlardı (Clifford ve Marcus 1986; Marcus ve Fischer 1986). Bunun yanında kültürün derin tarihsel köklere sahip tümleşik bütünlükler ol-

duğu yolundaki Boasçı (ve daha yeni zamanlarda da Geertzçi) kültür yaklaşımına karşı eleştireldiler. Foucault'tan ve Antonio Gramsci (1891-1937) gibi kültürel Marksistlerden ilhamla belirli yazma tarzlarının işaret ettiği temsil ve iktidar biçimleri ile de uğraşıyorlardı.

1986 yılı, çeşitli bakımlardan bu hareketin *annus mirabilis*'*i idi; iki önemli kitap yayınlandı ve Marcus'un editörlüğünde –ve şaşırtıcı bir biçimde gayet mahçup bir isimle– yeni bir dergi yayınlanmaya başladı: *Cultural Anthropology*. İlk kitap, Marcus ve Fischer'in *Anthropology as Cultural Critique*'i idi (Kültürel Eleştiri Olarak Antropoloji) – kitabın alt başlığı, *An Experimental Moment in the Human Sciences*'ti (Beşeri Bilimlerde Deneyisel Bir An). Disiplinin bir “temsil krizi”nden muzdarip olduğunu iddia ediyor ve bu başlık altında bir dizi problemi sıralayarak sürdürüyorlar, sonra da düşünümseelliğin (yani antropologun bilgisini konumlandırmanın) ve geniş bir ilgi ufğunun (yani dünya tarihi ve ekonomisine ilişkin bilginin entnografik analizlerle birleştirilmesi) önemini bir kez daha vurguluyorlardı. Onlara göre disiplinin esas hedefi, “evde” kültürel eleştiriye angaje olmaktı – bu eleştirinin en uygun yolunun da “yabancı gözüyle bakma”, yani, okuyucuların uzaktaki “egzotik” kültürlerle kendi kültürleri arasındaki benzerlikleri göstererek bir tür “yabancılık” yaratmak olduğunu öne sürüyorlardı. Onlara göre, 1980'ler antropolojinin kültürel eleştiri aracı olma vaadini yerine getirmesi için bulunmaz bir fırsat sunuyordu. Disiplin dağınıklık içindeydi; geniş savaş sonrası uzlaşma Atlantik'in iki tarafında da bozulmuştu; sömürgecilik sonrası hareket belirsizlik üretiyordu; büyük kuramlar çekiciliğini yitirmişti. Bu koşullarda, “deneyci etnografiler”, Batılı toplumlarda eleştirel özdeşümseelliğe temel katkılar sunabilirlerdi.

Mead, Sahlins ve Douglas gibi antropologların ilgi ve meraklarıyla sürekliliği vurgulayan *Anthropology as Cultural Critique*, *Writing Culture* (Kültürü Yazmak) isimli derlemeden (Clifford ve Marcus 1986) daha az radikaldi. Bu kitap postmodernist tartışmada çeşitli konuları temsil eden farklı akademis-

(*) Harika yıl – ç.n.

yeniler tarafından yazılmış bir düzineye yakın bölümden oluşsa da egemen kültür kavramına yönelik tek boyutlu bir eleştiriye varıyordu. Yazarların tamamı, kendilerini “tümleşik bir bütün” olarak kültür kavramına mesafeli bir biçimde konumlandırıyor, “bilimsel” antropolojinin retorik araçlarını sorguluyor, hem “diyalojik” yöntemleri (burada esas ilham, Rus edebiyat eleştirmeni Mikhalı Bakhtin’den gelir) ve hem de tarihsel bağlamlaştırmayı antropolojik temsillerde giderek daha sorunlu bir sanat olarak görüyorlardı.

Writing Culture derlemesinin müthiş etkisi, iki yıl sonra Clifford’un özcülüğe karşı uzun, tarihsel olarak temellendirilmiş bir tez olarak özetlenebilecek *The Predicament of Culture*’u (Kültür Halleri) ile devam etti. Aynı yıl, Geertz *Works and Lives: The Anthropologist as Author* isimli küçük, sık bir kitap yayınladı. Bu da ünlü antropologlar hakkındaki makalelerden oluşan bir derlemeydi. Her yazı, ele aldığı antropologun yazdıklarındaki retorik ve edebi boyutlara odaklanıyor ve *Writing Culture*’dan önce verilmiş bir dizi derse dayanıyordu. Ardener’in öngörülleri şimdi Atlantik’in diğer yanında doğrulanıyor gibi görünüyordu: Antropolojik araştırma bir sona gelmişti, bu nedenle artık yaşayan insanlarla değil, metinlerle ilgilenecekti. Elbette ki bu görüş ciddi sınırlılıklar taşıyordu. Daha önce hiç 1980’lerde yapıldığı kadar çok araştırma yapılmamıştı, hiç bu kadar farklı yerlere gidilmemişti. Yine de bu on yıldaki en sıcak tartışmaların çoğunun etnografik otoriteyi sarsan, “yerliler”i veriye dönüştürmenin etik meşruiyetini sorgulayan ve nihayetinde de bu türden etnografik temsillerin geçerliliğine meydan okuyan düşünümsel metinler olduğu da bir gerçektir.

Amerikan postmodernist antropoloji ile edebiyat çalışmaları arasındaki bağlantı çok sıkıydı. Her ikisi de ilham için çağdaş Fransız felsefesinden yararlanıyordu; Geertzci yorumsamacığa gömülmüş genç antropologlar, kültürleri metinler olarak görmeye eğilimliydi. Geertz ile uyumsuzlukları, esasen antropolog ile kaynak kişi arasındaki özne-nesne ilişkisini sorunlaştırmakla ve kültürleri (“kültürel metinleri”) tümleşik bütünlükler olarak görmemekle ilgiliydi. Ama bu sorunlar Geertz’in

kendisi için de yabancı değildi. Bir keresinde tümleşik bir kültürü ahtapota benzetmişti; her bir kolunun ne yaptığını her zaman bilemeyen zayıf beyinli ve pek koordine olamayan bir hayvan; *Works and Lives*'de klasik antropolojik metinlerin yapısını etkili biçimde çözer, bunları yaratıcı, tarihsel olarak konumlanmış çalışmalar olarak tanımlar. Aslında belirli bir mesafeden bakınca, postmodern Amerikan antropolojisi tamamen yeni bir şey olmaktan çok, Boasçılığın aşırı bir biçimi olarak da görülebilir. Geertz burada anahtar figürdür. Kültürel antropoloji çevresinde toplanmış genç antropologlar Geertz'in yorumsamacılığıyla kararsız bir ilişki kurmuş olsalar da Geertz onların en sevdikleri tartışma partneriydi. Geertz'in antropoloji hakkındaki fikirleriyle *Writing Culture*'da savunulan radikal yapıçözümçülük projesi arasında dikkate değer bir süreklilik vardı. Geertz'in kendisi de genç kuşağın fazla ileri gittiğini düşünüyordu ve insanları iyi bir etnografik çalışma yapmaktan alıkoyan aşırı özeleştiriliği "epistemolojik hastalık hastalığı" olarak isimlendiriyordu.

Pek çok antropolog Geertz ile hemfikirdi hatta eleştiride ondan da ileri gittiler. Bazıları daha kesin ifade edilmiş eleştiriler de ortaya koydular. Bunlardan Steven Sangren (1988) "düşünsel dönüş"ü antropolojinin asıl misyonundan bir geri çekilme olarak görüyordu. Jonathan Spencer (1989) ise antropolojinin bir yazma biçimi değil çalışma tarzı olarak görülmesinin daha uygun olacağını yazmıştı. Marvin Harris, çok sayıdaki makalesinden birinde "eğitimsiz romancı adayları ve irsî oral ishalden muzdarip, hava basan narsistler tarafından yürütülen bir takım deneysel, kişisel ve özgül durumlara ilişkin saha çalışmaları"nın sayısının arttığına işaret ederek George Marcus gibileri fena halde tepelemişti (Harris 1994:64).

Ernest Gellner, tek boyutlu köktencilik ve sınırsız postmodern görececilik biçiminde iki tarafı keskin bıçak karşısında rasyonel bilimi savunmak için yazdığı küçük bir kitabında Amerikan postmodernistleri sert biçimde haşlar, Clifford ve Rabinow, özensiz düşünme biçimleri, doğru dürüst tanımlanmamış kavramları ve sonuçta ilgilendikleri şeyin dünya-

yı anlamaktan fazla kendi yorumları oluşuyla özellikle hedeftedir (Gellner 1992). Geertz'i postmodernist hareketin önemli bir habercisi olarak görür ama en azından Geertz'in bir zamanlar kendisi ile ilgili olarak söylediği gibi, "bir şeyler hakkında bir şeyler söylemeye" çalıştığını da teslim eder. Gellner bu kitabında Büyük Ayrım (ya da Hendek) kuramlarına karşı ("biz" ile "onlar", "modern" ile "ilkel" arasında karşıtlık kuran yaklaşımlar) eleştiriler karşısında kendisini Ardener'in söylediği anlamda bir modernist olarak gördüğünü belirtir. Bir başka yerde de (Gellner 1993) sömürgecilik sonrası yaklaşımlarla ilgili kuşkularını ifade ederek bilimsel hakikat iddialarını güçten düşürmekle, ideoloji ile analizi birbirine karıştırmakla ve "iktidar ve kültür sorununun (...) edebiyat eleştirisine bırakılamayacak kadar önemli" olduğunu anlamamakla itham eder (Gellner 1993:4). Son olarak Gellner "*Sturm und Drang** ve İmtiyaz bunların sloganı olabilirdi" diyerek postmodern harekette bir kariyerizm bileşeni olduğunu da ima eder (Gellner 1992:27). Bu imada bir haklılık payı olsa da aynı şey antropoloji tarihindeki bütün yenilikçi hareketler için söylenebilir; Malinowskici ve Radcliffe-Browncu "işlevselci devrim"den Steward'ın evrimci ve Barth'ın etkileşimci "devrimleri"ne, Gellner'in kendisinin de desteklediği milliyetçilik çalışmalarındaki "devrim"e kadar.

Aynı zamanda Amerikan postmodern antropolojisine ilham veren düşüncelerin çoğunun Fransa kökenli olduklarını ve Amerikalıların Fransız ustaların biçtiklerini kendi antropolojilerine uydurmak için yeniden kesip biçtiklerini, bunu yaparken de genellikle onların düşüncelerini basitleştirdiklerini belirtmek gerekir. Amerikan yazınında Foucault, bir söylem kuramcısı haline gelir; Derrida ise görececilik filozofu. Bu doğru olsa bile, Amerikan antropolojisinin kendisinin de bir konuma yerleştirilmesi önemlidir. Bir Alman olan Boas, karmaşık, çok uluslu Birleşik Devletler'in etnik ve ırksal çatışma potansiyelini o günlerde çok iyi anlamıştı; onun ölümünden sonra gelişen olaylar da onu yanlışlamadı. Clifford ve Marcus McDonald'ın

(*) Alman Edebiyatında "Deha Çağı" diye isimlendirilen dönem. Romantisizm ile Klasisizm arasındaki çağ.

Parisli entelektüellere görüldüğü kadar kaba görünebilir ama görececilik, en uç noktadaki görececilik bile, Afrika kökenlilerin köleleştirildiği, yerli Amerikalıların soykırıma uğradığı ve dünyanın her yanından göç alma deneyimlerini yaşamış bir ülkede anlaşılabilir bir konumdur.

Bazı eleştirmenler de postmodernizmin kendi iddia ettiği gibi antropolojik gelenekten radikal bir kopuş olduğu konusunda kuşkular belirttiler. Bununla birlikte, bu düşünce de iki yönlüdür; bazı postmodernistlerce de kendi projelerini meşrulaştırmak üzere kullanılabilir. Bu nedenle, Ardener'in Danimarkalı bir öğrencisi olan ve acımasız bir anti-pozitivist, bir anlamda Amerikan postmodernizminin Avrupalı karşılığını temsil eden Kirsten Hastrup, antropolojinin *zaten her zaman* postmodern bir bilim olduğunu, çünkü Batı'yı öteki yaşam dünyalarının imgeleriyle karşılaştırmak üzere başladığını iddia etti (bkz. Hastrup 1995). Hastrup iddiasını burada abartmış olabilir ama postmodernistlerin ve antropoloji tarihindeki daha eski eğilimlerin yapıçözümcü çabaları arasında belirgin benzerlikler vardır. Bu nedenle, 1960'ların Rasyonellik Tartışmasında (Altıncı Bölüm) ve 1970'lerin saha çalışması devriminde (Yedinci Bölüm) ve en azından İkinci Dünya Savaşı'ndan beri Atlantik'in her iki yakasında da etnografik yöntemin nesnellığının kirli çamaşırlarını ortaya dökmenin bir tür salon oyunu haline gelmesinde, postmodernizmin belirgin işaretleri vardır. Ama bütün bunların üzerinde, tabii ki Boas ve Alman Romantik geleneğinin tarihsel özgücülüğü ile süreklilik önemlidir. Genel olarak bu geleneği izleyen Amerikan antropologları, bu nedenle Radcliffe-Brown gibi tescilli pozitivistlerin mirasçısı olan Avrupalı meslektaşlarından postmodernizme daha eğilimlidirler (bkz. Kuper 1996:189). Schneider'in akrabalık çalışmalarının yapı çözümünün postmodernizmle hiçbir ilgisi yoktur ama sadık bir Boasçı ve Parsons sosyolojisinin yaşam boyu destekçisidir. Daha sonra Schneider'in çalışması İngiltere'de Çek-İngiliz antropolog Ladislav Holy tarafından akrabalık üzerine yazdığı ders kitabında sitayişle anıldı (Holy 1996). Bununla birlikte, Holy Boas'a değil 1950 ve 60'lardaki İngiliz anti-yapısal iş-

levselci hareketin (Beşinci Bölüm) yöntemsel bireyciliğine referans vermişti. Bu hareket de postmodernizmin habercisi olarak görülür. 1960'ların ortasında Barth toplumsal yapı kavramını yerle bir edip bireysel seçimlerin sonucu olan toplumsal biçimleri onun yerine koyduğunda, bu (bir anlamda) tümleşik kültürel bütünlüklere ilişkin Boasçı ve Geertzçi kavramların da postmodernist yapı çözümü ile yakın bir benzerlik gösteren yapıçözömcü bir tezi ileri sürmüş oldu.

Bununla beraber, antropolojinin postmodern eleştirisi, o dönemde özgünlüğü biraz abartılmış da olsa, zaman zaman feminist ve sömürgecilik sonrası akademisyenlerin de desteğiyle yeni bir şeyi temsil etti. Antropoloji söz konusuysa, yenilik yazma tarzları üzerine düşünömsel bir vurguda, tarafsız, konumlanmamış bir yazar sesinde ve (en temel olarak da) düşünömselliğin antropolojinin kendisine uygulanmasında yatar. Postmodernizmden sonra antropoloji artık üzerine çalışılan halklarla ilgili nesnel gerçekliğe ulaşmanın imtiyazlı söylemi olarak görölemez.

Diğer sesler

Postmodernizm ve “düşünömsel dönemeç” 1980'ler boyunca şehirdeki tek gösteri değildi. Çoğu antropolog için disiplin büyümeye ve giderek artan uzmanlık alanlarıyla çeşitlenmeye devam ederken, bu olağan bir işti. Postmodernizm, –disiplindeki yeni ve denenmemiş bir kalkış olarak– konuşulmamış bir kabul aldı. Böylece, antropoloji kuramına giriş niteliğindeki iki yeni metin, Robert Layton (1997) ve Alan Barnard (2000), postmodernizmi yapısal işlevcilik ya da yapısalcılık gibi çok sayıda bölümün yanı sıra göze çarpan bir yere koyabildiler. Ancak, iki yazar da postmodernizmin değeri ve disiplin üzerindeki uzun dönemli etkilerine ilişkin kesin bir yargıda bulunmak konusunda son derece temkinliydi. Devasa bir eser olan *Companion Encyclopedia of Anthropology* (Ingold 1994) içinde bu harekete pek az değinildi.

Bununla birlikte, 1980'ler boyunca Atlantik'in iki yakasında

da postmodernizmle bir biçimde ilişkilenen, bazı boyutlarına sempati duyan ama bunları yerleşik antropoloji kuramıyla birleştiren çok sayıda antropolog vardı. Gellner ve Harris'ten farklı olarak pek çok akademisyen, disiplinlerinin daimi hakikat iddiasını tartışılabilir kılan yorumsamacı bir etkinlik olduğunu hissediyordu. Bunların en açık örneği, performans kuramı ritüelle ve bununla ilişkili fenomenlerle ilgilenen antropologlara ilham veren Victor Turner idi (bkz. Turner ve Bruner 1986). Bir başka örnek, Malinezya uzmanı Roger Keesing'di. Keesing de 1993'teki erken ölümünden önceki akademik yazılarında (Keesing 1989, 1994) klasik kültür kavramının yanlışlandığını söyledi. "Kendi" halkı Kwaioların homojen, öyle ya da böyle statik olmayan bir kültüre sahip olduklarını ve kendi kültürlerine ilişkin fikirlerinin hem siyasallaştığını hem de onlarla ilgili etnografik yazından etkilendiğini öne sürdü. Judith Okely ve Helen Calloway'ın derlemesi *Anthoropology and Autobiography* (1992 Antropoloji ve Otobiyografi) de *Writing Culture* grubunun ilgileriyle bazı benzerlikler taşıyordu ama metinlere daha az, etnografik saha çalışmasına daha fazla odaklanmıştı. Bu akademisyenler İngiliz antropolojisinde Evans-Pritchard'ın son dönem çalışmalarıyla başlayan anti-pozitivist, yorumsamacı eğilimin mirasçılarıydılar. Yorumsamanın aletlerini içeriye, antropolojinin kendi içine çevirip bilgi üretimi ile kişisel deneyim arasındaki bağlantıya baktılar. Keesing örneğinde bu bakış, Amerikalı postmodernistler tarafından bağımsız olarak geliştirildi; Okely, 1970'lerin ortasındaki antropolojiye dönerek buradaki "bilimciliği" sert bir biçimde eleştirdi (Okely 1975). Bir başkası, muhtemelen bu genel tipin haksızca ihmal edilmiş bir örneği, Amerikalı antropolog Robert Ulin'in kültürel tercüme ve rasyonellik üzerine yetkin ama çok az okunan *Understanding Cultures*'i idi (Kültürleri Anlamak, Ulin 1984). Bu kitap *Cultural Antropology* grubuyla benzerlikler taşısa da postmodernizmi kucaklamıyor, (Geertz'in tarih dışı yorumsamacılığına karşıt bir biçimde) Alman düşünür Hans-Georg Gadamer (1900-2002)'den esinlenen tarihsel bir yorumsama yöntemi uyguluyordu.

Yapıçözümcü yöntemden esinlenmiş en önemli antropologlardan biri, Marilyn Strathern'di. Strathern, Manchester'de çalışan bir Malinezya uzmanıydı ve 1990'larda Gellner'in Cambridge'deki halefiydi. 1980'lerin sonunda ve 1990'ların başında çok sayıda etkili kitap yayınladı. En önemli eseri *The Gender of the Gift*'de (Armağanın Cinsiyeti, 1988) Malinezya'da kişilik ve müdabele kavramlarını keşfederek Malinezya kültürünün Avrupalılar tarafından genellikle yanlış anlaşıldığını, çünkü kendi kavramları ve önyargılarını bu kültüre yansıttıklarını ileri sürdü. Strathern daha genel bir düzeyde mübadele ve kimlik ile ilgili klasik kuramların cinsiyeti hesaba katmadıkları için sakat olduklarını iddia etti. Söz konusu "kişi"lerin her zaman bir cinsiyetleri varken nesnelerin iki "kişi" arasında mübadele edildiğini yahut da "kişi"nin şu ya da bu kimliğe sahip olduğunu söylemek anlamlı mıdır diye sordu. Bu kökten bir eleştiriydi; antropolojideki temel kuramsal yaklaşımların çoğunun kalbine feminist perspektifleri sokuyordu ve böylece bu perspektiflerin disiplin içindeki meşruiyetini artırıyordu. Daha sonra, *After Nature*'da (Doğanın Ardında 1992) Strathern Malinezya ve İngiltere'de kişilik, toplum ve akrabalık kavramlarını karşılaştırdı ve bunları çok önemli bir konuyla (üreme teknolojileri) bağlantısını kurarak antropolojik kavramlarla yerlilerin kavramları arasında (düşünümsel) bir ilişki kurdu.

Strathern Amerikan postmodernistlerinin programatik çalışmalarından daha uzun dönemli etkileri olan bir "postmodern" yaklaşımı temsil eder. Aynı şey Amerikan Malinezya uzmanı Roy Wagner için de söylenebilir. O da *The Invention of Culture* (Kültürün İcadı) isimli makalesini 1975'te yayınlamış ve postmodernizmin merkezî konularından bazılarını burada ele almıştı. Wagner burada kültürlerin tamamen simgesel inşalar olduklarını, bu inşaların içsel bir değişim, yenilenme ve düşünümsellik kapasitelerinin bulunduğunu ileri sürdü. 1986'da, *Symbols That Stand for Themselves*'te (Kendilerini Temsil Eden Semboller) bu konuları daha da geliştirerek Lévi-Strauss'un zorlu çözümlemeleriyle postmodernizmi andıran düşünümsel ve süreçlere ağırlık veren bir perspektifi birleştirdiği son dere-

ce karmaşık ve teknik bir simgesel dönüşüm ve süreklilik kavrayışı geliştirdi.

Wagner, 1980'lerde yorumsamacılığın (Alman düşünür Edmund Husserl tarafından kurulan bir düşünce okulu) antropolojik analizlere uygulanmasının geri tepmelerini keşfetmeye başlayan çok sayıda yazardan biriydi. Bu yaklaşımın erken bir öncüsü, daha önce ekolojik uyumlanma ile ilgili çalışan Britanyalı antropolog Tim Ingold'du. 1986'da Ingold geniş bir kuramsal ve tarihsel çalışma olan *Evolution and Social Life*'i yayınladı (Evrim ve Toplumsal Hayat Ingold 1986). Burada hiçbirini diğerine indirgmeden, insanlığın toplumsal, kültürel, biyolojik ve çevresel boyutlarını birlikte ele alan bir çalışma çerçevesi geliştirdi. Bu kitap en azından iki bakımdan Amerikan postmodernistlerinin projesine benziyordu. Birincisi, Ingold "toplumsal ve evrimci kuramlaştırma yüzyılıının birikmiş kavramsal enkazının temizlenmesi" gerektiğini ilan eder; ikincisi de, "artık tanrılar gibi dünyanın dışında durduğumuz yanılmasını sürdüremeyeceğimizi" (s. 376) vurgular. Bu son tutum, belirgin bir biçimde Martin Heidegger (1889-1976) ve Maurice Merleau-Ponty (1908-61) gibi fenomenologların öne sürdüğü görüşleri hatırlatır. Tıpkı (özne-nesne ayrımını postmodernistlerin yaptığından tamamen farklı bir temelde reddeden) bu düşünürler gibi Tim Ingold da insanların içinde yaşadıkları insandışı dünyayla derinden bağlantılı olduklarını vurgular. Bu nedenle de özne-nesne paradoksuna önerdiği çözüm, Amerikalılarınkinin neredeyse tamamen zıddıdır. Postmodernizmi entelektüel uzaklığı nedeniyle bertaraf ederek bunun yerine antropolojiyi diğer "yaşam bilimleri" (biyoloji gibi) ile daha yakınlaştırmayı önerir – kültürleri edebi metinlerle karşılaştırmanın tam tersi.

Ingold'un biyolojiye doğru hareketlenmesi, çok farklı perspektiflerden bir dizi antropologun 1990'lar boyunca antropoloji ile doğal bilimler arasında bağlar kurma arayışıyla benzerlikler taşır. Bu eğilime Dokuzuncu Bölüm'de yeniden döneceğiz; burada ise birbiriyle ilişkili bu iki hareketin 1980'lerde en parlak dönemlerini yaşadıklarını belirtmekle yetinelim.

1970'ler boyunca Batılı ülkeler Üçüncü Dünya'ya yaptıkları kalkınma yardımı bütçelerini dramatik biçimde arttırdılar. Yardım lobisi küresel politikalar içinde dikkate değer bir güç haline geldi ve antropologlar da yardım projelerinin planlama, uygulanma ve değerlendirilme aşamalarında önemli roller oynamaya başladılar. UNESCO, Dünya Sağlık Örgütü, Dünya Bankası, AB ve diğer uluslararası örgütler, yardım amaçlı çalışmalar örgütlemeye başlayan hükümet dışı örgütlerin zengin florası ve bu dönemde oluşturulan çeşitli ulusal kalkınma yardımı bakanlıkları üzerinden, antropologların saha uzmanlıkları giderek artan bir taleple karşılaştı. Başlangıçtan itibaren, antropolojik bilginin anlamlı biçimde yerleştirilme sorunu vardı. Örgütler genellikle ekonomi, hukuk ve mühendislik gibi “katı” mesleklerden gelen temsilciler tarafından yönetiliyordu ve bu yöneticiler “kültür”, “kimlik” gibi kavramlara belirli bir şüpheyile yaklaşıyorlardı. Buna karşılık antropologlar hızla pek çok alanda varlık göstermeye başladılar. 1970'ler boyunca köylü çalışmaları ve ekonomik antropolojiye giderek büyüyen ilgi, bu varlığa tanıklık etti ve 1970'li yıllar geçerken ve kalkınma yardımlarıyla ilgili uygulama sorunları giderek görünürlük kazanırken, antropolojik bakış açıları giderek daha fazla dikkate alınmaya başladı. Her ne kadar başarının fazla abartılmaması gerekirse de (teknokratik ve ekonomik çıkarlar hâlâ yardım işini belirliyordu), bir dizi kritik antropolojik duruşun yaygın bir kabul görmeye başladığı da söylenmeli. Antropologlar, yardım çalışmalarının küçük çaplı projelere, kadınlara (yoksulluğun ağır bir biçimde yaşandığı pek çok alanda hanelerin istikrarlı çekirdekleri olarak) ve ekolojik farkındalığa yönelmesi gerektiğini ilk söyleyenler arasındaydılar – ki bu düşünce uygulamada her zaman olmasa da kuramda bugün yaygın biçimde kabul edilmektedir.

Antropologların egemen yardım uzmanlıklarıyla en başarılı biçimde işbirliği yapabildikleri alanların başında, sağlık ve beslenme geliyordu ve 1980'lerde, başka antropologlar yardım çalışmalarlarıyla ilgili hayal kırıklıkları yaşarken, tıbbi antropoloji disiplini içinde en hızlı genişleyen alt alan haline geldi. Tıbbi

antropolojinin kökleri 1930'larda Audrey Richard'ın öncü çalışmalarına ve sonraki on yıllar boyunca onun ilgilerini genişleterek sürdüren bir avuç adanmış meslektaşın çabalarına kadar geri gider. Bunlara bir örnek, Gluckman'ın gözetiminde çalışan Ronald Frankenberg'dir. Bugün tıbbi antropolojinin saygın, yaşlı öncüsü olan Frankenberg, Orta Afrika ve İngiltere'de (İngiltere ile ilgili başka şeyler yanında futbolla ilgili de yazmıştı) saha çalışmaları yapmıştı ve sağlık sorunları ve sağaltım yöntemlerine ilişkin çok sayıda yazısı vardır (bkz. Frankenberg 1980). Çok sayıda yardım projesinde danışman olarak rol oynadı ve tıbbi pratikte zaman kavramı ve çocuklara psikiyatrik yaklaşımlar gibi konularda öncü kuramsal çalışmalar yaptı. 1980'ler boyunca fenomenolojiye yöneldi, postmodernist hareketin bir parçası oldu; özellikle de eski meslektaşı ve arkadaşı Victor Turner'in Frankenberg'in (geleneksel ve modern) sağaltımda ritüelin kullanımına dair ilgilerinden ilham alan performans üzerine çalışmalarıyla. Frankenberg, "yapıçözümcülüğün" nasıl "yapıcı" biçimde kullanılabileceğinin örneğidir. Hastalık ve zihinsel sağlık kavramlarının tıp bilimlerindeki özcü kavranışına ilişkin eleştirisi, bu türden kavramları yaratan toplumsal süreçleri dikkate alan pek çok meslektaşına ilham verdi.

Genel olarak, tıbbi antropologların standart tıp çalışmalarının toplumsal bağlamına ilişkin kavrayışın gelişmesine katkıda bulundukları söylenebilir. Örneğin, hamile kadınlar için düzenli sağlık kontrolleri programlarının etkisinin kadınların uygunluk kavramları, çalışma programları, evlerindeki otorite yapıları, akrabalık yükümlülükleri ve hastalıkların kendini nasıl ortaya koyduğu ve bu işaretlerin ne anlama geldiğine ilişkin kavrayışları gibi konulardaki bilgiyle belirgin biçimde gelişmiştir. Önde gelen tıbbi antropologların pek çoğu, tıp doktoru ya da psikiyatristtir; bu da onlara yüksek bir profesyonellik sağladığı gibi, tıp mesleği içindeki meşruiyetlerini de yükseltir.

Tıp antropolojisinin 1980'ler ve 1990'lar boyunca en büyük gelişme gösterdiği Birleşik Devletler'de en etkili figürlerden biri, Nancy Scheper-Hughes'dur (Berkeley'deki Califor-

nia Üniversitesi'nden). Scheper-Hughes, Hortense Powdermaker'in (Yedinci Bölüm) öğrencilerinden biri ve eski bir yurttaşlık hakları eylemcisidir; İrlanda'da ve Brezilya'da psikolojik antropoloji ve cinsiyete bağlı sağlık sorunları konularında çalışmaları yapmıştır (Scheper-Hughes 1979, 1992); son çalışmaları ise Güney Afrika'da şiddet ve demokrasi üzerinedir. 1987 yılında o ve Margaret Lock, bu alanda gelecekteki kuramsal ve uygulamalı gündemi ortaya koyan "The mindful body: a prolegomenon to future work in medical anthropology" (Hatırlayan Beden: Tıbbi Antropolojinin Geleceği Üzerine) isimli programatik bir makale yazdılar. Geçenlerde yaptığı bir mülakatta Scheper-Hughes Brezilya'daki saha çalışmasını şöyle tarif ediyor:

... çocuk ölümlülüğündeki yüksek oranlara ilişkin sorularla başladım. Kadınlar için dört ya da beş, altı hatta bazı durumlarda on bir ölümle yüzleşmek ne anlama geliyor olabilirdi? Bu onların annelik anlayışı açısından ne demekti? İyimserlik ve umut duyguları açısından bu ölümlerin etkisi neydi? Aynı zamanda, yaşayabilen çocuklar için bu ölümler ne anlama geliyordu? Kendilerinden önce ölmüş olan bütün o çocukların yerini doldurmak üzere büyümek nasıl bir şeydi? ... Bu ölümlerin izini takip etmeye karar verdim. ... Yüze yakın kadınla görüştüm, her bir çocuklarının ölümü etrafındaki bağlama ilişkin hikayeleri anlatmalarını istedim ve ölümlerin nedeni konusunda ne düşündüklerini sordum. Aynı zamanda çocuklarla da görüştüm çünkü kuzey doğu Brezilya'da çocuklar ölüleri gömerler ve cenaze alayını oluştururlar. Ölüm hakkında ne düşünüyorlardı? (Scheper-Hughes 2000)

Bu alt alandan üçüncü örnek, Harvard Üniversitesi'nin son derece prestijli Sosyal Tıp Bölümünde Kıdemli Tıp Antropologu ve Psikoloji Profesörü olan ve özellikle Çin'de (bkz. Kleinman 1980; Kleinman ve Good 1985) kültürlerarası karşılaştırmalı psikiyatri çalışmaları yapan Arthur Kleinman'dır. Çok çeşitli danışmanlık işleri yapan Kleinman, geçtiğimiz dönemde Carnegie ve Rockefeller vakıflarının desteklediği ve Birleşmiş Milletler'in himayesindeki çok geniş çaplı bir danışmanlık pro-

jesi olan *World Mental Health Project*'in Yöneticisi oldu. Kleinman aynı zamanda “toplumsal acılar” konusundaki çalışmaların da öncülerinden biridir. Bu çalışmalar, “savaş, kıtlık, daralma, salgın hastalıklar, işkence – yani siyasal, ekonomik ve kurumsal iktidarın insanlara yaptıklarının sonucu olan insani sorunların tamamına ilişkindir” (Kleinman vd. 1997).

Yukarıda bahsedilen bir dizi çalışmanın gösterdiği gibi, tıbbi antropologlar uygulamalı araştırmalarla sınırlanmış değillerdi, tersine, antropoloji ile doğa bilimleri arasındaki *uzlaşmayla* birlikte, beden yönelimli pratik kuramların oluşmasında ve 1990'lar boyunca çok geniş alandaki temel araştırmalara dikkate değer katkılarda bulundular. Marilyn Strathern hakkındaki tartışmamızın da gösterdiği gibi, antropolojinin temel kuramsal söyleminin böyle bir angajmanı, bir alt alanın (feminist ya da tıbbi antropoloji gibi) olgunluk düzeyine eriştiğine işaret eder ve artık disiplin içinde marjinal “özel ilgiler”den biri olmadığına.

Son olarak, 1980'lerde önemli bir araştırma alanı haline gelen üçüncü bir alandan, milliyetçilik çalışmalarından kısaca söz edeceğiz. Tıbbi antropoloji gibi milliyetçilik çalışmaları da farklı nedenlerden ötürü de olsa, antropolojinin diğer bölümlerinin pek çoğuna nazaran postmodern epistemolojik eleştiri karşısında daha az kırılıyordu. Bu araştırmalar zamansız bir “etnografik şimdi”de varolan “münferit, homojen kültürler”in varlığını ortaya koymuyordu. Tersine, en azından stratejik nedenlerle, politik ve kültürel elitlerin onun adına böyle kültürlerin varlığını öne sürdükleri belirli bir modernlik özelliğini keşfediyorlardı. Daha önce de gördüğümüz gibi, kültür kavramı siyasal milliyetçilikle aynı tarihsel köklere sahiptir (Herderci Romantizm) ve bu nedenle de milliyetçi ideolojileri yapı çözümüne uğratmak isteyen antropologlar, kültür kavramının yapısını çözmeye çalışan postmodernistlerle ortak çıkarlara sahiptir. Her ikisi de yönelim olarak görgülcü ve karşılaştırmacı ve bu nedenle de potansiyel olarak postmodernist saldırıya açık olmakla birlikte, milliyetçilik çalışmaları genellikle eleştirilmemiş olarak kaldı: Bunlar ne özcüydüler (yerli özcü-

lüklerin yapısını çözüyorlardı) ne de tarih dışı (çalışma nesnelerini tarih içine yerleştiriyorlardı); yeni sömürgeci de değillerdi (milliyetçiliğin belli başlı çalışmaları Batılı toplumlara odaklanıyordu). Üstelik, 1990'lar boyunca milliyetçi siyasal çatışmalar dünya çapında yaygınlık kazanırken, antropolojik milliyetçilik çalışmaları bunlarla giderek daha az ilgili görünüyordu. Çoğu milliyetçi hareketin aşırı şiddeti dolayısıyla milliyetçilik çalışan akademisyenlerden bazılarının şiddetin etkileri üzerine yapılan çalışmalara (tıpkı tıbbi antropologların yaptığı gibi; bkz. Malkki 1995) ve iktidar çalışmalarına (siyasal antropolojinin yaptığı gibi; bkz. Kapferer 1988) katkıda bulunmaları doğal görünüyordu.

1980'lerde milliyetçilik çalışmalarının disiplinlerarası canlanması aynı yıl yayınlanan üç kitaptan derinden esinlenmişti. Birincisi, Gellner'in *Nations and Nationalism*'iydi* (Gellner 1983); burada temel tez, milliyetçiliğin başka türlü parçalı ve yabancılaşmış hale gelecek sanayi toplumları için birleştirici, işlevsel bir ideoloji olduğuydu. İkincisi, tarihçi Benedict Anderson'un *Imagined Communities*'iydi** (Anderson 1983); bu kitap da milliyetçiliği akrabalık ve din gibi fenomenlerle karşılaştırarak sembolik özellikleri üzerinde yoğunlaşıyordu. Üçüncüsü, tarihçi Eric Hobsbawm ile Terence Ranger'in birlikte derledikleri *The Invention of Tradition**** idi (Hobsbawm ve Ranger 1983); bu derleme de "kadim gelenekler" olarak görülenlerin pek çoğunun aslında başka türlü sağlanamayacak bir toplumsal tutunumu yaratmak için sömürge yönetimleri ya da başka elitler tarafından icad edildiklerini gösteriyordu. Milliyetçilik üzerine kitapların esinlediği antropolojik araştırmalar, Ardener'in sosyal antropolojide modernizmin "neredeyse tamamına 1920 ile 1975 arasına yayıldığı" görüşünü doğrular gibiydi (Ardener 1989:197). Milliyetçilik araştırmaları ve daha genel olarak da kimlik politikaları, postmodern antropolojinin

(*) *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Günay Göksu Özdoğan, – Büşra Ersanlı, Hil Yayınları, 2008.

(**) *Hayali Cemaatler*, çev. Iskender Savaşır, Metis Yayınları, 1993.

(***) *Geleneğin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin, Agora Yayınları, 2006.

bir biçimi olarak görülüyordu. Bruce Kapferer'in *Legends of People, Myths of State*'i (Kapferer 1988 Halkların Efsaneleri, Devletin Mitleri) gibi güçlü milliyetçilik monografileri, antropolojinin klasik ilgileri ile –mitlerin anlamları, toplumsal tutunum sorunu, sembollerin gücü gibi– çağdaş kimlik politikaları, bunların şiddet dolu tahayyülleri ve genellikle de pratikleri, düşman imgesi yaratımları ve bunların Devlet ile ilişkisi ile gündeme gelen girişimleri bir araya getiriyordu. Burada bir kez daha disiplin içindeki göreceli olarak marjinal konumdaki bir alt disiplinin ana akım haline geldiğini görüyoruz.

Postmodernizm üzerine tartışmalar 1980'ler boyunca fazlasıyla dikkat çektiyse de, bu akımın uzun dönemli katkısını görebilmek için, öne çıkan isimlerden çok hareketin (Derrida'nın söyleyebileceği gibi) sınırlarına bakmak gerekir. Fenomenolojiden esinlenen çalışmalar olarak mübadele ve kimlik çalışmaları, sağlık ve milliyetçilik çalışmaları, bütün bunlar bu on yılın ortaya koyduğu gelişmelerdi ve 1990'ların antropoljisini derinden etkileyeceklerdi.

Yeniden İnşa

Tarihsel mesafelenmenin olmayışı, 1990'ların genel kültürel atmosferinin de antropolojinin özgül alanının da değerlendirilmesini engelliyor. Bununla birlikte, her iki bakımdan da 1980'lerin bazı eğilimlerinin pekiştiği aşikâr. Tereddüt ya da kararsızlık, entelektüel hayatın standart özelliği haline geldi (bazıları buna özentî diyeceklerdir). Şimdiki kuşağın en etkili İngiliz antropologlarından biri olan Henrietta Moore, gayet iddialı ismi olan kitabı *Anthropological Theory Today*'e şöyle bir cümleyle başlıyor: "Bu tür bir kitaba ortada antropolojik kuram diye bir şeyin olmadığı ifadesiyle başlamak çok baştan çıkarıcı" (Moore 1999:1, Bugün Antropoloji Kuramı). Sonra, kısaca 1970'lerin ve 1980'lerin eleştirel projelerinin 1990'larda yaygın bir şekilde etnografi kuramından ve bazı durumlarda da "antropoloji projesinin kendisinden bile" (1999:1) geri çekilmeye yol açtığını belirtiyor. Bunu değerlendirerek (bir zamanlar olmuş olsa bile) artık tek bir antropolojinin bulunmadığını, üstelik, bu türden kuramların statüsünün de giderek daha sorgulanabilir hale geldiğini söyleyerek devam ediyor. "Kuram bugün içine kendi konumunu, yerini ve ilgilerine ilişkin eleştiriye de dahil ettiği muhtelif eleştirel stratejiler setidir; yani, son derece düşünceseldir" (Moore 1999:9).

İnsan buna ve 1990'lar antropolojisine ilişkin yaygın değerlendirmelere bakınca, disiplinin umutsuz bir biçimde parçalandığı ve derinden bölündüğü izlenimine kapılır. Gerçekte, aynı zamanda antropoloji bu on yıl boyunca inanılmaz bir başarı da gösterdi. Yayınların ve konferansların toplam sayısındaki artış inanılmazdı, uygulamalı araştırmalara antropoloji katkısı hiç bu kadar yaygın olmamıştı ve pek çok ülkede, antropoloji çok popüler bir lisans konusu haline geldi. Oslo Üniversitesi'nde, 1990 bahar döneminde 75 birinci sınıf öğrencisi bekleniyordu. Öğretmenler anfilere yeni öğrencileri selamlamak üzere girdiklerinde, 330 kişilik bir kalabalıkla karşılaştılar ve bunların çoğu da daha sonra yüksek lisans derecesi aldı. Bu büyük popürlüğün belirgin bazı nedenleri var. Tıpkı siyasallaşmış 1970'lerde gizli sınıf –ve cinsiyet– gündemleri ile ilgili ezilmeleri anlamak için Marksist sosyolojinin bir anahtar sunması gibi, antropoloji de zengin ülkelerdeki genç insanların ana babalarından ya da büyükanne ve büyükbabalarından çok daha yoğun olarak yolculuk ettikleri, çok kültürlülüğün, kimlik politikalarının, etnik ayrımcılıkların ve milliyetçi savaşların her yerdeki politikacıların, taban hareketlerinin, hükümet dışı kuruluşların ve medyanın gündeminin üst sıralarında yer aldığı bir on yılda kültürel çeşitliliğe ilişkin bir anlayış sunuyordu. Ironik bir biçimde, geleneksel antropolojinin kültür kavramı nihayet kamusal alana hamle etmişti ama tam da pek çok antropologun bu konuda çekinceler taşımaya başladığı bir zamanda.

Disiplinin bileşimi son derece karmaşıktı ama antropoloji başka her yerden çok, ABD'de geniş ve çeşitli olmaya devam ediyordu. 1990'ların sonunda *American Anthropological Association*'un 10.000 üyesi vardı; aynı dönemde *British Association of Social Anthropologists* bu rakamın onda birine bile sahip değildi; yeni kurulan *European Association of Social Anthropologists*'in ise belki 2.000 civarında üyesi vardı. İngilizcenin iki savaş arasından başlayarak akademik söylemde artan egemenliği, 1990'larda daha da güçlendi. Brezilya gibi bir ülkede, İngiltere'dekinden daha fazla faal antropolog vardı ama Roberto DaMatta'nın çalışması (1991) gibi istisnalar bir yana bı-

rakılırsa, bunların yayınları Portekizce okuyamayanlar tarafından bilinmeden kaldı. Bunun gibi, İspanyolca, Rusça, Lehçe ve başka Orta Avrupa dillerinde, Japonca ve giderek artan bir biçimde Çince antropolojik ve/veya etnografik ciddi literatürler oluştu. Bunların yanında, Hindistan'da da uzman çevreler dışında pek bilinmeyen geniş bir İngilizce antropoloji literatürü var.

Son olarak, 1990'lar boyunca 1988 yılında kurulan *European Association of Social Anthropologists* (Avrupa Sosyal Antropologlar Derneği) sayesinde Merkezde olmayan Avrupalı antropologlar giderek artan bir ilgi topladılar. Brunel Üniversitesi'nden Adam Kuper'in girişimiyle kurulan EASA'nın ana amacı, kuzey Avrupa'nın (Protestan/Germanik) antropologları ile güney Avrupa'nın (Katolik/ Romanik) antropologlarını bir araya getirmektir. Daha sonra, 1989 yılının sonlarında, antropologlar ilk EASA konferansını düzenlemekle meşgulken (1990 yılında Portekiz'in Coimbra kentinde yapılması planlanıyordu) dünya 1990'ların belirleyici olayıyla sarsıldı: Demir Perde'nin yıkılışı (hemen arkasından Sovyetler Birliği'nin dağılması gelecekti) ve bununla birlikte pek çok Orta ve Doğu Avrupa ülkesinde kültürel ve entelektüel serbestleşme. Bu altüst oluşları izleyen siyasal ve ekonomik değişimler çok çeşitli ve paradoksal; değişimler, en başından itibaren antropolojik araştırma için tamamen yeni bir etnografik alan açtı (bkz. s. 262). Ama EASA planlamacıları için öncelikli ilgi, bu ülkelerdeki antropologlarla akademik bağlantıları yoğunlaştırma fırsatıydı. Uzun yıllardır Batılı akademik camia açısından fiilen bilinmez halde olan antropolojik geleneklerle ilişkiler şimdi geliştirilebilecekti. Eski Sovyetler Birliği'nde Alman difüzyonist gelenekle Marksist evrimciliğin bir bileşimini gerçekleştirmiş tarihsel bir etnografi yaklaşımının varlığı keşfedildi (bkz. Dunn ve Dunn 1974). Polonya'da Słaniewski'nin (Dördüncü Bölüm) Chicago'dan esinlenen yöntemi daha sofistike bir kent mikrososyolojisi olarak geliştirilmişti (bkz. Wedel 1986). Böylece, EASA kurulduğundan itibaren yalnızca kuzeyle güney arasındaki bağları güçlendirmeye ilgili zorluklarla karşılaşmadı, ay-

nı zamanda, doğu ve batı Avrupa antropologlarını bir araya getirmeye de çalıştı.

Kıtanın her yerinden antropologların EASA'nın konferanslarına katılmasıyla ve Avrupa antropolojisi tarihi üzerine yapılan paneller yoluyla (bkz. Vermeulen ve Roldan 1995), disiplinin geçmişiyle ilgili resim bu kitapta çizilenden daha karmaşık bir hal aldı. İsveç etnolojisi, Polonya sürrealizmi, Sloven *Volkskunde**, 1930'ların Slovak yapısalcılığı ve Almanya'da ve başka yerlerde Bastian'ın devam eden önemi, Avrupa antropolojisi için muhtemel soy çizgilerine sadece birkaç örnek.

Bu geleneklerden birinin kaderini kısaca özetleyebiliriz. Daha önce gördüğümüz gibi (İkinci Bölüm), devrim öncesi Rus antropolojisi, Alman geleneği ile yakın işbirliği halindeydi. Bu kuramsal odaklanma, 1920'ler ve 1930'ların başında da devam etti ama Sovyet etnograflarının çoğu aynı zamanda fiilen uygulamacıydı; okuma yazma öğretme, eğitim ve sağlık gibi işler de yürütüyorlardı. Sovyetler Birliği'nin okuryazar olmayan azınlıklarının çoğu için antropologlar, ilk kez bir yazılı dil geliştirmekte araçsal bir yer tutuyorlardı. Stalin'in yönetimi altında hem uygulamalı hem de kuramsal etnografi acımasızca bastırıldı, pek çok uygulayıcı öldürüldü, bu meslek sadece görgül belgelemeye indirgendi (yani maddi kültürün belgelenmesine). 1960'lar ve 1970'ler, analitik araştırmaların yeniden canlandığı bir dönem oldu. Moskova Bilimler Akademisi'nde Yuliy Bromley son derece sofistike bir etniklik kuramı geliştirdi (bkz. Banks 1996); V.V. Pimenov (Leningrad) kültürel tutunumun istatistikî modellenmesine ilişkin yenilikçi bir çalışma yaptı; Yuliy V. Arutyunyan (Moskova) geniş çaplı ento-sosyolojik araştırmalar yürüttü. Morton Fried'in Columbia'dan eski bir öğrencisi olan Stephen P. Dunn gibi az sayıda kişinin çabalarına karşın, batıda bu çalışmalarla ilgili pek az bilgi vardı. Dunn, 25 yıl boyunca *Soviet Anthropology and Archaeology* dergisinin editörlüğünü yaptı; bu dergi, çeşitli Sovyet yayınlarını İngilizceye çevirip yayınlıyordu. 1990'lar boyunca Rus antropolojisi bir karışıklık ve dağınıklık durumunda kaldı (bkz.

(*) Folklor.

Tishkov 1992). Moskova, St. Petersburg ve Novosibirsk'teki belirleyici kurumlarda prestijli konumları işgal eden önceki kuşaktan antropologlar Sovyet etnografi geleneğini sürdürme eğilimindeyken genç antropologlar (bunların bazıları antropoloji eğitimi bile almamıştı) ilham için Batı'ya gözlerini çevirdiler (bkz. Condee 1995). St. Petersburg'da Macar asıllı Amerikalı milyarder George Soros tarafından Yeni Avrupa Üniversitesi'nin kurulması, bu zıtlığın billurlaşmasına yol açtı. Soros Üniversitesi'nde Nikolai B. Vakhtin etrafında Batı yönelimli antropologlar toplandılar.

Bu kısa özet, 1990'larda çeşitli ulusal antropologların kendilerini nasıl hissettiklerine dair çeşitliliğe ilişkin bir ipucu sağlıyor. Aynı zamanda belki de bu kitabın en önemli sınırlılığın da işaret ediyor. Bizim odak noktamız esas olarak 20. yüzyılda ortaya çıktığı biçimiyle üç dil alanındaki antropolojinin gelişimi: Almanca (iki savaş arası yıllara kadar), Fransızca ve İngilizce (İngiliz ve Amerikan). Bu seçimi yaptık çünkü bu gelenekler disiplinin yöntemsel ve kuramsal gelişimini büyük ölçüde belirlemişti. Bu kısmen tanımlama iktidarı ile ilgili bir şeydi. Örneğin Brezilya antropolojisinin en dikkate değer örnekleri düzenli olarak Fransızcaya ve İngilizceye çevrilmiş olsaydı, disiplinin tarihi bütünüyle farklı olabilirdi (gerçi yukarıda da değindiğimiz gibi, kişisel ilişkilerin bulunmadığı durumda çeviri yeterli olmuyor).

İster beğenelim ister beğenmeyelim, halihazırda İngilizce bütün dünyada giderek antropolojinin *lingua franca*'sı olma yolunda; İngilizce diline hakim olmamak giderek daha büyük bir engel haline geliyor. İki yılda bir düzenlenen EASA konferanslarının iki resmi dili var, Fransızca ve İngilizce; ama İngilizce en fazla kullanılan dil; hatta pek çok Fransız antropolog, bu toplantılarda çalışmalarını İngilizce sunuyor. 1980'ler ve 1990'lar boyunca güçlü yerel antropoloji gelenekleri olan ülkelerdeki genç antropologlar, çalışmalarını İngilizce yayınlama baskısı yaşıyorlar. Bunun için son derece geçerli akademik nedenleri olsa da, durumun kendisi aynı zamanda tuhaf bir iktidar eşitsizliği yaratıyor. Çünkü ana dili İngilizce olmayanlar,

olanlara göre her zaman daha zayıf bir iletişim aracı kullanıyorlar. Bununla bağlantılı bir başka sorun, bu dilsel yakınlaşmanın sonuçta tektipleşmeye yol açıp açmayacağı. Bir yandan farklı ulusal geleneklerden gelen geniş bir akademisyen topluluğu ortak bir dil aracılığıyla birbirlerinin çalışmasını görmüş oluyor. Ancak diğer yandan, bu çalışmaların yabancı bir dile çevrilmesi kaçınılmaz olarak bazı niteliklerini yok ediyor (Wierzbicka 1989). İki dilde çalışan her antropolog –ve bu kitabın yazarları da bunlar arasındadır– bilir ki insanın ana dilinde sağlayabildiği ifade zenginliği ve ayrımları yabancı bir dile çevirmek son derece zordur; bazen istediğiniz şeyi ifade edecek kavramlar bile yoktur. Pek az kişi Malinowski'nin dilsel yeteneğiyle ödüllendirilmiştir; o bile Trobriandlılar arasında hiçbir zaman “evinde” değildi.

Bu uyarıları dikkate alarak (merkez dışındaki dil toplulukları giderek artan biçimde İngilizceye çevrildiği için giderek karmaşıklaşan bir tarihle karşı karşıyayız) 1990'lar antropolojisinin ana eğilimlerini ortaya koyma denemesi yapacağız. Bazı bakımlardan geçmişle devamlılık sağlanıyor – ya da belki bakış açısına göre, buna maalesef de denebilir... Yoğun katılımcı gözlem, başka halklarla ilgili güvenilir ve ayrıntılı bilgi toplamak için hâlâ en sağlam yöntem olarak görülüyor. Ancak pek çok başka yöntemin giderek daha fazla kullanımıyla bu tercih de sorgulanmaya başlandı ve bugün karmaşık toplumlarda yapılan çalışmalar, köyde yapılan saha çalışmasından çok farklı yöntemsel sorunları gündeme getiriyor. İçinde yaşadığımız dünyanın toplumsal ve kültürel olarak inşa edilmiş olduğu fikri de postmodern görececiliğin çeşitli eklemeleriyle birlikte çoğu antropolog tarafından paylaşıyor. Genel olarak 1990'lar uç postmodern konumlardan geri dönüş yılları oldu (daha önceki pek çok başkaları gibi, postmodern devrim de disiplinin ana damarı tarafından kendine dahil edildi) ve daha dengeli bir etnografik “gerçekçilik”e dönüldü. Buna göre, antropolojik bilgi görece olabilir ama böyle olduğu için gerçeği daha az ifade ettiği söylenemez. Benzer biçimde, 1980'lerin aşırı tikelciliği ve kültürel görececiliği de evrensel insan ile tikel kültür arasındaki ilişki-

ye dair görgül çalışmalara yönelik daha dengeli bir ilgi ile yer değiştirmiş görünüyor. Sonuç olarak, disiplin içindeki eski çatışmalar yeni kisveler içinde yeniden ortaya çıktı ve 1980'ler ve 90'larda, daha önce yapılmış çalışmaların yeniden keşfine bazı yeni araştırma alanları da dahil edildi; örneğin Mauss üç yeni bağlamda yeniden keşfedildi: Mübadele ahlakı kuramcısı olarak (Thomas 1991; Weiner 1992), kişilik kuramcısı olarak (Carrithers vd. 1985) ve beden kuramcısı olarak (bkz. Mauss 1979 (1939)). Bu üç alanın hepsi de 1990'lar boyunca ilgilerin yoğunlaştığı belli başlı noktaları oluşturunuyordu.

Bununla birlikte, 1990'lar antropolojisinin değinilmeden geçilmemesi gereken bazı yeni özellikleri de vardı. Bunları birkaç açık örnekle somutlayalım. Birincisi, bir önceki bölümde görüldüğü gibi, bizimle onlar, ya da gözlenen ile gözleyen arasındaki basit ayrımın savunulması zor hale geldi. “Yerliler” kendilerini tanımlamaya pekala muktedirler ve onların “gerçekte” kim olduklarını dikte etmeye yönelik antropolojik girişimlere de giderek daha fazla karşı çıkıyorlardı. Bu farkına varış, antropolojideki etik konulara keskinleşen bir dikkatin ortaya çıkmasına katkıda bulundu. Zaten bu dikkat, Amerikan Antropoloji Derneği'nin 1971'de “Etik Bildirgesi”ni yayınlamasından bu yana giderek büyümekteydi. Bugün, etik değerlendirmeler öğrenci çalışmalarının bile olağan bir parçası haline geldi. Bu gelişmenin bir başka nedeni, “evde antropoloji”nin artık bir merak olmaktan çıkıp antropolojinin gayet normal bir parçası haline gelmesiydi – etik ikilemler, onlarla evde karşılaştığımızda çok daha anlaşılır ve zorlayıcı hale geldiler.

İkincisi, herhangi bir basit modern-geleneksel ikiliği de savunulamaz hale geldi. Bu ikilik ister epistemolojik ister sadece görgül temelde yapılsın. Aslında, evrimciliğe ilişkin en küçük bir izin bile nefretle karşılanması 1990'lar antropolojisinde öyle güçlü bir eğilimdi ki, bize göre bir kör nokta haline geldiği bile söylenebilir. Böylelikle, 1950'ler ve 1960'ların yeni-evrimcilerinin gösterdiği gibi örneğin küçük ölçekli avcı-toplayıcı topluluklar ile modern sanayi sonrası toplumlar arasındaki farkları birim başına enerji akışı türünden niceliksel ölçütler-

le belgelemek kolay hale geldi. Bu tür soruların bizi ilgilendirmesinin sebebi, homo sapiens sapiensin yeryüzünde avcı toplayıcı olarak geçirdiği dönem aşağı yukarı 150.000 yılken modern toplumun tarihinin bunun yanında son derece yeni oluşudur. Bir de kuramsal beğeni ve görgül odaklanma konularının yeniliğini düşünün! İnsanlık tarihinin onda birinden azı “modern” toplumlarda geçtiğine göre, insan toplumsallığına ilişkin genel kuramların “ilkel” ve “modern” toplumsal sistemler arasındaki farka ilişkin kavrayışlardan yararlanması, akla yakın görünüyor.

Üçüncüsü, dünya, her türden ulusaşırı bağlantının inanılmaz biçimde büyümesine sahne oluyor – göçten turizme, uluslararası borsalardan internete kadar. Geniş coğrafi uzaklıklar arasındaki toplumsal hareketliliğin bu büyük hızlanması, pek çok antropologun, insan gruplarıyla onların “ait oldukları” coğrafi yerellikler arasındaki genellikle elde bir sayılan bağlantıları sorgulamasına neden oldu. Antropologlar giderek daha fazla sığınmacı ve göçmenler, uluslar arası şirket çalışanları ya da internet toplulukları gibi çok ülkeye dağılmış gruplar hakkında çalıştıkça, mekân kavramının bütünüyle yeniden düşünülmesi ihtiyacı doğdu. Antropolojinin işareti olarak kullanılagelen klasik eşzamanlı, tek yerli, tek topluluklu çalışmalar giderek ender hale geldi ve antropologların çalışmalarını hem tarihsel hem de bölgesel olarak bağlamsallaştırmaları beklenir oldu. Bu durumdan kaynaklanan kuramsal düşüncelerin bazılarına kısaca bakmalıyız. Yöntem tartışmalarında yeni bir terim ortaya çıkmış gibi görünüyor –çok yerli alan çalışması– bu kavram, bir dizi yerel olmayan çalışma türüne gönderme yapıyor; bunlar arasında kentler ya da kurumlar arasındaki dağınık ağlara ilişkin çalışmalar da var, kıtalar arası göçmen topluluklarla ilgili olanlar da.

Dördüncüsü ve yukarıda “mekanın yeniden düşünülmesi” olarak söylediğimiz şeyin bir parçası olarak, ister geleneksel ekosistemler ya da kentsel uzamlar, ister sanal siber uzamlar olsun, insanların işgal ettikleri fiziksel alanlara yeni bir ilginin doğduğunu görüyoruz ki bütün bunlar postmodernizmin

aşırı toplumsal inşacılarına son derece ilgisiz görünürdü. Fiziksel çevreye olan bu ilgi ile pratik kuramcılar (Sekizinci Bölüm) tarafından vurgulanan insanın (fiziksel) bedenine yönelik ilgi arasında bir bağlantı olduğunu düşünüyoruz. Aslında Bourdieu, *habitus* kuramında fiziksel ortam ile fiziksel bedene eşit vurgu yapar. Bu ilişki, antropoloji ile fiziksel gerçeklik arasında 1960'ların kültürel ekoloji hareketinden farklı bir çerçevede yeni bir uzlaşmaya işaret ediyor.

Son olarak, 1960'lardan bu yana devam eden kültür kavramının genel itibarsızlaşması, 1990'larda sona erdi; "halkların" "paylaşılan bir kültüre" sahip oldukları yolundaki eski fikir de başarıyla gözden düşürüldü. Böylece bir yandan "toplum" görelileştirilerek ve dağınık, üst üste binen ağlara ayrıştırılarak toplumsal bütünlük düşüncesi zayıflatıldı. Diğer yandan, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, fiziksel dünya (ve beden) fikri antropolojik düşüncede daha büyük bir öncelik kazandı. Bu paradoks, toplumu özerk bir sistem olarak ele alan Durkheimci yaklaşımdan uzun dönemli bir sapmayı ve doğal bilimlerin bazı yeni yaklaşımlarına yönelmeyi işaret ediyor olabilir.

Bu son eğilim, hazırladığımız antropoloji tarihinin son bölümünde özellikle üzerinde durduğumuz iki eğilimden biri; diğeri de küreselleşme ve mekân çalışmalarına yönelik olan eğilim. Bu iki özel konuyu seçmemiz kısmen keyfi sayılabilir. Pekala tartışabileceğimiz başka pek çok eğilim de var. Bu nedenle, hem disiplinin geleneksel alanlarında (Malinezya, Barraud vd. 1984; Strathern 1988; Weiner 1992; Godelier 1999) hem de "evde" (Miller 1998) yapılan antropolojik araştırmadaki dikkat çekici büyümeyi görmeye çalışmak gerekiyor. Aynı zamanda sembolizm, tarih ve iktidar konusunda Marx'ın, Gramsci'nin ve Foucault'un yazdıklarından esinlenen pek çok çalışma da yapıldı (Herzfeld 1992; Trouillot 1995; Gledhill 2000). Simmel'in çalışmalarının ve Marksizmin yeniden keşfedilmesiyle başlayan ve post yapısalcı kuram tarafından desteklenen ekonomik antropolojinin dirilişine ilişkin bir eğilimi de görmemiz de önemli (Carrier 1997; Lutz ve Nonini 1999). Siyasal şiddet antropolojisine (Malkki 1995; Nordstrom ve Robben 1995; Tam-

biah 1996) ve insan haklarına (Wilson 1997) ilişkin çok önemli çalışmalar yapıldı; bu yeni araştırma alanları antropolojinin geleceği için belirleyici olabilir.

Küreselleşme çalışmaları ile biyoloji ve kültür çalışmalarına odaklanma kararımız, bu alanları diğerlerinden daha önemli görmemizden kaynaklanmıyor. Ama disiplinin tarihi bağlamında bu iki eğilimin özellikle ilginç olduğunu düşünüyoruz – kısmen her ikisinin de ana akım antropoloji tarafından dikkat çekici yollarla kendine dahil edilmeye çalışılmasından, kısmen de her ikisinin de 1990’ların hızla büyüyen alanları olmasından. Bu iki eğilim aynı zamanda çok ilginç çelişkiler ve üst üste gelişleri temsil ediyor bize göre. Kabaca söylemek gerekirse, antropolojinin ve dünyanın hali hazırdaki durumuna iki çok farklı yoldan tepki olduklarını söyleyebiliriz. Her iki durumda da bu yöntemler disiplinin tarihine sadıktı. İlk eğilim, tarihi ve halihazırdaki karmaşık meseleleri yeniden ele aldı ve o eski soruyu, “İnsan nedir” sorusunu bir kez daha sorarak modern antropolojinin kuruluşunda önemli bir rol oynayan doğa/kültür (*nature/nurture*) çatışmasını yeniden canlandırdı. İkinci eğilim ise bu kez küresel akış bağlamında, bizi bir kez daha diğer iki klasik soruya götürdü: “Toplum nedir?” ve “Kültür nedir?”

Biyoloji ve kültür

İnsanlığın doğasına ilişkin iki tamamlayıcı soru sorulabilir: “İnsan nedir?” (cevap: “büyük evrim ağacının küçük bir dalı”; “Şempanzelerin yakın bir akrabası” vd) ve “İnsan olmak ne anlama gelir?” (tamamen farklı bir dizi cevabın olduğu geniş bir alan açacak bir soru). 20. yüzyıl antropolojisinde, bu kitabın da gösterdiği gibi, ikinci soru, ilkinin üstüne geldi. Hem Boas hem de Malinowski için yerlilerin bakış açısını kavramak temel önemdeydi; hem Mauss hem de Radcliffe-Brown, toplumun doğasıyla *homo sapiens sapiens*inkinden daha fazla ilgileniyorlardı. İnsan kültürünü ve toplumunu dışsal güçlerin bir sonucu olarak gören nedensel açıklamalar, bu dışsal güçler ister çevre ister genetik olsun, bazen etkili olabilseler de her zaman

azınlıkta kalan görüşlerdi. Ancak son yirmi yılda antropoloji ile çeşitli doğa bilimleri arasındaki ilişkinin yeniden canlandığına tanık olduk. Bu yönelim, nihai olarak, doğa bilimlerinin gidecek daha karmaşık modelleri kullanılabilir kıldığı gerçeğine dayalıydı; bu modeller biyolojik hatta bir ölçüde zihinsel süreçlerin işleyişine ilişkin gerçekçi canlandırmalar yapabiliyorlardı. Bu türden modellerin niteliksel toplumsal bilimlere doğrudan uygulanması imkansız olsa da (çünkü bu modeller sayısal girdiye bağımlıdır), daha önce (sibernetik ile ilgili tartışmamızda) gördüğümüz gibi, doğa bilimlerinden üretilmiş bu modeller toplumsal süreçlerin metaforları olarak başarıyla kullanılabilirler. Marilyn Strathern (1991) bu nedenle matematiksel Kaos Kuramı'nı toplumsal durumlar ve alanlar arasındaki farklılık türlerinin bir mecazı olarak kullandı.

Pek çok antropolog için bu yeni modellerin esas cazibesi, karmaşıklıklarıdır. Karmaşık sistemler kuramıyla birlikte, doğal bilimlerin kendileri de doğrusal neden sonuç ilişkileri dünyasını terk edip olasılıkçı, çok dayanaklı bir evrene geçmiş gibi görünüyordular ki bu evren, sosyal bilimciler için daha tanıdık bir evrendi; aynı zamanda pek çok doğa bilimcinin toplumsal bilimlere ilişkin anlayışı da böylece arttı. Ancak, akademinin bu iki kolu arasında hâlâ temel bir güvensizlik devam ediyordu, yanlış anlamalar ortaktı ve bunlar fikir alış verişini aksatıyordu. Bu sorunlar belki de aşağıdaki örnekte daha iyi görülebilir.

1979'da Bruno Latour ve Steve Woolgar, verimli bir monografi olan *Laboratory Life*'i (Laboratuvarda Hayat) yayınladılar. Bu, California'daki yüksek teknoloji bir biyokimya laboratuvarında yürütülen geleneksel, tek boyutlu bir alan projesiydi. Yazarlar, başlangıçtan itibaren kendi görevlerini üzerinde çalıştıkları bilim insanlarınınkinden ayırma konusunda son derece dikkatli davrandılar. Biyokimyacılar "dışarıdaki" fiziksel dünya hakkında bilgileri ortaya çıkarırken, Latour ve Woolgar bu tür bir bilginin nasıl bir toplumsal gerçekliğe dönüştüğünü sordular: Deneyi yapan kişi gördüğünde "sonucu" nasıl tanıyordu, bu "sonuç" laboratuvardaki kolektif arasında nasıl dolaşıma gi-

riyordu, eleştiriliyor ya da kabul ediliyordu, savunuluyordu ve başka “sonuçlar”la ilişkilendiriliyordu ve nasıl yayınlanıyordu? Bu sorulara verdikleri cevaplarda, yazarlar, Latour’un (1991) daha sonra Aktör Ağ Kuramı olarak adlandıracağı bazı temel ilkeler geliştirdiler. Buna göre insanları, nesneleri ve fikirleri birbirine bağlayan ve içinde sürekli bir “tercüme”nin yapıldığı (kişiden nesneye, nesneden fikre vb) bir ağ vardı. Monografi-nin bugün bir klasik haline gelmiş giriş bölümünde yazarlar laboratuara girişlerini tanımlarlar. Bu tanımda laboratuvar bilinç-li biçimde egzotikleştirilir; okurun orayı bir Yeni Gine kabilesi kadar “yabancı” hissetmesi sağlanır.

Bu çalışmanın şafağında, genellikle STS (Teknoloji ve Bilim Çalışmaları) olarak adlandırılan az sayıda sosyolojik ve antropolojik bilim çalışması yapılmıştı. Bunlar bilimin geniş ölçekli ekonomik ve siyasal süreçler içindeki yerine ilişkin belirlemelerden belirli bir araştırma alanındaki mikro çalışmalara kadar farklılaşıyordu. Bununla beraber, bu çalışmaların çoğunun taşıdığı içkin eleştiri ve bunların genellikle bilgi rejimleri ve ideolojilere ilişkin post yapısalcı yönelimleri, antropologlarla doğal bilimciler arasındaki ilişkileri geliştirmek için pek işe yarar şeyler değildi. Latour ve Woolgar’ın kendileri bu tuzaklardan genellikle kaçındılar ama yine de yaptıkları çalışma biyologlar ve fizikçiler tarafından ya eleştirildi ya da görmezden gelindi. Yenilerde, Sokal Vakası, gerilimlerin hâlâ büyük olduğunu gösterdi. 1996’da fizikçi Alan Sokal, *Social Text* dergisinde “Transgressing the Boundaries: Toward a transformative hermeneutics of quantum gravity” (Aşılan Sınırlar: Kuantum Yerçekiminin Dönüşümcü bir Hermenötikine Doğru) başlıklı bir makale yayınladı. Bu makalede teorik fiziğin “nesnel bir gerçeklik” değil teorik bir inşa olarak görülmesi gerektiğini ileri sürdü (Sokal 1996). Bundan çok kısa bir süre sonra da makalenin tamamen uydurma olduğunu duyurdu; postmodernist jargon ve belirsiz düşüncelerle dolu tutarsız ve anlaşılmaz tezler içerdiğini ve yaptığı şeyin bütünüyle postmodern kültürel seçkinlerin ahmaklıklarını ve anti-entelektüelliklerini sergileme girişimi olduğunu açıkladı. Sokal antropologları hedeflemiyordu (esas

hedefi edebiyat kuramcıları ile felsefecilerdi) ama beşeri ve bilimsel yaklaşımlar arasında süregiden uçurumun vahametini ortaya koyuyordu.

Bununla birlikte Latour'un hiçbir zaman güçlü bir toplumsal inşacı görüşü ileri sürmediğini belirtmek gerekir. Aslında, *We Have Never Been Modern*'de* (1991) fiziksel bilimleri sosyal bilimlere indirgemeye çalışmanın (ve tersi) nafile bir çaba olduğunu vurguladı. Ona göre ihtiyacımız olan şey, görünürde ayrı olan bu iki alan arasında sürekli devam eden "tercümeleri" tanımlayacak çözümleyici bir dilin geliştirilmesiydi. Bir yandan, Latour'un kuramı 1600'lerden bu yana hem doğa bilimlerinde hem de beşeri bilimlerde kurucu bir öge olan toplum ile doğanın ayrılığı öncülüne doğrudan bir saldırı anlamını taşır. Diğer yandan, bütün bilimsel sonuçların melez doğasına dikkatimizi çeker: çünkü bilgi laboratuardan ya da saha çalışması halinden çıkıp da tercüme ve yeniden tercümenin yapıldığı durduğu küresel ağa düştüğünde, zaten dönüşmektedir.

Doğa bilimleriyle daha doğrudan ilişkilenen (genellikle de disiplinlerarası çalışmalar yoluyla) iki antropolojik yaklaşım grubunu tartışırken bu bakış açısını akılda tutmakta fayda olacak. İlk grup, çok büyük bir hızla büyüyen disiplinlerarası bilişsel bilimler (*cognitive science*) alanı ile bağlantılı yaklaşımlar. "İdrak" (*cognition*) (bu kavramı algının, hafızanın, yargının, kavram oluşturma ve dil kullanımının da dahil olduğu bilgi yönetimi ve alımlaması ile bağlantılı zihinsel süreçlerin tamamı olarak kabaca tanımlayabiliriz) antropolojinin çok eski ilgi alanlarından biridir; ilk biçimleri 20. yüzyıl başında ortaya çıkmıştır; Sapir-Whorf hipotezinden Rasyonellik Tartışmasına ve Lévi-Strauss'un *La Pensée sauvage*'ına** kadar bir dizi çalışma, genellikle bilişsel antropoloji olarak adlandırılır (D'Andrade 1995). Bilişsel antropoloji alanında 1950'lerde ve 1960'larda kavramlarla verili kültür arasındaki ilişkiyi çözümlemek için yeni yöntemler geliştirildi. Böylece, Brent Berlin ve Paul Kay (1969) ünlü renk sınıflaması çalışmalarında evrensel renk ka-

(*) *Biz Hiç Modern Olmadık*, Norgunk Yayınları, 2008.

(**) *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yayınları, 2000.

tegorilerinin varlığına ilişkin kanıtlar ileri sürdüler. 1980'ler boyunca bu antropolojik ilgi linguistik, psikoloji, nöroloji, evrimci biyoloji, yapay zeka araştırmaları ve Genel Sistemler Kuramı gibi alanlarda yapılan çalışmalarla yakınlaştılar ve bilişsel bilimin yeni bir alanını oluşturdular.

Bilişsel bilim halen oluşum aşamasındaki bir alan ve burada geniş bir yöntem çeşitliliği uygulanıyor (bilgisayar destekli tomografiden katılımcı gözleme kadar) ve geniş, genişlemeye devam eden çok sayıda soru ortaya konuyor. Karmaşık sistemler için yeni matematik canlandırma modellerinin gelişimi, bu araştırmanın çok sayıda kolunu canlandırdı ve programlar karmaşıklaştıkça ve bilgisayar donanımı günden güne güçlendikçe, bu çalışmanın uzun dönemde olağanüstü potansiyellerinin olabileceği ortaya çıkıyor. Bu bilgi parçası bilişsel bilimin pek çok dalına yoğun biçimde yatırım yapan dünya çapındaki fon kuruluşlarına harcanmadı. Bir dizi etkili araştırma enstitüsü kuruldu ve yoğun deneysel ve alan yönelimli araştırma yürütüldü. Bütün bunlar, bilişsel bilimin sayısız zorlayıcı ve anlamlı soru sorup genellikle de geçici ve kısmi sonuçlar sunabilmesi anlamına gelir.

Bilişsel bilimin antropoloji üzerindeki uzun dönemli etkisi bu nedenle kolayca öngörülemez. Ancak, bilişsel bilimcilerin bireyin bilişsel bakımdan bir *tabula rasa* (boş kağıt) olarak dünyaya gelmediklerinin kanıtlandığını kabul ettikleri izlenimi yarattıkları söylenebilir. Durkheim'dan beri antropologlar *tabula rasa* önermesini sorgusuz sualsiz benimseme eğilimindediler – insanın zihinsel süreçleri evrenseldir ve toplumsal olarak inşa edilir; bu nedenle de sonsuz bir çevre koşulları çeşitliliğine serbestçe uyarlanabilirler. Yeni araştırma ise tam tersine gösterdi ki zihinlerimiz ve duyumsal donanımımız son derece özgülleşmiş araçlardır, belirli potansiyelleri ve sınırlılıkları vardır. Açıktır ki bu araçların gelecekte nasıl işlevlerinin olacağına ilişkin pozitif bilgi, antropolojinin en büyük ilgisi olacaktır.

Antropolojinin geldiği son noktaya ise Scott Atran'ın (1990) etkili çalışmasında işaret ediliyor. Bu çalışmada, hem Durkheimcı sosyoloji hem de etnobilimden çeşitli izlekler geliştirili-

yor ve evrensel olarak insanın doğal dünyasını sınıflandırmanın henüz ortaya çıkmamış, belirli yolları tartışılıyor. Diğer taraftan, bilişsel bilim çerçevesi içinde çalışan antropologlar, geniş bir inanç yelpazesini temsil ediyorlar. Bir yanda Dan Sperber (Lévi-Strauss'un eski bir öğrencisi) ve Pascal Boyer insan idrakinin Darwinci bir açıklamasına yakınken (Sperber 1996; Boyer 1999 – benzer tezler Bateson tarafından 1979'da geliştirilmişti) diğer yandan çok sayıda kuramcı, insan idrakinin evrensel boyutlarına ilişkin bir kavrayışa dair ipuçlarının nörolojide bulunabileceğini öne sürüyorlar (Turner 1987; Bloch 1991; Borofsky 1994). Son olarak, Bradd Shore, Dorothy Holland ve Naomi Quinn gibi akademisyenler de (Holland ve Quinn 1987; Shore 1996) idrakin biyolojik donanım ile toplumsal insanın bir bileşimi olan sınırlı sayıdaki bir dizi prototipik “ilksel anlamlar” etrafında örgütlendiğini iddia eden (ve özgün olarak linguistik alanında geliştirilmiş) *şema kuramı* ya da *prototip kuramının* çeşitli biçimlerini benimsiyorlar (“yukarı” ve “aşağı” evrensel insan kategorileri olabilir ama bunların işaret ettikleri şeyler açıktır ki Polinezya mercan adalarında ve Andlar'da farklıdır).

Benzer görüşler bir dilbilimci ve bir filozof, George Lakoff ve Mark Johnson tarafından birlikte yazılmış iki kitapta da ifade edildi (1980; 1999); bu kitap, evrensel olarak bedensel deneyime dayalı mecazlar üzerine inşa edilmiş insan bilgisi ve idrakine ilişkin bir bakış ortaya koymakta son derece etkili oldu. Evrensel bir bileşeni bulunduğu çok açık olan (hepimiz iki elle doğarız) bedensel deneyim, aynı zamanda bireye ve topluma özgüdür. Aynı zamanda, bedensel deneyim her birimiz tarafından gayet içeriden bilinir, bu nedenle de başka deneyimsel alanlarla benzerlik kurmak için son derece verimli bir kaynaktır. Çünkü bu deneyimsel alanlar, özgül bedensel deneyimleri uyandıran bazı ortamlarda massedilmiştir. Lakoff ve Johnson'ın evrensellere olan inançla tikel olana ilgiyi uzlaştıran çalışması, tıbbi antropoloji ve bilgi antropolojisi gibi alt alanlar için özellikle önemli oldu.

Bu türe ilişkin son bir örnek, Polonya asıllı Amerikalı dil bi-

limci Anna Wierzbicka'nın çeşitli Avrupa dillerinde kavram oluşumu hakkındaki karşılaştırmalı çalışmasıdır. Wierzbicka, Rusça ve İngilizcedeki duygusal durum bildiren sözcükler arasında yaptığı karşılaştırmada, iki dilin zihin (ya da ruh) ile beden arasında yaptıkları kavramsal ayrımın birbirinden farklı ve bağdaşmaz olduğunu gösterdi (Wierzbicka 1989). Sapir-Whorf hipotezinin (Dördüncü Bölüm) yeniden doğuşundan başka bir şey değilmiş ve dolayısıyla da kültürel görececiliğe yeni bir katkı imiş gibi görülebilecek böylesi bir çalışma, gerçekte Wierzbicka'nın uzun dönemli hedefi "semantik evrensel-ler" keşfetmek olduğu için, son derece güçlü bir evrensel bileşene sahiptir.

Aslında yukarıdaki tüm örnekler –ve bahsedilebilecek daha başkaları– antropolojide bilimsellik iddialarını anımsatan her şeyi reddeden postyapısalcı postmodern eğilimlerin tersine döndüğü, evrenselciliğin geçici bir yeniden doğuşuna işaret ediyor gibi görünüyor. Yeni bilişsel antropologlar, doğa-kültür tartışmasına ne kadar dayandıklarına bakılmaksızın, kültürel temsilleri "sezgisel ontolojinin zenginlikleri" (Boyer 1999:210) olarak kabul ederler ve kültürün yumuşak ve değişken malzemesinin altında yatan fiziksel yapının doğasını ortaya koymaya niyetlidirler.

Üzerinde durmayı tercih ettiğimiz ikinci yaklaşımın evrenselciliği, daha belirgindir. Antropologların evrimci kuram ya da yeni Darwincilik karşısındaki tutumları, çeşitli ve ihtilaflıydı, öyle olmaya da devam ediyor. Kimileri, toplumun Darwinci açıklamalarını deneyimin zenginliğini ve küresel sosyo kültürel çeşitliliği genetiğe indirgemeye kalktığı için, bilimsel olarak sorumsuz ve kişiliksizleştirici bulurlar. Başkaları, insan zihnine ilişkin Darwinci kuramların kanıtlarla desteklenmediğini, bu nedenle de geçersiz olduğunu düşünür – böyle düşünürler arasında önde gelen iki isim, Claude Lévi-Strauss ve ünlü dil bilimci Noam Chomsky'dir. Yine de bazıları, Darwincilik, bilişsel psikoloji ve ayrıntılı etnografik araştırmanın bir bileşiminin müthiş bir açıklama potansiyeline sahip olduğu görüşündedir.

Ama açıktır ki, sahneye kuşkucular egemendir ve bunlar,

antropologlar arasında saygıdeğer bir dizi ismin de desteğine sahiptir. Savaştan önce Boas, Malinowski ve Radcliffe-Brown (kendisinin ırk ayrımcılığı ile ilgili eleştirel görüşleri pek az bilinir. Bkz. Kuper 1999: xiii-xiv), biyolojik belirlenimcilik, öjeni ve genellikle bunlarla bağlantılı olan ve pek çok Darwinci biyolog tarafından desteklenen ırkçı sözde bilime karşı son derece sert eleştiriler yöneltiyorlardı (bkz. Malik 2000). Savaş sonrasında Atlantik'in iki yanındaki ortodoks görüş, konu antropoloji olduğunda, insan doğasının biyolojik açıklamasının ya geçersiz ya da yanlış olduğu yolundaydı. İnsan doğası üzerine çalışan antropologlar, bu doğayı sonsuzca biçimlendirilebilir olarak görürken (bunun Lévi-Strauss gibi az sayıda istisnası vardı) esas olarak toplum ve kültürü çalışanlar bunların tarihsel gelişmeler ve içsel dinamikler açısından tamamen anlaşılır olduğunu düşünüyorlardı. İnsan doğasının biyolojik açıklamaları, ancak 1970'lerin ortalarında entelektüel hayatın merkezinde yeniden belirmiş (Yedinci Bölüm) ve o dönemde sosyal ve kültürel antropologlarca neredeyse ittifakla reddedilmişti. Ancak 1990'lardan başlayarak sosyobiyoloji yeni ve daha karmaşık bir biçimde yeniden sahneye çıktı; artık geleneksel sosyal ve kültürel antropoloji ile daha fazla ortaklık potansiyeli taşıyordu; yine de pek çok antropolog tarafından reddedildi. Bununla birlikte, tartışma daha az şiddetliydi; belki bunun nedeni, sosyobiyolojideki "bilişsel dönüş" idi, belki de antropolojinin kendisi bu tür konulara ilişkin daha kabul edici bir hale gelmişti.

İnsan toplumunu insan türünün evrim tarihi terimleriyle açıklama girişiminde bulunan Darwinci sosyal bilim, kabaca iki araştırma hattına ayrılabilir (Knight vd. 1999:1-2): bir yanda kalkış noktasını insan genetiğindeki gelişmelerden alan evrimci antropoloji, ki kişilerarası dayanışma derecesinin akrabalık mesafesi tarafından belirlendiğine işaret eder; biyolojik ilişkinin yakınlığı arttıkça, insanın fedakarlık yapma eğiliminin de arttığını düşünür.

Diğer tarafta, giderek evrimci psikoloji olarak bilinen bir araştırma hattı vardı. Bu hat, "davranışın işlevsel sonuçlarına bu davranışın altında yattığına inanılan bilişsel mekanizma-

lardan daha az ilgi gösteriyordu” (Knight vd. 1999:2). İlk kuşak sosyobiologlardan farklı olarak bu okul, belirli bir davranış ya da inanç dizisinin varlığı ile bunların kısa dönemli uyarlanma değerinden basit sonuçlar çıkarmıyordu. Açıkça söylemek gerekirse, bu yaklaşım cinsellik ve şiddetten çok idrak ve sınıflama ile ilgiliydi. Bu yeni sentezin marka yayını, *The Adapted Mind* (Barkow vd. 1992 Uyarlanmış Zihin) başlıklı derleme çalışmasıydı ve kuramın en adanmış bileşenleri de bir karı koca ekibi, Santa Barbara’daki University of California’dan antropolog John Tooby ve psikolog Leda Cosmides idi. İhtilafli sosyobiyoloji etiketinden özellikle kaçınarak bu çift –ve diğerleri– insan zihnini Evrimci Uyum Çevresine bir uyarlanma yanıtı olarak gelişen özgül alanların bir araya gelmesi olarak kavramlaştıran bir kuram geliştirdiler: *homo sapiens sapiens*in bir tür olarak meydana geldiği çevre (muhtemelen Doğu Afrika’daki Rift Vadisi’nin yüksek savanları). İnsan zihninin tanımlayıcı özellikleri bu nedenle köken olarak uyumlaştırıcıydı (türlerin yaşamaya devam etme kapasitelerini ve uyumlarını artırıyordu) ama çağdaş bağlamda bunlar uyumu zorlaştırıcı da olabiliyorlardı. Bir kez daha, bu alandaki pozitif bilgiyi olumlu karşılamak için antropologların iyi nedenleri var gibi görünüyor ama bu akademisyenlerin şimdiye kadarki araştırmaları antropologların kullanımı için fazla belirsiz ve fazla parçalı görünüyor. Üstelik, çok sayıda evrim psikologu biyolojik evrimle kültürel değişim arasındaki karşılıklı ilişkileri hesaba katmaya çalışmış olsa da (Boyd ve Richerson 1985; Durham 1991), bu okul bugünün çok hızlı değişen dünyasında yetersiz görünmesine neden olacak biçimde bir kültürel değişim kuramı geliştiremedi.

Hepsinin sonunda, çeşitli ikmal çabalarına karşın, evrimci psikoloji pek çok antropolog tarafından hâlâ biyolojik indirgemeciliğin bir biçimi olarak görülüyor ve 1990’ların sosyal ve kültürel antropolojisinin ana damarları içinde kendine bir yer yapmaktan uzak görünüyor. Bununla birlikte, 1990’lar boyunca antropologlarla biyologlar arasındaki bağlantıların yeniden canlandığını söylemek, yanlış olmayacaktır. Biyologlar gide-

rek dilin, benlik bilincinin, mitlerin ve ritüellerin türsel primat davranışı olarak ele alınamayacak kadar karmaşık insan görünüşleri olduğunun farkına varıyorlar. Diğer yandan, antropologlar da insan toplumsallaşmasıyla ilgili *tabula rasa* kuramının savunulamaz olduğunu büyük ölçüde kabul ettiler ve çoğu en azından doğal bilimlerle sosyal bilimler arasında elde bir kabul edilen ayrımı sorgulamaya başladı. Bugün, biyoloji bilimlerine çok temel yatırımlar yapılırken ve kapsamlı araştırma programları yürütülürken, belki de geleneksel disiplinler arası sınırların daha fazla sorgulanması sadece bir zaman meselesidir.

Küreselleşme ve yerelliğin üretimi

1990'lar boyunca sosyal bilimler alanında yapılan herhangi bir büyük konferansın başlığında “küreselleşme” sözcüğünün bulunmaması mümkün görünmüyordu. 1980'lerin sonundan önce, bu terim pek az kullanılırken (Robertson 1992), sonra birden, herkesin ağzındaydı. Pek çok antropolog, alanı tanımlamakta ve yeni araştırma gündemleri geliştirmekte etkindi; yeni dergiler kuruldu (Chicago merkezli *Public Culture* gibi) ve çok sayıda kitap yayınlandı, başlıklarında genellikle “küresel”, “kültür”, “modernite” ve “kimlik” gibi sözcükler vardı. En etkili derleme, Mike Featherstone'un *Global Culture* (1990 Küresel Kültür) kitabı oldu; bunu Scott Lash ve Jonathan Friedman'ın *Modernity and Self-Identity* (1991 Modernite ve Benlik Kimliği), Ulf Hannerz'in *Cultural Complexity* (1992 Kültürel Karmaşıklık), Friedman'ın *Global Identity and Cultural Process* (1994 Küresel Kimlik ve Kültürel Süreçler) ve Arjun Appadurai'nin *Modernity at Large* (1996 Başboş Modernite) kitapları izledi.

Küreselleşme, geçici olarak, yerelliklerin anlamsız hale geldiği bir coğrafi uzaklık hafiflemesi süreci olarak tanımlanabilir. İnsan hakları kavramlarının, tüketim örüntülerinin, iletişim teknolojilerinin, pop müziğin ve milliyetçi ideolojilerin dünya çapında yayılması, küreselleşme süreçleri olarak tanımlanabilir; tıpkı uluslararası sermaye akışları, AIDS salgını, yasadışı uyuşturucu ve silah ticareti, antropolojide akademik ulus-

lararası ağların büyümesi ya da Karayip kökenli toplulukların İngiltere’de yerleşik hale gelmesine yol açan göçler gibi. Bu tür süreçler, antropologlar örneğin ucuz uçak biletleri, uydu televizyonu ya da internet gibi sosyo kültürel etkilerin öngörülemez ve son derece çeşitli olduğuna işaret etmekte acele etse-ler de, küresel ölçekteki alt yapıların gelişimine bağlıydı (uzun mesafede taşıma ağları, modern iletişim teknolojileri vb).

Küreselleşmenin yeniliği, antropolojinin hem içinde, hem de dışında tartışıldı. Kimileri, geniş kapsamlı ekonomik, siyasal ve dinsel ağların yüzyıllardır bölgesel ve hatta kıtasal çapta varol-duğunu ileri sürerken, başkaları Batı’da çok etnili kent toplum-larının ortaya çıkışı, Üçüncü Dünyada modern eğitim sistem-lerinin yayılması, Batılı yaşam biçimlerinin ve siyasal idealleri-nin küresel olarak yayılması yahut özcü etnik kimliklerin poli-tikleşmesinin artışı gibi görüngülerin tamamen yeni şeyler ola-rak görülmeyi ve antropolojide yeni bir kuram ve yöntem gün-demi kurulmasını hak ettiklerini düşünüyordu. Bize göre bilgi-nin, insanların ve malların modern akışındaki hız ve hacim in-kar edilemez biçimde insanlık tarihinin hiçbir döneminde ol-madığı ölçüye ulaştı ancak uzun mesafeli ticaret, akrabalık, ri-tüel mübadelesi ve siyasal çatışma toplumun kendisi varoldu-ğundan beri daha küçük çapta da olsa muhtemelen vardı.

Saçma görünse bile, *küreselleşmenin kendisi* ile –yani ta sö-mürgeciliğe kadar geri götürülebilecek tarihsel kökenleri ile karşımızda duran karmaşık sosyo kültürel süreçler ile– *küre-selleşme çalışmaları* –yani 1990’lar boyunca öne çıkan ve bu sü-reçleri ele alan bir grup antropolojik yaklaşım– arasındaki farkı vurgulama ihtiyacı duyuyoruz. “Küreselleşmenin kendisi” dik-kate alındığında, savaş sonrası dönemin en önemli olayı tartış-masız biçimde, Demir Perde’nin yıkılışıydı. Antropoloji için bu olayın çok geniş yansımaları vardı. İlki, daha önce de değinildi-ği gibi, Batılı ve Doğulu antropologların konferanslarda bir ara-ya gelmeye başlamaları ve birbirlerinin disipline ilişkin kavra-yışını anlamaya çalışmalarıydı. İkincisi, belki de daha önemlisi, koca bir etnografik bölgenin antropolojik araştırmaya “açılma-sı” idi. Paylaşılan yakın geçmiş, merkezî otoritenin ani çöküşü

üzerine bir yenilenme sürecine girdiği öne sürülen bölgedeki yerel çeşitliliklerin ötesine geçen ortaklıklar için bir ölçüt oluşturdu (örneğin bürokratik, eğitimsel ve bilimsel anlaşmalar, ideoloji ve toplumsal hafızada cisimleşen ortaklıklar). Çok kısa sürede “sosyalizm sonrası bölge”deki saha çalışmalarına giren Batılı antropologlara göre bu koşullar yenileyici bir kuramsal ve yöntemsel yaklaşımlar seti geliştirmeyi gerekli kılan yeterince özgün koşullar oluşturunuyordu. Bu yaklaşımla 1991’de Amerikalı antropolog Katherine Verdery çok etkili olmuş bir makale yayınladı: “Theorizing Socialism: A Prologue to the ‘Transition’” (Sosyalizmi Kuramlaştırmak: Geçiş Sürecine Bir Giriş). Verdery, bölgede 1989 öncesinde araştırma yapmış bir avuç Batılı antropologun araştırmalarını (genel bir bakış için bkz. Halpern ve Kideckel 1983) ve Doğu Avrupalı akademisyenlerin çalışmalarını gözden geçirerek (örneğin Macar ekonomist Janos Kornai gibi) ve (şaşırtıcı biçimde) Karl Polanyi’nin kuramlarını dikkate alarak (Beşinci Bölüm), 1989 öncesi ‘sosyalist’ toplumlar ile ilgili bütünsel bir model geliştirdi; bu model, bu toplumları feodalizmle belirli benzerlikleri olan ayrı bir tarihsel toplumsal tip olarak ayırt ediyordu. Sonraki araştırmalar kısmen Verdery’nin modelini takip etti (bkz. Humphrey 1996/7), kısmen de farklı yollar açtılar (bkz. Ries 1997). Bununla birlikte, Verdery’nin bakışı bu bölgede yapılan çalışmalarda egemen olmayı sürdürdü.

Bu örnek, çeşitli noktaları açığa çıkarmayı sağladığı gibi, bize küreselleşme konusundaki antropolojik çalışmaları da tanıtıyor. Bir yandan bölgesel siyasal sistemin çözmesine yol açan sosyoekonomik küreselleşme sürecini görüyoruz. Diğer yandan, (kendileri de küreselleşmenin ajanları olan) antropologların bu yeni, el değmemiş “saha”ya girdiklerini, onu “etnografik bölge” olarak tanımladıklarını, yerel akademisyenlerle işbirliklerini pekiştirdiklerini ve saygın bir “bölgesel etnografik yazım geleneği” kurmaya giriştiklerini izliyoruz. Böylece, küreselleşme süreci bölgenin etrafındaki engelleri kaldırdı ama antropologlar kendileri bölgenin benzersizliğini öne sürerek ve özellikle burası için düşünülmüş bir kuram geliştirerek, bölgeyi yerel-

leştirmekle meşguldüler. Ancak paradoksal olarak, geliştirilen bu kuramın kendisi küreselleşme ile çok bağlantılıydı. Aslında, tipolojiler ve toplumsal bütünleşme mekanizmaları, 1970'ler ve öncesini çağrışıyordu. Elbette ki bu kategorileştirme eğilimi bölgenin aslında ayrı bir yer olduğu tezini daha fazla güçlendirdi ve böylece yeni bir antropolog alt grubu için meşru bir çalışma nesnesi haline getirdi.

Gördüğümüz gibi, küreselleşme, öngörülemez ve belki de küreselleşmenin doğrudan karşıtı olabilecek ölçüde özerk yerel etkilere sahipti. Bunun farkına varmak, 1990'lar antropolojisinde ortaya çıkan küreselleşme çalışmaları için önemli bir kalkış noktasıdır.

Küreselleşmeye yönelik antropolojik ilgi bir boşlukta ortaya çıkmadı. 1980'lerin etnisite ve milliyetçilik çalışmaları (Seki-zinci Bölüm) küreselleşme okulunu önceliyordu; milliyetçilik, tanımı gereği modernite ve devletle bağlantılı bir görüngüydü; etnik hareketler de büyük ölçüde değişim ve modernleşme ile ilişkiliydi. Bunun gibi, 1970'lerin Siyasal Ekonomisi (Yedinci Bölüm) ile de belirgin süreklilikleri vardı. Aslında, bu okulun iki büyük ismi, Eric Wolf (Steward'ın öğrencisi) ve Peter Worsley (Gluckman'ın öğrencisi) esas kitaplarını 1980'lerin başında yayınlamışlardı (Wolf 1982; Worsley 1984); her iki kitap da küresel kapitalizmin kültürel boyutları ve modernitenin evrenselleşmesi ile ilgileniyordu – özellikle de Worsley'inki. Daha da geriye gidersek, Marksist-Leninist emperyalizm kuramı ile Chicago Okulu ve Steward'ın öncülük ettiği köylü çalışmaları geleneği ve Manchester Okulunun modernleşme çalışmaları arasında da süreklilikler vardı.

İsveçli antropolog Ulf Hannerz'in çok etkili olmuş çalışmasında bu süreklilikler açıkça yansıyor: Hannerz'in ilk monografisi (1969) büyük ölçüde Chicago geleneğine dayalı bir Amerikan getto hayatı çalışmasıydı ve ilk önemli kuramsal çalışması da (1980) kent antropolojisine bir katkı idi; en önemli katkısı, 1990'larda küreselleşme çalışmalarının saha, yöntem ve potansiyelleri ile ilgili tartışmasıdır (Hannerz 1992). Bu son ciltte, kültür kavramı durağan ve birbirine bağlı anlam sis-

temlerinden çok akış, süreç ve kısmi bütünleşmeye işaret eden bir biçimde yeniden tanımlanmıştı. Kültürün böyle kavranması, hâlâ egemen olan postmodernist duyarlılıklarla uyumluydu; Hannerz'in küreselleşme tanımı da böyleydi – monolitik bir 'küresel köy'den değil, modernleşmenin küresel boyutlarından söz ediyordu. Bu tür uyarlamalar, küreselleşme çalışmaları açısından geleneksel antropolojiden daha tatmin ediciydi ama aynı zamanda aynı zamanda, sınırlı, istikrarlı kültürel bütünlüklerin belirgin biçimde egemen olmadığı bir dünya duygusu yaratmak üzere de biçilmişlerdi. Hannerz "kültürel kreolleşme" terimini dolaşıma soktu; bu terim daha önce birbirinden ayrı iki ya da daha çok geleneğin bir araya getirilmesine işaret ediyordu; aynı görüngüyü anlatmak için kullanılan bir başka terim de "kültürel melezlik" idi (Modood ve Werbner 1997).

Son olarak, bu alanda yazan her antropolog gibi Hannerz de genel küresel süreçlerin özgül yerel sonuçları olduğunu vurguladı. Küreselleşme zorunlu olarak yerel kültürel farklılıkların ortadan kalkması anlamına gelmiyordu; tersine, bu mücadele öngörülme ve genellikle de son derece yaratıcı çıktılarla sonuçlanıyordu. Aslında küreselleşme kavramının bu biçimde ele alınışı, küreselleşme sürecinin yerel bileşenlerini vurgulamayı öne çıkarıyordu. Bununla birlikte, yoğunlaşmış akışların ve sınırları aşan ilişkilerin yaşandığı bir alanda kültürel çeşitlilik örüntüleri, klasik kültürel antropolojinin gördüğü "kültürler takım adası"ndan temelden farklı hale geliyordu (Eriksen 1993b).

Hannerz gibi antropologlar için küreselleşme çalışmaları bu nedenle varolan araştırmaların küresel iletişimlerin ve artan göçün bulunduğu yeni görgül bağlama doğru bir devamıydı. Diğerleri için küreselleşme bir dizi yeni soruyu ortaya koymuş gibi görünüyor; bu soruları yenilikçi kuramsal formülasyonlarla yanıtladılar.

Bu son gruba bir örnek, Bruno Latour'un önerdiği "aktör-ağ kuramı"dır. Bilimsel pratik içinde geliştirilmiş olan bu kuram, "melezlik"i ve kişiler, nesneler ya da fikirler bağlamdan bağlama akarken gerçekleşen "çeviri" sürecini vurguladığı için, kü-

reselleşen dünyaya ideal biçimde uygun görünüyordu. Klasik ağ kuramının (Beşinci Bölüm) önerdiği hatları izleyen bir yöntemsel yaklaşım ve 1990'lar boyunca ortaya çıkan mübadele kuramı ile ilgili gelişen tartışmalardan kuramsal olarak esinlenme ile aktör-ağ kuramı, küresel süreçlerin analizinde mütahiş bir araç haline geldi.

Arjun Appadurai, küreselleşmenin kuramsallaştırılmasına temel bir katkı sağlayan bir başka antropologdur. Ta 1986'da ekonomik antropoloji ile ilgili derlemesinde, Latour'ununki hatırlatan biçimde küresel ağlar içinde değer dönüşümü fikrini geliştirmişti. Tıpkı Latour'un çalışmasındaki gibi, onun çalışması da nihai olarak fenomenolojik yaklaşımdan esinlenmişti. Derken, 1995'te, Appadurai, insan toplumlarının her zaman yerel ve küresel süreçler arasındaki gerilimi yaşadıklarını, bu nedenle de herhangi bir toplumun muhakkak bu bağlam içinde etkileşime girdiğini öne süren "The production of locality" (Yerelliğin Üretilmesi) makalesini yayınladı. Yerel topluluğun küreselleşme bağlamı içinde yutulmamasını sağlayan "üretilmiş yereller" böylece bütün toplumlar için birincil ilgi odağı haline geldi; tıpkı yerel ve küresel çıkarlar arasındaki gerilimin her bir birey için birincil hale geldiği gibi. Bu temelde, Appadurai ritüelin her şeyden önce işlevi üzerinden anlaşıldığı antropolojik ritüel çalışmalarını radikal biçimde yeniden ele alarak ritüeli "yeri üreten" bir araç olarak önerir. Burada, mübadele ya da ritüel türünden antropolojinin klasik sorularını sınırdaki alt alanlarla bağlantılandırarak yeniden ele alan kuramsal insanın bir başka örneğini görüyoruz.

Küreselleşme araştırmaları büyük ölçüde İngilizce konuşanların uzmanlığı olsa da ("kültürel küreselleşme"nin Amerikanlaşmadan başka bir şey olmadığına ilişkin ortak bir çıkarsama varmış gibi) alana en önemli bazı katkılar Fransız antropologu Marc Augé'den geldi. Augé, 1960'lar boyunca büyük ölçüde yapısal Marksist bir yaklaşımla Batı Afrika'da ritüel ve siyaset çalışmıştı. Paris metrosu ve Luxembourg bahçeleri üzerine küçük etnografik çalışmalarda (Augé 1986, 1985) ve daha sonraki çok etkili olmuş kuramsal çalışmalarında ki bunlardan biri

*Non-lieux**'dür (1991) Augé klasik antropolojinin yer, kültür, toplum ve topluluk nosyonlarının akış ve değişimin postmodern alanındaki kaderini tartıştı. Augé, Appadurai'nin pek çok ilgisini paylaşır (bkz. Appadurai 1996). Postmodern bir yurttaşının, Jean Baudrillard'ın çalışmalarını andıran bir çalışmasında Augé daha önce yaptığı Batı Afrika araştırmaları ve çağdaş küresel gelişmeleri birlikte ele alarak farklı iletişim rejimleri altındaki rüyalar ve imgelemi tartışır (Augé 1999).

Küreselleşme çalışmaları ile postmodernist yapıçözümcülük arasındaki akrabalık pek çok antropologun çalışmasında açıkça görünür; bunlar içinde en belirgin olanı belki de Strathern'in *Partial Connections*'udur (1991). Strathern ne toplumların ne de simgesel sistemlerin tutarlı bütünlükler olduğunu iddia eder ve bu tezini desteklemek üzere küreselleşme araştırmalarına (özellikle de Hannerz'inkine) gönderme yapar. Farklı seslerin çokluğu, "kültürler" ya da "toplumlar" arasındaki sınırların belirsizliği ve araştırma yöntemine ilişkin eklektik bir tutum ile dünyanın sakinlerinin melezler (nesneler, insanlar, kavramlar) olduğu yolundaki ısrar, paylaşılan nosyonlardır. Önde gelen postmodern antropologlardan bazıları, en dikkat çekicisi George Marcus olmak üzere, yenilenmiş, düşünümsel bir antropoloji için uygun çerçeve olarak karşılaştırmalı modernite çalışmalarını savunur. Bazılarına göre, küresel-yerel arayüz çalışmaları, yaygın kültürel düşünümselliğin paradoksları ve modernitenin ikonlarının ve kurumlarının küresel yaygınlaşması, postmodernistlerin mağrur ve genellikle saf kuramsal iddiaları için somut ampirik bir temel sağlar.

Öteden beri varolan araştırma gelenekleri ile pek çok sürekliliği taşımasına karşın küreselleşme çalışmalarının (ya da karşılaştırmalı modernite çalışmalarının) ortaya çıkışı, 1960'lardan beri neredeyse sürekli eleştirilere karşın dikkate değer bir dayanıklılık göstermiş olan klasik antropolojik "kültür" ve "toplum" nosyonlarının nihai ölümüne işaret ediyor olabilir. Bunun nedeni küreselleşme kuramlarının kendilerinin içsel değerlerinden kaynaklanmıyor; bu kuramlar dikkatimizi am-

(*) *Yer Olmayanlar*, çev. Turhan Ilgaz, Kesit Yayıncılık, 1997.

pirik gerçeklğe yöneltiyorlar aslında ve o gerçeklikte de istikrarlı, yalıtılmış, “otantik” toplum ya da kültür ideal tipi bile giderek daha fazla anakronik görünüyor. Aktör-ağ modellerine ilişkin olarak yukarıda kısaca ele aldığımız yaklaşımlar, belki de sonuçta klasik kavramların yerini alacak türden kavramların bir ön izlemesidir. Muhtemelen antropolojiden gelen “kültür” fikrinin büyük ölçüde hatlarını çizdiği bir çerçeve içinde kendi kimlikleri üzerine düşünömselliğın taşıyıcısı olan insanların kullandığı sürekli değışen ve melezleşen “söylemsel nesneler”in “kısmi bağlantıları”nın dünyasını resmederler. Kuzey İskandinavya’daki Samiler ve Kuzey Amerikan yerli grupları gibi yerli halkların etkin biçimde katıldığı kendi kültürleri üzerine yapılan etnografik çalışmaların görelı değere ilişkin tartışma; M.G. Smith’in (1965) kültürel çoğulculuk kuramına aşına olabilecek Trinidadlılar; “kültürleri”ni yetkililer önünde temsil eden klasik etnografi üzerinde çalışan Avustralya yerlileri, antropologların durmadan video kayıtlarını yayınlamasını engellemek üzere ritüellerinin yayın hakkını alan Pasifik yerlileri. Kültürel düşünömselliğın bu geniş alanında, antropologlar artık başka olmayan halkların kültürünü çalışmanın “melez” konumuna son verip başka halkların yarı-antropolojik temsilleri üzerine çalışmaya başlayabilirler.

Küreselleşme çalışmalarına yönelik ani heyecan, disiplin içindeki herkes tarafından paylaşılmadı. Bazıları için bu imparatorun yeni kıyafetlerinin bir başka örneğiydi: küreselleşme yeni-emperyalizmin siyasal boyutundan arındırılmış havalı ismiydi. Ama iktidar ilişkilerine yönelik ilgi küreselleşme araştırmalarında farklı biçimlerde görölse de, vardı. İktidar, Appadurai’nin çalışmasındaki temel konudur; tıpkı Chicago Üniversitesi’nden John ve Jean Comaroff tarafından üretilen ya da teşvik edilen karşılaştırmalı modernite araştırmalarında olduğı gibi (örn. Bkz. Comaroff ve Comaroff 1993). Comarfflar, James Scott (1985), Anthony Giddens (1979), Eric Wolf (1969) ve nihayet Marx gibi yazarların iktidar ve “direniş” üzerine çalışmalardan ilham alarak, *inter alia**, büyücölük

(*) Diğerlerinin yanında

gibi geleneksel ritüellerin –küresel süreçlere içkin aşırı baskının etkisi altında– kitlesel şiddeti teşvik eden öldürücü biçimlere dönüşebildiğini ileri sürdüler.

Küreselleşme çalışmalarına yönelik diğer itirazlar, antropolojinin yerel ve benzersiz olanı vurgulamaya devam etmesi gerektiği ve küreselleşme peygamberlerinin modernitenin etkisini abarttıkları yolundakilerdi. Bununla birlikte, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, küresel bağlantılılığın kabulü, yerel olanla ilgilenmeyi dışarıda bırakmaz; aslında, küreselleşmiş dünyada parçalanmış yerel kültürler, tikelci, hatta Boasçı bir yaklaşımı davet eder. Aslında, 20. yüzyılın son on yıllarında kültürel görececilik geleneğini izleyen en ünlü antropologlar, yani Geertz ve Sahlins, her ikisi de modernitenin daha önce kabile toplumları ya da geleneksel toplumlar olan yerlere saldırısı, ya da en azından etkisini kendi araştırma çerçeveleri içinde ele alan yazılar yazdılar. Sahlins'inki, Malinezya'da kimlik politikalarının ironileri hakkındaydı; “bir Yeni Ginelinin antropologa dediği gibi: eğer geleneğimiz olmasaydı, beyaz adam gibi olurduk” (1994:378). Sahlins, ayrıca Hawaililerin kendilerini “kendileri için hazırlanmış öteki imgesi”nde yeniden kurarak turistlere sunmasını eleştirerek Pasifik'te kimliğin ticarileşmesini ve politikleşmesini de anlattı. Bununla birlikte, önceki çalışmaları ile tutarlı biçimde, “etnografik olarak çalışılması gereken şeyin modernitenin –zaman içinde ve bütün diyalektik iniş çıkışlarıyla– yerlileşmesi olduğunu” vurguladı (s. 390). Geertz de benzer bir yoldan giderek farklılığın “elbette ki süreceğini –Fransızların hiçbir zaman tuzlu tereyağ yemeyeceklerini, ama dulların yakıldığı ve yamyamlığın olduğu eski güzel günlerin sonsuza dek bittiğini” yazdı (1994:454). Geertz, bağlantılardan oluşan kesintisiz bir dünyanın belirmesiyle (özerk kültürlerin süreksiz dünyasına bir zıtlık olarak) herhangi bir çelişki görmüyordu; özetlediği bütün araştırma programı, “zihnin yabancı dönüşünü yakalamak” üzerine kuruluydu (s. 462).

Bu makalelerin ikisi de belirgin bir rahatsızlık duygusu taşıyordu ve bunu yoğun ironi kullanımıyla dolaylı olarak da sergiliyordu. Hem Geertz hem de Sahlins, bir dönemin kapandığı

nı kabul ediyorlar, günümüz dünyasından “postmodern” diye söz ediyorlar ve bu terimi parçalılık, düşünümsel modernite ve sınırların belirsizleşmesini işaret eder biçimde kullanıyorlardı.

Son söz

20. yüzyılın son on yıllarının en popüler monografisi, Napoleon Chagnon’un Brezilya-Venezüela sınırındaki yoğun yağmur ormanlarındaki Yanomamölerle ilgili yazdığı ince kitaptı. Toplumsal örgütlenmeleri (akrabalık temelli, bölünme eğilimli köyler) ve savaşları doğal seçilime ilişkin Darwinci kuramlara göndermeyle açıklanan şiddet yüklü, savaş seven, “neolitik” bir kültür olarak çizilen bu Öfkeli Halk, (*The Fierce People* (1968; 5. Basım, 1997)), şöyle tanımlanır: köyler, genetik yakınlıkla etkin biçimde birleşemeyecek kadar büyüdüklerinde, bölünürler ve erkeklerin kadınlar uğruna rekabetinden kaynaklanan savaş, en uygun olanın hayatta kalmasını sağlar.

2000 sonbaharında bir başka Amazon halkları uzmanı, Terence Turner, araştırmacı gazeteci Patrick Tierney’in yazdığı (Tierney 2000) Yanomamöler hakkında basılacak bir kitap dosyasını okudu. Bu kitapta Tierney, Yanomamöler içinde çalışmış olan araştırmacılara, özellikle de Chagnon ve 1960’lardan itibaren onunla işbirliği yapan ekibe yönelik ciddi eleştiriler getiriyordu. İşaret ettiği bazı noktalar, kitabın yazılma sürecinde tartışılmaya devam ediliyordu ama Amerikan antropolojisindeki ateşli çatışma noktalarının en azından Boas’tan beri disiplini tanımlayan bazı önemli fay hatlarının varlığının devam ettiğini de ortaya koyuyordu.

Kayapolar hakkındaki çalışması postmodern duyarlılıklardan beslenen, bu halkı –en yaygın okunan makalesinde– modern kimlik politikaları içindeki konumlarıyla tartışan ve onları tarihsel olarak konumlandırmaya çalışan Turner, Tierney’in iddialarına hızla tepki gösterdi. AAA’nın başkanına bir mektup yazarak onu bütün bir disiplini etkileyecek bir skandalın doğmak üzere olduğu konusunda uyardı. Bunlar olurken, Turner’in AAA’ya yazdığı email dışarıya sızdı, günün konu-

su oldu ve binlerce antropolog bu konuyu öğrendi. Tierney'in iddialarından bazılarının, özellikle de genetikçi James Neel, Chagnon ve ekibin diğer üyelerinin Yanomamöler arasında öyle ya da böyle bilerek bir kızamık salgınına yol açtıkları yoldakilerin yanlışlığı açığa çıkmış olsa da, Tierney'in başka ithamları da vardı. Başka şeylerin yanında, Chagnon'un Yanomamölere kendisine akrabalık ilişkilerine ilişkin gizli bilgileri vermesi konusunda şantaj yaptığı ve Yanomamöleri şiddet eylemleri konusunda cesaretlendirerek sonra da onların "öfkeli oldukları" hakkında yaptığı belgeselin bir parçası olarak filme çektiği iddiasında da bulunmuştu. Chagnon'un Yanomamö araştırması uzmanlar arasında bir süre yöntemsel zayıflığı (Ferguson 1995) ya da Yanomamölerin başka niteliklerinin öne çıkarılması gerektiği (Lizot 1984) gibi tartışmalara konu oldu ama sahada son derece etik dışı davranışlarda bulunduğu ve bazı verileri tamamen kendisinin ürettiği imaları yoğun bir rezalete yol açtı, neredeyse yirmi yıl önce, bir başka biyoloji yönelimli antropologun, Derek Freeman'ın karşılaştığına benzer bir düşmanlık dalgası yarattı. Kasım 2000'de AAA yıllık konferansının içinde Tierney'in kitabı üzerine özel bir tartışma düzenlediğinde, Chagnon katılmayı reddetti çünkü bu toplantının bir tür kamusal linç eylemi olacağından endişe duyuyordu.

Bunda haklı olabilirdi. AAA kültürel görececilerin egemenliği altındaydı ve bunların çoğu sadece Chagnon'un saha etiği konusunda değil, Darwinci evrenselciliği konusunda da güvensizdi ve bu nedenlerden birinden dolayı suçlanmasından memnuniyet duyarlardı. Her halükarda bu ilişki, özellikle de ilişkide başı çeken taraflar, 20. yüzyıl antropolojisinde iki gerilimin altını çiziyor gibi görünüyorlar ve bu kitap yazılırken henüz ortalık sakinleşmiş de değildi. Birincisi, doğaya karşı kültür sorunu-ydu. Chagnon, kültürel davranışı genetik programlanmayla yakından bağlantılı görüyordu; Turner ise bunun biyolojiye indirgenemeyecek, esasen özerk bir şey olduğunu düşünüyordu. Bu çatışma, görececilikle evrenselcilik arasındaki eski ihtilafın yeniden sahneye konması gibiydi-bu kez Turner, öjeni, ırkçılık ve etnik temizlikle kararmış bir kalbi ortaya koyan genler ve

doğal seçim hakkındaki zehirli konuşmalarıyla Darwinizm ejderhasını etkisiz hale getirmeye çalışan Boasçı şövalye rolündeydi. İkincisi, ateş saçan ejderhanın yerinde bu kez her ne pahasına olursa olsun veri toplamaya kararlı çılgın bilim adamının olduğu kültürel sahilik sorunu ve bunun mesleki etik ile ilişkisi vardı. Chagnon'un kitabının popüleritesi, büyük ölçüde, modernite tarafından lekelenmemiş "saf" bir kültürü tasvir etmesine bağlıydı. 1990'lar boyunca Yanomamöler Brezilya ve Venezüela hükümetleriyle altın arayanların akın etmesiyle küçülen arazi hakları için müzakereler yaptılar ve bütün dünyada televizyonların prime-time programlarında davalarını savundular. Ancak Chagnon onların yarı modern bir yaşam biçimine geçişlerine yardım etmeyi kendi işi olarak görmüyordu. Tersine, "kabile dünyası"na bakışı, en azından kısmen, bilimsel araştırmalar için bir laboratuvar olduğu yönündeydi. Böylece, tartışma asıl olarak Chagnon'un soyları kaydederken insanların kollarına sabit mürekkeple rakamlar yazması üzerine döndü – Hitler'in ölüm kamplarındaki tutuklulara yapılan muameleyi hatırlatan bir pratikti bu. Turner'in Kayapolar üzerine çalışması ise onların kültürünü dinamik, melez bir karışım olarak tarif ediyordu. Turner'in görüşüne göre grup olarak hayatta kalabilmek için Kayapoların modern koşullara uyum sağlamaları gerekiyordu ve paradoksal olarak, Kayapoların modernleşmesi, kültürlerinin varlığını sürdürmesi için bir önkoşuldu. Turner, başka şeylerin yanında, Kayapoları Portekizce öğrenmeye teşvik etti, davalarını dünyanın dikkatine sunabilmeleri için onlara video kullanmayı öğretti.

2000 yılının son aylarında neredeyse tamamen sanal ortamda devam eden bu hararetli tartışma, kuram, yöntem ve mesleki etik sorunları etrafında derinden ayrılmış bir antropoloji cemaatini ortaya çıkardı. "Chagnon vakası" ile 20. yüzyıl antropolojisi sonuçsuz bir sona gelmiş oldu.

Yöntemler, kavramsallaştırmalar ve araştırma gündemleri değişti. Antropoloji ile diğer disiplinler arasındaki sınırlar son derece belirsiz bir hal aldı; örneğin bu son bölümde tartışılan her iki büyük yaklaşım ailesi de, disiplinlerarasıdır; küreselleş-

me çalışmaları siyasal kuramla, beşeri coğrafyayla, makro sosyolojiyle ve tarihle bağlantılandı; evrimci yaklaşımlar ise psikoloji, biyoloji ve nörolojiyle. Üstelik, kuram ve yöntemdeki eklektiklik 20. yüzyılın son iki on yılının belirgin özelliği haline geldi. Yine de antropolojinin klasik gerilimlerinden bazılarının, farklılık yaratmaya devam ettiği (Bateson'un sözü) ve antropolojinin yer aldığı uzamı belirlemeye devam ettiği söylenebilir.

Her şeyden önce, genelleyci bir bilim olarak antropoloji (prototipleri: Harris, Gellner) ile kesinlikten çok yorumlayıcı zenginliği amaçlayan beşeri bilimlerden biri olarak antropoloji (prototipleri: Clifford, Strathern) arasındaki ayrım hâlâ anlamlı. İkincisi, öznel, toplumsal yapı ve politikalarla ilgili topluma odaklanan antropologlarla (prototipleri: Barth, Wolf) simgeler, zihinsel yapılar ve anlam üzerinden kültüre odaklanan antropologlar (prototipleri: Lévi-Strauss, Geertz) arasında bir ayrım yapmak (her ne kadar bu ayrımı aşan çok sayıda çalışma varsa da) hâlâ anlamlı görünüyor. Burada, “sosyal” ve “kültürel” antropoloji terimlerini kullanmaktan özellikle kaçındık, çünkü bunlar genellikle Amerika-Avrupa ayrımına denk geliyor ve bizim söz ettiğimiz ayrımı ancak kısmen karşılıyor. Üçüncüsü, ama en az önemlisi olmamak üzere, Chagnon vakasının da gösterdiği gibi, toplumu ve kültürü tarihsel bir görünüşü olarak ele alan yaklaşımlarla (küreselleşme çalışmaları gibi) zaman dışı ve değişmez yapı ve örüntüleri araştıran yaklaşımlar (yeni Darwincilik gibi) arasında bir ayrım yapmak da hâlâ gerekli görünüyor.

Günümüz antropologlarının çoğunluğu değilse de pek çoğu, kendilerini bu kutuplaşmaların biri, ikisi ya da üçünde de araya yerleştirir; ama çoğu bu kutuplardan birinin çekimindedir ve kimi zaman bir tutum almak zorunda kalırlar. Boas'ın kendisi de disiplin adına bilimsel ve insani yönelimler arasında salınmıştı ve Boas'ın kültürel göreceliği genellikle onun antropolojinin bilimsellik iddiasına ilişkin güçlü inancını gölgeleyecek kadar fazla vurgulanmıştır.

Konunun sınırlarını belirleyen diğer ikilikler şunlar olabilir: ilkelcilik (modernist antropoloji) karşısında karşılaştıрма-

lı modernite çalışmaları; yeni Darwincilik ve diğer materyalist yaklaşımlar karşısında fenomenoloji ve düşünümsel antropoloji; benzersiz olanın araştırılması karşısında evrensel olanın araştırılması. 1990'ların ünlü bir tartışmasında, Sahlins ve Sri Lanka doğumlu antropolog Gananth Obeyesekere, faillikte evrensellik ve göreliliği tartışmışlardı. Sahlin, Hawai tarihi üzerine çalışmasında (Sahlins 1981, 1985) Kaptan Cook'un 1779'un geleceği etkileyen bir gününde öldürüldüğünü, çünkü Hawai-lilerin onu bir mitle birleştirdiklerini ama Kaptan Cook'un mi-tin senaryosunu izlemeyi başaramadığını öne sürdü. Obeyesekere ise bu "egzotizm"e karşı çıkarak Sahlins'in Hawaililerin "ötekiliği"ni abarttığını ileri sürdüğü bir kitap yazdı. Ona göre Hawaililer tıpkı başkaları gibi, evrensel, pragmatik ve eninde sonunda psikolojik motivasyonlar tarafından yönlendirilmişti (Obeyesekere 1992). Sahlins, daha sonra bu iddiaya kendi görüşlerini daha ayrıntılı biçimde savunduğu bir başka kitapla yanıt verdi (Sahlins 1995). Antropolojideki başka güncel tartışmalara göre (Gellner/Said, Freeman/Mead, Turner/Chagnon) daha az kişiselleştirilmiş ve daha yumuşak geçen bu tartışma, son derece saygın iki profesör arasındaki dikkatli ve serinkan-lı görüş alışverişini sergiler ve Amerikan kültürel antropolojisi-nin merkezinde bile insanlığın özüne ilişkin kitaplar doldura-cak kadar görüş ayrılığı bulunabildiğini kanıtlar.

Yukarıda özetlenen gerilimler henüz çözülmemiş olsa da, ilk aşamada antropolojiyi tanımlayan entelektüel uzam her ne kadar hâlâ yerinde duruyor. İlkellik fikri belki kayboldu ve farklı kültürlerden oluşan dünya nosyonu belki demode sayılıyor ama esas büyük sorular, "toplum nedir?", "kültür nedir", "in-san nedir?" ve "bir insan olmak ne anlama gelir?" soruları yanıtlanmış değil. Ya da, bu sorulara hâlâ birbiriyle çelişen yanıtlar veriliyor. Bu çelişkilerin tatmin edici biçimde çözülebilmesi, ancak disiplinin gelişerek varlığını sürdürmesiyle mümkün olacaktır ve bu kitabın da gösterdiğini umduğumuz gibi, antropoloji, tarihi boyunca yeni perspektifler ve bilgiler geliştirme yeteneğini bu tartışmalara borçludur.

KAYNAKÇA

- Abu-Lughod, Lila. 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Beduin Society*. Berkeley: University of California Press. [Peçeli Duygular, çev. Suat Ertüzün, Epsilon Yayınları, 2002]
- Althusser, Louis. 1979 [1965]. *For Marx*. Londra: Verso. [Marx İçin, çev. Işık Ergüden, İthaki Yayınları, 2007].
- and Etienne Balibar. 1979 [1965]. *Reading Capital*. Londra: Verso. [Kapitali Okumak, çev. Işık Ergüden, İthaki Yayınları, 2007]
- American Anthropological Association. 1947. "Statement on human rights." *American Anthropologist*, 49 (4): 539-43.
- 1971. *Statement on Ethics*. Washington, DC: American Anthropological Association.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: An Inquiry into the Origins and Spread of Nationalism*, 2. baskı. Londra: Verso. [Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması, çev. Iskender Savaşır, Metis Yayınları, 2004]
- Anderson, Perry. 1974. *Lineages of the Absolutist State*. Londra: New Left Books.
- Appadurai, Arjun, ed. 1986. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press. 1995.
- "The production of locality", Richard Pardon, ed., *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, s. 204-23. Londra: Routledge.
- 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ardener, Edwin. 1989. *The Voice of Prophecy and Other Essays*, ed. Malcolm Chapman. Oxford: Blackwell.
- Ardener, Shirley, ed. 1975. *Perceiving Women*. Londra: Dent.
- ed. 1978. *Defining Females: The Nature of Women in Society*. Londra: Routledge.
- Asad, Talal. 1972. "Market model, class structure, and consent: a reconsideration of Swat political organization." *Man* 7(1): 74-94.
- ed. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Londra: Ithaca. [Antropoloji ve Sömürgecilik, Ütopya Yayıncılık, 2008]

- Atran, Scott. 1990. *Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Augé, Marc. 1985. *La Traversée du Luxembourg, Paris: 20 juillet 1984: ethno-roman d'une journée française considérée sous l'angle des mœurs, de la théorie et du bonheur*. Paris: Hachette.
- 1986. *Un ethnologue dans le métro*. Paris: Hachette.
- 1995 [1991]. *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. Londra: Verso. [Yer-Olmanlar/Üstmodernliğin Antropolojisi Giriş, çev. Turhan Ilgaz, Kesit Yayıncılık, 1997]
- 1999. *The War of Dreams*. Londra: Pluto.
- Bachofen, J.J. 1968 [1861]. *Myth, Religion, and Mother Right: Selected Writings of J.J. Bachofen*. Londra: Routledge & Kegan Paul. [Söylence, Din ve Anaerki, çev.: Nilgün Şarman, Payel Yayınları, 1997]
- Bailey, F.G. 1960. *Tribes, Caste and Nation: A Study of Political Activity and Political Change in Highland Orissa*. Manchester: Manchester University Press.
- Balandier, Georges. 1967. *Anthropologie politique*. Paris: Presses Universitaires Françaises.
- Bamberger, Joan. 1974. "The myth of matriarchy: why men rule in primitive society". Michelle Z. Rosaldo ve Louise Lamphere, ed., *Woman, Culture, Society*, s. 263-80. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Banks, Marcus. 1996. *Ethnicity: Anthropological Constructions*. Londra: Routledge. 179
- Barkow, John, Leda Cosmides ve John Tooby, ed. 1992. *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Barnard, Alan. 2000. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnes, John A. 1990 [1954]. *Models and Interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barraud, Cécile, Daniel de Coppet, André Iteanu ve Raymond Jamous. 1994. "Exchanges, wholes, comparisons". C. Barraud vd., *On Relations and the Dead: Four Societies Viewed from the Angle of their Exchanges*, s. 101-22. Oxford: Berg.
- Barth, Fredrik. 1959. *Political Leadership among Swat Pathans*. Londra: Athlone Press.
- 1966. *Models of Social Organization*. Londra: Royal Anthropological Institute, Occasional Papers, 23.
- 1967. "Economic spheres in Darfur". *Themes in Economic Anthropology*, s. 149-74. Londra: Tavistock.
- ed. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Scandinavian University Press.
- 1987. *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1993. *Balinese Worlds*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bateson, Gregory. 1958 [1936]. *Naven*, 2. baskı. Stanford, CA: Stanford University Press.
- 1971. "The cybernetics of 'self: a theory of alcoholism". G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, s. 309-37. New York: Ballantine.
- 1972. *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine.
- 1979. *Mind and Nature*. Glasgow: Fontana.
- ve Margaret Mead. 1942. *Balinese Character: A Photographic Analysis*. New York: The New York Academy of Sciences.

- Bateson, Mary Catherine. 1984. *With a Daughter's Eye: A Memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson*. New York: Harper.
- Benedict, Ruth. 1970 [1934], *Patterns of Culture*. Boston, MA: Houghton Mifflin. [Kültür Örüntüleri, çev. Mustafa Topal, Öteki Yayınları, 1998]
- 1974 [1946]. *The Chrysanthemum and the Sword*. Boston, MA: Houghton Mifflin. [Krizantem ve Kılıç, çev. Türkân Turgut, İş Bankası Kültür Yayınları, 1965]
- Berlin, Brent ve Paul Kay. 1969. *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*. Berkeley: University of California Press.
- Berman, Marshall. 1982. *All That is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*. New York: Simon & Schuster. [Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor, çev. Ümit Altuğ, Bülent Paker, İletişim Yayınları, 1994]
- Bloch, Maurice, ed. 1975. *Marxist Analyses and Social Anthropology*. Londra: Malaby.
- 1986. *From Blessing to Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1991. "Language, anthropology and cognitive science". *Man*, 26: 183-98.
- ve Jonathan Parry, ed. 1989. *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boas, Franz. 1927. *Primitive Art*. New York: Dover.
- 1940 [1896]. *Race, Language and Culture*. New York: Macmillan.
- Borofsky, Robert. 1994. "On the knowledge and knowing of cultural activities." Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*, s. 331-46. New York: McGraw-Hill.
- Bourdieu, Pierre. 1977 [1972], *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1990 [1980]. *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity.
- Bowen, Elenor Smith (Laura Bohannan). 1954. *Return to Laughter*. Londra: Gollancz.
- Boyd, Robert ve Peter J. Richerson. 1985. *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago: University of Chicago Press.
- Boyer, Pascal. 1999. "Human cognition and cultural evolution". Henrietta Moore, ed., *Anthropological Theory Today*, s. 206-33. Cambridge: Polity.
- Briggs, Jean. 1970. *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Burnham, P.C. ve Roy F. Ellen, ed. 1979. *Social and Ecological Systems*. Londra: Academic Press.
- Carrier, James, ed. 1995. *Occidentalism: Images of the West*. Oxford: Oxford University Press.
- ed. 1997. *Meanings of the Market: The Free Market in Western Culture*. Oxford: Berg.
- Carrithers, Michael, Steven Collins ve Steven Lukes, ed. 1985. *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chagnon, Napoleon A. 1997 [1968]. *Yanomamo: The Fierce People*, 5. baskı. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture*. Berkeley: University of California Press.
- ve George Marcus, ed. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, Abner. 1969. *Custom and Politics in Urban Africa*. Londra: Routledge.
- 1974a. *Two-Dimensional Man*. Londra: Tavistock.
- ed. 1974b. *Urban Ethnicity*. Londra: Tavistock.

- Cohen, Anthony P. 1985. *The Symbolic Construction of Community*. Londra: Routledge.
- Comaroff, Jean ve John Comaroff, ed. 1993. *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Condee, Nancy. 1995. *Soviet Hieroglyphics: Visual Culture in Late Twentieth-Century Russia*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Dahlberg, Frances, ed. 1981. *Woman the Gatherer*. New Haven, CT: Yale University Press.
- DaMatta, Roberto 1991. *Carnivals, Rogues, and Heroes: An Interpretation of the Brazilian Dilemma*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- 1995. *On the Brazilian Urban Poor: An Anthropological Report*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- D'Andrade, Roy. 1995. *The Rise of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Darwin, Charles. 1859. *On the Origin of Species by Natural Selection*. Londra: John Murray. [Türlerin Kökeni, çev. Sevim Belli, Onur Yayınları, 1970]
- Dawkins, Richard. 1983 [1976]. *The Selfish Gene*, 2. baskı. Oxford: Oxford University Press.
- Deloria, Vine Jr. 1970. *Custer Died for Your Sins*. New York: Avon.
- Dennett, Daniel. 1995. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. New York: Simon & Schuster.
- Descola, Philippe ve Gisli Palsson, ed. 1996. *Nature and Society: Anthropological Approaches*. Londra: Routledge.
- DeVos, George ve Lola Romanucci-Ross, ed. 1975. *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change*. Palo Alto, CA: Mayfield.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger*. Londra: Routledge & Kegan Paul.
- 1970. *Natural Symbols*. Londra: Barrie & Rockliff. [Saflık ve Tehlike, çev. Emine Ayhan, Metis Yayınları 2007]
- 1978. *Cultural Bias*. Londra: Royal Anthropological Institute.
- 1980. *Evans-Pritchard*. Glasgow: Fontana.
- 1987. *How Institutions Think*. Londra: Routledge.
- ve Baron Isherwood. 1979. *The World of Goods*. New York: Basic Books. [Tüketimin Antropolojisi, çev. Erden Atilla Aytekin, Dost Kitabevi Yayınları, 1999]
- Dumont, Louis. 1980. *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*, (2. baskı gözden geçirilmiş). Chicago: University of Chicago Press. (Fransızcası 1968, İngilizce ilk baskı 1970.)
- 1983. *Essais sur l'individualisme*. Paris: Seuil.
- 1986 [1983]. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dunbar, Robin, Chris Knight ve Camilla Power, ed. 1999. *The Evolution of Culture*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Dunn, Stephen P. ve Ethel Dunn. 1974. *Introduction to Soviet Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Durham, William. 1991. *Coevolution: Genes, Culture, and Human Diversity*. Berkeley: University of California Press.
- Dürkheim, Emile 1951 [1897], *Suicide: A Study in Sociology*. New York: Free Press. [İntihar, çev. Özer Ozankaya, Imge Kitabevi Yayınları, 1992]

- 1964 [1893]. *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press. [Toplumsal İşbölümü, çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınları, 2006]
- 1982 [1895], *Rules of Sociological Method*, ed. Steven Lukes. New York: Free Press. [Sosyolojik Yöntemin Kuralları, çev. Cemal Bali Akal, Dost Kitabevi Yayınları, 2010]
- 1995 [1915]. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press. [Dini Hayatın İlk Biçimleri, çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, 2005]
- ve Marcel Mauss. 1963 [1900]. *Primitive Classification*. Londra: Routledge & Kegan Paul.
- Engels, Friedrich. 1972 [1884]. *The Origin of the Family, Private Property and the State, in the Light of the Researches of Lewis H. Morgan*. New York: International Publishers. [Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1967]
- Epstein, A.L. 1958. *Politics in an Urban African Community*. Manchester: Manchester University Press.
- 1978. *Ethos and Identity*. Londra: Tavistock.
- Eribon, Didier ve Claude Lévi-Strauss. 1988. *De près et de loin*. Paris: Odile Jacob.
- Eriksen, Thomas H. 1993a. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. Londra: Pluto.
- 1993b. "Do cultural islands exist?" *Social Anthropology*, 1 (3): 133-47.
- 2001. *Small Places - Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*, 2. baskı Londra: Pluto.
- Evans-Pritchard, E.E. 1940. *The Nuer*. Oxford: Clarendon.
- 1951a. *Social Anthropology*. Londra: Cohen & West. [Sosyal Antropoloji, çev. Muharrem Kılıç, Fuat Aydın, İrfan İnce, Birey Yayıncılık, 1998]
- 1951b. *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford: Clarendon.
- 1956. *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon.
- 1983 [1937]. *Witchcraft, Magic and Oracles among the Azande*, ed. Eva Gillies. Oxford: Oxford University Press.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fanon, Frantz. 1967 [1960]. *The Wretched of the Earth*. Harmondsworth: Penguin. [Yeryüzünün Lanetlileri, çev. R. Şen Süer, Versus Yayınları, 2009 Türkçe ilk basım Sosyalist Yayınları, 1994]
- 1986 [1956], *Black Skin, White Masks*. Londra: Pluto. [Siyah Deri, Beyaz Maske, çev. Cahit Koytak, Versus Yayınları, 2009, Türkçe ilk basım Sosyalist Yayınları, 1994]
- Fardon, Richard. 1990. "Introduction." R. Fardon, ed., *Localising Strategies: Regional Traditions in Ethnographic Writing*. Edinburgh: Scottish Academic Press.
- Featherstone, Mike, ed. 1990. *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. Londra: Sage.
- Feld, Steven. 1982. *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Ferguson, Brian. 1995. *Yanomami Warfare: A Political History*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Feyerabend, Paul. 1975. *Against Method*. Londra: Verso. [Yönteme Karşı, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, 1999]
- Finley, Moses I. 1973. *The Ancient Economy*. Londra: Chatto & Windus.
- Firth, Raymond. 1929. *Primitive Economics of the New Zealand Maori*. New York: Outton.

- 1937. *We, the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*. Londra: Allen & Unwin.
- 1939. *Primitive Polynesian Economy*. Londra: Routledge.
- 1951. *Elements of Social Organization*. Londra: Watts.
- 1957. *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*. Londra: Routledge & Kegan Paul.
- ed. 1967. *Themes in Economic Anthropology*. Londra: Tavistock.
- Fortes, Meyer. 1945. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. Londra: Oxford University Press.
- 1949. "Time and the social structure: an Ashanti case study". Meyer Fortes, ed., *Social Structure: Studies Presented to A.R. Radcliffe-Brown*. Oxford: Clarendon.
- ve E.E. Evans-Pritchard, ed. 1940. *African Political Systems*. Oxford: Oxford University Press.
- Fortune, Reo. 1932. *Sorcerers of Dobu: The Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific*. Londra: Routledge.
- Foster, George M., Thayer Scudder, Elizabeth Colson ve Robert V. Kemper. 1979. *Long-Term Field Research in Social Anthropology*. Londra: Academic Press.
- Foucault, Michel. 1972. *The Archaeology of Knowledge*. Londra: Tavistock. [Bilginin Arkeolojisi, çev. Veli Urhan, Birey Yayıncılık, 1999]
- 1975a. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard. [Hapishanenin Doğuşu, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Imge Kitabevi Yayınları, 1992]
- 1975b. *The Birth of the Clinic*. New York: Norton. [Klinigin Doğuşu, çev. Temel Keşoğlu, Doruk Yayınları, 2002]
- 1991 [1966], *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Londra: Routledge. [Kelimeler ve Şeyler, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Imge Kitabevi Yayınları, 1994]
- Frankenberg, Ronald. 1967. "Economic anthropology: one anthropologist's view." Raymond Firth, ed., *Themes in Economic Anthropology*, s. 47-90. Londra: Tavistock.
- 1980. "Medical anthropology and development: a theoretical perspective." *Social Science and Medicine* 14B: 197-207.
- Frazer, James. 1996 [1890]. *The Golden Bough*, abridged edition. Harmondsworth: Penguin. [Altın Dal, çev. Mehmet Doğan, Yapı ve Kredi Yayınları, 2004]
- Freeman, Derek. 1983. *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Friedman, Jonathan. 1979. "Hegelian ecology: between Rousseau and the World Spirit". P.C. Burnham ve R.F. Ellen, ed., *Social and Ecological Systems*, s. 253-70. Londra: Academic Press.
- 1994. *Cultural Identity and Global Process*. Londra: Sage.
- Galtung, Johan. 1971. "A structural theory of imperialism". *Journal of Peace Research*, 8.
- Geana, Georghita. 1995. "Discovering the whole of humankind: the genesis of anthropology through the Hegelian looking-glass". Han Vermeulen ve Arturo Alvarez Rodan, ed., *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*, s. 64-74. Londra: Routledge.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. New York: The Free Press.
- 1963a. *Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.

- 1963b. *Peddlers and Princes: Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books. [Yerel Bilgi, çev. Kudret Emiroğlu, Dost Kitabevi Yayınları, 2000]
- 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Cambridge: Polity.
- 1994. "The uses of diversity". Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*, s. 454-65. New York: McGraw-Hill.
- Gellner, Ernest. 1969. *Saints of the Atlas*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell. [Uluslar ve Ulusçuluk, çev. Günay Göksoy Özdoğan, Büşra Ersanlı, Hil Yayınları, 2008]
- 1991. *Reason and Culture: The Historical Role of Rationality and Rationalism*. Oxford: Blackwell.
- 1992. *Postmodernism, Reason and Religion*. Londra: Routledge.
- 1993. "The mightier pen? Edward Said and the double standards of inside-out colonialism". *TİS*, 19 February 1993.
- Gennep, Arnold van. 1960 [1909]. *The Rites of Passage*. Londra: Routledge.
- Giddens, Anthony. 1979. *Central Problems in Social Theory*. Londra: Macmillan.
- 1984. *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity.
- 1991. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity.
- Giglioli, Pier Paolo, ed. 1976. *Language and Social Context: Selected Readings*. Harmondsworth: Penguin.
- Givens, David B. ve Timothy Jablonski. 1995. 1995 Survey of Anthropology PhDs, <http://www.aaanet.org/surveys/95survey.htm>
- Gledhill, John. 2000. *Power and its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics*, 2. baskı Londra: Pluto.
- Gluckman, Max. 1956. *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Blackwell.
- 1965. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Oxford: Blackwell.
- Godelier, Maurice. 1975. "Infrastructures, societies and history." *Current Anthropology*, 19 (4): 763-71.
- 1977. *Perspectives in Marxist Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1999. *The Enigma of the Gift*. Cambridge: Polity.
- Goffman, Erving. 1967. *Interaction Ritual: Essays in Face-to-Face Interaction*. Chicago: Aldine.
- 1978 [1959], *The Presentation of Self in Everyday Life*. Harmondsworth: Penguin. [Gündelik Yaşamda Benliğin Sunumu, çev. Barış Cezar, Metis Yayınları, 2009]
- Golde, Peggy, ed. 1970. *Women in the Field: Anthropological Experiences*. Chicago: Aldine.
- Goody, Jack ed. 1958. *The Developmental Cycle in Domestic Groups*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ed. 1968. *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1977. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1995. *The Expansive Moment: The Rise of Social Anthropology in Britain and Africa, 1918-1970*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ve Ian Watt. 1963. "The consequences of literacy." *Comparative Studies in Society and History*, 5: 304-45.

- Griaule, Marcel. 1938. *Masques dogons*. Paris: Institut d'Ethnologie.
- 1948. *Dieu d'eau: Entretiens avec Ogotemli*. Paris: PUF.
- Grillo, Ralph ve Alan Rew, ed. 1985. *Social Anthropology and Development Policy*. Londra: Routledge.
- Gullestad, Marianne. 1984. *Kitchen-Table Society*. Oslo: Scandinavian University Press.
- Gupta, Akhil ve James Ferguson, ed. 1997. *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.
- Halpern, Joel Martin ve David A. Kideckel. 1983. "Anthropology of Eastern Europe." *Annual Review of Anthropology*, 19 (2): 70-92.
- Handler, Richard. 1988. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison, WI: Wisconsin University Press.
- Hannerz, Ulf. 1969. *Soulside: Inquiries into Ghetto Culture and Community*. New York: Columbia University Press.
- 1980. *Exploring the City: Inquiries toward an Urban Anthropology*. New York: Columbia University Press.
- 1992. *Cultural Complexity*. New York: Columbia University Press.
- Harries-Jones, Peter. 1995. *A Recursive Vision: Ecological Understanding and Gregory Bateson*. Toronto: University of Toronto Press.
- Harris, Marvin. 1968. *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. New York: Thomas Crowell.
- 1979. *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. New York: Random House.
- 1994. "Cultural materialism is alive and well and won't go away until something better comes along." Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*, s. 62-76. New York: MacGraw-Hill.
- Hart, Keith 1998. "The place of the 1898 Cambridge Anthropological Expedition to the Torres Straits (CAETS) in the history of British social anthropology." Lecture given at conference Anthropology and Psychology: The Legacy of the Torres Strait Expedition, 1898-1998, Cambridge, 10-12 August 1998.
- Hastrup, Kirsten. 1995. *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*. Londra: Routledge.
- Herder, Johann Gottfried. 1993 [1764-c. 1803]. *Against Pure Reason: Writings on Religion, Language, and History*. Minneapolis: Fortress Press.
- Herd, Gilbert. 1982. *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*. Berkeley: University of California Press.
- Herzfeld, Michael. 1992. *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hobsbawm, Eric ve Terence Ranger, ed. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press. [Gelenegin İcadı, çev. Mehmet Murat Şahin, Agora Kitaplığı, 2006]
- Hocart, A.M. 1938. *Les Castes*. Paris: Musée Gimet.
- Holland, Dorothy ve Naomi Quinn, ed. 1987. *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hollis, Martin ve Steven Lukes, ed. 1982. *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell.
- Holmes, Lowell. 1987. *Quest for the Real Samoa: The Mead/Freeman Controversy and Beyond*. South Hadley, MA: Bergin & Garvey.
- Holy, Ladislav. 1996. *Anthropological Perspectives on Kinship*. Londra: Pluto.

- Hubert, Henri ve Marcel Mauss, 1964 [1898]. *Sacrifice: Its Nature and Functions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Humphrey, Caroline. 1996-97. "Myth-making, narratives and the dispossessed in Russia." *Current Anthropology*, 19 (2): 70-92.
- Hynes, Nancy 1999. "Culture comes home." *Prospect*, Mart. http://www.prospect-magazine.co.uk/highlights/culture_home
- Inden, Ronald. 1990. *Imagining India*. Oxford: Blackwell.
- Ingold, Tim. 1976. *The Skolt Lapps today*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1986. *Evolution and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ed. 1994. *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. Londra: Routledge.
- 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londra: Routledge.
- Josselin de Jong, J.P.B. 1952. *Lévi-Strauss's theory of kinship and marriage*. Meedelingen Rijksmuseum voor Volkenkunde, 10. Leiden: E. J. Brill.
- Kahn, Joel ve Josip Llobera. 1980. "French Marxist anthropology: twenty years after." *Journal of Peasant Studies*, 7: 81-100.
- Kant, Immanuel. 1991 [1781]. *Critique of Pure Reason*. Londra: J.M. Dent. [Saf Aklin Eleştirisi, Hacettepe Üniversitesi Yayınları]
- Kapferer, Bruce. 1988. *Legends of People, Myths of State*. Baltimore, MD: Smithsonian Institution Press.
- Kardiner, Abraham ve Ralph Linton. 1949. *The Individual and His Society*. New York: Columbia University Press.
- Keesing, Roger M. 1989. "Exotic readings of cultural texts." *Current Anthropology*, 30:1-42.
- 1994. "Theories of culture revisited." Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*, s. 301-12. New York: McGraw-Hill.
- Kleinman, Arthur. 1980. *Patients and Healer in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*. Berkeley: University of California Press.
- 1988. *Rethinking Psychiatry: From Cultural Category to Personal Experience*. Berkeley: University of California Press.
- ve Byron Good, ed. 1985. *Culture and Depression: Studies in Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*. Berkeley: University of California Press.
- Veena Das ve Margaret Lock, ed. 1997. *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press.
- Kluckhohn, Clyde. 1944. *Navaho Witchcraft*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ve Alfred E. Kroeber. 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Knauf, Bruce M. 1996. *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology*. Londra and New York: Routledge.
- Knight, Chris, Robin Dunbar ve Camilla Powers. 1999. "An evolutionary approach to human culture." Robin Dunbar, Chris Knight ve Camilla Powers, ed., *The Evolution of Culture*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Koepping, Klaus-Peter. 1983. *Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind: The Foundations of Anthropology in Nineteenth-Century Germany*. New York: University of Queensland Press.

- Kroeber, Alfred. 1925. *Handbook of the Indians of California*. Washington, DC: Government Print Office.
- 1939. *Cultural and Natural Areas of Native North America*. Berkeley: University of California Press.
- 1952. *The Nature of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- ed. 1953. *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kuper, Adam. 1988. *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. Londra: Routledge. [İlkel Toplumun İcadı, çev. İsmail Türkmen, İnsan Yayınları, 1995]
- 1996. *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*, 3. baskı Londra: Routledge & Kegan Paul.
- 1999. *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lakoff, George ve Mark Johnson. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1999. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Lash, Scott ve Jonathan Friedman, ed. 1991. *Modernity and Identity*. Londra: Routledge.
- Latour, Bruno. 1991. *We have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press. [Biz Hiç Modern Olmadık, Norgunk Yayıncılık, 2008]
- ve Steve Woolgar. 1979. *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*. Londra: Sage.
- Layton, Robert. 1997. *Introduction to Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leach, Edmund R. 1954. *Political Systems of Highland Burma*. Londra: Athlone.
- 1968. "Ritual." *Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Free Press
- 1970. Lévi-Strauss. Londra: Fontana.
- 1984. "Glimpses of the unmentionable in the history of British social anthropology." *Annual Review of Anthropology*, 13: 1-22.
- LeClair, Edward E. ve Harold K. Schneider, ed. 1968. *Economic Anthropology: Readings in Theory and Analysis*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Lee, Richard ve Irvén DeVore, ed., (1968) *Man the Hunter*. Chicago: Aldine.
- Leenhardt, Maurice. 1937. *Gensdela Grande Terre*. Paris: Gallimard.
- Leiris, Michel. 1981 [1934]. *L'Afrique fantôme*. Paris: Gallimard.
- Lévi-Strauss, Claude. 1963a [1958]. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.
- 1963b [1961]. *Totemism*. Boston, MA: Beacon.
- 1966 [1962]. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press. [Yaban Düşünce, çev. Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yayınları, 2000]
- 1969 [1949]. *The Elementary Structures of Kinship*. Londra: Tavistock.
- 1976 [1955]. *Tristes tropiques*. Harmondsworth: Penguin. [Hüzünlü Dönenceler, çev. Ömer Bozkurt, Yapı Kredi Yayınları, 2000]
- 1985 [1983]. *The View from Afar*. New York: Basic Books.
- 1987a [1950], *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. Londra: Routledge.
- 1987b "The concept of house". C. Lévi-Strauss, *Anthropology and Myth*, s. 151-2. Oxford: Blackwell.

- Lévy-Bruhl, Lucien. 1978 [1922]. *Primitive Mentality*. New York: AMS Press. [İlkel İnsanda Ruh Anlayışı, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, 2006]
- Lewis, Oscar. 1951. *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied*. Urbana: University of Illinois Press.
- 1960. *Tepoztlán, a Mexican Village*. New York: Holt.
- Lienhardt, Godfrey. 1961. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford: Oxford University Press.
- Linton, Ralph. 1937. *The Study of Man: An Introduction*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Lipset, David. 1982. *Gregory Bateson: The Legacy of a Scientist*. Boston, MA: Beacon.
- Lizot, Jacques. 1984. *Les Yanomami Centraux*. Paris: Editions de l'École des Hautes études en Sciences Sociales.
- Lowie, Robert H. 1920. *Primitive Society*. New York: Liveright.
- Lutz, Catherine ve Donald Nonini. 1999. "The economies of violence and the violence of economies." Henrietta Moore, ed., *Anthropological Theory Today*, s. 73-113. Oxford: Blackwell.
- Liotard, Jean-François. 1984 [1979]. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press. [Postmodern Durum, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, 2000, Türkçe'de ilk basım Ara Yayınları, 1990]
- Maine, Henry. 1931 [1861]. *Ancient Law, Its Connection with the Early History of Society, and its Relation to Modern Ideas*. Londra: J.M. Dent.
- Malik, Kenan. 2000. *Man, Beast, or Zombie: What Science Can and Cannot Tell Us About Human Nature*. Londra: Weidenfeld & Nicolson.
- Malinowski, Bronislaw. 1967. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Londra: Routledge & Kegan Paul.
- 1974 [1948]. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Londra: Souvenir. [Büyü, Bilim ve Din, çev. Saadet Özkal, Kabalıcı Yayınları, 1990]
- 1984 [1922]. *Argonauts of the Western Pacific*. Prospect Heights, IL: Waveland.
- Malkki, Liisa H. 1995. *Purity ve Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marcus, George ve Michael Fischer. 1986. *Anthropology as a Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marx, Karl. 1906 [1867-1894], *Capital: A Critique of Political Economy*. New York: Modern Library. [Kapital, çev. Mehmet Selik, Sol Yayınları, 1966.]
- Mauss, Marcel. 1954 [1924]. *The Gift*. Londra: Cohen & West. [Hibe: Arkaik cemiyetlerde Mübadelenin Şekilleri ve Sebepleri, çev. Sadri Ertem, Ahmet Sait Matbaası, 1934.]
- 1979 [1934]. "Body techniques." M. Mauss, *Sociology and Psychology*, s. 97-122. Londra: Routledge.
- Mayer, Philip. 1960. *Townsmen or Tribesmen? Conservatism and the Process of Urbanization in a South African City*. Cape Town: Oxford University Press.
- Mead, Margaret. 1975 [1930]. *Growing Up in New Guinea: A Comparative Study of Primitive Education*. New York: Morrow.
- 1978 [1928]. *Coming of Age in Samoa*. Harmondsworth: Penguin.
- 1980 [1935]. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: Morrow.
- Meillassoux, Claude. 1960. "Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'autosubsistance." *Cahiers d'Etudes Africaines*, 4: 38-67.

- 1981. *Maidens, Meal and Money: Capitalism and the Domestic Community*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Melhuus, Marit. 1993. "Pursuits of knowledge-pursuit of justice: a Marxist dilemma." *Social Anthropology* 1 (3): 265-75.
- Miller, Daniel. 1998. *A Theory of Shopping*. Cambridge: Polity.
- ve Don Slater. 2000. *The Internet: An Ethnographic Approach*. Oxford: Berg.
- Mintz, Sidney. 1974. *Caribbean Transformations*. Chicago: Aldine.
- 1985. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Viking. [*Şeker ve Güç: Şekerin Modern Tarihteki Yeri*, çev.: Şükrü Alpogut, Kabalıcı Yayınları, 1997]
- Mitchell, J. Clyde. 1956. *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Livingstone: Rhodes-Livingstone Papers, 27.
- Modood, Tariq ve Pnina Werbner, ed. 1997. *Debating Cultural Hybridity: Multi-cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. Londra: Zed.
- Montaigne, Michel de. 1580. *Essays*. çev. Charles Cotton. http://www.orst.edu/instruct/phl302/texts/montaigne/m-essays_contents.html [*Denemeler*, çev. Sabahattin Eyu-boğlu, İş Bankası Yayınları, 1999]
- Montesquieu, Charles de Secondat. 1773 [1722], *Persian Letters*. Harmondsworth: Penguin.
- 1777 [1748]. *Spirit of Laws*. Berkeley: University of California Press. [*Kanunların Ru-hu Üzerine*, çev. Fehmi Baldaş, MEB, 1963]
- Moore, Henrietta L. 1986. *Space, Text and Gender: An Anthropological Study of the Ma-rakwet of Kenya*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1999. "Introduction," Henrietta Moore, ed., *Anthropological Theory Today*. Cam-bridge: Polity.
- Moore, Jerry W. 1997. *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*. Londra: Alta Mira Press.
- Morgan, Lewis Henry. 1870. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington, DC: Smithsonian Institution.
- 1976 [1877]. *Ancient Society*. New York: Gordon Press.
- Murphy, Yolanda ve Robert Murphy. 1985. *Women of the Forest*. New York: Columbia University Press.
- Needham, Rodney. 1962. *Structure and Sentiment: A Test Case in Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Newman, Katherine. 1988. *Falling from Grace: The Experience of Downward Mobility in the American Middle Class*. New York: Vintage.
- Nordstrom, Carolyn ve Antonius C.G.M. Robben, ed. 1995. *Fieldwork under Fire: Con-temporary Studies of Violence and Survival*. Berkeley: University of California Press.
- Obeyesekere, Gananath. 1981. *Medusa's Hair*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1992. *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Okely, Judith. 1975. "The self and scientism". *Journal of the Anthropological Society of Oxford (JASO)*, 6(3): 171-88.
- ve Helen Calloway, ed. 1992. *Anthropology and Autobiography*. Londra: Routledge.
- O'Laughlin, Bridget. 1974. "Mediation of contradiction: why Mbum women do not eat chicken." Michelle Z. Rosaldo ve Louise Lamphere, ed., *Woman, Culture, & Society*, s. 301-42. Stanford, CA: Stanford University Press.

- Ortner, Sherry B. 1974. "Is female to male as nature is to culture?" Michelle Z. Rosaldo ve Louise Lamphere, ed., *Woman, Culture & Society*, s. 67-87. Stanford, CA: Stanford University Press.
- 1984. "Theory in anthropology since the sixties." *Comparative Studies in Society and History*, 26: 126-66.
- ed. 1999. *The Fate of 'Culture': Geertz and Beyond*. Berkeley: University of California Press.
- Overing, Joanna, ed. 1985. *Reason and Morality*. Londra: Tavistock.
- Parkin, David. 1969. *Neighbours and Nationals in an African City Ward*. Londra: Routledge & Kegan Paul.
- Plotkin, Vladimir ve Jovan E. Howe. 1985. "The unknown tradition: continuity and innovation in Soviet ethnography." *Dialectical Anthropology*, 9 (1-4): 257-312.
- Polanyi, Karl. 1957 [1944]. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time*. Boston, MA: Beacon. [Büyük Dönüşüm, çev. Ayşe Buğra, İletişim Yayınları, 2000].
- Powdermaker, Hortense. 1966. *Stranger and Friend: The Way of an Anthropologist*. New York: Norton.
- Rabinow, Paul. 1989. *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1922. *Andaman Islanders: A Study in Social Organization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1952. *Structure and Function in Primitive Society*. Londra: Cohen & West.
- 1957. *A Natural Science of Society*. Glencoe: Free Press.
- ve Daryll Forde, ed. 1950. *African Systems of Kinship and Marriage*. Londra: Oxford University Press.
- Rappaport, Roy A. 1984 [1967]. *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, 2. baskı. New Haven, CT: Yale University Press.
- Redfield, Robert. 1930. *Tepotzlan: A Mexican Village*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1955. *The Little Community: Viewpoints for the Study of a Human Whole*. Chicago: University of Chicago Press.
- Richards, Audrey. 1939. *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia: An Economic Study of the Bemba Tribe*. Londra: Oxford University Press.
- 1956. *Chisungu: A Girls' Initiation Ceremony Among the Bemba of Northern Rhodesia*. New York: Grove Press.
- 1964 [1932]. *Hunger and Work in a Savage Tribe: A Functional Study of Nutrition among the Southern Bantu*. Cleveland: World Publishing Co.
- Ricoeur, Paul. 1971. "The model of the text: meaningful action considered as text." *Social Research*. 38: 529-62.
- Ries, Nancy. 1997. *Russian talk, Culture and Conversation during Perestroika*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Rivers, W.H.R. 1914. *The History of Melanesian Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1967 [1908]. *The Todas*. Oosterhout: Anthropological Publications.
- Robertson, Roland. 1992. *Globalization*. Londra: Sage.
- Rosaldo, Michelle Z. 1974. "Woman, culture and society: a theoretical overview". Michelle Z. Rosaldo ve Louise Lamphere, ed., *Woman, Culture and Society*, s. 17-43. Stanford, CA: Stanford University Press.

- 1980. *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ve Louise Lamphere, ed. 1974. *Woman, Culture and Society*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1978 [1762]. *On the Social Contract*. New York: St Martin's Press. [Toplum Sözleşmesi, çev. Vedat Günyol, Adam Yayınları, 1974]
- Sahlins, Marshall D. 1968. *Tribesmen*. New York: Prentice-Hall.
- 1972. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine.
- 1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago: Aldine.
- 1977. *The Use and Abuse of Biology*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- 1985. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press. [Tarih Adaları, çev. Hakan Aslan, Dost Yayınları, 1998]
- 1994. "Goodbye to tristes tropes: ethnography in the context of modern world history". Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*, s. 377-94. New York: McGraw-Hill.
- 1995. *How 'Natives' Think: About Captain Cook, For Example*. Chicago: University of Chicago Press.
- Said, Edward A. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon. [Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları, çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, 2003].
- 1993. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf. [Kültür ve Emperyalizm, çev. Necmiye Alpay, Hil Yay., 1998]
- Sangren, Steven. 1988. "Rhetoric and the authority of ethnography: 'postmodernism' and the social reproduction of texts." *Current Anthropology*, 29 (3): 405-35.
- Sapir, Edward. 1921. *Language, an Introduction to the Study of Speech*. New York: Harcourt, Brace & Co.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1979. *Saints, Scholars and Schizophrenics: Mental Illness in Rural Ireland*. Berkeley: University of California Press.
- 1992. *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- 2000. "Nancy Scheper-Hughes Interview: conversations with history." Institute of International Studies, University of California, Berkeley, <http://glo-betrotter.berkeley.edu/people/Scheper-Hughes/sh-conO.html>
- ve Margaret Lock. 1987. "The mindful body: a prolegomenon to future work in medical anthropology." *Medical Anthropology Quarterly*, 1 (n.s.): 6-41.
- Schneider, David M. 1968. *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Scott, James C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Seligman, CP. ve Brenda W. Seligman. 1932. *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*. Londra: Routledge.
- Shore, Bradd. 1996. *Culture in Mind: Cognition, Culture and the Problem of Meaning*. New York: Oxford University Press.
- Silverman, Sydel. 1981. *Totems and Teachers: Perspectives on the History of Anthropology*. New York: Columbia University Press.

- Smith, M. G. 1965. *The Plural Society in the British West Indies*. Berkeley: University of California Press.
- Sokal, Alan. 1996. "Transgressing the boundaries: toward a transformative hermeneutics of quantum gravity." *Social Text* 14 (1-2).
- Southall, Aidan, ed. 1973. *Introduction to Urban Anthropology*. Londra: Oxford University Press.
- Spencer, Jonathan. 1989. "Anthropology as a kind of writing." *Man*, 24 (2): 145-64.
- 1996. "Marxism and anthropology." Alan Barnard ve Jonathan Spencer, ed., *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, s. 352-4. Londra: Routledge.
- Sperber, Dan. 1996. *Explaining Culture: A Naturalist Account*. Oxford: Blackwell.
- Steward, Julian, ed. 1946-50. *Handbook of South American Indians*. Washington, DC: US GPO.
- 1955. *The Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press.
- Stocking, George W. 1995. *After Tylor: British Social Anthropology, 1888-1951*. Madison: University of Wisconsin Press.
- ed. 1996. *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Stoller, Paul. 1989. *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- 1991. *Partial Connections*. Savage, MD: Rowman & Littlefield.
- 1992. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tambiah, Stanley J. 1996. *Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Thomas, Nicholas. 1991. *Entangled Objects: Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Thomas, William ve Florian W. Znaniecki. 1918-20. *The Polish Peasant in Europe and America: Monograph of an Immigrant Group*, cilt I-V. Chicago: University of Chicago Press.
- Tierney, Patrick. 2000. *Darkness in El Dorado: How Scientists and Journalists Devastated the Amazon*. New York: Norton.
- Tishkov, Valery A. 1992. "The crisis in Soviet ethnography." *Current Anthropology*, 33 (4): 371-93.
- Todorov, Tzvetan. 1984. *The Conquest of America: The Conquest of the Other*. New York: Harper & Row.
- Tonnies, Ferdinand. 1963 [1887]. *Community and Society*. New York: Harper & Row.
- Tooby, John ve Leda Cosmides. 1992. "The psychological foundations of culture". Jerome Barkow, Leda Cosmides ve John Tooby, ed., *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, s. 19-136. Oxford: Oxford University Press.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston, MA: Beacon.
- Turner, Victor. 1957. *Schism and Continuity in an African Society: A Study of a Ndembu Village*. Manchester: Manchester University Press.
- 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

- 1969. *The Ritual Process*. Chicago: Aldine.
- 1974. *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- 1987 [1988]. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- ve Edward Bruner, ed. 1986. *The Anthropology of Experience*. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Tylor, Edward. 1964 [1865]. *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*. Abridged edition. Chicago: University of Chicago Press.
- 1958 [1871]. *Primitive Culture*. Abridged edition. New York: Harper.
- Ulin, Robert C. 1984. *Understanding Cultures: Perspectives in Anthropology and Social Theory*. Austin: University of Texas Press.
- Vayda, Andrew P. 1994. "Actions, variations, and change: the emerging anti-essentialist view in anthropology". Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*, s. 320-30. New York: McGraw-Hill.
- Velsen, Jaap van. 1967. "The extended-case method and situational analysis". A.L. Epstein, ed., *The Craft of Social Anthropology*, s. 129-52. Londra:
- Tavistock. Verdery, Katherine. 1983. *Transylvanian Villagers: Three Centuries of Political, Economic, and Ethnic Change*. Berkeley: University of California Press.
- 1991. "Theorizing socialism: A prologue to the 'transition'." *American Anthropologist*, 18 (3): 419-36.
- Vermeulen, HanF. ve Arturo Alvarez Roldan, ed. 1995. *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*. Londra: Routledge.
- Vico, Giambattista. 1999 [1725]. *The New Science*. Londra: Penguin. [Yeni Bilim, çev. Se-ma Önal, Doğu-Batı Yayınları, 2007]
- Wagner, Roy. 1975. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1986. *Symbols That Stand for Themselves*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wallerstein, Immanuel. 1974-9. *The Modern World-System* (3 vols). New York: Academic Press. [*Modern Dünya-Sistemi*, çev. Latif Boyacı, Bakış Yayınları, 2005]
- Wax, Rosalie. 1971. *Doing Fieldwork: Warnings and Advice*. Chicago: University of Chicago Press.
- Weber, Max. 1976 [1904-5] *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Londra: Allen & Unwin. [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba. İstanbul: Hil Yayın, 1997].
- 1968 [1922] *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. New York: Bedminster Press.
- Wedel, Janine R. 1986. *The Private Poland*. New York: Facts on File.
- Weiner, Annette B. 1976. *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin: University of Texas Press.
- 1992. *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-giving*. Berkeley: University of California Press.
- Werbner, Pnina ve Tariq Modood, ed. 1997. *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. Londra: Zed.
- White, Leslie A. 1949. *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*. New York: Grove Press.
- Wiener, Norbert. 1948. *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Cambridge, MA: Technology Press.
- Wierzbicka, Anna. 1989. "Soul and mind. Linguistic evidence for ethnopsychology and cultural history." *American Anthropologist*, 91 (1): 41-56.

- Wilson, Bryan, ed. 1970. *Rationality*. Oxford: Blackwell.
- Wilson, Edward O. 1975. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 1978. *On Human Nature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wilson, Godfrey. 1941-2. *An Essay on the Economics of Detribalization in Northern Rhodesia, Parts I-II*. Livingstone: Rhodes-Livingstone Institute.
- Wilson, Richard, ed. 1997. *Human Rights, Culture and Context*. Londra: Pluto.
- Winch, Peter. 1958. *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. Londra: Routledge.
- Wolf, Eric. 1966. *Peasants*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall. [Köylüler, çev. Abdülkerim Sönmez, İmge Yayınları, 2003].
- 1969. "On peasant rebellions." *International Social Science Journal*, 21 (2): 286-94.
- 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.
- 1994. "Facing power: old insights, new questions." Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*, s. 218-28. New York: McGraw-Hill.
- Worsley, Peter. 1964. *The Third World*. Londra: Weidenfeld & Nicholson.
- 1968 [1957]. *The Trumpet Shall Sound*, 2. baskı New York: Schocken.
- 1984. *The Three Worlds: Culture and World Development*. Londra: Weidenfeld & Nicolson.

- Abu-Lughod, Lila 219, 226
Adorno, Theodor 174
Afrika 14, 46, 72, 87, 88-90, 93, 107, 110, 111, 114, 122, 124, 133-135, 154, 159, 168, 175, 176, 179, 185, 188, 194, 195, 225, 231, 238
Afrika toplumları 111, 152, 176
akrabalık 162
"akrabalık bilimi" 62, 75, 107, 108, 110, 139
aktör ağ kuramı 254, 265, 266, 268
alt yapı (Marxizm) 37, 38, 126, 178, 182, 207, 262
Althusser, Louis 176, 177, 178, 198, 219
American Anthropological Association (AAA) 83, 172, 244
Amerikan antropolojisi 39, 51, 62, 64, 66, 67, 76, 82, 83, 91, 102, 104, 106, 121-123, 125, 126, 132, 133, 156, 157, 177, 182, 183, 204, 210, 226, 229, 230, 270
ampirizm ve rasyonalizm 18
anaerkillik 40, 192
anasoyluluk 153
Andaman Adaları 71
Appadurai, Arjun 215, 261, 266-268
Ardener, Edwin 190-192, 211, 220, 221, 224, 228, 230, 231, 240
Ardener, Shirley 190
Arutyunyan, Yuliy V. 246
Asad, Talal 186, 205
Auge, Marc 179, 266, 267
Avcı Erkek Sempozyumu 180, 193
Azande 109-111, 149, 151, 152, 157
babasoyluluk (patrilineal) 110, 111, 153, 297
Bachofen, Johann Jakob 40, 44
Bailey, Frederick 137, 141, 211
Balibar, Etienne 177
Barth, Frerdik 58, 137, 141-144, 155, 165, 167, 195, 196, 198, 205, 211, 215, 219, 230, 232, 273
Barthes, Roland 165, 219
Bastian, Adolf 38-40, 42-44, 48, 51, 52, 58, 63, 65, 66, 246
Bataille, Georges 94
Bateson, Gregory 92, 94, 98, 103, 107, 114-116, 128, 146, 162, 169, 181, 183, 196, 200, 201, 211, 257, 273
Baudrillard, Jean 78, 267
Benedict, Ruth 66, 82, 87, 91, 92, 96-101, 103, 106, 115, 122-124, 129, 147, 154, 183, 194, 200, 219
Bhabha, Homi K. 224
biyoloji ve antropoloji 198
biyolojik belirlenmecilik 202
Bloch, Maurice 179, 214
Boas, Franz 34, 39, 49, 51, 61-67, 70,

- 72, 74, 76, 77, 81-83, 86-93, 95, 96-98, 100-102, 104, 105, 117, 120, 121, 123, 126, 129, 156, 157, 160, 168, 196, 203, 217, 219, 224, 226, 230, 231, 252, 259, 270, 273
- Bourdieu, Pierre 78, 99, 111, 165, 198-202, 212, 213, 216, 251
- kargo kültleri 134
- Karayıpler 122, 127, 167, 194
- Chagnon-Turner tartışması 270-274
- Chayanov, Alexander 105, 176, 188
- Sinema Gerçek* 94
- Chicago Okulu 104, 105, 107, 135, 144, 145, 194, 264
- Clifford, James 226-230, 273
- bilişsel antropoloji 156, 255
- bilişsel bilim 156, 255-257
- Cohen, Anthony P 215
- Comaroff, Jean 268
- Comaroff, John 268
- Dakar- Cibuti seferi 92-94
- Darwin, Charles 32, 33, 41, 42, 44
- Darwincilik 258, 273, 274
- Descartes, René 17-19, 21, 22, 28
- difüzyonizm 39, 47-50, 58, 61, 63, 81, 82, 84
- doğa-kültür tartışması 258
- Doğu Afrika Sosyal Araştırma Enstitüsü (Makerere-Uganda) 135, 140
- Doğu ve Orta Avrupa'da etnografi 243
- Douglas, Mary 110, 152, 154, 155, 167, 211, 227
- düşünümsel dönemeç 232
- düşünümsellik 20, 145, 155, 170, 197, 215, 220, 227, 232, 234, 267, 268
- ekolojik belirlenimcilik 181
- Elias, Norbert 200
- Engels, Friedrich 36, 40, 173, 176, 178, 179
- eşiklik 153, 155
- Etik Bildirgesi (1971) 249
- etnik ilişkiler 90, 104, 143, 194
- etnik sınırlar 196
- etnisite çalışmaları 170, 196, 197
- etnografik müzeler 30
- etnolingüistik (Sapir) 66, 91, 102
- etnosentrizm 19
- European Association of Social Anthropologists (EASA) 244, 245
- "evde antropoloji" 79, 249
- ev içi üretim tarzı 176
- Evans-Pritchard, E. E. 72, 75, 79, 80, 90, 100, 108-111, 113, 114, 121, 132, 133, 136, 137, 139, 140-143, 149-152, 154, 157, 159, 210, 220, 221, 233
- evrimci antropoloji 173, 259
- evrimci biyoloji 202, 256
- evrimci psikoloji 259, 260
- Fanon, Frantz 221-223
- Featherstone, Mike 261
- feminizm 8, 88, 99, 170, 172, 188, 192, 193, 197, 202, 205, 214, 216
- Ferguson, James 40, 226, 271
- Firth, Raymond 68, 75, 87, 90, 108, 112, 113, 129-133, 137-140, 144, 150, 158, 159, 169, 210
- Fortes, Meyer 72, 75, 87, 90, 108-111, 132, 136, 139-141, 143, 150, 166
- Fortune, Reo 113, 115
- Foucault, Michel 165, 174, 199, 201, 212, 215, 218, 219, 227, 230, 251
- Frank, Andre Gunder 185
- Frankfurt Okulu 174
- Fransız antropolojisi 48, 51, 58, 79, 83, 92, 93, 95, 117, 122, 168, 172
- Frazer, Sir James 68, 81, 84, 90, 149
- Gadamer, Hans-Georg 233
- Galtung, Johan 184
- Geertz, Clifford 58, 102, 128, 149, 157, 158, 160, 161, 167, 210, 219, 223, 228-230, 232, 233, 269, 273
- Gellner, Ernest 26, 211, 229, 230, 233, 234, 240, 273, 274
- Giddens, Anthony 71, 198, 199, 268
- Gluckman, Max 87, 90, 109, 111, 121, 132-138, 142, 152, 154, 173, 175, 185, 194, 195, 210, 213, 237, 264

Godelier, Maurice 178, 179, 188, 251
Goffman, Erving 107, 145, 146, 198
Goldenweiser, Alexander 87, 91, 97
Goodenough, Ward 156
Goody, Jack 88, 108, 136, 139, 140,
141, 143, 150, 211
Gould, Stephen Jay 203
göç 47, 61, 90, 95, 106, 120, 231
görececilik 19, 25, 48, 65, 216, 222,
229, 231, 248, 269, 271
Graebner, Fritz 48, 49
Gramsci, Antonio 174, 227, 251
Griaule, Marcel 93, 94
Gullestad, Marianne 212
Gupta, Akhil 226

Habermas, Jürgen 218
habitus (Bourdieu) 99, 200, 201, 213,
251
Harris, Marvin 125, 128, 180-182,
203, 211, 229, 233, 273
Hobsbawm, Eric 240
Husserl, Edmund 235

İllogotlar 193
Ingold, Tim 42, 204, 232, 235
İnuitler 192

İlkelerin zihniyet dünyası 45
İttifak-soydanlık tartışması 167

Jakobson, Roman 161, 162
Jochelson, Vladimir Hich 49

Kant, Immanuel 27-29, 33, 53, 178
Kapferer, Bruce 214, 240, 241
Kardiner, Abraham 100
kent antropolojisi 104, 212, 264
kentleşme 106, 133, 134, 194, 295
Güney Afrika'da 133
Kluckhohn, Clyde 157
kolektif temsiller (Durkheim) 53,
54, 72
köylü kültürleri 30
Kroeber, Alfred L. 62, 66, 87, 91, 92,
101-103, 114, 121, 123, 156, 157,
169, 210

kula ticareti 68
Kuper, Adam 68, 83, 86, 88, 116, 137,
157, 231, 245, 259
kurumsal antropoloji 155
kültür ve kişilik 66, 96
kültürel ekoloji 123, 126-129, 155,
160, 181, 182, 251
kültürel evrim 35, 42, 45, 48, 124, 125
kültürel görececilik 19, 25, 27, 39, 65,
66, 87, 120, 121, 173, 185, 204,
217, 219, 225, 248, 258, 269, 273
kültürel kalıntılar 41
kültürel Marxizm 174
kültürel materyalizm 128, 203, 211
kültürleme 137
küreselleşme çalışmaları 50, 187, 252,
262, 264, 265, 267, 268, 269, 273
küreselleşmenin ajanları olarak
antropologlar 263

Lakoff, George 257
Lamphere, Louise 191, 197
L'Année Sociologique 51, 77
Lash, Scott 261
Latin Amerika antropolojisi 168
Latour, Bruno 21, 216, 253-255, 265,
266
Leach, Edmund 75, 82, 90, 109, 132,
133, 136, 140-143, 152, 165, 166,
183, 211
Leacock, Eleanor B. 125
Leenhardt, Maurice 94, 95
Levi-Strauss, Claude 25, 45, 79, 80,
91, 92, 99, 112, 114, 121, 122, 150,
156, 161-167, 169, 172, 176-179,
186, 196, 199, 211, 212, 214, 215,
219, 234, 235, 257, 258, 259
Lévy-Bruhl, Lucien 80, 95, 103
Lewis, Oscar 106
Linton, Ralph 90, 92, 100, 144, 145
Locke, John 17-19, 21, 27
Lowie, Robert H. 66, 80, 87, 91, 92,
101, 114, 123, 125, 126, 161
Lyotard, Jean-François 217, 218

Mali (Dogonlar) 93
Malinowski, Bronislaw 43, 61, 62, 65,

- 67-72, 75-77, 81-83, 86-90, 92, 100, 108, 109, 112-114, 124, 133, 135-140, 142, 160, 164, 189, 205, 206, 211, 216, 224, 248, 252, 259
- Manchester Üniversitesi 121, 134, 173
- Mandeville, John 14
- Marcus, George 216, 226, 227, 267
- Marx, Karl 23, 25, 29, 32, 34, 36-38, 42, 44, 50-52, 56-58, 84, 99, 121, 126, 137, 147, 173-179, 182, 184, 198, 199, 214, 215, 223, 251, 268
- Marxizm 8, 36, 126, 165, 170, 172-182, 187, 188, 193, 197, 202, 210, 214, 216, 251, 296, 297
- materyalist evrimcilik 125
- Mauss, Marcel 51, 61, 62, 69, 76-80, 82, 84, 86, 87, 92-95, 98, 114, 122, 129, 131, 132, 150, 156, 162, 176, 199, 200, 215, 249, 252
- Mead, Margaret 66, 87, 88, 91, 92, 94, 96-101, 103, 107, 115, 116, 122, 193, 201, 204-206, 227
- Medusa's Hair* 213
- Meillassoux, Claude 175, 176, 178, 179, 188
- Merleau-Ponty, Maurice 235
- Michigan Üniversitesi 91, 124
- Miklukho-Maklai, Nicolai Nicolaievich 43, 49
- mikro-sosyolojik antropoloji 76
- Mintz, Sidney W. 125, 187, 188, 225
- mit 45, 94
- Montagu, Ashley 120
- Montaigne, Michel de 16, 17
- Moore, Henrietta 214, 243
- Morgan, Lewis Henry 34-36, 38-41, 43, 44, 52, 58, 62, 67, 73, 84, 107, 121, 123, 147, 160, 167, 224
- Nazizm 120
- New School of Social Research 91, 161
- Nietzsche, Friedrich 17, 98
- Notes and Queries on Anthropology* 45
- Nuerler 111, 221
- Okely, Judith 233
- Ortner, Sherry 192, 197-199
- Oslo Üniversitesi 188, 244
- Oxford Üniversitesi 41
- özne-nesne ikilemi 216, 221, 228, 235
- özelcilik 129, 130, 132, 167
- Pasifik adaları 46, 114
- Polanyi, Karl 92, 125, 130, 131, 169, 263
- Polynesia 280
- potlaç 10, 98
- Powdermaker, Hortense 87, 90, 189, 238
- pratik kuramı 202
- Princeton Üniversitesi 210
- psikolojik antropoloji 46, 97, 99, 100, 114, 147, 238
- Rabinow, Paul 218, 226, 229
- Radcliffe-Brown 43, 54, 61, 62, 67, 70-77, 79, 81-84, 86-88, 90, 94, 97, 100, 105, 107-115, 121, 124, 133, 136, 138, 139, 150, 154, 155, 164, 189, 230, 231, 252, 259
- Rappaport, Roy A. 126, 128, 181, 183, 205
- Redfield, Robert 90, 91, 105, 106, 127, 186, 210
- Richards, Audrey 75, 87, 90, 111, 133, 135, 140, 191, 193
- Ricoeur, Paul 150, 160, 214
- ritüel 53, 57, 81, 94, 132, 138, 149, 153, 155, 192, 201, 214, 262, 266
- romantizm 25-27, 60, 175, 239
- Rosaldo, Renato 191, 197, 226
- Rouche, Jean 94
- Rousseau, Jean-Jacques 17, 23-25, 32, 107, 180
- saha etiği 170, 271
- Sahlins, Marshall 111, 125, 126, 128, 131, 158, 176, 180, 181, 203, 204, 210, 227, 269, 274
- Sahlins-Obeyesekere tartışması 174
- Said, Edward 23, 174, 222-224, 274
- sanayi devrimi 31
- Sapir, Edward 66, 87, 91, 102, 103,

- 105, 156, 255, 258
 Sapir-Whorf hipotezi 102, 103, 255, 258
 Sartre, Jean-Paul 161, 164
 Saussure, Ferdinand de 162
 Schapera, Isaac 75, 76, 87, 90, 111, 113, 132, 133, 175
 Scheper-Hughes, Nancy 237, 238
 Schneider, David 102, 130, 149, 157-160, 169, 211, 226, 231
 Schutz, Alfred 160
 Seligman, Brenda 46, 67, 75, 89, 109, 111
 sembolik etkileşimcilik 106
 sembolizm 128, 143, 181, 214, 251, 295
 Simmel, Georg 50, 215, 251
 Sokal, Alan 254
 sosyobioloji 202, 204, 207
 soydanlık kuramı 166, 167
 soylu vahşi 15, 17, 25
 Spivak, Gayatri Chakravorty 223
 Steward, Julian 92, 95, 101, 121, 123-128, 130, 147, 158, 160, 168, 172, 173, 180, 181-183, 186, 187, 230, 264
 Strathern, Marilyn 215, 234, 239, 251, 253, 267, 273
After Nature 234
Partial Connections 267
The Gender of the Gift 215, 234
 sürrealizm 246
 tabu 94, 116
 tarihsel tikelcilik 63, 65, 123
 tıbbi antropoloji 236-239, 257
 Tocqueville, Alexis de 34
Toplayıcı Kadın 193
 toplumsal cinsiyet 170, 190, 192, 193, 215, 219
 Torres seferi 44, 46, 47, 68, 109
 totemizm 78, 164
 Trobriand Adaları 67, 68, 88, 135, 192
 Turner, Victor 80, 138, 152-155, 158, 167, 169, 195, 201, 210, 211, 213, 214, 233, 237, 257, 270, 271, 272, 274
 Tyler, Stephen 226
 Tylor, Edward Burnett 38, 41, 42, 45, 49, 58, 62, 63, 84, 157, 169
 ulusal karakter 98, 116, 123
 uluslararası örgütler 236
 ütopyacılık 25
 Van Gennep, Arnold 79, 92
 Wagner, Roy 215, 234, 235
 Wallerstein, Immanuel 184
 Weber, Max 50, 54-58, 81, 84, 86, 91, 131, 147, 149, 160, 164, 199
 Weiner, Annette 192, 205, 249, 251
 White, Leslie 124-128, 147, 172, 173, 180-182, 222
 Whorf, Benjamin Lee 102, 156
 Wierzbicka, Anna 248, 257, 258
 Wilson, Edward O. 42, 202-204, 251
 Winch, Peter 110, 151, 156, 220
 Wittfogel, Karl 182
 Wolf, Eric R. 14, 125, 129, 158, 173, 183, 184, 187, 211, 225, 264, 268, 273
 Wundt, Wilhelm 67
 yapısal-işlevselcilik 71, 73, 90, 92, 110, 112, 113, 121, 130, 211
 İngiliz Okulu 54, 81, 139, 175
 Douglas, Mary 110, 154, 167, 211
 yapısal Marxizm 175, 179, 180, 187, 188, 202, 266
 yeni Darwincilik 258, 273, 274
 yeni evrimcilik 123, 124, 210
 yeni sömürgecilik 185
 yönetsel bireycilik 28, 70, 130, 138, 159, 160, 197, 297
 yönetsel kolektivizm 28
 Znaniecki, Florian W. 105

Antropolojinin bir disiplin haline gelmesi bir asırdan uzun sürdü. Kültür nedir, insan topluluklarının özellikleri nelerdir, insan topluluklarının farklılıkları ve benzerlikleri niçin önemlidir gibi sorular, disiplini kuran entelektüellerin araştırma rotasını belirledi. *Antropoloji Tarihi*, antropolojinin ne olduğunu, kültürün tanımının nasıl yapılması gerektiğini, yapılacak tanımlamalar arasındaki farkın disiplinin özelliklerini nasıl belirlediğini anlatıyor. Antropoloji disiplininin Kıta Avrupası'ndan Amerika'ya uzanan seyahatini, bu seyahat sırasında biçimlenen tartışmaları, tartışmaların tarafı olan akademisyenleri ve bu akademisyenlerin sorduğu soruları ele alıyor. Disiplinin karşılaştığı problemleri, antropoloji tarihinin önemli kavşaklarını ve bu kavşakları belirleyen kurucu entelektüellerin tartışmalarını gözler önüne seriyor. *Antropoloji Tarihi*, sadece disiplinin içindeki araştırmacılar için değil, antropolojinin ne olduğunu ve sosyal bilimler üzerindeki etkisini merak eden okuyucular için de benzeri-ne az rastlanır bir başvuru kaynağı.

