

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:

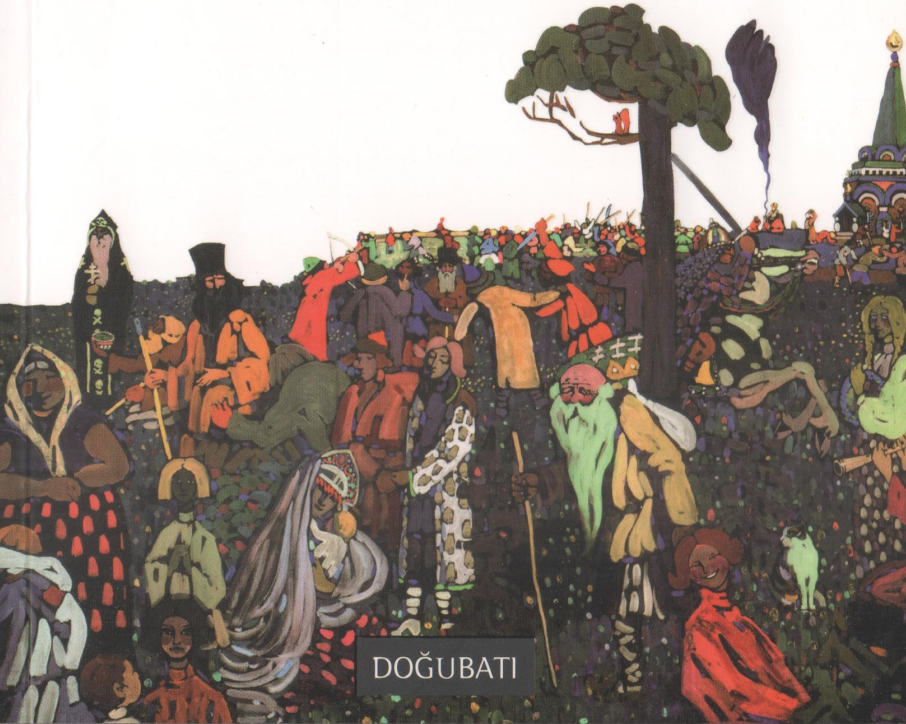
- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

KÜLTÜREL ANTROPOLOJİ

TEMEL KAVRAMLAR

ROBERT H. LAVENDA - EMILY A. SCHULTZ

Çevirenler: Dilek İşler & Onur Hayırlı



DOĞUBATI

Robert H. Lavenda
Emily A. Schultz

Kültürel Antropoloji

Temel Kavramlar

Çevirenler:
Dilek İşler - Onur Hayırlı

DOĞUBATI

© Tüm hakları Doğu Batı Yayınları'na aittir.

© Oxford University Press, 6. Edisyon, 2017.

İngilizce Özgün Metin

Core Concepts in Cultural Anthropology

İngilizceden Çevirenler

Dilek İşler

Onur Hayırlı

Yayına Hazırlayan

Ufuk Coşkun

Kapak Tasarımı

Harun Ak

Baskı

Tarcan Matbaacılık

Nisan 2018

Doğu Batı Yayınları

Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/Ankara

Tel: 0 312 425 68 64 - 425 68 65

www.dogubati.com

ISBN: 978-605-2133-18-7 / Sertifika No: 15036

Doğu Batı Yayınları-205 Antropoloji-16

Kapak Resmi: Vasiliy Kandinsky, *Renkli Hayat*, 1907.

Robert H. Lavenda

Robert Lavenda antropoloji alanında doktorasını 1977 yılında Indiana Üniversitesi'nden almıştır. Kültürel antropoloji alanında uzmanlaşan Lavenda, Karakas ve Venezüela'da saha çalışmaları yürütmüş, on dokuzuncu yüzyıl sonu-yirminci yüzyıl başlarındaki toplumsal örgütlenme ve değişimler üzerine araştırmalar yapmıştır. 1981 yılından beri Minnesota'daki festivaller üzerinde çalışmalarını sürdürmektedir. 1979 yılından beri St. Cloud Eyalet Üniversitesinde Antropoloji profesörü olarak görev yapmaktadır. Mit, Büyü ve Din; Etnografik Girişimcilik; Latin Amerika'da Kültür ve Toplum verdiği dersler arasındadır.

Emily Schultz

Emily Schultz doktorasını 1980 yılında Indiana Üniversitesi'nden tamamlamıştır. Linguistik antropoloji, küreselleşme ve kentleşme konuları çalışma alanı olan Schultz, *City and Society* dergisinin editörlüğünü yapmıştır. Linguistik Antropoloji, Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet Antropolojisi, Bilim ve Teknoloji Antropolojisi Schultz'un verdiği dersler arasındadır. Halen St. Cloud Eyalet Üniversitesi Antropoloji bölümünde profesör olarak görev yapmaktadır.

İÇİNDEKİLER

Önsöz	13

I. Bölüm

Antropoloji	23
Antropolojik Bakış Açısı	24
Antropolojinin Alt Dalları	25
Antropoloji Bir Bilim midir?	
Modernizm, Postmodernizm ve Sonrası	34
Düşünümsel Antropoloji	36
Ahlâk Antropolojisi	39

II. Bölüm

Kültür	41
İrkçılık Karşısında Kültür: 20. Yüzyıl Başları	42
Kültürün Evrimi	46
Kültür ve Simgecilik	49
Etnomerkezci ve Kültürel Göreceli(li)k	51
Kültürün Sınırları Var mı?	54
Küresel Dünyada Kültür Kavramı: Sorunlar ve Uygulamalar	55
Kültür: Çağdaş Açıklamalar ve Tartışmalar	59
Kültür: Günümüzde Genel Görüş	61

III. Bölüm

Anlam Yaratma ve Dil	63
Anlam Yaratma	64
Dil Araştırmaları: Tarihsel Bir Şema	66
Dilin Yapıtaşları	70
Dil ve Kültür	71
Dil ve Toplum	75
Söylem	78
Dillerarası Etkileşim ve Değişim	82

Anlam Yaratma ve Sanat	85
Medya Antropolojisi ve Sanatlar	90

IV. Bölüm

Dünya Görüşü ve Din	94
Din	95
Mit	98
Ritüel.....	100
Büyü ve Büyücülük.....	103
Din Uygulayıcıları	108
Dinî Sistemlerde Değişim	109
Sekülerizm, Köktendincilik ve Yeni Dinî Akımlar.....	111

V. Bölüm

Toplumsal Örgütlenmenin Boyutları	115
Sosyal Örgütlenme Nedir?	116
Toplumsal Örgütlenmenin Boyutları.....	119
Kast ve Sınıf	123
İrk.....	128
Etnik Köken	132

VI. Bölüm

Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik	135
20. Yüzyılda Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Feminizm	136
Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet, İrk ve Sınıf.....	140
Toplumsal Cinsiyet Edimselliği.....	141
Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmalarında	
Kuramsal Çeşitlilik	143
Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Beden.....	146
Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik.....	153
Etnografik Bağlamda Cinsiyet,	
Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik	157

VII. Bölüm

İlişkiler: Akrabalık, Evlilik, Aile ve Arkadaşlık	163
Akrabalığa Karşı Biyoloji.....	164
Soy.....	167
Çift Taraflı Soy	168

Tek Çizgili Soy	170
Akrabalık Kavramları	174
Evlilik Nedir?	177
Kiminle Evlenmeli ve Nerede Yaşamalı?	178
Kaç Tane Eş Olmalı?	180
Bir Anlaşma Olarak Evlilik	182
Aile	184
Boşanma	187
Arkadaşlık	188

VIII. Bölüm

Siyasal Antropoloji	190
İktidar	191
Siyasal Çevre Bilimi ve Siyasi İktisat	194
Anlaşmazlıklar ve Anlaşmazlık Çözümleri	197
Siyasal Örgütlenme Biçimleri	200
Toplumsal Tabakalaşma	202
Siyasal Eylem Türleri	204
Toplumsal Kontrol ve Hukuk	207
Milliyetçilik ve Hegemonya	210

IX. Bölüm

İktisadi/Ekonomik Antropoloji	217
“Geçim Sanatı”	218
Geçim Stratejileri	219
Toplumun Maddi Yaşam Süreçlerini Açıklamak	222
Değiş Tokuş Biçimleri	226
Üretim, Dağıtım ve Tüketim	228
Üretim Biçimi	231
Köylüler	232
Tüketim	236
Gıda ve Beslenme Antropolojisi	241

X. Bölüm

Küreselleşme	245
Sömürgeciliğin Kültürel Mirası	246
Sömürgecilik Sonrası Dünyada Sosyokültürel	
Değişimi Çözümlemek	249

Küreselleşme.....	257
Temas Kurmanın Kültürel Etkileri.....	260
Küreselleşme, Vatandaşlık ve İnsan Hakları.....	264
Küresel Topluluklar.....	270

XI. Bölüm

Bilim, Teknoloji ve Tıp Antropolojisi	276
Bilim ve Antropoloji	277
Antropoloji, Bilim ve Teknoloji	281
Tıp Antropolojisi.....	284
Evrin Bağlamında İnsan Sağlığı.....	287
İnsan Sağlığı ve Beslenme	290
Sağlık ve İnsan Üremesi	292
Küresel Kapitalist Ekonomide Rahatsızlık ve Sağlık.....	293

XII. Bölüm

Kültürel Antropolojide Teori	298
Bilim Olarak Antropoloji	299
19. Yüzyıl Yaklaşımları.....	301
20. Yüzyıl Başlarında Yaklaşımlar	303
20. Yüzyıl Ortalarındaki Yaklaşımlar	307
20. Yüzyıl Sonu Tartışmaları.....	318
21. Yüzyıldaki Yeni Yönelimler	320

Ek Bölüm

Etnografya Okumak	326
Bir Etnografinin Bölümleri	327
Yerel ve Bölgesel Terimlerin Kullanımı.....	331
Fotoğraflar	332
Neden Bu Etnografiyi Okuyorsunuz (ve Nasıl Okumalısınız)?	334
Kaynakça	339
Dizin	359

Jan Beatty'ye

ÖNSÖZ

Bu kitap, modern kültürel antropolojinin temel terim ve kavramlarına giriş niteliğindedir ve diğer kitabımız olan *Cultural Anthropology: Perspective on the Human Condition*'ın kısaltılmış bir versiyonu değildir; elinizdeki kitap bambaşka bir kitaptır. Amacımız, kültürel antropolojinin temel pratik ve fikirlerini kapsamlı bir sözlük tarzında okuyucuya sunmaktır. İyi bir sözlük, bir bilim dalına yeni giriş yapan kişilerin öğrenme sürecini destekler, analitik kelime dağarcığını genişletir ve bu yeni terminoloji ile disiplinin teorik ve pratik geçmişi arasında bağ kurar. Bu kitap ile biz de bunu başarmayı umuyoruz: Kültürel antropolojideki temel kavramları ve anahtar terimleri açıklıyor ve kısaca bunların nereden geldiğini ve birbirleri ile aralarındaki ilişkileri gösteriyoruz. Buradaki hedefimiz öğrenci ve okuyucularımızın, özellikle de etnografi yazımı olmak üzere, antropoloji metni yazımı için gerekli bağlamı anlamalarına yardımcı olmaktır. Bu kitabın bir ders dönemi boyunca etnografi metinleri ile birlikte kullanılmasını umuyoruz. Bu yüzden de, *Cultural Anthropology* (ve pek çok giriş kitabında) bulunan kapsamlı etnografik örnekleri ve diğer türden detayları çıkar-

dık. Öğrencilerimizin ve okuyucularımızın daha geleneksel antropolojik metinler okumaya başladıkça başvurabilecekleri temel bir yapı sunmaya odaklandık.

Özellikler

- *Esneklik.* Bu kitap pek çok farklı şekillerde kullanılabilir. Eğer alan için ayrılan ders saati kısıtlıysa ve konuların tamamı işlenemeyecekse, kültürel antropolojiye kısa ve öz bir giriş kitabı olarak kullanılabilir. Aynı zamanda antoloji veya etnografi metinleri, ya da her ikisiyle de beraber başarılı bir biçimde kullanılabilir. *Kültürel Antropoloji: Temel Kavramlar* kitabı, bir dönem boyunca giriş derslerini desteklemesi için kullanılabilir veya ihtiyaç durumunda kitabımıza başvurulabilir. *Kültürel Antropoloji: Temel Kavramlar* kitabının daha önceki baskılarını kullanan kişiler arasındaki yaklaşımlardan biri ise şudur; bazı ders konularının veya etnografi metinlerinin anlaşılması için spesifik bölümlerin ödev olarak verilebilir. Farklı kullanımları mümkün kılmak için her bölümü birbirinden bağımsız yapmaya çalıştık. Her bölümde numaralandırılmış alt başlıklar, öğrencilere ve okuyuculara gezinmeyi kolay hale getirmiş, aynı zamanda ders sorumlusunun bölümlerin alt başlıklarını ders ile uyumlu şekilde ödev verebilmesi için esneklik sağlamıştır. Mümkün olan ilişkili yerler arasında, kitap içi referanslar verilmiştir. *Eğer bölümlerin sırası size uymuyorsa, kendi ders düzeninize göre bölümleri ve alt başlıkları size uygun şekilde sıralayabilirsiniz.* Biz uygun şekilde sıraladığımızı düşünüyoruz, ama bir ders farklı şekillerde de düzenlenebilir ve ders sorumluları antropolojiyi öğretme yaklaşımlarına en uygun şekilde bölüm ve alt başlıkları ödev verme (veya çıkarma) konusunda özgürdürler.
- *Kısa ve uygun fiyatlı.* Elinizde bulunan kitap, kültürel antropoloji öğretimi için kısa ve öz bir çerçeve sunar. Bu kitap

kısa ve uygun fiyatlı olması için yazılmıştır. Özellikle gereksiz grafikler, fotoğraflar, detaylı metinler ve uzun etnografik örnekler konulmamıştır. Kısa bir giriş yazmanın sonucu olarak, alanla ilgili pek çok detay ve fark eklenmemiştir. Ders sorumlularının, sınıfta bahsi geçen konuları açıklamak için hem sınıf içinde hem de farklı metinler yoluyla etnografik örnekler sağlayacaklarını umuyoruz. Ümit ediyoruz ki kitabımızın kısalığı ve fiyatının uygunluğu, başka dersler için de okunması için ödev verilmesini ve sınıf içi tartışmaları beslemesini sağlar.

- *Çalışmaya yardımcı olur.* Her bölüm, bahsedilen terimlerden oluşan bir liste ile başlar ve önerilen okumaların olduğu bir liste ile biter. Kitabın sonundaki kapsamlı bibliyografya ile birlikte bu liste, öğrenci ve okuyucuları daha detaylı tartışmalara yönlendirir. İndeks de, yine okuyucunun ihtiyacı olan terimi hızlıca bulmasına imkân sağlar.
- *Teori üzerine bir bölüm içerir.* Bütün antropolojik yazım teorik yapı üzerine kurulduğu için, kültürel antropolojideki teoriler üzerine bir bölüm ekledik. Bize göre, öğrenci ve okuyucuların okudukları metinlerin antropolojinin teorik bağlamına nasıl oturduğunu anlamaları önemlidir. Aynı zamanda okuduklarını yorumlayabilmek için bir takım entelektüel araçlara da ihtiyaçları vardır: etnografik yazım çoğu zaman alternatif teorik fikirleri ifade eder ve antropolojik tartışmalarda, öğrencilerin bu fikirlerin neden olduğu konuları bilmesi yararlı olacaktır.
- *Etnografi okuması üzerine eşsiz bir ek bölüm sunar.* 1. ve 2. Bölümler etnografik yöntemlerle ilgili bir tartışma sunar. Bu özel ek bölüm etnografi *metni* okumak için okuyucuya (ve öğrencilere) bazı yöntemler önerir. Etnografi metnlerinin nasıl bir araya getirildiğine ve nasıl yazıldığını anlatır; aynı zamanda öğrencilere okuduklarından en fazla verimi alabilmeleri için stratejiler sunar.

Kitabımızı oluştururken, bazı kavramların metin içinde tek bir yerde mi yoksa birkaç bölümde birden mi verilmesi gerektiğine karar vermek zorundaydık. Dolayısıyla kavramlar metinde farklı yerlerde bahsedildiğinde (örneğin ekolojik antropoloji ve saha çalışması yöntemleri), metin içi karşılıklı referanslar verdik.

Kitabın 6. Baskısında Yeni Neler Var?

Altıncı baskının kapsamında ve yapısında temel üç değişiklik var.

- Cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik üzerine yeni bir bölüm ekledik. Bu bölüm daha önceki baskılarda olmayan yeni bir tarzda ele alınmıştır.
- Yeni eklenen bölüme yer açmak için, eleştirmenlerimizin önerilerini göz önüne alarak akrabalık ve evlilik hakkındaki bölümleri birleştirdik. Yaptığımız değişikliği bir fırsat olarak gördüğümüz için, bu bölüme arkadaşlık üzerine yeni bir alt başlık ekledik.
- Cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik bölümü ile birlikte, bölümlerin sırasını yeniden düzenlemeye karar verdik. Toplumsal örgütlenme ile ilgili bölümler, siyaset ve ekonomi ile ilgili bölümlerden önce verilmiştir. Bu konuları farklı bir sıra ile öğretmeyi tercih ederseniz, bölümleri size uygun şekilde sıralamakta ve ödevlendirmekte özgürsünüz.

Her bölümü gözden geçirip düzeltmeler yaparken, pek çok yer büyük ölçüde değiştirilmiştir:

- Antropoloji isimli 1. Bölüme, ahlak antropolojisi ile ilgili ek materyal eklenmiştir ve uzun dönemli saha çalışması, çok alanlı saha çalışması, arşivlere başvurma ve benzeri karmaşık araştırma biçimlerinin anlaşılabilmesi için, etnografya ile ilgili daha detaylı bilgiler verilmiştir. Bu araştırma bi-

çimleri, yirminci yüzyılın ilk yarısında standart olan klasik saha çalışması türlerinden farklıdır.

- Anlam Yaratma: Dil ve Sanat isimli 3. Bölüm, yeni bir başlığa kavuşmuş ve göstergebilim (semiyotik) üzerine odaklanmıştır. Peirce'ci göstergebilime ait (görüntüsel göstergeler, belirtiler ve semboller) temel kavramlara bir giriş niteliğindedir. Aynı zamanda Michael Silverstein'ın lingüistik edimbilim üzerine yaptığı çalışmayı da içerir. Bu çalışma aynı zamanda belirtisellik gibi Pierce kavramları ile arasında ilişkiler kurar. Göstergebilim dil dışında diğer ifade biçimlerini de kapsar. Bu nedenle de, eleştirmenlerin de önerilerine dayanarak sanat ve medya ile ilgili metinler bu bölüme alınmıştır. Sanatla ilgili kısım, semiyotik ideolojiyi tanımlayan ve örnekleyen metinler içermektedir. Bu metinler Webb Keane'in Sumba halkı kumaşları üzerine yaptığı çalışmaya dayanır.
- Toplumsal Örgütlenmenin Boyutları isimli 5. Bölüm, ırk kavramı ile ilgili kapsamlı tartışmalar içermektedir: ırkla ilgili Amerika Birleşik Devletleri'nde ve farklı yerlerde yapılan etnografik çalışmaları içerir. Toplumsal Cinsiyet ile ilgili kısım, tek başına bir bölüm olarak verilmiştir.
- 6. Bölüm, Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik bölümü tamamen yenidir ve önceki baskılardaki bölümler kadar kapsamlı yapılmıştır.
- 7. Bölüm, İlişkiler: Akrabalık, Evlilik, Aile ve Arkadaşlık bölümü, önceki baskılarda iki ayrı bölümün birleştirilmiş halidir. Farklı türden ilişki biçimleri ile birlikte, arkadaşlıkla ilgili yeni metinler de eklenmiştir.
- 8. Bölüm, Siyasal Antropoloji, kültürel antropologlar tarafından farklı çatışma biçimlerinin olduğu bağlamları açıkladığı düşünülen şiddet konusuyla ilgili kapsamlı bir çalışma sunmaktadır.

- 10. Bölüm, Küreselleşme, hümanitaryanizm ve Ekvador'daki bölgesel vatandaşlıkla ilgili yeni bilgiler sunmaktadır.
- 12. Bölüm, Kültürel Antropolojide Teori, açıklık ve anlaşılabilirlik bakımından yeniden gözden geçirilmiş ve yeni bir örnek (Kohn, How Forests Think) eklenmiştir. Buradaki amaç yirmi birinci yüzyıl dünyasında şekillenmekte olan teorik ve etnografik tartışmaları göstermektir.

Teşekkür

Kültürel Antropoloji: Temel Kavramlar kitabımızın altıncı baskısını yaparak, Oxford Üniversitesi Yayınlarından çıkan diğer kitaplarımızın yanında yer almasından memnuniyet duyuyoruz. Bu kitabın Oxford'a ulaşmasını sağlayan genel yayın yönetmeni Sherith Pankratz ile çalışmak bizim için çok büyük biz zevkti. Elinizdeki metni taslak formatından alıp bir kitaba dönüştüren yardımcı editör Meredith Keffer'e de teşekkürlerimizi sunuyoruz. Kitap eleştirmenleri, aynı fikirde olmadıkları zamanlarda bile yazarlar için oldukça önemlidir çünkü yazdığımız metne farklı açılardan bakabilmemizi sağlarlar. Oxford bu baskı için ilgi çekici kitap eleştirmenleri seçmiştir: aldığımız yanıtlar dikkatli, derinlikli ve destekleyiciydi. Önerilerin pek çoğunu uyguladık. Uygulamadığımız yerlerde yine de önerilerin üzerine düşünerek düzeltmelerimizi yaptık. Kitabı gözden geçiren Kuzey Kolorado Üniversitesi'nden Ralph M. Becker'a; Chicago'daki Loyola Üniversitesi'nden Noah Butler'a; New Orleans Üniversitesi'nden Ana Croegaert'e; Pennsylvania'daki Bloomsburg Üniversitesi'nden David Fazzino'ya; Kent Eyalet Üniversitesi'nden Evgenia Fotiou'ya; Chicago Roosevelt Üniversitesi ve Sanat Okulu'ndan Christine Malcolm'a; Austin'deki Teksas Üniversitesi'nden Vivian Newdick'e; Knoxville'deki Tennessee Üniversitesi'nden Amanda Reinke'ye; Goucher College'da Carolyn Schwarz'a; New Mexico Highlands Üni-

versitesi'nden Orit Tamir'e; Teksas Teknik Üniversitesi'nden Matthew Watson'a ve iki isimsiz eleştirmene teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Son olarak bize böyle bir kitap yazma fikrini veren Jan Beatty'e teşekkür etmek istiyoruz. Kültürel antropolojinin okuyucuya farklı biçimlerde nasıl sunulacağı üzerine düşünmemizi sağladığından, bu kitap bizim için değerli ve ilginç bir proje olmaya devam etmektedir. Umarız siz de bu kitabı yeni nesil öğrencilere antropolojiyi öğretmede etkili bir kaynak olarak kullanırsınız.

Kültürel Antropoloji

Temel Kavramlar

Birinci Bölüm

ANTROPOLOJİ

Bu bölümde ele alınan ve açıklanan terim ve kavramlar, sırasıyla aşağıda verilmiştir.

- Antropoloji
- Holistik (bütüncü)
- Karşılaştırmacı
- Evrimsel
- Biyolojik (Fizik) antropoloji
- Primatologlar
- Paleoantropologlar
- Forenzik (Adli) Antropologlar
- Medikal (Tıbbi) Antropoloji
- Kültürel Antropoloji
- Kültür
- Saha Çalışması
- Bilgilendiriciler (İnformants)
- Katılımcı gözlem
- Monografi (Tek yazı)
- Etnografya
- Etnoloji
- Ahlâk antropolojisi (Etik)
- Antropolojik Dilbilim
- Dilbilimsel (Linguistik) Antropoloji
- Dil
- Arkeoloji
- Prehistorya (tarih öncesi)
- Uygulamalı Antropoloji
- Gelişim Antropolojisi
- Tarafsız bilgi
- Pozitivizm (olguculuk)
- Modernizm
- Postmodernizm
- Düşünsel antropoloji
- Çoklu saha çalışması
- Ahlâk antropolojisi

Antropoloji, insani bilimler, sosyal bilimler ve biyolojik bilimlerin sınırlarında kendine yer bulan bir disiplindir. Antropoloji terimi, Yunanca “insan” anlamına gelen *Antropos* ve “(n) ın çalışması” anlamına gelen *logia* kelimelerinin birleşmesinden oluşmuştur. “insanın çalışılması” kavramı, bilimsel bir alan için oldukça kapsamlı gibi görünebilir fakat antropologlar için alanın ismi ve kapsamı oldukça önemlidir. İnsanoğlunu ilgilendiren her şey, antropologların muhtemel ilgi alanına girer. Aslında daha doğru bir tanımla, **antropoloji** insan doğasının, insan toplumunun ve insanın geçmişinin çalışılması olarak nitelenebilir. Dolayısıyla bazı antropologlar insanın kökenini, bazıları ise çok çeşitli modern yaşam biçimlerini araştırır ve anlamaya çalışırlar. Aynı şekilde, bazı antropologlar kazılar yaparak geçmişe gider ve geçmişten günümüze konuşma biçimlerimizin şimdikine doğru neden ve nasıl şekillendiğini anlamaya çalışırlar.

Antropolojik Bakış Açısı

Antropoloji böylesine kapsamlı bir alan olmasına rağmen, kendi içinde oldukça tutarlı bir disiplindir. Ve bu tutarlılık, antropolojinin bakış açısından kaynaklanır. Antropoloji, bütüncü, karşılaştırmacı, Saha çalışması temelli ve evrimsel bakış açısıyla ilerleyen bir bilimdir. Antropologlar için **bütüncü olmanın** anlamı, insana dair bilinen her şeyi bir araya getirme çabasıdır. Yani antropologlar insanı inceleyen birçok farklı disiplinin (örneğin biyoloji, ekonomi, din bilimleri) bulgularından faydalanmanın yanı sıra, benzer konularda diğer alanların topladığı bilgi, veri ve bulgulardan da yararlanarak, insan yaşamının kapsamlı bir resmini çizmeye çalışır. Bir antropolog, belli bir grup insanı incelediğinde, amacı bu insanların yaşam biçimlerinin bütüncü bir portresini sunmaktır. Bunu yaparken de, insan gruplarının yaşam tarzlarının birçok yönüyle ilgili bilgiyi –sosyal, dinî, ekonomik, politik, dilbilimsel vs.– bir ara-

ya getirir. Böylece onların kim olduklarını ve nasıl yaşadıklarını anlamaya yardımcı olacak incelikli bir araştırma süreci sunar.

İnsan doğası, toplumu ve geçmişi hakkında genelleme ve yorum yapabilmek için, mümkün olduğunca fazla insan grubu tanımak ve bu gruplar hakkında bilgi edinmek gerekir. Antropologlar çok uzun zaman önce, kendi toplumlarında yaygın olan yaşam biçimlerinin ve kültürel pratiklerin, illaki diğer toplumlarda da görülmesinin bir zorunluluk olmadığını fark ettiler. Dolayısıyla, her toplum kendi içinde tektir ve farklı kültürel dokulara sahiptir. Bir antropolog insan olmanın ne anlama geldiği ile ilgili genellemelere varmadan önce, insan gruplarının benzerlik ve farklılıklarını göz önünde bulundurmalıdır. Dolayısıyla bu yönüyle antropoloji **karşılaştırmacı** bir disiplindir.

Antropoloji, dünyanın her yerinde önceki dönemlerde ve şu an yaşamakta olan insanlarla ilgilenir. Antropologlar, bugüne nasıl ve hangi yollarla ulaştığımızı merak ederler. Bu nedenle de, antropoloji **evrimseldir**. Antropolojinin ana dallarından bir tanesi, yaşayan insan gruplarında görülen kalıtsal özellikler, genetik çeşitlilik ve insanın kökeni gibi konular da dâhil, insan türünün zaman içinde geçirdiği biyolojik evrim ve değişimle ilgilenir. Bazı kültürel antropologlar da, kültürel evrimle ilgilenmişler, insanın genlerinde taşımadığı, fakat sonradan sosyalleşme ile öğrendiği davranışların zaman içindeki sistemli değişimini gözlemlemiş ve araştırmışlardır.

Antropolojinin Alt Dalları

Antropoloji, Kuzey Amerika'da geleneksel olarak dört ana gruba ayrılmıştır: biyolojik antropoloji, kültürel antropoloji, dilbilimsel antropoloji ve arkeoloji.

Biyolojik (Fizik) Antropoloji, insanı biyolojik bir organizma olarak inceleyen, antropolojinin alt alanlarından biridir. Biyolojik antropologlar, yaşayan diğer canlılarla aramızdaki benzerlikleri ve farklılıkları anlamaya çalışır, insan biyolojisinin

farklı yönleri üzerine yoğunlaşırlar. **Primatologlar**, insanın yaşayan en yakın akrabalarını, yani (şempanze ve goril gibi) primatları incelerler. **Paleoantropologlar**, erken dönemlerdeki atalarımızdan kalan, fosilleşmiş kemik ve diş kalıntıları üzerine çalışırlar. Diğer biyolojik antropologlar ise, farklı insan grupları arasındaki genetik değişmeyi inceler ve insan iskeleti biyolojisindeki değişimleri de mercek altına alırlar (bunu yaparken de örneğin farklı insan gruplarından alınan iskeletleri kullanır ve diş ya da kemiklerin şekillerini ve boyutlarını ölçer veya karşılaştırırlar). Nispeten yeni birtakım uzmanlık alanları ise, bir toplumun evrimsel tarihi ve hastalıklara karşı hassasiyeti arasındaki bağlantıyı, insanın büyüme ve gelişimini, son olarak da insanın farklı ekolojik alanlara uyarlama yeteneğini inceler. **Adli antropologlar**, insan anatomisi bilgilerini kullanarak, insan hakları ihlallerinin yaşandığı düşünülen alanlarda, suçun işlendiği ya da kazanın gerçekleştiği bölgelerde bulunan insan iskeleti kalıntılarını inceleyerek, kimlik tespiti sürecinde kolluk kuvvetleri ya da insan hakları müfettişlerine yardım ederler.

Tıbbi (medikal) antropoloji, hem biyolojik antropoloji hem de kültürel antropoloji ile benzeşen ve iki alanla birden yolları kesişen, yeni ve giderek gelişen bir alandır. Tıbbi antropologlar, insan rahatsızlıklarına ve hastalıklara yol açan etmenleri ve insan topluluklarının bunlara nasıl tepkiler verdiğini inceler. Tıbbi antropoloji, farklı kültürlerde görülen alkol tüketimi, AIDS'in kültürlerarası bir salgın hastalık olarak boyutları, sağlık hizmetinin sosyal yönleri, stres, şiddet ve sosyal acının (*social suffering*) etkileri gibi, birçok konuyu inceler (Tıbbi antropoloji konusunun daha kapsamlı açıklaması için bkz. 11. bölüm).

* Sosyal Acı (*social suffering*); depresyon, savaş durumu, işkence gibi her türlü problem karşısında insanların yaşadıkları acıyı ifade eder. Sorun ekonomik, politik ya da diğer güçlerden kaynaklanıyor olabilir. (ç.n.)

Kültürel Antropoloji (İngiltere’de bazen Sosyal Antropoloji olarak da adlandırılır), antropoloji biliminin başlıca alt alanlarından biridir. Kültürel Antropologlar, bir toplumun üyesi olarak insanın sonradan öğrendiği davranış ve inanışlar bütünü olarak tanımlanan **kültürün**, farklı insan gruplarının davranış ve inanışlarını nasıl şekillendirdiğini ve çeşitlendirdiğini incelerler (Kültür Kavramı üzerine daha ayrıntılı bilgi için bkz 2. bölüm). Kültürel antropologlar insanın kültürel faaliyetlerinin belirli alanlarında uzmanlaşırlar. Bazıları insanların siyasi, ekonomik veya dinî birtakım toplu görev ve sorumlulukları yerine getirebilmek için kendilerini nasıl düzenlediklerini incelerler. Bazılarıysa, insanların dil, din, sanat müzik, ritüel vb. araçlarla kendilerini ifade ediş biçimleri ve bunların anlamları üzerine yoğunlaşırlar. Diğer bir grup antropologsa, kıyafet, barınak ve araç gereç gibi insanların ürettiği ve kullandığı maddi kültür öğelerini ve yiyecek elde etmek için ya da eşya üretmek için kullandıkları teknik ve yöntemleri inceler. Antropologlar, teknolojilerin ve çevresel koşulların birbirlerini nasıl şekillendirdiğini de inceleyebilirler. Bir süredir, kültürel antropologlar, Batılı olmayan toplumların, hem Avrupa sömürgeciliğinin hem de bununla birlikte gelen kapitalist endüstriyel teknolojinin beraberinde getirdiği siyasi ve ekonomik zorluklara karşı nasıl tepki verdikleri ile ilgilenmektedirler. Soğuk savaş sonrası dünya çapında güçlenen etnik köken ve milliyetçilik kavramları, ulus-ötesi işgücü göçü, toplumsal cinsiyet ve cinsellik gibi günümüz araştırma konuları da, kültürel antropologların inceleme alanlarındandır. Bazı kültürel antropologlar Batı kaynaklı bilimsel ve teknolojik gelişmelerin –biyoteknoloji, bilgisayar teknolojileri ve internet gibi– dünya üzerindeki toplumların kültürel uygulamalarının nasıl içine işlediğini ve bunları nasıl değiştirdiğini incelemeye başlamışlardır.

Tüm bu durumların hepsinde de, antropolojinin karşılaştırmacı doğası gereği, antropologun kendisi de dâhil bir toplumun üyelerinin kanıksadığı ve kabul ettiği ne varsa, hepsi sor-

gulanmalı ve hattâ sorunsallaştırılmalıdır. Sonuç olarak, antropolojinin iki hareket noktası vardır. Antropologlar, hem diğer kültürleri kendi bakış açılarından anlamak hem de kendi kültürlerini sorgulamak için, diğer toplumların yaşayış biçimlerini araştırırlar. Aslında son zamanlarda bazı antropologlar, kendi toplumlarını, en azından kendi toplumlarının bazı yönlerini araştırmaya başladılar. Kimi zaman antropologların kendi toplumları üzerine yaptıkları bu tip araştırmalar *kültürel eleştiri* (Cultural Critique) şeklini alabilir. Çünkü antropologun kendisi de dâhil, bir insanın yalnızca kendi toplumunun kültürü, yaşam biçimi ve alışkanlıklarının doğal ve doğru olduğu varsayımı etnografik araştırma yoluyla sorgulanır.

Disiplinin karşılaştırmacı olabilmesi için, kültürel antropologlar, diğer toplumların yaşamlarına dâhil olurlar. Geleneksel olarak, kültürel antropolojinin temelinde **saha çalışması** vardır. Bu çalışmada antropolog, belirli bir toplumu ve onların yaşam biçimini, uzun bir dönem boyunca ve bireysel olarak gözlemler. Hattâ eğer mümkünse, antropologlar yaşam biçimlerini merak ettikleri toplumlarla bir yıl ya da daha fazla birlikte yaşamaya çalışırlar. Sonuç olaraksa, günlük yaşamın küçük detayları ile ilgili önemli bilgiler elde ederler. Kültürel antropologlar, insanı “veri kaynağı” olarak değil, birey olarak görürler. Bir yıl ya da daha fazla süre boyunca, tanıştıkları ve âşina oldukları, çocukların, kadınların ve erkeklerin yüzlerini tanır ve isimlerini hatırlarlar. Saha çalışmaları boyunca deneyimledikleri neredeyse her şeyi, öğle vakti güneşinin, sabah seslerinin, pişen yemek kokusunun, hayatın ritim ve temposunun hissettirdiği tüm duyguları anımsarlar. Ancak, bu yaklaşımın avantajları olduğu kadar dezavantajları da olduğu söylenebilir. Antropologlar her zaman bütün bir ulus veya toplum hakkında makro düzeyde genellemeler yapamazlar, onların odak noktası her zaman ulusal veya uluslararası veri toplamak veya kanun çıkarmak değildir. Gene de, alınacak ulusal ve uluslararası kararların, bölgesel düzeydeki *etkilerinin* genellikle farkındadırlar. Aslında, buna

bir örnek olarak, son yıllarda bir grup antropolog, uluslar, mülteciler, göçler, uluslararası ve küresel süreçlerle ilgili oldukça aydınlatıcı çalışmalar yapmışlardır (Bkz. 10. bölüm).

Antropologlara, yaşam biçimleri hakkında bilgi veren insanlara geleneksel olarak **bilgilendiriciler** denir. Fakat son zamanlarda bir grup antropolog, akılda polis ajanı türünden bir imaj yarattığı ya da bireyleri yalnızca veri kaynaklarına indirgediği gerekçesi ile, bu terimden rahatsız olmaya başladı. Gene de, henüz “bilgilendirici” teriminin yerine kullanılabilecek bir ifade üzerinde anlaşılamadılar; bazıları “danışılan”, ‘katılımcı’, öğret(m)en’, hattâ arkadaş ya da sadece “birlikte çalıştığım kişiler” demeyi tercih ediyor. Terim ne olursa olsun, saha araştırmacıları, hem bir insan topluluğunun sosyal aktivitelerine dâhil olarak ve katılarak hem de dışarıdan birisi gibi gözlem yaparak, bu topluluğun yaşam biçimleri hakkında detaylı bilgiler elde ederler. **Katılımcı gözlem** olarak bilinen bu araştırma yöntemi, kültürel antropolojinin temelidir ve bu alan için oldukça önemlidir. Kültürel antropologlar yeri geldiğinde mülakat (görüşme), nüfus sayımı, anket ve hattâ istatistiksel örnekleme teknikleri de dâhil olmak üzere, diğer pek çok araştırma yöntemini de kullanabilirler. Kültürel antropologlar öğrendiklerini bilimsel makale ve kitap biçiminde yazıya dökebilir, bazen de araştırdıkları toplulukların yaşamlarının filmini çekebilirler. Tek bir kültür veya yaşam biçimi hakkında yazılan kitaplara **monografi** (tek yazı) denir. Monografi, yalnızca bir konu üzerine yazılmış olan bilimsel kitaplara verilen isimdir ve Yunanca *mono*, yani “tek” ve *graph*, yani “yazmak” kelimelerinden türetilmiştir. Etnografik bir monografi, daha genel olarak **etnografi** (etnografya) olarak bilinir. **Etnoloji** ise bir ya da birden fazla yaşam biçiminin karşılaştırmalı olarak çalışılmasıdır. Bu yüzden etnografya yazan kültürel antropologlara çoğu zaman **etnograf**; farklı yaşam biçimleri hakkında toplanan bilgiyi karşılaştıran antropologlara ise **etnolog** denir. Ön ek olarak kullanılan “ethno” ya da “etnik” kelimesi Yunanca *ethnos*, yani

“insanlar-halk” kelimesinden gelir ve antropologlar tarafından sıklıkla “insanlar hakkında” veya “etnik bir grup hakkında” anlamlarında kullanılır. Gittikçe artan sayıda antropolog ve bilgilendirici, hem saha araştırması sırasında hem de saha çalışmasından elde edilen etnografyanın yazımında beraber çalışmaktadırlar. Ve bu ortak çalışma genel anlamda *işbirlikçi/ortaklaşa etnografya* (collaborative ethnography) olarak adlandırılır.

Antropolojinin başlıca alt alanlarından üçüncüsü de, insan topluluklarının konuştukları dilleri araştıran **antropolojik dilbilim** veya **dilbilimsel antropolojidir**. Yaşadığımız dünya ve birbirimizle ilgili deneyimlerimizi kodlamak için kullanılan, rastlantısal sesli semboller sistemi olan **dil**, birçok kişi için insanın en çarpıcı kültürel özelliğidir. Antropolog dilbilimciler, Batılı olmayan bazı dilleri kayda geçiren, bu dillerin sözlüklerini ve dilbilgisi kitaplarını oluşturan ilk kişilerdendir. Onlar aynı zamanda, bir halkın dilinin ya da dillerinin, o halkın önemli kültürel bilgilerinin de başlıca taşıyıcısı olarak görev yaptığını göstermek için çok çalışmışlardır. Dilbilimci antropologlar, dil ve kültür arasındaki ilişki ve bağlantıların izini sürerken, birçok farklı konuyu da derinlemesine araştırmışlardır (ayrıntılı bilgi için bkz. 3. bölüm).

Bütün araştırmalarında, dilbilimci antropologlar, dilin oluşmasını mümkün kılan kültürel, tarihî ve biyolojik bağlamda dil kavramını anlamaya çalışırlar. Modern dilbilimsel antropologlar, hem biçimsel dilbilim hem de antropoloji eğitimi almaktadırlar. Ve bazı kültürel antropologlarsa, profesyonel hazırlıklarının bir parçası olarak dilbilim eğitimi alırlar.

Arkeoloji, geleneksel olarak Kuzey Amerika antropolojisiindeki dördüncü alt çalışma alanıdır. İlksel insan topluluklarının maddi kültürel kalıntıların analizini de içerecek biçimde, insanlık geçmişinin kültürel antropolojisi olarak tanımlanabilir. Antropologlar arkeoloji sayesinde insanlık tarihine dair özellikle prehistorya yani yazının gelişiminden önceki zamanlara uzanan birçok bilgi keşfederler. Arkeologlar, toprak çukurları,

çöp yığınları ve yerleşim şekilleri gibi eski insanların kültürel aktivitelerine dair bulgular elde etmeye çalışırlar. Kazı yaptıkları yerlerin konumuna veya yaşına bağlı olmak üzere, arkeologların bazen taş-alet üretimi, metalbilimi veya antik çanak-çömlekler hakkında uzmanlaşmaları gerekebilmektedir. Arkeolojik kazılarla genellikle kemik ya da polenli bitki kalıntıları gün yüzüne çıktığı için, arkeologlar sık sık bu tip kalıntılar üzerine uzmanlaşmış bilim insanları ile takım halinde çalışırlar.

Arkeologların yaptığı iş, diğer alanlardaki antropologlar tarafından yapılan işler için tamamlayıcıdır. Örneğin, paleontologlar, belirli bir bölgede sırasıyla hangi taştan yapılma aletlerin kullanıldığıyla ilgili bilgiyle, antik insan toplulukları tarafından tarih öncesinde yerleşim yeri olarak kullanılan yerden elde edilen fosil kalıntılarının birbiriyle uyduğu sonucuna ulaşabilir. Kültürel antropologlar, geçim sağlamak için kullanılan teknolojileri ya da arazi kullanım biçimlerini anlayabilmek için arkeologların bulgularından faydalanabilirler.

Popüler medya, arkeologları sıklıkla antik ve egzotik birtakım “ıvır zıvır”ları araştıran insanlar olarak resmeder (biz buna “Indiana Jones Sendromu” diyebiliriz). Fakat aslında arkeologlar, ancak zamanın akışı göz önüne alınarak doğru bir şekilde cevaplanabilecek kültürel sorulara yanıt aramakla ilgilenirler. Örneğin arkeologlar, antik toplumlardaki sosyo-kültürel değişimin biçimleri ile ilgili varsayımda bulunmalarına olanak veren, tarihî kalıntıların yaşlarını hesaplamada, tarihleme yöntemlerini kullanabilirler. Yani, kültürel icatların zaman içinde bir yerden başka bir yere yayılışının izini sürmek, onlara farklı topluluklar arasındaki sosyal temasın yapısı, doğası ve boyutu ile ilgili konularda hipotez oluşturmalarında yardımcı olur. Günümüzde bazı arkeologlar, son yirmi ya da otuz yıl içinde insanlar tarafından bırakılmış çöp yığınlarını ve bu yığınların katmanlarını kazarlar ve böylelikle modern tüketim yapıları ile ilgili oldukça şaşırtıcı bilgiler elde edebilirler.

Son on yıl içerisinde, giderek artan sayıda antropolog, antropolojinin her alt dalından bulgu, metot ve yöntemi, modern dünyanın bazı sorunlarına çözüm bulmaya çalışırken kullanmaktadır. Bu alanın adı **“uygulamalı antropolojidir”**. Uygulamalı antropoloji, antropologlara iş imkânı sunduğu ve çeşitli araştırmalara dâhil olma imkânı verdiği için, hızlı bir şekilde büyümüş ve gelişmiştir. Bazı uygulamalı antropologlar, bir insan topluluğunun sahip olduğu hastalık ve sağlıkla ilgili düşünce ve inanışları, bu grubun üyeleri tarafından da kabul edilebilecek yararlı birtakım halk sağlığı hizmetine dönüştürmek için kullanabilirler. Bazıları, geleneksel sosyal organizasyon bilgilerini, yeni bir ülkeye yerleşmeye çalışan mültecilerin problemlerini çözmek için kullanabilir, bazılarıysa geleneksel ya da Batı kaynaklı ziraat bilgilerini, çiftçilerin mahsül verimini artırmalarına yardımcı olmak için kullanabilirler. Hepsi birlikte ele alındığında, tüm bu faaliyetlere **gelişim antropolojisi** de denir çünkü bu faaliyetlerdeki ve gelişim antropolojisindeki amaç, insanların sağlıklarını koruma, yiyecek üretme ve dahası, insanların modern dünyadaki zor şartlara uyarlanma kapasitelerini geliştirmektir. Arkeoloji alanında altyapısı olan uygulamalı antropologlar, kurtarma arkeolojisi (salvage archeology) alanında ya da yeni baraj, karayolu ya da binaların inşasıyla, insan geçmişinden arta kalanların yok olmaması için kültürel kaynak yönetimi konusunda çalışabilirler. Biyolojik antropologlar, beslenme ya da kaza veya cinayet kurbanlarının sosyal özelliklerinin belirlenmesi gibi adli alanlarda araştırmaya dâhil olabilirler. Dilbilimsel antropologlar bu zamana kadar, kültürel mirası korumaya çalışan kamu kuruluşları ve bölgedeki aktivistlerle, yok olmanın eşiğindeki bazı yerli dilleri korumak için işbirliği içinde çalışmışlardır. Uygulamalı antropoloji, kültürel antropologları, farklı akademik alanlardan bilim adamlarıyla çeşitli konularda bir araya getirmiştir. Örneğin, insanın kültürel davranış kalıplarının daha geniş fiziksel çevreyle olan ilişkisini merak eden kültürel antropologlar, çevrebilimci, ekonomist,

tarihçi ve siyaset bilimci, coğrafyacı, toprak bilimci, botanist ve zoologlarla güçlü iş ilişkileri ve ortaklıklar kurmuşlardır. Yapılan bu işbirliği sonucunda, *kültürel ekoloji* (bkz. 8. ve 9. Bölüm), *siyasal ekoloji* (bkz. 8. Bölüm) ve antropologları ekoloji, çevre ve çevrecilikle ilgilenen diğer uzmanlarla bir araya getiren bir uzmanlık alanı olan *çevre antropolojisi* gibi, birçok yeni ve farklı uzmanlık alanı ortaya çıkmıştır (bkz. 6. Bölüm).

Son yıllarda, üniversite dışında, uygulamalı antropoloji alanında çalışmaya başlayan ve doktora derecesine sahip antropologların sayısı artmıştır. Sonuç olarak, daha fazla sayıda antropolog, antropolojiyi, kendi kuramsal sorularını soran ve kendi teknikleri ile çalışan, diğer dört alanla ilişkili ayrı bir profesyonel uzmanlık alanı olarak görmeye başlamıştır. Amerika'da gitgide daha fazla üniversite, uygulamalı antropoloji alanında dersler ve programlar geliştirmeye başlamıştır. Bu da şu demektir ki, uygulamalı alanda deneyim ve tecrübesi olan antropologlar üniversite bünyesine dâhil oldukça, (antropolog) akademisyenler ve uygulamalı antropologlar arasındaki ayrılık ve mesafe gittikçe azalmakta, böylelikle de, üniversitelerdeki antropologlar uygulamalı alanda çalışabilmektedirler.

Antropoloji bilimi, yüz yıldan fazla süre önce Batı Avrupa ve Amerika'da başlamış olabilir, ancak yıllar içerisinde uluslararası bir disiplin haline gelmiştir. Dünyanın her yerinde birçok ülkede araştırma kurumları ve üniversiteler, hem teorik hem uygulamalı çalışan, antropoloji bölümleri kurmuş, dersler ve diploma programları geliştirmiş, aynı zamanda pek çok araştırma yürütmüştür. Farklı ülkelerdeki antropologlar, ulusal antropoloji dernekleri ve aynı zamanda antropolojik araştırmanın yayılması için uluslararası antropolog dernekleri kurmuşlardır.

Antropoloji Bir Bilim midir?

Modernizm, Postmodernizm ve Sonrası

20. yüzyılın başlarında antropologların çoğu, giderek gelişmekte olan antropoloji disiplinini bir bilim dalı olarak kabul etti. Dünya ile ilgili gerçeklere beş duyumuzun yardımıyla ulaşılacağı, doğru biçimde yönlendirilmiş ve disipline edilmiş mantıklı bir zihnin, maddi kanıtlardan yola çıkarak evrensel ve tarafsız bilgilere ulaşılacağı ve tek bir bilimsel metodun gezegenlerin hareketinden tutun da insanın cinsel davranışlarına kadar, gerçekliğin herhangi bir boyutuna uygulanabileceği üzerinde fikir birliğine vardılar. Böyle bir araştırmanın, dünya ile ilgili çarpıtılmamış, bozulmamış ve dolayısıyla da evrensel olarak geçerliliği olan **tarafsız bilgi** üretmesi bekleniyordu. Antropologlar taştan yapılmış aletlerden dine kadar, antropolojinin ilgilendiği her konuya bilimsel metotları uyguladılar. Tüm bu çabaların ortak sonucu olarak gerçek bir (o zamanlar adlandırıldığı gibi) “insan (doğası) bilimi” elde edeceklerinden eminlerdi. Tüm bu düşünce ve uygulamaların bütünü **pozitivizm** olarak bilinmektedir.

Bugün doğa bilimleri ve sosyal bilimler alanlarından birçok eleştirel gözlemci (critical observer), tüm bu fikir ve görüşleri karmaşık ve Batılı kültürel bir ideoloji olan **modernizme** bağlar. Modernizm, insanların kendileri ve çocukları için daha iyi bir hayat inşa etmelerini engelleyen eski gelenek ve fikirlerden kendilerini özgürleştirmeleri ya da bunları terk etmeleri olarak tanımlanabilir (bu zamana kadar bu şekilde tanımlanmıştır). Fakat bu fikri eleştirenler, modern batılı bilimin objektif gerçekliği arayan evrensel bir yol olmaktan ziyade, kendi içinde belirli bir ilerleme tanımı yapan kültüre bağımlı bir girişim olup olmadığını çok tartışmışlardır (bilim konusuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. 11. bölüm). Batılı olmayan toplumlardan çoğu kişi eleştirmenlerin bu fikirlerine katılırlar. Çünkü, modernist fikirlerin güçlü batılı devletler tarafından Batılı olmayan top-

lumlara egemen olmak, bu toplumların geleneksel inanç ve pratiklerini zayıflatmak için kullanıldığını deneyimlerinden yola çıkarak biliyorlar. Bu toplumların bakış açısından, Batı-tarzı “ilerleme”, siyasal bağımsızlığın yok olması, ekonomik alanda yoksullaşmanın artması, doğal çevrenin bozulması, “modern” yaşam tarzı ile çelişen sosyal ilişki sistemlerinin ve değerlerin yıkılması ve tahrip olması anlamına gelmiştir.

Modernistlerin objektif biçimde doğru olarak sundukları tüm kategorilerin ve sınırlamaların sürekli olarak sorgulanmasını kapsayan modernizmin bu eleştirisi, **postmodernizm** olarak tanımlanagelmıştır. 1989’da Soğuk Savaşın bitmesiyle dünya ile ilgili daha önceleri hiç sorgulanmamış pek çok siyasi ve kültürel “gerçek” bir gecede yıkıldığında, Postmodernizmin de entelektüel bir bakış açısı olarak, akla yatkınlığı ve mantık düzeyi artmıştır. Postmodern düşünmek, bilimde modernist anlayışlar da dâhil olmak üzere, modernizmin evrenselleştirici eğilimlerini ve fikirlerini sorgulamaktır. Antropolojik bakış açısına sahip bazı postmodernistlere göre, toplumda güçlü mevkilerde bulunan kişiler, daha güçsüz grupların alternatif bakış açılarını görmezden gelmektedir ve sıklıkla kendi kültürel ya da siyasi önyargılarını evrensel doğrularmış gibi aktarmaktadırlar.

Antropologlar çok uzun süre boyunca kendilerini, Batılı olmayan toplumlarla ilgili Batı’nın sahip olduğu kalıplaşmış yargıları kıran bilim insanları olarak gördüler. Antropologlar, yerli toplumları modernleştireceğini iddia eden misyoner ve “kalkınma” uzmanlarına karşıt olarak, sıklıkla bu toplumların bütünlüğünü (ve eşsizliğini) savundular. Sonuç olarak da, Batının değil, yaşamlarını inceledikleri toplumların yanında yer aldıklarını zannettiler. Ancak yerli halklardaki bazı bireylere ve bazı postmodernistlere göre, antropologların toplumlara dışarıdan ve yüzeysel bakan “uzmanlardan” bir farkı yoktu, çünkü moleküller hakkında kesin ve ‘uzman’ yargılarda bulunan

kimyacılar gibi, antropologlar da farklı toplumların kültürleri hakkında kendi oluşturdıkları evrensel fikirlere sahipti.

Düşünümsel Antropoloji

Postmodern eleştiri, antropologları alanı yeniden değerlendirmeye, özellikle de saha çalışması ve etnografya yazımına hangi unsurların dâhil edildiğini tekrar gözden geçirmeye yöneltti. Kültürel antropologlar, itinayla yürütülen gözleme dayalı metotlar ile doğru ve sistematik bilgi toplama yöntemlerini kullanmaya devam ederlerken, birçoğu ise çalışmalarının ve araştırmalarının devamı için postmodern eleştirinin belli parçalarını göz önünde bulundurmaktadır. Örneğin sahada çalışan etnografılar, laboratuvarlarında çalışan doğa bilimcileri kendilerine örnek alırlarsa bu durum birtakım problemler doğurabilir. Çünkü etnografılar antropolojinin konusunun, sözgelimi kimya biliminin aksine, araştırmayı yürüten bilim insanlarının da üyesi olduğu “insan” türü olduğunu fark etmişlerdir. Antropolojik saha çalışması, bir araştırmacı ve durağan bir konu arasındaki ilişkiden ziyade, her zaman en az iki birey ya da bireyler arası sosyal ilişki ve etkileşimden oluşmuştur. Bu durum, etnografik saha yazılarını anlayabilmek için, saha araştırmacılarının kültürel kimliğini ve kişisel özelliklerini göz önünde bulundurmayı zorunlu kılmıştı. Başka bir ifadeyle saha araştırmasının, antropologların saha çalışması boyunca ortaya çıkan ilişki ve etkileşimlere ne tür katkıda bulunduklarının ve bilgilendiricilerin (informants) bu etkileşimlere verdikleri tepkilerin incelendiği **düşünümsel** bir süreç olması gerekiyordu. Yani antropologlar, araştırdıkları ve üzerine çalışma yaptıkları insan topluluklarından bağımsız değillerdi ya da onlar üzerinde tamamen etkisiz oldukları söylenemezdi. Antropologlar, beraber yaşadıkları insanlarda bıraktıkları etkiler üzerine düşünmeye başladılar; birey ve sosyal yapı içine konumlandırılmış aktörler olarak kimliklerinin, araştırmaları üzerinde etkisi olduğunu

fark ettiler. Çağdaş kültürel antropologların çoğu, **düşünüm-selliği** etnografik araştırma sürecinin gerekli ve ayrılmaz bir parçası olarak görmektedir; modernist metotların aksine düşünümsel saha araştırmasının daha iyi sonuçlar verdiğine, çok daha doğru ve kesin etnografik veriler sağladığına inanmaktadır. Düşünümsel saha araştırmacıları kendi bilgi alanlarının sınırlılıklarının farkında ve bu konuda açıktırlar. Aynı zamanda bilgilendiricilerin sahada ne denli önemli olduğunun da farkındadırlar. Saha araştırmasının tekrar gözden geçirilmesi etnografya yazımını tekrar şekillendirmiştir; yazılarında etnografların düşünceleri, bilgilendiricilerle beraber artık rahatlıkla fark edilebilmektedir ve etnografi yazıları bilimsel metinlerden ziyade artık birer roman gibidir.

Bazı yönlerden, saha çalışmasının, araştırmacının kendi kültüründen oldukça farklı bir kültüre sahip olan uzak bir adada ya da ücra bir köyde yapıldığı fikrine dayanan geleneksel etnografya imajı, modası geçmiş ve oldukça eskimiş bir klişedir. Şüphesiz ki, saha araştırması hâlâ böyle ortamlarda gerçekleştirilmektedir; fakat 21. yüzyılda uzaklık kavramı fiziksel anlamda büyük ölçüde azalmıştır. Bugün saha araştırması için hemen her yerde bir bölge bulunabilir. Antropologların Batı dünyası içinde bile saha araştırmasını kendi toplumları içinde yapmaları giderek yaygınlık kazanmıştır. Ayrıca saha çalışmasının antropologun kendi kültüründen uzak yerlerde yapıldığı durumlarda dahi, katılımcı gözlem artık yerel halk kapsamı ile sınırlı değildir. Günümüzde etnograflar için dinsel, etnik, ulusal ve sosyal sınırlar içinde olmayan kültürel süreci, nesneleri ve insan gruplarını takip etme amacı güden **çoklu alan çalışması** yapmak oldukça yaygındır (bkz. 2. Bölüm). Geleneksel olarak etnografik analizin odak noktası olmayan kişi ve kurumlarla ve birden fazla mekânda çalışmak, geçmişte saha araştırmacısının dikkatinden kaçmış olabilecek bağıntıları ve etkileri açığa çıkarabilir. Elbette böyle bir araştırmacının zorluğu büyüktür, fakat pek çok etnograf bu tarz bir araştırmacının, başka bir yol-

la korunamayacak kültürel pratikleri anlamamızda çok büyük katkısı olduğuna inanmaktadır. Örneğin, João Biehl ve Adriana Petryna gibi medikal antropologların çalışmaları “arşive dayalı, birden çok mekânlı ve uzun dönemli saha çalışmasını” ve aynı zamanda “kalkınma, uluslararası sağlık ve insan hakları alanlarında profesyonel ve danışmanlık çalışmalarını” kapsamaktadır (2013,12; bkz. 11. Bölüm).

Küresel kapitalist ekonominin, internetin ve dünyanın bir ucundan diğer ucuna insanların yaptığı göçlerin şekillendirdiği 21. yüzyıl dünyasında, yerel toplulukları genellikle dikkate almayan siyasi ve kültürel süreçleri anlayabilmek amacıyla, saha çalışmasıyla diğer araştırma stratejilerini birleştirmek giderek daha gerekli hale gelmiştir. Güney Afrika’da bulunan Kalahari çölünün ortasında dahi cep telefonu sinyal alıcısının olduğu bir dönemde, antropologlar Batının ve dünyanın geri kalan kısmının birbirleriyle tamamen iç içe geçmiş durumda olduğunun farkındalar. Bu durumun sonuçlarından birisi olarak antropologlar, Batılı toplumlar bile başka kültürlerden gelen kültürel uygulamalarla dönüşüme uğruyorken, Batılı olmayan toplumların kendi *alternatif modernitelerini* yaratabilmek amacıyla, Batı kökenli “modern” veya “bilimsel” uygulamaları –seçici biçimde de olsa– benimsediklerini ve hayatlarının bir parçası haline getirmeye başladıklarını fark etmektedirler (bkz. 10. bölüm). Bununla beraber, ‘bilimin’ doğası antropolog ve diğer bilim insanları tarafından tekrar gözden geçirildiğinde, hem biyoloji ve fizik gibi fen bilimleri alanlarında hem de sosyal bilimler alanlarındaki bilimsel başarı ve başarısızlıkları anlamamızda pozitivist bilim anlayışının yetersiz ve eksik kaldığı anlaşılmıştır (bkz. 11. bölüm). Bu ilerleme, zamanla daha da gelişecek olan bilime ve bir bilim alanı olarak antropolojiye yeni alternatif bakış açıları getirilmesine olanak sağlamaktadır.

Ahlâk Antropolojisi

Tüm bu süreçleri içine alan antropolojik hassasiyet, etnografik yöntemin ayrılmaz bir parçası haline gelen düşünümsel bakış açısına çok şey borçludur. Biehl ve Petryna'nın da vurguladığı gibi düşünümsellik bizi "sosyal ilişkilerin her yerde ve her alanda bulunduğu, ... biz araştırmacılar olarak kendi konumumuzun", "uzman bilgisinin sınırlılıklarının ve bilinmezliklerin, dahası bilgi edindiğimiz insanların bitmez tükenmez zenginliklerinin" farkına varmaya teşvik eder (2013, 12). Çok bariz bir biçimde olmasa da düşünümsel farkındalık, saha araştırmacıları ile bilgilendiriciler arasındaki etik ilişkinin üzerine düşünmeyi sağlar. Antropoloji alanında ahlâki konulara olan ilgi son yıllarda artmıştır ve bazı kültürel antropologlar, bu tip konular üzerine **ahlâk antropolojisi** olarak adlandırdıkları yeni bir yaklaşım ve bakış açısı geliştirmeye başlamışlardır. Batı felsefesinde *Ahlâk*, geleneksel olarak iyi olanı kötü olandan ayırmak üzerine odaklanır. *Etik* ise, doğru ve yanlış davranışları oluşturan şeylerin neler olduğunu inceleyen Batılı ahlâk felsefesinin bir bölümüne verilen geleneksel kavramdır. Fakat ahlâk antropolojisinin görevi, ne ahlâki yargı ve kanıları desteklemek veya çürütmek, ne de ahlâki yargılar birbiriyle çatıştığında bir tek tarafı savunmaktır. Tersine, Fransız antropolog Didier Fassin'in de gözlemlediği gibi, ahlâk antropolojisinin odak noktası "böyle ahlâki gerilim ve tartışmaları, araştırma konusu olarak almak ve bütün tarafların ahlâki bakış açılarını ciddiyetle değerlendirmektir. Ahlâk antropolojisinin, ahlâkı düzeltmek veya ahlâk dersi vermek gibi bir amacı yoktur" (2012, 3).

Fassin pek çok etnografin bazen, belirli toplumların ahlâk ya da etik sistemlerini incelediklerini kabul ediyor ve bu araştırmaların durdurulması ya da değiştirilmesi gerektiğini de söylemiyor. Fakat daha önceden tanımı yapılmış eleştirel ahlâk antropolojisinin, Biehl ve Petryna gibi antropologların da odak noktası olan insan hakları, ekonomik kalkınma ve uluslararası

sağlık gibi yerel halkları ilgilendirilen konuların dışında daha geniş etik konulara hitap etmesi hedeflenmektedir.

Fassin'e göre, antropoloji tarihi boyunca pek çok antropolog, çalışmalarının daha geniş etik ve ahlâki boyutlara sahip olduğunu düşünmüştür. Bu kapsama giren ahlâki sorumlulukların bazıları (zulüm ve baskıya meydan okumak veya baskı altındaki toplumların haklarını savunmak gibi) takdire değer görünebilir, fakat diğerleri (sömürge ya da emperyal projelerle veya askerî istihbarat operasyonları ile iç içe olmak) böyle olmayabilir. Bu tür sorumlulukların her ikisi de bazı antropologlar için tartışmalıdır. Eleştirel ahlâki antropolojinin amacı bu tartışmalar üzerine derinlemesine düşünmektir. Bu yolla düşünömselliğin kapsamını genişletmek antropologlara sosyal adalet, insan hakları, biyoetik ve hümaniteryanizm (İnsancılık) kaygıları ile şekillenmiş küresel bağlam içerisinde, karşılaşmaktan kaçamayacağımız etik kaygılarla baş edebilmek için yeni imkânlar sunmaktadır (Bkz. 10. ve 12. bölümler).

İLERİ OKUMALAR

Biyolojik Antropoloji

Marks 2011; Park 2009; Relethford 2009

Arkeoloji / Ashmore and Sharer 2009

Uygulamalı Antropoloji

Ervin 2004; Gwynne 2003; Kedia and and van Willigen 2006; Mc Donald 2001; van Willigen 2002

Gelişim Antropolojisi / Gardner and Lewis 1996

Medikal (Tıbbi) Antropoloji

İleri okumalar için 11. bölüme bakınız

Alan Araştırması

Agar 1996; Bernard 2011; Bradburd 1998; DeWalt and DeWalt 2010; Marcus 1995; Rainbow 1997; Wolcott 2004, 2008

Siyasal Ekoloji

Biersack and Greenberg 2006

İkinci Bölüm

KÜLTÜR

Bu bölümde ele alınan ve açıklanan terim ve kavramlar, sırasıyla aşağıda verilmiştir.

·Kültür	·Simgeler
·İrk	·Etnomerkezcilik (Etnosentrisizm)
·Toplumsallaşma	·Kültürel Göreceli(li)k
·Kültürlenme	·Kültürel melezleşme
·Kültürel ortaklıklar	·Yerlileşme

Kültür, antropolojide çok uzun zamandır oldukça önemli bir kavramdır. En temel anlamıyla **kültür**, toplumun üyeleri olarak insanlar tarafından edinilen öğrenilmiş davranış ve düşünceler bütünüdür. Antropologlar yıllardır kültür kavramını çok farklı biçimlerde kullanmışlardır, fakat günümüz antropologları kavramın nasıl tanımlanması gerektiği konusunda hâlâ fikir ayrılığına düşmektedirler. Kültür kavramı ile ilgili başlıca tartışmalar antropologların tarih boyunca dâhil oldukları sosyal ve entelektüel belli başlı bazı mücadelelere bağlanabilir.

İrkçilik Karşısında Kültür: 20. Yüzyıl Başları

Çeşitli sosyal gruplardan insanların aralarındaki farklar **ırk** kavramına atfedilmiş ve bu kavram sosyal ve akademik bağlamda kültür, özellikle de antropoloji disiplininin ilk yıllarında, yani 20. yüzyılın başlarında antropolojik bir kavram olarak güç kazanmıştır. İrklar, ayrı biyolojik alt popülasyonlar hattâ bazen insanlığın bir alt türü olarak bile düşünülüyordu. Bilim insanları ve hekimler genellikle insanları ten renklerine, saç yapılarına veya diğer gözle görülür fiziksel özelliklerine göre çeşitli ırk kategorilerine ayırdılar. Fakat tüm bu fiziksel niteliklerin, zekâ, ahlâk, müzik yeteneği, kıyafet ve dil gibi bir ırkı diğerinden ayırdığı varsayılan ve doğrudan daha az fark edilebilen bir grup diğer nitelikten ayıramaz olduğu düşünülüyordu. Birçok erken dönem fizik antropologu “insanoğlunun ırklarını” doğru biçimde tespit etmede başarılı olabilirlerse, hangi dil ve geleceğin hangi ırkla birlikte ortaya çıktığını, bunların hangi ırka ait olduğunu veya hangi ırklara uygun olduğunu açıkça ortaya koyabileceklerini umuyorlardı. Ne yazık ki, ırk kavramını bilimsel açıdan tanımlamak için yapılan bu araştırma, antropologların da üyesi olduğu toplumlardaki yöneten grupların ırk kavramının gerçekliğine ikna oldukları ve dolayısıyla da ırk temelli farklılıkları, dünyanın pek çok yerinde daha koyu tenli toplumlar üzerinde kurdukları hâkimiyeti meşrulaştırmak için kullandıkları tarihî bir bağlamda gerçekleşti.

Bu bağlamda kültür kavramı, 19. yüzyıl fizik antropolojisiindeki gizli ırkçılığın ve daha geniş çapta 19. yüzyılın sosyal düşünce yapısının kötü etkilerini azaltmak için tasarlanmış çok önemli bir yenilikti. 20. yüzyılın başında, Franz Boas'ın etkisiyle (1858-1942), antropologlar farklı insan gruplarını birbirinden ayıran çeşitli inanç ve uygulamaların ırktan kaynaklı biyolojik farktan değil, *sosyal öğrenme*deki farklılıklardan kaynaklandığını göstermek için kanıtlar topluyorlardı. Sosyal öğrenme, bir grubun üyesi olarak yaşamayı öğrenme süreci olarak

tanımlanan **toplumsallaşma** ya da belli bir grup içinde uygun olduğu düşünülen duygu ve düşünce biçimlerini benimseme süreci olan **kültürlenme** olarak adlandırılmaya başlandı. Örneğin, Amerika'daki göçmenler fizik antropologlar tarafından farklı "ırkların" bir çeşidi olarak gruplandırılmıştı. Buna karşın Boas ve meslektaşları, göçmenlerin Amerika'da doğan çocuklarının İngilizceyi daima oldukça akıcı biçimde konuştuklarını, Amerika'da yaygın olan yaşam biçimlerini benimsediklerini, gene yaygın kabul edilen besinleri tükettiklerini ve kıyafetleri giydiklerini göstermeyi başarmışlardır. Buna ek olarak Boas, göçmen çocuklarının kafa şekilleriyle ebeveynlerinin kafa şekillerinin farklılaşmasının bariz bir şekilde, besinsel değişimlerin etkisiyle oluştuğunu göstermiştir. Boas'ın bu iddiası oldukça önemliydi, çünkü kafa şeklinin o zamana kadar "ırklar" arasındaki farklılıkları belirleyen değişmez bir özellik olduğu düşünülüyordu. Boas ve öğrencileri sahaya çıktılar, gerçekten de kafataslarını ölçtüler ve Birleşik Devletler'de doğan nesil ile değişen çevresel faktörlere uyum geliştirmiş Birleşik Devletler dışında doğan nesil arasında, küçük ama fark edilebilir bir ayırım olduğu sonucuna vardılar.

Sözde insanoğlunun ırkları denilen olgu, gerçekte tek bir *insan* ırkıydı (ya da günümüzde ifade edildiği gibi tek bir insan türünün popülasyonlarıydı). Sonuç olarak, bütün insanlar, "insanlığı etkileyen ve kapsayan aynı mantık düzeyi (panhuman rationality)" ile donatılmıştı ve yeni kültürel özellikler yaratmada ya da diğer insanların kültürel özelliklerini benimsemeye eşit kapasiteye sahiptilerdi. Gerçekte bütün toplumların doğasının eşit olduğunu vurgulamak için başvurulmuş bir diğer yol da, her toplumun genel anlamda üyeleri için aynı olan amaçlara ulaşmak için tasarladığı benzer türdeki kurumlara veya

* "Panhuman rationality", tüm insanlığın eşit derecede sahip olduğu mantık düzeyi, aklilik ya da rasyonellik düşüncesine tekabül etmektedir. (ç.n.)

kültürel ortaklıklara sahip olduğunu göstermekti. Dünyanın her yerinde insanların aynı hayatta kalma problemleriyle karşı karşıya kaldığını veya aynı temel insani ihtiyaçları deneyimlediklerini söyleyen Polonya asıllı İngiliz antropolog Bronislaw Malinowski (1884-1942) kültürel ortaklıklar fikrini takip etmekteydi. Her toplumun üyeleri besin, giysi, eğitim veya üreme gibi ihtiyaçları karşılamak amacıyla çeşitli yollar geliştirmek için kültürü kullanırlar. Farklı toplumlar bu ihtiyaçlarını farklı şekillerde giderirler ve bunun sonucu ortaya çıkan bu çeşitliliği toplayıp kaydını tutmaksa etnografin işidir.

Boasçılar bu görüşe karşı çıkarak ırk, dil ve kültürün birbirinden bağımsız fenomenler olduğunu iddia ettiler. Onların iddiası, biyolojik ırk kavramının gerçekte maddi karşılığının olmadığını ve böylece insan toplulukları arasındaki çeşitlilik hakkında hiçbir şey açıklamayacağını ortaya koymaktı. Yani bir kişinin ten rengi, saç yapısı, burun şekli, beden yapısı gibi fiziksel özellikler, hiçbir şekilde o kişinin konuşma biçimini veya davranış şeklini belli bir yönde şekillendiremezdi. Hiç şüphesiz, bütün “ırk”lardan insanların hızlı biçimde eski dil ve gelenekleri unutup yenilerini de aynı hızla benimseyebilmeleri, insan toplulukları arasındaki çeşitliliği açıklamada kültür kavramının üstünlüğünü göstermiştir. Kültür yaratma ve öğrenme kapasitesi tüm insan türüne aittir. Dolayısıyla, hiçbir şey bir alt grubu, başka diğer altgruplar tarafından geliştirilen dilleri, inanç ve uygulamaları öğrenmekten alıkoymaz.

Boas ve öğrencilerinin yaptığı çalışma, çeşitli insan grupları arasındaki sınırların bulanık ve değişken olduğunu, ayrıca katı ayrımlar uygulamak bir yana, böyle ayrımlar belirlemenin zor olduğunu öne sürüyordu. Boasçılar sosyal, dilbilimsel ve “ırksal” sınırları aşan çok sayıda kültürel ödünç alma örneğini belgelemek için çaba sarf ettiler. Kültür kavramı, asla ırk fikrinden yararlanma gereği duymadan farklı sosyal toplulukların neden komşularından çok başka biçimde yaşadıklarına dair bir açıklama getirilmesine imkân sağladı. Öncelikli olarak,

insanlar içinde büyüdükleri grubun üyelerinden anadillerini ve o grubun kültürel uygulamalarını öğrenirler. İkincisi, sosyal gruplar genellikle kasıtlı olarak, kendilerini komşularından ayıracak özgün kültürel özelliklere vurgu yaparlar. Son olarak, etnografların ilk üzerinde çalıştıkları grupların birçoğu, tarihsel olarak sömürge imparatorlukları egemenliği altına alınmış (Afrika'da olduğu gibi) veya daha büyük ulus-devlet sınırları içinde kalmıştı (Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğu gibi). Bu gibi durumlarda elit yönetici sınıf, toplulukların her birinin kendi özgün yaşam tarzına uygun biçimde adlandırılmış sınıflara ayrılmasını teşvik etmişlerdi.

II. Dünya Savaşı bittikten ve Nazi anlayışındaki ırka dayalı düşünce ile meşrulaştırılarak yapılan soykırımın dehşet verici kanıtları ortaya çıktıktan sonra, antropolojideki ırka dayalı bakış açısı kınanmaya başlandı. Fizik antropolojideki ırka dayalı düşüncenin en tanınmış eleştirmeni, Berkeley'deki California Üniversitesi'nden Sherwood Washburn'dü. Washburn, kuramsal esin kaynağını 1930'larda ve 1940'larda ortaya çıkan doğal seleksiyon ve genetik bilimi arasındaki evrimsel sentezin ortaya çıkardığı bir araştırma programı olan popülasyon biyolojisinden alan "yeni bir fizik antropoloji" veya biyolojik antropolojiyi önerdi. Biyolojik antropolojinin, insan türü popülasyonlarının içindeki ve arasındaki varyasyonları, genler üzerinde doğal seleksiyon tarafından şekillenmiş belirli doğal çevrelere olan uyaranmanın bir sonucu biçiminde açıklayarak insan türüne bir bütün olarak yaklaşması gerekiyordu. Ancak 1960'lardan, yani sömürge imparatorlukları çöktükten ve Amerika Birleşik Devletleri'nde vatandaşlık hakları hareketleri başladıktan sonra, antropolojide bu yöndeki eğilim bir standart haline gelebilmiştir.

Yapılan tüm bu çalışmalar, biyolojik ırk kavramını yıkmayı amaçlamıştır. Fakat 21. yüzyıl başlarına gelindiğinde, "ırk" kavramı hâlâ ortadan kalkmamıştır. Kültür kavramı bu durumun nedenini şöyle açıklar: İnsanlar, diğer insanların yüzeysel fizik-

sel özelliklerine dayandırdıkları *kültürel* kategoriler icat ederler, bu kategorileri “ırklar” olarak adlandırır ve sonra da, *böylesi gruplamaların hiçbir biyolojik gerçekliği olmasa bile*, bu kategorileri sosyal kurumlarının temel yapıtaşları olarak kullanırlar. Dolayısıyla, sosyal bir düzen belli bir biçimde işleyişini sürdürebilsin diye popülasyonların ırksal kategorilenmesine dayandığı zaman, bilim insanları ırksal kategorilerin maddi gerçekliğe dayanmadığını ne kadar söylerlerse söylesinler, ırka dayalı bu sınıflandırmalar var olmaya devam edecektir (bkz. 5. Bölüm). Bu durumda ironik olan şudur; bir devlet, geçmişte karşılaştıkları baskının üstesinden gelebilsinler diye, çeşitli yıkım ve kayıpları telafi etmeyi amaçlayan uygulamaların insanlara ne derece yardım ettiğini ölçmek amacıyla vatandaşlarına hangi “ırka” mensup olduklarını sorar. İnsan popülasyonunun farklı gruplarını damgalamakla suçlanan ırksal kategoriler böylelikle hükümet tarafından pekiştirilmiş olabilir. Amerika Birleşik Devletleri gibi toplumlarda kültürel bir inşa olarak önemli ölçüde varlığını sürdüren “ırk”ı göz ardı etmeden, biyolojik bir kavram olarak ırk gerçekliğinin nasıl çürütüleceği, antropoloji disiplini içinde devam eden bir mücadelenin konusudur.

Kültürün Evrimi

İrka dayalı düşünceyi reddetmek, Boasçıları insan biyolojisinin farklı çevresel koşullara uyum yeteneğine vurgu yapmaya itti. Eğer insanlar maruz kaldıkları herhangi bir dili veya kültürü öğrenebiliyorlarsa, bu onların yaşamak ve gelişmek için kültüre gereksinim duydukları anlamına geliyor olmalı. Antropologlar ve Theodosius Dobzhansky ve Ernst Mayr gibi evrimsel biyolojide modern sentezin kurucusu olan pek çok bilim insanı, evrim sürecinde genler üzerinde etkiye sahip olan doğal seleksiyonun, içinde yaşadıkları kültürün uygulamalarını öğrenerek hayatta kalan ve uyarlanan (hem bizi hem de atalarımızı içine alan tür) türler yarattığını tartışmaya başladılar.

En yakın primat akrabalarımızla karşılaştırıldığında biz insanlar, belli bazı “hayatta kalma içgüdüleri” veya bize otomatik olarak besin, barınak ve eş garantileyecek hiçbir biyolojik programlama olmadan dünyaya geliyoruz. Bunların yerine, Malinowski’nin ifade ettiği gibi, her insan grubu bu problemleri çözmek için kendine özgü öğrenilmiş kültürel gelenek kalıpları geliştirir (ve bazı kalıpları kendilerine göre değiştirir). Bu yüzden insanlar hayatta kalmak ve gelişmek için gerekli olan her şeyi grubun daha yaşlı ve deneyimli bireylerinden öğrenmek zorundalar.

Başka bir ifadeyle, insan gruplarının belli bir doğal ortamın çevresel zorluklarına uyarlanması yalnızca insan fizyolojisine (veya insanın fizyolojik tepkilerinin gelişiminde rol oynayan genlere) bağlı değildir. Örneğin, soğuk iklimlerde hayatta kalmaya çalışan insanlar, doğal seleksiyon onlara kalın bir kürk verene kadar beklemek zorunda değiller. Bunun yerine, ateşi kontrol etmeyi öğrenmek, çeşitli derilerden sıcak tutan kıyafetler yapmak, besin sağlamak için soğuk ortamlara uyarlanmış bitkilerden ve hayvanlardan faydalanmanın yeni yollarını bulmak için kültürel kapasitelerini kullanabilirler. Bu süreçte doğal seleksiyonun genler üzerinde elbette bir etkisi vardır, fakat seleksiyon özellikle genetik donanımı çevresindekilere kolaylıkla öğrenebilmesini sağlayan ve adaptasyon sürecinde karşılaşılacak zorluklar için kültürel çözümler üretmede yaratıcı olan bireylerden yana olacaktır. *Kültürel miras kuramcıları* olarak bilinen bazı antropologlar, kültürel varyasyon üzerinde doğal seleksiyonun bir sonucu olarak, insanın kültür yaratma kapasitesinin nasıl ortaya çıkmış olabileceğini göstermek için popülasyon biyolojisinden ödünç alınan matematik modelleri kullandılar. Onların bu çalışması, 20. yüzyılın ortasında aktif olan Julian Steward gibi *kültürel ekologların* çalışmalarından esinlenerek ortaya çıktı. Steward belli toplumlarda zaman içinde kültürde meydana gelen değişiklikleri, toplumların maddi çevrelere uyarlanma özelliklerine bağladı. Ona göre toplum-

ların kültür ve teknolojisi, bu adaptasyonlarda önemli bir rol oynamıştı (bkz. 9. bölüm).

Eğer insanların kültürel aktiviteleri yaşadıkları (ve uyarlanmak zorunda oldukları) çevreleri yeniden şekillendiriyorsa, o zaman insanlar karşılaştıkları seleksiyon baskısını da değiştirirler. *Niş oluşturma* veya *niş inşası** olarak adlandırılan bu süreç, herhangi bir popülasyonun uyarlanmak zorunda olduğu çevreyi yeniden şekillendirir ve bu hiçbir şekilde yalnızca insan türüne özel bir süreç değildir; baraj yapan kunduzlar ve yuva yapan kuşlar da aynı işlemi uygular. Niş inşası bir popülasyonu aksi halde karşılaşılabilecekleri bazı çevresel zorluklara karşı tampon işlevi görerek korur, fakat bu onları oluşturulmuş niş tarafından şekillenen yeni seleksiyon baskılarına da maruz bırakır. Örneğin, iyi görme yetisi insanlara çok uzun zamandır avantaj sağlamasına rağmen, gözlüklerin görme bozukluklarını düzeltmek için geniş ölçüde ulaşılabilir olduğu Amerika Birleşik Devletleri'nde bol maddi kaynaklı günümüz nişleri içinde, iyi görme yetisine sahip bireylerden yana olan seleksiyon baskıları yumuşamıştır. Benzer şekilde, insanların büyük bir bölümü şu anda Amerika'da büyük cüsseli karnivorlar (etçiller) tarafından avlanmalarına karşı tampon mekanizması oluşturarak onları koruyan, fakat tüberküloz veya HIV (human immunodeficiency virus/İnsan Bağışıklık Yetmezlik Virüsü) gibi mikroplarla karşı karşıya kaldıkları nişler içinde yaşıyorlar. Bireyler bu mikroplara maruz kaldıklarında, doğal seleksiyon, özellikle ilaç tedavisinin olmadığı veya yetersiz olduğu nişlerde mikroplara karşı dayanıksız olanları değil, daha dayanıklı olan bireyleri seçecektir.

Genel olarak, insanın tarih öncesi dönemlerine yapılan araştırmalar, dünyanın bize sunduğu hemen her çevrede yaşanabilir nişler oluşturma olanağı veren kültüre olan bağımlılığımızı da kapsayan bazı uyum özelliklerine ve evrimsel tarihe sahip, "ya-

* Uygun koşulları üretmek. (ç.n.)

bani ot misali her ortamda yetişebilen” türler olduğumuza dair görüşü güçlü biçimde desteklemektedir. Bazı antropologlar, zaman içinde ve dünyanın hemen her yerinde arkeoloji, etnografya ve tarihin ortaya çıkardığı insansı maymunların (Apes) ve insanların ayrılmasına doğru ilerleyen çizgilerden yani yaklaşık 6-7 milyon yıl öncesinden beri görülen insanın kültürel adaptasyon örüntülerini anlamaya çalıştı. Birinci bölümde de gördüğümüz gibi modern antropoloji, kültürel evrimin basit tek çizgili şemasını reddederek başladı. Bugün hâlâ antropologlar arasında kültürel evrimin aşamalarından sözetmenin uygun olup olmadığı veya ne zaman bu aşamalardan bahsetmenin uygun olacağı konusunda fikir ayrılığı bulunmaktadır (ayrıntılar için bkz. 5. ve 12. bölümler).

Kültür ve Simgecilik

Şüphesiz ki insanlar dünya üzerinde öğrenen tek canlı değiller. Örneğin yıllarca süren araştırmalar, şempanzelerin grubun diğer üyelerinin de öğrenme yoluyla edindiği, ince ağaç dallarıyla beyaz karınca avlamak, su içmek için yapraklardan suyu emen süngerler yapmak, sert kabuklu fıstıkları açmak için kabuklarını taş kullanarak çatlatmak ve birbirlerinin vücutlarını veya tüylerinin arasını temizlemek amacıyla bedenlerini farklı şekillere sokmak gibi çeşitli basit uygulamalar icat ettiklerini göstermiştir. Eğer kültür bir sosyal grubun üyelerinin birbirinden öğrendiği veya birbiriyle paylaştığı, çevreye uyarlanmada arabulucu işlevi gördüğü ve bir nesilden diğerine sosyal öğrenme yoluyla aktarıldığı uygulamalar olarak tanımlanırsa, o zaman insansı maymunların (ape) tüm bu uygulamaları kesinlikle kültür olarak adlandırılabilir. Bununla beraber, insansı maymun kültüründe bulunmayan temel bir unsur, insan kültürü için tamamlayıcı ve oldukça önemlidir. Bu da, şempanzeler gibi diğer primatların öğrenilmiş davranışlarının aksine, insan kültürünün **simgelerin** kullanımına bağımlı olmasıdır.

Simge, başka bir şeyi temsil eden bir olgudur: “X, Y’yi simgeler.” Simgeleri diğer temsil biçimlerinden farklı kılan, simge (X) ile temsil ettiği (Y) şey arasında *muhakkak bir bağlantı olmamasıdır*. Yani, simge ile temsil ettiği şey arasındaki ilişki gelenekseldir ve rastgele oluşmuştur. Şu anda okuduğunuz nesne “book (kitap)” olarak adlandırılmaktadır. Çünkü nesiller boyu anadili İngilizce olanlar tarafından nesneye bu ismin verilmesi konusunda fikir birliğine varılmıştır. Bu nesneye kolaylıkla “libro” veya “gludge” gibi isimler de verilebilirdi. Şempanzeler ve bonobolar gibi insansı maymunların, tam olarak gelişmemiş bazı simgesel yetilere sahip oldukları söylenebilir. Fakat, en güçlü kanıtların primat araştırma laboratuvarları olan tamamen inşa edilmiş nişlerden elde edilmesi sebebiyle, bu tür simgesel yetilere ne derece sahip oldukları hâlâ tartışmalıdır. Gene de laboratuvar ve özellikle de vahşi ortamlarında, bahsi geçen insansı maymunlar simgelere insanlar kadar bağlı değildir. Dolayısıyla öğrenme yalnızca insanlara özgü bir süreç olmamasına ve grup içinde paylaşılan geleneksel uygulamaları öğrenen hayvanların da bulunmasına rağmen, yalnızca insan türü hayatta kalabilmek için *sembolik olarak kodlanmış*, grupça paylaşılan ve öğrenilen geleneklere bağlıdır.

Simgesel kültüre bağlı olmak, hayatta kalabilmek için öğrenme eylemine bağlı olmaktır. Fakat bundan daha da fazlası şudur ki, simgeler, daha geniş bir dünyada nesneleri, olayları ve süreçleri temsil ederler. Ancak simgelerin tüm bunlarla olan bağlantısı tamamen gelenek yoluyla kurulduğu için, simgenin temsil ettiği şey kesin olarak asla teke indirgenemez. “Aynı” olgu her toplumda farklı biçimlerde simgelenebilir veya bir toplumda “farklı” olarak gruplandırılan olgular başka bir toplumda “aynı” olgunun alt örnekleri olarak gruplandırılabilir. Simgeler ve temsil ettikleri kavramlar arasındaki bu kayma, kompleks kültürel sistemlerin oluşmasını mümkün kıldığı gibi, yeni ve farklı koşullara maruz kalındığında bu sistemlerin tamamen bırakılmasına veya onlar üzerinde değişiklik yapılmasına ola-

nak sağlar. Öte yandan böylesi bir kayma simgesel yapıların *sistemli* –yani düzenli ve tutarlı– olmasını sağlamak için devamlı bir çaba ihtiyacını da beraberinde getirir. Üstelik varolan kültürel sistemlerin, grup içerisinde ortaya çıkan gelişmeler veya dışarıdan gelen yeni olgulara maruz kalma sebebiyle zaman içinde değişmeyeceğinin de garantisi yoktur.

Etnomerkezci ve Kültürel Göreceli(li)k

Tüm bu etkenlere rağmen etnoğraflar, Batılı olmayan toplumlar da saha araştırması yaparlarken sıklıkla karşılaştıkları kültürel tutarlılık ve öngörülebilirlikten oldukça etkilenmişlerdi. Bu durum, kabileler veya Batılı olmayan toplumlarla ilgili disiplinin ilk on yıllarında yaygın olan ırkçı stereotipleri zayıflatması açısından oldukça önemliydi. Özellikle bu toplumlar sürekli olarak 17. yüzyıl filozofu Thomas Hobbes'un deyişiyle “çirkin, kaba saba ve kısa süren” hayatlar yaşayan akılsız “vahşiler” veya “barbarlar” olarak tasvir ediliyordu. Batılı gözlemcilerin kabile toplumlarını bu şekilde tasvir etmeleri, bireyin kendi yaşam biçimini standart ve doğal kabul etmesi ve doğal olarak da onu diğer farklı yaşam tarzlarından daha iyi görmesi yolundaki evrensel yönelime dayandırılıyordu. Antropologlar bu tutumu **etnomerkezcilik** olarak adlandırırlar. Etnomerkezcilik, farklı toplumların geleneklerinin ne derece değerli olduğunu ve standartlara uyduğunu ölçmek için, kendi “toplumunun” uygulamalarını temel ölçüt olarak kullanmak anlamına gelir. Kaçınılmaz olarak “onları” (“biz” veya “onlar” kim olursak olalım) “bizden” farklı kılan özellikler etnomerkezci bir biçimde *onların eksik yönleri* olarak kabul edilir.

Etnomerkezci Avrupalı ve Kuzey Amerikalılar “uygar” ve “kültürlü” olmanın zarafet ve uyum ile bezenmiş düzenli bir yaşam sürmek anlamına geldiğine inanıyorlardı. Ancak erken dönem antropologlar kültür kavramını bu tarz etnomerkezci

* Uygarlaşmamış (topluluk). (ç.n.)

inanışların etkisini azaltmak için kullanabileceklerini fark ettiler. Her toplumun sosyal pratikleri kendi içinde düzen, uyum ve zarafet barındırdığı için *tüm* toplumların eşit derecede “kültürlü” olduğunu gösterebildiler. Kişinin takip ettiği belirli gelenek kalıpları, bireyin içine doğduğu ve üyelerinden bu gelenekleri öğrendiği sosyal gruba bağlıydı. Başka bir toplumun gelenekleri bizimkilerden farklı olabilirdi, ancak her grup eşit derecede zarif ve düzenli gelenek kalıplarına sahipti. Dolayısıyla, aristokrat bir Avrupalı ailenin çocuğu eğer avcı toplayıcı toplumun içinde büyür ve yetişirse doğal olarak onların dilini ve kültürünü kolaylıkla öğrenecektir. Avcı toplayıcı toplumda doğan ama aristokratlar tarafından evlat edinilen bir çocuk da aynı şekilde aristokrat Avrupalılara özgü kültürü ve dili öğrenecektir. Her toplumun (yalnızca Batılı Avrupa toplumunun değil) kendi entegre kültürünün olduğunu göstermek, her toplumun kendi içinde insani özelliklere sahip olduğunu ve tüm toplumların *eşit derecede insani* olduklarını göstermek demektir.

Kültür kavramı bir topluma ait, kendi içinde tutarlı inançlar ve gelenekler dizisi olarak tanımlanmaya başladı. Böyle bir bakış açısı, başkasının kültürüne yabancı olan birisinin, farklılıkları gözü kapalı bir şekilde “aşağılık” olarak algılamaktan kaçınmasını gerektiriyordu. Antropologlar, bir kültürün yaşamını o kültüre ait çeşitli inanış ve uygulamalara uygun biçimde yaşamış birinin bakış açısından bakılana kadar tamamen anlaşılamayacağını iddia ettiler. Etnoğrafik saha araştırması antropologları önceden hakkında ilk elden bilgi sahibi olmadıkları toplumlarla tanıştırdı. Uzun bir süre boyunca alışık olmadıkları inanç ve pratiklere sahip toplumlarla yan yana yaşayarak ve yörenin dilini öğrenerek, bu insanların dünyaya bakış ve algılayışları ile ilgili fikir sahibi olabilmeyi umdular. Diğer kültürlerle ilgili bu bakış açısı daha sonra **kültürel göreceli(li)k** olarak şekillendi. Kültürel görecelik kavramına göre, belirli inanç ve pratikler ait oldukları kültürün bağlamı içinde yorumlanmalıydı. Daha genel anlamda antropologlar, diğer toplumlara ait kültürlerin

değer ve önemi hakkında âni yargılarda bulunmadan önce, bu geleneklerin bulundukları kültürde oynadıkları rolleri düşünmenin gerekliliğini vurguladılar. Kültürel görecelik kavramı antropologlara (ve antropologların inceledikleri toplumların bireylerine), ‘ilkel’ toplumların arasına karışıp, hoşlanmadıkları yerli gelenekleri yıkmakta hiç tereddüt etmeyen veya üzüntü duymayan misyoner ve sömürgecilere karşı kullanabilecekleri ideolojik bir koz verdi. Bu anlamda kültürel antropologlar, 20. yüzyılın ilk yarısında dünyanın her yerindeki toplumlardan derledikleri etnografik bulguların, tüm insanların eşit derecede kapasite ve saygınlığa sahip oldukları yönündeki iddialarını desteklediğine inanmışlardı. Kabile toplumlarının özelliği olan düzenli ve öngörülebilir gelenek ve pratikler, popüler medya aracılığıyla antropolojik bulguları üniversite çevresinin dışındaki izleyici kitlesine ulaştıran Amerika’da Margaret Mead (1901-1978) ve İngiltere’de Bronislaw Malinowski’nin (1884-1942) çalışmaları sayesinde Batı çevrelerince tanınmaya başladı.

Gene de hâlâ herkes onların görüşlerinden ikna olmuş değildi. Antropolojik bulgulardan hareketle, “ilkel toplumlarla” ilgili yeni stereotipler ortaya çıkmıştı. “Vahşi” ve “barbarların” yabani, idare edilmesi zor ve akılsız olduklarını iddia etmek artık çok da mantıklı görünmüyordu. Bu yüzden de etnomerkezci Avrupalı ve Kuzey Amerikalılar, “onların” geleneğe körü körüne bağlı olmaları, atalarından miras aldıkları gelenekleri akılsızca ve sorgulamaksızın takip etmelerinden dolayı, “onların” “bizden” farklı olduğunu tartışmaya başladılar. Bunun aksine, “bilimsel” kültürlere sahip “modern” Batılı insanlar, geleneksel pratiklerin geçerliliğini ve mantığını sorgulayabilen, eskimiş gelenekleri daha iyileriyle değiştirebilen ve bu yönde istekli toplumlar olarak tasvir edilmiştir. Kültürü, Batılı olmayan kabile toplumlarının içinden kendi başlarına kaçıp kurtulamadıkları bir hapisane olarak görmek, antropolojik kültür

kavramını alıp onu ilk geliştiren antropologların asla amaçlamadıkları biçimlerde kullanmaktı.

Kültürün Sınırları Var mı?

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa'nın emperyal gücü azaldı, önceden koloni olan ülkeler bağımsız devletlere dönüştü ve Birleşik Devletler'de sivil haklar hareketi hız kazanmaya başladı. Birçok sosyal, kültürel, siyasi değişikliğin meydana geldiği ve önceki otoritenin sorgulandığı bir bağlamda, aynı anda var olmayı birbirine mümkün kılmayan, her biri kendi içinde tutarlı kültüre sahip toplumların oluşturduğu antropolojik bir dünya portresi, antropoloji alanının içinde ve dışında incelenmeye başlandı.

Bazı antropologlar, herhangi bir kültürün sınırlarının ne derece keskin çizgilerle belirlenmiş olabileceği veya ne derece kendi içerisinde bütüncül yapı sergileyebileceği ile ilgili her daim pek çok soru ortaya atmışlardır. Boas ve öğrencileri, daha önce de belirtildiği gibi, kültürel objelerin ve uygulamaların sözde birbirine uzak toplumlarca birbirinden nasıl ödünç alındığını belgelediler ve böylece kültürel gelenekler arasındaki sınırların daha ziyade geçişken olabileceğini öne sürdüler. Fakat eğer A toplumu, B toplumundan bir gelenek ödünç alırsa, bu gelenek, A toplumu kültürünün 'özgün ve gerçek' bir parçası haline gelir mi? Ve eğer bu gelenek kültürle bütünleşirse, bu durum A toplumu kültürünün artık 'özgün' olmadığı anlamına mı gelir? Buna kim karar verecek? Dahası, belirli bir toplum ve belirli kültürel inanç ve uygulamalar arasında geçici bir benzerlik sağlansa bile, toplumdaki her bir bireyin, kültürün her yönünü –aynı inanç, değer, uygulama ve bakış açılarını– paylaştığını iddia etmek mantıklı olur muydu? Ya söz konusu toplumun üyeleri, örneğin bir ritüeli uygulamakta fikir ayrılığına düşerlerse? Taraflardan yalnızca birisi haklı, diğer taraf ise illaki haksız mıdır? Ve gene, buna kim karar verecek?

Etnoğraflar, genellikle uzak köyler ve kültürel olarak farklı kentsel mahalleler gibi kültürel olarak tekbiçimlilik idealiyle yakın araştırma sahaları aramışlardır. Sıklıkla bu sahanın, bu sistem araştırmalarının odak noktası olmasa da daha geniş ölçekteki bir sosyokültürel sistemin yalnızca bir parçası olduğunu kabul etmek zorunda kalmışlardır. Bu durum özellikle kolonyal dönem boyunca yürütülen etnografik çalışmalarda bariz görülebilen ve problemlili bir olguydu: daha geniş emperyal ortamdan kısaca bahsediliyor, fakat etnografyanın geri kalan kısmında bu ortama ya hiç atıfta bulunulmuyor ya da ondan çok az bahsediliyordu.

Son yıllarda, pek çok antropolog büyük ve karmaşık bir toplumu yalnızca bir ve tek tip bir “kültüre” sahip olabilirmiş gibi tanımlamanın geçerliliğini sorgulamaya başlamıştır. Görece olarak küçük homojen toplumlarda bile, bireylerin “kültürlerinin” gerçekte ne olduğu hakkında fikir ayrılıklarına düşebilecekleri de, son yıllarda belirginleşen olgulardandır. Antropologlar, bir toplumun veya kültürün etrafına sınırlar çizmek veya daha büyük bir toplumun içindeki altgruba ait görüş ve fikirleri bütün olarak “kültürün” temsilcisi olarak kabul etmek gibi birtakım siyasi konularda giderek artan biçimde duyarlı hale gelmişlerdir. Bu sebeple, günümüz antropologları sosyal ve kültürel sınırların sonsuza kadar sabit kalmayacağını kabul ederler ve açıkça belirli sınırların ne anlama geldiğini devamlı olarak sorgularlar.

Küresel Dünyada Kültür Kavramı: Sorunlar ve Uygulamalar

Bu durum, bölgesel koşulların küresel güçlerden asla bağımsız olmadığı bir dünyada etnografyanın nasıl uygulanması gerektiğinin yeniden gözden geçirilmesine yol açmıştır. Çözümlerden birisi *çoklu saha çalışması* (multi-sited fieldwork) yürütmektir: çoklu saha çalışması, araştırmayı sadece tek bir yerel alanda

(mesela küçük bir köy) değil aynı zamanda pek çok farklı diğer sahada da (aynı ülke içinde veya yurt dışında fark etmez örneğin siyasi veya şirkete ait merkezlerde) yürütmektir. Örneğin, saha çalışması Birleşik Devletler'de bir kent mahallesinde, başka yerden gelen göçmenler arasında başlayabilir. Fakat çalışma göçmen grubu etkileyen kararların alındığı kentsel ve ulusal bürokratik alanlara doğru genişleyebilir ve hattâ göçmenlerin memleketlerindeki toplumlar arasında devam edebilir. Çok sahali etnografyanın avantaj ve dezavantajları hâlâ tartışılmaktadır. Fakat böyle bir araştırma yönteminin varlığı, antropologların herhangi bir yerel toplumun bağlı olduğu, sıklıkla kapsamı oldukça geniş karmaşık süreçler ağının farkında olduklarının kanıtıdır. Benzer şekilde, günümüz etnografyaları genellikle belirli bir konu ile ilgili kültürel bilgiyi grubun tam olarak hangi üyelerinden sağladıklarını açıkça belirtmektedirler. Böylece antropologlar, örneğin daha yaşlı erkeklerin fikirleri ile kadınların veya daha genç bireylerin görüşlerini birbirinden ayırt etme konusunda oldukça dikkatli çünkü deneyimlerinden öğrendiler ki bu altgrupların sosyal güce erişimleri düzenli olarak değişmekte, savundukları farklı çıkarlar bulunmakta, bu yüzden de dâhil oldukları kültürel uygulama ve kurumlar hakkında farklı yorumlamalar sunabilmektedirler.

Yeni oluşan bu farkındalıkla birlikte, inanç ve uygulamaların tekbiçimliliğini vurgulayan kültür kavramının her zaman özgürleştirici olmadığı ve aynı zamanda eşitsizliği güçlendirmenin bir yolu olarak kullanıldığının farkına varılmıştır. Bu durum, en bariz şekilde, daha büyük bir toplum içindeki altgrup, herhangi bir geleneğin bir biçimini doğru olarak kabul edip diğer altgrupların da buna bağlı kalmaları, aksi takdirde baskıyla karşılaşacakları konusunda direttikleri zaman görülmektedir. Böyle uygulamalar belki de önceden koloni olan fakat daha sonra bağımsız devlet halini alan toplumlarda en açık şekilde kendini göstermektedir. Bu yeni devletlerde yaygın olarak yaşanan deneyim, kolonyal güçlere karşı ortak muhalefetin dışın-

da, bu devletlerde vatandaş statüsüne gelen insanları birleştiren çok az olgu olduğunun keşfedilmesidir. Kolonyal güçlerin çekilmesinin ardından hükümetin dizginlerini eline alan yönetici gruplar, müşterek “ulusal kültüre” dayalı bir çeşit ulusal birlik oluşturma ihtiyacı hissettiler. Fakat, tüm yeni vatandaşlar tarafından paylaşılan tek tarihî deneyim kolonyal hâkimiyet geleneği iken, böyle bir ulusal kültürün ilkelerini belirlemek zor olabildi. Bazen, sömürge güçler tarafından getirilenlerden farklı olan sömürge öncesi geleneklere –örneğin dinî, ekonomik veya siyasi uygulamalar– itiraz edilebilir. Eğer bu uygulamalar bir zamanlar nüfusun büyük bir kısmı tarafından yaygın bir şekilde paylaşıyor veya en azından tanınıyorsa, yeni ulusal kimlik inşa etmede kaynak olabilirler. Fakat, eğer bahsettiğimiz gelenek ve uygulamalar sosyal grupların yalnızca küçük bir kısmına ait ise –örneğin koloni sonrası siyasete hâkim olan güçlü bir kabileye– diğer gruplar bu uygulamalara karşı çıkabilirler. Bir sömürgeci gücü kovmuşken, insanlar komşularından biri tarafından tekrar sömürgeleştirilmenin avantajlı bir durum olmadığını bilirler.

Çelişkili bir biçimde, sömürge kültürünün unsurları, sıklıkla yeni ulusal kültürün inşa sürecinde önemli rol oynamıştır. Sömürgeci geçmişten miras alınan hükümet yönetiminin bürokratik donanımı, ticaret yapmanın yeni yolları, sömürge süreci boyunca büyüyen gençleri eğitme ve tüm bu aktivitelerin yürütüleceği dil bu kapsamdadır. Ulusal kültürün üretimini araştıran antropologlar, ulus-devletlerin “hayalî cemaatler” olduğunu, bu cemaatlerin çoğu üyesinin hiçbir zaman birbirinin yüzünü görmediğini fakat gene de birbirleri için ortak hissi (*fellow feeling*) deneyimlediklerini ileri süren siyaset bilimci Benedict Anderson’ın yazılarından etkilenmişlerdir. Anderson’a göre, yeni ulus-devletlerdeki bu ortak his büyük çoğunlukla, vatandaşlarının sömürgeci kurum ve uygulamalarından kalan ortak deneyimlerinden kaynaklanmaktadır.

Gene, dil güzel bir örnektir. Eğer tek bir koloni altında yönetilen halk düzinelerce veya yüzlerce farklı etnik gruptan geliyorsa veya karşılıklı olarak anlaşılamayan çok fazla dil konuşuyorlarsa, aynı ulusa karşı bir aidiyet duygusu zayıf olacaktır. Fakat farklı etnik gruplardan çocuklar sömürge okullarına başlayıp sömürgeci ülkenin dilini öğrendikleri zaman, belli ortak noktalara sahip olmuşlardır.

Buna ek olarak, bu süreçten sonra aralarında iletişim kurabildiler ve birbirleri hakkında bilgi sahibi olabildiler; ki bu durum, örneğin Fransız sömürgesi okullarda çocukların hepsi Fransızca konuşmayı öğrenmeseydi mümkün olmazdı. Sıklıkla, yeni ulus-devletler ülkelerinin yeni ulusal hükümet, ticaret ve eğitim dili olarak önceki sömürge devletinin dilini seçmiştir. Bu durum, hem değişen koşullarda önemli bir devamlılık unsuru sağlamada “etkili” olmuştur, hem de devletin resmî dili herhangi belirli bir yerli dil grubunu diğerlerinin üzerinde tutmamıştır.

Dolayısıyla kültür kavramı, yeni ortaya çıkan ulusal bir kültürü tanımlamak için tekrar düzenlenebilir. Bu ulusal kültür ile ulus-devletin içine bütünleşmiş farklı toplumların yerel kültürleri arasında ilişki kurmak için girişimlerde bulunulabilir. Öte yandan, pek çok ülkenin ulusal rejimlerin sınırları içerisindeki farklı ve kısmen üst üste binmiş kültürlerin varlığını tanıması, antropologların ummadıkları bir durumdu ve geleneksel kültür kavramına en ciddi sorgulamaları yöneltmelerine neden olmuştu. Bu yüzden eğer ülke dışından kişiler herhangi bir rejimin kendi vatandaşlarına karşı davranışına itiraz ederlerse, rejim sözcüleri yapılan muamelenin “onların kültürünün bir parçası” olduğu ve bu nedenle de kültürü farklı olan yabancılardan bunu eleştiremeyeceği yönünde cevap verebilirler. En kötü üne sahip ve herkesin bildiği gibi, Güney Afrika’daki Apartheid düzeni altında her toplumun kendine özgü kültürünün olduğu düşüncesini desteklemek resmî hükümet politikasıydı. Apartheid rejimi, Afrikalıların kırsal alanlara ve ataları gibi çiftçilik

kültürüne ait oldukları, bu kurumlar “Avrupa kültürünün” bir parçası olduğu için Güney Afrika’daki ticari ya da endüstriyel kurumları yönetmek şöyle dursun, buralarda çalışmaya dahi uygun olmadıkları gibi şaibeli sebeplerden dolayı maden ocaklarından, tarlalardan ve fabrikalardan uzak kırsal bölgelerde yerli Afrikalı toplumlar için “yurtlar” belirlemiştir.

Kültür: Çağdaş Açıklamalar ve Tartışmalar

Kültür kavramına ilişkin tüm bu tartışma ve açıklamaların sonucu nedir? Bazı antropologlara göre kültür kavramı, her toplumun kendine özgü ve kendi içinde uyumlu inanç ve uygulama kalıplarına sahip olduğunu iddia eden eski kullanımı tarafından bozulmuştur. Toplumların ve kültürlerin birbirleriyle olan ilişkisine dair eskimiş bir bakış açısı sunması ve kültürün insanların içinden asla kaçamayacağı bir gelenekler hapishanesi olarak yanlış anlaşılmasına sebep olmasından dolayı, kavramın bu kullanımı tamamen terk edilmelidir. Antropologlar için bu terim, sömürgeleştirilmiş toplumları baskı altına almak ve bölmek için entelektüel bir araç olarak yarar sağladığı ve geliştiği sömürge şartlarının izlerini taşımaktadır.

Fakat tek-toplum tek-kültür modelini terk etmek, kültür kavramının terk edilmesi anlamına gelmemektedir. Bu modeli reddeden pek çok antropolog, kültürü insanların bu zamana kadar ürettiği bütün gelenek ve pratiklerin toplamı olarak düşünmeyi tercih ederler. İletişim ve seyahatin artan hızı ve yoğunluğu ile, dünya üzerinde hiç kimsenin günümüz dünyasında mevcut olan başlıca bilgi ve aktivite akımından yalıtılmayacağına vurgu yaparlar. Hazır yiyecekler, rock müzik ve bilgisayarlar dünya çapında bir cazibeye sahip; şu anda Birleşik Devletler dışındaki Facebook kullanıcı sayısı içeridekileri geçmiş durumda (Facebook hakkındaki tartışma için bkz. 3. bölüm). Bizler hayatta kalmayı öğrenmeye ihtiyacı olan ve diğerlerinden yeni şeyler öğrenmeye istekli bir tür olduğumuz için, şu

anda dünyanın her yerinde insanlar hem bölgesel geleneklerden hem de yerel anlamda ulaşılabilir çok çeşitli küresel kültürden beslenerek kendi inanç ve pratiklerinden oluşan yamayı ilmek ilmek dikmekle meşguller. Birçok çağdaş antropolog, bu gibi durumlarda “ortak kullanıma açık olan” bir şeyin kişinin kültürü olarak sayılabileceğini öne sürer.

Hal böyleyken, kültürü bireylerin kendi başlarına oluşturduğu bir şeye dönüştüren bütün bu süreçler, grupların küresel kültür tarafından yok edilme ihtimali karşısında kendi tekbiçimli ve kapalı kültür yapılarını savundukları diğer bir süreçle karşı karşıya kalırlar. Böylece, tıpkı erken dönem antropologlar gibi etnik birlik hareketlerine dâhil olan günümüz aktivistleri, onlar için en iyisinin ne olduğunu bildiklerini iddia eden “dış” güçler karşısında, güç sahibi ve kendi içinde uyumlu bir kültür düşüncesini savunurlar. Fakat böyle bir savunmanın kendi paradoksları vardır. Kültürel tekbiçimliliği vurgulayan etnografi yazılarında grup içi ayrılıkları ve anlaşmazlıkları göz ardı ettikleri gerekçesiyle bazı antropologlar eleştirilmiştir. Aynı şekilde etnik gruplardan bazı aktivistler de birleşmiş bir topluluk imajı vermek için aynı türden anlaşmazlıkları göz ardı etmek zorundadırlar. Aktivistler bu çelişkinin belki tamamen farkındalar, fakat hâlâ politik nedenlerle meşrulaştırıldığına inanıyorlar.

Bununla birlikte, bazı bireyler takip etmek istedikleri gelenekleri küresel kültür içerisinde seçip alma hakkına sahip olduklarını savunurlar ve ait oldukları toplumun bireyleri inanç ve davranışlarını denetlemeye teşebbüs ederse, buna karşı çıkarlar. Dahası, atalarından tevarüs ettikleri kültürel uygulamalar ile ödünç aldıklarını birleştirdikleri için onları eleştirenlere, sahip oldukları kültürün yaşayan bir kültürel gelenek olduğunu ve tüm yaşayan kültürel geleneklerin bu yolla değişeceğini iddia ederek karşı çıkarlar. Diğer bir deyişle, **kültürel melezleşme**—farklı kültürel geleneklerden unsurların karıştırılması ve yeniden şekillendirilmesi—bugün kabul edilmekte ve hattâ övülmektedir. Bölgesel kültür ile farklı yerlerin özelliklerini yaratıcı

bir şekilde birleştirenler, ortaya çıkacak olan ürünün kendi kültürlerinin “Batılılaşmış” veya “Amerikanlaşmış” hali olması gerekmediğine, daha ziyade Batı’da veya Amerika’da ortaya çıkmış, fakat bölge insanları tarafından yerel sebeplerle benimsenmiş “Afrikalılılaşma”, “Botswanalılılaşma” veya “Ju/’hoansileşme” –yani **yerlileşme**– gibi kültürel özelliklere vurgu yaparlar. Dış kaynaklı tüm bu kültürel öğeler dışarıdan dayatılmadığı, aksine kültürün kendi bireyleri tarafından seçildiği için, gelip bütünleştikleri kültürel geleneklerin yerini alıyormuş veya bunları ortadan kaldırıyormuş gibi görünmek yerine, kültürü zenginleştiriyor görünür. Örneğin 20. yüzyıl bitiminden önce okuryazarlık, Ju/’hoansiler gibi güney Afrikalı avcı toplayıcıların kültürel mirasının bir parçası değildi. Fakat günümüzde okuma yazmayı öğrenen ve kendi dilini yazıya geçiren pek çok Ju/’hoansi, bu durumu, kültürel geleneklerini geliştirerek varlıklarını güçlendiren ve yaşadıkları ülkenin ekonomik ve politik yaşamına tamamen dâhil olmayı sağlayan pozitif değişiklikler olarak görmektedir. Bazı antropologlar bu gelişmelerden yola çıkarak, Boas ve öğrencilerinin yüzyıl önce altını çizdiği kültürel ödünç alma türlerine yeniden dikkat çekiyorlar (bkz. 12. Bölüm), fakat beklenmedik bir değişikliklerle. Günümüzde antropologlar, yaşayan tüm kültürel geleneklerin dinamik ve değişime açık olduğunu kabul ederler. Sonuç olarak da, kendi kültürünü yabancı bir alternatif için reddetmek gayesiyle değil, gelişen kültürel kimliğini güçlendirmek ve meşrulaştırmak amacıyla diğer kültürlerin unsurlarını seçici bir biçimde benimseyen toplumun titizlik ve seçimlerine dikkatimizi çekerler.

Kültür: Günümüzde Genel Görüş

Son yıllarda kültür kavramı kısmen antropoloji de terimin değerini göstermede başarılı olduğu için, pek çok disiplin tarafından benimsendi. Fakat bu disiplinler kültür kavramını genellikle günümüz antropologlarından farklı şekilde kullanıyorlar.

Eğer kültürle ilgili çağdaş antropolojik bir fikir birliği olsa, bu en az dört fikri içerirdi: Birincisi, kültür genetik olarak programlanmaz fakat öğrenilir ve bunu kimse sorgulamaz. İkincisi, pek çok antropologun da hemfikir olacağı gibi, öğrenilen kültür (ve aynı zamanda nasıl öğrenildiği) hiçbir zaman masum değildir, her zaman birtakım güç ilişkileri tarafından şekillenir. Üçüncüsü, kapsam bakımından küresel çaptaki güç ilişkileri ve kültürel şekiller, bölgesel halk ve kültürlerin içine işlemiştir; herhangi bir kültürün akıbeti değerlendirilmelidir. Dördüncüsü ise küresel kültürün, bölgesel kültüre nüfuz ederek tüm yerel kültürlerin neslini tüketeceğini sanmak yanlıştır. Tam tersine, yerel toplumlar homojenleştirici veya “Batılılaştırıcı” potansiyeli ortadan kaldırıp, bölgesel hedef ve çıkarları geliştirip koruyacak şekilde kullanarak, başka yerlerden gelen kültürel unsurları yerelleştir(ebilir)ler.

İLERİ OKUMALAR

Kültür Fikirleri

Bohannan 1995; Fox and King 2002; Gamst and Norbeck 1976; Kuper 1999

Güncel Eleştiriler

Anderson 1983; Clifford 1988; Hannerz 1996; Marcus and Fischer 1986; Ortner 2006

İrk Kavramı

Baker 1998; Harrison 1998

Ape (İnsansı Maymun) Kültürü

Campbell et al. 2011; Savage-Rumbaugh et al. 1986

Üçüncü Bölüm

ANLAM YARATMA VE DİL

Bu bölümde ele alınan ve açıklanan terim ve kavramlar, sırasıyla aşağıda verilmiştir.

- Dil
- Dilbilim
- Antropolojik dilbilim
- Dilbilimsel antropoloji
- Göstergebilim
- icon/görüntüsel gösterge
- İndeks (belirti)
- Semboller
- Kökdil/Protolanguage
- Dil ailesi
- Etno-linguistik
- Artzamanlı/ Diyakronik
- Eşzamanlı/Senkronik Dilbilim
- Dilbilgisi
- Ötedil
- Kod
- Açıklık
- Fonoloji/sesbilim
- Morfoloji/Biçimbilim
- Sözdizim
- Semantik/anlambilim
- İletişimsel yeterlik
- Sapir-Whorf Hipotezi
- Etnosemantik/etnoanlambilim
- Ethnobilim
- Etik
- Emik
- Konuşma topluluğu
- Sosyolinguistik
- Sözel Dağarcık
- Kod Değiştirimi
- Söylem
- Bağlamsal Dilbilim (pragmatics)
- Dil ideolojisi
- Pidgin/Kırma Dil
- Kırma Anadili
- Dilin Yeniden Canlandırılması
- Sanat
- Gösterge İdeolojileri
- Estetik
- Maksatlı Yapılan Sanat
- Mâl Etme ile Yapılan Sanat
- Sanat dünyası
- Etnomüzikoloji
- Sanal Dünyalar

Yaşayan tüm canlılar arasında yalnızca insanlar birbirleriyle iletişim kurmak için konuşma diline bağımlıdır. Bu durum bütün toplumlarda insanları şaşırtmış, üzerine düşüncelerine yol açmış, insanlık üzerine yapılan felsefi ve dinî düşüncelerde önemli rol oynamış ve başlangıçtan beri antropolojinin odak noktası olmuştur. Fakat dili kesin ve açık biçimde tanımlamak oldukça zor olmuştur. Bugün birçok antropologun muhtemelen asgari düzeyde hemfikir olacağı tanım şudur: **Dil** insanların birbirleriyle iletişim kurmak ve dünyaya dair deneyimlerini kodlamak için kullandıkları, rastgele/keyfi oluşan semboller sistemidir. Dilin büyük kısmı sözlü olsa da, iletişim için ille de konuşulması gerekmez. Örneğin dil okunabilir, Mors alfabesi yoluyla iletilbilir veya işaret dili ile ifade edilebilir. Dil kavramını bilimsel olarak araştıran akademik disiplin **linguistik/dilbilim** olarak adlandırılır. **Antropolojik dilbilim** ve **dilbilimsel antropoloji** terimleri, antropologlar tarafından kültürel bağlamda dilin araştırılmasına atıfta bulunulması için kullanılmaktadır.

Anlam Yaratma

İnsanların birbirleriyle iletişim kurmak için kullandıkları tek yol dil değildir. Pek çok antropolog, insanların sadece kelimeler yoluyla değil, ritüel olarak gerçekleştirilen performanslar veya sanat, hattâ giydikleri kıyafetler ve tükettikleri besinler yoluyla da pek çok türden anlam ilettiklerini iddia eder. *Peki, anlam nedir?* Filozoflar, dilbilimciler ve antropologlar hepsi de bu soruyu cevaplamak için uğraşmışlardır. Sonuçta, gökyüzündeki kara bulutlar fırtınanın yaklaştığı “anlamına gelir”. Herhangi bir sözlük size *fare* kelimesinin uzun kuyruklu ve sivri kulaklı bir kemirgen hayvan “anlamına geldiğini”, fakat aynı zamanda bir *farenin* uzun bir kablo ile bilgisayarınıza bağlı, tuşlarından birine bastığınızda ekrandaki imleci hareket ettirmenizi sağlayan küçük bir obje anlamına geldiğini söyleyecektir. Bu durumda eğer bir arkadaşınız size, “Fare masanın altında” derse neyi “kast etmiş” olabilir? Anlam kesin değildir fakat bu durum

antropoloji veya diğer disiplinlerden bilim insanlarını anlamın işleyişini araştırmaktan vazgeçirmemiştir. Anlamın nasıl üretildiğini araştıran bilim için kullanılan genel terim, Yunanca “gösterge” (sign) kelimesinden türemiş olan **göstergebilim**dir. Semiyotik olarak da adlandırılan göstergebilim, genel olarak göstergelerin çözülmesi ve bu göstergelerin anlam aktarımında oynadığı rollerin araştırılması olarak nitelenir.

Peki gösterge nedir? Bu soruyu cevaplamak isteyen çoğu antropolog yardım için filozoflara yöneldi. 19. yüzyılın belki de en etkili filozofu Amerikalı bilim insanı Charles Sanders Peirce olmuştur (1839-1914). Diğer bilim adamları ile birlikte linguistik antropologlar ve antropolojik arkeologlar, zenginliğinden ve ayrıntısından dolayı Peirce’in göstergelerle ilgili açıklamalarından esinlendiler. Peirce her biri kendi işlem dizini (veya anlam biçimi) ile bağlantılı üç ana türden göstergenin arasındaki ayırmaları belirlemiştir. Peirce’e göre **görüntüsel göstergeler** temsil ettikleri şeye benzeyen göstergelerdir (örneğin şekli makasa benzeyen ve üzerine tıklandığı zaman herhangi bir belgenin bir bölümünü “kesmenizi” sağlayan bilgisayarınızın araç çubuğu üzerindeki göstergeyi düşünün). Peirce’e göre **belirtiler** kendisinin dışında bir şeyin belirtisi olan göstergelerdir (burada kapının altından sızan dumanın yangın belirtisi olduğunu veya sesli harfleri telaffuz edilmiş şeklinizin ülkenin hangi kısmında büyüüp yetiştiğinizin göstergesi oluşu gibi örnekler düşünebilirsiniz). Son olarak Peirce’e göre **semboller** temsil ettikleri ile aralarındaki ilişkinin rastlantısal olduğu göstergelerdir. Örneğin kırmızı renk, Soğuk Savaş boyunca Komünist Parti’nin sembolü olarak kullanıldı, fakat Soğuk Savaş bitiminden beri Birleşik Devletler’de Cumhuriyetçi Parti’yi temsil etmektedir. Diğer bağlamlarda ise kan veya kızgınlık hissini temsil edebilir. Kırmızı renk bunca farklı anlamdan herhangi birini ve hepsini temsil etmesi için kullanılabilir. Bu da şu anlama gelir ki, kırmızı renk ile bu anlamların *herhangi biri* arasında zorunlu bir bağ yoktur –yani her belirli sembolik bağlantı rastlantısalıdır.

2. Bölümde gördüğümüz gibi, semboller kültürün yapıtaşlarıdır ve insanların kullandığı dilin işleyişi için oldukça önemlidir. Linguistik sembollerin anlamlarıyla olan bağlantısının rastlantısal olduğunu anlayan tek kişi Peirce değildi. Peirce'ten bağımsız olarak, İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure (1857-1913) 20. yüzyıl başlarında aynı gözlemde bulunmuştu ve “sembol” kavramı ilk defa onun çalışmaları yoluyla antropolojide kültür ve dil çalışmaları içine dâhil olmuştu. Fakat son yıllarda Peirce'in tartışması Saussure'ün sembollerle ilgili tartışmasının yerini almıştır; örneğin Saussure'ün ilgilenmediği dilin dizinsel ve görüntüsel özellikleriyle ilgili konularda inceleme yapmak için Michael Silverstein gibi linguistik antropologların nasıl Peirce'ten yararlandığını ilerleyen bölümlerde göreceğiz. Tüm bu konuları “Söylem” kısmında tartışacağız bkz. s. 78.

Saussure'ün ifade ettiği gibi, linguistik semboller ve anlamları arasındaki rastlantısal bağlantı, aslında tamamen konuşanın zihninin *içinde* gerçekleşen ve linguistik ifadenin anlam ve “ses görüntüsünü” birbirine bağlayan bir faaliyetidir. Antropolog Webb Keane, Saussure'ün yaklaşımı ile (veya anlamlandırmanın sembolik modu ile sınırlı olan) tamamen anlaşılmayan biçimlerde, kumaş, heykel veya ev gibi nesnelerin zihnimizin dışında nasıl anlamlar ilettiğini kavramak için Peirce'in nasıl bir teorik çerçeve sunduğunu göstermiştir.

Dil Araştırmaları: Tarihsel Bir Şema

Dilin araştırılması antropolojinin erken dönemleri için oldukça önemliydi çünkü kültürün gözlemlenmesi ve ayrıntılı olarak incelenmesi için gerekliydi. Örneğin, diller (tıpkı ait oldukları kültürler gibi) mekânsal ve zamansal olarak olağanüstü çeşitlilik göstermektedir. Avrupa'da dilde zaman içinde meydana gelen sistematik değişimin incelenmesinin, Hindistan'da Sanskrit dilini inceleyen İngiliz bilim insanı Sir William Jones (1746-1794) tarafından yapılan çalışmalarla başladığı söylenir. Jones 1786 yılında Sanskrit, klasik Yunanca, Latince ve daha

birçok günümüz Avrupa dilinin pek çok benzerliği paylaştığını, bu yüzden daha sonra hepsinin *Hint-Avrupa* olarak adlandırılan ortak bir dil atasından veya **kök dil**'den (protolanguage) türemiş olabileceğini belirtmiştir. Ortak bir atadan türediğine inanılan dillerin tamamının aynı **dil ailesine** ait olduğu söylenir. 1822'ye kadar Alman bilim adamı Jacob Grimm (derlediği masallar ile ünlüdür 1785-1863), tek bir dili konuşan toplumların sonraki nesiller veya o dile benzeyen dilleri konuşanlar aracılığıyla, seslerdeki düzenli değişimlerin izinin sürülebileceğini göstermiştir.

20. yüzyılda linguistik antropologlar, yalnızca dilin kendi içinde meydana gelen unsurların değil, genellikle öngörülemeyen kültürel ve tarihî olayların linguistik değişimi nasıl tetiklediğiyle de ilgilenmişlerdir. Çok uzun zamandır, dil ve kültür arasındaki ilişkiye odaklanmış bilimsel alana kimi zaman **etno-linguistik** denilmektedir.

Dil çalışmalarında akademik yaklaşımda büyük dönüşüm, 20. yüzyıl başlarında akademisyenler dikkatlerini **artzamanlı/diyakronik** (zaman içinde meydana gelen değişimle ilgilenen) dil araştırmalarından, **eşzamanlı/senkronik** (belli bir zamanda dilin içinde mevcut olan yapılarla ilgilenen) dil araştırmalarına çevirdiklerinde gerçekleşti. *Senkronik* ve *diyakronik* terimleri bu dönüşümün mimarlarından olan Ferdinand de Saussure tarafından 20. yüzyıl başlarında türetildi. Saussure'den itibaren, senkronik dil çalışmaları yapan araştırmacılar *dilbilimci* olarak tanınmıştır (dilbilimciler, çoğunlukla yazılı metinlerden oluşan dilsel sapmaları yeniden oluşturan *filologlardan* farklıdır). Dilin tarihine olan ilgi kaybolmadı, ancak bu alan Saussure gibi bilim insanlarının yönelim ve uygulamalarından etkilenerek *tarihsel dilbilim* olarak bilinmeye başlamıştır. Saussure'ün takipçileri kendilerini *betimlemeci* (descriptive) dilbilimciler olarak tanımladılar çünkü amaçları konuşma esnasında dili etkileyen kuralları saptamaya çalışmaktı; kendi amaçlarını, ideal edebî dilbilgisi modeline uygun hale getirmek amacıyla günlük ko-

nuşmayı popülerliğini kaybetmiş *kuralcı* (prescriptive) dilbilgisi uzmanlarınıninki ile kıyasladılar. Daha önce de bahsedildiği üzere, dikkate alınması gereken pek çok boyutu olduğu için, dili açıklamak her zaman zor olmuştur. İlk olarak, insanlar çoğu zaman dili kullanmadan da birbirleri ile başarılı bir şekilde iletişim kurarlar. İkincisi, insanlar iletişim kurmak için konuşmadan da dili kullanabilirler (örneğin jest ve mimik kullanabilir veya birbirlerine yazılı mesajlar verebilirler). Dilbilimciler geleneksel olarak konuşma diline odaklanmışlardır ve konuşmadaki seslerin nasıl belli kurallar dâhilinde daha uzun ifadelerle birleşip sıklıkla da *kelime* olarak adlandırılan yinelenen diziler halinde gruplanabileceğini göstermişlerdir. Kelimeleri bir araya getirmek için mevcut olan dil kural ve unsurlarına genel anlamda **dilbilgisi** adı verilir. Fakat kelimeleri ifade ettiğimiz çeşitli özellikler gibi dilbilgisinin de çok ötesinde konuşma dili ile ilgili (ses düzeyi, yükseklik, vurgu ve hız gibi) unsurlar mevcuttur. Dilbilimciler bunları **öte dil** olarak adlandırmaktadırlar. Dahası dilbilgisi ve öte dil, konuştuğumuzda ilettiğimiz anlamların tümünü içermez; aynı zamanda duruş, yüz ifadesi, jest ve mimikler gibi unsurlar da anlam iletir. Kimi zaman *vücut dili* olarak da adlandırılan bu olgular antropologlar tarafından özel işaretleme sistemleri kullanılarak araştırılmıştır; vücut dilinin araştırılmasına *el-yüz bilgisi* veya *kinesik* adı verilir. Ek olarak, çoğu zaman hitap ettiğimiz kişiye veya bulunduğumuz ortama bağlı olarak kelimelerimizi dikkatlice seçeriz. Bu durum, bağlamın, söylediklerimizin anlamını şekillendirmede ne kadar önemli bir rol oynadığını vurgulamaktadır. Son olarak, filologların da belirttiği gibi büyük anne/babalarımızın (veya daha da uzak atalarımızın) kullandığı dil, bizim bugün kullandığımız dilden oldukça farklıdır. Dolayısıyla dil ile ilgili araştırmalar yaparken bunun ne kadarını göz önünde bulundurmalıyız?

Saussure bu soruyu cevaplayabilmek için, insanların konuştuğunda ağızlarından çıkanlar (*söz/parole* adını verdiği) ile bu konuşmayı oluşturan esas kurallar (*langue/dil* adını verdiği)

arasındaki önemli ayırımı belirledi. Saussure'e göre, söz kişiden kişiye değişmekte ve bireylerin biçimsel tercihlerini ve kendilerine has ilgilerini yansıtmaktaydı. Dil (langue) ise herkesin uyduğu sabit ve evrensel kurallardı. Saussure dil tanımını bilimsel araştırmaya olanak sağlayacak şekilde yapmak istemişti. Bu yüzden de dilin yalnızca en sistematik ve en değişmez unsurlarını –yani diğer dilbilimcilerin **kod** veya dilbilgisi olarak adlandırdığı dil terimini– dikkate almayı önerdi. Saussure'e göre dil (herkes tarafından paylaşılan dilbilgisi veya kod) bağımsız bir sistemdi ve herhangi bir unsurun önemi (örneğin sesler veya kelimelerin), dış dünyadan bazı özelliklerden ziyade, bu sistem içindeki diğer unsurlarla olan ilişkisine bağlıydı.

Saussure'ün dile yaklaşımının en az iki büyük sonucu oldu. İlk olarak bu yaklaşım dilbilimcilere karmaşık detayları olan ve bu detayları başka yöne sapmadan araştırabilecekleri belirgin bir çalışma amacı verdi; sonuç ise araştırmalarını bugün de sürdüren bağımsız dilbilim disiplininin doğuşu oldu. İkinci olarak, sesler (veya kelimeler) ile temsil ettikleri anlamlar arasındaki ilişkinin *rastlantısal* (nedensiz) oluşuna vurgu yaptı. Saussure dildeki seslerin kendi başlarına içsel anlam taşımadıklarını ikna edici bir şekilde gösterdi: Dört ayaklı ve üst kısmı düz olan mobilyaya İngilizcede "table", İspanyolcada ise "mesa" adı verilir. Charles Hockett gibi sonraki antropolojik dilbilimciler ses ve anlam ilişkisindeki rastlantısallığın, dilin birtakım ilgili tasarım özelliklerinden bir tanesi olduğunu öne süreceklerdir. Dahası, bu rastlantısallığın Hockett'in **açıklık** adını verdiği tasarım özelliğinin bir sonucu olduğunu söyleyeceklerdir. Açıklık kavramı, o dilde şimdiye kadar hiç üretilmemiş yeni birleşimler yaratmak için dilbilimsel kodlar kullanma ihtimali olarak tanımlanmıştır.

Saussure ile birlikte Franz Boas da modern dilbilimin ve dilbilimsel antropolojinin doğuşuna katkı sağlamasıyla tanınmaktadır. Kültürü detaylıca ve incelikli şekilde araştırmanın bir yolunu ararken, giderek dile odaklanmıştır. Boas'a, Bronislaw

Malinowski gibi ve Boas'ın diğer çağdaşlarına göre, diğer kültürlerin kendilerini ve dünyayı algılayış biçimlerini anlayabilmek için o kültürün bireylerinin konuştuğu dili konuşmadıkça, bir etnograf bu kültürü etraflıca anlayamaz. Boas'ın dille ilgili kendi saha araştırmalarına dayalı gözlemleri de dillerin kodlar şeklinde düzenlendiğine vurgu yapmıştır.

Dilin Yapıtaşları

Saussure ve Boas'a dayandırılabilir dilbilim araştırmalarının bir yönü de dilbilimsel kodların kendisine odaklanmıştır. Erken dönem dilbilimciler özellikle belirli dillere özgü ses yapılarıyla ilgilenmişlerdir. Dilbilimin bu alanı **sesbilim/fonoloji** olarak adlandırılmıştır. İlk dönemlerdeki önemli bir bulguya göre her dil kısıtlı sayıda sese sahiptir, bu sesler anadilin tüm konuşanları tarafından anlaşılır ve o dilin tüm kelimelerini oluşturmak için belirli kurallara göre sesler biraraya getirilir. **Sesbirim/fonem** adı verilen belirli bir dili konuşanlar tarafından anlaşılan bu en küçük ses birimleri, bilimsel çalışma alanı **fonetik/sesbilgisi** olarak adlandırılan ve teorik olarak insanların üretebildiği ve duyabildiği daha büyük kapsamlı sesler ile karşılaştırılır.

Pek çok erken dönem dilbilimci, belirli dillere özgü olan fonem/sesbirim takımlarını inceledi ve dillerdeki en küçük anlam birimleriyle ilgilendiler. İngilizce gibi dillerde bu birimler genellikle *kelimelere* karşılık gelse de, Amerika yerlilerinininki gibi farklı dillerde yapılan karşılaştırmalı araştırmalar tüm dillerin İngilizce gibi oluşmadığını gösterdi. İngilizcede bile en küçük birimlerin hepsi kendi başlarına kelimeleri oluşturmaz. *Yürümek* bir kelimeye ve yalnızca en küçük bir anlam birimine karşılık gelmesine rağmen, *yürüdü* kelimesi iki küçük birimden oluşur, yürü ve -dü, ve ikinci ek "geçmiş zaman" anlamı taşımaktadır. Bu yüzden de dilbilimciler bir dildeki en küçük anlam birimini kapsamı için *biçimbirim/morfem* adını verdikleri yeni bir terim benimsediler ve **biçimbilim** olarak bilinen dilbi-

lim alanı içerisinde morfem/biçimbirimleri bir araya getirmek için kullanılan kuralları incelediler.

Ancak, 1957’de dilbilimci Noam Chomsky kesin olarak, sesbilimsel veya biçimbilimsel kuralların tek başına tüm dilbilgisel cümlelerin özelliklerini açıklamaya yetmediğini vurguladı. Chomsky ikna edici bir şekilde cümlelerin tek başlarına dilbilgisel yapı birimleri olduğunu iddia etti ve dilbilimcilere **sözdizim**’i (syntax) yani cümlelerin yapısını araştırmalarını önerdi. Chomsky daha sonra her dilbilgisinin dilin anlam ile olan ilişkisine dair bir bileşen içermesi gerektiğini söyledi. Bu görüş geleneksel olarak dilbilimsel araştırmanın hedefi olarak fazlaca değişken ve belirsiz olarak görülen, dilin bir boyutu olan **semantik** veya anlambilime duyulan ilgiyi de haklı çıkarıyordu. Kurallı sözdizim ve anlambilim alanları 1960’lardan beri farklı yönlerde gelişmiştir, ancak tüm bu gelişmelerin kökeni Chomsky’nin önerdiği ilk yönelimlerdir.

Chomsky, aynı zamanda insanların kullandığı ifadelerin çoğu zaman hatalarla, tereddütlerle ve yanlış başlangıçlarla dolu olduğunu gördü ve bunların uykusuzluk gibi fiziksel faktörlerin sonucu olabileceğini, dolayısıyla da gerçek dilbilgisi birikimlerini yansıtmadığını söyledi. Bir adım daha öteye giderek, Chomsky *dilbilimsel yeterlik* (bir dili akıcı konuşan herkesin beyninde kodlanmış bütün dilbilgisel kuralların bilgisi) ile *dilbilimsel performans* (daha önceden bahsedilen sebeplerle, insanların söyledikleri gerçek dilbilgisel yeterliklerini yansıtmayabilir) arasında ayırım yaptı. Saussure gibi Chomsky de dilbilimcilerin, dilbilimsel performansı göz ardı edip, dilbilimsel yeterlik teorilerini geliştirmeleri gerektiğini düşünüyordu.

Dil ve Kültür

Chomsky’nin dilbilim alanına etkileri devrim niteliğindedir ve yalnızca kod üzerine odaklanan dilbilimciler ile kişilerin farklı kültürel ve sosyal ortamlarda kodu nasıl kullandıklarıyla ilgilenen diğer dil araştırmacıları arasındaki farkı vurgulamıştır.

Dilbilimsel antropolog Dell Hymes kendi kavramı olan **iletişimsel yeterlik** ile Chomsky'nin dilbilimsel yeterlik fikrini karşılaştırdığında, az önce bahsedilen ikinci grup araştırmacıların da itirazlarını özetlemiş oldu. Chomsky'nin dilbilimsel koda odaklanması, dilbilimsel yeterlik kavramını bireyin bir dilde dilbilgisine uygun olan ve uygun olmayan cümleler arasındaki farkı bilmesi yönünden tanımlamasına yol açtı.

Ancak Hymes, iletişim kurmak amacıyla dili şekilci biçimde kullanmanın yalnızca dilbilgisinden çok daha fazlasını gerektirdiğine dikkat çekti. Bunun için konuşanların farklı sosyal ortamlarda, farklı dinleyicilere uygun kelime ve konuşma konuları seçmesi gerekmektedir. Örneğin herhangi bir dili akıcı biçimde konuşan kişiler arkadaşlarıyla olan sohbetlerinde, gündelik ve dilbilgisi açısından doğru dilbilimsel biçimleri kullanmada dilbilimsel yeterlik gösterebilirler. Ancak resmî kamusal bir ortamda önemli bir kişiyi tanıştırdıklarında aynı biçimleri kullanırlarsa, devasa bir iletişimsel yeterlik eksiklikleri olduğu ortaya çıkabilir. Araştırmacılar, iletişimsel yeterliği oluşturan şeyin ne olduğunu belirlemek için sözü (*parole*), yüzey yapıyı (*surface structure*) ve gerçek dilbilimsel performansı dikkate almalılar. Hymes gibi dilbilimsel antropologlara göre ise, tüm bu olgular tamamen kendine özgü değildir. Saussure veya Chomsky'nin zannettiğinden daha fazla oranda kültür tarafından şekillendirilen bir düzenli olma özelliği sergilemektedir.

Hymes, yüzyıl ortasında kökleri Boas'a kadar götürülebilecek dil üzerine ikinci bir akademik gelenek ortaya koydu. Bu geleneği takip edenler, belirli bir dilbilimsel kodu araştırmayı, kendi içinde bir amaç olarak görmekten ziyade, kültürü derinden anlamanın bir yolu olarak görmeye devam ettiler. Boas'tan sonra 1920'lerde ve 1930'larda, bu yaklaşımın en iyi bilinen savunucuları Edward Sapir ve Benjamin Whorf'tu. İkisi de dilbilimsel biçim ve kültürel anlamın birbirini nasıl şekillendirdiğinden oldukça etkilenmişlerdi ve her ikisi de kendince bu ilişkiyi betimlemeye çalıştı. Whorf'un Hopi dili gibi yerli

Kuzey Amerika dillerinin dilbilimsel kodlarını analiz etmesi hem antropoloji disiplini içinde hem de dışında dikkat çekti (sonucunda da kötü şöhretli hale geldi). Whorf tartışmalara yol açan pek çok makalesinde, bütün dillerin kendine has, bağımsız dilbilgisine sahip olduğunu ve bu dilbilgisinin o dili konuşanların kültürel pratiklerini ve düşünce yapılarını tamamıyla etkilediğini ileri sürüyor görünmekteydi.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra, hem Sapir hem de Whorf öldüğünde, diğer antropologlar, dilbilimciler ve psikologlar dilin kültür ve düşünce üzerindeki etkisini test edecek deneyler geliştirmeye çalıştılar. Bu araştırmacılar **Sapir-Whorf Hipotezi**'ni geliştirdiler: hipotez insanların kültür ve düşünce yapılarının, konuştukları dilden güçlü biçimde etkilendiğini iddia ediyordu. Ancak hemen sonrasında araştırmacılar benzer bir problemle karşılaştılar: Birinin diğer(ler)ini ne derece etkilediğini veya etkilemediğini ölçmenin mümkün olabilmesi için “dil”, “kültür” ve “düşünce” gibi terimler nasıl tanımlanır? Pratikte, “dil” ile “dilbilgisel kod” eşit sayıldı ve dilbilgisi belirli dilbilgisi yapılarına sahip olan (veya olmayan) bireylerin etraflarındaki dünyaya baktıklarında bu yapıları algılayıp algılamadıklarını ölçmek için testler geliştirildi. Örneğin fiiller üzerinde, geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanla ilgili herhangi bir dilbilgisel değişiklik yoksa, bu o dili konuşanların zamanın akışını algılayamadıkları anlamına mı geliyordu? Veya bir dilde yalnızca üç ana renk (örneğin, *siyah*, *beyaz* ve *kırmızı*) için kelime varsa, bu durum o dili konuşan kişilerin İngilizce konuşan birinin yeşil ve mavi olarak ayırımını yaptığı renklerin farkını söyleyemeyeceği anlamına mı geliyordu?

Gerçek araştırma, insanın algılayışı ve dilbilgisiyle ilgili konularda sorulan soruların çok daha basit olduğunu gösterdi. Herhangi bir dil her zaman herhangi bir kültürün parçasıdır – yani doğuştan gelmez, sonradan öğrenilir ve o dili konuşanların bağlı olduğu tüm kültürel pratikler ile yakından ilişkilidir– ve düşünme biçimi dâhil olduğu kültürel ve dilbilimsel aktivite-

den kolay kolay ayrılamaz. Dolayısıyla, üçünü birbirine bağladığı söylenen okların yönünü belirlemek şöyle dursun, aslında dil, kültür ve düşünceyi birbirinden ayırmak neredeyse imkânsızdır. 1960'ların başlarına kadar pek çok linguistik antropolog, dillerin dilbilgisel özelliklerinin kültürel pratikleri ve düşünce yapılarını *belirlediğine* dair kayda değer bir kanıt olmadığı fikrine vardı. Dünyanın her yerinde, farklı dilbilgisel kodlara sahip (Hopi dili ve İngilizce gibi) diller konuşan insanlar ile başarılı biçimde anlaşabilen çift dilli veya çok dilli insanların olması, insanların tipik olarak tek dilli olduğu, yani doğumdan ölüme kadar yalnızca bir dili akıcı biçimde konuştukları veya bildikleri varsayımını sorgulamalarına sebep oldu.

1950'lerde ve 1960'larda, bir grup antropolog **etnosemantik** veya **etnoanlam** bilim olarak bilinen, daha geniş çapta doğruluk ve detay amaçlayan araştırma programı geliştirdiler. Programın adından da anlaşılacağı gibi hedef, insanlar tarafından dilleri içinde geliştirdikleri ve kendi kültürlerinde kullandıkları dilbilimsel anlam ve sınıflandırma sistemlerini keşfetmekti. Etnobilimciler dildeki seslerin fonetik ve fonemik açıdan araştırılması arasındaki zıtlıktan yola çıkarak, araştırmacılar tarafından geliştirilen **etik** kategoriler ile yerli bilgilendiriciler tarafından geliştirilen **emik** kategorileri kıyasladı. Amaçları bilgilendiriciler tarafından kendi dilleri içerisinde kullanılan emik kategorileri mümkün olduğunca doğru bir şekilde tanımlamaktı. Bu yüzden de emik verileri etik kirlilikten korumayı amaçlayan titiz araştırma pratikleri geliştirdiler.

Gene de bütün başarılarından dolayı, etnobilimciler, araştırmacı ve bilgilendiricilerin karşılıklı olarak özel tek dilli ve tek kültürlü dünyalara aitlermiş gibi görüldüğü teorik bir dil ve kültür modeli ile çalışmaya devam ettiler. Bunun sebebi modelin hatalı olduğunu fark edememeleri değildi. Saha araştırması ve çalışmalar, pek çoğunun çift dilli veya çok dilli ve çift kültürlü veya çokkültürlü olmasını sağlamıştır. Dilbilimsel ve kültürel emperyalizmin akabinde gelen sömürgeci fetih tarihi,

aynı şekilde bilgilendiricileri de çift kültürlü, çokkültürlü, çift dilli ve çok dilli hale getirmiştir.

Dil ve Toplum

Çift dilliliği ve çokdilliliği/kültürlülüğü teorik olarak göz önüne alma gerekliliğinden dolayı Hymes, meslektaşlarını bireysel dilleri araştırmanın ötesine geçerek, konuşma topluluklarını çalışmaları yönünde teşvik etti. **Konuşma topluluğu**, düzenli olarak birbirleriyle sözcükler aracılığıyla iletişime geçen bireylerden oluşan herhangi bir somut topluluktur. Bu topluluk bir köy, mahalle veya bir şehir olabilir; bugün e-posta, Twitter veya Facebook tarafından yaratılmış “sanal topluluklar” da buna dâhildir. Hymes, eğer bir konuşma topluluğu sınırlandırılır ve ardından bu konuşma topluluğunun üyeleri tarafından kullanılan farklı dil çeşitlerinin listesi yapılırsa, kullanılmakta olan yalnız bir dil çeşidinden ziyade bir dilin (bazen de bir dilden daha fazla) kullanılan pek çok türüyle karşılaşılacağını belirtmiştir. Bazı türler *bölgesel lehçeler*dir: Kuzey Amerika İngilizcesinin Appalachian bölgesinde konuşulan lehçeye karşılık Teksas lehçesi veya Teksas’a karşılık New England lehçesi gibi, belirli bir coğrafi bölge ile ilişkili olan türler bir dilin bölgesel lehçeleridir. Bazı türler *sosyal lehçeler*dir: örneğin Londra’da çalışan sınıfın kullandığı “Cockney” lehçesine kıyasla eğitimli üst sınıf İngilizlerin kullandığı “BBC İngilizcesi” gibi, bir dilin belirli sosyal sınıflarla ilişkilendirilmiş versiyonlarıdır. Diğer türlerse toplumsal *dil dizgeleri*dir: bunlar da bir dilin, dinî ibadet mekânı, ilkokul oyun bahçesi veya mahkeme salonu gibi yerler ile ilişkilendirilen türleridir. Konuşma topluluğunun her üyesi, topluluk içinde konuşulan tüm türleri akıcı bir şekilde konuşamayabilir, ancak topluluğun bütün üyeleri, farklı durumlarda gerekli olacak pek çok türü genellikle biliyor olacaklardır.

Dilbilimsel antropolojide Hymes’in geliştirdiği bu yaklaşım, John Gumperz gibi sosyologların sosyolinguistik alanı içinde oluşturduğu benzer yöntemlerce de desteklenmiştir.

Sosyolinguistik, genellikle dil ve toplum arasındaki ilişkinin araştırılması olarak tanımlanır. Geleneksel olarak toplum dil-bilim, toplumsal değişkenlik (örneğin sınıf ve etnik tabakalaşma) ile dilbilimsel değişkenlik (örneğin bölgesel ve toplumsal lehçelerin şekillerindeki değişkenlik), aynı zamanda da belirli toplumsal çevre ve dilbilimsel kesitler arasındaki karşılıklı ilişkiyle ilgilenmiştir. Gumperz ve Hymes birlikte ilginç şekillerde birbirine geçmiş çözümsel kavramlar geliştirdiler. Örneğin, her konuşma topluluğu, bir grup farklı dil türüyle tanımlanırsa, bu topluluğun her üyesi, **sözel dağarcığı** yönünden nitelenir: sözel dağarcık kişinin uzmanlaştığı sözcük çeşitliliğinin toplamıdır.

Gumperz ve diğer araştırmacılar, bir bireyin sözel dağarcığı içindeki çeşitliliğin sayısı ve yapısının, hem bireyin toplumsal kimliği ve konumu ile ilgili çok iyi göstergeler sunduğunu, hem de bireyin farklı kimlik ve toplumsal konumdan insanlarla anlaşmada muhtemel başarısının göstergesi olduğunu anlatmayı başarılmışlardır. Gumperz söz dağarcığını, kişilerin diğer insanlarla sözel (ve toplumsal) mücadelelerde kullanabilecekleri silah olarak tanımlamıştır. Farklı türden silahlara sahip askerler gibi, sözel dağarcıklarında daha fazla tür olan kişiler çeşitli toplumsal durumlarda hedeflerini gerçekleştirebilirler. Gerekirse bir türden (veya koddan) diğer türe geçiş yapabilirler, bu durumun adına **kod değiştirimi** denir. Bazı toplum dilbilimciler, tüm bireylerin iki kodda da (ya bir dilin iki lehçesi ya de farklı iki dil) akıcı olduğu konuşma topluluklarını *iki değişkelilik* (*diglossia*) adı verilen bir olay olarak tanımladılar. İki değişkelilik durumu olduğunda, bireyler genellikle her kodu karşılıklı olarak özel ortamlarda (örneğin birini evde, diğerini okulda) ve durum gerektirdikçe kodlar arasında geçiş yaparak kullanırlar. Söz dağarı ile ilgili yapılan çalışmalara göre, daha az koda sahip bireyler, insanlarla ilişkilerde toplumsal ve sözel anlamda kısıtlıdır.

Hymes'a göre dilbilimsel antropoloji, pek çok kodla şekillenen konuşma toplulukları içinde insanların iletişimsel yeterliği

nasıl geliştirdiklerine odaklanmalıdır. Bu benzer alanda öneri pek çok araştırmamanın tetikleyicisi olmuştur. Bunlardan bir tanesi, hem dilbilgisinde hem de dilin doğru kullanımında uzmanlaşmayı içeren iletişimsel yeterliğin, çocukluk döneminde edinilmesini araştıran karşılaştırmalı çalışmaydı. Bir diğeri, belirli kültürlerde konuşma şekillerinin sınıflandırıldığı ve bu şekillerin kullanıldığı çeşitli bağlamların incelendiği çalışmadır. Üçüncü çalışma, hikâye anlatıcısı ve dinleyiciler tarafından bilinen kodların, bireyin sanatsal beceriyi sergilerken kullandığı kaynak görevini gördüğü hikâye anlatımı gibi kültüre özgü sözel icraların incelenmesidir.

Sözel icralar üzerine yapılan araştırmaların vurguladığı gibi mecaz kullanım, kelime oyunu, dildeki kuralların kasıtlı olarak çiğnenmesi ve kod değiştirimi gibi formel dilbilimcilerin göz ardı ettiği dil özellikleri, bazı retorik etkileri gerçekleştirmeyi amaçlamıştır. Sözel icra üzerine kültürlerarası araştırma yürüten linguistik antropologlar şunu göstermişlerdir: Etkili bir iletişim için dilbilgisi kuralları ne kadar önemli olsa da, gerçek hayatta insanlar mevcut araç gereçleri kullanarak çıkarlarını korumaya çalışırken, dilbilgisi ve kullanımla ilgili kurallar iletişimsel etkileri gerçekleştirmek için esneyebilmektedir veya bu kurallar tamamen çiğnenebilmektedir. Ve eğer kurallar çiğnenebiliyorsa, belki de iletişimi şekillendiren yapılar olarak, aynı derecede kültürel ve toplumsal iletişimin ürünü olabilirler.

Farklı dilbilimsel çeşitliliklere odaklanma durumu bütün konuşma topluluklarında vardır. Bunların doğru kullanımıyla ilgili kurallar, tüm türlerin aynı derecede itibar görmediğine ve X dilinin dilbilgisinin o dilin yüksek prestijli çeşidi olduğunu söyleyen pek çok dilbilimciye dikkat çekmiştir. Bu dilbilimciler, eğer Chomsky gibi kendi anadillerini araştıran eğitilmiş araştırmacılar olsaydı, bahsi geçen dilbilgisi Standart İngilizce gibi o dilin edebî standardı olabilirdi. Dilbilimcilere dildeki kullanımların “dilbilgisine uygun” olup olmadığına karar verirken sezgilerine güvenmeleri gerektiği söylendiği için, uygulamada

“dilbilimsel yeterliğin” dilin standart değişkesinde yeterlik anlamına geldiği giderek daha çok anlaşılmıştır. Dilbilimciler, çalışmalarının kuralcı değil betimlemeli olduğunu iddia etmelerine karşın, standart olmayan değişkeler standarda bakıldığında dilbilgisi dışı görünmüştür ve bu değişkelerin (ve buna bağlı olarak da konuşan kişilerin) kusurlu görünmesine yol açmıştır.

Söylem

Bu tarz fikirler şüpheli şekilde eski moda kuralcı dilbilgisi yanlılarının (*prescriptive grammarians*) fikirlerine benziyordu. Linguistik antropologların görüşüne göre bunlar, dili konuşanların linguistik değişkelerle bağlantılı sosyokültürel değerlerini yansıtmaktaydı. Aynı şekilde bu değerler, kaçınılmaz olarak değerlendirilenler ve değer biçilenler arasındaki eşitsiz güç ilişkilerini yansıtıyordu. Linguistik antropologlar, bir toplumun içindeki farklı alt gruplar arasındaki güç mücadelesinin, dilbilimsel kullanımı ve bu kullanımların değerlendirilmesini nasıl şekillendirdiğine açıkça odaklanmaya başladılar. Genellikle “dilbilgisellik (*grammatically*)” veya “kültürel kabul edilebilirlik” kurallarının, toplumdaki güçlü gruplar tarafından tercih edilen dilbilimsel biçimlere dayandığını vurguladılar. Sonuç olarak dezavantajlı gruplar, güçlü gruplar tarafından uygun görülen dilbilimsel biçimleri kullanmayı reddederek, güç yapısına direnç göstermeyi seçebilirler. Bazı linguistik antropologlar bunun, hikâye anlatımı, hitabet, popüler tiyatro ve geleneğe dayalı şiirsel ifade biçimleri (örneğin cenaze ağıtları) gibi, söylemin (konuşmanın) kültürel olarak tanınmış farklı biçimlerinin kamusal ve kişisel icraları esnasında nasıl gerçekleştiğini göstermişlerdir. Böyle bir çalışma, söylemin belli biçimlerini kullanan kişilerin, bazı şeyleri ifade etmek için kültür veya dilbilgisi kuralları tarafından zorlanmadığını açığa çıkarmıştır. Tam tersine, dinleyicilerine, kendilerinin olan ve genellikle de yıkıcı mesajlarını iletmek için, dilbilgisi ve kültürel kuralları, *kaynak* olarak kullanmaya gayret ediyorlardı.

Hymes ve Gumperz gibi araştırmacıların, her bir üyesinin pek çok dil değişkesinden oluşmuş sözel dağarcığına sahip olduğu konuşma topluluklarına odaklanmaları, bir toplum içindeki kültürel ve dilbilimsel değişkelerin karmaşıklığını ve işbirliğini göstermiştir. Bu aynı zamanda insanların sıklıkla doğru dinleyici veya ortama, doğru söylemleri kullanmalarına olanak veren kapsamlı olma durumunu vurgulamıştır. Ancak 1980’lerde antropolojide postmodern eleştirinin yükselmesinden sonra, insanların konuşmasını sansürlemeyi ve davranışlarını kısıtlamayı amaçlayan hapisanevari kurallara ve insanların bu kısıtlamalara direnmek için verdikleri çabalara yönelen doğrultuda odak noktası değişmiştir. Çok önemli metinleri yakın zamanda İngilizceye çevrilen Mihail Bahtin ile ilişkilendirilmiş bir grup Rus edebiyat ve dilbilim araştırmacısının benimsediği kavram ve yaklaşımlarla, dilbilimsel antropoloji alanındaki bu tutum ve yön değişikliği desteklenmiştir. Hymes ve Gumperz’in, üyeleri pek çok dil değişkesinden yararlanan konuşma toplulukları ile ilgili fikirleri, Bahtin’in bir toplumdaki konuşan varlıklar arasındaki “çokseslilik” veya *heteroglossia* kavramında tekrarlanmıştır. Ancak Bahtin’in tartışmasında vurgu, toplumun içinde her biri kendine özgü (ve eşitsiz) konuma sahip farklı grupların kamusal söylemin kontrolü için nasıl çaba sarf ettikleri üzerine yapılmıştır.

Bahtin’den etkilenen linguistik antropologlar, özellikle zayıf sosyal konumlarından dolayı, onlara hükmedenlere sözel olarak karşı çıkmanın tehlikeli olduğu düşük statülü grupların söylemiyle ilgilenmişlerdir. Bu linguistik antropologlar Bahtin’in *çift-sesli söylem* kavramını oldukça yararlı bulmuşlardır, çünkü kavram “aynı” kelime veya ifadelerin onları farklı bağlamlarda kullanan konuşmacılara farklı şeyler ifade etmesine vurgu yapmıştır. Bahtin, bireylerin dilin *ironik* kullanımı sayesinde sözel sansürün etrafından nasıl dolanabildiklerini göstermiştir –ironik kullanım, konuşmacılar ve (bazı) dinleyicilerin belirli bir ortamda kullanılan kelimelerin, normaldeki anlamı-

nın tersine bir anlama geldiğini anlamalarıdır. Bahtin ayrıca dilin *parodik* kullanımına da dikkat çekmiştir— parodik kullanım resmî olarak kullanılan dilin alay etmek amacıyla abartılması veya taklit edilmesidir. Çift sesli söylem, kabul edilebilir kültürel ve dilbilgisel sınırlar içinde mevcut kelimelerini muhafaza etmeyi başaran bireylere vurgu yaparken, kelimelerin ifade edildiği bağlam ise onlara asıl anlamlarından oldukça farklı anlamlar katar. Resmî olarak düzen sürdürülmektedir; ancak gayriresmî olarak düzen yerilir veya eleştirilir.

Çift-sesli söylem gibi bölücü biçimlere odaklanmak, dilin kültürel kullanım bağlamlarında, formel dilbilgisinin sözde değişmeyen ve sabit unsurlarını nasıl değiştirdiğini ve yönlendirdiğini vurgulamaktır. Göstergeler o kadar güçlüydü ki, formel dilbilimciler bile resmî dilbilgisinin içine **bağlamsal dilbilim/ kullanımbilim** (pragmatics) unsuru yerleştirmeye başladılar. Bağlamsal dilbilim, tüm milletlerden insanların uyduğu evrensel kuralların listesini çıkarmak iddiasında bulunmuştur.

Linguistik antropologlar formel bağlambilimin önerdiği kuralların yanlış varsayıma dayandığına dikkat çektiler. Bu varsayım şöyleydi; dilbilimcilerin öne sürdüğü, linguistik iletişimdeki asıl amaç dünya ile ilgili gerçek bilgileri konuşandan dinleyiciye doğru biçimde aktarmaktır. Dahası bu iletişimin, aynı sosyal statüye sahip taraflar arasındaki tartışmalı ortamda gerçekleştiğini varsaydılar.

İletişim eşit bireyler arasındaki bilgi iletimini içerir. Ancak Michael Silverstein gibi linguistik antropologlar, böyle bir iletişimin yalnızca sosyal eşitsizlikle nitelenen toplumlarda yaşayan, farklı kültürel ve linguistik bilgiye sahip insanlar birbiriyle iletişim kurmaya çalıştıklarında gerçekleşen durumun oldukça idealleştirilmiş ve küçük bir parçası olduğunu gösterdiler. Kullanımın böylesi sıradan kültürel bağlamlarını araştırmak, Saussure'un akıcı konuşanların kafasındaki ideal dile göre ikincil öneme sahip olduğunu söylediği parole, yani söze dikkat çekmek zorunda kalınacağı anlamına geliyordu. Söz kavramı-

na dikkat çekmek, önemli bilgilere ulaşılmasını sağladı. Silverstein'in söylediği gibi, dil kullanımını bu şekilde bağlamı içinde kavramsallaştırmak, formel edimbilim idealleştirmelelerini, kullanımın siyasi güç öğeleri ile yüklü yapısı için mazeret olarak –yani bir **dil ideolojisinin** özellikleri olarak– göstermektedir. Dolayısıyla, uygun kullanım için verilen mücadeleler aynı zamanda ideolojik mücadeledir ve günlük konuşma bu mücadeleler ile ilgili önemli bir bilgi kaynağıdır. Aynı zamanda bu, insanların ne söyledikleri ve nasıl söylediklerinde kendini gösterir. Diğer bir deyişle söz, dildeki önemli değişimlerin üretildiği ve yayıldığı kullanışlı bir kaynak olarak ortaya çıkar. Örneğin Silverstein, “*tou*” kelimesinin İngilizcedeki ikinci tekil “*you*” zamirine değişimiyle sonuçlanan tarihsel gelişmelerin izini sürdü. Normandiya’nın fethinden sonra, Fransızcadan alınan yapıya dayalı olarak, seçkin kişilere hitap etmek için “*you*”, ikinci dereceden kişilere hitap etmek içinse “*thou*” kullanma geleneği gelişti. Daha sonra Protestan Devrimi sırasında, hitap etmede kullanılan zamirler yeni siyasi anlamlar kazandı: Quakerlar gibi radikal eşitlikçi mezhepler, yalnızca mezhep üyelerine değil aynı zamanda kendi içlerindeki seçkin kişilere de hitap ederken “*thou*” zamirini kullanmakta ısrar ettiler ki bu durum utanç vericiydi. Quaker mezhebindekiler, insanlara hitap etmek için “*thou*” zamirini kullandıkları için, bu mezheple özdeşleştirilmek istemeyenler zamiri kullanmayı bıraktılar. Quakerlar, eşzamanlı olarak kişilere hitap etmek için “*you*” zamirini kullanmaktan kaçındıkları için, bu mezheple ilişkilendirilmek istemeyen insanlar yalnızca bu amaç için “*you*” zamirini kullanmak zorunda kaldılar. Tüm bunlar, İngilizce konuşan toplumların herhangi bir konumdaki birey için ve bir kişiden fazla gruplar için sen veya siz anlamına gelen “*you*” zamirini kullanmalarıyla sonuçlandı (Silverstein 1983, 242-251). Dolayısıyla siyasi mücadelenin şekillendirdiği dil kullanımı, değişmediği varsayılan İngilizce dilbilgisi özelliklerini bile değiştirme potansiyeline sahiptir.

Bir dili şekillendiren pragmatik özellikler, bir kültür ortamından veya tarihsel dönemden diğerine çok farklı olabileceği için, dilbilimciler kültürel bağlamda dil kullanımı analizinin mutlaka etno bağlambilimden (*ethnopragmatics*) bilgi içermesi gerektiğini savunurlar. **Etno bağlambilim** (*ethnopragmatics*) kültürel ve siyasi olarak biçimi değiştirilmiş, genellikle ortaya çıktıkları özel kültürel ortamlarındaki ve belirli kişiler arasındaki sesli iletişimi şekillendiren kullanım kurallarını araştırır. Diğer bir deyişle formel bağlambilimin “evrensel” kuralları, öylesine idealleştirilmiş ve kültüre bağımlıdır ki, pek çok toplumda ve kültürel ortamda gerçekleşen sözel etkileşimde neler olduğunu anlamaya çalışırken bize çok az yardım eder.

Dillerarası Etkileşim ve Değişim

Bir toplumda değerli kaynaklara eşit erişime sahip olmayan bireyler arasındaki mücadele bağlamı içinde dilbilimsel etkileşim, aynı zamanda bizim kırma dil (*pidgin*) ve kırma anadil (*creole*) adı verilen diller ile ilgili anlayışımızı da tazelemiştir. Kırma dil (*Pidgin*) geleneksel olarak, karşılıklı olarak anlaşılmayan dilleri konuşan kişiler düzenli olarak birbirleriyle temas ettiğinde ve iletişim kurmak zorunda olduğunda gelişen, sadeleştirilmiş dilbilgisi ve kelime bilgisinden oluşan kısıtlı dil olarak tanımlanmaktadır. Kırma dili konuşanlar, tamamen gelişmiş başka bir anadil konuşurlar ve kırma dili yalnızca kısıtlı ortamlarda, anadilini konuşmayan bireylerle iletişim kurmak için kullanırlar; bu nedenle, anadil olarak kırma dilleri konuşanların olmadığı söylenir. Ancak kırma diller bir veya daha fazla nesil boyunca süregelirse genellikle değişmeye başlar. Özellikle dilbilgisi daha karmaşık hale gelir, sözcük dağarcığı artar, pek çok farklı toplumsal ortamda kullanılırlar ve çocuklar onları ilk dilleri olarak öğrenirler. Geleneksel görüşe göre bu gerçekleştiğinde, kırma dil, kırma anadile (*creole*) dönüşür ve diğer doğal diller gibi işlev görür.

Uzun süre boyunca, kırma dilden kırma anadile geçişin kaçınılmaz ve düzenli olacağı düşünülmüştü, ancak giderek anlaşılmıştır ki kırma diller ve kırma anadiller bulundukları konuşma topluluklarında diğer dil değişkeleriyle birlikte sonsuza kadar var olabilirler. Yani kırma dili konuşanlar, farklı dilbilimsel değişkelerin özel kullanımlara sahip olduğu konuşma topluluklarında da yaşarlar. Böyle konuşma toplulukları, genellikle eşit olmayan güç ilişkileri tarafından şekillendirilir, bu da şu anlama gelir; farklı değişkeler farklı saygınlık seviyelerine sahiptirler ve sözel dağarcıklarında daha saygın değişkeler olanlar önceden belirlenmiş siyasi ve toplumsal avantajlara sahiptirler. Linguistik antropologlar ve toplum dilbilimciler, en büyük kırmalaşma dalgasının, Avrupa'nın dünya genelinde sömürge kurma faaliyetinden sonra gerçekleştiğini belirtmişlerdir. Buna ilaveten, kırma dillerin ve kırma anadillerin sömürge (ve sömürge sonrası) siyasi rejimlerin yönetimi altında geliştiğini ve bu rejimlerde sömürgeci güce ait dilin (örneğin İngilizce, Fransızca veya Felemenkçe) yazı dilini çok iyi bilmenin, toplumsal ve sosyal hareketlilik için önkoşul olduğunu belirtmektedirler. Bu yüzden toplumda sömürgeci gücün (veya ulus devletin) resmî "standart" dil değişkesini bilme ve bu değişkede okuryazar olma şansından mahrum bırakılan gruplar, aynı zamanda toplumdaki saygınlık, güç ve zenginliğe erişimden de mahrum bırakılmışlardır.

Böyle bir durum, özellikle de eskiden Avrupa sömürgesi olmuş, şimdiki ulus devletlerde eğitim ve yönetimde kullanılmak üzere hangi dil veya dillerin "resmî" dil olarak kullanılacağı ile ilgili arasına ortaya çıkan şiddetli mücadeleleri açıklamaya yardımcı olur. Eğer insanlar, bireylerinin farklı diller veya dil değişkeleri konuştuğu bir toplumda yaşıyorlarsa ve toplumdaki en değerli kaynaklara ulaşmak ancak resmî dilde okuryazar olmaya veya o dilde akıcı konuşmaya bağlıysa, o zaman kolaylıkla bireylerin kendi dillerinin resmî dil olmasını isteyecekleri görülebilir.

“Resmî” dillerle ilgili yapılan tartışmalar, dil ideolojisinin işleyişini göstermektedir. Dil ideolojisinin linguistik antropologlar tarafından araştırılması, sömürge geçmişi olan ülkelere oldukça önemlidir. Gene de bir toplumdaki bireylerin çoğu resmî dilde okuryazar veya yetkin olduğunda dahi, diğer dillerden linguistik ödünç almayı yok ederek, o dilin “saflığının” korunması konusunda tedbirli olabilirler. Örneğin, aslında Avrupa dillerinde gelişmiş olan kapitalist ticari uygulamalar ve teknolojiler, herhangi bir Avrupa dili konuşmayan toplumlara getirildiği zaman, genelde yerel dilde yeni kavramlar türetmek-tense bu uygulamalar ve nesneler için Avrupalı söz dağarcığı ve ifadelerini ödünç almaya doğru güçlü bir istek vardır. Bu istek, Avrupa dilinde basılan öğretim materyalleri de bu ülkelere giriyorsa daha da fazladır, çünkü kapitalist küresel ekonominin kıyısındaki fakir ülkelerin çok azı bu materyalleri yerel nüfusun dillerine çevirmek için kaynağa sahiptir. Ancak, bunca ithal söz dağarcığı dilin sömürgeleştirilmesi olarak da görülebilir. Ve tıpkı geçmişteki siyasi sömürgeleştirme gibi, bu duruma genellikle *dil milliyetçiliği* ile karşı çıkılır: Dil milliyetçiliği, yabancı terimlerin kullanımını yasaklayan ve yerel dilde alternatiflerin yaratılmasını teşvik eden resmî, bazen de mücadeleci girişimlerdir.

Dil milliyetçiliği önceden Avrupalı güçlerin sömürgesi olmuş toplumlarla sınırlı değildir. Örneğin Fransa gibi Avrupa ülkelerinin vatandaşları, Amerikan İngilizcesinden ödünç alınan ifadelerin Fransızca konuşanlar arasında gittikçe daha fazla popüler olmasını protesto ettiklerinde, dil milliyetçiliği sergilemişlerdir. Önceki sömürge ülkelerin vatandaşları gibi Fransızlar da, Amerikan İngilizcesinin yoğun olarak dillerine nüfuz etmesinin hem Fransız milletine hem de Fransızcanın saygınlığına ve gücüne vurulan bir darbe olmasından korkmaktadır. İşin garip tarafı, Fransa’da bölgesel dillerin konuşanları, örneğin Normandiya’daki Brétonca gibi, azınlık dillerinin varoluşunu tehdit ettiği gerekçesiyle Fransızcanın dayatılmasını aynı şekilde eleştirmişlerdir.

Bu durum devam ettikçe, ticaret ve siyasete ait uluslararası, bölgesel ve ulusal diller, genellikle çok az konuşanı olan azınlık veya yerli dillerin kaybolması pahasına son yıllarda hızlı bir şekilde yaygınlaşmaktadır. İngilizce gibi küresel erimi olan dillerde eğitimin artması, dünyanın pek çok bölgesinde yerel ve yerel dilleri konuşan anadil konuşurlarının sayısını büyük oranda azaltmıştır. Dilbilimciler bu dilleri gelecekte korumak ve öğretmek için, tasarlanmış dilbilgisi kitapları, sözlükler, arşiv ve eğitim materyalleri oluşturarak, *dil ölümünü* engellemek ve **dilin yeniden canlandırılmasını** teşvik etmek için kaybolmaya yüz tutmuş dillerin geriye kalan konuşanlarıyla aktif bir şekilde işbirliği yapmışlardır. Tuhaf bir şekilde, tehlikede olan dilleri anadili olarak kişiler, bunların ortadan kaybolmasını önlemek istemelerine rağmen, çocuklarının hangi dili öğrenmesini istedikleri konusunda genellikle kararsızlardır. Tehlikede olan dilleri konuşan çoğu kişi, genellikle yaşadıkları ulus-devletlerde veya bölgelerde ekonomik olarak sınırlarda yaşayan gruplara aittir. Ve çocuklarının kendilerinden daha fazla ekonomik fırsata sahip olmasını istemektedirler. Böyle bir amaca ulaşmanın yollarından birisi de ulusal veya uluslararası ticaret dillerini öğrenmektir. Bunun küreselleşen kapitalizm dünyasında çocuklarının kendileri için daha iyi bir hayat kurma şansı vereceğini ummaktadırlar.

Anlam Yaratma ve Sanat

Batı toplumlarında **sanat** kavramı heykel, çizim, resim, dans, tiyatro, müzik, edebiyat ve film, fotoğraf, mim, kitle iletişim ürünleri, sözlü anlatım türleri, festivaller, ulusal kutlamalar gibi benzer süreç ve eserleri içerir. Antropologlar, Batılı olmayan toplumlarda sanat kavramından bahsettiklerinde, Batı'dakilere benzeyen ürün ve etkinliklere odaklanırlar. Batılı olmayan toplumlar bu etkinlik ve ürünlere "sanat" desin veya demesin, bu faaliyet ve ürünlerin kendileri evrenseldir. Bu faaliyetler, tüm insanların doğuştan getirdikleri yaratıcılığa dayanıyor gibi

görülmektedir, ancak serbest oyundan farklı olarak kurallarla sınırlandırılmıştır. Sanatsal kurallar, sanatçıların yarattığı nesne veya faaliyetlerin *biçimini* değerlendirmek için standartlara ve bunları oluşturmaya özen gösterilmesi içindir. Sanatın antropolojik tanımlarından birisi şöyledir; sanat “duyulara hitap eden ve duygusal anlamda kişiyi etkileyen araçlara ustaca gizlenmiş kültürel olarak anlamlı mânâdan” oluşur (Anderson 2004, 277). *Duyulara hitap eden* kavramı, insan duyularını kast eder, dolayısıyla da duyulara hitap eden araç, kişinin bir veya daha fazla duyusuyla algıladığıdır. Kültürel olarak anlamlı mânânın kodlanabildiği araçlar çoktur ve farklı yüzeylere yapılan resim; tahta oyma, kemik, taş veya geyik boynuzu boyama; şarkı ve ilâhi söyleme; müzik enstrümanları çalma ve yaratma, hikâye anlatıcılığı, dans, dövme yapma ve teorik olarak sonsuz sayıdaki diğer araçların hepsini kapsar. Tüm bu araçlar ve bu araçları kullanmayı gerektiren yetenek türleri kültürel olarak tanımlanır ve onaylanır. Örneğin, Fildişi Sahili’nin Baule halkı, bazıları portre maskesi olan ve temsil ettiği kişiye benzemesi beklenen, ahşaptan farklı türlerde heykeller yapar (Vogel, 1997). Portre maske dışındaki diğerleri ise, kesinlikle portre olarak tanımlanmayan güçlü ve tehlikeli ruhların temsilleridir.

Baule maskelerinin ilk türü, yani kişileri temsil edenler, Pierce’in ifadesiyle görüntüsel anlamlamaya bağlı olarak; ikincisi ise sembolik veya belirtisel anlamlamaya bağlı olarak tanımlanabilir. Ancak antropolog Webb Keane’nin ifade ettiği gibi, gözlemciler tüm kültürlerdeki temsili uygulamaların, Batılıların kabul ettiği aynı varsayımlar üzerine kurulduğunu zannederlerse, ciddi derecede yanılabirler. Keane farklı kültürlerin, anlamlamasının nasıl işlediği üzerine farklı geleneksel yorumlara sahip olduğunu ifade etmiş ve buna **gösterge ideolojileri** adını vermiştir. Örneğin farklı kültürel zeminlerden gelen insanlar, görüntüsellik kavramlarının birbiriyle uyuşmadığını fark ettiklerinde, gösterge ideolojisinin rolü ortaya çıkar. Bu durum Batılı turistler Endonezya adası olan Sumba’da yapılmış basma-

ları alıp, evde “sanat” diye duvarlarına astıklarında görülebilir. Keane’nin ifade ettiği gibi, Sumba’da bu basmalar geleneksel olarak kıyafet için kullanılır ve bu kumaşları yapanlar resimleri üzerlerine iki taraflı, “baş aşağı” desenlerde basmaktadırlar. Bu desenler kıyafetler giyildiğinde doğru tarafı üste gelecek şekilde durur. Ancak Batılı turistler bu basmaları duvarlarına astıklarında, kumaşın bu özelliklerini göz ardı ederler ve diğer Batılıların duvarlarına astıkları sanat türleri ile ortak yönlerini vurgularlar. Keane şu sonuca varır; görüntüsellik açık bir kavramdır: “hangi özelliklerin benzerliğin gerekli bölümünü oluşturduğuna karar vermek genellikle toplumsal değer ve yetki ile ilgili daha geniş soruları içerir” (2005, 190).

Sanatın içinde estetik unsur barındırdığı söylenir. **Estetik** terimi, sanatın değeri veya doğa ile ilgili teorilerden bahsederken kullanılabilir, ancak yararlı biçimde “doğa veya sanattaki biçime karşı hassas veya değerini anlama” olarak da tanımlanabilir (Alland 1977, xii). Estetik olarak başarılı bir nesne, sanatçısı için ve belki de onu deneyimleyen herhangi biri için pozitif veya negatif bir tepki oluşturur (“bunu seviyorum” veya “bundan nefret ediyorum” gibi tepkiler). Kayıtsızlık, estetik olarak başarısız bir şeyin göstergesidir. Bu durum belki de estetik tepki tüm kültürlerde evrensel bir özellik olduğu içindir ve oyunda olduğu gibi insan varoluşunun bir parçası olabilir. Bu dünyanın her yerinde bütün insanların, tüm zamanlarda bir sanat eserine aynı şekilde cevap vereceği anlamına gelmez, tam aksine, estetik tepkinin bir yerden diğerine değiştiğiyle ilgili bolca kanıt vardır. Hal böyleyken, antropologlar Batılı kültürel ve toplumsal üstünlük varsayımını ortadan kaldırma konusunda oldukça hevesli olmuşlardır ve belirli toplumlar benzer bir terim tanımadıklarında bile, Batılı olmayan toplumlardaki “sanat” varlığını vurgulamışlardır.

Son yıllarda, insan faaliyetinin çok çeşitli ürünlerinin Batılı toplumlar tarafından sanat ürünü olarak kabul edilmesi giderek yaygınlaşmıştır ve aynı şekilde bariz şekilde bu ürünlerin pek

çoğu “sanat” olsun diye üretilmemiştir. Batı müzeleri dinî ve ibadet için kullanılan nesneler, kişisel ziynet eşyaları, mobilya, teknoloji, silah ve zırhlar ve Batı tarihinden daha pek çok şeyi sanat olarak sunmaktadır. Aynı şeyi Batılı olmayan toplumlarından alınan nesneler için de yapmaktadırlar. Antropolog Shelly Errington (1998) **maksatlı yapılan sanat ile mâl etme ile yapılan sanat** arasında faydalı bir ayırım yapmaktadır. Maksatlı yapılan sanat İzlenimci tablolar gibi, sanat eseri olması için yapılan ürünleri içermektedir. Ancak mâl etme ile yapılan sanat, belirli bir zamanda belirli kişiler (bunlar yerel sanatçılar, müze sorumluları, sanat tüccarları, sanat koleksiyoncuları veya iç tasarımcılar olabilir) bu eserlerin sanat kategorisine ait olduğuna karar verdikleri için sonradan “sanat olmuş” tüm diğer nesneleri içerir. Sanat tüccarları, sanat koleksiyoncuları ve müzeler bugün dünyanın her yerinde bulunduğu için, insan eliyle işlenmiş potansiyel her nesne bu kurumlar tarafından “sanat” olarak benimsenebilir. O veya bu şekilde sanatı belirleme ve devam ettirmeyle ilgilenen kişi ve kurumlar, **sanat dünyasını** oluştururlar. Bunların içinde sanatçılar, sanat tarihçileri, sanat eleştirmenleri, müze sorumluları, galeri sahipleri, sanat yazarları, tasarımcılar, sanat koleksiyoncuları, sanat destekçileri, müzeler, galeriler, sanat okulları, sanat dergileri, sanat fuarları, taş ocağı işletmeleri, boya şirketleri ve benzeri vardır. Bütün bu insanlar ve kurumlar, sanatçının sanatını gerçekleştirmesini mümkün kılar ve aynı zamanda tanımlamasına yardımcı olurlar. Şüphesiz ki, bir eserin sanat sayılıp sayılmayacağına karar veren sanat dünyasından kişilerdir. Bu durum, güzel sanatlarla ilgilenen antropologları, Batılı olmayan sanat, turist sanatı ve “etnik sanatların” Birleşik Devletler ve Avrupa sanat dünyalarıyla kesişmesini veya bunların bir parçası haline gelmesini araştırmaya yöneltti. Robert Welsch’in (2006) ifade ettiği gibi, o ve meslektaşlarının araştırdığı sanat dünyaları eskisinden çok daha fazla küresel hale gelmiş olsa da, bu yeni bir süreç değildir.

Aynı şekilde, ürünleri sanat eseri olarak değerlendirilen toplumlar, maksatlı bir şekilde sanat yaratmaya başlayabilirler. Avusturalyalı Aborjinler, kökeni derin dinî ve ruhani öneme sahip antik teknikler kullanarak, 1970’lerde sanat piyasasında satılması için akrilik tablolar yapmaya başladılar. Küresel sanat piyasasının gelişmesi, dünyanın çeşitli yerlerinden ‘rock and roll’ müzik stili ile yaratıcı ve zevkli müzikleri birleştiren yerel geleneklerin gelişmesinin yanısıra, muazzam miktarda çapraz alışverişlerin yapıldığı popüler müziğe paralel gerçekleşmiştir. Müzik dosyalarının internet üzerinden paylaşılması, müzikal zevkin olağanüstü küreselleşmesine yol açmıştır. Örneğin Finlandiya’da ağır metal müzik yapan gruplar Şili’de kendilerine hevesli dinleyiciler bulmaktadır. Dünyanın müziklerini, özellikle de müzik ile toplumsal ve kültürel fikir ve uygulamalar arasındaki ilişkiyi araştırmak **etnomüzikoloji** alanının kapsamındadır. Etnomüzikoloji; toplumda müziğin ve müzisyenlerin rolü, müziğin toplumsal hayat üzerindeki etkisi, iletişim biçimi olarak ses ve müzik ile sosyal, kültürel ve toplumsal cinsiyet kimliği arasındaki ilişki gibi araştırma konularını içerebilir. Kayıt teknolojisindeki son ilerlemeler sayesinde etnomüzikologlar, araştırdıkları müziklerin CD’lerini, yayınladıkları kitaplara ekleyebilmişler ve bu, çalışmalarının etkisini çok büyük oranda genişletmiştir. Müzikte olduğu kadar dans da durum aynıdır. Farklı toplumlarda dansı inceleyen antropologlar, dansın toplumsal cinsiyetin ifade edilişi ile nasıl bir bağlantısı olduğunu; duyguların ifade edilişi ile nasıl ilintili olduğunu; heykel, maske yapımı, dinî uygulamalarla nasıl iç içe geçtiğini ve nasıl bir kendini ifade etme biçimi olduğunu göstermişlerdir.

Bir grup antropolog, kimlik kavramının sanatla (veya sanatın kimlik ile) nasıl bağlantılı hale geldiği üzerine düşünmüşlerdir; örneğin Güneydoğu Alaska’daki insanların ticari ve “turist” sanatını –battaniyeler, resimler ve ziynet eşyaları– kültürel bir grup içerisinde üyeliğin göstergesi olarak kullanmaları gibi (Bunten, 2006). Diğer durumlarda ise, Batılı sanat piyasasının

daki dokuma ürünlerin ve küçük heykelciklerin üretimi üzerindeki etkisinin izini sürmüşler veya Aborjinlerin akrilik tablolarının nasıl Avustralya ulusunun önemli temsilcisi haline geldiğini incelemişlerdir. Aynı zamanda, Avustralya'nın büyük şehirleri, Orta Avustralya'nın uzak bölgeleri ile bağlantısı olan bir sanat dünyası ve New York City gibi sanat merkezleri ortaya çıkarılmıştır.

Medya Antropolojisi ve Sanatlar

Son yıllarda antropologlar, dünya genelinde medyanın –televizyon, radyo, fotoğraf, film ve pembe diziler– insanlar tarafından nasıl algılandığı, anlaşıldığı ve kullanıldığını araştırmaya başladılar. Medya olağanüstü bir güce ve oldukça fazla erişim gücüne sahiptir ve antropologlar medyanın insanlar üzerindeki etkisinin çok büyük olabileceğini fark etmişlerdir. Bu durumun bir bölümü küreselleşme süreçleri (bkz. 10. Bölüm) ile bağlantılıdır, buna televizyon programcılığını tamamen ortadan kaldırmaya bile azalttığı, zaman ve mekân sınırları (dünyanın herhangi bir yerinde, *Gilligan'ın Adası*'nı yayınlanmak) da dâhildir. Ancak aynı zamanda, bazı uluslararası kablolu televizyon şirketleri (örneğin Sky) Hindistan veya Çin'in farklı bölgeleri için kültürel ve linguistik olarak uygun programlama sağlayarak, araçları 'yeniden yerelleştiren' yerel servis ve hizmetlere başladılar. En ilginç çalışmalardan bazıları, televizyon ve –Hindistan gibi– ulus devletlerin kültürel politikaları ile ilgilenmektedir. Purnima Mankekar (1999) televizyon dizilerinin (pembe diziler veya efsanevi/mitsel veya tarihî diziler) ulusal televizyon servisinde nasıl oluşturulduğunu ve izleyiciler tarafından nasıl algılandığını araştırırken televizyon, kadınlık ve ulus-devlet kavramları arasında bağlantı kurar. Mankekar, Hindistan'daki televizyon yayıncılığının izleyiciler açısından milliyetçi bir bilinç yaratımının hem temelini oluşturduğunu hem de bu bilinci yok ettiğini öne sürer.

Diğer antropologlar, antropolojik bir konu olarak İnternet de dâhil olmak üzere, bilgisayar ile kolaylaştırılmış medya, sosyal medya ve iletişim ve sanal dünyaların etnografyasını araştırmaktadırlar. Örneğin Daniel Miller ve Don Slater (2000), e-posta ve özellikle konuşma ve hızlı mesajlaşma (IM) gibi özelliklerin, Trinidad üzerinde aile üyeleri arasında iletişim kurmak için ve çalışmak için adayı terk edenler tarafından benimsendiğini göstermişlerdir. Trinidadlılar bu mekanizmaları “bazı aile bağlarını bozan değişimleri eski haline getirmek için” kullandılar (2000,82). Ancak Miller ve Slater, okuyucuları sonuçların başka herhangi bir toplumda aynı olacağını zannetmemeleri konusunda uyarıyorlar ve antropolojinin yerel olana odaklanmasının çağdaş dünya araştırmalarına temel katkılardan biri olmaya devam ettiğini vurguluyorlar.

Tahmin edileceği gibi, Facebook ve Twitter gibi sosyal medya da antropologların ilgisini çekmektedir. 2008 yılında Ilana Gershon Amerika’daki üniversite öğrencilerinin aşk ilişkilerini sonlandırmak için sosyal medyayı nasıl kullandıklarını araştıran bir çalışma yayınladı (2008, 13-15). Çalışmaya göre Gershon’un öğrencilerinin çoğu ilişkiyi sonlandırmak için e-posta yerine mesajlaşmayı kullanmayı tercih ettiler, çünkü mesajlaşma sırayla konuşmalarına ve “sohbet” gibi görünen mesajları birbirlerine göndermelerine olanak sağlıyordu. Bu özellik ilişkinin terk edilen kişisine “Neden” sorusunu sorma ve ilişkiye biraz yakınlık sağlayabilecek bir cevap alma ihtimali olduğu izlenimi veriyordu. Gershon şimdiki okuyucuları, öğrencilerinin 2008 yılında sahip olduğu aynı medya ideolojilerini paylaştıklarını zannetmemeleri konusunda uyarıyor: örneğin Gershon öğrencilerinin telefon üzerinden yapılan bir ayrılığın, neredeyse yüz yüze yapılan kadar tatmin edici olduğunu düşündüklerini öğrendiğinde şaşırmıştı; Gershon ve arkadaşları 1990’larda üniversitedeyken durum böyle değildi.

Facebook ile ilgili bazı antropolojik araştırmalar kimlik konularını incelemiştir. Örneğin Dhiraj Murthy, Birleşik Dev-

letler’de ve Pakistan dışında başka yerlerde yaşayan Pakistanlı gençlerin, kendi popüler kültürlerine odaklanan Facebook sitelerini nasıl kullandıklarını araştırmıştır. Bu gençler yalnızca alternatif müzik dinlemiyor veya yorumlarda bulunmuyor; aynı zamanda kendilerini yaratıcı ve özgür biçimde ifade etmek için en sevdikleri grupları duvarlarında paylaşma şansının çekiciliğine kapılıyorlar (Murthy 2010, 191). Steffen Dalsgaard, Birleşik Devletler ve Batı Avrupa’da politikacıların destekçilerine siyasi kimliklerini açıkça tanıma fırsatı verecek şekilde ve aynı zamanda mali ve siyasi destek seferber etmek amacıyla Facebook ve MySpace’i nasıl kullandıklarını araştırmıştır (Dalsgaard 2008).

Antropologlar, ‘İnternet aracılığı ile bilgisayar programları tarafından gerçekleştirilen insan kültürünün alanları” da denilen **sanal dünyalara** dikkat çekmişlerdir (Boellstorff 2008, 17). Tom Boellstorff ve Bonnie Nardi (2010) *Second Life* ve *World of Warcraft* oyunlarında sırasıyla çevrimiçi alan çalışması yaptılar ve iki araştırmacı da etnografinin sanal dünyaları araştırmak için harika bir araştırma metodolojisi olduğunu düşünüyorlardı. Boellstorff, *Second Life* oyununun oyuncularına gerçek hayatta gerçekleşmesi mümkün olmayan bazı deneyimler sunduğunu gözlemledi. Örneğin *Second Life* oyununda bireyler, kişinin isteğine göre şekillendirilen kişiselleştirilmiş ve kişiselleştirilebilen avatarlar yoluyla birbiriyle iletişim kurarlar. Ancak sanal dünyada oyuncuyu, kendi kişiliğinden unsurları temsil eden veya oyuncuya tamamen yaratılmış kimliği deneyimleme fırsatı veren farklı pek çok avatar yaratmaktan alıkoyan bir şey yoktur. *Second Life* oyununa giriş yapmış bir oyuncu için, ikinci defa farklı bir avatarla oturum açmak mümkündür ve asıl avatar ile ikincisinin gerçek hayatta mümkün olmayacak şekilde etkileşimde bulunmasını sağlamak mümkündür.

Nardi, *World of Warcraft* oyununu Çin ve Birleşik Devletler’de araştırmış ve çevrimiçi dünyaya oyuncuların verdikleri estetik tepkiler de dâhil olmak üzere pek çok benzerlik bul-

muştur, ancak büyük bir fark ile: Çinli oyuncular genellikle oyunu birlikte oynayan ('birlik' olarak bilinen) kişilerle beraber İnternet kafelerde oynama eğilimindedir. Nardi bu ortamlarda, hem birlik içindeki oyuncular arasında hem de oyunu oynayan kafedeki diğer kişiler arasındaki eşzamanlı çevrimiçi ve çevrimdışı etkileşimleri gözlemledi. Sonuç olarak, *World of Warcraft* oyununun fiziksel ve sanal dünyaların, gerçek ve sanal dünyaların birleştiği melez, karışık bir gerçeklik haline geldiği sonucuna vardı (Nardi 2010,181). *World of Warcraft* oyunu, oyun zevki, mücadeleci performansı ve estetik zevki birleştirmektedir. Nardi'nin çıkardığı sonuca göre, *World of Warcraft* aslında bir sanat biçimidir.

İLERİ OKUMALAR

Formel Dilbilim

Akmajian et al. 2010

Linguistik Antropoloji

Agar 1994; Bonvillain 2008; Burling 2005; Duranti 1997; Ottenheimer 2009; Salzmann 2006

Antropolojik Dilbilim Linguistik Antropoloji Alanında Okumalar

Blount 1995; Blum 2009; Brenneis and Macaulay 1996; Duranti 2001, 2006

Söylem / Hill and Irvine 1992; Schultz 1990

Dil İdeolojisi

Morgan 2002; Schieffelin, Woolard, and Kroskrity 1998

İkidillilik / Zentella 1997

Sanat

Alland 1977; Errington 1998; Myers 2003; Venbrux, Rosi, and Welsch 2006; Vogel 1997

Medya Antropolojisi

Askew and Wilk 2002; Ginsburg, Abu-Lughod, and Larkin 2002; Mankekar 1999

Sanal Dünyalar

Boellstorff 2008; Nardi 2010

Dördüncü Bölüm

DÜNYA GÖRÜŞÜ VE DİN

Bu bölümde ele alınan ve açıklanan terim ve kavramlar, sırasıyla aşağıda verilmiştir.

- Dünya görüşü
- Din
- Animizim
- Ata dini
- Tanrılar
- Çok tanrılı dinler
- Mana
- Kâhinlik
- Dogma
- Yerleşik inanış (*orthodoxy*)
- Mitler
- Köken mitleri
- Ritüel
- Dinî ritüeller
- Dua
- Kurban
- Cemaat
- Doğru eylem (*orthopraxy*)
- Geçiş Âyini
- Eşik Dönemi
- Communitas
- Büyü
- Cadılık
- Şamanlar
- Din görevlileri
- Din Değiştirme
- Bağdaştırmacılık/senkretizm
- Diriltme (*revitalization*)
- Yeni Dinî Akımlar
- Sekülerizm
- Köktendincilik

Tüm kültürlerde insanlar, deneyimlerini anlamlandırmaya çalışırlar. Bunu yaparken daha geniş dünya ile anlamlı biçimde bağlantı kurarlar. Antropologlar bu yorumlayıcı çabanın sonucu için **dünya görüşü** terimini kullanır: Dünya görüşü, dünyanın işleyişine dair ortak varsayımlara dayanan gerçekliğin kapsamlı bir resmidir. Antropologlar uzun zamandır dünya görüşlerinin nasıl oluşturulduğuyla ve insanların deneyimlerini anlamlandırmak için bunları nasıl kullandığıyla ilgilenmişlerdir. Dünya görüşleri toplumsal deneyimin bazı önemli alanlarını önemsiz gösterirken bazı alanlarını vurgulamak içinse sembolik çerçeveler kurar. Bir toplumda birden fazla dünya görüşü aynı anda var olabilir veya tek bir dünya görüşü baskın olabilir.

Din

Antropologlar kültürleri karşılaştırmaya başladıklarında, sıklıkla onlara Avrupalı-Amerikalı toplumlardan bildikleri dinleri anımsatan dünya görüşleri ile karşılaştılar. Yıllarca çeşitli inanış ve uygulamaları da göz önünde bulunduran kısmen başarılı din tanımları yapmayı denediler. Dünya genelinde bulunan inanış ve uygulamaların karmaşıklığını da göz önüne alan yeni tanım, iki aşamalı bir yaklaşım sunmaktadır. İlk olarak **din** “duyularla ânında anlaşılabilenin ötesinde gerçeklik sunan fikir ve uygulamalardır.” (Bowen 2008, 4). Bowen’ın tanımında ikinci aşama, antropologların araştırdıkları toplumların bu gerçekliği aslında nasıl algıladığını sormaktır. Burada dikkatli bir etnografik araştırma yoluyla antropologun yapmaya çalıştığı şey, insanların ne düşündüğünü ve ne yaptığını anlamaya çalışmaktır; antropolog burada kendi toplumunun “din” modelini dayatmaya çalışmamaktadır. Bazı durumlarda antropologlar, evrenin insan ilişkilerine müdâhil olan ve insanların dilini anlayabilen kudretli güçlerle dolu olduğunu düşünen, dindar dünya görüşüne sahip bir grup insanla karşılaşabilir. Bowen’ın gözlemlediği gibi diğer bir grupsa, doğal ve toplumsal dünya-

nın içine yavaş yavaş nüfuz eden Doğu Asyalı yaşam gücü fikri gibi güçlerden bahseden gruplardır. Bir diğeri ise, yalnızca ritüelin doğru icrasına odaklanır ve inançtan hiç bahsetmeyebilir. Bu güçler insan davranışını gözlemleyebilir ve ahlâki kuralları çiğneyenleri cezalandırabilirler, ancak onlara doğru biçimde yaklaşırsa, kudretlerini insanlara yarar sağlaması için kullanabilirler. Bu varlıklar kişileştirildiğinde çok çeşitli biçimlerde tanrıçalar, tanrılar, cinler, atalar, hayaletler veya ruhlar olarak adlandırılmışlardır.

Bazı antropologlar görünmez varlıklar veya bunların yaşadıkları dünyalar için *doğaüstü* terimini kullanmaya devam et-seler de, din üzerine günümüzde yazılan antropolojik yazı, bu terimi kullanmaktan kaçınmaktadır çünkü bu diğer toplumlara “doğal” ve “doğaüstü” dünyalar arasındaki ayrımı zorla benimsetmeye çalışır. Hâlbuki bu toplumlar genellikle bunların varlığını kabul etmez. Benzer sorunlar, antropologlar da dâhil Batılı gözlemcilerin farklı dinleri tanımlamak ve analiz etmek için kullandıkları diğer pek çok terimi de etkilemiştir. Bu sebeple, bazı etkili din tanımları herhangi tür varlıktan bahsetmez. Bunun yerine sembollere odaklanır. Aynı şekilde insanların deneyimlerinin yorumuna anlam ve tutarlılık getirmek için sembollerini nasıl kullandıklarına odaklanır. Bowen’ın iki aşamalı din tanımı önermesinin sebebi de budur; ikinci aşama *kendi açılarından* insanların dünyayı nasıl anlamaya çalıştıklarından oluşur.

Antropologlar dinin insan toplumlarında neden bu kadar önemli olduğuna dair çeşitli nedenler önermişlerdir. Bu nedenler şöyle sıralanabilir: Din insanlar için başka türlü kontrol edemeyecekleri belirsizlikle başa çıkmanın bir yoludur; insanların yaşamları için anlam bulmanın bir yoludur; din başka türlü açıklanamayan olguları açıklar (acı çekme, ölüm, günlük yaşamdaki gizemli olaylar); ve dine bağlı olanlar arasında toplumsal dayanışma oluşmasına yardımcı olur.

Dünyadaki dinî geleneklerin muazzam çeşitliliğini gören antropologlar, bunları türlerine göre sınıflandırmışlardır. Örneğin bazı dinler ağaç, kaya veya nehir gibi nesnelerin, insanlar ile iyi veya kötü nedenlerle etkileşime geçmesiyle bilinen ruh veya canlara sahip olduğunu öne sürer. 19. yüzyılda İngiliz antropolog E. B. Tylor (1832-1917), bu gibi ruh (*anima* Latince “ruh” kelimesi için kullanılır) veya yapıların varlığına olan inanışa dayanan dinleri tanımlamak için **animizm** terimini kullanmıştır. Yıllar içinde kazandığı aşağılayıcı çağrışımdan dolayı çoğu çağdaş antropolog artık bu terimi kullanmasa da, karşılaştırmalı din alanında terime hâlâ rastlanabilir. Söz konusu alanda Hristiyanlık ve İslâm gibi “dünya dinleri” ile varlığı kabul edilen kişileştirilmiş güçlerin yalnızca yerel çevrenin özellikleriyle bütünleşmiş ruh ve varlıklar olduğu “animist dinler” kıyaslanır. Bu ruh ve varlıklarla ilişkilendirilen uygulama ve inançlar bugün dünyada bazı toplumlarda şüphesiz gerçektir. –İnuit ve Avustralyalı Aborjin toplumları gibi– ancak pek çok bilim insanı *yerli dini* gibi terimler kullanmayı tercih ederler, çünkü animizmin “daha gelişmiş” toplumların evrimleşerek artık uzaklaştığı bir olgu olduğu imasından kaçınmak isterler.

Akrabalık bağlarının fiziksel ölüm ile sonlanmadığı toplumlarda din, **ata dini** (akrabalıkla ilgili daha fazla bilgi için 7. Bölüme bakınız) olarak adlandırılan biçimi alabilir. Bu sistemlerde ataların, kendi soyundan gelenlerin hayatlarına güçlü bir şekilde müdahale etmeye devam ettiğine inanılır ve insanlar uymak zorunda oldukları kuralları çiğnediklerinde, onlara hastalık veya diğer başka kazalar göndererek toplumsal düzeni devam ettirmeye çalıştıklarına inanılır. Bu tür toplumlarda ata dininden gücü devralan genellikle en yaşlı kişidir, çünkü onlar ata olmaya en yakın bireylerdir.

Diğer toplumlar daha az yerel, daha güçlü, kişileştirilmiş ve sezgileri kuvvetli güçlerin varlığına inanırlar. Bu varlıklar **tanrılar** olarak adlandırılabilir ve bu gibi varlıkların olduğu gelenekler bazen **çok tanrılı dinler** olarak nitelendirilir. Çok tanrılı

dinlerde tanrılar, insanlarınki gibi toplumsal cinsiyet de dâhil pek çok kişilik özelliğine sahip olabilirler ve tıpkı antik yunan dininde tanrıların yaptığı gibi birbirlerinden veya insanlardan çocuk sahibi olabilirler. Ancak daha önce de gördüğümüz gibi bazı toplumlarda, varlığı kabul edilen kozmik güç veya güçler hemen hemen hiç kişileştirilmez. Bu durum, insana benzeyen tek özelliği kendi amaçları için güçleri yönlendirmek veya kullanmak istediklerinde doğru sembolik formülleri kullanan insanlara cevap verebilen kozmik güçleri adlandırmak için 19. yüzyılda antropolojiye kazandırılan ve bir Melanezya terimi olan **mana** için geçerlidir. En az düzeyde kişileştirilen bir diğer kozmik güç ise **kâhindir**. Bunlar insanların kendisine yönelttiği soruları anlayabilen ve kültürel bilgisi olan bireylerin yorumlayabileceği sembolik anlamlar kullanarak doğru bir şekilde onlara yanıt veren görünmez güçlerdir. Kâhinler insanlar, hayvanlar, bitkiler veya diğer nesneler yoluyla iletişime geçebilirler.

İnsanların dünyanın ve varlıkların doğasına ilişkin sahip olduğu inançlar, dinî dünya görüşünün bir kısmını oluşturmaktadır. Ancak toplumlar, bu bilgiyi ne derece sistemli biçimde organize ettikleri ve bireylerine alternatif yorumlamalar sunma konusunda ne kadar tolerans gösterdikleri konusunda birbirlerinden ayrılırlar. Bazı toplumlarda, bu tarz dinî bilgi oldukça detaylıdır, dikkatli biçimde düzenlenmiştir ve kurumsal olarak nesilden nesile aktarılır. Kapsadığına inanılan gerçekler sorgulanmadığında, bu bilgi bazen **dogma** veya **yerleşik inanış** (doğru inanç) olarak adlandırılır. Ancak diğer toplumlarda, dinî inançlar sistemli değildir, yerleşik inanca fazlaca vurgu yapılmaz, bunun sonucu olarak da dine bağlı farklı kişiler çeşitli ve birbiriyle çatışan yorumlarda bulunabilirler.

Mit

Mitler, dinî geleneklerin önemli unsurlarıdır. Dünyanın şu anki haline nasıl geldiği ile ilgili farklı bakış açıları sunan hikâ-

yelerdir. Mitler onlara inananlar için kuşkusuz doğrudur, çünkü toplumun veya daha genel anlamda dünyanın işleyişi ile ilgili varsayımları kişisel deneyimlerle birleştirmek gibi bir fayda sağlamaktadır. Dünyanın, çevreyle ilgili belirli özellikleri veya insanların yaratılışını açıklayan mitlere ise **köken mitleri** denir. Diğer mitler tanrıların maceralarını, insanlarla olan etkileşimlerini ve ilişkilerinin sonuçlarını veya dünyanın sonu geldiğinde neler olacağını anlatabilir. Süregelen dinî mitlerin hayatın amacına dair önemli bakış açıları sunduğuna inanılsa da, ahlâki değerlerle ilgili hikâyelerden çok daha fazlasını içerirler. Aynı zamanda mitler, hem eğlence hem de eğitim amaçlarıyla anlatılan, büyük ölçüde gelişmiş sözlü sanat biçimleridir ve sözlü olarak icra edilmeleri sözel icra sanatçılarına estetik ve yaratıcı yeteneklerini sergileme fırsatı verir. Sıklıkla, “resmî” mit anlatıcıları yaşlılar, siyasi liderler veya din bilginleri gibi toplum içinde güçlü veya saygın kişilerdir. Mitlerin toplumsal bir önemi vardır çünkü eğer insanlar tarafından gerçek oldukları kabul edilirse, onlara nereden geldiklerini, nereye doğru gittiklerini ve şu anda nasıl yaşamaları gerektiğini söyleyebilirler.

Mitler üzerine çalışmak antropoloji alanında her zaman önemli olmuştur. Zamanla, mit araştırmaları alanında iki ana yaklaşım kalıcı etki bırakmıştır. İlk yaklaşım, mitlerin toplumsal davranışların sözleşmeleri olduğunu söyleyen Bronislaw Malinowski'den gelir; yani insanlar şimdiki toplumsal düzenlemeleri haklı göstermek için mitlerde tasvir edilen yer veya varlıklara başvurabilirler. Örneğin, bir akraba grubu ile ilgili köken miti, bu grubun ilk olarak dünya üzerinde ortaya çıktığı yeri ve sonrasında ziyaret ettikleri yerleri anlatabilir. Bu mit, atalarının ziyaret ettiği bölgelerdeki topraklar üzerinde hak taleplerini savunmak ve aynı toprak üzerinde başka gruplar da hak iddiasında bulunurlarsa bu talepleri çürütmek amacıyla grubun yaşayan mensupları tarafından kullanılabilir. Kısacası, mitlerin neden bu tarz içerikleri olduğu ve bu içeriklerin

zamanla nasıl değiştiğini anlamak için, onları anlatan insanların toplumsal inanç ve uygulamalarını anlamak gerekir.

Mitlere ikinci yaklaşım Fransız antropolog Claude Lévi-Strauss'tan (1908-2009) gelir. Malinowski'nin mitlerin pratik kullanımı ile ilgili gözlemlerini reddetmemekle birlikte, Strauss mitsel anlatılardaki yapıların anlamlı olduğunu ve kendi başına bağımsız olarak araştırılmaya değer olduklarını göstermiştir. Bu bağlamda mitler, toplumsal deneyimlerde var olan ve insanların başka türlü üstesinden gelemeyecekleri mantıksal tutarsızlıkları çözmekte kullanılan bilişsel araçlardır. Özellikle mitler, evlilik sonrası yerleşim biçimi (evlilik sonrası yerleşim konusundan 7. Bölümde bahsedilmiştir), ölüm ve yaşam, doğa ve kültür, kadın ve erkek arasındaki karşıtlıklar gibi, bir toplum içinde devam eden endişelerin yol açtığı karşıtlıklarla başa çıkmaya yöneliktir. Bu karşıtlıklar günlük hayatta çözülemez olmalarına rağmen, mitler alternatif çözümlerin olduğu ve bu çözümlerin (genellikle istenmeyen) sonuçlarının keşfedilebileceği hayali bir alan sunar.

Malinowski ve Lévi-Strauss da dâhil pek çok bilim insanı, mitlere inananların tipik olarak mitlerin nasıl yapılandırıldığının veya mitleri kendi çıkarlarını savunmak için nasıl kullandıklarının farkında olmadığını göstermişlerdir. Ancak son dönemlerdeki antropolojik araştırmalara göre bir toplum, mitlerin anlamı nasıl şekillendirdiğinin *farkındadır*, bu farkındalık, amaçlarına hizmet eden mitsel yorumlar veya versiyonlar için onlara mitlerin söyleniş veya yorumlanış biçimlerini manipüle etme fırsatı verir.

Ritüel

Antropologlar, birçoğunun din ile bağlantısı bulunmayan ve tekrarlanan bazı toplumsal uygulamaları tanımlamak için **ritüel** terimini kullanır. Bir ritüel, günlük hayatın toplumsal rutinlerinden ayrı tutulan, toplum tarafından ritüel olarak kabul

edilen ve mitin içinde bulunan fikirlerle yakından bağlantılı sembolik aktivitelerin birbiri ardına gerçekleşmesinden oluşur. Ritüellere gücünü veren şey, katılımcıların ritüel için yetkinin kendileri dışından –devlet, toplum, Tanrı, atalar veya ‘gelenek’ gibi– geldiğini iddia etmeleridir. Örneğin bir duruşma salonunda hâkim salona girerken insanlar ayağa kalktığı anda veya hâkime “sayın hâkim” diye hitap ettiklerinde, bunu canları istediği için veya tek bir hâkim bunda belirttiği için değil Anayasanın ve devletin yetkisinden dolayı yaparlar. Dolayısıyla, mahkemede “suçlu değilim sayın hâkim” cevabı vererek, kişi Anayasa’nın, adalet sisteminin, mahkemenin ve aynı zamanda hâkimin yetkisini kabul etmiş olur. (Bir düğün ile düğün provası arasındaki fark da budur.) Ritüeller değiştirilmiş veya yaratılmış olduğunda bile, ritüele katılanlar herhangi bir yeniliği dışarıdan gelen yetki kaynaklarına bağlama eğilimindedirler. Örneğin, bizim üniversitemizin mezuniyet töreninde, mezunlardan, onlara başarılarında yardımcı olan ebeveynlerinin akrabaları ve arkadaşlarını alkışlamaları istendi. Ritüelin bu kısmı üniversitenin önceki rektörü tarafından önerilmiş olmasına rağmen, rektörün ritüele eklenen bu yenilik için gerekçesi şuydu; bu eylem toplum için oldukça önemli bir işlevi yerine getiriyor ve mezuniyet töreninin diğer unsurlarıyla bütünlük oluştuyordu.

Antropolojide son yıllarda pek çok araştırma, ritüel ve güç arasındaki ilişkiyi keşfetmiş ve yapılan bu araştırmaların çoğu dinî olmayan ritüellere odaklanmıştır. Ancak dinî bağlamlarda ritüelin rolü, önemli bir araştırma alanı olarak varlığını sürdürmektedir. Eğer evren, insan ilişkilerine karışan güçlü kişileştirilmiş varlıklarla doluyorsa, o zaman bunlarla başa çıkmak için yollar geliştirmek insanların yararına olacaktır. Tüm dinî dünya görüşleri kişileştirilmiş kozmik güçlerle iletişim kurmanın mümkün ve potansiyel olarak yararlı olduğunu ileri sürmektedir, ancak bu durum iletişim doğru biçimde gerçekleştirilirse mümkündür. Pek çok dinî gelenek, eğer doğru biçimde

yapılırsa, tanrılarla başarılı bir iletişime imkân veren özel toplumsal rutinler geliştirmiştir. Sonuç olarak **dinî ritüeller**, kişileştirilmiş kozmik bir varlığın sempatisini kazanma veya onu etkileme çabalarını içermesi bakımından kendine özgü ve karakteristiktir. Dinî ritüel türlerinden biri, vücudu geleneksel saygı pozisyonunda tutup genellikle yüksek sesli konuşarak kişileştirilmiş güçlere hitap etmeyi içerir; buna **dua** adı verilir. Bir diğer dinî ritüel, görünmez güçlere veya araçlarına değerli bir şey (ürün, hizmet, para veya uygun biçimde kesilmiş bir hayvan) sunmaktır; buna da **kurban** adı verilir. Dua ve kurban ritüelleri genellikle bir dinî geleneğin mensupları geçiş töreni, toplantı veya buluşmalarda bir araya geldiğinde gerçekleştirilir; buna da **cemaat** adı verilir.

Bazı dinî geleneklerin mensupları, dua ve kurban ritüelleri esnasında uygun davranışların sergilenmesi gerektiğinin ve doğru uygulamalardan sapmanın ritüelin etkisini yok edeceğinin altını çiziyorlar. Bazı dinî gelenekler, mensuplarının yaptığı hemen her eylemi ritüelleştirmeyi amaçlar. Bu dinî uygulama tarzı **doğru eylem** (*orthopraxy*) olarak adlandırılır. Ancak ritüele değer veren bütün dinî gelenekler doğru eylem felsefesini savunmaz; pek çoğu doğru uygulama ile ilgili farklı fikirlere sahiptir. Bu dinlerde bireyler ve bağımsız din mensupları kendi ritüellerini veya varlığı tanınan ritüellerin farklı biçimlerini geliştirmekte özgürdüler.

Özellikle bir ritüel türü antropologların büyük oranda ilgisini çekmiştir: **geçiş âyini** olarak adlandırılan bu ritüel toplumdaki birey veya bireylerin ritüel olarak bir tür toplumsal kişiden diğerine geçişidir. Geçiş âyinleri genellikle kızlar kadınlığa, oğlanlar ise erkeklığe girdiklerinde yapılan erginleme âyinleridir, ancak geçiş âyinleri evlilikleri (bekârlar artık evli olduklarında), çocukların doğumunu (yeni bir birey dünyaya geldiğinde) veya cenazeleri (yaşayan akrabalar, toplumun atası haline geldiğinde) de belirleyebilir. Tüm bu geçişler ve hayat döngüsü ile ilgili dönüşümler, katılan din mensupları ile tanrı-

lar, atalar veya diğer kozmik güçler arasında bağlantı kuran ritüeller tarafından belirlenir. Antropologlar düzenlenen geçiş âyinlerinin genellikle üç aşama takip ettiğini belirtir. İlk olarak, birey (yani toplumsal konumu değişen kişi) önceki günlük yaşamından *ayrılır*. Sonra, ne eski toplumsal konumunda olduğu ne de yenisine tam olarak geçtiği bir *geçiş* durumu deneyimler. Son olarak da, yeni toplumsal konumlarıyla birlikte toplumsal hayata *yeniden katılır* veya geri getirilir. Bu aşamalardan ikincisi, yani geçiş aşaması antropolog Victor Turner (1920-1983) için özellikle önemlidir. Turner bu dönemi **eşik dönemi/liminal dönem** (Latince “eşik” anlamına gelen *limen* kelimesinden gelir) olarak adlandırır. Ona göre eşik döneminde kişiler “ne o ne de bu konumdadır”, yani ne tam olarak yeni konumlarına girebilmişler, ne de eski konumlarından çıkabilmişlerdir. Bir geçiş âyininde geçiş dönemi ile ilişkilendirilen sembolizm, genellikle bu belirsizliği ifade eder: bu durum anne karnında, görünmez ve vahşi doğada olmak veya ölüm olarak betimlenmiştir. Eşik aşamasında bulunan bireyler birbirleriyle güçlü bir dostluk kurma eğilimindedirler; bu bireyleri ritüel öncesi birbirlerinden ayıran ve ritüel sonunda gene ayıracak olan toplumsal farklar görünmez olur. Turner eşik döneminde kurulan bu tarz toplumsal ilişkileri **communitas** olarak adlandırmıştır. Communitas, düzenli olmayan veya çok küçük oranda düzenlenmiş, eşit bireylerden oluşan bir tür cemaat olarak tanımlanır. Erginleme için yapılan geçiş âyinlerinde eşik dönemi, erginlenen bireyler için bilgi ve yetenekle donatıldıkları bir dönemdir, çünkü toplumdaki büyükler, bireylerin girmek üzere oldukları toplumsal konumda başarılı olmak istiyorlarsa bu bilgi ve yetenekleri çok iyi bilmeleri gerektiğine inanırlar.

Büyü ve Büyücülük

Antropologlar **büyü** olarak adlandırılan ritüel biçimine de büyük oranda odaklanmışlardır. *Doğaüstü* terimini de barındıran

büyü tanımları, bir kültürün belirli uygulamalar için kullandığı tanımları diğer kültürlerde de kullanmanın zorluğunu gösteren bir diğer göstergedir. Genel olarak büyü, teknik veya bilimsel olarak gözle görülür etkisi olmayan, ancak büyüğü yapanlar tarafından olayların sonucuna etki ettiğine inanılan ritüel uygulamadır. İnsanlar böyle ritüellerin doğru biçimde yerine getirilmesinin iyileşme, bitkilerin büyümesi, çalınan veya kaybolan bir eşyanın geri gelmesi, beyzbolda sayı atışı yapma veya Pasifik Okyanusu'nda güvenli bir şekilde kano ile denize açılma gibi olumlu sonuçlara yardımcı olacağına inanırlar. Büyünün klasik haline gelen antropolojik açıklaması, Bronislaw Malinowski tarafından yirminci yüzyılda Trobriand adalarında yapılan araştırmadan gelir. Malinowski'ye göre, yaşayan tüm toplumlar, dünya ile baş etmek için pratik teknikler ve etkili bilgi dağarcığı geliştirmiştir. Ancak aynı zamanda, dünya üzerindeki hâkimiyetlerinin sınırlı olduğunun da farkındadırlar. Amaçlarını gerçekleştirmek için teknik ve bilgi birikimlerinin yeterli olduğu yerlerde, büyü kullanılmaz. Ancak sonuç belirsiz olduğunda, insanlar sahip oldukları yetenek ve kavrayışlardan bağımsız olarak büyüye başvurabilirler. Malinowski'ye göre böyle durumlarda büyüün kullanılması, endişeyi azaltma gibi pratik bir işleve sahiptir ve böylece insanların kontrol edebileceklerine odaklanmalarını sağlar. Örneğin Malinowski, Trobriand adalarında yaşayanların hem Pasifik Okyanusu'nda hem de adaların etrafındaki korunaklı kıyı göllerinde balığa çıkmak için kano kullandıklarını gözlemledi. Bu insanlar oldukça güvenli ve korunaklı kıyı göllerinde balığa çıkarken, kanolarını suya atar ve işe koyulurlar. Ancak kıyı göllerini geçip tehlikeli ve öngörülemez açık denizlere geçtiklerinde, yolculuk boyunca büyü sözleri söyler ve başka diğer teknikler kullanırlar.

19. yüzyılın sonunda yani antropolojide tek çizgili evrim şemaları popüler olduğunda (ayrıntılar için bkz. 12. bölüm) pek çok antropolog, neticesinde bilim ile sonuçlanan büyü ile dinin, insan düşüncesi evriminde ayrı aşamalar olduğunu iddia etti.

Ancak sonraki yıllarda yapılan etnoğrafik araştırma, özellikle de son elli yılda yapılanlar büyü, din ve bilimin aynı toplumda aynı anda var olabileceğini ve hattâ farklı toplumsal bağlamlarda dünya ile başa çıkma biçimi olarak farklı yollara başvuran aynı kişiler tarafından kullanılabilirliğini göstermiştir. Bazı durumlarda, örneğin kısırlık gibi ciddi bir probleme çözüm arayanlar, alternatif olarak tıp doktorlarına ve bazı insanların büyüye dayandığını söylediği alternatif tedavi uygulayıcılarına danışarak veya kilisede dua ederek, sorunlarına çözüm sunan herhangi bir inanç veya uygulamayı denemek isteyebilirler. (Bu konudan 11. bölümde de bahsedilmiştir.)

Büyünün gerçek doğasını açıklamaya ve tanımlamaya duyulan ilgi, iki tip Batılı eleştirmenin tarihsel olarak en büyük endişesi olmuştur: Bunlardan ilki, kendi “din” versiyonlarının “ilkel insanların” batıl inançlara dayanan “büyüsel” uygulamalarından üstün olduğunu göstermeye oldukça hevesli misyonerlerdir. İkinci grup ise, bilimin büyü ve dinden daha üstün olduğunu göstermek isteyen bilim savunucularıdır. Bilimin akla uygunluğun vücut bulmuş hali olduğu ne kadar vurgulanırsa, dinin ve büyüünün “mantıksız” özelliklerini vurgulamanın gerekliliği de o ölçüde artmıştır. 20. yüzyılın başında kültürel göreceliği savunan antropologlar, büyücülük ve büyü gibi görünürde egzotik olan inanç ve uygulamaların mantıklı taraflarını vurgulamışlardır. Önceki paragraflarda okuduğumuz gibi Malinowski, büyü sözlerinin etkisine inanmanın olumlu pratik etkisine odaklanmıştır. E. E. Evans-Pritchard (1902-1973) *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande* (ilk defa 1937’de yayımlandı) (Azandeler Arasında Büyücülük, Kâhinlik ve Büyü) adlı klasikleşmiş monografisinde, eğer dünya ile ilgili temel varsayımlar kabul edilirse, bu üç olgu ile ilişkilendirilmiş inanış ve uygulamaların tamamen mantıklı olduğunu göstermiştir.

Azandeler’de **büyücülük**, birey farkında olmadan harekete geçirilebilen, doğuştan gelen ve insan özellikleri taşımayan bir “büyücülük özüne” sahip olduğuna inanılan kişiler tarafından

gerçekleştirilen uğursuz eylemleri de içerir. (Diğer antropologlar Azandelerin büyücülüğünü prototip olarak kullanıp, terimi başka toplumlarda görülen inanç ve pratiklere uygulamışlardır.) Azandeler için büyücülük, diğer bütün olasılıklar çıkarıldığında talihsiz bir durumu açıklar. Örneğin iyi bir çömlekçi, çömleklerini dikkatlice hazırlar ve onları her zaman yaptığı gibi pişirir, ancak gene de çömlekler kırılırsa, bu durumu büyü ile açıklamaya çalışacak ve komşuları da muhtemelen ona inanacaklardır. Ancak dikkatsiz bir çömlekçi, çömleklerini baştan savma pişirir ve kırıldıklarında da sebebin büyü olduğunu söylerse, bu çömlekçiyi tanıyan hiç kimse ona inanmayacaktır.

Evans-Pritchard, eğer dünyada görünmeyen güçlerin olduğu ve insanların başına gelen hiçbir şeyin kaza eseri olmadığı varsayılırsa, Azandelerin büyücülük, kâhinlik ve büyü ile ilgili bütün inanç ve uygulama sistemlerinin tamamen mantıklı olduğunu göstermiştir. Örneğin birisi hastalandığında veya öldüğünde, Azande insanları bu kişiye büyü yapıldığını düşünürler. Ancak Azandeler böyle bir durumda çaresiz değildir, çünkü hastalığa veya ölüme yol açan büyücünün kim olduğunu bulmalarına yardımcı olacak kâhinlere başvurabileceklerini bilirler. Kâhin bunu yapan büyücüyü bulduğunda, ona ritüel bir mesaj gönderebilir. Suçlu bulunan büyücü de, eğer gerçekten talihsiz durumun sorumlusuysa (büyücü genelde erkektir), büyüyü durduracak bir ritüel yanıt önerebilir. Eğer büyü yapılan kişi ölürse, bir sonraki adım kişiyi öldüren büyücüyü bulmak için kullanılabilecek intikam büyüsüne başvurmaktır.

Azandeler büyü yapıldığında korkup pes etmiyor, çünkü büyü ile nasıl baş edeceklerini biliyorlar. Dahası, kâhinin açıklamalarını iyice kontrol ettikten sonra, olaydan büyü veya büyücüyü sorumlu tutuyorlar. Süreçteki tüm adımlar büyük bir gizlilik içinde yürütüldüğü ve kimin kimi suçladığı, kimin kimi intikam büyüsü ile öldürdüğü herkesin denetimine açık olmadığı için, sistemdeki çelişkiler çok nadiren ortaya çıkarılır. Evans-Pritchard, sözde bilimsel olan Batı'da dahi, tüm karma-

şık inanç sistemlerinde işleyişin böyle olduğunu öne sürmüştür. Ne de olsa, en katı halinde “bilimsel yöntem” sıradan vatandaşlar veya bilim insanları tarafından laboratuvarından çıkıldığı andan itibaren çok az kullanılır. Evans-Pritchard’ın çalışması, din ve büyüün sözde mantıksızlığı ile ilgili Batılı etnomerkezci fikirleri çürüten sonraki pek çok çalışmaya ilham kaynağı olmuştur.

Azandelerinkine benzeyen inanç ve uygulamalar, Afrika’da ve başka yerlerde, pek çok toplumda bulunur. Bu olgularla ilgili yapılan karşılaştırmalı çalışmalar, herhangi bir toplumdaki büyücülük suçlamalarının yapısında ilginç varyasyonlar keşfetmiştir. Mary Douglas’a (1970) göre, suçlama yapıları iki temel türdedir: Büyücüler kötü ve dışarıdan gelen yabancılardır, veya büyücüler ya rakip grubun üyesi ya da tehlikeli aykırı kişiler olabilen dâhili düşmanlardır.

Bu farklı suçlama yapıları oluşturuldukları toplumun düzeni üzerinde farklı etkilere sahiptir. Eğer büyücü grubun dışından birisiyse, büyü suçlaması grup bağlarını güçlendirebilir çünkü grup büyüye karşı birleşir. Ancak eğer büyücü grubun içinden biriyse, suçlama grup bağlarını zayıflatır, hattâ belki bir topluluk içindeki küçük grubun ayrılıp yeni bir köy kurmasına sebep olacak noktaya kadar gelinebilir; sonrasında da tüm toplumsal düzen tekrar kurulmak zorunda kalınabilir. Antropologlara göre bu o kadar da kötü bir durum değildir, çünkü ilk etapta büyü suçlamalarına sebep olan grup düzeni devam ettirmek için gerekli siyasi düzenleme için fazla büyük hale gelmiştir. Büyü suçlamaları, akrabalığa dayalı uygun siyasi bir sistemin sağlanması için görece tahrip edici olmayan bir yol sunmuştur. Öte yandan, eğer büyücü grubun içinden ve tehlikeli bir kişi ise, kişiyi büyücülükle suçlamak onu kontrol altında tutmanın bir yolu olabilir. Burada amaç topluluğun değerlerini savunmaktır.

Din Uygulayıcıları

Antropologlar, toplumsal ve kültürel bir kurum olarak dinin örgütlenmesine dikkat çekmişler ve neredeyse hiç istisnasız, karmaşık dinî inanç ve uygulama sistemlerinin yalnızca kişiye özgü bireysel yaratımın ürünü olmadığını vurgulamışlardır. Daha ziyade bunlar, mensuplarının ruhani ihtiyaçlarını karşılamaktan daha fazlasını içeren toplumsal ve kültürel görevleri yerine getiren, kolektif kültürel inşanın ürünleridir.

Farklı toplumlardaki farklı türden dinî kurumların arasındaki tezat, alanlarında uzmanlaşmış din adamlarının varlığı ve rolü ile açıklanabilir. Pek çok küçük ölçekli toplumda özel ritüel bilgi veya uygulaması, akrabalar için gerekli ritüelleri yerine getiren yalnızca yaşlı bireylere ait olabilir. Ancak diğer toplumlar, din uzmanlarına toplum içinde özel bir konum verirler ve antropologlar bu din uzmanlarını iki kategoriye ayırmıştır: şamanlar ve din görevlileri. **Şamanlar**, küçük ölçekli ve bireylerin eşitliğine dayanan toplumlarda sıklıkla bulunan, mesleklerini yarı zamanlı sürdüren din bilginleridir. *Şaman* terimi Sibirya'dan gelmektedir ve Sibiryalı şamanlar, antropologların diğer toplumlardaki benzer din bilginlerini sınıflandırmak için kullandıkları ilk örneği oluştururlar. Şamanların, onlara danışan insanlar adına güçlü kozmik güçlerle bağlantı kurma gücü olduğuna ve bazen de bu bağlantıyı kurmak için kozmik dünyaya yolculuk yaptıklarına inanılır. Şamanlar sıklıkla bu güçlerden insanlara yardım etmelerini isterler –örneğin onları iyileştirmelerini isterler– ve aynı zamanda bu güçlerden insanlara mesaj taşıyabilirler. Bazı durumlarda, iyileşmek dileğiyle gelmiş kişiye eziyet veren hastalığı bulmak ve ortadan kaldırmak için farklı bir bilinç haline girerler. Pek çok toplumda, şamanın bu rolü üstlenmekten başka seçeneği olmadığına ve ruhsal güçlerin kişinin şaman olmasını istediğine inanılır. Şamanın aldığı eğitim oldukça uzun ve eziyetlidir. Bu eğitim süresince güçlü psikotropik maddeler kullanılabilir. Şamanın konumu bazen

tehlikeli hale gelebilir. Değiştirilmiş bilinç hallerine girmenin etkileri uzun süre kalıcı olabilmektedir. Pek çok toplumda kozmik güçlerle bağlantı kurma veya kişileri iyileştirme gücü zaten tek başına müphem kabul edilir: bu güçleri iyilik için kullanan kişiler, aynı zamanda kötülük için de kullanabilirler ve toplum şamanlara hayran olduğu kadar aynı şekilde bazen de onlardan korkar. Bir kişi bir defa şaman olarak kabul edildikten sonra, hayatının sonuna kadar o toplumda şaman olarak görev alır.

Buna karşın **din görevlileri**, grup içindeki bireylerin veya bir bütün olarak grubun yararına yürütülen dinî ritüellerin uygulanmasında görevli ve yetkindir. Din görevlileri mesleklerini tam zamanlı olarak yürüten ve yasal olarak eğitim almış uzmanlardır. Din görevlileri hiyerarşik toplumlarda görülür. Bu toplumlarda yöneticiler ve halk arasındaki statü farkı, din görevlisi ve din görevlisi olmayanlar arasındaki statü farkına denktir. Din görevlilerinin kozmik güçlerle muhakkak doğru- dan bağlantısı yoktur; daha ziyade asıl görevleri, gerekli ritüellerin doğru biçimde yürütülmesini sağlayarak, insanların başarılı bir şekilde bağlantı kurmalarına arabuluculuk etmektir.

Dinî Sistemlerde Değişim

Pek çok etnoğrafik araştırma, dinî sistemlerin detaylarını açıklamaya ve betimlemeye çalışmıştır, ancak değişimin dinî inanç ve uygulamaları nasıl etkilediği de büyük merak konusu olmuştur. Bir toplum köklü değişimlerle yüz yüze geldiğinde –bu bir fetih, doğal felaket veya köklü bir yer değişikliği sebebiyle olabilir (örneğin göç)– genellikle değişimlerle baş etmelerine yardım edecek yeni yorumlamalar arar. Bazı durumlarda bu birey veya toplumlar, **din değiştirme** sürecinde genellikle bir dinî sistem olan tamamen yeni bir dünya görüşü benimserler. Ancak diğer durumlarda sonuç, eski dinî uygulamalar ile genelde zorla dışarıdan dayatılan yeni uygulamaların yaratıcı biçimde sentezlenmesidir; bu sürece **senkretizm** ya da **bağdaştırmacılık**

denir. Son zamanlarda bazı antropologlar, dinî senkretizm ile ilgili araştırmaların çoğunun, bağdaştırılan taraflar arasındaki eşitsiz ilişkiye yeterli önemi vermediğine dikkat çekmişler ve pek çoğu, en sık değişen dünya görüşünün en az güce sahip olan toplumunki olduğunu iddia etmişlerdir. Bazı durumlarda senkretik uygulamalar, yerel inançlara kasten yer açarak gerginlikleri yatıştırmaya çalışan güçlü dış güçler tarafından topluma getirilebilir. Ancak diğer durumlarda senkretizm, dış güçlerden gelen yeni fikirlere direnme ve her şeyden önemlisi eski uygulamaları yenilerinin altına gizlemenin bir yolu olarak görülebilir.

Bazen değişimle mücadele eden sosyal gruplar, antropologların **diriltme/canlandırma** dedikleri bir süreç içerisinde kendi yaşam tarzlarını savunur veya yeniden şekil verirler: bu süreç toplumun bazı üyeleri tarafından, daha tatmin edici bir kültür yaratmak için kasıtlı ve organize bir teşebbüstür. Diriltme/canlandırma akımları genellikle, dış güçler (örneğin sömürgeci güçler) tarafından dayatılan radikal değişimler ve baskılarla karşılaşan toplumlarda, kriz zamanlarında ortaya çıkar. Canlandırma/diriltme senkretik bir biçim alabilir, ancak aynı zamanda eski alışkanlıklara geri dönüşü ifade eden *doğalcılık* lehine senkretizm reddedilebilir. Bazı doğalcı (*nativist*) akımlar uyum, refah ve barıştan oluşan kayıp altın çağı geri getirecek bir mesih veya peygamber bekler. Bu sürecin adına da *yeniden uyum, bin yıllıklık veya mesihçilik* denir.

Son yıllardaki dinî değişimlerin en önemli yanlarından birisi de, **yenî dinî akımlar** olarak adlandırılan, “ana akım olmayan” dinlerin zaten kendi dinî sistemlerini kurmuş olan bölgelere yayılmasıdır. Bu akımlar dünyanın her yerinde bulunabilir ve dinî duruş, siyasi katılım ve diğer dinî akımlara tolerans gösterme gibi konularda büyük ölçüde farklılık gösterirler. Katolik Kilisesine rağmen son yıllarda Protestan mezhep ve tarikatların önemli ölçüde arttığı Latin Amerika’da, çok fazla araştırma yapılmıştır. Bu tarikatlar *ekstatik (kendinden geçmiş hal) dinî de-*

neyimler olarak bilinen değiştirilmiş bilinç hallerine ek olarak daha duygusal ve dramatik bir teoloji sunarlar. Bu ekstatik dinî deneyimlere kendinden geçme, hayali konuşma, şeytan çıkarma ve cin çarpması da dâhildir. Diğer durumlardaysa, bu akımlar daha bireyci bir teoloji sunarlar.

Birleşik Devletler’de, antropologlar Yeniçağ akımlarını araştırdılar: 1960’lar sonrası dinsellic biçimleri bireyin içindeki ilâhî gücü keşfetmeyi amaçlamıştır. Yeni Çağ akımları, doğmalardan ve Batılı dinî sistemlerin kısıtlamalarından kurtulmak isteyen insanları cezbetmiştir. Bu tarz akımların takipçileri, özellikle Batılı olmayan alternatif dinî uygulamaları benimsemenin, kısıtlamalardan sıyrılmış bireysel bir maneviyat geliştirmelerine fırsat vereceğine inanırlar. Bunlardan kanal açma, Armonik Yakınsama (Harmonic Convergence), bazen Wicca olarak da bilinen Yeni Paganizm iyi bilinen uygulamalar arasındadır.

Son yıllarda antropologlar, hem senkretizm ve diriltme kavramlarıyla ifade bulan güç ilişkilerini, hem de farklı dünya görüşlerinin toplum içindeki güç ilişkilerinin yaratımı ve devamı ile nasıl ilişkili olduğunu araştırmışlardır. Örneğin, sınırlı sayıda ritüel uygulamalar ve anahtar sembollerle ilgili kontrole sahipse veya herkes için ulaşılabilir olmayan bir bilgiye toplum içinde sadece bir grup ulaşabiliyorsa, güç farklılıkları bilgiyi elinde bulundurma durumuna göre devam ettirilebilir. Pek çok durumda toplumda gücü elinde bulunduranlar, diğerleri üzerindeki kontrollerini devam ettirmek için dünya görüşlerine ait gerçeklerden faydalanırlar.

Sekülerizm, Köktendincilik ve Yeni Dinî Akımlar

Küreselleşme bağlamında dinden bahsetmek zor olsa da **sekülerizmden** bahsetmek o kadar da zor değildir. Sekülerizm kabaca din ve devletin birbirinden ayrılması olarak tanımlanabilir. Bu ayırım, 1517’deki Protestan Reformu’nun başlangıcından

beri Avrupa'nın karakterini belirleyen acımasız dinî savaflara karşılık olarak 18. yüzyılda Avrupa'da başladı. Barışı sürdürmek adına, insanların seçtiklerine inanmalarına müsaade edildi ve devlet herhangi bir dini diğerinin üzerinde tutmadı (Asad 2003'e bakınız). Antropolog John Bowen, sekülerizmin bugün üç farklı biçimde kullanıldığını ifade etmektedir. Bunlardan birincisi, modern devletlerin, dinî organların yerini ve siyasi süreçlerde dinî söylemi nasıl tanımladığı ve düzenlediğini ifade eder. Yani modern devletlerde dinî kurumlar kendi politik konumlarını toplum içinde tanınır hale getirebilirler, ancak devletin vatandaşları için alınan nihai yani kanunen bağlayıcı politik kararlar sivil politik bir organ tarafından alınır. İkincisi, kavram sekülerleşme denilen bir süreci ifade eder. Bu süreç boyunca toplumsal kurumlar birbirinden gittikçe fazla biçimde farklılaşır ve her birinin diğerlerinden farklı, kendine özgü kuralları olur. Örneğin, devlet kurumu gitgide dinî kurumlardan ve aileden ayrılır. Ve bu kurumların her biri kendi kural ve düzenlemeleri ile ayrı birer örgüt biçimi olur. Elbette bazı insanlar hâlâ evlilik ve boşanmayı dinî olaylar olarak görmeye devam ediyor, ancak seküler ulus devletlerde evlilik ve boşanmayı düzenleyen devlettir: örneğin yazılı kanunlar kimin yasal olarak evlenip evlenemeyeceğine ve kanuni bir boşanma için hangi süreçlerin gerektiğine karar verir. Üçüncü ve son olarak, toplumsal hayatın din tarafından daha az kontrol edilmesi veya bireylerin dinî ruhların veya dinî gerçeklerin varlığı konusunda inançlarını kaybetmeleri bakımından, sekülerleşme dinin zayıflamasını ifade edebilir (Bowen 2008, 231). Bazen sekülerizm, insanların örgütlü dinlere olan bağlılığının azalması anlamında kullanılır. Günümüz devletlerinde sekülerizme olan bağlılık, tüm dinleri eşit zemine yerleştirme potansiyeline sahiptir. Devlet, din özgürlüğünü daha az veya daha çok oranda koruyabilir, ancak özellikle herhangi bir dinin öğretilerini desteklemez.

Nadir kırılmalar veya gerginliklere rağmen pek çok vatandaş, seküler bir devlette yaşamının dinlerin birlikte var olması

açısından başarılı bir yaklaşım olduğuna inanıyor, ancak diğerleri aynı fikirde değildir. Bazen, bir inanca mensup bireyler (veya bu inancın bir türüne) seküler toplumu reddettikleri için, fikir ayrılıkları siyasi-dinî gerilimler ortaya çıkabiliyor. Bu tür dinî akımlar, her zaman doğru olmasa da sıklıkla “köktendinci” olarak adlandırılmıştır. **Köktendincilik** terimi Birleşik Devletler’de 19. yüzyıl sonları, 20. yüzyıl başlarında sıkça kullanılmaya başlanmıştır. Terim, Protestanlığın bazı tarikatlarında inançlarının “temel prensiplerine” dönmeyi teşvik eden bir akım için kullanıldı. Temel prensiplerin, Hristiyan öğretisinin daha liberal biçimlerine katılmayan veya kiliseden ayrılan kişilere rehber olması amaçlandı. Zamanla “köktendincilik”, takipçilerinin ideolojinin aşırılıkçı biçimlerinin “temel prensipleri” olduğunu vurguladıkları akımları ifade etmesi için kullanılmıştır. (Nagata 2001, 483). Seküler devlet dünyası açık ve belirsizdir. Bazı insanlar gerçekçi olmayan ve uzlaşmaz bir tavır takınarak böyle bir belirsizlik ve açıklığın yarattığı endişelere tepki gösterirler (bkz. 2. Bölüm). Judith Nagata’ya göre, köktendinciliğin esas olarak dinî bir olgu olduğu varsayımı doğru değildir: “Aşırı milliyetçilik, aşırı veya soykırımla ilgili etnik şovenizm, siyasi ideoloji gibi alanlar ile linguistik ve kültürel özgünlük arayışlarındaki aşırılık içerisinde görülebilir” (2001, 493). Dolayısıyla Nagata’ya göre, hepsinin ortak noktasının, “diğerin” şeytani bir düşman olduğu belirsiz sınırlar, ayrıcalıklı olma ve kesinlik arayışı” olduğu “köktendinciliklerden” bahsedilmesi daha doğrudur (2001,481).

Daha önce de bahsedildiği gibi, küreselleşmenin baskılarına ve seküler bir toplumda yaşamının zorluklarına verilen diğer bir tepki, dünya genelinde pek çok yeni dinî akımın yaratılmış olmasıdır. Bu dinî akımlarla ilgili günümüz araştırmaları, önceki nesil antropologlar tarafından yapılan canlandırma ve binyılcılık araştırmalarına benzese de, yeni araştırmalar hem bu dinî akımların gerçekleştiği küresel siyasi bağlama, hem de

var oldukları bağlamı biçimlendiren diğer dinlerle bağlantısına daha çok önem vermiştir.

İLERİ OKUMALAR

Din Üzerine Genel Antropolojik Eserler

Bowen 2008; Bowie 2006; Eller 2015; Stein and Stein 2008; Wallace 1966; Winzeler 2013

Din Üzerine Okumalar

Hicks 2010; Lambek 2008; Moro and Myers 2010

Laiklik

Asad 2003

Beşinci Bölüm

TOPLUMSAL ÖRGÜTLENMENİN BOYUTLARI

Bu bölümde ele alınan ve açıklanan terim ve kavramlar, sırasıyla aşağıda verilmiştir.

- Toplum
- Statü
- Rol
- Atfedilen Statü
- Sonradan Kazanılan Statü
- Sosyal Yapı
- Kurumlar
- Toplumsal Örgütlenme
- İşlevselcilik/Fonksiyonalizm
- Mekanik Dayanışma
- Organik Dayanışma
- Eşitlikçi Toplum
- Tabakalı Toplum
- Sıralı Topluluklar
- Cemiyet (Sodality)
- Yaş Kümesi
- Yaş grupları
- Gizli Topluluklar
- Kast
- Sosyal Hareketlilik
- Sınıf
- Burjuvazi
- Proletarya/İşçi sınıfı
- Müşteriler
- Patron-müşteri İlişkileri
- Compadrazgo/Manevi
anne-baba
- Kurgusal Akraba (*Fictive Kin*)
- Devlet
- Bürokrasi
- Otorite
- İrk
- İrkçilik
- Hipo-soy
- İrkçilik Karşıtı
- Etnik grup
- Kültürel soykırım
- Soykırım

İnsanın sosyal bir tür olduğu, antropolojinin en temel iddialarından birisidir; yani biz kendi türümüzden bireylerle birlikte yaşayacak ve onlara bağlı olacak şekilde evrildik. Örneğin biyolojik antropologlar, gebelikte insan yavrularının insansı maymun (ape) veya maymun yavrularından daha erken doğduklarını ve bizim yavrularımızın olgun yetişkinler olarak kendilerini kabul ettirmeden önce (15 ila 20 yıl veya daha fazla süre) çok daha uzun süre grubun diğer üyelerine bağımlı kaldıklarını göstermişlerdir. İnsanların karşılıklı olarak birbirlerine bağımlı olması, yalnız başımıza hayatta kalamayacağımız, diğerleriyle birlikte yaşamamız gerektiği anlamına gelir; yani biz toplum içinde yaşamak durumundayız. Antropologlar insan toplumunu, birbirleriyle olan ilişkileri bir düzen içinde yapılmış ve birlikte yaşayan insan grubu olarak tanımlar. Böyle örgütlü grupları belirleyen şey, yaşadıkları özel coğrafi bölge, konuştukları özel dil veya takip ettikleri özel gelenekler de olabilir- bu özelliklerin herhangi birisi veya hepsi bir toplumu komşu toplumlardan ayırabilir. Bu tarz ayırt edici özellikler çoğunlukla kültürelidir. Bu yüzden antropologlar her toplumun kendine özgü kültürle donatıldığını –veya tam tersi– olduğunu söylerler. Antropologlar bugün hâlâ hiçbir kültürün tek biçimli olmadığını, kültürel yapıların farklı toplumlar tarafından paylaşılabileceğini veya ödünç alınabileceğini ve tek bir toplumun farklı kültürel geleneklerin örneklerini barındırabileceğini kabul ederler.

Sosyal Örgütlenme Nedir?

Antropologlar diğer sosyal bilimcilerle birlikte, insanların toplum içindeki sistem üzerine oturmuş karşılıklı bağımlılığını açıklamak ve tanımlamak için birtakım analitik kavramlar geliştirmişlerdir. Özellikle, toplumda birbirleriyle etkileşimde bulunan insanların bunu özgün bireyler olarak değil kamu tarafından tanınan toplumsal konumlarının sorumluları olarak

yaptıklarının altını çizmişlerdir. Bu konumların her biri **statü** olarak adlandırılır ve tüm bireyler çeşitli toplumsal etkileşimlerde bulunurlarken yaşamları boyunca farklı konumlar işgal ederler.

İnsanlar toplumsal etkileşimlerde ne yapacaklarını bilirler çünkü her statü, ilgili **rol** ile bağlantılıdır: Rol, bahsi geçen statünün sahibi için uygun olan hak ve yükümlülüklerdir. Dolayısıyla, örneğin *ebeveynin* akrabalık statüsü çocukları terbiye etme hakkını ve onları besleyip okula gönderme yükümlülüğünü içerir. Belirli bir toplumsal statü ile ilişkilendirilen rolün gereklilikleri ihlâl edilirse, toplumun diğer üyeleri bu durumu kınar.

Sosyal bilimciler, aynı şekilde tüm toplumlarda bulunan iki tür temel statüyü birbirinden ayırırlar: bunlar atfedilen ve sonradan kazanılan statülerdir. **Atfedilen statü** üzerinde kontrolünüzün az olduğu, içine doğduğunuz veya büyüdükçe ona doğru evrildiğiniz statüdür. Antropologlar, atfedilen statüyü göstermek için insanların akrabalık sistemlerinden örnekler verirler. Doğduğunuzda otomatik olarak ebeveyninizin çocuğu, oğlu veya kızısınız; kendi çocuğunuz olduğunda ise, otomatik olarak ebeveyn, anne veya baba olursunuz. Bu gibi atfedilen statüler genellikle terk edilemez ve gereken niteliklere sahip kişiden statünün getirdiği rol sorumluluklarını yerine getirmesi beklenir. Ancak bundan çok farklı olarak, **kazanılmış statüde** sizin (veya diğerlerinin) çabalarınız yoluyla belirli ölçütleri sağlayıncaya kadar o statüyü kazanamazsınız. Örneğin, üniversite mezunu olmak kazanılmış statüdür ve bu statüyü kazanmak genellikle hem sıkı çalışma hem de maddi kaynak gerektirir. Toplumdaki her birey atfedilen ve kazanılmış statülerin bir tür karışımını iştigal eder.

Statüler ve beraberinde gelen roller tek başlarına değildir, aksine tamamlayıcı setler veya çiftler halinde genellikle birbirlerine bağlıdır. Örneğin, ebeveynlerin ve çocukların statüleri (veya anne ve kızı, baba ve oğlu, anne ve oğlu veya baba ve kızı) karşılıklı ilişkililerdir. Bu nedenle, ebeveynlerin çocukları terbiye

etmek hakkı, çocukların ebeveynlerine itaat etme zorunluluğuna karşılık gelir (en azından teoride). Tamamlayıcı rollerle gelen statüleri tanımlamak, düzenli ve yapılanmış toplumsal etkileşimler veya **toplumsal yapı** için temel sağlayan önemli toplumsal ilişkileri belirlemektir. Ancak toplumsal yapı, yalnızca bireylere yapışık tamamlayıcı ve birbirine bağlı rol ve statüler meselesi değildir. Çoğu toplum, genellikle belirli statü gruplarını dinî veya siyasi bağlılık, meslek, aşiret, soy, aile ve toplumsal cinsiyet açılarından tanımlanmış sosyal gruplarla ilişkilendirir. Bahsettiğimiz bu çok çeşitli toplumsal grupları birbirine bağlayan ilişkiler, genellikle ortak bir kültürel odak noktası veya görev etrafında yapılandırılabilir. Böyle bir ortak odak noktasını paylaşan gruplar genellikle **kurumlar** olarak adlandırılır. Dolayısıyla burada, toplumsal statüleri eğitim konularına odaklanan birey veya grupları bir araya getiren eğitim kurumlarını tanımlıyoruz. Veya statüleri toplumdaki güç dağılımına odaklanan birey veya grupları bir araya getiren siyasi kurumlardan bahsediyoruz. Toplumsal yapı bazen sadece statü konumları ve grupların birbirlerine göre düzenlenmesini ifade eder. Buna karşın **toplumsal örgütlenme**, statüleri üstlenen sorumlular olduğunda ve tüm gruplar günlük işleriyle meşgul olduğunda aktif hale gelen, birbirine kenetlemiş rol ilişkilerini ifade eder. Tüm bu terminoloji, **işlevselcilik** olarak adlandırılan sosyal bilimsel düşünce akımıyla bağlantılıdır (işlevselcilik hakkında daha fazla bilgi için bkz. 12. bölüm). İşlevselciliğin en etkili olduğu zaman 20. yüzyıl başlarıdır. Kuram o zamandan beri fazlaca eleştirilmiştir, ancak pek çok antropolog ve sosyolog daha ayrıntılı birtakım varsayımlarını kabul etmediklerinde dahi, temel sosyal ilişkileri tanımlamak için bu kuramın terminolojisini kullanmaya devam etmektedir.

Toplumsal Örgütlenmenin Boyutları

Antropoloji ve sosyolojinin ilk yıllarındaki en önemli araştırma konularından biri, Avrupa ulus-devletleri ile küçük ölçekli toplumlar arasındaki zıtlıktı. Büyük ve güçlü Avrupa ulus-devletlerinin endüstriyel teknolojisi gelişmişti ve işbölümü karmaşıktı. Küçük ölçekli toplumlarda ise, toplumsal örgütlenme neredeyse tamamen akrabalık ilişkisine dayalıydı, geçim için basit aletler kullanılıyordu, toplumsal tabakalaşma hiç bulunmuyor veya çok az bulunuyordu. Bu zıtlık bazen sözde uygar ve sözde ilkel toplumlar arasındaki karşıtlık olarak da ifade edilmiştir. Dolayısıyla sosyologlardan, “uygar” toplumların nasıl işlediğini açıklamaları, antropologlardan da “ilkel” toplumların nasıl işlediğini açıklamaları beklenmiştir.

Büyük ölçüde etkili modellerden birisi, hem modern sosyolojinin hem de modern antropolojinin kurucusu kabul edilen Fransız sosyolog Émile Durkheim (1858-1917) tarafından öne sürülmüştür. Durkheim, mekanik dayanışmayla birbirine bağlı olan toplumlarla organik dayanışmayla birbirine bağlı olan toplumları karşılaştırarak, toplumu birarada tutan şeyin ne olduğu ile ilgilenmiştir. **Mekanik dayanışma**, küçük ölçekli, hayatta kalmak için gerekli görevlerin aile düzeyinde yapıldığı akraba temelli toplumların özelliğiydi ve aynı dil ve gelenekleri paylaştıkları için bu dayanışma türünde aileler birarada kalırdı.

Ancak, akraba grupları hayatta kalma ihtiyaçlarını karşılama konusunda aşağı yukarı kendilerine yetebildikleri için, birbirlerinden nispeten daha kolay kopabilirlerdi. Bu yüzden, mekanik dayanışma uzun süreler boyunca çok sayıda insanı birarada tutamazdı. Buna karşılık olarak **Organik dayanışma**, ulus-devletler olarak büyük ölçekli toplumların özelliğiydi. Böyle toplumlarda, hayatta kalmak için gerekli görevler, karmaşık iş bölümlerinde farklı alt grupların uzmanlık alanı haline gelirdi. Örneğin, çanak çömlek yapımı veya metal işçiliğinde uzmanlaşmış kişiler kendi besin veya giysi ihtiyaçlarını

karşılama için yeterli kaynak veya zamana sahip olmayabileceklerinden dolayı, bu mal veya hizmetler için diğer uzmanlara –besin üreticileri veya terziler– bağımlı olurlardı. Böyle bir karşılıklı bağımlılık, tek bir meslek grubunun toplumun bütününden kolay kolay kopamayacağı, çünkü kendine yetemediği anlamına geliyordu. Yaşayan bir vücudun organları gibi, karmaşık toplumların uzman alt grupları birbirlerine sıkı tutunup, hayatta kalmak için birbirlerine bağlı olmuşlar, böylece de toplumun bütününe güç ve sağlığını korumuşlardır. Bu yüzden organik dayanışma, daha geniş toplumları mekanik dayanışmanın tutabildiğinden çok daha güvenli bir şekilde bir arada tutabilmiştir.

Antropologlar toplumların farklı zaman ve mekânlarda üstlendikleri çeşitli biçimleri anlamaya çalışırken, bu gibi kavramları kendi analitik araçları ile birleştirdiler. Aynı zamanda etnografik araştırma yoluyla gün yüzüne çıkan farklılıkları vurgulamak için yeni kavramlar geliştirdiler. Bunların en temel olanlarından biri, toplumların siyasi örgütlenme biçimine dayanarak oluşturdukları dört katlı sınıflandırmadır: bu dört kat grup, kabile, şeflik ve devlettir (bu konu 8. bölümde daha kapsamlı tartışılmıştır). Bir diğer dört katlı benzer sınıflandırmaysa, toplumların ekonomik örgütlenme biçimlerine dayalıdır: bunlar yiyecek toplayıcılar, çobanlar, yaygın tarım yapanlar ve yoğun tarım yapanlardır (bu konu 9. bölümde daha kapsamlı tartışılmıştır). Farklı sınıflandırmalar arasındaki karşılıklı ilişki, insanların geçinme biçimleri ile kendilerini siyasi olarak örgütlenme biçimleri arasındaki ilişkileri vurgular.

Karşılıklı ilişki kusursuz değildir ve bu da daha önceki sınıflandırmaları birbirinden ayıran kavram çiftleri tarafından da vurgulanır. Yani, antropologlar **eşitlikçi toplumlar** ile **tabakalı toplumları** birbirinden ayırırlar. Eşitlikçi toplumlarda tüm bireyler (veya tamamlayıcı gruplar) aşağı yukarı aynı zenginlik, güç ve saygınlık derecesine sahiptir. Tabakalı toplumlarda, bazı bireyler (veya gruplar) bu üç kıymetli kaynağa daha büyük

oranda (ve çoğu zaman da kalıcı olarak) erişim hakkına sahiptirler. Ancak, eşitlikçi toplumlardan (yani şimdiki sınıflandırmada gruplar ve kabilelerden) tabakalı toplumlara (şeflikler ve devletler) geçişin tarihi henüz tamamen anlaşılamamıştır. Bazı antropologlar etnografya, tarih ve arkeoloji aracılığıyla bilinen, eşitlikçi ilişkilerin aşınmaya başladığı ama kalıtsal toplumsal tabakalaşma yapılarının da henüz tam oluşmadığı toplumlara özel bir ilgi göstermişlerdir. Papua Yeni Gine'nin Trobriand adalarında yaşayan veya Kuzey Amerika'nın kuzeybatı sahilinde yaşayan yerliler gibi toplumlar, pek çok eşitlikçi toplumun yaptığı gibi geçimleri yiyecek toplayıcılığı veya yaygın tarıma dayanır. Ancak aynı zamanda toplum içinde, kısıtlı yüksek statülü konumlara ayrıcalıklı biçimde ulaşmalarını sağlayan bazı birey ve aileleri diğer herkesin üzerinde tutan sosyal yapılara da sahiplerdir. Antropolog Morton Fried bu toplumları **sıralı toplumlar** olarak adlandırır. Bu toplumlardaki bazı bireyler, toplumsal saygınlık bakımından diğerlerinden daha üstte sayılır, ancak zenginliğe veya güce daha fazla oranda erişim hakkı bulunmaz. Bilim insanlarının vardığı fikir birliği, tamamen tabakalı toplumların sıralı toplumlardan gelmiş olabileceği yönündedir, ancak bu dönüşüm için gerekli mekanizmalar üzerine çokça tartışılmıştır ve her durumda biraz farklılık gösterebilmektedir.

Etnografik veriler, Durkheim'ın küçük ölçekli toplumların büyük oranda akrabalık temeli üzerine örgütlendikleri gözlemini desteklemiştir. 8. bölümde değinildiği üzere, akrabalık sistemleri bu görevi gerçekleştirebilmek için oldukça ayrıntılı olmalıdır ve geleneksel olarak antropoloji, insanoğlunun yarattığı farklı akrabalık sistemlerini anlamaya ve karşılaştırmaya çalışmıştır. Buna rağmen sosyal örgütlenmeleri akrabalık odaklı olan eşitlikçi toplumlar bile, akrabalık gruplarını birbirinden ayıran ve daha kapsayıcı düzeyde bireyleri bir araya getiren ek toplumsal örgütlenme biçimleri icat etmişlerdir: antropologlar böyle gruplara **cemiyet** (kardeşlik) adı verirler.

Cemiyetler çok farklı şekillerde olabilir. Etnografik olarak en iyi bilinenlerin arasında, Batı Afrika'daki gizli topluluklar ile Doğu Afrika'daki yaşa dayalı sistemler bulunur. Bugünkü Tanzanya'da yaşayan Nyankyusa gibi toplumlarda görülen **yaş kümesi**, örneğin beş yıl gibi belirli bir zaman dilimi içinde doğan genç erkek grubundan oluşur; böylece, düzenli olarak her beş yılda yeni bir yaş kümesi oluşur. Bireylerin yaşı ilerledikçe, yaş kümeleri genellikle statü sırası veya **yaş grupları** yoluyla ilerler. Her yaş kümesinin geçmek zorunda olduğu –genç, yetişkin, yaşlı gibi– üç yaş grubu olabilmektedir. Bir yaş grubundan bir sonrakine yükselme, genellikle ritüellerle belirlenir. Yaş kümesi sistemlerine sahip pek çok toplum, oğlan çocuklarını yetişkin erkeklere dönüştüren *erginleme* ritüeline özel bir önem verir, ancak toplumlar farklı yaş kümelerinin bir gruptan sonrakine geçişini kapsayan ritüellerin içerik ve detayları konusunda farklılık gösterirler. Yaş kümesi sistemleri farklı toplumlarda farklı roller oynamıştır. Genç yaş gruplarına ait olanlar sıklıkla *savaşçılar* olarak tanımlanmıştır, ancak şunu da unutmamak gerekir ki, bu bireylerin savaşçı veya istilacı olarak tüm faaliyetleri yaşlı grupların kontrolü altındadır. Ek olarak, yaş kümesi ve yaş grubu sistemleri olan toplumlar, yaş grubu yapısını, zamanı kavramanın ve ritüel araçlarla zamanın geçişini düzenlemenin bir yolu olarak kullanırlar.

Bugün Batı Afrika ulus-devletleri olan Sierra Leone, Fildişi Sahili, Liberya ve Gine'de yaşayan Mende, Sherbro, Kpelle ve diğer komşu kabileler, akrabalık gruplarını birbirinden ayıran toplumsal örgütlenme biçimleri olarak **gizli toplulukları** oluşturdular. Bazı gizli topluluklar yalnızca erkekleri, diğerleriye yalnızca kadınları üye olarak kabul ederler ve en azından biri hem kadınları hem de erkekleri kabul eder. Yalnızca yetişkinler gizli topluluklara girebilir. Çocuklar bu statüye erişebilmek ve kabul görebilmek için *erginleme* ritüellerinden geçmek zorundadır; bazı antropologlar araştırmalarının bir parçası olarak *erginleme* ritüelinden geçmişlerdir. Gizli toplulukların “gizli”

olan kısımları, yalnızca erginlenen bireylere verilen ve dışarıdan kişilerle paylaşmanın yasak olduğu özel bilgi dağarcığını ifade eder. Erginlenen bireyler aynı zamanda ait oldukları topluluk içinde daha yüksek konumlara çıkabilirler, ancak bunun için bir bedel ödemeli ve özel eğitim almalıdırlar. Kendilerine dönük bu eğitim ve aktiviteye ek olarak, halk önünde gerçekleştirmeleri gereken özel görevler de vardır. Gizli toplulukların olduğu kültürlerde kadın ve erkek arasındaki toplumsal ilişkiler oldukça eşitlikçidir; örneğin, bir köyün kadın Sande topluluğu ile erkek Poro topluluğu halk davranışını denetlemek ve uyulması beklenen davranış kurallarını ihlâl edenlere yaptırım uygulamaktan ortak biçimde sorumlu olabilirler.

Akrabalık ve cemiyet gibi toplumsal örgütlenme biçimleri tabakalı toplumlarda hâlâ görülebilir. Ancak bunların kapsam ve önemi, toplumsal tabakalaşmanın dayandığı eşitsizlikleri devam ettiren toplumsal yapının yeni özellikleri tarafından değiştirilebilir. Yani, tabakalı toplumlar kendi içlerinde hiyerarşik birtakım gruplara ayrılırlar. Antropologların araştırdığı hiyerarşik yapılardan en önemli ikisi kast ve sınıftır.

Kast ve Sınıf

Antropologlar geleneksel olarak **kast** toplumlarını, belirli bir alt gruba aidiyetin doğuştan geldiği ve **toplumsal hareketliliğin** veya bireylerin içine doğdukları ve ait oldukları alt gruptan çıkmalarının mümkün olmadığı tabakalı toplumlar olarak tanımlar. Kast sisteminin olduğu toplumlar için asıl örnek Hindistan'dan alınmış olsa da, antropologlar diğer toplumlardaki benzer toplumsal düzenlemeleri tanımlamak için de bu terimi kullanmışlardır.

Hindistan'da veya Güney Asya'da herhangi bir yerde, geleneksel olarak her kast, hem bireylerin içeriden eş seçmek zorunda olduğu iç evlilik yapan grup olarak (*endogami/iç evlilik* tanımı için bkz. 7. bölüm), hem de kastın özdeşleştirildiği ge-

leneksel meslek (örneğin tuz üreticisi, çiftçi, savaşçı veya din görevlisi) ele alınarak tanımlanır. Her meslek ve onunla ilişkilendirilen kast, saflık ve kirlilik ölçeğinde sıralanır. Üst kademedeki kastların, kastın saflığını korumak ve devam ettirmek için gerekli olan çeşitli beslenme kurallarına ve tabulara uyması zorunludur. Kast sisteminin, dolayısıyla da saflık ölçeğinin en üstündekiler *Brahman*lardır ve vejetaryen din adamlarıdır; en alttakilere ise *dalit* veya parya adı verilir (önceden “dokunulmazlar” adı verilirdi). Bu en alt kast et tüketir ve meslekleri (deri işçisi, çöpçü) dolayısıyla genellikle ölü hayvanlar veya dışkı gibi kirli maddelerle muhatap olur. Son yıllarda kast sistemi ile ilgili yapılan çalışmalar Brahman kastının yüksek ritüel statüsünün, Brahmanların kast sistemi içinde baskın oldukları anlamına gelmediğini göstermiştir; daha ziyade bu çalışmalar kralın ve onun savaşçıları olan Kshatriyaların merkezi konumunu vurgulamıştır. Krallar yerel kastların sıralanışını belirleyebilir, örneğin kralın bakış açısından diğer kastların işlevi, ki bunlara Brahmanlar da dâhildir, kendisini kirlilikten korumaktır. 20. yüzyılın sonuna kadar, kentsel Hindistan’da kast ilişkileri önemli ölçüde değişime uğramıştır: sıralaması birbirine yakın olan kastlar siyasi koalisyonlarda bir araya gelmiş ve ülkenin farklı bölgelerinden gelen ancak aynı kasttan olan kişiler (örneğin Brahmanlar) ulusal düzeyde dayanışma sağlamak için birleşmişlerdir. Kast hiyerarşisinin en alt tabakasında kalıcı olarak kalan ve buradan kurtulmaya çalışan bireylerle, gene kast sisteminin nispeten daha iyi tabakasında bulunan bireyler karşı karşıya geldiklerinde, ne yazık ki Hindistan’da bu iki grup arasında kasta bağlı şiddet olayları meydana gelmiştir.

Buna karşılık toplumsal **sınıf** kavramı, antropologların, tabakalı bir toplumda bireylerin birbirlerinden gelir düzeyleri veya Karl Marx’ın (1818-1883) ifade ettiği gibi farklı sınıflardan bireylerin sahip olduğu mülk türü gibi esas olarak ekonomik açılarından farklılaştığı sıralı alt grupları tanımlamak için kullandıkları bir terimdir. Marx, endüstriyel kapitalist bir

toplumda sınıf ayrımlarının, **burjuvazi** yani kapitalist sınıf ile **proletarya** yani çalışan sınıf arasında oluştuğunu ifade etmiştir. Burjuvazi, üretim araçlarını (aletler, bilgi, hammadde) elinde bulunduran sınıftır. Proletarya, yalnızca emek gücünü elinde bulunduran, onu da burjuva fabrika sahiplerine nakit ücretler karşılığı satan sınıftır (bu terimlerle ilgili daha fazla açıklama için bkz. 7. ve 10. bölümler). Her halükârda, bazı toplumsal sınıflardan kişiler, maddi kaynaklara erişimde ayrıcalıklı görülür, ancak diğer toplumsal sınıflardan kişilerin bu kaynaklara erişimi oldukça keskin hatlarla sınırlanmıştır. Dahası, yönetici sınıflar ayrıcalıklı durumlarını daha güçsüz sınıflara egemen olmak için kullanırlar.

Geleneksel olarak antropologlar, toplumsal sınıfların kapalı olmaması ve bir sınıftan diğerine toplumsal hareketliliğin yasak olmaması dolayısıyla, sınıf kavramını kasttan ayırmışlardır. Sınıf hareketliliğine yapılan vurgu, daha aşağı sınıflardan üst sınıflara çıkabilmiş istisnai, başarılı bireylere dikkat çekerken, aynı zamanda yukarıdan aşağı doğru olan sınıf hareketliliğini ve pek çok kişi için çeşitli toplumlardaki mevcut (örneğin Büyük Britanya) sınıfsal sınırların katılığına göz ardı etmiştir. Aynı zamanda, bir kast sisteminde bireylerin düşük kasttan daha yüksek kasta yükselemeyeceğini iddia etmek, farklı kastlardan bireylerin bazen kitlesel olarak tüm kast sistemi içinde kendilerini görece yükseltmeyi başarabildiklerini göz ardı etmektir.

Tabakalı toplumlarda sıralı alt gruplar, sınıf veya kast hiyerarşisinde bulunmaları beklenen konumları çoğu zaman kabul etmez ve bu tarz gruplar arasında mücadele ve çekişmeler olur. Özellikle Marx, burjuvazi ve proletarya arasındaki düşmanlığa dikkat çekmiş ve bu düşmanlığın nihayetinde işçilerin kapitalist düzeni yıkıp yerine sosyalizm kurdukları sınıf mücadelesi yaratacağını tahmin etmiştir. Hindistan'da araştırma yapan antropologlar, en düşük kasta bulunan kişilerin konumlarını zorunlu olarak doğru ve uygun kabul ettikleri fikrini sorgulamışlardır. Şüphesiz, son yıllarda Hindistan'da patlak veren kast

sistemi kaynaklı şiddet olayları, sistemin en altındakilerin böyle bir sistemi kabul etmekte isteksiz olduklarını kanıtlar. Aynı zamanda, hiyerarşik toplumsal sistemin farklı düzeylerinden kişiler arasında gerçekleşen etkileşimleri genellikle böyle şiddet olayları belirlemez. Farklı sıralı gruplardan bireyler birbirleriyle ilişki kurmak için şiddet içermeyen yollar da bulurlar. Örneğin çeşitli mesleklerden farklı gruplar, birbirlerinin hizmetlerine –örneğin iş yerlerinde– ihtiyaç duyduklarında yalnızca kişisel olmayan bir bağlantı kurabilirler. Ancak pek çok toplum, kurumsallaşmış çapraz-hiyerarşi bağlantıları geliştirmiştir. Bunlar farklı biçimde sıralanmış grupların daha kişisel ilişkiler kurmalarına imkân sağlar. Antropologlar genellikle bu tarz bağlantıları **müşteri** veya **patron-müşteri ilişkileri** olarak adlandırır çünkü bu bağlantılar normal olarak üst düzey gruptan bir kişiyi (patronu) ve alt düzey gruptan bir kişiyi (müşteri) içerir. Bunun en iyi belgelenmiş örneği, bir Latin Amerika kurumu olan *compadrazgo** veya ortak-ebeveynliktir. Böyle bir ilişki şu şekilde yaratılabilir; alt düzeylerden evli bir çift (müşteriler), üst düzey bir kişiden (patron), çocuklarının vaftiz töreninde *compadre* veya *comadre* (vaftiz babası veya vaftiz annesi) olarak yer almalarını isteyebilir. Patron vaftiz törenine katılır ve bu görevi alırsa, o kişi ile çocuğun ebeveynlerinin arasında yeni bir ilişki kurulacaktır. Birbirlerini akrabalık unvanlarıyla, yani *vaftiz babası* veya *vaftiz annesi* şeklinde çağıracaklar ve ilişkileri daha az resmî ve daha dostane bir hale gelecektir. Artık bireyler *vaftiz anne-babası* oldukları için, çocuğun ebeveynleri herhangi bir sorun yaşadıklarında patrona (yani vaftiz anne-babasına) yaklaşmakta daha özgür hissedeceklerdir. Vaftiz anne-babası da yardım etme konusunda manevi açıdan kendilerini mecbur hissedeceklerdir. Buna karşılık, eğer pat-

* Compadrazgo'da, tıpkı Türkiye'deki kirvelik geleneğinde olduğu gibi, kişi çocuğun ikinci koruyucu annesi/babası mertebesine gelmektedir. (ç.n.)

ron/vaftiz anne-babasının destekçilere ihtiyacı olursa (örneğin siyasette), çocuğun ebeveynleri de bu desteği sağlama konusunda kendilerini zorunlu hissedeceklerdir. *Compadrazgo* gibi müşteri kurumları sıklıkla birbiri arasında bağ olmayan bireylerin ilişkilerini meşru akrabalık şekline dönüştürdüğü için, antropologlar bazen *vaftiz anne-babalarını kurgusal akraba* olarak da tanımlar (kurgusal akraba kavramı ile ilgili daha fazlası için bkz. 7. bölüm).

Yüksek nüfus oranı ve karmaşık işbölümüne sahip katmanlı toplumlar genellikle **devlet** adı verilen siyasi yapılanma ile ilişkilidir (daha ayrıntılı olarak 8. bölümde bahsedilmektedir). Devletlerin organik bütünlüğü, küçük ölçekli ve eşitlikçi toplumlarda bulunmayan ve ihtiyaç duyulmayan yeni bir kurum biçimi, yani bürokrasi yoluyla devam ettirilir. **Bürokrasi**, her birine kendine özgü bir rol verilen, devlet yönetimi veya ticari şirketler gibi karmaşık kurumların sorunsuz işlemesini sağlamak amacıyla beraber çalışmaları için tasarlanan, hiyerarşik olarak düzenlenmiş resmî statüler bütünüdür. Bürokrasi içinde resmî statü işgal eden bireyler **otoriteye** sahiptirler. Bireyler yasal olarak resmî bir görevde bulunduklarından dolayı, belirli biçimlerde kontrol ve etki edebilme gücüne otorite denir. İdeal olarak düşünüldüğünde, bürokratlar hizmet ettikleri kurumların amaçlarını savunurlar ve yaptıkları işin çoğunluğu, sorumlu oldukları belirli görevleri yerine getirirken doğru prosedürleri takip etmektir. Karmaşık kurumlar bürokratlar olmadan işleyemez, ancak formalite ve bürokratik süreçlerin karmaşıklığı, genellikle dışarıdan bireyleri öfkeliendirir ve bürokratları kişisel çıkarları için konumlarını kötüye kullanmaya teşvik edebilir.

Kast ve sınıfla ilgili tanımlar, karmaşık tabakalı toplumların yapılarındaki ana hatları anlamak açısından yararlı olabilir, ancak böyle toplumlarda görülen toplumsal kurumların tüm önemli boyutlarını belirleme konusunda genellikle yetersizdirler. Antropologlar, sınıf ve kast yapılarını birbirinden ayıran ve kendi içinde yerleşik, o toplumun bireyleri tarafından da

kullanılan ek kategorilerin öneminin farkındalar. Bunu akıldan tutarak, ırk sınıflamasına da ayrı bir önem vermişlerdir ve cinsellik, toplumsal cinsiyet ve etnik kimliğe göre çerçevelenen ayırımlarla gittikçe daha fazla ilgilenmişlerdir.

İrk

İrk, antropoloji biliminin bir disiplin olarak ortaya çıkışıyla bütünleşmiş bir kavramdır (İkinci Bölümdeki tartışmalara bakınız). 19. yüzyıl sonlarından bazı fizik antropologlar, bir grubun fiziksel özellikleriyle dil ve gelenekleri arasında nedensel bir ilişki olduğunu göstermeye çalışmışlarsa da, 20. yüzyılın başlarındaki antropologlar bu tarz girişimlerdeki kusurları açığa çıkarmak için çok uğraşmışlardır. Modern kültür kavramı, biyolojik kökenlerine bakılmaksızın insanların *herhangi bir* dili veya kültürü nasıl öğrendiklerini açıklamak ve dünyadaki toplumları birbirini dışlayıcı biçimde sınıflandırmaya ve onları hiyerarşik olarak sıralamaya çalışan tasarımlara karşı çıkmak için geliştirilmiştir.

Aynı zamanda da, ırksal sınıflandırmalar için hiçbir biyolojik temelin olmayışı, bazı toplumlarda insanları, bir grubun sözde kökenleri veya fiziksel görünüşüne dayalı *kültürel* kategoriler yaratmaktan ve daha sonra da bunları toplumsal kurumların yapıtaşları olarak kullanmaktan alıkoymamıştır. İrksal kategoriler yüzeysel görünümlere dayanılarak inşa edildiği için, farklı toplumlar farklı şekillerde ırksal sınırlar çizebilir. Antropologlar ırk kavramının farklı kültürlerde nasıl tanımlandığı ve anlaşıldığını karşılaştırdıklarında, bu farklılıklar açıkça görülebilir.

Örneğin çok yakın bir tarihe kadar, Birleşik Devletler’de ırka dayalı temel ayırım, siyah ve beyaz olarak başlıca iki ırk kategorisi arasında yapılıyordu. Birleşik Devletler’de Afrikalıların Avrupalı yerleşimciler tarafından köleleştirilmesi ve 19. yüzyılda köleliğin yasal olarak yasaklanmasından sonra bile devam eden ırka dayalı baskı, ülkede siyahlar ve beyazlar arasında tar-

tışmasız gibi görünen bir ayırım yaratmıştır. Bu ayırım **ırkçılık** adı verilen ideoloji ile meşrulaştırılmıştır. Irkçılık, bütün insanlığın “ırklar” adı verilen birkaç doğal ayrı gruba ayrılabilceğini ve bazı ırkların tabiatı itibariyle biyolojik olarak diğer ırklardan üstün olduğunu, bunun da üstün ırkların aşağı ırklara sistemli bir şekilde zulmetmesini haklı gösterdiği düşüncedir. Ancak siyah ve beyaz ırk arasındaki sınırları kaldırmaya çalışmak her zaman çelişkilere yol açmıştır. Tarih boyunca köle sahibi beyaz erkekler, siyah kadın köleleri cinsel açıdan istismar etmiş, sonuç olarak bu kadınlar da melez çocuklar dünyaya getirmiştir. Birleşik Devletler’de bu bireylerin hangi ırka ait olduğu ile ilgili ikilemler, **hipo-soy** kuralı ile çözülmüştür. Hipo-soy kuralında, bir bireyde bulunan bir damla Afrikalı kanı bile, o kişiyi “beyaz” değil “siyah” ırktan yapar. “Bir damla kuralını” savunmak, beyazlara bu ırktan olmakla ilişkilendirilen pek çok avantajı muhafaza etme ve siyah bireylerin sahip olduğu dezavantajlardan kendilerini koruma fırsatı vermiştir. Gerçekten de, antropolog Faye Harrison 19. yüzyıldan beri “siyah olmanın toplumsal tabanı simgelemeye başladığını” göstermiştir (1998, 612).

Birleşik Devletler’de beyaz olmakla ilişkilendirilen başlıca ayrıcalık, beyazlığı ırksal bir kimlik olarak düşünmek zorunda olmamak, beyaz ten renginin getirdiği imtiyazlara kendiliğinden sahip olduğunu bilmek ve “ırk” kavramını yalnızca beyaz olmayan gruplarla özdeşleştirmektir. Beyazlar onlara ayrılmış mahallelerde yaşadıkları ve beyaz olmayanlarla çok az karşı karşıya geldikleri zaman, kolaylıkla kendi yaşam tarzlarını standart, olağan ve “Amerikalı” görür ve herhangi bir varyasyonu bireysel farklılıklara dayandırır. Ancak beyazlık, Birleşik Devletler’deki bütün beyazlar tarafından bu şekilde deneyimlenmez. Antropolog John Hartigan 20. yüzyıl sonlarında Detroit’te üç mahallede ırk ilişkilerini araştırmış ve şu sonuca ulaşmıştır: *“ırkın anlamı bir yerden diğerine değişmekte ve bu durum ekonomik değişikliklerin, demografinin ve sınıf yapılarının*

yerel etkilerini yansıtmaktadır" (2015, 108; vurgu alıntı yapılan esere aittir).

Birleşik Devletler'deki pek çok beyaz, beyazlıkla özdeşleşen avantajları çoğu zaman kabul etmedikleri için, bazı bilim insanları ve aktivistler **ırkçılık karşıtı** akımlar başlatmış ve eğitim çalıştayları düzenlenmiştir. Burada amaç, beyaz katılımcıların ırk temelli ayrıcalıkları görmelerini engelleyen ırkçı ideolojinin farkına varmalarını sağlamak ve kötü yönlerini açığa çıkarmak ve böylece de ırkçılığın gücünü ve yeniden üretilmesini engellemektir. Birleşik Devletler'de ırk konusunu araştıran antropologlar bu çaba ve girişimleri desteklemekte, ancak aynı zamanda kavramsal olarak kimsenin ırkı deneyimlemediğini vurgulamaktadır. Örneğin John Hartigan, belirli topluluklardaki dinamiklerini keşfederek ırkçılığın nasıl işlediğini anlamamızda, ırk ilişkileri üzerine yapılan etnografik alan çalışmasının oldukça yardımcı olacağını ifade eder: "İrk kavramının önemli olduğu, farklı ve değişen durumları anlamak için alandan ... sürekli yeni şeyler öğrenmemiz gerekiyor" (2015, 42).

Ülkede siyah orta sınıf ortaya çıktığı ve Birleşik Devletler'de siyah olmanın anlamı yalnızca sınıf tarafından değil aynı zamanda toplumsal cinsiyet tarafından da şekillendirildiği için, 21. yüzyılın başlarında ırk üzerine çalışan gözlemciler, siyahların Birleşik Devletler'deki deneyimleri ile ilgili genellemeler yapmanın mümkün olup olmadığını merak ettiler (bkz. 6. bölüm). Buna ek olarak antropologlar ve diğer bilim insanları, toplumsal cinsiyet ve sınıf kimlikleri gibi ırksal kimliklerin de, insanların *oldukları* değil *yaptıkları* şeyler olarak anlaşıldığını savunurlar (6. bölümdeki *toplumsal cinsiyet edimselliği* tartışmasına bakınız). Birleşik Devletler'de son yıllarda ırksal manzara, göçler nedeniyle daha karmaşık hale gelmiştir. Örneğin Hartigan'a göre (2015, 152-157) Latin Amerika veya Asya ülkelerinden gelen göçmenler, beyazların ulaştığı ayrıcalıklara ulaşmalarını engelleyen, ırk benzeri bir ayırım olan *yabancılıkla* damgalanır. Aynı zamanda göçmenler, daha az tehditkâr görü-

nen *etnik köken* (5. bölüme bakınız) kavramı ile ilişkilendirilen kültürel ve linguistik farklılıklarla birbirlerinden ayrılırlar.

Birleşik Devletler'in dışındaki ülkelerde, kendi köklerini Avrupa'ya dayandıran yöneticilere sahip toplumların dünya hâkimiyeti, hâlâ beyaz tenin koyu tenden daha değerli olduğu küresel bir hiyerarşiyi ayakta tutar. Afrikalıların Avrupa köleliği altında ezildiği Karayip veya Brezilya'da da, ırk kavramı farklı yorumlanır. Örneğin, bazı yerlerde birisinin iddia ettiği veya diğerlerince verilen ırksal kimlik, o sırada başka kimin orada bulunduğuyla ilgili olarak, durumdan duruma farklılık gösterebilir. Yani herhangi bir toplumsal ortamda, en açık tenli kişiler "beyaz" kimliğine sahip olduklarını iddia edebilirler. Ancak farklı bir ortama girdiklerinde ve ten rengi onlarınkinden daha da açık olan kişilerle karşılaştıklarında, beyaz olmayan ve daha aşağı kategorileri kabul etmek zorunda kalabilirler. Bazı antropologlar (örneğin Lancaster, 1992), bu yapıdaki ırksal sınıflandırmayı tanımlamak için *renkçilik* (colorism) terimini kullanırlar. Bu Birleşik Devletler'de bulunan tek ve kesin ırksal sınıflandırma yapısının zıddı bir terimdir.

Tüm bunlara ek olarak, toplumsal hareketlilik ve ona eşlik eden kültürel değişiklikler –baskın dili öğrenme, eğitim alma, kazançlı bir iş bulma, beslenme ve kıyafet konusunda yeni alışkanlıklar edinme– bir ırk grubundan diğerine geçiş olarak yorumlanabilir. Bu yüzden görünüşte biyolojik özellikleri değişme de, Latin Amerika'nın bazı bölgelerinde saçlarını kestiren, İspanyolca konuşan, Avrupa kıyafetleri giyen, eğitim alan ve Batı-tarzı meslekler edinen yerliler kendi toplumlarındaki diğer insanlar tarafından "yerliden" ziyade "beyaz" veya "melez" olarak sınıflanabilir. Antropologlar, gruplar arası fiziksel farklılıklardan ziyade kültürel farklılıkları ifade etmek için sözde ırksal etiketlerin kullanıldığı böyle durumları tanımlamak için bazen *toplumsal ırk* terimini kullanırlar.

Etnik Köken

Biyoloji ve kültüre dayalı yapılan sınıflandırmalar arasındaki ayırım, kesin çizgilerle belirlenmiş değildir. Bu da insanların kendilerine veya başkalarına bir kimlik belirlemek için, kültürel veya fiziksel birtakım özellikleri ne şekillerde öne çıkardığı veya önemsiz gösterdiğini vurgular. Antropologlar tarafından da ayrıntısıyla incelenen diğer bir önemli toplumsal kategoriyi, yani **etnik grubu** göz önüne aldığımızda, bu belirsizlik kendini gösterir. Etnik gruplar genellikle grup üyeliğini belirleyen kültürel özelliklerle diğer toplumsal gruplardan ayrılır: bunlar ortak dil, ortak din, ortak gelenekler ve ortak tarih olabilir. Ancak bütün bu kültürel ortaklıklar, grup üyeleri sürekli birbirleriyle etkileşim halinde olmazsa veya evlenmezse gerçekleşmeyeceği için, hem etnik grubun bireyleri hem de dışarıdan kişiler etnik kimliğin ortak bir biyolojik kökene dayandığını düşünürler. Irksal kimliğin sözde biyolojik kökenlere, etnik kimliğin ise kültürel kökenlere dayanması bir yana, bazı antropologlar da ırksal kimliğin etnik kimlikten farklı olmadığını düşünürler. Ve uygulamada etnik grup ve ırk kavramları, ulus kavramıyla çakışır (Daha ayrıntılı olarak 8. bölümde açıklanmıştır).

Bu tarz kültürel kimliklerin tümü –ister akrabalık, ırk veya etnik kimlik açılarından anlaşılıyor olsun– karmaşık toplumsal bir ortamda diğer benzer kimliklere karşıt olarak gelişir. Dolayısıyla da, nihayetinde ırklar veya etnik gruplar arasındaki sınırlar hem içsel öz tanımlamanın hem de diğerleri tarafından tanımlanmanın bir ürünüdür. Elbette gruba aidiyet hissi ve kişinin kendi grubunu diğer komşu gruplardan ayırabilme yetisi insanlık geçmişinde çok eskilere dayanmaktadır. Ancak bugün ırksal, etnik ve ulusal kimliklerin araştırılmasını bu kadar önemli yapan şey, günümüz ulus-devletlerinin sınırları içinde bu grupların üstlendikleri roldür.

8. bölümde de anlatıldığı gibi, ulus-devletler nispeten yeni siyasal örgütlenme biçimidir. İlk defa 18. yüzyıl sonları ve 19.

yüzyılda Avrupa, Kuzey ve Güney Amerika'da gelişmiş ve daha sonra da Batılı sömürge imparatorluklarının dağılmasını takiben dünyaya yayılmıştır. Fransız Devrimi'nden önce, Avrupa devletleri tahta çıkma hakkını Tanrı'dan aldığına resmî olarak inanılan kral ve imparatorlar tarafından yönetiliyordu. Kralların ilâhi haklarını tamamen geçersiz kılan ve "İnsan Hakları'nı" ilân eden Fransız Devrimi'nden sonra, meşru devlet otoritesi için yeni bir temel atılmak zorundaydı. 19. yüzyıl boyunca, yöneticiler kendilerinin de ait oldukları ulusu yönetirlerse yalnız o zaman meşru olacakları fikri gelişti.

Meşruiyet, yöneten ve yönetilen arasındaki kültürel, linguistik veya dinî –yani ulusal– anlamda geçerli bağlara ve ulus ile devletin tam kesişmesine bağlı olmaya başladığında, farklı kimliklere sahip grupların ulus-devlet sınırları içinde ısrarcı davranışları sorun yaratan bir hal almıştır. Eğer böyle gruplar devletin sunduğu asimilasyona başarılı bir şekilde direnirlerse, varlıkları devletin ve yöneticilerin meşruiyetini sorgulamış olur. Şüphesiz eğer sayıları yeterli olursa, kendi devletlerinden sorumlu ayrı bir ulus olduklarını iddia edebilirler! Bu durum 21. yüzyıldaki günümüz siyasi hayatını açıklamaktadır. Gittikçe daha fazla sayıdaki ulus-devletlerde iktidardaki rejimler dünyanın gözü önünde istikrar ve meşruiyetlerini kaybetmekten korkup, yönetme hakkını sorgulayan tüm vatandaşlarına karşı şiddet uygulamışlardır. Genellikle bunun sonucu olarak iki durum ortaya çıkmıştır: **Etnik kıyım** (bir kültürün yok edilmesi) ve **Soykırım** (tüm halkın fiziksel olarak yok edilmesi). Bu da ulus-devletler dünyasında siyasi ve toplumsal statüleri genelde çelişkili ve belirsiz olan mülteci ve göçmen nüfus akımlarına yol açmıştır.

Son yıllarda antropologlar, ülkenin yerlisi veya göçmen olsun, zulüm görmüş ırksal veya etnik grupların baskılara direnmek için insanları nasıl harekete geçirmeye çalıştıklarıyla ilgilenmişlerdir. Avrupa ülkeleri ve kuzey Amerika dâhil, dünya çapında tüm ülkelerde bu durum gerçekleşmiştir. Küreselleş-

menin etkileri farklı zeminlerden çok sayıda insanın farklı toplumlara karışmasını teşvik ettikçe ve ulus-devletleri zayıflatıkça, yeni etnik temas ve anlaşmazlıklar gelişmiştir.

İLERİ OKUMALAR

Toplumsal Örgütlenme

Fried 1967; Graburn 1971

Etnik Köken

Williams 1989

Sömürgecilik

Pels 1997; Stoler 2002

İrk

Hartigan 2015; Lancaster 1994; Smedley 1999

Etnik Kıyım ve Soykırım

Hinton 2002; Messer 1993; Nagengast 1994

Altıncı Bölüm

CİNSİYET, TOPLUMSAL CİNSİYET VE CİNSELLİK

Bu bölümde ele alınan ve açıklanan terim ve kavramlar, sırasıyla aşağıda verilmiştir.

- Feminizm
- Ataerkillik
- Cinsiyetçilik
- Kamusal/özel ayrımı
- Cinsiyet
- Toplumsal Cinsiyet
- İkili Cinsiyet Sistemi
- Kesişimsellik
- Toplumsal cinsiyet edimselliği
(gender performativity)
- Kültürel feminizm
- Liberal Feminizm
- Sosyalist feminizm
- Erkek çalışmaları
- Erkeklikler
- Kadın çalışmaları
- Toplumsal cinsiyet çalışmaları
- Kontrolsüz duygu (affect)
- Siborg
- Ara cinsiyet/interseks
- Cinsel Gelişim Bozukluğu
- Cinsellik
- Heteroseksüellik
- Heteronormatiflik
- Heteroseksizm
- Homoseksüellik
- Gay
- Lezbiyen
- Biseksüellik
- Transgender/transseksüel
- Queer

Kültürel antropologlar en başından beri cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik kavramlarıyla ilgilenmişlerdir. Ancak dünya çapında gerçekleşen büyük tarihî değişimler ve bu alanda gerçekleşen daha kapsamlı teorik gelişmelerle birlikte, bu konulara öncelikli yaklaşımları zaman içinde değişmiştir. Kitabın bu bölümü esasen 1960'lar ve 1970'lerden beri Avrupa-Amerikan sosyokültürel antropolojisi içinde gelişen kavram ve bakış açılarına odaklanmaktadır. Ancak cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik konuları etrafındaki aktivizm ve akademik bilgi, antropoloji disiplininin çok ötesine uzanır. Bu nedenle antropolog ve diğer sosyal bilimciler bakış açılarını paylaşmış ve birbirlerinden çeşitli kavramlar ödünç almıştır. Sosyokültürel antropologlar için sonuç, hem Batı dünyası dışındaki toplumlarda hem de Avrupa-Amerikan toplumlarında cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinselliği araştıran büyük miktarda ve giderek büyüyen etnografik araştırmanın ortaya konması olmuştur.

20. Yüzyılda Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Feminizm

Bazı antropologlar feminizmin 20. yüzyılda sosyal bilimler alanında gerçekleşen en köklü dönüşümlerden birinde rol oynadığını iddia ediyorlar. **Feminizm**, kadın ve erkeklerin insan olarak eşit bireyler olduğunu ve bu yüzden kadınların da erkekler gibi aynı hak ve ayrıcalıkları hak ettiğini savunur. Kuzey Amerika'da ırka dayalı köleliği kaldırmaya uğraşan akımın tetiklediği ilk feminizm dalgası toplumsal bir hareket olarak 19. yüzyılda ortaya çıktı. Yirminci yüzyılın başlarında, Birleşik Devletler'de kadınlar oy kullanma haklarını başarılı bir şekilde elde ettikten sonra, kadın hakları mücadelesi hızını kaybetti. Ancak sivil haklar hareketinin ardından 1960 ve 1970'lere kadar, ikinci-dalga feminizm gelişerek, kadınlarla erkekler arasındaki pek çok eşitsizliğin sorgulanmasına yol açtı. İkinci-dalga feministler, Batılı toplumların demokratik olması gerekirken ve kadınların artık oy hakkına sahip olmasına rağmen, toplum-

sal yaşamdaki pek çok alanın **ataerkillik**, yani erkeklerin kadınlar üzerindeki egemenliği baz alınarak düzenlendiğini vurguladılar. Feministler, kadınlar ve erkekler arasındaki ilişkileri şekillendirmeyi sürdüren ataerkil kurumlardan kaynaklanan sistematik eşitsiz sosyokültürel yapı ve uygulamaları tanımlamak için, **cinsiyetçilik** (ırkçılıkla olan benzerliğe dayanarak) terimini türettiler. Irkçılıkta olduğu gibi cinsiyetçiliğin de yalnızca önyargılı bireysel inanışlardan daha fazlasını barındırdığı düşünülüyordu; sonuç olarak kadınlarla erkekler arasında tam eşitliği sağlamanın, yalnızca inanışları değiştirmeyi değil aynı zamanda ataerkil kurum ve uygulamaları da ortadan kaldırmayı gerektirdiği de anlaşılmıştır.

Pek çok ikinci-dalga feminist için slogan “kişisel olan politiktir” olmuştur ve feministler **kamusal/özel ayrımı** ile karşı karşıya gelmişlerdir. Bu ayırım, “kadının yeri” olarak algılanan aile içi ev yaşamı ile erkeğin alanı olarak algılanan aile dışı, yani kamusal alan arasında, kanun ve gelenek tarafından kurulan bir bariyerdir. Feministler, kadınların “kişisel” olarak algılanan ataerkilliğin ev içi biçimleri tarafından baskıya uğradığını ve ev içi şiddet konularının hukukun “kamusal” sahasının dışında düşünüldüğünü ifade etmişlerdir. Görünüşte kadınların eşleri ve babaları, erkek yönetimindeki ev içi alanda kadınların çıkarlarını gözetip, kadınları erkek alanı olan kamusal alanın acımasız etkilerinden korumuşlardır. Ancak, ev dışına çıkıp eğitim almayı ya da iş sahibi olmayı amaçlayan veya kocası ya da özel evi olmayan kadınlar, sürekli ayrımcılıkla karşılaştıkları kamu kurumlarının insafına kalmışlardır. Bununla birlikte, evde yaşayan kadınların güvenliği garanti altına alınamamıştır, çünkü kamusal/özel ayrımı, kadınlara fiziksel eziyet yapmaları durumunda erkeklerin yasal hesap verebilirlikten kaçmalarına olanak sağlamıştır. Dolayısıyla aile içi şiddet etrafında oluşan feminist hareket, ikinci-dalga feministlerin günümüzde küresel hale gelen yığın bir kadın hareketi yaratmalarını tetiklemiştir (Merry 2009).

Kendi toplumlarındaki feminist mücadeleler, bazı antropologları kadınların insanlık tarihine yaptığı katkılarla ilgili uzun-sürekli varsayımları yeniden gözden geçirmeye teşvik etmiştir. Feminist antropologlar, kadınlar tarafından yazılanlar da dâhil pek çok etnografyanın, kadınlarla ilgili konularda bile erkek bilgilendiricilerin görüşlerine dayandığını belirtmişlerdir. Dolayısıyla, bir grubun “kültürü” ile ilgili tartışmalar aslında kültür erkeklerin (genellikle de yüksek-statüdeki erkekler) bakış açısından tanımlamıştır. Kadınlardan herhangi bir şekilde bahsedildiğinde, bu genellikle aile veya evlilik bağlamı içerisinde olmuştur. Kadınların eş veya anne gibi kültürel rollerinin, “doğal olarak” hamilelik ve emzirme döneminin biyolojik yapısından kaynaklandığı varsayılmıştır. Ancak Margaret Mead’in 1930’larda biyolojik cinsiyet ile toplumda kadın ve erkekten kültürel olarak beklenen davranışlar arasında bir ilişki olmadığını göstermesi, bu yapı için önemli istisnalardandır.

1970’lerin başına kadar feminist antropologlar, toplumda kadın ve erkek rolleri ile ilgili geleneksel varsayımların tekrar gözden geçirilmesi konusunda baskı yapıyorlardı. Margaret Mead’in çalışmasına dayanarak kültürel antropologlar, erkekleri kadınlardan ayıran fiziksel özellikleri (örneğin vücut şekli, vücut tüylerinin dağılımı, üreme organları, cinsiyet kromozomları) ifade etmek için yaygın bir şekilde **cinsiyet** terimini kullanmaya başladılar. Buna karşın, toplumdan topluma büyük ölçüde değişiklik gösteren, kadın veya erkek için kültürel olarak oluşturulmuş rolleri ifade etmek içinse **toplumsal cinsiyet** terimini kullanmışlardır. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki fark, oldukça önemli teorik bir dönüm noktası olmuş ve antropologlar ile diğer sosyal bilimciler tarafından yaygın biçimde benimsenmiştir. Bununla birlikte cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı, tüm toplumların insanları kadın ve erkek olarak iki kategoriye ayırması ihtimaline açık kapı bırakmıştır. Bu iki kategori evrensel olarak kadını erkekten ayırır. Böyle bir ikili sınıflandırmaya **ikili cinsiyet sistemi** adı verilmiştir. Pek

çok antropolog ve diğer araştırmacıya göre, fiziksel cinsiyet ile toplumsal cinsiyet rollerinin içeriği arasında bir ilişki görünmese de, ikili cinsiyet sisteminin kendisi evrensel olabilir. Bazı feminist antropologlar, yalnızca ikili cinsiyet sisteminin değil, aynı zamanda erkeklerin kadınlar üzerindeki hâkimiyetinin de evrensel olmasından endişe duymuşlardır. Örneğin, pek çok toplum, neslini kadınları üzerinden devam ettirir (bkz. 7. Bölüm), ancak *anaerkil*—yani grup olarak kadınların erkekler üzerinde baskın olduğu—düzenlenen toplumların olduğu ile ilgili ikna edici hiçbir kanıt bulunmamıştır.

Feminist antropolog Sherry Ortner, 1974'te, "Is Female to Male as Nature is to Culture?" başlıklı sorusu altında klasikleşmiş bir makale yazmıştır. Ortner'in sunduğu geniş kapsamlı kanıtlar bu sorunun cevabının "evet" olduğunu göstermiştir, —yani bir toplum içinde kadın veya erkeğin yaptığı faaliyet ne olursa olsun tüm toplumlar, kültürü doğanın üzerinde tutmuş ve kültürü erkekle, kadını ise doğa ile özdeşleştirmiştir. En iyi durumda bile kadın, kültür ve doğa arasında arabulucu olarak görülmüş, ancak vücudunun hamilelik, çocuk doğurma ve emzirme gibi "doğal" süreçler geçirmesinden dolayı her zaman doğaya erkeklerden daha yakın görülmüştür. Marksist bakış açılarını benimseyen ve daha geniş ekonomik, siyasi ve sosyal süreçler bağlamında erkek egemenliğini değerlendirmek için sembolik kültür sistemlerinin de ötesine bakan diğer feminist antropologlar, Ortner'in vardığı sonuçları sorgulamışlardır. Gayle Rubin (1975), bu tarz süreçlerin toplumların "cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemini" şekillendirdiğini ifade etmiştir. Eleanor Leacock'a göre (1981) günümüz toplumlarında erkek egemenliği, insanın asıl ve gerçek durumunu yansıtmaktan ziyade, daha çok kapitalizmin yaygınlaşmasının da etkilediği kurumsallaşmış toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin farklı biçimle-

* Makalenin başlığı "Doğa kültür için ne ise, kadın da erkek için o mudur?" olarak çevrilebilir. (ç.n.)

rini yansıtmaktadır. Ortner, üzerine eklenen pek çok çalışma ve yorumlarla birlikte yirmi yıl sonra bu konuları değerlendirek, “eşitlikçiliğin bir yorum meselesi olduğu ve onu benimsemenin görüldüğü kadar kolay olmadığı” sonucuna varmıştır (Moore ve Sanders’ın çalışmasında, Ortner 2014, 358). Ortner 1974’teki makalesinde, sistematik ve bağımsız sembolik sistemler olduğu düşünülen “kültürlerin” içinde, erkeklerin sahip olduğu ayrıcalıkların bütün göstergelerinin eşit derecede anlamlı ve değişmez olduğunu belirtmiştir. Ancak 1996’ya kadar, bir toplumda toplumsal cinsiyete dayalı tüm ayırımların eşit derecede belirgin olmadığını ve bu tarz eşitsizliklerin daha geniş toplumsal, ekonomik ve siyasi düzenler içine gömülü olabileceğini veya olmayabileceğini fark etmiştir. Ortner’in kültür anlayışı da değişmiştir: Kendisinin de ifade ettiği gibi, 20. yüzyılın sonuna kadar antropologlar, “kültürlerle” ilgili farklı düşünmeye başladılar. Kültürleri kendisinin aldığı eğitiminin aksine, daha münferit, çelişkili ve tutarsız olarak görmeye başlamışlardır. (age.) (bkz. 2. Bölüm).

Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet, Irk ve Sınıf

Erken dönem feminist antropologlar kadınlarla ilgili sözde evrensel “gerçekleri” çürütmeye çalışırlarken, “kadın” sınıflamasının kendisinin sorunlu bir kategori olduğunu fark ettiler. Bu durum zamanla daha fazla netlik kazanmıştır, çünkü karşılaştırmalı araştırmalar, ırk ve sınıf gibi başka kimlik biçimleri ile, kadınların (ve erkeklerin) toplumsal cinsiyeti anlama biçimlerinin son derece iç içe geçmiş olduğunu ortaya çıkarmıştır. Örneğin ikinci-dalga feminizm, pek çok beyaz ve orta sınıf kadının baskı gördüğü deneyimlerden hareketle başlamıştır. Genellikle kamusal alanda profesyonel kariyer sahibi olmalarının engellenmesi veya yalnızca eş ve anne rolleriyle sınırlandırılmaları gibi ırk ve sınıfsal ayrıcalıklar bu deneyimleri şekillendirmiştir. Ancak beyaz-olmayan feministler, beyaz olmayan işçi sınıfın-

dan kadınların –sıklıkla geleceği olmayan işlerde çalışmaya zorlanan bekâr anneler olarak– baskıyı çok farklı biçimde deneyimlediklerini ifade etmişlerdir. Bu farklılıklar sadece erkek egemenliğinin değil, aynı zamanda günümüzde **kesişimsellik** adı verilen olgunun, yani ırksal ve sınıfsal baskı yapıları sonucu olmuştur. Kesişimsellik gerçeğini kabul etmek, her kadının bir-biriyle kesişen ve karışan birden fazla kimliğe sahip olduğunu kabul etmektir; birlikte ele alındığında bu kimlikler, her kadını diğer kadınlara (veya erkeklere) göre farklı şekilde (ve bazen de şaşırtıcı biçimde) konumlandırır. Dolayısıyla, bazı durumlarda orta-sınıftan Afrikalı-Amerikalı bir kadın, işçi sınıfından beyaz bir kadının erişemediği sınıf temelli imtiyazlara erişebilir. Veya herhangi başka bir durumda işçi sınıfından beyaz kadın, etnik kökeni dolayısıyla orta sınıftan Afrikalı Amerikalı bir kadının sınıfsal statüsüne baskın gelen imtiyazlara erişebilir.

Bununla birlikte farklı etnik, dinî veya ulusal grupları tanımlamak ve bunları birbirinden ayırmak için kullanılan kültürel özelliklerin, bir kadının toplumsal cinsiyet kimliğinin *içerisini* şekillendirdiği giderek daha fazla anlaşılmıştır. Örneğin bir kadın, ikisinin de ait olduğu dinî toplulukta kocasına itaat etmenin, düzgün bir kadına yakışan bir davranış olduğunu ve onu fiziksel olarak “sopayla cezalandıran” bir kocayı terk ederek erkek egemenliğine karşı çıkmanın, hem kadının toplumsal cinsiyet kimliğini hem de dinî kimliğini zedeleyeceğini düşünebilir.

Toplumsal Cinsiyet Edimselliği

Daha önce de bahsettiğimiz gibi, cinsiyet kavramını toplumsal cinsiyetten ayıran antropologlar (ve diğer bilim insanları), bireyin toplumsal cinsiyete dayalı inanış veya davranışlarının bir şekilde doğrudan kişinin biyolojik cinsiyetinden kaynaklandığı fikrini uzun zaman önce reddettiler. Ancak toplumsal cinsiyet temelli kültürel davranışı, kültürel beklentilere uymanın sonu-

cu olarak görmek, insanların kesişimsellik durumunun yarattığı sorunlarla nasıl başa çıktığını açıklayamaz. Ancak, kadınlar –ve erkekler– günlük hayatta ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet ve diğer kimliklerin sebep olduğu çelişkilerin üstesinden gelir. Pek çok gözlemciye göre bu başarı, kültürel olarak uyulması beklenen toplumsal cinsiyet “rollerini”, bireylerin *uymayı* öğrendiği zorunluluklar olarak görmenin aldatıcı olduğunu ortaya koymuştur. Bunun yerine, bu roller daha ziyade bireylerin *icra etmeyi* öğrendikleri senaryolara benziyordu; her icra herhangi bir sosyal etkileşimde, hangi kimliğin hangi özelliğinin açığa çıkarılacağını veya önemsiz gösterileceğini içeriyordu. Kültürel kimliği insanların icra ettiği bir olgu olarak görmek antropologları, bireyleri belirli seyirciler önünde belirli kimlikleri sergileme yeteneği olan ve bu konuda uzmanlaşmış *temsildiler* olarak görmeye zorlamıştır (Butler 1990). Dolayısıyla toplumsal cinsiyet kimliği sergilemek, **toplumsal cinsiyet edimselliğine** örnektir; yani bu kavramla toplumsal cinsiyet, “olduğumuz” şeyden ziyade “icra ettiğimiz” ya da “canlandırdığımız” veya “yaptığımız” bir şey olarak yeniden değerlendirilir. Diğer bir deyişle, hiçbir kimlik tek başına herhangi bir bireyin iç yaşamını tamamen yansıtamaz. Edimselliğin bakış açısından bakarsak kültür, dayatılan inanış ve davranışlardan ziyade, daha çok diğerlerinin önünde hak iddia edilen kimlikleri sergilemek için bireyler tarafından kullanılan *kaynaklar* –eşyalar, eylemler ve yorumlar– dizisi olarak algılanabilir. Edimsellik fikri, hem antropologlar hem de diğer araştırmacılar tarafından, insanların hem toplumsal cinsiyeti hem de ırk ve etnik köken gibi toplumsal kimliğin başka biçimlerini icra etme biçimlerini tanımlamak için yaygın bir şekilde kullanılmaktadır (bkz. 5. bölüm).

Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmalarında Kuramsal Çeşitlilik

Geçen birkaç yıllık süre içerisinde kadın konuları ile ilgilenen bilim insanları ve aktivistler, farklı kuramsal bakış açılarından hareket etmişlerdir. Bu bakış açılarından biri, geleneksel Batılı, ataerkil ve kadın-erkek ikili sistemini sorgulamayan **kültürel feminizmdir**. Kültürel feministler, kadın ile erkeğin birbirinden temelde farklılaştığını ve erkeklerin agresif, kuvvetli ve mantıklı, kadınlarinsa hassas, korumacı ve duygusal oldukları görüşünü kabul eder. Kültürel feministler, kadınların ve erkeklerin farklı *özlere* –yani sabit ve değişmeyen doğalara– sahip olduklarında ısrar ederler. Ancak aynı zamanda, erkeksi değerlerin ve uygulamaların kadınları, çocukları ve bütün yaşamı tehdit ettiğini, bunun aksine kadınsı değerlerinse aksi yönde bir etkiye sahip olduğunu ileri sürerler. Dolayısıyla kültürel feministlerin amacı, kadınlarla özdeşleştirilmiş kültürel değerleri yükseltmek ve özellikle çevresel konularda bu değerlerin yeniden önemli bir konum kazanmasına yardım etmektir. Kendilerini *ekofeminist* olarak adlandıran feministlerin düşüncelerinde sıklıkla bu gibi görüşlerle karşılaşılabilir.

İkinci bakış açısı, **liberal feminizmdir**. Liberal feministler, eşitlik taleplerini, Avrupa-Amerikan toplumlarındaki liberal demokratik uygulamaların temeli olan, 18. yüzyıl Avrupa Aydınlanması sonrası gelişen liberal siyasi prensiplere dayandırmışlardır. Kendi tercihlerini yaparken özyönetime sahip, siyasi konularda mantıklı düşünebilme ve kendini ifade edebilme yetisine sahip özerk bireyler, bu feministler için anahtar liberal kavramlardır. Liberal feministler, kadınların davranışlarındaki asıl belirleyicinin duygular olduğunu öne süren fikri açıkça reddederler. Buna karşılık olarak, kadınların da erkekler gibi rasyonel zekâyâ sahip olduklarını, bu yüzden de erkeklerin sahip olduğu aynı hak ve ayrıcalıklara sahip olmaları gerektiğini iddia ederler. Pek çok liberal feminist, eğitim ve çalışma hak-

ları gibi erkeklerin erişebildiği fırsatlara, kadınların erişmesini engelleyen kanun ve uygulamaları değiştirmek için çalışmalar yapmışlardır.

Üçüncü bakış açısı ise, **sosyalist feminizmdir**. Sosyalist feminizm, daha geniş Avrupa-Amerikan kapitalist siyasi ekonomi içinde düşünülmelikçe özellikle Avrupa-Amerikan toplumlarında mevcut cinsiyetler arası eşitsizliklerin anlaşılacakığı fikri ile başlar. Sosyalist feministler, kültürel feministlerin kadın ve erkek özleri ile ilgili iddialarını reddederler, çünkü ırk ve sınıf ayırımlarına ek olarak, cinsiyet ayırımları ile kapitalizmi belirleyen üretim ilişkileri arasında bağlantı kurarlar. Marx'ın (erkek) işçilerin üretken emeğini vurguladığını, ancak çabaları erkek işçilerin devamını sağlayan ve yeni nesil işçiler üreten kadınların ödenmemiş üreme emeğini göz ardı ettiğini belirtirler. Aynı zamanda, liberal feministlerin rasyonel özerk bireye olan bağlılıklarını sorgulamışlar ve bu fikrin kapitalist siyasi ekonominin oluşturduğu daha derin sınıf ayrılıklarını maskeleyen ideolojik bir yapı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Son olarak, kapitalist ekonomi değiştirilene kadar sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet baskılarının ortadan kalkmayacağını ileri sürerler. 2010'lu yıllarda, Soğuk Savaş'ın bitiminden ve sosyalist ekonomilerin çöküşünden birkaç on yıl sonra, sosyalist feminizmin konumu artık var olmayan bir dünyanın meselelerini yansıtıyor görünebilir. Ancak, bu feminist düşünce geleneği, neoliberal kapitalizmin Soğuk Savaş dünyasının her yerine yayılmasıyla varlığını sürdüren –veya daha da şiddetlendirilen– sistematik toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin devamlı olarak eleştirilmesine katkı sağlamaktadır.

Kadın çalışmaları alanındaki bakış açılarının çeşitlenmesiyle beraber, bazı kadın çalışmaları uzmanları kadının toplumsal cinsiyet rollerinin, erkeğin toplumsal cinsiyet rollerinden ayrı olarak araştırılamayacağını fark etmişlerdir. Gene, toplumsal cinsiyet kimlikleri daha geniş bir “cinsiyet/toplumsal cinsiyet sisteminin” parçaları olarak düşünülürse, kadın ve erkeği birbi-

rinden ayrı olarak araştırmak sorunlu hale gelir. Antropolog ve diğer sosyal bilimcilerin yaptığı çalışmalar, kadın çalışmalarının yanı sıra **erkek çalışmaları** alanının da gelişmesine katkı sağlamıştır; kadın çalışmaları uzmanlarının, kadınlığın pek çok biçimi olduğunu bulmaları gibi, erkek çalışmaları uzmanları da farklı mekân ve zamanlarda farklı erkeklik biçimleri olduğunu belirlemişlerdir; bunlar farklı **erkeklikler** olarak adlandırılmıştır.

Daha önce de bahsedildiği gibi, ikinci-dalga feminizmin alevlendirdiği kadın meseleleri araştırmaları, Kuzey Amerika antropolojisinin geleneksel dört alt alanında eğitim almış antropologlar da dâhil olmak üzere pek çok farklı alandan uzmanın ilgisini çekmiştir. Çapraz disiplinlerin yaptığı işbirliği (ve tartışmalar) bugün de devam etmekle birlikte, teorik olarak ve önemli ölçüde çeşitliliğini korumaktadır. Ancak tek pratik sonuç, “alanın” ne olarak adlandırılacağı üzerine devam eden tartışmadır. Bazı araştırmacılar (örneğin Levin 2006) tarafından *feminist antropoloji* gibi terimler kullanılsa da, diğerleri çalışmalarını **kadın çalışmaları** alanına oturtmayı tercih ediyorlar. Bu durum kısmen, “feminizmin” beyaz, orta-sınıftan pek çok ikinci-dalga feministin bakış açısı ile özdeşleştirilmesine yöneltilen itirazları yansıtmaktadır; beyaz olmayan kadınların bazıları kendi analizlerini “feministten” ziyade “kadından yana (womanist)” olarak tanımlamayı tercih etmişlerdir. Buradaki amaçları, beyaz ve orta-sınıf ayrıcalıklara sahip olmayan kadınların karşı karşıya geldikleri zorlukların farklılığını vurgulamaktır. Pek çok antropolog ve sosyal bilimci, cinsiyet, kadın, erkek, toplumsal cinsiyet ve cinsellik araştırmalarını, **toplumsal cinsiyet çalışmaları** adı verilen kapsayıcı bir alanda birleştirmeyi savunmuştur. Bununla birlikte, bütün –aralarında antropologların da olduğu– kadın çalışmaları uzmanları, kadın çalışmalarını toplumsal cinsiyet çalışmaları arasına sıkıştırmanın iyi bir hamle olmadığını düşünmektedir. Kadın çalışmalarını toplumsal cinsiyet çalışmaları arasına sıkıştırmanın, kadınların

karşı karşıya geldiği ciddi konulara gösterilen ilginin azalmasına sebep olacağından endişe duyuyorlar. Bu fikir ayrılığı hâlâ çözülebilmiş değildir, bunun sonuçları da farklı üniversitelerde kadın, erkek, cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik çalışmalarında uzmanlaşan program ve bölümlere verilen isimlerde de açıkça görülmektedir.

Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Beden

Son yıllarda, “beden” konusu sosyal antropolojide önemli bir akım haline gelmiştir. Beden; cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik tartışmaları ile bariz ilişkili bir araştırma konusudur. Beden konusuna olan ilginin büyümesini anlamak için, yirminci yüzyılın büyük bir kısmında sosyokültürel antropolojinin sürekli olarak bireyleri (ve bireylerin bedenlerini) göz ardı edip, daha ziyade insanların ait olduğu sosyal grupları belirleyen yapı ve düzenleri vurguladığını hatırlamak önemlidir. Böyle bir strateji haklı gösterilebilir, çünkü bireyciliğin kültürel değerine derinden bağlı Avrupalı-Amerikan (özellikle de Birleşik Devletler) toplumları, daha kapsamlı ve müşterek sosyal yapı ve kültürel örüntülerin, toplum içinde bireylerin yaşama şanslarını şekillendirme biçimlerini önemsememe eğilimindedirler. Avrupalı-Amerikan kültüründe bireyciliğe yapılan vurgu, Aydınlanma’nın zaten onayladığı *toplumsal sözleşme* fikri ile desteklenir. Thomas Hobbes gibi siyasi düşünürlerin yazılarında gelişen bu fikir, çok uzak geçmişte insan toplumlarının olmadığını, bütün bireylerin “doğa durumunda” yaşadığını ve “herkesin herkese karşı” devam eden bir savaş içinde olduğunu ileri sürmüştür. Bu tanıma göre özerk bireyler eninde sonunda, zayıfları güçlülerden koruyacak müşterek bir devlet yaratmak için, bireysel hürriyetlerinin bir kısmını teslim edecekleri bir toplumsal sözleşmeye razı olurlar. Antropolog Marshall Sahlins çok uzun zaman önce, “Batı kapitalizminin köken mitinin, Hobbesçu doğa durumu düşüncesinden geliştiğini” (1976, 53)

öne sürmüştür ve günümüz kapitalist toplumlarında pek çok sıradan vatandaş veya siyasi filozof tarafından toplumsal sözleşme, sorgusuz temel varsayım olarak kabul edilmeye devam etmektedir. Sonuç olarak da, gücü yönlendiren kişiler-üstü sosyo-politik yapılara dikkat çekmek, tarihçiler, antropologlar ve diğer sosyal bilimciler için önemli bir görev haline gelmiştir.

Kadın ve erkeklerin farklı kültürel ortamlardaki rollerinin karmaşıklığını gösteren etnografik bulgular çoğaldıkça, Marilyn Srathern (1941-) gibi antropologlar toplumsal cinsiyet kavramının kapsamlı biçimde anlaşılması gerektiğini, çünkü pek çok toplumun diğer türlerdeki insan, nesne veya olayları sınıflandırma kaynağı olarak cinsel imgelemden yararlandıklarını iddia etmeye başladı. Örneğin, erkeklerin aktif ve güçlü, kadınların ise pasif ve zayıf oldukları fikri, bir toplumda kendilerinin “gerçek erkek” olduğunu düşünen ve daha güçsüz, baskı gören gruplara (özellikle böyle gruplardaki erkeklere) zayıf ve pasiflermiş gibi davranan, dolayısıyla onları “hadım eden” veya “dişileştiren” güçlü gruplar tarafından harekete geçirilebilir. Bu türden karmaşık ve toplumsal cinsiyet ayrımının olduğu toplumsal ilişkiler Batı’nın sömürgeleştirdiği ortamların tipik özelliğidir. Böyle yerlerde, “beyaz” sömürgeci ile “beyaz olmayan” sömürge arasındaki kültürel olarak inşa edilmiş “ırka dayalı” ayırıma ek olarak, “beyaz” erkeğin sömürge altına alınan kadınla cinsel ilişki kurması cezasız kalmasına rağmen, yerli erkek ile “beyaz” kadın arasındaki herhangi bir cinsel ilişki belirtisine katı bir şekilde karşı çıkmıştır. Sömürgeciler, sömürgeleştirdikleri (özellikle de sömürge altına aldıkları erkekleri) kişileri, topraklarını veya “kendi” kadınlarını beyaz, daha güçlü ve “maskülen” yabancılardan koruyamayan, feminen ve beyaz olmayan aşağı bireyler olarak görmüşlerdir (Stoler 2002).

Bedenler tamamen göz ardı edilmiş değildir. Antropolog Mary Douglas’ın şu ifadesi ünlüdür; “Sosyal beden, fiziksel bedenin algılanış biçimini kısıtlamaktadır” (1970, 93). Douglas, vücutta bulunan deliklerle ilgili ritüel kaygıların (örneğin,

besinlerle veya âdet kanaması ile ilgili tabular veya cinsel ilişki ile ilgili kısıtlamalar) bir toplumun düşmanları karşısında duyduğu toplumsal hassasiyetlerle ilgili kaygılarını yansıttığını göstermek için tarihsel ve etnografik verilerden yararlanmıştır. Son yıllarda antropologlar Michel Foucault'nun çalışmalarına yöneldiler. Foucault yazılarında özellikle Batılı modern toplumlarda toplumsal gücün, bireylerin bedenleri üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğunu vurgular. Okul ve ordu gibi toplumsal kurumlar, belirli beceri veya uygulamadaki verimini artırmak için bireylerin bedensel hareketlerini kontrol ederler. Bununla birlikte, modern devletler nüfuslarını kontrol etme yolları geliştirmek için, kendi toplumları üzerinde istatistiksel bilgiye bağımlıdılar. Bu çaba, Foucault'nun deyişiyle *biyopolitik*dir (8. Bölüme bakınız). Örneğin, aşılama gibi tıbbi müdahaleler yoluyla vatandaşların refahlarını yükseltme kampanyaları, devlet kurumlarının işgücü için hazır sağlıklı bireylerin veya askerî kuvvetlere alınacak nitelikli ve sağlıklı adayların sayısını artırmasına olanak sağlamıştır. Son olarak Foucault, toplumların, bireyleri kendi başlarına toplumsal beklentilerle uyumlu eylemler sergilemeye ikna edecek yollar bulduğunu ifade etmiş ve bu olguyu “kendilik kaygısı” olarak adlandırmıştır. Foucault'nun teorik çerçevesi, birçok alandan antropolojik araştırmaya temel oluşturmuştur. Ancak özellikle de toplumsal müdahalelerin ve düzenlemelerin, cinsel temsil biçimlerini nasıl sınıflandırdığı ve ürettiğini belgeleme kaygısı taşıyan –Foucault gibi– araştırmacılar için özellikle yankı yaratmıştır (Foucault 1980, 1990, 1988).

Örneğin, antropologlar geleneksel olarak, insanların toplumsallaşma ve kültürlenme gibi bireyi şekillendiren süreçlere açık, esnek organizmalar olduğunu kabul etmişlerdir. Bu fikir, Foucault'nun insan bedenini *uysal* bir beden olarak kabul etmesi fikrini çağırıştır; yani bir beden kolaylıkla eğitilebilir, veya Foucault'un deyişiyle, bedensel eylemlere “kesintisiz, sürekli baskı” uygulayarak “bedenin hareketlerinin sıkı kontrolü-

ne” olarak sağlayan “disiplin yöntemleriyle”, bir beden “yönetilebilir, kullanılabilir, dönüştürülebilir ve geliştirilebilir” (1995, 136, 137). Ancak daha önce de gözlemlediğimiz gibi, insan bedenini sosyokültürel şartlarla şekillendirilebilen pasif ve durağan madde olarak görmek zorluklara yol açar. Aynı derecede zorlayıcı diğer bir görüş de, insanın seçim yapma ve bunları uygulama kapasitesini yalnızca rasyonel düşünme ve seçim ile özdeşleştiren liberal Aydınlanma fikirleri olmuştur. Yirmi yıl önce feminist filozof Elizabeth Grosz (1994), âdet kanamasından menopoza kadar yalnızca kadın bedenine özgü olan maddi süreçlerden türeyen deneyim ve bilinç türlerine dikkat çekerek, bu gibi fikirleri sorgulamış ve temsil ile cinsiyet arasındaki bağlantıları anlamak için bu deneyimlerin sonuçlarını incelemiştir. Daha yakın zamanlarda antropoloji ve diğer alanlardan uzmanlar, **kontROLSÜZ duygunun** (derinden hissedilen his, duygulanım) rasyonel düşüncenin tam zıddı olmadığına, ancak insanın anlam yaratma süreci ile iç içe geçmiş bir parçası olduğuna dikkat çektiler. Bu araştırmaların bir kısmı, bireylerin, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin kültürel ideolojileri ile ters düşen tutku ve istekleri nasıl deneyimlediklerine odaklanmıştır. KontROLSÜZ duygunun bu gibi biçimleri cinsellikle ilgili ideolojileri bozma ve bireyler arasında alternatif tensel ilişkiler oluşmasına imkân sağlama potansiyeline sahip olduğu, araştırmalar sonucu ileri sürülen fikirlerden biridir. Bu türden teorik yaklaşımlar, bedensel duyguları genetik veya hormonal mekanizmalara indirgemedi, maddi bedenleri cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve insanın seçim yapma ve bunları uygulama kapasitesiyle ilgili tartışmalara yeniden dâhil etme şansı sunmaktadır.

Diğer feministler, beden ve teknoloji arasındaki bağlantıyı araştırmışlardır. Özellikle Donna Haraway’ın “Siborg Manifestosu” (1991) bu bağlantı konusunda etkili bir araştırmadır. **Siborg**, yarı makine yarı canlı organizma olan sibernetik bir organizmadır. Bilim kurgu türlerinde siborglar uzun zamandır canavarlar olarak tasvir edilse de, Haraway’e göre bütün insan-

lar –kadınlar ve erkekler– iyi veya kötü amaçlarla günümüz dünyasında makinelerle gittikçe daha fazla bağ kuruyorlar. Haraway, sibernetik olarak yürütülen ekonomik üretim biçimlerindeki insan-makine bağının negatif yönünü de fark etmiş, ancak kültürel feministlerin yaptığı gibi teknolojiyi feministlerin bütün amaç ve ihtiyaçlarına aykırı düşen bir aygıt olarak suçlamayı reddetmiştir. Aksine, siborgların ilerlemeci feminist amaçlar için etkili olabileceğini ve özellikle de kimlik siyasetinin farklı yerlerde bulunan kadın grupları arasında yarattığı çatışmaları çözenin bir yolu olarak kullanılabileceğini öne sürmüştür. *Kimliğe* (yani “aynı” kimliği paylaşan kişiler arasında siyasi birliği desteklemek) dayalı siyasetin yol açtığı ayrıştırıcı ilişkiler ile kendisinin potansiyel olarak daha umut verici gördüğü *yakınlığa* (yani farklı kimliklere sahip olduğunu iddia eden, ancak gene de bazı konularda farklılıklarını kapatmalarına imkân veren kısmi ortak noktası olan bireyler arasında siyasi ilişkileri desteklemek) dayalı siyaseti kıyaslamıştır. Yakınlık (affinity) üzerine kurulan ilişkiler, çeşitli siborg ilişkilendirdi, çünkü birbirinden farklı varlıkları bir araya getirmiş ancak gene de umut veren siyasi bir güç vaat etmiştir. Haraway’ın yakınlığa dayanan feminist birlik modeli, melez bir *beyaz olmayan kadınlar* kategorisi yaratan birliklerin bütünüydü: etnisite veya sınıf olarak birbirlerinden ayrılıyor olsalar da, bütün beyaz olmayan kadınlar, beyaz olmamanın sonuçlarını deneyimlemiş ve bu temelde bir araya gelerek siyasi alanda etkili olmuşlardır.

Haraway’ın siborg fikirlerinin bir ürünü olarak, antropologların günümüz toplumlarında insanlar ve makineler arasında gitgide çoğalan sibernetik bağlantılara odaklandıkları bir uzmanlık alanı olan *siborg antropolojisi* gelişmiştir. Bu gibi bağlantılar bugün devlete bağlı veya özel sanayilerdeki büyük bilgi işlem veri tabanlarının bilgisayarla yürütülmesinden, çevrimiçi bilgisayar oyunları veya akıllı telefonunuzla olan kişisel ilişkinize kadar pek çok alanda bulunabilir. Cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik araştırmaları yapan antropologların ilgisini

çeken bir başka siborg özellikler taşıyan alansa, giderek genişleyen *yardımla üreme* alanıdır. Geçmişte, tıp ile teknolojinin insanın “doğal” üreme süreci ile içsel bir bağı olmadığı düşünülüyordu ve yaşayan bir yavru üretmek için bu doğal sürecin işlememesi aynı şekilde “doğal” kabul ediliyordu. Ancak bugün, evlat edinemeyen veya edinmek istemeyen, kendi çocukları olsun isteyen kısır çiftler (ve giderek artan bir şekilde eşcinsel çiftler), tüp bebek veya “çiftin” embriyosunu ücret karşılığı taşıyan taşıyıcı annelik gibi yöntemleri hayata geçiren sperm bankaları, yumurta bankaları veya üreme klinikleri gibi çeşitli tıbbi teknoloji kurumlarına başvurabilirler. Buna ek olarak, amniyosentez gibi doğum öncesi test türleri, artık hamileliklerde standart teknolojik müdahalelerdir. Genel olarak insan üremesi, insanları ve teknolojileri karmaşık şekillerde bir araya getirerek siborg bir olgu haline gelmiştir.

Siborg düşünce, “doğal” organizmalar ile “kültürel” teknolojiler arasındaki bağlantıları göz önüne almamızı ister. Bu da kaçınılmaz olarak kültür ve doğa arasındaki sınırları bulanıklaştırır. Sonuçta “doğal” olduğu düşünülene yakından bakmak, bir zamanlar net ve kesin görülen sınırların bulanıklaşmasına yol açabilir. Örneğin, daha önce de gördüğümüz gibi antropologlar, kültürel olarak oluşturulan “toplumsal cinsiyetten” farklı olarak “cinsiyetin”, doğumda (yani erkeklerin penise, kadınlarınsa vajinaya sahip olması) veya ergenlikte (yani erkeklerin sakalları büyürken, kadınların göğüsleri büyür ve âdet görmeye başlarlar) belirlenen, vücutta açıkça görülebilen “doğal” fiziksel bir özellik olduğunu kabul ederler. Ancak “doğal” ikili cinsiyet sistemine dayanan bu tarz bir sınıflamanın problemli olduğu ortaya çıkmıştır. Öncelikle, yeni doğanların cinsiyetine yalnızca göz muayenesi yoluyla karar vermek, görüldüğü kadar basit değildir. Gelişim biyologu Anne Fausto-Sterling’in aktardığına göre, “yüz çocukta biri tutarlı beden cinsiyeti olmadan dünyaya geliyor” (2014, 313). Yani, çocukların cinsiyet kromozom yapıları (Kadınlar için XX, Erkekler için XY) cinsel

organlarının olması beklenen dış görünüşleri ile (XX bir bebek geniş bir klitoris ve kaynaşık bir labia ile, veya XY bir bebek gelişmemiş bir penis ile doğabilir), veya iç yumurtalıklar (yani kadınlar için iki yumurtalık, erkekler içinse iki testis) ile uyumlu olmayabilir.

Pek çok kişi onların durumunu **cinsel gelişim bozukluğunun** bir sonucu olarak nitelemeyi tercih etse de, cinsel organları tam olarak belli olmayan kişiler **ara cinsiyet** olarak nitelendirilir. Tıp bilimcileri (medical scientist) çocuklardaki atipik cinsel organların oluşmasına neden olan gelişimsel süreçlerin bir kısmını belirleyebilmektedir. Bu süreçlerin bazıları bireyin sağlığına devamlı risk oluşturmaktadır. Ancak belirsiz cinsel organa sahip pek çok yeni doğan, bu tarz riskler taşımasa da, aileler çocukları için ciddi endişe duymaktadır. Bu durum, belirsiz cinsel organlara sahip çocukların doğmasından sonra, Birleşik Devletler’de standart tıbbi müdahalelerin daha ayrıntılı yapılmasına sebep olmuştur. Yeni doğanın cinsiyet ataması (ve hangi toplumsal cinsiyete uygun olarak yetiştirileceği) ile ilgili kararlar alınır, sonra da kararlaştırılan cinsiyet ile bebeğin cinsel organının dış görünüşünü uyumlu hale getirmek için ameliyat yapılır; bazen ameliyat sonrasında çocuk ergenliğe ulaşınca ek hormonal tedaviler uygulanır. Ancak, çocukluğunda tüm bu müdahalelere maruz kalan yetişkinler, kendi kişisel biyografilerinin “normal” olmaktan çok uzak olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Bazıları, çocukların deneyimlediği cinsel duygu kaybını ve tıbbi bozulmaları önlemek için, doktor ve ebeveynleri bu tarz ameliyatları yapmaktan vazgeçirmeye çalışan aktivistler olmuştur (Karkazis, 2008). Bu konular fazlaca karmaşık, ancak oldukça net bir şey var: belirsiz cinsel organla doğan bebeklerin istatistiksel olarak çok olması, yeni doğanlara bir cinsiyet atamanın tartışmalı ve problemlili olduğu anlamına gelmektedir. Aynı zamanda bu uygulama, ebeveyn ve doktorların kültürel beklentileri ve toplumsal uygulamaları tarafından şekillendirilmektedir. Bu bulgu da Judith Butler’ın, cinsiyetin

de toplumsal cinsiyet gibi kültür tarafından inşa edilen bir olgu olduğu fikrini güçlendirmektedir (Butler 2006).

Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik

En basit anlamıyla **cinsellik**, insanların cinsel ilişki bağlamında fiziksel arzu ve zevkleri deneyimleme ve değerlendirme biçimlerine denir. Ancak günümüz antropologları, cinsel istek ve zevklerin insanların yaşadığı toplumların daha kapsamlı siyasi, toplumsal ve kültürel yapıları tarafından şekillendirilme biçimlerine vurgu yapmak için, cinsellik/er ifadesini kullanırlar. Daha önce de gördüğümüz gibi, yakın zamanlara kadar pek çok Amerikalı, biyolojik cinsiyetin doğrudan toplumsal cinsiyet davranışını belirlediğini düşünüyordu. Bu varsayımların altında, Birleşik Devletler’de uzun yıllardır popüler olan “normal” cinselliğin yalnızca tek biçimli olduğu –**heteroseksüellik**– ve “doğal” cinsel ilişkiye yol açan “doğal” cinsel çekiciliğin kadın ve erkek arasında (yani farklı cinsiyetten bireyler arasında) olduğu düşüncesi yatmaktadır. Heteroseksüelliğin insanın tek cinsel ifade biçimi olduğunu vurgulamak, antropolog ve diğer bilim insanlarının **heteronormatiflik** olarak adlandırdığı bir ideolojiyi kabul etmektir; heteronormatiflik, heteroseksüel cinsel ilişkinin tek “normal” cinsel ilişki biçimi olduğunu (ve *olması gerektiğini*) ileri süren bir görüştür. Örneğin heteronormatif cinsellik, Avrupalı-Amerikalı toplumlarda, çocuk yapmak için yalnızca birbiriyle cinsel ilişki kuran heteroseksüel evli çiftin oluşturduğu çekirdek aile için, uygun ve doğru cinsellik biçimi olarak görülmektedir. Çekirdek ailenin Birleşik Devletler’in yapıtaşı olduğu iddiaları, Foucault’nun biyopolitika kaygısı olarak adlandırdığı ve devletin kendi nüfusunu ve bu nüfusun üremesini kontrol etme çabasını yansıtmaktadır. Ancak, hem insanın cinsel ifadesinin çeşitliliği üzerine yapılan akademik çalışmalar, daha büyük oranda da cinsiyet yaratma ve cinsel ifade biçimleri heteronormatif standartlara meydan okuyan lezbi-

yen, gey erkekler, çift cinsiyetli ve cinsiyet değiştiren bireylerin aktivizmi sayesinde, cinsellikle ilgili heteronormatif düşünce son yıllarda etkili bir şekilde zayıflatılmıştır. Bu eleştirmenlerin bakış açısına göre, heteronormatifliği savunmaya devam eden bireylerin, **heteroseksizmi** savunduğu düşünülmektedir. Heteroseksizm (tüm cinsiyetçi önyargılar gibi), heteroseksüel olmayan herkese karşı önyargılı olmaktadır.

Cinselliği araştıran tarihçiler, Avrupalı-Amerikalı toplumlarda heteronormatif düşüncenin ve heteronormatif cinsellik sınıflandırmalarının yakın tarihte ortaya çıktığını göstermişlerdir. Örneğin heteroseksüellikle, onun zıddı olan **homoseksüelliği** –yani iki kadın veya iki erkeğin dâhil olduğu cinsel ilişkileri– yani hemcinsler arası cinselliği düşünelim. Pek çok kişi bu terimlerin geçmişte çok derinlere uzanan sabit cinsellik biçimlerine dayandığını düşünmektedir, ancak aslında durum böyle değil. David Halperin’in gösterdiği üzere, “homoseksüellik” kelimesi, yazılı olarak ilk defa Almandaki 1869 yılında, Alman hükümetini erkekler arasındaki “homoseksüel” ilişkileri suç saymamaya davet eden bir el broşüründe görülmüştür; çelişkili biçimde “homoseksüellik”, geyleri savunan, siyasi olarak aktivist bir sözcük olarak hayata başlamıştır” (2014, 418). Çok geçmeden “seksolog” olarak adlandırılan tıp uzmanları terimi sahiplenmiş ve homoseksüellik kelimesini belirli bir tür cinsel sapma için kullanılan klinik bir terime dönüştürmüşlerdir. Ancak, 19. yüzyılın sonuna kadar, tıbbi otoriteler tarafından homoseksüel olarak sınıflandırılan bireyler kendilerini **gey** olarak nitelemeye başladılar. Bireyin kendini tanımlamasında olumlu ve güçlendirici olan gey terimi, 20. yüzyıl boyunca yaygın hale gelmiştir. *Gey* terimi, aynı cinsiyetten birine cinsel istek duyan herhangi birisi için kullanılabilirken, daha yaygın olarak gey erkeklerden, onlarla ilişkilendirilen kültür ve uygulamalardan bahsederken kullanılır.

Lezbiyen terimi aslında antik çağlarda ortaya çıkmıştır, ancak terim köken itibarıyla, erkeklerden ziyade kadınlara âşık

olmasıyla bilinen kadın şair Sappho'nun da evi kabul edilen Yunan adası Lesbos'ta yaşayan bir kişi için kullanılmıştır. "Lezbiyen" teriminin kadınların aynı cinsiyetten kişilerle cinselliğini ifade eden standart kullanımı, 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır. Aslında, "homoseksüellik", "heteroseksüellik" ve **biseksüellik** (yani hem erkek hem de kadınlara karşı cinsel istek duyma) terimleri, Avrupa-Amerikan tıp araştırmacıları tarafından 19. yüzyıl sonları, 20. yüzyılın başlarında ortaya atılmıştır. 1930'lara kadar "Heteroseksüellik" kavramı "homoseksüellik" kavramının tam zıttı olarak şimdiki anlamını kazanmamıştır (Halperin 2014, 458-461'e bakınız). **Transgender** ise, bir şekilde doğuştan gelen cinsiyet veya toplumsal cinsiyetlere kendini ait hissetmeyen bireyler arasındaki farkları açıklığa kavuşturmak için 1960'larda tıp araştırmacıları tarafından ortaya atılmış, oldukça yeni bir kavramdır. Doktorlar artık resmî tıbbi teşhis olarak *toplumsal cinsiyet kimlik bozukluğu* veya *toplumsal cinsiyet hoşnutsuzluğunu* tanımaktadırlar, ancak transgender kimliğe sahip olduğunu iddia eden pek çok kişi, heteronormatif önyargılara dayandığını öne sürerek bu teşhisin geçerliliğini reddetmektedir. Önceki yıllarda "homoseksüel" teşhisi konulan bireyler gibi, toplumsal cinsiyet hoşnutsuzluğu teşhisi konulan pek çok birey de, cinsel durumlarının tedavi edilmesi gereken tıbbi bir durum değil, destek ve kabul gerektiren geçerli bir cinsiyet varyasyonu olduğunu ifade eder.

1990'larda, toplumsal cinsiyet kimlikleri veya cinsel uygulamaları "heteroseksüel-homoseksüel" sınıflamanın dışında kalan bazı bireyler, kendilerini **queer** olarak tanımlamaya başladılar. Bir zamanlar heteroseksüel olmayanları aşağılamak için kullanılan queer terimi, onur nişanı olarak tekrar kullanılmaya başlandı. Ancak terimin konumu hâlâ tartışmalıdır: Bazıları queer terimini heteronormatifiği reddeden herkes için uygun şemsiye bir terim olarak görürken, diğerleri bunu lezbiyen, gey, biseksüel ve transgender bireyler de dâhil olmak üzere *bütün*

toplumsal cinsiyet ve cinsel sınıflandırmaların reddini ifade etmek için kullanır.

Eşcinsel evliliğin yasal olarak gittikçe daha fazla tanınması gibi sosyopolitik atılımların ardından, çeşitli cinsellik türlerinin birbirinden nasıl ayrılacağı ve niteleneceği ile ilgili tartışmalar devam etmektedir. Örneğin, 9 Haziran 2015'te, eski erkek olimpiyat atlet Bruce Jenner'in cinsiyet değiştirip, medyada geniş yer tutan Caitlyn adında bir kadın olmasından sonra, *The New York Times* Birleşik Devletler'de "transgender" olarak sınıflandırılacak nüfus oranını istatistiksel olarak belirlemenin zorluğunu anlatan bir makale yayımladı (Miller, 2015). Birleşik Devletler nüfusu içinde transgender bireylerin oranını doğru biçimde ölçebilmek, iyi ya da kötü geniş kapsamlı biyopolitik etkiler sağlayabilirdi. Miller'ın ifade ettiği gibi, "Nüfus hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak sağlık, eğitim, cezai adalet, sosyal hizmetler, spor, askerî ve daha pek çok alanda politika oluşturmak için oldukça önemlidir" (2015, A3). Ancak, Amerikan Nüfus İdaresi toplumsal cinsiyet kimliğini sormamakta ve pek çok transgender birey de ayrımcılıktan kaçınmak için toplumsal cinsiyet kimliğini saklamaktadır. Bununla birlikte makalede geçen diğer bir ifadeyse, "Toplumsal cinsiyet kimliğini çoktan seçmeli listeyle belirlemenin zor olduğu, şu an Facebook'ta 50'den fazla toplumsal cinsiyet seçeneği olduğu" (Miller 2015, A3). Benzer şekilde Wikipedia'daki "Transgender" sayfası, üç alternatif "transgender" tanımı sunmakta ve kendilerini transgender olarak niteleyen bireylerin terimin ifade ettiği anlamı açıklama biçimleri ile ilgili birden çok ve çelişkili tanımlar vermektedir (<http://en.wikipedia.org/wiki/Transgender>; erişim 9 Haziran). Terminoloji üzerine bu kadar uğraşmak, bazı transgender bireylerin kendi seçimleri olan kimlik tanımlarının kamu tarafından kabul edilmesini sağlama isteklerini yansıtır. Bu bir itibar talebidir; aynı zamanda tanımların çeşitliliği, bu kimliğin ne olabileceği ile ilgili derin fikir ayrılıklarını da ortaya çıkarır.

Avrupa-Amerikan toplumlarında bile cinsel ifade biçimleri cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin öngörülebilir biçimlerde sıralandığı bir avuç dolusu belirsiz kategoriye kolaylıkla ayrılamaz. Bu kaçınılmaz bir sonuçtur. Aksine Birleşik Devletler’de bile cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik dediğimiz olgular hem tarihsel süreç içerisinde hem de bireylerin yaşam öykülerinde değişkendir. Bazı bilim insanları bireylerin kendi cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik kimliklerinin gelişimini takip ettikleri *erkek-dişi devamlılığı* teriminden bahseder. Diğerleri ise David Halperin ile aynı fikirde olabilir. Halperin’in Avrupa-Amerikan toplumlarında cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik sınıflandırmalarının tarihi şu sonuca varır: “Belki de tüm bunların içindeki ironi, cinsiyet kelimesinin içinde yatmaktadır... tarihsel değişiklikler, kavramsal karışıklıklar ve cinsel yaşam biçimlerindeki düzenlemeler tarafından kelimenin doğru anlamı o kadar körleştirilmiştir ki, artık sınıflandırma, ayırmacılık ve ayırma en dayanıklıyı temsil etmektedir” (2014, 484).

Etnografik Bağlamda Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik

Bazı Avrupalı-Amerikalı antropologlar, kendi toplumlarında bulunan cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik çeşitliliğine oldukça şaşırmış olabilirler, ancak en azından Margaret Mead’den beri antropologlar Batı dünyası dışında cinsellik, toplumsal cinsiyet ve cinsiyet ile ilgili sınıflama ve uygulama varyasyonlarıyla karşılaşma beklentisi içinde olmuşlardır. Antropolojinin bu konulara klasik katkısı –diğer konularda da olduğu gibi– bizimkiler dışında diğer toplumlardan alınan ve cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellikle ilgili Batılı kabulleri sarsan etnografik örneklerdir. İkinci-dalga feminizm, Batılı olmayan eski etnografik ve tarihî cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik anlayışlarının yeniden sorgulanmasına yol açtı. Bunun bir

sonucu olarak *berdachelerin* kültürel ve cinsel uygulamaları ile ilgili eski araştırmalara yeniden ilgi duyuldu. 20. yüzyılın son yıllarına kadar *berdache* terimi, karşı cinsin yaptığı aktiviteleri veya bazen de karşı cinsin giydiği kıyafetleri giymelerine izin verilen erkeklerin (bazen de kadınların) yerli (özellikle Kuzey Amerika yerlisi) toplumsal rollerine atıfta bulunmak için antropologlar tarafından teknik bir terim olarak kullanılıyordu. *Berdache* kelimesi bazen “erkek travesti” olarak da tanımlanır, ancak kadınsal rollerin diğer yönlerini de üstlenen erkeğin, kadınların yaptığı gibi, erkeklerle cinsel ilişki kurduğunu yok saydığı için bu tanım yetersizdir. Terim, Amerika kıtalarındaki ilk Fransız kâşifler için “erkek fahişe” anlamına geliyordu ve terimi ilk defa bu tarz davranışlarda bulunduğunu gördükleri erkekleri tarif etmek için kullandılar. Bugün, kendilerini bu gibi alternatif toplumsal cinsiyet rollerinin temsilcisi olarak gören yerli toplumlardan bireyler gibi pek çok antropolog da bu terimi kullanmayı reddediyor. Bir fikir birliği yaratılmamış olsa da, bazıları *üçüncü cins* veya *iki ruhlu* gibi terimler kullanmayı önermiştir. Önceki tartışmalarımıza baktığımızda, bir fikir birliği oluşmamış olması şaşırtıcı değil.

İkinci-dalga feminizm hareketi ve lezbiyen, gey, biseksüel ve transgender bireylerin eylemlerinin artışıyla antropologlar, son yıllarda, Batı dünyası içinde ve dışında, alan çalışması yürüttükleri pek çok toplumda cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellikle ilgili inanış ve uygulamalardaki varyasyonlara ilişkin yeni etnografik bulgular ortaya çıkardı. Pek çok durumda hakkında yazdıkları toplum ve uygulamalar, Avrupa-Amerikan toplumlarıyla temas etmelerinden çok önce zaten olmuştur ve köklü tarihe sahiptir. Toplamlar arası bu temas genellikle Batı sömürgeciliği şeklinde olmuştur. Daha önce de bahsedildiği gibi, kâşifler ve yerleşimciler onları oldukça şaşırtan ve utandıran, aynı zamanda da Hristiyan misyonerler tarafından yasal olarak yasaklanan bu tür uygulamalar hakkında yazılar yazmışlardır. Bugün küreselleşme bağlamında, bölgesel

fikirler geleneksel Batılı heteronormatif kabulleri sorguladığı zaman bile cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellikle ilgili Avrupa-Amerikan fikirlerin yerel anlayışlarla karışması sıkıntılı olmaktadır. Bu konuları daha somut biçimde görmemizi sağlayan, Nikaragua'da yürütölmüş etnografik bir araştırmayı kısaca anlatacağız.

Antropolog Roger Lancaster (1992), 1980'lerde Sandinista Devrimi'nin etkilerini değeriendirmeyi amaçlayan bir alan araştırması yaptığında, işçi-sınıfından Nikaragualılar arasında toplumsal cinsiyet ve cinsellik konularını araştırmaya başladı. Başkent Managua'da yaşarken, *cochon*lar hakkında bilgi edindi. *Cochon* kelimesi "homoseksüel" olarak çevrilebilirdi, ancak bu büyük ölçüde yanıltıcı olurdu. Yerel olarak kelimenin ne anlama geldiğini anlamak için, Lancaster'ın işçi sınıfından Nikaragualı erkekler arasındaki cinsel ilişkiyi nasıl yorumladıklarını ve bunun daha geniş kapsamda Nikaragualı erkeklik kavramına nasıl oturduğunu bulması gerekiyordu. İlk olarak işçi sınıfı Nikaragualılar *cochon* ile aktif, baskın ve sert olduğu için hayran olunan "gerçek erkek" (veya *maço*) kavramını kıyaslıyorlar. Maço egemenliğinde penis, pasif, aşağı ve ezik görölen cinsel partner üzerinde hâkimiyet kurmak için kullanılabilecek bir silah olarak görölür. İkincisi, Nikaragua'daki işçi sınıfı arasında bu tarz cinsel maço davranışta, kadınlar erkek hâkimiyeti altına alınır, ancak aynı zamanda bazı erkekler de diğeri erkekler üzerinde hâkimiyet kurarlar. Yani, 'erkek gibi erkek' olan kişi, aktif, baskın ve kadınlarla ve erkeklerle olan cinsel ilişkilerinde etkin olan eştir. 'Erkek gibi erkeğın' kendisiyle cinsel ilişki kurmasına izin veren "pasif" erkeğie ise *cochon* adı verilir.

Kendisi de Kuzey Amerikalı bir gey olan Lancaster, *cochon*larla ve erkek gibi erkeklerle ilgili Nikaragualı görüşlerin, kendisinin de âşına olduğu erkek homoseksüelliğı ile ilgili Kuzey Amerika görüşlerinden oldukça farklı olduğunu görmüştür. İlk olarak, yalnızca pasif olan *cochon* itibarsızlaştırılmaktadır, ancak kadınlarla ve diğeri erkeklerle ilişkilerinde aktif rol alan

erkekler “normal” kabul edilmektedir. İkincisi, tanıdığı Nikaragualılara göre geylelere uygulanan şiddet gibi nefret suçları akıl almaz olaylardır: *Cochon*lar alaya alındıkları gibi aynı zamanda da Karnaval festivalleri boyunca da hayranlık duyulan sahne sanatçılarıdır. Buna karşılık Birleşik Devletler’de cinsel ilişki, gey erkek cinsel ifadenin tek yolu olmadığı gibi, hemcins ilişkilerinde her iki partner de aynı oranda itibarsızlaştırılmakta ve geylelere uygulanan şiddet ölümle sonuçlanabilmektedir. Lancaster, Nikaragua’daki erkek toplumsal cinsiyeti ve cinselliği ile ilgili görüşlerin, Nikaragualı kadın ve çocukların yaşam şartlarını geliştirmeyi amaçlayan Sandinista için engel oluşturduğunu görmüştür. Sandinista hükümeti erkekleri ailelerini geçindirmeye teşvik etmesi ve güvensiz cinsel ilişkiden vazgeçmeleri için tasarlanmış kanunlar çıkarmıştır. Ancak Lancaster, Sandinistalar da dâhil işçi sınıfı erkeklerin bu kanunlara direndiğini görmüştür; onların düşüncesine göre bu kanunlara uyan erkek –yani bu kanunların kendi kararlarını yönetmesine izin veren erkek– erkeksi kimliğini kaybedecek ve bir *cochon* olacaktır.

Sandinista hükümetinin yerine, 1992 yılında Birleşik devletler hükümeti destekli başka bir yönetim geçti. Cymene Howe Nikaragua’yı rejim değişikliğinden sonra ziyaret ettiğinde, ülke siyasi olarak dönüşüme uğramıştı. Howe 1990’ların sonlarında ve 2000’lerin başlarında kadınlar, cinsellik ve toplumsal değişme üzerine etnografik bir alan çalışması yürüttü (2013). Tanıştığı Nikaragualıların, hem geleneksel *cochon* sınıfına hem de kadınların eşcinselliği kamusal olarak erkeklerinkinden daha az görünür olsa da *cochona* yani “erkeksi kadın” sınıfına âşina olduklarını gördü. Howe, *cochon*ların partnerleri veya kız arkadaşlarının *feminina* veya *muy mujer* (oldukça kadınsı) olarak tanımlandığını öğrendi. Erkeklerin durumuyla benzer şekilde, feminen kadınlar *cochon*larla cinsel ilişkide bulunabilirler ancak “normal” kadın statülerini kaybetmezler.

Howe’un saha araştırması yaptığı sırada, tanıdığı Nikaragualıların ve özellikle de halkın eşcinsel birlikteliklerle ilgili fikir-

lerini değiştirmeye çalışan, aynı zamanda Howe'un da araştırmasının odak noktası olan aktivistlerin kelime dağarcığına gey, homoseksüel ve lezbiyen gibi eşcinsel birliktelikler için yeni terimler girmişti. Ancak Howe, Nikaragua'nın Latin Amerika'daki en sıkı homoseksüellik karşıtı kanuna sahip olduğu bir zamanda (1992-2007) araştırmasını yürütüyordu. Bu şartlar altında Howe'un araştırdığı aktivistlerin (ve Howe'un kendisinin) oldukça dikkatli davranması gerekiyordu çünkü evanjelik Hristiyanlar gibi kanunu destekleyen ve aktivistlerin çalışmasına düşmanca bakan etkili gruplar vardı. Howe, Sandinista devriminde aktif rol oynayan pek çok kadının, o zamandan beri kendilerini aşağılayıcı cinsel uygulamalara bulaşmış kadınları devletten korumaya çalışan cinsel haklar aktivistlerine" dönüştürdüğünü fark etti. Bu aktivistler, Soğuk Savaş sonrası neoliberal ekonomik şartlarda, çalışmaları için maddi yardım almanın, Kuzey Amerika ve Avrupa'daki bağışçıların beklentilerini karşılamayı gerektirdiğini keşfettiler. Ancak aynı zamanda bağışçıların verdiği taktiklerin çoğunun Nikaragua'da işe yaramayacağını da farkındaydılar. Çalışmalarını "cinsel hakları" savunma çabası olarak muğlak ifadelerle tanımlamaları da bu farkları yansıtmaktadır. Aktivistlerin çalışmaları, "herhangi bir kimliği nitelemeden, cinselliği siyasi bir nesne olarak öne çıkarmakta ve onu siyasi bir yöntem olarak diğer haklara bağlamaktadır" (Howe 2013, 13).

Aktivistlerin en çok başarıya ulaşan gayretlerinden biri de, radyo ve dergi gibi kamusal iletişim araçları yoluyla mesajlarını yaymaktı. Bu hem aktivistlerin hem de yaymaya çalıştıkları mesajlara ilgi duyan kitlenin kimliğini korumuştur. Beklendiği üzere, *cochona*ları ve *femininaları* lezbiyen kimliği benimsemeye ikna etmeye çalışırlarken zorluklar yaşamışlardır. Pek çok *cochona*, özellikle de Nikaragua'nın kırsal kesimindekiler, Lancaster'ın bildiği sert erkekler gibi, aktif ve pasif cinsellik ayırımı fikrine katılmışlar ve kendileri ile *feminina* partnerleri arasındaki herhangi bir ortaklığı sert bir şekilde reddetmişler-

dir. Ancak Howe'un vardığı sonuca göre, kadınlar arası eşcinsel birliktelikle ilgili modern anlayışın yer edinmeye başladığı kentsel kesimlerde, *feminina* ve *cochonalar* yeni, daha geniş cinsel bir kategori içine dâhil edilmiştir (2013, 18).

İLERİ OKUMALAR

20. Yüzyılda Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Feminizm

Di Leonardo 1991; Lewin 2006; Merry 2009; Miller 1993; Ortner 1974

Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet, Irk ve Sınıf

Andersen and Collins 2012; Collins 2008; Hartigan 2014; Lykke 2012

Toplumsal Cinsiyet Edimselliği

Butler 2006

Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmalarında Teorik Çeşitlilik

Stimpson and Herdt 2014

Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Beden

Herdt 1994; Karkazis 2008

Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik

Blackwood and Wieringa 1999; Suggs and Miracle 1993; Weston 1993

Etnografik Bağlamda Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik

Gutmann 1997; Howe 2013; Lancaster 1992; Stone 2014

Yedinci Bölüm

İLİŞKİLER: AKRABALIK, EVLİLİK, AİLE VE ARKADAŞLIK

Bu bölümde ele alınan ve açıklanan terim ve kavramlar, sırasıyla aşağıda verilmiştir.

·İlişkiler	·Soydaşlık
·Akrabalık	·İki kola ayrılma
·Yeni üreme teknolojileri	·Akraba yaşı
·Soy	·Bağlayıcı akrabanın cinsiyeti
·Kanbağı akraba (consanguineal)	·Paralel kuzenler
·Evlat edinme	·Çapraz kuzenler
·Çift taraflı soy	·Evlilik
·Çift taraflı akraba grubu	·Dışevlilik
·Tek çizgili soy	·İçevlilik
·Babasoylu	·Neolokal/Yeniyerli
·Ana soylu	·Bilokal/çiftyerlilik
·Tek çizgili soy grupları	·Babayerli
·Babasoyu	·Anayerli
·Anasoyu	·Dayı yerli
·Sülale (lineage)	·Ambilokal
·Klan	·Tek eşlilik
·Akrabalık kavramları	·Çok eşlilik
·Kurgusal akraba	·Çoklu evlilik
·Nesil	·Çokkarılılık
·Toplumsal cinsiyet	·Çokkocalılık
·Yakınlık	

·Başlık parası/mehir	·Çekirdek aile
·Çeyiz	·Çokkarılı aile
·Hipergami	·Geniş aile
·Sorarat	·Birleşik aile
·Levirat	·Karma aile
	·Seçili aile
·Aile	·Boşanma
·Evlilikle kurulan (Conjugal) aile	·Arkadaşlık
·Eşsiz Aile	
(non-conjugal family)	

Tüm toplumlarda insanlar sosyal bağlarla yaşarlar. Kendilerini çok çeşitli yollardan bazı insanlarla bağlantılı ve bazılarıyla ise tamamen bağlantısız görürler. Bazı antropologlar toplumsal tanınan bu bağlantıları **ilişkiler** olarak adlandırır. Bir toplum içerisinde tanınan arkadaşlık, evlilik, evlat edinme, üreme, ortak bir atanın soyundan gelme, ortak işgücü, ortak yerleşim, besinleri paylaşma ve (örneğin kan, ruh veya milliyet gibi) bir özü paylaşma kategorilerine dayalı pek çok ilişki biçimi vardır. Alanın 19. yüzyılda doğuşundan beri antropologların ilgisini çeken iki önemli ilişki biçimi **akrabalık** ve evliliktir: bunlar toplumların çiftleşme, doğum ve beslenme gibi evrensel insan deneyimlerinden elde edilen prensipler üzerine inşa ettikleri çeşitli toplumsal örgütlenme biçimleridir. Biyoloji ve genetik bilimlerinden etkilenen Batı toplumları üyeleri, akrabalık ilişkilerinin insan üremesinin genetiği ve biyolojisinin doğrudan yansıması olduğuna (veya olması gerektiğine) inanırlar. Ancak kendi toplumlarında bile akrabalığın biyolojik bağ ile aynı şey olmadığının da farkındadırlar.

Akrabalığa Karşı Biyoloji

Geleneksel Avrupa-Amerikan heteronormatif kabuller, eşler (yakın zamana kadar bu eşlerin bir erkek bir de kadın olması

varsayıliyordu) arası çiftleşmeyi teşvik etmesine rağmen, Avrupalı ve Kuzey Amerikalılar kendi toplumlarında evlilik ve çiftleşmenin aynı olmadığını biliyorlar. Benzer şekilde, bütün doğumlar da geçerli soy bağları oluşturmaz; bazı toplumlarda ebeveynleri genel hukuki ve dinî koşullara uygun olarak evli olmayan çocuklar, kültürel soy mantığına uymaz; ve pek çok toplum bu çocukların doğru şekilde ait olacakları çok az konum sunar. Son olarak, bir bireyin bakımını sağlamakla alakalı davranışlar da evlat edinme olarak görülmez. Birleşik Devletler'de, bakımını üstlendikleri çocuğun velayetini resmî olarak geçici elinde tutan ve başka birisi bu çocuğu yasal olarak evlat edinmek için gerekli engelleri aşarsa velayet hakları son bulacak olan koruyucu anne babaların konumu örnek olarak düşünülebilir.

Dolayısıyla çiftleşme, doğum ve bakım, anlamı belirsiz insan deneyimleridir ve kültürel olarak inşa edilen akrabalık sistemleri bu belirsizliğin birazını ortadan kaldırmaya çalışır. Bunu yaparken bu olguların bazı hususlarına seçici bir önem verirken, bazılarını da göz ardı eder veya önemsiz gösterir. Örneğin bir toplum, çocuk doğurmada kadının rolünü ön plana çıkarıp, hamile kalma sürecinde erkeğin rolüne çok az önem vererek akrabalık sistemini bunun üzerine kurabilir. Başka bir toplum, hamile kalma sürecinde babanın rolüne vurgu yaparak ve kadını erkeğin tohumuna pasif taşıyıcılık yapma rolüne indirgeyerek, bağlantıları erkek üzerinden sürdürebilir. Üçüncü bir toplumsa, üyelerini hem yetiştirmek üzere çocuk evlat edinmeye hem de kendileri için yetişkin kardeşler edinmeye teşvik edebilir. Böylelikle de biyolojik üreme ile aile oluşturma arasındaki bağ zayıflar. Hepsi birbiriyle çelişse de, bu anlayışların üçü de tüm insanları kapsayan çiftleşme, doğum ve bakım gibi deneyimlerle ilişkili biçimde gerekçelendirilebilir.

Dolayısıyla her akrabalık sistemi insanın üreme deneyiminin belirli yönlerini öne çıkarır ve insanın bebeklikten olgun sosyal bir varlığa nasıl dönüştüğünü tanımlayarak, kültürel açı-

dan kendi insan doğası kuramını oluşturur. Diğer bir ifadeyle, akrabalık bir *deyimdir*: yani çiftleşme, doğum ve bakım gibi ortak insan deneyimlerinin seçici biçimde yorumlanmasıdır. Sonuç olarak, belirli gruplar içinde insanların birbirine üyelik atamasına imkân veren tutarlı prensipler ortaya çıkar. Bu prensipler genellikle birkaç önemli konuyu kapsar: örneğin, meşru üremenin nasıl gerçekleşeceği (evlilik veya evlat edinme), grup üyelerinin evlendikten sonra nerede yaşayacağı (yerleşim kuralları), nesiller arası bağların nasıl kurulacağı (soy veya evlat edinme) ve sosyal konumların (veraset) veya maddi kaynakların (miras) nasıl aktarılacağı gibi.

Müşterek olarak tüm akrabalık prensipleri sosyal grupları tanımlar, insanları bu grupların içine yerleştirir, insanları ve grupları birbirleriyle ilişkili biçimde zaman ve mekân içine konumlandırır. Tüm bu prensipler tutarlı olabilmektedir. Ancak aynı zamanda değişikliğe, tartışmaya ve hattâ **yeni üreme teknolojilerinin** sonuçlarının yol açtığı belirsizlik ve sorularda da görüldüğü gibi yasal süreçlere dahi açıktır –yeni üreme teknolojileri tüp bebek, yapay dölleme, taşıyıcı annelik ve sperm bankaları gibi teknolojik olarak yürütülen üreme uygulamalarıdır (Bkz. 6. bölüm). Birleşik Devletler’de beyin ölümü gerçekleşmiş bireylerden, yaşamı yeni organa bağlı bireylere organ nakli yapılmasıyla yeni akraba bağ türleri yaratılmaktadır. Hem alıcıların hem de donörlerin aileleri birbirleriyle görüşmek istemektedir ve karşılıklı akrabalık ilişkileri geliştirmişlerdir. Bu durum organ naklini gerçekleştiren uzmanların bazılarını şaşırtmıştır (Sharp 2006). Bir gencin kalbi kendisine nakledilen 60’lı yaşlarda bir adam, donörün kız kardeşine “kız kardeşim” diye hitap etmekte, donörün kız kardeşi de adama “kardeşim” diye hitap etmektedir. 50’li yaşların ortasında olan donörün annesi ve organ nakli yapılan kişi birbirlerine “anne” ve “oğul” olarak hitap etmektedir. Sharp’ın bulgularına göre, organ nakli yapılan kişilerin donörden bir öz taşıdığına inanılmıştır ve bu durum donörün akrabaları ile alıcıyı güçlü bir şekilde birbirle-

rine bağlamıştır. Bu durum özellikle donörün annesinin alıcı ile olan ilişkisinde gerçektir. (aynı zamanda bkz. 11. bölüm).

Soy

Antropologlar doğum ve bakıma dayalı, kültürel olarak tanımlanmış ilişkiler için geleneksel olarak **soy** terimini kullanırlar. Birbirleriyle soy üzerinden ilişkisi olan bireylere, İngilizcede “kan” bağı ilişkileri denir ve bunlar ebeveyn-evlat ilişkilerine veya kardeş ilişkilerine dayalı toplumsal olarak alâkalı bağlantılardır. Antropologlar birbirlerine doğuştan kan bağıyla bağlı bireyleri ifade etmek için **kan bağı yoluyla akraba** terimini kullanırlar (İngilizce *consanguineal* kelimesi, Latince “kanla ilgili” anlamına gelen *sanguineus* kelimesinden gelir). Buna ek olarak kan bağı yoluyla akraba grubu, doğuştan gelmeyen ancak Avrupa-Amerikalıların **evlat edinme** dedikleri olguya benzer, kültürel olarak spesifik birleşme ritüelleri aracılığı ile gruba üyelik kazanan bireyleri de içerebilir. Evlat edinme yoluyla birleşme, genellikle kan akrabalığına paralel biçimde işlev görür çünkü bu süreç evlat edinen ve edinilen kişileri “aynı soydan” yapar. Evlatlık bireyleri de kapsayan dönüşüm genellikle *bakım* kavramı üzerinden açıklanır: bakım, bir bireyin uzun süre boyunca beslenme, giyinme, barınma gibi duygusal ve fiziksel olarak refahının sağlanmasıdır. Etnografik araştırmalar, sıklıkla, evlat edinme yoluyla kurulan akrabalık bağlarının en az doğuştan gelen akrabalık bağları kadar güçlü olabildiğini göstermiştir. Örneğin Mary Weismantel (1995), Ekvador Zumbagua’da evlat edinme ile ilgili yaptığı çalışmada, pek çok Zumbagualının evlatlık ailelerine biyolojik ailelerinden daha yakın olduğunu gözlemlemiştir.

Soy ilişkileri, nesilleri birbirine bağlayan anne baba-çocuk bağlarına dayandığı için, zamansal bir derinliğe sahiptir. Kùltürler, soy yapıları kurarken iki temel stratejiden birine dayanır: insanlar *hem* anneleri *hem de* babaları üzerinden birbirleriyle

bağlıdır; veya *ya* yalnız anne *ya da* yalnızca baba üzerinden gelen bağ ile birbirine bağlıdır.

Çift Taraflı Soy

İnsanlar, anne ve babalarının taraflarıyla eşit derecede yakın ilişkili olduklarına inandıklarında, **çift taraflı soy** terimi kullanılır (bazen bu duruma *cognatik-kan yanlı soy* da denir). Antropologlar çift taraflı soya dayanan iki farklı akrabalık grubu belirlemişlerdir. Bir tanesi, *çift taraflı soy grubudur*. Bu grup, ortak bir atanın soyundan gelerek birbirleriyle ilişkili olduklarını iddia eden insanların oluşturduğu ender bir biçimdir, bazıları anne tarafından bazıları ise baba tarafından geldiğini iddia edebilir; diğeri ise *çift taraflı akraba grubudur*. Bu grup daha yaygındır ve bir kişinin veya kardeşler grubunun kadınları veya erkekleri üzerinden ilişkili bütün akrabalarından oluşur.

Çift taraflı akraba grubu pek çok Avrupalı ve Kuzey Amerikalının bildiği bir akrabalık grubudur. Çift taraflı akraba grubu belirli bireyler etrafında oluşur ve her iki cinsiyetin akrabası üzerinden o bireyle ilişkili olan bütün kişileri kapsar –İngilizcede bu kişilere “relatives”, yani “akrabalar” denir. Tüm bu insanlar, merkezdeki kişiyle olan bağları dolayısıyla bir grup oluşturur. Merkezdeki bu kişiye de akrabalık terminolojisinde *Ego* denir. Kuzey Amerika toplumunda, çift taraflı akraba grupları *Ego* ile ilişkili bazı olaylarda bir araya gelirler: *Ego*’nun vaftiz edilmesi, kiliseye kabul töreni, (Yahudilerdeki) yaş kutlamaları, evliliği veya gömülmesi bu olaylardandır. *Ego*’nun çift taraflı akraba grubu içindeki her birey, kendi ayrı akraba grubuna sahiptir. Örneğin, *Ego*’nun halasının kızı, babasının ve babasının kardeşleri üzerinden onunla ilişkili olan insanları içeren bir akraba grubuna sahiptir –*Ego*, bu akraba grubundaki insanlarla ilişkili değildir. Bu durum simültane bir şekilde iki taraflı akraba gruplarının hem en güçlü hem de zayıf yönüdür. Yani, bu bireylerin akrabalık grupları içinde kesişen üyelikleri vardır.

Bu üyelikler Ego'nun yaşam süresinin ötesine uzanmasa da, büyük ölçüde genişletilebilir ve birbirleriyle bir şekilde ilişkili bireylerin olduğu geniş ağlar kurulabilir.

Akrabalık sistemleri, birbiri içine geçmiş statü ve roller belirleyerek sosyal ilişkiler yaratabilir (5. bölümde tanımlanmıştır). Dolayısıyla, bir adamın tüm "amcaları-dayılarına" aynı biçimde saygılı davranması, "babasına" da diğer türlü davranması beklenir. Karşılık olarak da onların bu adama "yeğen" ve "evlat" olarak davranması beklenir. (Belki de "amca-dayı" dediği herhangi birine emek borcu vardır ve kişi karşılık olarak desteklenir ve korunur.) Antropolojide bunların adına *akrabalık hak ve sorumlulukları* denir. Çift taraflı bir akraba grubunda, "birbirleriyle bir şekilde ilişkili kişi ağları" şu anlama gelir; bir kişi nerede olursa olsun orada bir akrabası ile karşılaşır, bu iki kişinin sosyal etkileşime geçmesi için dayanak mevcuttur. Bu dayanak, kişinin (bu durumda akraba olmayan) yabancılarla bulunacağı muhtemel sosyal etkileşimlerden farklıdır.

Sosyal gruplar tek bir yerde yaşamadıkları akrabalarla bağ kurmak için esnek yollara gerek duyduklarında, çift taraflı akrabalık gruplarında örgütlenme avantajlıdır. Ayrıca, ekilebilir arazi gibi kıymetli kaynaklar kısıtlıysa ve her nesil mevcut alanlara verimli ve esnek biçimde dağıtılmak durumundaysa da yararlı olabilir. Ancak çift taraflı akrabalık grupları, en az dört tür sosyal durumda sorunlu hale gelmektedir. Bu dört durum şunlardır; belirli bir sosyal gruba net ve kesin şekilde üye olmak gerektiğinde, sosyal eylem bireysel ailelerden daha geniş grupların oluşmasını gerektirdiğinde, emek ve arazi ile ilgili çelişen taleplerin çözüme kavuşturulması gerektiğinde ve insanlar zamanla belirli bir toplumsal düzeni sürdürmeye çalıştıklarında. Bu ikilemlerle karşılaşan toplumlarda, tek çizgili soy grupları oluşturulur.

Tek Çizgili Soy

İkinci temel soy stratejisi de **tek çizgili soy**dur. Bu strateji, en önemli akraba ilişkilerinin anne ve babanın ikisinin birden değil, *ya* annenin *ya da* babanın soyunu takip etmesi gerektiği prensibine dayanır. Tek çizgili soy grupları, bugün toplumlarda en fazla bulunan türdür. Kişinin babasının (veya erkek akrabasının) üzerinden devam eden bağlara dayalı tek çizgili gruplar **babasoylu** (veya *agnatik/babanın sülalesi tarafından*) olarak adlandırılırken, kişinin annesinin (veya kadın bir akraba) üzerinden devam eden bağlar **anasoylu** (veya *uterin/annenin sülalesi tarafından*) olarak adlandırılır. (Şunu belirtmekte fayda var, sülale bir kurumdur –insanlar babasoylu veya anasoylu mu olmak istediklerini seçmezler; bunlar standart haline gelmiş, köklü sosyal yapılarıdır ve insanlar ilişkili oldukları bireyleri, grupları ve bunlarla nasıl etkileşim kuracaklarını bu sosyal yapılar yoluyla öğrenirler.)

Tek çizgili soy grupları dünyanın her yerinde bulunur. Hepsi, önemli ilişkilerin yalnız bir ebeveyn üzerinden ilerleyen bağlar yoluyla kurulduğu prensibine dayanır. Tek çizgili soy grubuna üyelik, grupta uygun ebeveynin üyeliğine dayalıdır. Babasoylu bir sistemde birey, erkekleri üzerinden gelen bağlarla oluşmuş gruba yani babasının sülalesine aittir. Anasoylu bir sistemdeyse birey, annesinin sülalesi üzerinden gelen bağlarla oluşan gruba aittir. “Babasoylu” ve “anasoylu”, yalnızca erkekler bir gruba, yalnızca kadınlar da diğer bir gruba ait demek değildir; daha ziyade terimler üyeliğin verilme prensibini ifade eder. Babasoylu bir toplumda kadınlar ve erkekler, baba-evlat bağlarıyla oluşan bir **babasoyuna** aittir; benzer şekilde anasoylu bir toplumda kadınlar ve erkekler, anne-evlat bağlarıyla oluşan bir **anasoyuna** aittir. Diğer bir deyişle, gruba üyelik prensipte belirsiz değildir: bir birey yalnızca bir sülaleye aittir. Bu durum, bireyin çakışan gruplara ait olduğu çift taraflı akraba grubu ile tam zıttır.

Anasoylu veya babasoylu kavramlar tartışması, soyun bu yapısı tarafından oluşturulan bir sosyal grup türü olan sülaleye dikkat çeker. Bir **sülale**, ortak bir ata üzerinden insanları birleştiren ebeveyn-evlat bağlarını açıkça sıralayabileceğine inanan insanlardan oluşur. Tipik olarak sülalelerin boyutları yirmi veya otuz üyeden başlayarak birkaç yüz veya daha fazlaya kadar değişiklik gösterir.

Pek çok antropolog, sülalenin en önemli özelliğinin örgütlenmede toplu ve birlikte hareket etmeleri olduğunu ifade etmiştir. Yani bir sülalenin tek başına hukuki bir kimliği vardır, öyle ki sülalenin tüm üyeleri hukuken diğerleriyle eşittir. Örneğin bir kan davası durumunda, karşı sülaleden herhangi bir üye de ölürse ancak o zaman kan davasını başlatan üyeden intikam alınmış olur; gerçek katilin ölmesi de şart değildir (kan davası 8. bölümde açıklanmıştır). Sülaleler, aynı zamanda arazi ve hayvan sürüsü gibi malları da birlikte kontrol ederler.

Son olarak, modern ulus-devletler yaygınlaşana kadar, sülaleler toplum içindeki temel siyasi kurumlardı. Böyle toplumlarda sülaleye üyeliğin dışında, bireylerin siyasi veya hukuki statüleri yoktu. Sülale üyelerinin sülale dışında akrabaları vardı, ancak siyasi ve hukuki konumları ait oldukları sülaleden kaynaklanmaktaydı.

Bir sülaledeki üyelik anne veya babadan çocuğa doğrudan geçtiği için, sülaleler uzun zaman varlığını sürdürebilir ve bir bakıma bağımsız olarak da var olabilir. İnsanlar ortak atalarını hatırlayabildikleri sürece, bu ortak atadan gelen insan grubu ayakta kalabilir. Sülaleye dayalı çoğu toplum, yaklaşık beş nesli içine alan bir zaman derinliğine sahiptir: bu beş nesil büyükanne-büyükbaba, anne-baba, Ego, çocuklar ve torunlardır.

Bir soy grubunun üyeleri bir şekilde birbirleriyle bağlantılı olduklarına inanıyorlar, ancak kesin bir soy ağacı bağları belirleyemiyorlarsa, antropologların **klan** adını verdiği olguyu oluştururlar. Genellikle bir klan, toplumun üyelerinin mitsel zamanlara uzanan bağlar yoluyla birbirleriyle ilişkili oldukla-

rına inandıkları sülalelerden oluşur. Bazen bu ortak atanın, zamanın başlangıcında yaşadığına inanılan bir hayvan olduğu söylenir. Burada sülale ve klanları birbirinden ayırırken hatırlanması gereken önemli bir nokta vardır. Sülale bireyleri, ortak atalarına giden soy ağacını kesin olarak belirleyebilirler (“Senin annen Eileen’di, onun annesi Miriam’dı, onun kız kardeşi Rachel’di, onun kızı Ruth’tu ve ben de Ruth’un oğluyum” gibi). Ancak klan üyeleri genellikle soy ağacını kesin olarak belirleyemez (“Bizim anamız, bu topraklar kurulduğunda denizden çıkıp gelen Turtle’dı. Turtle’ın çok fazla çocuğu vardı ve bu çocuklar nesiller boyu bizim toprağımızda bezelye yetiştirdiler. Bu yüzden, Miriam ve Rachel’in annesi Violet, Turtle’ın soyundan gelmektedir...”). Dolayısıyla, klan herhangi bir sülale-den daha geniştir ve aynı zamanda hem üyelik hem de bireyleri üzerindeki kontrolü açısından daha kapsayıcıdır.

Tarihsel olarak antropologlar, herhangi başka geleneksel örgütlenme biçiminin devam edemediği toplumlarda, sülalelerin zamana nasıl direndiğini ve toplumda sosyal yaşamın temeli haline geldiğini göstermişlerdir. Sülaleler sosyal yaşamın temeli olabilir, ancak bu onların değişmez ve sabit oldukları anlamına gelmez. İnsanlar sülale ve klan üyeliklerini, menfaatleri doğrultusunda kullanabilirler. Genellikle sülaleler yaklaşık beş nesile kadar uzayabildiği için, sülale kökenleri ile ilgili kesin ve doğru detaylar belirsiz ve tartışmalı olabilmektedir. Önceki örnekte, unutulmuş kız kardeşin torunu olarak sülaleden üyelik talep eden birisi çıkana kadar, “Rachel” ve “Miriam’ın” “herkesin unuttuğu” başka bir kız kardeşleri olabilir. Eğer bu kişiyi sülaleye dâhil etmek için iyi sebepler varsa, talep kabul edilebilir.

En yaygın örgütlenme biçimi babasoyudur. Babasoyu, grubun erkek üyeleri üzerinden gelen bağlarla ortak erkek bir ataya bir şekilde bağlı oldukları için, birbirleriyle ilişkili olduklarına inanan tüm (kadın ve erkekleri) insanları kapsar. Babasoyunun prototipik temeli baba-oğul ikilisidir. Babasoylarının kadın üyeleri genellikle evlenerek sülaleden ayrılır, ancak çoğu baba-

soylu toplumda, kadınlar kendi sülalelerindeki üyeliklerini terk etmez. Bazı toplumlarda, kadınlar yıllarca kendi sülaleleriyle ilgili konularda aktif rol oynarlar –ancak bu genellikle kendi çocuklarıyla ilgili konular, onların ilgisini çocuğun sülalesinin tarafına yöneltene kadar devam eder (çocuğun sülalesi de elbette babanın, yani kadının kocasının tarafıdır).

Bunun aksine anasoylu bir toplumda soy, erkeğin üzerinden değil kadının üzerinden devam eder. Yüzeysel olarak anasoyu, babasoyunun aynısıdır, ancak bazı özellikler onu farklı kılar. İlk olarak, bir anasoyunun prototipik temelinde kız kardeş-erkek kardeş ikilisi vardır – bir anasoyu, kadınların oluşturduğu bağlar yoluyla birbirine bağlı erkek kardeşler ve kız kardeşler grubu olarak düşünülebilir. Erkek kardeşler genellikle evlenip gider ve eşlerinin aileleriyle yaşarlar ancak kendi sülalelerini ilgilendiren konularda aktif olarak katılırlar. İkincisi, bir erkeğin hayatındaki en önemli kişi (kendi sülalesinde olmayan) babası değil, sülale mirasını alacağı dayısıdır. Üçüncüsü, kadınların anasoyu içinde sahip olduğu gücün miktarı antropolojide hâlâ tartışılmaktadır. Bir anasoyu ile *anaerkillik* (kadınların yönettiği toplum) aynı şey değildir; erkek kardeşler sülaledeki kontrolün çoğunluğunu ellerinde tutarlar. Bazı antropologlara göre, kadınlar anasoylu toplumlarda babasoylu toplumlarda olduğundan daha çok otonomiye sahip olmasına rağmen, bir anasoyunda erkeklerin sülaleyi yönetmesi beklenir; antropologlar aynı zamanda günlük uygulamalarda gücün bazen kadınların kocaları bazen de erkek kardeşleri tarafından kullanıldığını ifade ederler. Ancak bir grup araştırma, bu genellemelerin geçerliliğini sorgulamıştır. Büyük ölçüde değişiklik gösterdikleri için anasoylu gruplarla ilgili genellemelerde bulunmak zordur. Etnografik bulguların da gösterdiği üzere, anasoylu toplumlar vaka bazında incelenmelidir.

Yahudiler için Yahudilik –yani Yahudi toplumuna üyelik– tarihsel olarak anasoylu biçimde nesilden nesile aktarılmıştır. Babası Yahudi olan ancak annesi Yahudi olmayan bir kadın

veya adam, kişiyi Yahudi toplumu içine katacak bir ritüelden geçmek zorundaydı. Ancak annesi Yahudi olan kişiler için durum böyle değildi (Yakın zamanda Birleşik Devletler'deki Yahudilik Reform hareketi, anne babasından en az biri Yahudi olan kişileri kabul etmeye başlamıştır). Bu durum, yardımla üreme yaygın hale geldikçe İsrail'de ilginç sonuçlar ortaya çıkmasına yol açmıştır. İsrail doğum-yanlısı (pronatalist) bir ülkedir. Yani çocuk sahibi olmak teşvik edilir. İsrail ulusal sağlık sistemi, evli olsun olmasın, çocuk sahibi olmak isteyen kadınların üreme teknolojilerine ulaşmalarını destekler. Dolayısıyla, Yahudiliğin anasoyu üzerinden kişiye geçtiği düşüncesi şu anlama gelir; tüp bebek yöntemiyle çocuk sahibi olan Yahudi kadınların çocukları otomatik olarak Yahudi olacaktır. Burada sperm sağlayıcı bireyin dinî altyapısının önemi yoktur. Aslında Yahudi aile hukukundaki belirli bir karışıklıktan dolayı, bazı durumlarda sperm sağlayıcı bireyin Yahudi *olmaması* daha iyi bile olabilir (Kahn 2000).

Akrabalık Kavramları

Dünya üzerindeki herkes, akraba olarak kabul ettikleri bireyleri adlandırmak ve onlara hitap etmek için özel terimler kullanır; antropologlar bunları **akrabalık kavramları** olarak adlandırır. Örneğin Kuzey Amerika'da kullanılan *aunt** kelimesini düşünelim. Terim tek bir biyolojik anlama sahip görünse de, aslında kişiyle dört farklı şekilde ilişkili bir kadın akrabayı ifade eder: *aunt* kelimesi halayı, teyzeyi, amcanın karısını veya dayının karısını yani yengeyi ifade etmek için kullanılır. Kuzey Amerikan akrabalık bakış açısında, bu kadınların hepsinin ortak bir yönü vardır, hepsi aynı akrabalık kategorisi içine yerleştirilir ve aynı akrabalık terimi ile adlandırılır. Tipik olarak, kişinin hala-teyze-yengeleri (aunts) kendisinden yaşça bir nesil daha büyüktür ve kişinin anne-babasının kız kardeşleri veya yengeleridir. An-

* Kelime Türkçede hala, teyze ve yenge anlamlarına gelir. (ç.n.)

cak, Kuzey Amerikalılar annenin en yakın arkadaşına da “aunt” (teyze) diyebilirler. Böylelikle, pek çok antropologun geleneksel olarak **kurgusal akraba** (5. bölümde bahsedilmiştir) dediği kavramı da içine alacak şekilde genişleterek, bu sınıflama sisteminin gücünü kabul ederler. Formel akrabalık sistemlerinin hâlâ güçlü olduğu topluluklarda hayali akraba terimini kullanmak, formel akraba olarak kabul edilmeyen bireylere nasıl hitap edileceği sorusuna yararlı bir çözüm sunar. Ancak yakın zamanda yapılan araştırmaların çoğu ilişkilerin esnekliğine vurgu yapmıştır ve pek çok antropolog “kurgusal” ve “gerçek” akraba arasında ayırım yapmanın yanıltıcı olacağını ifade etmişlerdir.

Dünyadaki akrabalık sistemlerinin çeşitliliğine rağmen, 20. yüzyılın ortasına kadar antropologlar, insanların kuzenlerini sınıflandırma biçimlerine dayanan altı temel akrabalık terminoloji yapısı belirlemişlerdi. Bu altı yapı, akrabalık konularında toplumların karşılaştığı yapısal problemlere verilen ortak çözümleri yansıtıyordu ve aynı zamanda olası akrabalıkların nasıl geniş ve benzer şekilde düzenlenebileceği hakkında ipuçları veriyordu. Akrabalık kavramları, akrabalık grupları içindeki bölünmeler ve harici sınırlar hakkında bilgi verirken aynı zamanda da toplumun farklı üyelerine verilmiş hak ve yükümlülüklerin yapısını özetler. Akrabalık kavramlarını belirlerken kullanılan temel kriterler, en yaygın olandan en az yaygın olana doğru listelenmiştir:

Nesil. Akrabalık terimleri, ait oldukları **nesle** göre akrabaları birbirinden ayırır. İngilizcede *kuzen* terimi geleneksel olarak Ego ile aynı nesilden olan kişiyi ifade eder.

Toplumsal cinsiyet. Kişinin **toplumsal cinsiyeti**, akrabaları birbirinden ayırmak için kullanılır. İspanyolcada *primo* kelimesi erkek kuzeni, *prima* kelimesi kadın kuzeni ifade etmek için kullanılır. İngilizcede ise, kuzenler toplumsal cinsiyete dayalı olarak sınıflandırılmazlar, ancak örneğin *amca-dayı* ve *teyze-hala* hem toplumsal cinsiyet hem de nesle dayalı olarak sınıflandırılırlar.

Yakınlık. Evlilik yoluyla oluşan bağlantıdan yola çıkarak oluşturulan ayırım **yakınlık** kavramıdır. Bu kriter İspanyolcada *suegra* (Ego'nun kayınvalidesi), *madreden* (Ego'nun annesi) ayırt edilirken kullanılır. Anasoylu toplumlarda, Ego'nun teyzesi ve halası, yakınlık temeline dayanılarak birbirinden ayrılır. Teyze doğrudan ve çizgisel akrabadır. Hala ise yakınımızdır; bu ikisi farklı terimlerle adlandırılır.

Soydaşlık. Bu terim Ego'yla doğrudan bağlı akrabalarla, "yalnız bir taraftan" akraba olanlar arasındaki ayırımdır. İngilizcede **soydaşlık** ayırımı, anne ile teyze ayırımı arasında veya baba ile amca ayırımı arasında görülebilir.

Dallanma (bifurkasyon). **Dallanma** ailenin anne tarafı ile baba tarafını birbirinden ayırır. İsveççe akrabalık terimleri olan *morbror* ve *farbror* iki kola ayrılan yani dallanan kelimelerdir. Bir tanesi annenin erkek kardeşini, diğeri ise babanın erkek kardeşini ifade eder.

Akraba yaşı. Ayı kategorideki akrabalar, **akraba yaşı** temel alınarak birbirlerinden ayrılabilir –yani Ego'dan daha genç veya daha yaşlı olmalarına göre ayrılırlar. Örneğin Güney Afrika'nın Ju/'hoansi topluluğu arasında, sözcüler "abi" (!ko) ile "kardeşi" (tsin) birbirinden ayrılmalıdır.

Bağlayıcı akrabanın cinsiyeti. Bu kriter soydaşlıkla alâkalıdır. **Bağlayıcı akrabanın cinsiyeti**, paralel akrabalarla (genellikle kuzenler) çapraz akrabaları (gene genellikle kuzenler) birbirinden ayırır. Paralel akrabalar iki erkek kardeş veya iki kız kardeş yoluyla birbirine bağlıdır. Örneğin **paralel kuzenler**, Ego'nun amca çocuklarıdır veya Ego'nun teyze çocuklarıdır. Çapraz kuzenler erkek kardeş-kız kardeş yoluyla birbirine bağlıdır. **Çapraz kuzenler**, Ego'nun dayı çocukları veya Ego'nun hâlâ çocuklarıdır. Ego'nun veya kuzenlerin cinsiyeti fark etmez; burada önemli olan faktör bağlayıcı akrabanın cinsiyetidir.

Evlilik Nedir?

Soy konusunda belirsizlikler ve karmaşıklıklar çoktur. Evlilik ve ailenin incelenmesi, pek çok karmaşıklığı ortaya çıkarır. Bunların ilki, terimlerin nasıl tanımlanacağıdır. Eğer Avrupa-Amerikan heteronormatif *evlilik* anlayışını örnek olarak alırsak, bütün toplumların heteronormatif evliliğe benzeyen kurumlara sahip olduğunu görürüz. Bununla birlikte, bu tür kurumlarla ilgili inanış ve uygulamaların kapsamı oldukça geniştir ve pek ortak noktası da yoktur. Gene de biz, sahip oldukları ortak temel unsurlardan dolayı tüm bu kurumları *evlilik* olarak sınıflandırıyoruz. Dolayısıyla, **evlilik** prototip olarak bir kadın ve bir erkeği kapsar, eşlerin statüsünü değiştirir ve evli eşlerin birbirlerine cinsel olarak erişim düzeyini belirler. Bu erişim düzeyi öncelikli veya kişiye özel olabilir. Evlilik aynı zamanda doğan çocuğun meşruiyetini sağlar ve eşlerin akrabaları arasında ilişkileri meydana getirir.

Evlilik tanımımızın prototipik doğasını özellikle vurguluyoruz, çünkü bazı toplumlar kadınların yalnızca erkeklerle –veya tam tersi– evlenmesi konusunda oldukça katı olmasına rağmen, diğer toplumlar değildir. Etnografik kaynaklarda, iki erkek veya iki kadının (biyolojik cinsiyet kriterine uygun olarak açıklandığı üzere) veya yaşayan bir kadın ile ölü bir erkeğin hayaletinin eş olduğu, bahsettiğimiz prototip evliliğe her açıdan benzeyen pek çok evlilik veya evlilik benzeri ilişki vardır. Bazen bu evliliklerde eşler arasında cinsel ilişki vardır; bazen de yoktur. Görünüşe göre pek çok toplum, *evlilik* olarak adlandırdığımız kurumu o kadar yararlı ve değerli görüyor ki farklı türlerdeki eşlerin bu tanım içine girmesine müsaade ediyor –her durumda insanların aklındaki prototip evlilik modeli, bir kadın ve bir erkeğin arasındaki birlik olsa da. Nitekim, etnografik bulgular evliliğin her zaman bir kadın ve bir erkek arasında olduğu iddialarının yanlış olduğunu gösteriyor.

Verdiğimiz evlilik tanımına yakından bakarsak, evliliğin bir geçiş âyini olduğunu belirtmek isteriz: evlilikle taraflar bekâr statüsünden evli statüsüne geçmektedir. Her toplumda bu statü dönüşümü, yeni rollerin benimsenmesini de beraberinde getirir, ancak bu rollerle ilgili haklar ve yükümlülükler kültürden kültüre değişiklik gösterir. Prototipik olarak eşlerin hak ve yükümlülükleri arasında, birbirleriyle toplumsal olarak onaylanmış cinsel ilişkiler kurmak vardır. Ancak gene, bu cinsel ilişkilerin yapısı ve sınırları kültürden kültüre değişiklik arz eder: Bazı durumlarda eşler, yalnızca birbirleriyle cinsel ilişki kurabilirler; bazı durumlarda ise evlilik dışı cinsel ilişkiler eşlerden birisi için (genellikle erkek için) daha mümkün görülür; ve eldeki kayıtlara göre en azından bir toplumda, karı ve kocanın isterlerse cinsel ilişkiye girmelerine müsaade edilmiş, ancak bir geceyi beraber geçirdikten sonra tekrar birbirlerini görmemeleri gerekmiştir.

Pek çok kültürde evli eşlerin çocukları olacağı varsayılır ve evlilik kurumu çocuklara anne-babalarının kim olduğuna dayalı meşru bir toplumsal statü sağlar. Bazı durumlarda, anne ve babanın statüleri bir grafik üzerinde işaretle belirlenmiş gibidir ve çocuğun statüsü anne-babanın statülerinin kesiştiği sosyal alana yerleştirilir; diğer durumlarda ise, çocuğun statüsü yalnızca ebeveynlerden birinin statüsüne bağlıdır. Ayrıca pek çok kültürde evlilik, kadının akrabaları ile kocanın akrabaları arasında formel ilişkiler kurulmasını sağlar. Çiftleşmeyle büyükanne-büyükbaba ilişkileri mümkünken, babanın ebeveynleri ve annenin ebeveynleri arasında formel bir ilişki veya kayınlık oluşmaz. Evliliğin bu yönünün de önemli toplumsal sonuçları vardır.

Kiminle Evlenmeli ve Nerede Yaşamalı?

Toplumlar, evlilikleri kontrol altında tutmak için akrabalık sistemlerini kullanırlar. Evlilik kuralları bireyin belirli sosyal

grup –örneğin geniş aile, sülale, klan, sınıf, etnik grup veya dinî mezhep– dışından evlenmesini gerektiriyorsa, antropologlar bu toplumun **dışevlilik** (egzogami veya *dışarıdan-evlilik*) benimsediğini ifade ederler. Bunun tam tersi –kişinin grup *içinden* evlilik yapmasını beklediği– durum **içevlilik** (endogami) olarak adlandırılır. Bu yapılar zorunlu (yani katı biçimde dayatılan) veya tercihe dayalı olabilir.

Evlendiklerinde eşler bir yerde yaşamak zorundadırlar. Antropologlar evlilik sonrası yerleşimle ilgili altı farklı yapı belirlemiştir. **Neolokal** (yeniyerli) yerleşim Birleşik Devletler, Kanada veya Avrupa'nın çoğunda yaşamış kişilere tanıdık gelebilir. Neolokal yerleşimde yeni evli eşler kendi seçtikleri bir yerde bağımsız bir hane kurarlar. Bu yerleşim türü özellikle çift taraflı akraba gruplarının bulunduğu, toplumsal örgütlenmelerinde bireyci toplumlarda görülür. Neolokal yerleşim dünyanın her yerinde bulunabilir, ancak en yaygın olduğu yerler ulus-devletler ve Akdeniz'e sınırı olan toplumlardır. Çift taraflı akraba gruplarının olduğu bazı toplumlarda, evli eşlerin ya kadının anne-babası ile ya da kocanın anne-babası ile (veya yakınında) yaşadığı **bilokal** yerleşim biçimi vardır. Çiftin nerede yaşayacağına karar vermesine müsaade edilen bir esneklik vardır, ancak antropolojik kaynaklarda bilokal yerleşim türüne sahip çok az toplum tanımlanmıştır.

Pratiği uygulayan toplumların sayısı açısından dünyadaki en yaygın yerleşim biçimi, evli eşlerin kocanın babasının yanında (veya yakınında) yaşadığı **babayerli** yerleşimdir. (Daha eski antropolojik yazılarda, *virilokal* terimi ile *babayerli* terimi birbirinden ayrılarak, *virilokal* kocanın akrabalarının yanında yaşama biçimi için, *babayerli* ise kocanın babasıyla yaşama biçimi olarak kullanılmıştır.) Babayerli yerleşim, güçlü biçimde babasoylu sistemle ilişkilendirilir –evlilik sonrası yerleşim biçiminin babayanlı olduğu toplumların yaklaşık yüzde 85'i babasoyludur. Eğer çocuklar babasoyu içine doğar ve babadan veya

diğer babasoyu üyelerinden miras alırlarsa, sülale üyelerinin arasında yetişmeleri avantajlı olur.

Yeni evli eşler kadının annesinin yanında (veya yakınında) yaşadıklarında, antropologlar bunu **anayerli** yerleşim olarak adlandıırırlar. (Gene eski antropolojik yazılarda, çiftin evlilik sonrası kadının akrabalarının yanına yerleşmesine *uksorilokali-te* denmiştir. Bu kavram kadının annesinin yanına yerleşme kavramından farklıdır.) Anayerli yerleşme yalnızca anasoylu toplumlarda bulunur (bazı anasoylu toplumlarda babayanlı yerleşim görülür). Anasoylu toplumları araştıran antropologlar, evli eşlerin bazen kocanın dayısının yanına yerleştiğini gözlemlemiştir. Bunun altında yatan mantık şudur; anasoylu ailede, bir erkek için sosyal olarak önemli ve yaşça büyük erkek dayıdır çünkü dayı erkeğin anasoyunun bir üyesiiken, baba anasoyun bir üyesi değildir. Bu durumlarda antropologlar, **dayıyerli** (avunculocal) yerleşim terimini kullanırlar. Terim “dayıların” anlamına gelen *avuncular* kelimesinden gelir. Tahmin edileceği üzere dayıyerli yerleşim yalnızca anasoylu toplumlarda bulunur ve anayerli yerleşimin aksine, bir erkeği anasoyuna bağlayan emek ve miras yapıları üzerinde durulur. Nadir görülen diğer bir yerleşim biçimiye **ambilokal** yerleşimdir. Bu yerleşim biçimi ambilineal soyla ilişkilendirilir ve evli eşler ya kocanın ailesi ya da kadının ailesi ile birlikte yaşarlar. Ambilokal terimi ile *bilokal* (*çiftyerli*) terimi bazen birbiri yerine kullanılmaktadır. Aynı zamanda ambilokal terimi tekçizgili toplumlardaki yapıyı, çiftçizgili toplumlardaki yapıdan ayırmak için kullanılabilir.

Kaç Tane Eş Olmalı?

Buraya kadar, daha yaygın olarak kullanılan *evli çift* terimi yerine *evli eşler* ifadesini kullandığımızı fark etmişsinizdir. Bunun sebebi, birbirleriyle aynı anda evli olan kişilerin sayısının da kültürden kültüre değişiklik göstermesidir. Toplumlar arasın-

daki temel fark, bazılarının bireyin birden fazla kişiyle evlenmesine izin vermesi, bazılarının ise izin vermemesidir. Bireyin aynı anda yalnızca bir kişi ile evlenmesine izin veren **evlilik** yapısına **tekeşlilik** (monogami) denir. Terim aynı zamanda kişinin yalnızca tek bir eşe sahip olduğu herhangi bir evlilik için de kullanılabilir.

Çokeşlilik (poligami) terimiye, bireyin birden fazla eşle evlendiği evlilik yapılarına denir. Bu uygulama bazen **çoklu evlilik** olarak da adlandırılır. Çokeşliliğin iki temel biçimi vardır: çokkarılılık (polijini) ve çokkocalılık (poliandri). **Çokkarılılık**, bir erkeğin aynı anda birden fazla kadınla evlenebildiği evlilik yapısıdır. Buna izin veren toplumların sayısı bakımından, dünyada evlilik yapıları arasında en yaygın olanıdır. Çokkarılılık, evlilik yoluyla –özellikle de erkek çocukların olduğu– bir sülalenin diğer sülalelerle işbirliği kurmasına olanak sağlar.

Şunu belirtmek gerekir ki, çokkarılı toplumlarda, bir erkek her zaman birden fazla eşle evlenmez. Örneğin Müslüman toplumlarda, hepsinin bakımını eşit derecede iyi sağlaması koşuluyla, bir erkeğin dört kadar kadınla evlenmesine izin verilir. Bugün bazı Müslüman otoriteler, “bakımın eşit derecede sağlanması” fikrinin hem maddi hem de duygusal bir düşünce olduğunu iddia ediyor. Üstelik erkeğin bütün eşlerine tamamen aynı duyguları hissetmeyeceğinden emin oldukları için, kanunen tekeşliliğin kural olmasını istiyorlar. Diğer çokkarılı toplumlar, bir erkeğin evlenebileceği kadın sayısına bir sınır koymuyorlar. Ancak, erkeklerin evlenebilecekleri kadın sayısının sınırlılığından bağımsız olarak, çokkarılı toplumlar gerçek bir demografik sorunla karşılaşmaktadır: herhangi bir toplumdaki kadın ve erkek sayısı yaklaşık olarak eşit olduğu için, iki karısı olan her erkek için, eşi olmayan bir erkek açığa çıkmaktadır. Bu sorunu çözmeye yardımcı olması için, erkekler evlenmek için yaşlanıncaya kadar beklemek zorunda bırakılıp ve kadınlara da çok genç yaşta evlenmeleri için baskı yapılabilir; ancak bu uygulamalar bile dengesizliği tamamen ortadan kaldırmaz. So-

nuş olarak çokkarılılık, bunu uygulayan toplumlarda genellikle güç ile bağlantılıdır. Yani, zengin ve güçlü erkekler birden fazla kadınla evlenebilirler; yoksul ve güçsüz erkekler ya hiç evlenemez veya çok geç evlenir, ya da evlilik dışı ilişkiler kurabilir veya kendileri gibi evlenememiş kadınlarla evlenirler.

Çokkocalılık, bir kadının aynı anda birden fazla erkekle evlendiği bir yapıdır ve evlilik yapılarından en nadir görülenidir. Bazı çokkocalı toplumlarda, bir kadın birkaç erkek kardeşle birden evlenebilir. Diğer toplumlarda bir kadın birbiriyle bağlantısı olmayan ve evlendiklerinde tek bir hane içinde hep birlikte yaşayacakları erkeklerle evlenir. Çokkocalı toplumlarda –özellikle de bir kadının birkaç erkek kardeşle evlendiği toplumlarda– sülaleler arası bağlantıları güçlendirme ve bir sonraki nesildeki olası varislerin sayısını sınırlandırma amacı vardır, çünkü bir kadın ne kadar çok erkekle evlenirse evlensin, doğurabileceği çocuk sayısı sınırlıdır. Bu da arazi gibi ortaklaşa sahip olunan malların kontrolünü sağlamayı kolaylaştırır.

Bir Anlaşma Olarak Evlilik

Birçok toplumda evlilik sadece iki birey arasında değil, iki aile veya sülale arasında yapılan bir antlaşmadır. Genellikle evliliği meşrulaştırmak için geleneksel maddi malların alınıp verilmesi gerekir. Bunlar genellikle gelin hizmeti, başlık parası (veya gelin “fiyatı”) veya çeyiz olarak nitelendirilebilir. Bazı toplumlarda müstakbel damat, evlenmeden önce belli bir süre gelinin ailesi için çalışır, bu uygulamaya *gelin hizmeti* denilir. Diğer toplumlarsa, evliliği **başlık parası** olarak resmî hale getirir: başlık parası, evlilik dolayısıyla damadın birinci derece ailesinden (veya sülalesinden) gelinin ailesine (veya sülalesine) aktarılan bazı sembolik olarak önemli mallardır. Bu *sembolik olarak önemli mallar*, belirli bir toplum içinde evlilik sırasında değiş tokuşa uygun olduğu düşünülen şeyler –örneğin sığır, nakit para, kabuk süslemeler, pamuklu kumaş veya kuş tüyleri

gibi- olabilir. Başlık parası değişimi en çok tarım, hayvancılık ve babayerli yerleşimi bir arada yaşayan babasoylu toplumlarda yaygındır. Antropologlar başlık parası değiş tokuşu yapan toplumlarda yaptıkları araştırmalarda, bu toplumlarda başlık parasının kadını "satın almak" olduğu fikrinin temelde yanlış olduğunu gördüler. Antropologlar başlık parasını daha ziyade, gelinin ailesinin kaybettiği işgücü ve doğurganlık kapasitesini telafi etmenin bir yolu olarak görürler. Yani gelin, kocası ve onun sülalesi ile birlikte yaşamak için evden ayrıldığında, kendi ailesi için değil gittiği aile için çalışıyor ve çocuk doğuruyor olacaktır.

Başlık parası verilmesi, damadın akrabaları ile eşin akrabaları arasında yakın ilişkiler yaratır. Kadının akrabaları başlık parasını, gelinin erkek kardeşine başka bir akraba grubundan gelin bulmak için kullanırlar. Doğu ve Güney Afrika'daki birçok toplumda, kadın erkek kardeşi üzerinde güç ve nüfuz kazanır çünkü kadının evliliği ile gelen büyükbaş hayvanlar erkek kardeşin evlenmesini ve sülalesini devam ettirmesini sağlar.

Gelgelelim **çeyiz**, genellikle evlilik sırasında gelinin ailesinin mal varlığından kızlarına aktarılmasıdır. Çeyiz uygulaması ağırlıklı olarak Avrupa ve Asya'nın tarım toplumlarında bulunur, ancak uygulamayı destekleyen İslâm gibi dinlerin doğuşuyla Afrika'nın bazı bölgelerine de yayılmıştır. Hem kadının hem de erkeğin aile servetinin mirasçı olarak görüldüğü bazı toplumlarda çeyiz, kadınların mirası devralma şekli olarak kabul edilir. Çeyiz, genellikle, kocanın başka tür mallar ve prestij getirmesiyle kurulacak yeni haneye kadının katkısı olarak görülür. Tabakalı toplumlarda bir kadının çeyizinin büyüklüğü, genellikle kadın evlendiğinde, evlenmeden önce alıştığı yaşam biçimine devam etmesini garanti altına alır. Bazı tabakalı toplumlarda, daha alt statüden bir kişi, daha üst statüden bir kişi ile evlenir. Böyle bir durumda doğacak çocuklar üst statü sahibi olurlar. Bu uygulama **hipergami** olarak adlandırılır ve genellikle böyle bir durumda daha düşük statüden olan kişi kadın-

dır ve çeyiz, kocanın sunduğu daha yüksek toplumsal pozisyon için bir değiş tokuş (bazen açık bir şekilde) olarak görülür.

Akraba gruplarını evlilik yoluyla birbirine bağlayan bağlar bazen o kadar güçlüdür ki, eşlerden birinin ölümü bile bunu bozamaz. Bazı anasoylu ve bazı babasoylu toplumlarda, eğer kadın eş genç yaşta ölürse, kocanın sülalesi, kadının sülalesinden ölen eşin yerine geçecek birini talep edecektir. Bu kişi genellikle ölen kadının kız kardeşidir. Bu uygulama **sorarat** (Latince “kız kardeş” anlamına gelen *soror* kelimesinden gelir) olarak adlandırılır ve hem antlaşma hem de başlık parası ile bağlantılıdır. Yani her iki sülale de –hem dul kalan erkeğin hem de ölen kadının sülalesi– evlilik yoluyla kurulan (ve genellikle de devam eden) bu bağın sürdürülmesini ister. Aynı zamanda, eğer bir erkek ölen eşin kız kardeşi ile evlenirse, ilk eşin ailesine verilen başlık parasının geri alınması gerekmez, böylece eşin ölümünün yol açtığı dağılmanın etkisi azalmış olacaktır. Birçok toplumda eğer koca ölürse, kadın ölen kocasının erkek kardeşlerden birisiyle evlenebilir (ve bazı nadir durumlarda kadın evlenmek zorundadır). Bu uygulama, **levirat** (Latince “kocanın erkek kardeşi” anlamına gelen *levir* kelimesinden gelir) olarak adlandırılır ve aynı sorarat geleneğinde olduğu gibi, soy grupları arasındaki antlaşmayı sürdürmek amaçlanır. Bazı toplumlarda bu uygulama, kocası ölen ve aksi takdirde yoksulluğa düşecek olan dul kadınlar için bir güvenlik sistemi olarak işlev görür.

Aile

Akrabalık ve evlilik hem akademisyenlerce hem de evlenen insanlarca aile yaratmak olarak görülür. *Aile* terimi açıkça evrensel ancak bir o kadar da çeşitliliğe sahip bir uygulamayı niteler. Bu çeşitlilik belirli bir tanım yapılmasını zorlaştırır. En basit bir tanımla **aile**, bir kadın ve onun bakıma bağımlı çocuklarından oluşur. Bazı antropologlar, evliliğe dayanan ve en az bir er-

kek ve kadından (nikâhlı çift) ve çocuklardan oluşan **konjugal aileyi**, yalnızca bir kadın ve kadının çocuklarından oluşan **eşsiz aileden** ayırmayı tercih ederler. Eşsiz ailede, koca/baba ailede bazı zamanlar bulunur veya tamamen yoktur. Antropologlar, eşsiz ailelerin toplumdaki tek aile örgütlenmesi olmadığına ve aslında çok sık görülmeyen bir tür olduğuna dikkat çekiyorlar. Ancak Birleşik Devletler de dâhil olmak üzere büyük endüstri toplumlarında, eşsiz aileler gittikçe daha yaygın hale gelmeye başlamıştır. Pek çok toplumda konjugal aile birarada yaşar – yani eşler çocuklarıyla beraber aynı evde yaşarlar– ancak bazı anasoylu toplumlarda, koca kendi anasoyu ile birlikte yaşarken, karısı ve çocukları kendi sülaleleriyle beraber yaşar. Koca eşini ve çocuklarını ziyarete gelir.

Aileler kuruluş biçimlerine göre sınıflandırılabilir. Neolokal, tek eşli bir aile **çekirdek aile** olarak adlandırılır ve anne-baba ile onların evlenmemiş çocukları olarak iki nesilden oluşur. Çekirdek ailede, her üyenin birbiriyle gelişen ilişkiler ağı bulunur: kocanın kadınla, anne-babanın çocuklarla ve çocukların da birbirleriyle. Bunlar yeni yerli tek eşli ailelerde sevgi, anlaşmazlık ve kıskançlığın geliştiği temel noktaldır.

Çokkarılı aile koca, kocanın eşleri (kumalar) ve onların çocuklarından oluşur. Çokkarılı aile, daha eski nesle çekirdek ailede bulunmayan zorluklar eklenmesine sebep olur –buradaki zorluklar, kadın eşler arasındaki ilişkiler ve kadın eş grubunun koca ile olan ilişkisidir. Çocuklar üvey kardeşleriyle (baba aynı ancak anne farklı), gerçek kardeşleriyle (anne ve baba ikisi de aynı) ve hayatlarına giren diğer yetişkinlerle –annelerinin kumaları mesela– bağlantı kurduklarında, genç neslin sonradan eklenen zorluklarla karşılaştığı söylenebilir. Tüm bu farklılıklar, çokkarılı aileleri çekirdek ailelerden farklı kılan iç dinamikleri oluşturur.

Buraya kadar anlatılan iki aile yapısının kuruluş biçimleri, iki nesilden oluşması ve eşleri (çekirdek ailede bir kadın ile bir erkek, çokkarılı ailede bir erkek ile eşleri) kapsamı açısın-

dan birbirine benzerdir. Eğer ailelerin içine üçüncü bir nesil –eşlerin anne babası, evli çocuklar ve torunlar– eklenirse, antropologlar bunlara **geniş aile** adı verir. Aileler iki nesilden oluşan bir birlikteliği sürdürür, ancak kardeşlerle onların eş ve çocukları da beraber yaşayabilsinler diye dışa doğru genişlerse, antropologlar buna da **birleşik aile** adını verirler. Basitçe söylemek gerekirse, birleşik bir aile birkaç erkek kardeşten, onların eşleri ve çocuklarından veya birkaç kız kardeş ile onların koca ve çocuklarından oluşur. Bulundukları toplumlarda geniş ve birleşik aileler ideal yapılardır. Bu da şu anlama gelir, insanlar bu şekilde yaşamak isteseler bile, herkes bunu başaramayabilir.

Antropologlar son yıllarda Birleşik Devletler’de yeni aile türlerinin ortaya çıktığını gözlemlediler. Örneğin **karma aile**, boşanmış kişilerin evlenip, önceki evliliklerinden olan çocuklarını yeni kurdukları aileye getirmeleriyle oluşur. Erkek ve kadının önceki evliliklerinden olan çocuklarla, şu anki evlilikten olan çocuklarını da içeren yeni ailenin iç dinamikleri, bazen çokkarılı ailelerin dinamikleriyle benzerlikler gösterebilir. Özellikle, çocuklar ve çocukların kendi ebeveyni ile olan ilişkileri, karmaşık ve zamanla da anlaşılmalı hale gelebilir.

İkinci yeni tür de, bazı LGBT (lezbiyen, gey, biseksüel, transgender) bireyler tarafından heteroseksüel evliliğin ürünü olmayan aileleri ifade etmek için kullanılan **tercihe dayalı aile** terimidir. Bakıma dayalı akrabalığa (bölümün başında tanımlanmıştı) benzeyen model örnek alınarak, bazı Kuzey Amerikalı LGBT bireyler “daimi olan her şeyin gerçek olduğunu” savunmaktadır. Dolayısıyla, uzun süre beraber yaşamayı sürdüren kişiler grubu bir aile oluşturur ve grubun içinde her üyenin bazı veya bütün akrabaları, yakın arkadaşları, her üyenin çocuğu veya evlat edinilen çocuklar olabilir. Bu model LGBT aktivistleri tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Aktivistler, gey veya lezbiyen çiftler arasındaki evlilik Birleşik Devletler’in bazı bölgelerinde yasal olarak mümkün olmadan önce hastane ziyaretleri, eş sigorta kapsamı, birlikte evlat edinme ve mülki-

yet hakları gibi geleneksel heteroseksüel ailelerin sahip olduğu yasal hakların aynılarını, tercihe dayalı aileler için de elde etmek için uğraşmışlardır.

Boşanma

Evlilikler her zaman varlığını sürdüremez ve hemen hemen tüm toplumlar evli çiftlerin **boşanmasını** mümkün kılar –boşanma, evlenen bireylerin ve eğer olduysa evlilikten doğan çocukların statülerini bir düzene koyarak, evliliği toplumsal olarak kabul edilen bir biçimde sona erdirmektir. Bazı toplumlarda, boşanmaya dâhil olan yalnızca evlenen bireyler değildir; boşanmayla kendi ilişkileri de değişen, boşanan tarafların diğer sülale veya aile üyelerini de içerebilir. Örneğin başlık parasının evlilik töreninin bir parçası olduğu toplumlarda, başlık parası geri verilmek durumundaysa boşanma bazı güçlülere yol açabilir. Böyle toplumlarda karısını boşayan veya karısı tarafından boşanan erkek, ödediği başlık parasının bir kısmının kendisine geri ödenmesini bekler. Ancak kadının ailesi, kadın evlendiğinde aldıkları başlık parasını, kadının erkek kardeşlerine eş almak için kullanmış olabilirler. Sonuç olarak böyle bir durumda, alınan başlık parasının tanzim edilip boşanan kadının eski kocasına verilmesi için erkek kardeşlerin evliliği bozulmak zorunda kalınabilir. Bazen de yeni eş, kadının eski kocasına verdiği başlık parasını ödeyerek, kadının akrabalarını zor durumdan kurtarır.

Hangi tarafın boşanma sürecini başlatabileceği ve boşanma için sebepler de toplumdan topluma değişir. Boşanma için yaygın sebepler genellikle dırıldır etmek, tartışmak, zulüm, şiddet, cimrilik ve eşi aldatmadır. Kültürler arası sık görülen diğer bir sebep de, çocuk olmamasıdır.

Başka şekillerde de aileler parçalanır ve yeni aileler kurulur. Örneğin birleşik ailelerde, birlikte yaşayan erkek kardeşler veya kız kardeşler üzerindeki baskı babanın ölümü durumunda

ciddi oranda artar. Teoride, babadan hane reisi pozisyonunu en büyük oğul miras alır, ancak erkek kardeşleri babalarınınkini kabul ettikleri gibi onun bu otoritesini hemen kabul etmeyebilirler. Bazı küçük erkek kardeşler kendi hanelerini kurmak isteyebilirler ve böylelikle birleşik aile yavaş yavaş parçalanır. Ailenin ortak kökünden ayrılmış her erkek kardeş, genellikle kendi birleşik ailesini kurmayı ümit eder; neticede oğullar eşlerini haneye getirecekler ve eskinin küllerinden yeni bir birleşik aile doğacaktır.

Arkadaşlık

Antropologlar **arkadaşlık** ilişkisine ilginç derecede az ilgi göstermişlerdir ve arkadaşlığı tanımlamanın, akrabalık ve evlilik gibi diğer ilişki biçimlerini tanımlamaktan daha kolay olmadığını fark etmişlerdir. Gene de yararlı bir arkadaşlık tanımı yapılabilir; insanların birbirleriyle oluşturdukları nispeten “resmî olmayan” bağlara arkadaşlık denir. Bu bağlar kişisel, duygusal ve bir dereceye kadar toplumdan topluma değişiklik gösterse de tercihe dayalıdır (Bell ve Coleman, 1999). Arkadaşlık üzerine son zamanlarda yapılan bir araştırmaya göre (Killick ve Desai, 2010), arkadaşlık tanımının ötesine geçer ve belirli bir toplumda terimi kullanan insanların bakış açısından, diğer ilişki biçimleriyle çelişen bir ilişki olarak anlaşılabilir. Örneğin pek çok antropolog, geleneksel olarak insanların akrabalarıyla belirli aktiviteler içine girmesini gerektiren sosyal yükümlülüklerin altını çizmiştir. Bunun sebebi, bireysel otonominin değerini yücelten toplumlarda Avrupalı-Amerikalıların, bu gibi yükümlülüklerin meşruiyetini sorgulamalarıdır. Ancak güncel etnografik araştırmalar, akrabalık veya diğer sosyal yükümlülüklerin dayatıldığı yerlerde bile, bireylerin yalnız bu yükümlülüklerle indirgenemeyecek duygusal bağlar kurduklarını göstermektedir. Birisiyle o kişi sizin kuzeniniz olduğu için balığa çıkabilirsiniz ve akrabalar ailenin teknesinde birlikte çalışmak zorundadır;

ancak aynı zamanda, aranızda yakın bir bağ olduğu için, balığa çıkarken *belirli bir kuzeninizi* (veya hiçbir şekilde sizinle akraba olmayan birini) seçebilirsiniz. Killick ve Desai'ye göre arkadaşlık ve akrabalık arasındaki analitik ayrımı unutmamak gerekir, "çünkü dünyadaki pek çok toplumda arkadaşlığa manevi gücünü vermede oldukça önemli olan bu yönüdür" (*age.*, Kindle konumu yüzde 1). Diğer bir deyişle, Birleşik Devletler'den birisi kocasının onun en iyi arkadaşı olduğunu söylediğinde, karı koca arasındaki hısım ilişkisi ile Birleşik Devletler'deki en iyi arkadaş tanımını arasındaki farkı çok iyi bilir. Dolayısıyla kocasıyla olan ilişkisinin türünü vurgulamak için bu farkı kullanır.

İLERİ OKUMALAR

Akrabalık

Carsten 2000, 2003, 2007; Collier and Yanigasako 1987; Parkin 1997; Parkin and Stone 2004; Peletz 1995; Schneider 1968, 1984; Stone 2001, 2014

Evlât Edinme

Weismantel 1998

Yeni Üreme Teknolojileri

Kahn 2000; Strathern 1992

Üreme ve Güç

Ginsburg and Rapp 1995

Toplumsal Cinsiyet

Brettell and Sargent 2008; Karkazis 2008; Lancaster and DiLeonardo 1997; Lewin 2006

Evlilik

Goody and Tambiah 1973; Hirsch and Wardlow 2006; Levine 1988; Padilla et al. 2007; Sacks 1979; Schuler 1987

Aile

Netting, Wilk, and Arnould 1984; Ottenheimer 2006; Weston 1991

Arkadaşlık

Bell and Coleman 1999; Killik and Desai 2010

Sekicinci Bölüm

SİYASAL ANTROPOLOJİ

Bu bölümde ele alınan ve açıklanan terim ve kavramlar, sırasıyla aşağıda verilmiştir.

- Devlet
- Siyasal Antropologlar
- Siyaset
- Zorlayıcı güç
- İktidar
- İkna edici güç
- Eylemlilik
- Kültürel çevrebilimi
- Siyasal çevrebilimi
- Siyasi İktisat
- Yağma
- Kan davası
- Arabulucu
- Müzakere
- Kan parası
- Savaş durumu
- Eşitlikçi
- Zümre
- Aşiret
- Şeflikler
- Sosyal tabakalaşma
- Kast
- Sınıf
- Giderler
- Zenginlik
- Prestij
- Karmaşık toplumlar
- Başsız toplum (acephalous)
- Oy birliği
- Reis
- Büyük Adam
- Resmîleştirme
- Yaptırımlar
- Yasa/hukuk
- Maddi Hukuk
- Usul hukuku
- Medeni hukuk
- Ceza hukuku
- Hukuk kuralları
- Mahkemeler

·Hüküm vermek	·Hâkimiyet
·Suç	·Hegemonya
·Milliyetçilik	·Biyoiktidar
·Ulus	·Yönetimsellik
·Ulus-devletler	·İdeoloji
·Hayali cemaat	·Gizli senaryo
·Geleneğin icadı	

Avrupalı ve Kuzey Amerikalı 19. yüzyıl etnologları, dünya üzerinde yaşayan farklı zaman dilimlerinden toplumları kıyaslamaya başladıklarında şunu fark ettiler; hem farklı toplumların geçimlerini sağlama biçimleri birbirinden farklıydı, hem de değişik toplumların hepsinin günlük yaşamları hem sıradan hem de düzenli görünüyordu. Çeşitli sosyal prensiplere göre örgütlenmiş farklı boyutlardaki toplumlarda görülen belirgin toplumsal düzenin varlığı, bazı gözlemcileri şaşırtmıştı. Çünkü bu gözlemcilerin toplumsal düzeni neyin sağladığı ile ilgili kendi varsayımları vardı. Bu etnologlar, insanın doğasında bencil ve rekabetçi olduğunu, dolayısıyla da fiziksel gücün tehdidi altında yaşamaya zorlanırlarsa ancak o zaman barış içinde yaşayabileceklerini iddia eden liderlerin yönettiği toplumlarda yaşamışlardı. Yani bu liderler toplumsal düzenin kendiliğinden bulunmadığına, ancak sadece dış bir güçle dayatılırsa sağlanacağına inanıyorlardı.

İktidar

İktidarı geleneksel olarak kişinin diğerlerini istediğini yapmaya zorlayabilme yeteneği olarak tanımlayan özellikle Avrupalı filozoflar ve sosyal bilimciler tarafından iktidar, genellikle ve en yaygın şekilde fiilî güç kullanma olarak algılanmaktadır. Bu iktidar düşüncesi, Avrupa ve Amerika gibi devletler şeklinde örgütlenmiş toplumlarda doğal gözüküyordu. Antropologlara

göre devletler Avrupa'da icat edilmemiş, ancak ilk kez dünyanın yarım düzine kadar farklı bölgesinde binlerce yıl önce ortaya çıkmıştır. Antropologlar, bazı prototipik özellikleri paylaştıkları için modern ve antik devletleri bir grup altında birleştirirler. Yani antropologlar için **devlet**, bir coğrafi bölgeyi kontrol eden, sınırları belli olan, kendini dış tehditlerden ordusuyla, iç karışıklıklardan da polis ile koruyan bağımsız bir siyasi varlıktır. Devletler, yollar yapmak ve ekonomiyi sürdürmek gibi kamu görevlerini gerçekleştirmek için vergi toplayarak gelir elde etmesini sağlayan özel kurumlara sahiptir. Tüm bu görevler, fiziksel gücün meşru olarak kullanılmasını devlet elinde bulundurduğundan yerine getirilebilir.

16. ve 17. yüzyılların din savaşları ile 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıldaki devrimler sonrasında, Avrupa tarihi insanları kontrol altında tutmak için güçlü bir devletin elindeki ölümcül güçten başka bir şeyin işe yaramayacağını kanıtlamış görünüyordu. 17. yüzyıl filozofu Thomas Hobbes, devlet olmadan hayatın "çirkin, kaba saba ve kısa" olacağını ifade etmiştir. Ancak, tarihî ve etnografik kaynaklar güçlü bir şekilde göstermiştir ki, dünyanın başka yerlerinde devletler halinde örgütlenmeyen pek çok toplum uzun zaman iç ve dış ilişkilerini düzenli bir şekilde yürütebilmiştir. Bu toplumlarda iktidar, devlet dışında başka şekillerde başarılı biçimde kurumsallaştırılmış olabilir mi?

Bu tür sorular geleneksel olarak **siyasal antropologlar** tarafından sorulmuştur. Bu bilim insanlarının **siyaset** alanında, siyasal filozoflar ve siyasal bilimcilerle paylaştıkları ortak bir ilgi alanı vardır: iktidar ilişkilerinin (özellikle eşit olmayan iktidar ilişkilerinin) insanlarla ilgili sosyal konuları nasıl etkilediğini merak ederler. Siyasal antropologlar, farklı toplumların toplumu bir bütün halinde etkileyen kamusal kararları nasıl aldıklarına özel bir ilgi göstermişlerdir. Aynı zamanda insanların bu kararları neden doğru ve uygun kabul ettikleriyle veya neden yanlış ve uygunsuz bularak eleştirdikleriyle de ilgilenmektedirler. Siyasal antropologlar liderliğin nasıl görüldüğü ve

uygulandığı, rakipler arası rekabetin nasıl düzenlendiği ve tartışmaların nasıl yatıştırıldığını karşılaştırırlar. Tüm bu alanlarda, insanların kültürel inanış ve uygulamaları büyük rol oynar. Son yıllarda, daha geniş bölgesel ve küresel iktidar ilişkilerinin, yerel gruplar için iktidar fırsatlarını nasıl şekillendirdiğine giderek daha fazla odaklanılmıştır (küresel konularla ilgili ek tartışmalar için bkz. 10. bölüm).

İktidarın tüm boyutlarını araştırmak, onu yalnızca **zorlayıcı güç** veya fiziksel şiddet kullanımı tanımlarıyla sınırlandırmayan bir bakış açısı gerektirir. Dönüştürebilme kapasitesi, pek çok antropolog için **iktidarın** tanımlanmasında daha yararlı olacaktır. Bu bakış açısından zorlama, güç kullanma biçimlerinden yalnızca biridir ve insanların faaliyet ve dünyaya dair fikirlerini fiziksel şiddet *olmadan* değiştiren diğer tüm etki biçimleri incelenmelidir. **İkna edici güç** biçimlerine ise bir peygamberin karizması, toplumun daha zayıf üyelerinin kendi refahlarını yüceltmek amacıyla toplumsal kuralları yönlendirme –yasal açıdan yasaklanmış, ancak yaygın olarak görülen– kabiliyetleri, grev yapan fabrika işçilerinin boyun eğmeyi açıkça reddetmeleri örnek olarak gösterilebilir. İkna edici güç deyince akla bireylerin gücü gelir. Ancak bireyler ne kadar güç uygulayabilir? Bu sorunun cevabı, “birey” kavramıyla ne anlaşıldığına bağlıdır. Diğer yer ve zamanlardaki pek çok kültürden farklı olarak Batılı kapitalist kültür, bireyi yüceltir ve onu örneğin kendi seçmediği akrabaları gibi öteki insanlarla bağ kurmayı reddetmeye teşvik eder (veya zorlar). Bu görüşün adına *bireycilik* denir. Bireycilik, insanları dünya üzerinde başlangıçtan beri var olan eski “doğal” birimler olarak gören insan doğası düşüncesine dayanır (*toplum sözleşmesi* tartışması için bkz. 6. bölüm). Doğanın bireylere, diğer her şeyin ötesinde kendi çıkarlarının peşinde koşma arzusu bahsettiğine inanılır. Bireycilik, ilk sosyal bilimcilerin ait oldukları kültürlerde kök salmış bir düşünceydi, ancak kendi çalışma ve araştırmalarından elde ettikleri bulgular, bu bilim insanlarının düşüncenin evrensel-

liğini sorgulamalarına sebep olmuştur. Bazı antropologlar, Batılı elitlerin kapitalist kültürel uygulamaları meşrulaştırmak için bireyciliği aşırı şekilde savunmalarını eleştirmek amacıyla, bireylerin toplumsal, kültürel ve tarihî süreçler tarafından şekillendirildiğini gösteren etnografik bulgular kullanmışlardır.

21. yüzyılın başında antropologlar, “bireysel özgür irade” ile toplumsal, kültürel veya tarihî “determinizm” arasında yapılan aşırı ve modası geçmiş kıyaslamaları reddetmişlerdir. Kültürü ve tarihi göz ardı eden bireycilik savunmalarına karşı eleştirel tavırlarını sürdürmelerine rağmen, gene de bireylerin kültürleri tarafından önceden belirlenmiş biçimlerde davranması ve düşünmesi yönünde programlanan robotlar olmadıkları konusunda da büyük oranda hemfikirler. 5. ve 6. bölümlerde bahsedildiği gibi, günümüz antropologları bireylerin kültürel kurallara bağlı kalmaktan ziyade, kültürel rolleri *icra ettiğini* veya *canlandırıldığını* ifade ederler. Aynı zamanda, bireylerin kendi seçtikleri hedeflerin peşinde ilerlemek amacıyla bağımsız hareketlere geçebilme, alternatifler düşünebilme ve kültürel uygulamalar üzerine sistematik olarak düşünebilme yetilerini ifade etmek için de **eylemlilik** terimini kullanırlar. Determinist açıklamalardan farklı olarak, bu bakış açısı bireysel özgürlüğün aşamaları olduğunu kabul eder. Ancak “özgür irade” tartışmalarının aksine, gene eylemlilik fikri, insanın görüşlerinin her zaman kendi toplum ve döneminin kültürel uygulamalarından etkilendiğini, bunun da bazı yönlerden bireyin hem alternatif düşünmesini hem de bu alternatifleri özgür bir biçimde takip etme yeteneğini kısıtladığını kabul eder.

Siyasal Çevre Bilimi ve Siyasi İktisat

Önceki bölümlerde fabrika işçilerinin grev yaptığı bir örneğin gösterdiği gibi, antropologlar için siyasal konular, dünyadan kopuk, hiçbir şeyle alâkasız biçimde gelişmez, aksine yaşamın tüm boyutlarıyla özellikle de iktisadi konularla çok yakından

bağlantılıdır. Özellikle de insanların geçimlerini nasıl sağladıkları gibi iktisadi konulara olan ilgi, bazı antropologların dikkatini toplumların yaşadıkları daha geniş çevreyle aralarındaki ilişkilere çekmiştir. Genel olarak *çevrebilimi*, yaşayan organizmalar ile çevreleri arasındaki ilişkilerin araştırılması olarak tanımlanabilir; *çevrebilimsel antropoloji* ya da ekolojik antropoloji, insanların hayatta kalabilmek için uyum sağlamak zorunda oldukları çevrebilimsel durumlar yönünden insan popülasyonlarını inceleyen antropolojik yaklaşımları içerir (çevrebilimsel antropoloji için daha fazla tartışma için bkz. 9. bölüm).

20. yüzyılın ortasında Julian Steward ve arkadaşları, çevrebilimsel antropolojinin ilk versiyonu olan **kültürel çevrebilimi** geliştirdiler. Kültürel çevrebilimi kendine has, genellikle küçük ölçekli toplumların belirli yerel çevrelere uyarlanmak için kültürü nasıl kullandıklarını inceler. Bu yaklaşım, antropologların o dönemlerde “toplumlar” ve “kültürler” hakkında düşündüklerinin yansımasıdır: yani toplum ve kültürlerin, belirli doğal çevrelere uyum sağlayabilmesinden (ya da sağlayamamasından) kendileri sorumlu, doğasında tutarlı ve bağımsız sosyokültürel birimler olduklarını düşünüyorlardı. Aynı zamanda insan gruplarının, yerel çevrelere uyum sağlamalarına yardımcı olan toplumsal örgütlenme biçimlerinden ve aletler icat etmek için de kültürden yararlanmasına rağmen, kültürel çevrebilimi aynı ekolojik alanlarda yaşayan diğer türler ile insan gruplarının aynı uyum zorluklarıyla karşılaştığını varsayıp, insan popülasyonlarına böyle yaklaşmıştır. Bu, kendilerini *insan çevrebilimcisi* olarak adlandıran diğer araştırmacıların da sahip olduğu bir yaklaşım olmuştur.

Ancak insan nüfuslarını incelerken çevrebilimi yaklaşımlarını benimseyen diğer antropologlar, geleneksel kültürel çevrebiliminin özellikle de yerel nüfusları komşularıyla bağlayan siyasal tarihi göz ardı etmesine karşı çıkmışlardır. Bu antropologlar, kendi yaklaşımlarını **siyasal çevrebilim** olarak tanımlar ve grupların maddi kaynaklar (genellikle yerel) üzerinde kont-

rol sağlamak için girdikleri mücadelelere dikkat çekerler. Bazı siyasal çevrebilimciler yerel çevreye ait ekolojik özelliklerin, kaynakların kontrolü için yapılan siyasal mücadeleleri şekillendirdiğini vurgular. Bazıları da siyasal mücadelelerin neticesinin, hangi grubun hangi kaynaklar üzerinde ne ölçüde kontrol sağlayacağını belirlediğini vurgular. Örneğin 19. yüzyılda Massai kabilesi gibi Doğu Afrikalı göçebe çobanlar, su ve taze ot aramak için sığır sürülerini mevsimlik olarak daha geniş coğrafi bölgelere taşıdılar ve kuraklık zamanlarında sürüleri ayakta tutacak kalıcı su kaynaklarını kontrol altına almaya çalıştılar. Ancak 20. yüzyıl başlarında Kenya ve Tanganyika'da Avrupa sömürge yönetimi kurulduktan sonra, su kaynaklarıyla birlikte Massailerin geleneksel olarak yararlandığı arazilerin büyük bir kısmı sömürge hükümeti tarafından ellerinden alındı ve diğer çiftçilere –diğer Afrikalılar veya Avrupalı yerleşimcilere– dağıtıldı. İngiliz sömürge yönetiminin sığır üretimini artırma hedefine rağmen, bu kadar kısıtlı kaynakla sürülerini devam ettirmek Maassailer için oldukça zordu. Ancak yönetim, kendi arazi ve su kaynakları politikalarının çobanların mücadele ettiği ekolojik şartları ciddi oranda değiştirdiğini kabul etmeyi reddetmiştir. Genellikle Massai çobanlarını, sahip oldukları arazilerde başa çıkamayacakları kadar fazla sürüye bakmakla suçlamayı tercih etmişlerdir (Hodgson 2004).

Benzer bir ayırım, farklı kültürel ortamlardaki iktisadi kurumları araştıran antropologların çalışma yapısını belirlemiştir (*iktisadi antropoloji* 9. bölümde etraflıca anlatılmıştır). Bir taraftan, Melville Herkovits (1895-1963) gibi ilk iktisadi antropologlar, işleyişini araştırmanın ve açıklamanın antropologların görevi olduğu iktisadi kurumlar da dâhil, çeşitli kültürel kurumlara sahip farklı ve bağımsız toplumlar olduğunu kabul etmişlerdir. Aynı zamanda bu kurumların, bunları kullananların iktisadi ihtiyaçlarına cevaben “kendiliğinden” ortaya çıktığı varsayılmıştır. Fakat iktisadi ilişkileri araştıran diğer antropologlar, belirli yerel toplumlardaki iktisadi kurumların kendi ko-

şulları içinde incelenirse anlaşılacağı görüşünü reddetmişlerdir. Bunun yerine, belirli bir iktisadi kurumu bulunduğu duruma getiren tarihi ve siyasal etkenlere dikkat çekerler. Bu antropologlar çalışmalarını siyasal antropoloji ile ilgili olduğu kadar iktisadi antropoloji ile de alâkalı olarak görüyorlar; daha belirgin bir biçimde, çalışmalarını **siyasal iktisat** alanı içine yerleştiriyorlar; yani burada odak noktaları, toplum içindeki işbölümünün siyasal olarak yaratılmasıdır (ve sonuçlarıdır). Batılı olmayan ve sömürge baskısına maruz kalmış toplumları araştıran siyasal antropologlar, siyasal iktisada odaklanmanın faydalı olduğunu düşünürler. Bu bakış açısı kapitalist sömürgeciliğin, kapitalizm öncesi yerli siyasal ve iktisadi düzenlemeleri nasıl bozduğunu, üretim ilişkilerini yeniden düzenlediğini, yerel zenginlik ve güce el koyduğunu ve yeni toplumsal sınıfların oluşmasına yol açtığını anlamak ve açıklamak için çerçeve sunar.

Anlaşmazlıklar ve Anlaşmazlık Çözümleri

Siyasal antropolojinin önemli odak noktalarından bir tanesi de, farklı iktisadi ve toplumsal kurumların içinde yaşayan farklı kültürlerin, komşularıyla olan ilişkilerini nasıl idare ettikleri olmuştur. Hatırlarsak siyasal bir kurum olarak devletin temel görevi, dışarıdan gelen saldırılara veya içerdeki yıkımlara karşı kendisini savunmaktı. Antropologlar, devletler halinde örgütlenmemiş toplumların bu konularla nasıl başa çıktıklarını merak ediyorlardı. Etnografik kayıtlar, farklı yer ve zamanlarda resmî veya resmî olmayan çeşitli mekanizmaların geliştirildiğini göstermektedir. Antropologlar etnografik çeşitlilikle her karşılaşmalarında yaptıkları gibi, haklarında bilgi edindikleri anlaşmazlıkları (veya anlaşmazlık çözümlerini) sınıflandırmak için çeşitli kategoriler oluşturmuşlardır.

Ölçek kavramı, çeşitli mekanizmaları düşünürken her zaman önemlidir. Örnek olarak savaş konusunu düşünelim. 21.

yüzyıla girerken endüstrileşmiş ulus-devletlerde yaşayan bizlerin, “savaş” denilince aklına I. Dünya Savaşı veya II. Dünya Savaşı gibi iki veya daha fazla ulus-devletin profesyonel ordularının modern silahlar (makinelî tüfekler, tanklar, bombalar ve benzeri) kullanarak birbirleriyle çarpıştığı bir çatışma gelir. Bir taraf yenilip silahlarını bırakınca ve resmî, yazılı bir şekilde teslim olmayı kabul edince savaş sona erer. Elbette günümüz dünyasında sürdürülen silahlı çatışmaların çoğu, böyle resmî bir savaş tanımı ile kolay kolay bağdaştırılamaz. Ancak günümüzde devlet olmayan aktörler tarafından gerçekleştirilen silahlı şiddet eylemleri (bunlar genellikle *terörizm* olarak adlandırılır, çünkü devleti istikrarsızlaştırmayı ve sivil halk arasında korku salmayı amaçlar), tipik olarak daha küçük ölçekli, devletsiz ve endüstriyelleşmemiş toplumlarda görülen şiddetli çatışma türlerinden oldukça farklıdır. Açıkça görülüyor ki, bizim bugün savaşla ilişkilendirdiğimiz örgütlü şiddet türleri, ilk devlet yapılanmalarının yükselişiyle yani yaklaşık 5.000 yıl önce ilk defa ortaya çıkmıştır. Antropolog R. Brian Ferguson’a göre; “Avrupa ve Yakın Doğu’nun Bronz Çağa kadar olan tarih öncesi arkeolojik kayıtlarının tümünü göz önünde bulundurduğumuzda elimizdeki bulgular açıkça gösteriyor ki, savaş dağınık şekilde savaşın olmadığı bir durumdan meydana çıkmıştır. Toplamlar büyüyüp yerleşik hale geldikçe, karmaşıklıklaştıkça, daha sınırlı ve hiyerarşik hale geldikçe ve kritik bölgelerde genişleyen devlet tarafından etkiye maruz kaldıkça, savaş farklı bölgelerde farklı gidişatlar izleyerek zaman içinde gelişmiştir” (2013, 116).

Antropologlar etnografik, tarihsel ve arkeolojik bulguları kullanarak, modern savaş durumunu diğer çatışma türlerinden ayırmalarını sağlayan çeşitli kategoriler geliştirdiler. Şiddetli çatışmalar ne kadar sürdüğüne ve başarmayı amaçladıkları hedefe göre birbirlerinden ayrılabilir. Örneğin **yağma**, komşu gruptan birkaç sığır sürüsü veya başka mallar çalmak gibi sınırlı hedeflerle yapılan, kısa süreli güç kullanımı olarak tanımlanır. Çobanlık yapan topluluklar genellikle kendilerine ait olduğunu

düşündükleri hayvanları geri almak veya sadece komşu grupların sürülerini çalarak sürülerindeki hayvan sayısını artırmak için yağmaya başvururlar. Yağma, komşu gruplar veya akrabalar arasında devam eden, kronik düşmanlıkları ifade eden **kan davası** ile kıyaslanabilir. Sonsuza kadar sürme potansiyeline sahip olduğundan, kan davaları siyasi istikrarı bozar. Bir kan davası, genelde herhangi bir akraba grubundan birisinin, komşu akraba grubundan birini öldürmesiyle başlar. Ölen kişinin akrabaları, bunun intikamını almak zorunda hissederek ve bu yüzden “göze göz, dişe diş” öç almaya yemin ederler. Böylelikle kan davası negatif karşılık verme biçimi olarak görülebilir (9. bölümde tanımlanmıştır). Kan davası güden gruplar, akrabalarını öldüren kişinin canını almak zorunda hissetmezler; o gruptan herhangi bir üyenin ölmesi onlar için dengeyi yeniden sağlayacaktır. Ancak ondan sonra da ilk ölümden sorumlu olan grup intikam almak zorunda hissedecek ve bu böyle sürüp gidecektir.

Kan davasına giren kişiler, bunun kan gölüne dönüşebilecek bir intikam biçimi olduğunun tümüyle farkındadır. Bu yüzden bazı gruplar, anlaşmayı sağlaması için tarafların başvurduğu, **ara bulucu** gibi kültürel kurumlar icat etmişlerdir: arabulucu, tarafların aralarındaki anlaşmazlıkları çözmesi için başvurabilecekleri, genelde tarafsız ve resmî olarak tanınan üçüncü bir kişidir. Arabulucuların zorlayıcı gücü yoktur. Aksine, düşman tarafları karşılıklı olarak makul çözüme varmaya teşvik etmek için **müzakerenin** ikna edici –yani sözlü anlaşma ve uzlaşma– gücünü kullanırlar. Bir kan davasının tarafları, karşılıklı kin beslemelerine rağmen beraber yaşamının bir yolunu bulmak zorunda olan yakın komşularsa, arabulucular son derece önemli rol oynarlar. Arabulucular, sıklıkla mağdur tarafı yatıştırma-ya yönelik geleneksel uygulamalara başvururlar. Bu, **kan parası** adı verilen ve zarar gören tarafa belirli bir miktar maddi servetin (örneğin canlı hayvan veya diğer değerli mallar) sunulduğu bir ödemedir. Bazı antropologlar kan parası uygulamasını, bin

yıldır kan davalarını çözmeyi başaran ve bu davaların yıkıcılığını sınırlandıran önemli bir kültürel başarı olarak görmektedir.

Bunun aksine **savaş durumu**, oldukça büyük ölçeklerde gerçekleşen şiddetli çatışmaları ifade eder. Tüm toplumlar böyle bir durumda birbirlerine karşı silahlanır ve taraflardan bir tanesi diğerine teslim olana dek mümkün olan en çok sayıda kişiyi öldürmeye çalışır. Anlaşmazlıkları çözmek için toplumda diplomasi gibi ikna edici yollar ya hiç olmadığına, ya başarısız olduğuna ya da hiç bunlara başvurulmadığına savaş meydana gelir ve farklılıklara çözüm arama yolunda, tek açık yol fiziksel mücadele olur. Elbette bu sınıflandırmaların hiçbirisi yüzde yüz sağlam değildir; hepsi, göze çarpan benzerlik ve farklılıkları siyasal bakış açısından aydınlatmak için tasarlanmıştır. Gerçek yaşamdaki durumlar, bu sınıflandırmaların ifade ettiğinden çok daha karmaşık ve belirsizdir. Örneğin, büyük ölçekte gerçekleşen bir kan davası, savaşa pek çok yönden benzemeye başlayabilir.

Siyasal Örgütlenme Biçimleri

Savaş ile kan davası arasındaki zıtlık, dikkatimizi pek çok antropologu da meşgul eden bir konuya yöneltir: savaşa giren toplumlar tipik olarak merkezî siyasal bir örgütlenmeye sahiptir ancak kan davasına giren toplumlarda böyle bir yapılanma bulunmaz. Tarih öncesi uzmanları ve siyasal antropologlar arkeoloji, tarih ve etnografya yoluyla bilgi edinilen farklı siyasal sistemleri karşılaştırmışlardır. 19. yüzyıl evrimcileri gibi, türümüzün var olduğu 200.000 yıldan fazla süredir gelişmekte olan dört ana siyasal sistem olduğunu ve bu sistemlerin geçim stratejileri ve akrabalık örgütlenme biçimleri gibi kültürel özelliklerle genel olarak bağlantılı olduğunu kabul ederler (geçim stratejileri için bkz. 9. bölüm; akrabalık için bkz. 7. bölüm). 20. yüzyıl ortalarında Elman Service ve Morton Fried gibi antropologlar, 19. yüzyıl düşünsel şemalarının eleştirilmesini

de kapsayan yeni kültürel evrim yorumları sundular. Onların çalışması, karşılaştırmalı siyasal sistemlerle ilgili ilerleyen zamanlardaki antropolojik tartışmaları etkilemiştir.

Erken siyasal türler **eşitlikçi** olmuştur; yani toplumdaki tüm (yetişkin) bireyler, hem maddi hem de sosyal açıdan kıymetli kaynaklara hemen hemen eşit erişime sahipti. Arkeoloji yoluyla hakkında bilgi edindiğimiz en eski insan toplumları avcı toplayıcıydı ve bu geçim yoluyla ilişkilendirilen eşitlikçi siyasal yapı **zümre** olarak adlandırılmaktadır. Avcı toplayıcı toplumlar küçük ölçekli toplumlardır; bu toplumlar tarih öncesinde ve tarih boyunca sayıca az olmuştur ve araziye büyük ölçüde yayılmış halde yaşamışlardır. Avcı toplayıcı gruplarında, aynı anda birlikte yaşayan kişi sayısı tipik olarak elliye geçmez. Görevler yaş ve toplumsal cinsiyete göre belirlenir ancak işbölümü sabit ve katı değildir. Akrabalık sistemleri genellikle çift taraflıdır (8. bölümde tanımlanmıştır) ve gruplar evlilik yoluyla aralarında antlaşmalar yaparlar. Ekonomik alışveriş ilişkileri karşılıklılık temeline dayanılarak düzenlenir (7. bölümde açıklanmıştır).

Bitki ve hayvanların evcilleştirilmesi, geçim stratejilerinde önemli değişikliğe yol açmıştır ve bir şekilde antropologların **aşiret** olarak adlandırdığı, daha büyük eşitlikçi sosyal grupların oluşmasına yol açmıştır. *Bahçeciliğe* (geniş tarım) ya da sürü hayvancılığına başlayan gruplarla ilişkili temel sosyal değişim, tarım arazileri ve sürülerin mülkiyetini ortaklaşa ellerinde tutan, tek çizgili akrabalık gruplarının (7. bölümde tanımlanmıştır) ortaya çıkmasıdır. Yaş grupları (5. bölümde tanımlanmıştır) gibi yeni kültürel yapılar, akrabalık gruplarını ikiye ayıran sosyal bağlar yaratabilir. Akraba grupları kaynaklar için birbirleriyle yarışabilir ancak bu gruplar hiyerarşik olarak sıralanmamışlardır; her akraba grubu içinde yetişkinlerin ortak kaynaklara erişimi büyük ölçüde eşittir.

Eşitlikçi siyasal yapıların aşınmasına dair ilk kanıt, **şeflikler** halinde örgütlenen toplumlarda bulunur. Şeflikler, aşiretlerle aynı geçim ve akrabalık biçimlerine sahiptir, ancak yeni sosyal

düzenlemeler sülaleler arasında statü ve sıra açısından farklılıkların ortaya çıkmaya başladığını göstermektedir. Şeffikte bir sülale, özellikle diğerlerinin üzerinde tutulur; bu şeffiğin lideri (şef) temel siyasal figür olur ve yüksek statüsünün kaynağı, ekonomik kaynakların yeniden dağıtımında oynadığı roldür (9. bölümde açıklamıştır). Şefin (ve ait olduğu sülalenin) toplum içindeki itibarının yüksek olması, kendi akrabalarına ve destekçilerine maddi veya sosyal yardım sağlama şansı verse de, zorlayıcı gücü sınırlıdır. Güç, önemli ölçüde kendi müşterek arazi ve sürülerini kontrol altında tutmaya devam eden sülalelerin elindedir.

Şeffiklerde henüz görülmeye başlamış olan sosyal farklılaşma, sıralanma ve merkezizetçilik, devletlerin ortaya çıkışıyla tamamen yerleşmiştir. Daha önceden tanımlanan devlet örgütlenmesi (alanı, ordusu, polisi, vergi toplayıcıları ile), yaklaşık 10.000 yıl önce yoğun tarımın icat edilışinden epey sonraya kadar gelişmedi. Yoğun tarım çömlekçi, dokumacı, metal işçileri, din adamları ve krallar gibi tam zamanlı görev yapan uzmanları geçindirmek için kullanılabilecek artı ürün ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Toplumsal Tabakalaşma

Fiziksel gücü tekelleştirmenin yanı sıra, devlet örgütlenmesi **toplumsal tabakalaşmayı** da güçlendirir. Toplumsal tabakalaşma, toplumu oluşturan çeşitli bireyler arasındaki kalıcı ve aileden miras alınan eşitsizliktir. Antropologlar genellikle kast ve sınıf kavramlarını birbirinden ayırırlar. **Kast** yapısının bulunduğu toplumlarda, farklı tabakalardan bireylerin içine doğdukları katmandan dışarı çıkmalarına izin verilmez. **Sınıfların** olduğu toplumlarda ise, bazı bireylerin sınıfsal hiyerarşide aşağı düşebildiği veya üst sınıfa yükselebildiği sosyal hareketlilik mevcuttur (Ayrıntılar için bkz. 5. bölüm). Bir sınıf veya kast hiyerarşisinin en altında, kendi işgücü üzerinde dahi kontrolü

bulunmayan, kıymetli kaynaklara erişimi oldukça kısıtlı sosyal bir kategori bulunabilir. Bu kısıtlılığın yapısı ve boyutu zamana ve mekâna göre değişiklik gösterse de, Amerika kıtalarındaki *ırka dayalı kölelik* ve sonrası durumda veya Hint kast sistemindeki *dalitlerin* durumunda olduğu gibi genellikle şiddet içeren yöntemler kullanılarak zorla dayatılır (Bkz. 5. bölüm).

Tabakalaşma, bazı grupların değerli kaynaklara diğerlerinden fazla erişim hakkı olduğu anlamına gelir. Örneğin, yüksek konumda olan gruplar **giderler** konusunda bazı ayrıcalıklara sahip olabilir; yani bazı kumaşları giymeye veya bazı besinleri tüketmeye hakkı olan tek bireyler, yüksek konumdaki grubun üyeleri olabilir. Buna ek olarak, tabakalaşmış toplumlarda değerli kaynaklar yalnızca maddi **zenginlik** (örneğin arazi ve sürüler) veya kültürel **prestij** (örneğin itibar ve saygı) değil, aynı zamanda da gücün kendisidir. Yani devleti yönetenler, zenginlikten kendilerine düşen aslan payını ellerinde tutmak ve bu eşitsizliği bir nesilden diğerine aktarmak için, zorlayıcı güç üzerindeki tekellerini kullanabilirler. Tabakalı kast veya sınıflardaki ayrıntılı işbölümü ve hiyerarşik örgütlenmeden dolayı, devlet toplumları genellikle **karmaşık toplumlar** olarak adlandırılır. Bu adlandırma özellikle, devlet toplumlarını daha az ayrıntıya sahip, daha fazla eşitlikçi ve kronolojik olarak daha önce görülen grup ve aşiretlerle karşılaştıran arkeolog ve prehistorya uzmanları tarafından verilmiştir.

Devletin evrimini araştıran siyasil antropologlar, binlerce yıl varlığını sürdürmüş eşitlikçi siyasil ilişkilerin, eşitsiz siyasil ilişkilere dönüşmesine neden olmuş olabilecek süreçleri araştırmışlardır. Merkezî hiyerarşi ve siyasil eşitsizliğin ortaya çıkışını açıklayan pek çok farklı ve özgün sebepler veya *başlangıç nedenleri* ortaya atılmıştır (örneğin bunlardan birkaçı nüfus baskısı, sulama sistemine bağımlı olmak, komşular tarafından fethedilme ve çevresel sınırlama). Çağdaş prehistorya uzmanları arasındaki fikir birliğine göre, eşitlikçi siyasil düzene sahip toplumlardan, eşitsizliğe ve merkezîyetçiliğe geçilen tüm du-

rumları tek bir faktör açıklayamaz. Örneğin antropologlar, hiçbir zaman devlete dönüşmeyen, şeflik olarak örgütlenmiş pek çok erken toplumla ilgili kalıntılar bulmuştur. Öyle görünüyor ki temelde yatan bazı etkenler olmuş olsa da, tesadüfi tarihî etkenler de büyük rol oynamıştır.

Ayrıca bazı antropologlar, “devletin doğuşunu” açıklamaya yönelik kaygının, çoktan silinmiş olması tahmin edilen tek çizgili evrim analizine gerilemesinden endişe duyuyorlar. Karmaşık toplumlara giden yol farklı ve genellikle de tercih edilmemiş olsa da, ya da tarihî devletlerin çöküşü ve imparatorlukların parçalanması ile insanlık darmadağın olmuş olsa da, böyle bir kaygıdan dolayı zümreden aşirete, şefliğe ve devlete yani sosyal olarak karmaşıklığa geçme yönündeki dürtü kaçınılmaz ve karşı konulmaz hale gelir. Devletlerin, imparatorlukların ve diğer karmaşık toplum yapılarının, baskı ve eşitsizliğe büyük ölçüde sebep olduğu düşünülürken, devlet kontrolünün artması aynı derecede ilerici bir gidişat olarak görülmeyebilir veya bir imparatorluğun çöküşünün özgürleştirici olduğu düşünülebilir. Genel olarak, gelecekteki sosyo-politik değişimlerin öngörülemez olduğu açıkça kabul edilmektedir ve farklı yapılarda örgütlenmiş toplumların nasıl aynı anda var olduğu ve birbirini nasıl şekillendirdiği daha fazla incelenmelidir.

Siyasal Eylem Türleri

Siyasal sistemleri gruplar, aşiretler, şeflikler ve devletler olarak sınıflandırmak, bunların evrimsel gelişimi ile ilgilenmeyenler için dahi işlevseldir. Pek çok siyasal antropolog, bu sınıflandırmaları siyasal yaşamın farklı türleri için prototip olarak kullanmıştır ve bu türlerin aslında nasıl işlediğini bulmaya çalışmışlardır. Eşitlikçilik ile eşitsizlik arasındaki tezat antropologları şaşırtmıştır. Eşitlikçi toplumlardaki gücün dağılımı ile katmanlaşmış toplumlardaki merkezî tekelci güç arasındaki çarpıcı tezat da siyasal antropologların ilgisini çekmiştir. Meyer

Fortes ve E. E. Evans-Pritchard'ın yetmiş yıldan daha fazla süre önce söyledikleri gibi, şeflik veya devlet gibi merkezîleşmiş toplumlarda bir lider/baş bulunur (şef, kral veya başkan), buna karşın merkezîleşmemiş toplumlarda böyle bir kişi bulunmaz; dolayısıyla bunlar **başsız** (baş olmayan, reissiz) olarak adlandırılır. Fortes ve Evans-Pritchard'ın söylediği gibi, başsız toplumlar siyasal olarak düzensiz veya karmaşık değildir ancak bunlardaki siyasal düzen, merkezîleşmiş toplumların dayandığı mekanizmalardan oldukça farklı kültürel mekanizmalardan kaynaklanır. Pek çok antropolog bu kültürel mekanizmaları belirlemeye çalışmıştır. Grubu ya da kabileyi “devletsiz” veya “başsız” olarak tanımlamak aslında sahip olmadığı olgular üzerinden yani devlet veya baş üzerinden, tanım yapmaktır. Daha önce de belirtildiği gibi, bazı antropologlar zümre ve aşiretleri, bütün yetişkinlerine (veya bazen de bütün yetişkin erkeklerle) sağladıkları siyasal eşitlik yönünden tanımlar. Birleşik Devletler’de veya Avrupa’da bazı kişiler, siyasal eşitlik ile seçime dayalı demokrasi türlerini aynı kefeye koyarlar. Ancak bu yanıltıcı bir yaklaşımdır, çünkü bizim demokrasiye dayalı seçim türlerimiz bir devlet yapısı içinde gerçekleşirken, eşitlikçi toplumlarda bulunan siyasal eşitlik devletten ayrı olarak var olur.

Elbette zümreler ve aşiretler içinde “demokratik” olarak tanımlanabilecek pek çok özellik bulunur; örneğin toplumu bir bütün olarak etkileyen siyasal kararlar alınırken, toplumdaki tüm yetişkin bireylerin (veya yetişkin erkekler) rızası alınmalıdır. Ancak eşitlikçi toplumlar tipik olarak bir aday için veya bir adaya karşı oy vermek amacıyla sandığa gitmezler veya hangi taraf daha çok oy alırsa o tarafın kazanacağını düşünmezler. Bunun yerine, alternatif çözümler bulmak için yetişkinler arasında resmî olmayan tartışmalar veya müzakereler gerçekleştirilir. Pek çok zümrede ve aşiret halinde örgütlenmiş toplumda olduğu gibi, bu grup küçük olduğunda uygulanabilir bir süreçtir. Bu sürecin sonunda, toplumun tüm yetişkin üyelerinin kabul ettiği bir karara varılır ve buna da **oybirliği** denir. Bu, oy-

birliğine varmanın kolay olduğu anlamına gelmez. Bir eşitlikçi toplumda bireyler diğerlerini herhangi bir şey yapmaya kesinlikle zorlayamazlar, bu yüzden uzlaşmaya varmak muazzam bir sözel yetenek gerektirir. Uzlaşmayı sağlamada başarılı kişiler dolaylı yoldan öneri, ikna, utandırma, uzlaşmaya varılmadığı takdirde olacak sonuçları tahmin etme gibi bir dizi teknik kullanırlar. Her durumda burada bahsettiğimiz şey, zorlayıcı güç değil ikna edici gücün kullanımudur.

Beklenildiği üzere, eşitlikçi toplumlardaki bazı bireyler uzlaşmayı sağlama konusunda daha yetenekli, daha yaratıcı ve daha başarılıdır, dolayısıyla bu hünerleri mutlaka fark edilir ve onlara toplum içinde prestij kazandırır. Karar verileceği zaman grup ve kabilelerde prestijli bu kişilere fikir danışılabilir çünkü –avcı, ritüel uzmanı, savaşçı veya diplomat olarak– geçmişteki başarıları, fikirlerinin sıradan halktan daha önemli sayılmasına neden olur. Antropologlar tehditkâr durumlarda yabancılarla başa çıkması amacıyla grup üyeleri tarafından seçilen bu bireyleri tanımlamak için *reis* terimini kullanmışlardır. Aslında yabancılar (örneğin sömürge gücün temsilcileri), kendi yerli grubu ile sömürge yönetimi arasında arabuluculuk yapan kişinin zorlayıcı güce sahip reisler olduğunu zannetmişlerdir. Ancak gördüğümüz gibi, diğer grup üyelerini isteklerini yapmaya zorlama konusunda kapasiteye sahip olmayan reisleri göz önüne aldığımızda bu yanlış bir düşüncedir. Sömürgeci hükümet komuta zincirine onları da ekleyerek “reisler” ile işbirliği yapmayı denemişler ve onlardan yerel düzeyde halkı itaat etmeye zorlamalarını istemişlerdir. Ancak grup içindeki saygınlıklarına rağmen, reisin emir vererek insanları itaat etmeye zorlayacak gücü olmadığını fark etmişlerdir. Zamanla, devam eden sömürge yönetimi altında, reisler kendilerini savunmasız bir konumda buldular: reisin kendi aşiret üyeleri, sömürge yönetimine karşı aşiretin çıkarlarını savunmasını bekliyordu ve aynı şekilde de sömürge yönetimi de reisten, aşiret üyelerini itaat fermanlarına uymaya zorlamasını bekliyordu.

İkna edici gücün uygulanmasıyla ilgili iyi bilinen diğer bir antropolojik örnek de **Big Man/Büyük Adam**dır. Bu adamlara bu ismin verilme sebebi, akraba ve komşuları kapsayan büyük bölgesel etkinlikler düzenlemek amacıyla ikna etme yeteneklerini iyi kullanabiliyor olmalarıdır. Örneğin Yeni Gine’de bu adamlar, kendi aşiretleri ile komşu aşiretler arasında değerli malların değiş tokuşunu örgütleyerek ve düzenleyerek prestij kazanırlar. Bu değiş tokuşlar genellikle bir tür karşılıklı kan parası değişimi olarak başlar: saldıran aşiret, mağdur olan aşirete domuz, deniz kabuğu, para veya diğer değerli eşyalar şeklinde bir miktar ödeme yapmaya söz verdiğinde, uzlaşılır ve düşmanlıklara son verilir. Büyük adamlar bu tarz malların toplanması ve sunulmasını düzenleyerek birbirleriyle yarış içine girer. Diğer aşiret üyelerini zorlayıcı güçleri olmadığı göz önüne alınırsa, bu onlar için önemli bir başarıdır. Dahası, düşmanlıkları sona erdiren değiş tokuş, ilk ve son değildir. Ödemeyi alan aşiret kendi saygınlığını devam ettirmek veya artırmak istiyorsa, o da başka bir hediye ile buna karşılık vermelidir. Karşıt bir ödeme planlama ve gerçekleştirme görevi, ödemeyi alan kabiledeki büyük adamlara düşer ve hem kendi şöhretlerini hem de grubunkini artırmak için daima aldıklarından çok daha fazlasını vermeyi amaçlarlar.

Toplumsal Kontrol ve Hukuk

Devlet yapılanmasına sahip tüm toplumlar başarılı şekilde işler, çünkü içlerindeki tüm karmaşık faaliyetler hiyerarşik olarak düzenlenmiş, her biri kendi zorlayıcı güç ve sorumluluklara sahip, resmî makamı olan kamusal görevliler tarafından denetlenir. Bu tarz bir kamu yönetimi veya *bürokrasi*, devletlerin siyasal örgütlenme biçimi olarak başka bir ayırt edici özelliğini gösterir: çeşitli görevlerin **resmîleştirilmesi** (Ayrıca bkz. 5. bölüm). Siyasal veya bürokratik bir görevin resmîleştirilmesi demek, görevli kişinin hak ve sorumluluklarını açıkça ve resmen

belirlemektir. Devlet yapılanması olan toplumlar grup, aşiret ve şefliklerin gayriresmî veya az resmî yollarla yürüttükleri görevleri resmîleştirirler. Örneğin dedikodu, küçük ölçekli toplumlarda polis gücü olmadan uyumu sağlamanın oldukça etkili bir yoludur. Buna karşılık, devlet yapılanması olan toplumlar liderlik konumlarını, meslekî nitelikleri, toplumdaki bireylerin uyması beklenen kamusal kuralları ve hattâ daha da önemlisi, toplumsal kurallara uyulmazsa **yaptırımları** veya cezaları resmîleştirirler.

Birçok antropolog şeflikler de dâhil olmak üzere devlet yapılanmasının olmadığı toplumlarda uygun sosyal düzenin, büyük ölçüde resmî olmayan yöntemler kullanan yerel gruplarca sağlandığını kabul ediyorlar. Örneğin modern Endonezya ulus-devletinde, pek çok yerel grup kendi uygulamalarının devlet tarafından değiştirilmesine direnmiştir, çünkü onlara göre boyun eğmek kendi *âdât* yani “geleneklerine” göre yasaktır. Ancak merkezî hükümet açıkça doğru davranışın resmî tanımlarını verip, bu standartlara uymamanın cezalarını açıkça söyleyip, zorlayıcı güç üzerindeki tekeli de bu tanımlarla desteklediğinde, antropologlar bunu **hukuk** olarak adlandırır. Özellikle, kapitalist olmayan toplumlarda yasanın nasıl oluşturulduğu ve yönetildiğini kıyaslamakla ilgilenmişlerdir.

Bir devlet içinde resmî hukukun olması, resmî olmayan toplumsal kontrol yöntemlerinin kaybolduğu anlamına gelmez. Daha ziyade resmî hukuk genellikle hırsızlık, cinayet veya vatan hainliği gibi ciddi suçları cezalandırmak için kullanılır. Resmî yasaların kapsam olarak evrensel olması, bir toplumda belirli özelliklere sahip tüm bireyler için geçerli olması ve bireylerin uyum göstermeleri beklenen spesifik zorunluluklara (haklara ve görevlere) itaat etmelerini sağlaması amaçlanır. Böyle bir sisteme **maddi hukuk** denir ve etnografik olarak en ilginç olan türdür, çünkü doğru davranışla ilgili kültürler arası en çok varyasyonu gördüğümüz türdür. Maddi hukuk, kanunları çiğnemekle suçlananlara nasıl davranılması gerektiğini

söyleyen **usul hukukuyla** çelişir. Kùltürler arası hukuk sistemlerini karşılaştıran antropologlar, genellikle sivil hukuk ile ceza hukukunu birbirinden ayırır. **Sivil hukuk**, uyulmadığında yalnız bir veya birkaç bireyi etkileyen kanundur. **Ceza hukuku**, toplum veya devlete karşı yapılan saldırıları düzenler. Modern devletler toplumsal, ekonomik ve siyasal yaşama dair kuralların ve bu kuralların çiğnenmesi durumunda verilecek cezaların açıkça belirtildiği, karmaşık **hukuk kuralları** geliştirmişlerdir.

Elbette herhangi bir toplumdaki bireyler (resmî veya resmî olmayan) yasaları çiğnemekle suçlandıklarında genellikle bunu reddederler. Daha önce de gördüğümüz gibi eşitlikçi toplumlar, malların değış tokuşu, kan davası, arabuluculuk da dâhil olmak üzere anlaşmazlıkları çözmek için resmî olmayan yöntemler geliştirmişlerdir. Bunun aksine anlaşmazlıkları çözmek için, devlet yapılanmasına sahip toplumlarda resmî kanunlar ve cezalara, **mahkemeler** gibi resmî yasal kurumlar eşlik eder. Anlaşmazlıkları çözenin resmî olmayan yöntemleri karşılıklı iki tarafın elindedir: hatırlarsak kan davası güden akraba grupları bir arabulucuyla birlikte, her iki grubu da memnun edecek bir çözüm bulmak zorundaydı. Ancak anlaşmazlığı olan farklı gruplar, tamamen farklı yöntemlerle çözüme ulaşmaya çalışacaklardır. Devletin iki yöntem kullanarak aşmak istediği, anlaşmazlık çözümlerinde tek bir yolun ve istikrarın olmayışıdır. Devlet ilk olarak anlaşmazlığın çözümünü tarafların elinden alır ve yasal bir kurum olan mahkemeye verir; ikincisi anlaşamayan tarafların taleplerini, cezalarla birlikte kanunlarda yazılı olan evrensel hak ve sorumluluklar çerçevesinde değerlendirir. Mahkemenin tarafsız olması beklendiği için, doğru olanın söylenmesi için gereken neyse yapılmak zorundadır. Bu yüzden, tüm mahkeme sistemleri, yemin icrası veya kanıt sunanların sorgulanması gibi bu amaca ulaşmak için tasarlanmış uygulamalar geliştirir. Sonunda, mahkemeye başkanlık yapan resmî görevliler (yani hâkimler) dava ile ilgili **hüküm verirler**:

yani hukuk kurallarına dayanarak, anlaşmazlığın nasıl çözüleceğine karar verirler.

Açıkça görülüyor ki bütün bu aygıt sadece, hukuk kuralları, avukatları, hâkimleri ve cezalarıyla yasal mahkeme sistemini destekleyebilecek yeterli artı kaynağı üretebilen karmaşık devletlerde var olabilir. Başka bir deyişle yasal kanun sistemi, yasal bir ceza sistemi veya ceza yasası gerektirir. Bunlar olmazsa tam teşekküllü mahkeme sistemi işleyemez. Aslında bulunduğu toplum için yasal olarak nelerin suç sayıldığını, nelerin sayılmadığını bu sistemin kendisi belirler. Daha önceden müsaade edilen davranışları (örneğin dilencilik) artık suç sayan veya daha önceden yasadışı olan davranışları (örneğin vergiler kaldırıldığında, birinin vergisini ödememesi artık yasadışı değildir) yasal hale getiren yeni yasalar yürürlüğe konulabilir.

Yasal sistemdeki değişikliklerin kaydını tutmak, sistemin ait olduğu toplumun değişen uygulamaları ve değerlerine dair önemli bilgiler sunar. Son zamanlarda antropologların dünyanın her yerinde karşılaştıkları en güçlü değişikliklerden bir tanesi, vatandaşların *insan haklarını* veya *kültürel haklarını* koruyacak yasal kararlar çıkması için, kendi hükümetlerine veya uluslararası kurumlara talepte bulunmalarıdır. Bu kişiler genellikle bölgesel, ulusal ve uluslararası hukuk mahkemelerine başarılı bir şekilde nasıl etki edileceğini öğrenmiş geleneksel veya yerli gruplardır (insan hakları ve kültürel hakların antropolojik açıdan ele alınması ile ilgili tartışmalar için bkz. 10. bölüm).

Milliyetçilik ve Hegemonya

Gayriresmî anlaşmazlık çözümlerine dair etnografik bulguların çoğu, bir zamanlar siyasal otonomiye sahip olan ancak son 500 yıl içinde bir zamanda Batılı sömürge güçlerinin siyasal veya ekonomik kontrolü altına giren toplumlardan elde edilmiştir. Elbette kapitalist sömürgecilik, dünyanın bütün bölgelerini aynı zamanda ve aynı derecede etkilememiştir. Pek çok

sömürgecilik öncesi siyasal kurum ve uygulama kaybolmamış, değişen şartlar altında 20. yüzyıla kadar dayanmıştır. Ancak 20. yüzyılın son on yılında kapitalist uygulamalar, daha önce yıkıcı etkilerinin girmesinin engellendiği dünyanın bazı bölgelerine yoğun bir şekilde girmiştir. Ve son yıllarda pek çok siyasal antropolog, yerel siyasi konularla daha az ilgilenmiş, yerel halka gittikçe daha fazla kendini ifade etme fırsatı veren küresel süreçlerle daha çok ilgilenmişlerdir.

Bu antropologlar, Avrupa sömürge imparatorluklarının yayılmasıyla başlayan siyasal süreçlere dikkat çekmiştir. Siyasal fetih ve Avrupa imparatorluklarıyla kurulan işbirlikleri, pek çok yerli siyasal kurumu ortadan kaldırmıştır. Ancak sömürge devletlerinin siyasal uygulamaları, sömürülen halkları kim olduklarını ve nasıl bir siyaset izlemeleri gerektiğini tekrar düşünmek ve yeniden şekillendirmek için harekete geçirmiştir. Yakın tarihteki antropolojik çalışmaların çoğu, önceden Avrupa sömürgesi olan yerlerde kazanılan siyasal bağımsızlığın ilişkili sonuçlarına odaklanır.

Bu konular karmaşık ve değişkendir, ancak pek çok antropolog **milliyetçilik** denilen olguyla yakından ilgilenmiştir. Geleneksel olarak antropologlar **ulus** terimini etnik grup veya aşiret ile eş anlamlı olarak kullanmışlardır –yani ulus kavramıyla, bireylerin kendilerini ortak bir ata, kültür, dil veya tarihe sahip olduklarına inandıkları için tek bir millet olarak gördüğü sosyal grubu tanımlarlar. Böyle ulus/kabile/etnik grupların, 18. yüzyılın sonuna ve özellikle de 19. yüzyıla kadar Avrupa’da devlet adını verdiğimiz siyasal sistemlerle herhangi bir bağlantısı yoktu. 19. yüzyılın sonuna kadar pek çok Avrupalı, devletlerin siyasal sınırlarının, kültürel ve dil sınırlarıyla uyumlu olması gerektiğini düşünüyordu –yani onlara göre, devletler ve uluslar bir araya gelerek **ulus-devletleri** oluşturmalıydı. 20. yüzyılın ikinci yarısında sömürge dönem sonrası bağımsızlığını yeni kazanmış devletler, çoğu sömürge dönemi öncesi aralarında kültürel veya siyasal çok az bağ bulunan veya hiç bulunmayan

gruplardan olan vatandaşlar arasında ortak bir ulusal kimlik duygusu oluşturmaya çalışarak, ulus-devlet hayalini gerçekleştirmeyi denemiştir.

Aynı zamanda kültür, tarih ve dil öğelerine dayalı ortak “ulusal” bir kimlik iddiasında bulunan pek çok grup, kendileri daha büyük bir devlet tarafından sarmalandıklarını veya daha da kötüsü birden çok devletin kara sınırlarına yayıldıklarını görmüşlerdir. Bu grupların çoğu ulus-devlet mantığını takip ederek kendilerini devlet kurma yetkisine sahip meşru uluslar olarak görmektedir. 21. yüzyıla gelindiğinde, bu durum hızla yayılan bir şekilde dünya çapında milyonlarca insan için siyasi bir mücadele oluşturdu ve bunun antropolojik olarak analiz edilmesi gerekmektedir.

Pek çok antropolog, Benedict Anderson’un **hayalî cemaat** kavramını kullanmıştır (2. bölümde tartışıldı). Bir hayalî cemaate ait bireyler birbirlerini sürekli yüz yüze etkileşimde bulundukları için değil, okul veya hükümet bürokrasileri gibi ulusal kurumlarla olan ortak deneyimleri yoluyla tanırırlar ve aynı gazete ve kitapları okudukları için aralarında bağlar oluşur. Benzer şekilde antropologlar, tarihçi Terence Ranger ve Eric Hobsbawm tarafından ileri sürülen **gelenğin icadı** tartışmasından da etkilenmişlerdir. Örneğin pek çok kişiye göre İskoç eteği, İskoçya’nın Dağlık Yaylalarında giyilen ve tarihî yüzyıllara uzanan antik bir elbisedir. Dağlık yaylalardaki İskoç kumaşının, en az 16. yüzyıldan geldiği bilinmesine rağmen, bugün İrlanda’nın olduğu bölgede ortaya çıkan bir elbise türüne aittir ve İskoç eteği olarak bilinen giysi aslında 18. yüzyılda icat edilmiş bir “gelenektir”! Hayalî cemaatler ve icat edilen gelenek fikirleri, bütün toplumların her nesilde ulaşabildikleri kültürel kaynak birikiminden yararlanarak, kolektif kimliklerini ve tarihlerini yaratmak için yaratıcılıklarını kullandıklarını göstermektedir. Yeni cemaatler başarılı biçimde tasarlandığında ve bunlar için uygun gelenekler de oluşturulduğunda, bu kültürel emek gerçek bir siyasal fark yaratabilir.

Darbe ve iç karışıklıkların yaşandığı ulus-devletlerin, sömürge dönemi sonrası şiddet olayları içeren geçmişleri, hem bu toplumların vatandaşlarına hem de dışarıdan gözlem yapanlara ulusal kimliğin yalnızca zorlamayla dayatılamayacağını göstermiştir. Bu süreçte ikna edici güç de kullanılmalıdır, antropologlar işte bu yüzden Antonio Gramsci'nin (1891-1937) çalışmasına dikkat çekmiştir. Gramsci, İtalyan ulus-devletinin birleşme konusunda neden Avrupalı komşuları kadar başarılı olamadığının nedenleri üzerine düşünmüş, otoriter hâkimiyet (veya zorlayıcı güç) ile hegemonya (veya ikna edici güç) rolleri arasındaki tezadı vurgulamış ve çağdaş birçok sosyal bilimci de bunu oldukça faydalı bulmuştur. **Hâkimiyet** bir rejimi iktidara getirebilir, ancak onu iktidarda tutmak için yalnız başına yeterli değildir. İlk olarak, herhangi bir direnme eylemine karşı polis veya askerleri devamlı alarm durumunda tutmak masraflıdır; ikinci olarak halk sürekli askerî gözetim olmasına kızabilir, bu da rejim karşıtı olmalarına yol açabilir. Bu yüzden yöneticilerin uzun dönem istikrarı sağlayabilmek için, halkın desteğini kazanmalarını sağlayacak ikna edici yöntemler kullanmaları gerekir, böylece gücün sürekli halka gösterilmesi gereksiz hale gelecektir. Gramsci, ikna edici yöntemler kullanarak elde edilen kontrolü tanımlamak için **hegemonya** terimini kullanır. Antropologlar aynı zamanda Michel Foucault'nun geliştirdiği modern devletlerdeki siyaseti anlamaya yönelik diğer bir yaklaşımdan da etkilenmişlerdir. Foucault ve meslektaşları, Ortaçağlar'dan sora Avrupa'da ortaya çıkmaya başlayan ve 19. yüzyılda da tamamen gelişen yeni bir çeşit devlet gücü belirlemişlerdir. Bu güç **Biyoiktidar** olarak adlandırılmış ve toplumda yaşayan bedenlerin davranışlarının –yaşayan nüfusun– kontrol edilmesi ile ilgilenmiştir. Bu tarz kontrol yöntemlerine yönelerek, *biyosiyaset* gibi ulusal politikaları desteklemek amaçlanmıştır (Bkz. 6. bölüm). Foucault'ya göre 1600'lerden önce Machiavelli gibi siyasi düşünürler, bir yöneticinin devletin kontrolünü nasıl sürdürebileceği ile ağırlıklı olarak ilgilen-

mişlerdir. Ancak 17. yüzyıla kadar siyasi düşünürler, bir yöneticinin vatandaşlarını koruyup kollayacak şekilde bir devleti nasıl yönetebileceği üzerine yeni sorular sormaya başladılar. Bir devleti yönetmeyi, bir evi idare etmeye benzettiler, ancak bunu başarmak için yönetecekleri halk, mal ve zenginlikle ilgili daha ayrıntılı bilgiye ihtiyaç duyacaklarını fark ettiler. Ülkede kaç vatandaş –kadın, erkek, çocuk– vardı? Ne tür ve hangi miktarlarda mal üretiyorlardı? Devletin vatandaşın sağlık durumunu iyileştirmek için ve ürettikleri malların miktarını ve niteliğini artırmak için müdahale edebilecekleri bir yol var mıydı? Tüm bu sorulara cevap verebilmek için devletler, devlet kontrolünde olan halkı ve malları ölçmek ve hesaplamak için istatistik disiplini geliştirdiler.

Avrupa devletleri kendi nüfuslarını bu istatistikleri temel alarak yönetmeye başladığında, Foucault'nun **yönetimsellik** dediği bir olguyu uygulamaya başladılar. Yönetimsellik, üzerinde otorite kurduğu topluluğun davranışını şekillendirmek için bir devletin (veya diğer bir kurumun) politik müdahalelerde bulunmasıdır. Örneğin, nüfus ve üretim üzerine yapılan istatistikler bürokratlara bir kıtlık ihtimali olduğunu gösterebilir. Bürokratlar hem devletin mustarip olacağı muhtemel kayıpları hesaplarlar hem de bu hesaplamalara dayanarak oluşturulacak, kayıpları azaltmak veya önlemek için kullanılabilecek en iyi politikaları belirlerler. Bu yönetimsellikle nüfusu kontrol etmek için istatistikî bilgilerden faydalanmak bugün oldukça yaygındır. Belirli yönetimsellik biçimlerinin sonuçları, bireyler için pozitif veya negatif olabilmektedir: örneğin istatistikî bilgiler salgın hastalıklara karşı toplu aşılama planlarken kullanılabilir, ancak aynı zamanda orduya almak amacıyla, belirli bir yaştaki bütün genç bireyleri belirlemek için de kullanılabilir. Ulus devletlerle dolu küreselleşen dünyada antropologlar, farklı yönetimsellik türleri ile (hem ulus devletlerin hem de kapitalist piyasa veya sivil toplum örgütlerinin (STÖler) uyguladığı türler) ve vatandaşların bunlardan kaçma veya bunları

yönlendirme girişimleriyle de karşılaşmaktadır (çevre antropolojisi üzerine bu tartışmayı 10. Bölümde görebilirsiniz).

Hegemonya oluşturmak için pek çok taktik kullanılabilir. Bunların arasında, güçlü gruplara özel ayrıcalıklar vererek ve yöneticilerin yönetme hakkını açıklayan ve eşitsizliği meşrulaştıran belirli bir **ideolojiyi** vurgulayarak, bunları muhalefet olmaları konusunda nötr hale getirmeye çalışmak vardır. Eğer ideoloji yaygın biçimde halka duyurulursa (örneğin okullar veya medya yoluyla) ve eğer yöneticiler düzenli aralıklarla, nüfusun büyük bölümüne yarar sağlayacak eylemlerde bulunurlarsa isyanların önüne geçebilirler ve hattâ hâkim oldukları grupların bağlılığını kazanabilirler. Hegemonya ikna edici güce bağlı olduğu için, hayata dair deneyimleri mevcut ideolojiyi sorgulamalarına neden olabilecek güçsüz grupların eleştirilerine açıktır. Hattâ bu gruplar, resmî ideolojiyi zora sokan, kendi siyasal durumlarına dair yorumlar oluşturabilirler. Bazı antropologlar James Scott'ı (1992) takip ederek bu tarz alternatif (*karşı hegemonik*) yorumları tanımlamak için **gizli senaryolar** terimini kullanmışlardır, çünkü bunların açığa vurulmaları genellikle tehlikelidir. Gizli senaryolar genellikle alternatif sunduğu için, statükonun uzun süreli eleştirilmesine açıktır dolayısıyla da açık bir ayaklanmaya yol açabilir.

Pek çok antropolog hegemonya kavramını yararlı bulur çünkü bu kavram şunu görmeyi sağlar; ezilen gruplar baskıcı yönetime bir ayaklanma çıkararak isyan etmiyorlarsa, bu ille de hegemonik ideoloji tarafından beyinlerinin yıkandığı anlamına *gelmez*. Daha ziyade bu gruplar, gördükleri zulme dair karşı hegemonik yorumlamalar oluşturmalarını sağlayacak yeterli eylemliliğe sahiptirler. Dolayısıyla eğer silâha sarılmıyorlarsa, bunun sebebi ayaklanmanın mevcut şartlarda başarıya ulaşmıyacağını düşündükleri içindir. Hegemonya ve gizli senaryolar kavramları antropologların “özgürlük”, “adalet” ve “demokrasi” gibi siyasi kavramların sabit ve değişmez anlamları olmadığını, bir toplumdaki güçlü ve güçsüz gruplar arasındaki siyasi ve kül-

türel mücadelelerin odak noktası olabileceğini göstermelerine yardım etmiştir.

İLERİ OKUMALAR

İktidar

Arens and Karp 1989; Wolf 1999

Siyasal Antropoloji

Fried 1967; Lewellen 2003; Service 1962, 1975; Sharma and Gupta 2006; Vincent 2002

Hukuk

Harris 1997; Nader 1997; Pospisil 1971

Milliyetçilik

Anderson 1983; Hughey 1998; Tambiah 1997

Hegemonya ve Gizli Senaryolar

Hobsbawm and Ranger 1992; Scott 1987, 1992, 1998

Siyasal Çevrebilim

Biersack and Greenberg 2006; Hodgson 2004

Dokuzuncu Bölüm

İKTİSADİ/EKONOMİK ANTROPOLOJİ

Bu bölümde ele alınan ve açıklanan terim ve kavramlar, sırasıyla aşağıda verilmiştir.

- Yerli gruplar/domestik gruplar
- Geçim stratejileri
- Evcilleştirme
- Besin arayıcılar
- Besin üreticileri
- Yaylacılık
- Kes-ve-yak yöntemi
- Tarla açma
- Dönüşümlü Ekim
- Yaygın/Ekstansif tarım
- Yoğun/İntansif tarım
- Makineleşmiş Endüstriyel Tarım
- Artı ürün
- Kapitalizm
- Formalistler
- Ekonomi
- Kıtlık
- Özselci
- Orijinal Bolluk Toplumu
- Değiş Tokuş Biçimleri
- Karşılıklılık
- Yeniden dağıtım
- Potlaç
- Dengeleme mekanizmaları
- Proletarya/işçi sınıfı
- Burjuvazi
- İşgücü
- Üretim araçları
- Tüketiciler
- Yabancılaşma
- Üretim biçimi
- Sınıflar
- Üretim ilişkileri
- Köylü
- İhracat ürünü/Nakit mahsulü
- Kullanım için üretim
- Değiş tokuş için üretim
- Kayıtlı/resmî ekonomi
- Kayıt dışı ekonomi
- Küresel topluluklar
- Tüketim
- Temel insani ihtiyaçlar
- Çevrebilimsel (ekolojik) antropoloji
- Davranış ekolojisi
- Gösterişçi tüketim
- Gıda ve beslenme antropolojisi

Antropoloji disiplini ilk şekillendiği yıllardan beri, insanoğlunun pek çok toplumda ve farklı şekillerde geçimini nasıl sağladığıyla ilgilenmiştir. 19. yüzyılın sonlarında antropologlar, çeşitli iklim ve yaşam alanlarında insanların fiziksel olarak hayatta kalmalarını ve sağlıklı olmalarını sağlamak için geliştirdikleri teknikler ve eşyalar ile yakından ilgilendiler. İnsanların bu amaçlarla yaptığı nesneler –mızraklar, tuzaklar, balık ağları, yaylar, oklar, çapalar, pulluklar, sepetler ve benzerleri– Avrupa ve Kuzey Amerika’daki erken dönem etnoloji müzelerinin koleksiyonlarını oluşturmuştur. Erken dönem antropologlar, Lewis Henry Morgan (1818-1881) tarafından “geçim sanatı” olarak adlandırılan ve bu nesnelerin kullanıldığı aktivitelere ilgi göstermişlerdir.

“Geçim Sanatı”

Morgan oldukça önemli tek çizgili kültürel evrim şemasını oluştururken, geçim sanatı örüntülerinin farklı insan toplumlarında geniş ölçüde farklılaştığına odaklanmıştır (Bu yaklaşımla ilgili tartışma 12. bölümde bulunabilir). Teknolojik karmaşıklık, geçim örüntülerini sınıflamadaki en önemli kriteri olmuştur: Morgan’a göre kullanılan aletler ne kadar basitse, toplumun geçim sanatı o kadar “ilkeldir”. Morgan’ın en son şeması üç büyük “etnik zaman dilimini” kapsar. Bunlar Yabanıllık, Barbarlık ve Uygarlıktır. Morgan her toplumun bu evrelerden geçtiğini veya evrilme sürecinde geçeceğini iddia etmiştir.

Morgan, kendi yaşadığı toplumun dünya üzerindeki diğer tüm toplumlardan daha ileri ve daha hızlı evrimleştiğini düşünüyordu. Dolayısıyla ona göre kendi toplumu dışındakilerin geçim sanatı, hem sahip oldukları hem de olmadıkları özellikler bakımından doğru biçimde tanımlanabilirdi. Bu yüzden bitki veya hayvanları kendi geçimleri için evcilleştirmeyenler, onun “yabanıl” olarak adlandırdığı toplumlardı. Morgan bunları, doğanın nimetlerinden faydalanmak için geliştirdikleri alet

ve yeteneklerin karmaşıklığına göre alt, orta ve üst kategorilere ayırdı: örneğin “üst yabanılar”, hem ateşi kontrol edip balık tutabiliyorlardı, hem de ok ve yay konusunda uzmanlaşmışlardı. Çömlekçiliğin icadı, onlar için Barbarlığın başlamasına işaret ediyordu. “Barbarlar” hayvan sürüsü gütmeyi ve/veya bitki yetiştirmeyi biliyorlardı ve aynı zamanda demir araçlar ve arazi sulama gibi yeni geçim aletleri ve teknikler icat etmişlerdi. Tüm bu ilerlemeler, Morgan’ın yazının ortaya çıkmasıyla belirlenmiş olabileceğine inandığı bir sonraki etnik zaman dilimi olan “Uygarlık” seviyesi ile birleştirilmiştir.

Antropologlar uzun zaman önce *yabanıl* ve *barbar* gibi terimleri profesyonel analitik söz dağarcıklarından çıkarmışlardır. Morgan’ın gibi evrimsel şemaların, uygar denilen toplumlar tarafından dünyanın egemenliğini meşrulaştırmak için nasıl kullanılabileceğinin (ve kullanıldığının) fazlasıyla farkındadırlar. Ancak Morgan’ın farklı geçim sanatları sınıflamasının önemini fark etmek için, onun analizindeki bu yönleri kabul etmek zorunda değiliz. Morgan çok çeşitli toplumlar hakkında bilgi toplamıştır. Onun varsayımına göre, geçim sanatındaki çeşitlilik sistematiktir ve örneğin belirli teknolojik gelişmeler ile **yerli gruplardaki** (üyeleri aynı hane içinde yaşayan gruplar) belirli örgütlenme biçimleri (özellikle akrabalık örgütlenmeleri) arasındaki bağlantılarda kendini gösterir. Karl Marx ve Friedrich Engels (1820-1895), Morgan’ın yazdıklarını okumuş ve onun etnik zaman dilimlerinin, kapitalizm öncesi üretim biçimlerindeki değişimleri belgelediğine ikna olmuşlardır. Ancak bir kez daha, Morgan’ın dikkat çektiği geçim örüntülerinden hem etkilenmek hem de bunlara şaşırarak için Marksist olmaya gerek yoktur.

Geçim Stratejileri

Kuzey Amerika’da tek çizgili kültürel evrim şemasını şiddetle reddeden Franz Boas ve öğrencileri, 20. yüzyılın başlarında

gösterişli açıklamalardan kuşku duymuşlar ve geniş kapsamlı iddialarda bulunmaktan kaçınmışlardır (Boasçılarla ilgili daha fazla bilgi için 12. bölüm). Ancak belirli toplumların geçimlerini nasıl sağladıklarını dikkatli bir şekilde belgelemeye ilgi duymuşlardır. Sonuç olarak 20. yüzyılın ilk yarısının büyük kısmı boyunca antropologlar, dünya üzerindeki toplumların benimsediği çeşitli geçim stratejilerinin genel bir sınıflamasından daha fazlasını yapmaya çekindiler. Belirlenen **geçim stratejileri** –avcılık ve toplayıcılık (besin arama), çobanlık, bahçecilik ve tarım– Morgan'ın kabul ettiği ayrımları yinelemiştir.

Bu stratejileri birbirinden ayıran en önemli etmen **evcilleştirme**dir: evcilleştirme, bizim çıkarımıza olacak şekilde diğer türlerin üremesine düzenli olarak insan tarafından müdahale edilmesini ifade eder. Avcı toplayıcılar –günümüzde genellikle **besin arayıcı** veya toplayıcı olarak adlandırılmaktadır– evcilleştirilmiş bitki ve hayvanlara bağlı olmayan, onun yerine çeşitli vahşi besinler ile beslenen toplumlardır. Yaşam alanları ile ilgili ansiklopedik bilgiye sahiplerdir ve belirli sezonluk bitkileri aramak üzere büyük arazilerde gezinerek, bildikleri su kaynaklarına geri dönerek ve hattâ bazen de yaşam alanlarını tercih ettikleri av hayvanlarını cezbedecek şekle getirmek için çalılık alanları ateşe vererek bolluk içinde yaşamayı başarırlar. Buna karşın diğer üç geçim stratejisini uygulayan toplumlar, evcilleştirilmiş türlere çok daha fazla bağımlıdır ve bazen de besin toplayıcısından ziyade **besin üreticiler** olarak adlandırılırlar. Çobanlıkla uğraşanlar sığır, deve, koyun veya keçi gibi evcil hayvan sürülerini otlatırlar ve belirli bir arazideki su ve besin tükendikçe, bu sürüleri düzenli bir şekilde bazen de uzak mesafeler olmak suretiyle arazilere sürerler. Dünyanın pek çok yerinde bu hareketler yıllık **yaylacılık** döngüleri içinde yapılanmıştır çünkü çobanlar sürüleriyle birlikte kurak çayırlardan verimli çayırlara geçerler ve bu tekrarlanır.

Bahçecilikle uğraşanlar, ürünlerini ekmeden önce yerel bitki örtüsünü veya toprak dokusunu değiştirmek için basit tek-

nikler, araçlar ve insan işgücü kullanarak, evcilleştirilmiş bitki yetiştirirler. Örneğin **kes-ve-yak yöntemi** ve **tarla açma** ile yapılan yetiştiricilikte, bir alanda büyük ağaçlar dışındaki tüm bitki örtüsünü kesmek için el aletleri kullanılır. Sonrasında bitki örtüsü yakılır ve kalan küller de ürünleri gübrelemeye yarar. Tarla açma yöntemini kullanan çiftçiler, toprak yorulmadan ve kendini yenilemesi için birkaç yıl nadasa bırakılmadan önce, belirli bir tarlayı yalnızca birkaç büyüme mevsimi kullanabilirler. Sonuç olarak bu çiftçiler her birkaç yılda bir yeni tarlalar açmaya devam etmek zorundadır ve bu yüzden onların bu uygulamasına bazen **dönüşümlü ekim** de denilir. Çiftçiler eski arazileri tazelenmesi için yeteri kadar uzun süre (genellikle yedi yıl ile on yıl arası veya daha fazla) nadasa bırakırlarken üzerinde yaşayacak yeterli toprakları varsa, dönüşümlü ekim ancak o zaman oldukça tasarruflu ve işlevseldir. Bu yüzden dönüşümlü ekim bazen **yaygın** (ekstansif) **tarım** olarak da adlandırılır, çünkü çok az kişiyi doyurmak için çok büyük toprak alanı gereklidir.

Yalnızca **yoğun tarım** yapan toplumlar evcil hayvanları saba gibi daha karmaşık aletlere koşarak güçlerinden faydalanır, sulama ve gübreleme yardımıyla ürün yetiştirir ve yetişen mahsulü toplarlar. Yoğun tarım uygulayanlar ilk defa 10.000 yıl önce Güneybatı Asya'da ortaya çıkmıştır. Çiftçilik uygulamaları yoğundur çünkü alanı sürekli kullanımda tutarlarken aynı zamanda da kullandıkları teknikler, aynı miktar toprak üzerinde dönüşümlü ekim yapan çiftçilerin üretebildiklerinden daha fazla ürün toplamalarını sağlar. Genellikle **makineleşmiş endüstriyel tarım** olarak adlandırılan modern yoğun tarım uygulamaları araç, gübreleme, bitki koruma ilaçları (*pestisit*) ve yabancı ot öldürücü ilaçlar (*herbisit*) için endüstriyel teknoloji kullanır. Bu tarım biçimi dönüşümlü ekime göre daha fazla enerji harcanmasını gerektirir, ancak az sayıda çiftçinin "tarladaki fabrikaları olan" geniş arazilerde muazzam miktarda ürün elde etmesini sağlar.

Yoğun tarım, yaygın tarım türlerinden önemli bir kopuşu göstermiştir, çünkü çiftçilerin hasattan hasada hayatta kalabilmek için üretmek zorunda olduklarından fazlasını yani **artı ürün** üretmelerine ve bir sonraki yılın hasadı için ellerinde hâlâ yeterli tohum tutabilmelerine imkân vermiştir. Tarımsal artı ürünler, maddi yaşamın her alanındaki teknik gelişmeleri destekleyen meslekî uzmanlaşmaya dayalı işbölümü de dâhil, yeni ve karmaşık toplumsal örgütlenme biçimlerinin oluşmasını mümkün kılmış ve ilk antik medeniyetleri ayakta tutmuştur. Erken dönem yazı sistemleri veya Ant medeniyetlerindeki *quipu* ile ilişkilendirilen karmaşık kayıt tutma şekilleri bu değişikliklere yol açmamıştır, ancak çeşitli siyasal, ekonomik ve toplumsal kaydın tutulmasında yararlı olmuşlardır.

Toplumun Maddi Yaşam Süreçlerini Açıklamak

Genel olarak alan çalışması yapan kültürel antropologlar, geçim stratejilerinin kökeni ve eski uygarlıkların yükselişinin araştırılmasını arkeologlara ve tarih öncesi uzmanlarına bırakmıştır. 19. yüzyılda ortaya atılan aşırı ve abartılı tek çizgili evrim iddialarının kötüye kullanılmasını göz önüne alarak, 20. yüzyıl başlarında etnograflar yaşayan toplumların maddi yaşamlarına ait muazzam çeşitliliği belgelemeyi tercih etmişlerdir. Ancak bu kültürel belgeleme uğraşı, görünüşe bakılırsa kendi iyiliği için, daha sonraki antropologlar tarafından nesiller boyu sebepsiz ve zararlı görülmüştür. Onlara göre keşfedilmeyi ve açıklanmayı bekleyen örüntüler vardı ve bu da özel durumlarla ilgili genellemeler yapabilecek teorilerin geliştirilmesine yönelik profesyonel bir istek gerektiriyordu. Teori ile maddi yaşamın antropolojik yönden incelenmesini yeniden birleştiren girişimlerden bir tanesi, II. Dünya Savaşı dönemlerinde Melville Herskovits (1895-1963) tarafından yapıldı. Herskovits, antropologları, Adam Smith'in daha sonra **kapitalizm** olarak bilinecek yeni Batı ekonomi sistemini anlamaya yönelik 18.

yüzyılda gösterdiği çabalara dayanan akademik disiplinin, yani neoklasik iktisatın kavram ve teorilerini ödünç almaya teşvik etti. Herskovits'e göre, neoklasik ekonomilerin teori ve kavramları öyle bilimsel nesnellik ve formel kesinlik kazanmıştı ki, asıl açıklaması için icat edildiğinden çok farklı ekonomilere uygulanabilirdi. Herskovits'in bu önerisini takip etmeye karar veren antropologlara formel iktisadi antropologlar veya **formalistler** denilmiştir.

Formalistler, kapitalist piyasa ekonomilerindeki ekonomik faaliyetleri analiz etmek için başarıyla kullanılmış *arz*, *talep*, *fiyat* ve *para* gibi terimleri almışlar ve kapitalist olmayan toplumlarda benzerlerini aramışlardır. Elbette böyle toplumların çoğunda, Batı'da kullanılan paranın tüm işlevlerini yerine getiren bir para sistemi olmadığını fark etmişlerdir. Ancak, kapitalist toplumların parayı kullandıkları gibi değiş tokuş aracı veya değer ölçütü olarak demir çubuklar, kumaş parçaları veya deniz kabukları gibi nesnelerin kullanıldığını ifade etmişlerdir. Ve bu yüzden, örneğin X toplumunun deniz kabuklarını nasıl kullandığını anlamak için neoklasik iktisatçıların para ile ilgili geliştirdiği fikirleri kullanmaya çalışmışlar veya bir damadın ailesinin, gelinin ailesine evliliği resmîleştirmek için maddi değeri olan eşyalar sunduğu gelenekleri analiz etmişlerdir. Bu ticari işlem, değerli "malın" yani gelinin değiş tokuşu için para dışında herhangi bir şeyin teklif edildiği bir "satın alma" olarak görülmüştür. Dolayısıyla, toplumda bir gelinin "parasını ödemenin" ne kadara "mâl olduğunu" açıklamaya çalışmışlardır. Formalistler neoklasik teorinin varsayımlarını benimseyerek, evlilik için yapılan ticari işlemde her iki tarafın da bu değiş tokuştan mümkün olan en fazla kârı elde edip, karşılığında mümkün olduğunca az kaynak vermeye çalıştığını ifade etmişlerdir. Bu yüzden gelinin alınması için karşılığında kabul edilen sığır sayısı, arz ve talep gücüne tâbi olacaktır ve taraflar arz ve talebin dengelendiği bir "başlık parası" üzerinde anlaşacaklardır.

Formalistler, kapitalist olmayan toplumları bu şekilde analiz ettiklerinde kendilerini etnomerkezci olarak görmemişlerdir. Kullandıkları teori ve kavramların kültüre bağımlı özelliklerinin uzun zaman önce ortadan kalktığını düşünmüşlerdir. Ancak diğer antropologlar bu düşünce ile hemfikir değildi ve kapsamlı olmasına rağmen neoklasik iktisat teorisinin hâlâ Batılı kapitalist toplumdaki köklerinden pek çok iz taşıdığına inanıyorlardı. Bu izlerden belki de en belirginini, **ekonominin** ne ifade ettiğine dair neoklasik anlayışta görülebilir: buna göre ekonomi, kişinin bireysel faydasını (veya doyumunu) en üst düzeye çıkarmak için ucuza alıp, pahalıya satmasıdır.

Eleştirmenler, kapitalist toplumun kendisi gibi neo-klasik iktisatın da, tekil bireyleri yegâne hakiki insan gerçekliği olarak gören insan doğası fikrini paylaştığını belirtmişlerdir (*toplum sözleşmesi* tartışması için bkz. 6. bölüm). Yani insanlar doğasında kendi çıkarlarını düşünen, her zaman kendi bireysel refahını artıracak davranışlarda bulunan egoist varlıklar olarak görülür. Dahası, insanların hepsi **kıtlık** şartları altında yaşarlar; yani herkese yetmesini istedikleri ürünlerin hepsinden hiçbir zaman yeteri kadar olmayacaktır. Sonuç olarak temel insanlık durumu, elde etmek istediklerinden mümkün olduğunca fazlasını alabilmek için birbirleriyle kıtlık şartları altında rekabet eden yalnız bireylerden oluşur. Toplum böyle davranışları açgözlülük ve bencillik olarak olumsuz görebilir, ancak neo-klasik bakış açısına göre insan toplumu yalnızca, toplumsal kurallar her bireyin kendi kişisel çıkarları ile çatışmadığı ölçüde yapay, ikincil ve meşrudur. Yani, yalnız bireylerin dünyasında kıt ürünlere ulaşmak için rekabet etmek ve öncelikle Kendi Çıkarını gözetmek iyi bir şey haline gelir –hiç şüphesiz böyle davranmak *rasyoneldir*– çünkü diğer insanların gereksinimlerini öncelik haline getirmek, kişinin kendi mutluluğunu maksimuma çıkarmasını engelleyebilir.

Gene de Adam Smith ve diğerleri, rekabet aşağı yukarı eşit servete sahip bireyler arasında olduğunda, kişisel kusurun

kamusal erdem sağlayabileceğine inanıyorlardı. Örneğin eğer müşterilerinizi aldatırsanız, dedikodu etrafa yayılacaktır ve artık sizden değil diğer üreticilerden satın almaya başlayacaklar, bu da para kaybetmenize sebep olacaktır. Bu yüzden eğer müşterilerinizi memnun ederseniz, siz de mutlu olursunuz. Şüphesiz, ikinizin de ideal olarak üzerinde karar kıldığınız fiyat, iki tarafın da elde etmeyi istediği en iyi muhtemel değeri sağlamalıdır.

Eğer böyle bir insan doğası fikri kabul edilirse, ancak o zaman neo-klasik iktisat teorisi anlam kazanır. Ancak antropoloji eleştirmenleri alan çalışması yapılan kapitalist olmayan *belirli* toplumlarda etnografların keşfettiği ekonomik uygulamaların, böyle bir evrensel “insan doğası” görüşü için anlam ifade *etmeyeceğinden* emindi. Pek çok ekonomik sistemin, her şeyden önce insanların yaşadıkları toplumlarda diğer bireylere karşı yasal yükümlülükleri olan toplumsal varlıklar oldukları varsayımı üzerine kurulduğunu ifade etmişlerdir. Şüphesiz böyle toplumlardaki ekonomik düzenlemeler, toplumdaki diğer siyasi, dinî veya akrabalık kurumlarına göre şekillendirilmiştir. Yani buna göre ekonomik faaliyetler, toplumun bir bütün olarak düzgün işlemesini sağlayan ekonomi dışındaki kurumların *içinde bulunurdu*. Bu antropologlar ekonomiyi, bireylerin evrensel olarak kıt kaynakları alternatif (muhtemelen evrensel) uçlar arasında nasıl bölüştürdüğünün bir ölçüsü olmaktan ziyade, maddi ürün ve hizmetlerin topluma sunulduğu somut (ve belirli) yöntem olarak görmeyi tercih etmişlerdir. Kapitalizm bireylere, diğerlerinin menfaatleri dışında kendi menfaatlerinin peşinde koşma özgürlüğü vermiş olabilir, ancak böyle bir ekonomik sistem etnografik ve tarihî kayıtlar için yeni ve alışılmadık bir katkı olmuştur. Ekonomik sistemleri, özselci kurumsal düzenlemeleri ve kendi üyelerini sağlama açısından tanımlayan bu antropologlar, **özselciler** olarak adlandırılmıştır. Özselcilere göre, neo-klasik iktisat teorisini kullanarak kapitalist olmayan ekonomik sistemleri açıklamaya çalışmak, bu eko-

nomilerde olan bitenleri çarpıtmakla kalmaz, aynı zamanda da yanlış temsil edebilir.

Önde gelen bir özselci olan Amerikalı antropolog Marshall Sahlins, kapitalist olmayan toplumlardaki ekonomik yaşamın formalist açıdan yanlış yorumlanması olarak gördüklerini çürütmeye koyuldu. Örneğin besin arayıcıların geçimlerini nasıl sağladıkları üzerine bilgi veren önemli ölçüde etnografik literatürü taradıktan sonra Sahlins, Batılılara insanların istedikleri şeylerin yeterli miktardan daha fazlasını nasıl elde etmiş olabilecekleri –yani nasıl “zengin” oldukları– üzerine tekrar düşünmelerini istedi. Endüstriyel kapitalizmin yükselişinden bu yana birçok kişi zenginliğe giden tek yolun çok üretmek olduğunu düşünmüştür, ancak Sahlins zenginliğe giden ve daha az istemek üzerine kurulu ikinci bir “Zen yolu” olduğunu ileri sürmüştür. Besin arayıcıların çok az maddi istekleri bulunuyordu ve hayatlarını sürdürdükleri yaşam alanları bu istekleri fazlasıyla karşılayabiliyordu. Dolayısıyla Sahlins, **orijinal bolluk toplumunun** endüstriyel kapitalizm değil, besin arayıcılık olduğu sonucuna varmıştır.

Değiş Tokuş Biçimleri

Sahlins ayrıca iktisat tarihçisi olan Karl Polanyi’nin çalışmalarına da dikkat çekmiştir. Polanyi’nin araştırması, piyasa kapitalizminin temel bileşenlerinin Batı Avrupa’da son birkaç yüzyıl içinde bir araya geldiğini düşünürsek, tüm yer ve zamanlardaki bütün ekonomilerin kapitalist prensipler üzerine dayandığını varsaymanın ne kadar yanıltıcı olduğunu göstermiştir. Polanyi farklı **değiş tokuş biçimleri** –dağıtım bu örüntülere uygun olarak gerçekleştirilir– arasında ayırım yapmıştır ve kapitalist piyasa değiş tokuşunun, kapitalist olmayan veya kapitalizm öncesi toplumlarda değiş tokuşu yönlendirenlerden çok farklı prensipler izlediğini ifade etmiştir. Polanyi kapitalist olmayan

iki değiş tokuş biçimine vurgu yapmıştır: karşılıklılık ve yeniden dağıtım.

Sahlins, Polanyi'nin değiş tokuş biçimleri sınıflamasını almış ve çok sayıda etnografik bulguya karşı analizini yapmıştır. Vardığı sonuca göre **karşılıklılık**, özellikle üyeleri besin arayıcısı olan küçük ölçekli toplumlardaki değiş tokuşu yönlendirir. Ayrıca, farklı karşılıklılık biçimlerini de birbirinden ayırmıştır. *Genelleştirilmiş* karşılıklılıkta, herhangi bir kayıt tutulmaz ve taraflar, değiş tokuşların uzun vadede dengeyi sağlayacağını varsayar. *Dengeli* karşılıklılık, hem belirlenen bir süre içinde verilen hediyein karşılığını vermeyi, hem de hemen hemen aynı değere sahip malların değiş tokuş edilmesini gerektirir. *Olumsuz* karşılıklılıkta, uzun süre devam edebilecek bir ilişkide taraflar, karşılığında hiçbir şey vermeden birbirlerinden sürekli bir şeyler almaya uğraşırlar ve her iki taraf da diğerinden daha iyisini elde etmeye çalışır.

Bir değiş tokuş biçimi olarak **yeniden dağıtım**, toplum içinde merkezî bir kişinin veya kurumun varlığını gerektirir. Ürünler bu merkezî noktaya aktarılır ve sonra oradan da uygun görülen kültürel normlara göre toplumun üyeleri arasında yeniden dağıtılır. Yeniden dağıtım çeşitleri, Kuzey Amerika'nın kuzeybatı sahilinde yaşayan yerlilerin uyguladığı **potlaç** gibi Batılı olmayan kurumlardan, modern ulus-devletlerin gelir vergisi ve sosyal yardım kurumlarına değişiklik gösterir. Var oldukları ölçüde yeniden dağıtım biçimleri **dengeleme mekanizmaları** görevi görür; yani zengin ile fakir arasındaki farkı azaltırlar. Yeniden dağıtımı uygulayan kapitalist olmayan toplumlarda, malları bir araya toplamak ve bunları daha sonra yeniden dağıtmakla sorumlu olan kişi, cömertliğinden dolayı büyük saygınlık kazanmıştır, ancak sonrasında maddi yönden grubun diğer üyelerinden daha kötü durumda kalmıştır. Polanyi, hem karşılıklılık hem de yeniden dağıtımın, kapitalist çizgilerde örgütlenen toplumlarda sürebildiğini ifade etmiştir. Örneğin Birleşik Devletler'de ebeveynler ve çocuklar arasında-

ki değiş tokuş ilişkileri, genellikle genelleştirilmiş karşılıklılık üzerinden devam eder ve gelir vergilerinin toplanması ile hükümet yardımının vatandaşlara dağıtılması da yeniden dağıtım ilkesini barındırır; ancak malların ve hizmetlerin çoğu, kapitalist sermaye mekanizmaları aracılığıyla üretilir ve değiş tokuş edilir.

Benzer fikirler, küçük ölçekli toplumların *armağan* ekonomilerini (bunlar karşılıklılık ilkesine dayalıdır ve kültürel olarak anlamlı ve ticari olmayan değerlerle doludur) *meta* değiş tokuşlarıyla (burada bir malın değeri, kapitalist piyasa tarafından sağlanır) kıyaslayan ve Emile Durkheim'ın meslektaşlarından biri olan Fransız Antropolog Marcel Mauss (1872-1950) tarafından geliştirilmiştir. Günümüzde bir grup Avrupalı antropolog, kapitalist olmayan ekonomilerin piyasa-merkezli analizlerine dair kendi eleştirilerini yöneltmek için Mauss'un fikirlerini geliştirmişlerdir.

Üretim, Dağıtım ve Tüketim

İktisadi antropolojinin nasıl yürütüleceği ile ilgili formalistlerle özselciler arasındaki tartışma, 1950'lerin sonlarıyla 1960'ların başlarında herhangi bir çözüm yolu olmaksızın daha şiddetli hale geldi. Sonradan anlaşıyor ki Soğuk Savaş aralarındaki ayırımı keskinleştirmiştir. Soğuk Savaş yıllarında (1940'ların sonundan, Sovyetler Birliği dağılıncaya yani 1989'a kadar uzanan dönem), Batılı "serbest piyasa" ile Sovyet "komünizm" (İkinci Dünya) arasındaki ideolojik muhalefet o kadar güçlüydü ki, Birleşik Devletler'de neo-klasik iktisadi teoriyi sorgulayan herhangi bir kişi, "vatan haini" ile neredeyse eş anlamlı olan "komünist sempatizanı" olarak etiketlenme riskini göze almış oluyordu. Özellikle 1959'daki Küba Komünist Devrimi'nden sonra Birleşik Devletler'deki siyasi elit sınıf, neo-klasik teoriyi yasallaştıran toplumlardaki ekonomik yaşam fikirlerini teşvik etmiştir. Ekonomik refah için serbest piyasa rotası göstererek,

sömürge kontrolünden kurtulup yeni özgürleşmiş (yakında Üçüncü Dünya olarak bilinecek) ulusların Küba'yı örnek almasını engelleyeceklerini ümit etmiştir. Fakat 1960'ların sonlarında ve 1970'lerde Batı ülkelerindeki vatandaşlar, resmî Soğuk Savaş retoriğini açıkça sorgulamaya başladılar, bazı iktisadi antropologlar Marx ve takipçilerinin yazdığı metinleri incelemeye başladı ve Batılı olmayan ekonomik yaşamla ilgili elde ettikleri etnografik bulguları anlamlandırmak için Marksist analizleri kullanmaya başladılar.

İktisadi antropologlar arasındaki tartışmalar hâlâ zaman zaman şiddetli hale gelse de, aralarındaki diyalog varlığını sürdürmeye devam eder çünkü bakış açısı ne olursa olsun hepsi ekonomik yaşamın üç aşamaya ayrılabilceği konusunda büyük ölçüde hemfikirdirler: üretim, dağıtım ve tüketim. Modern kapitalist piyasaların gücü karşısında şaşırان neo-klasik iktisat teorisyenleri, *dağıtım*ı kilit olarak görmüşlerdir. Nihayetinde, malların tedarikçileri ve alıcıları hangi mal için ne kadar teklif edileceği konusunda fikir birliğine vardığında, fiyatlar piyasa içinde belirlenir. Tarihsel olarak kapitalist piyasalar Ortaçağların sonuna doğru Avrupa şehirlerinde –tüccar, esnaf gibi– bazı kişilerin ekonomik alışverişleri gerçekleştirdiği durumlarda gelişti. Bu kişiler kırsal bölgelerde lordlarla köylüler arası değiş tokuşu kontrol eden feodal yükümlülüklerden muaftı. Diğerlerine karşı yükümlülüklerden muaf olma –yani kişinin piyasada alım ve satımda şansını deneme özgürlüğü– kapitalizmin galip geldiği bir toplumda, neo-klasik iktisat teorisini nihayetinde haklı çıkaran bir insan doğası fikrini doğrulamış görünüyordu. Ve ayrıca büyük ölçüde bu, serbest piyasa faaliyetlerinde bulunmuş ve zenginleşmiş kişilerin bakış açısından yazılmış bir teoriydi.

Ancak Marx ve takipçileri, serbest kapitalist piyasalara katılımları, fakirliğe gömülü kalmalarına neden olan kişilere dikkat çekmiştir. Bu kişiler **proletarya**, yani burjuvazinin sahip olduğu fabrikalarda ücret için çalışan işçilerdir. **Burjuvazi** ise işçile-

rin ürettiği metalleri kâr için satan kapitalistlerdir. Kapitalistler ve işçilerin konumlarının farklı olmasının sebebi, kapitalistlerin üretim araçlarına sahip olması veya bunları kontrol etmesi, bunun aksine işçilerin kendi emek güçleri dışında hiçbir şeye sahip olmamaları ve hayatta kalabilmek için emek güçlerini kapitalistlerin ödemeyi kabul ettiği herhangi bir ücrete satmaya zorlanmalarıdır. Kapitalizm koşulları altında mal sahipleri ve işçiler arasındaki eşitsiz ilişki şu anlama gelmiştir; her ikisi de piyasada alım ve satım için karşı karşıya geldiklerinde, aralarından bazıları (kapitalist mal sahipleri), diğerlerinden (işçiler) büyük ölçüde daha çok ekonomik güce sahipti. Bu eşitsizliğin kökenleri, ekonomik yaşamın *üretim* aşamasına dikkat edilmesini gerektirmiştir.

İşgücü, özellikle de insanların maddi dünyayı kullanabilecekleri şekle dönüştürmek için hep birlikte çalıştıkları toplumsal işgücü, ekonomik üretimin Marksist analizi için oldukça önemli bir kavramdır. (Sosyalist feminist antropologlar, geleneksel Marksçı *üretken emek* tanımının, ekonomik olarak üretken işçilerin devamlılığını sağlayan ve yeni nesil işçiler üreten kadınların ev içi alanda verdiği *üreme emeğini* göz ardı ettiğini belirtmişlerdir. Bkz. 6. bölüm) Kapitalist olmayan ekonomik sistemlerde insanlar, kendilerine ait materyal ve araçları kullanarak, kendi kullanımları için mal üretmek üzere diğer insanlarla birlikte çalışırlar. Endüstriyel kapitalizm düzeni altında, bütün bunlar değişir. Örneğin işçiler bir fabrikada ayakkabı üretebilirler, fakat ayakkabılar ve onları yapmak için kullanılan aletler, teknoloji ve materyaller –Marx bunları **üretim araçları** olarak adlandırır– işçilere değil fabrika sahibine aittir. Bunun yerine işçiler, emeklerinin karşılığında parasal ücret alırlar. Bu ücretlerle piyasadan, kendi geçim ihtiyaçlarını karşılayacak besin, kıyafet veya diğer ürünler satın almaları beklenir; yani **tüketici** haline gelirler. Az sayıdaki ücretli iş için birbirleriyle rekabete girdiklerinden dolayı, işçiler eğer hayatta kalmak istiyorlarsa kendi çıkarlarına öncelik vermek zorundadırlar; bu

yüzden de meslektaşlarını arkadaş olarak görmektense, rakip olarak görürler.

Marx'a göre, nereden bakılırsa bakılsın kapitalist sistem altında yaşamak işçileri üretim araçlarından, ürettikleri ürünlerden ve diğer insanlardan ayırır ve o bu durumu **yabancılaşma** olarak adlandırır. Dolayısıyla Marksistler için "insan doğasının" kapitalist versiyonunun kahramanı olan tekil birey, aslında Batı kapitalizminin tarihsel olarak yeni ekonomik şartları altında var olmaya zorlanan, yabancılaşmış sosyal bir varlıktır. Marx ve takipçilerinin çoğu, Batı Avrupa toplumlarında bu sosyo-ekonomik koşulların nasıl geliştiğini anlamakla ilgileniyorlardı. Marx gibi pek çoğu da durumu katlanılamaz bulmuştur ve meselenin toplumu anlamak değil değiştirmek olduğunu ifade etmişlerdir.

Üretim Biçimi

İktisadi antropolojideki en önemli Marksist kavramların arasından, burada yalnızca bir tanesine vurgu yapacağız: o da üretim biçimidir. **Üretim biçimi**, genel olarak bir toplumda maddi ürünlerin üretilme şeklini ifade eder. Üretim biçimi hem üretim için gerek duyulan aletler, bilgi ve beceriyi (üretim araçları) içerir, hem de farklı insan grupları yani **sınıfların** sorumlu olduğu çeşitli üretim faaliyetleri yani **üretim ilişkileri** bakımından belirli sosyal işbölümüne dayanır. Marx Avrupa kapitalizmini bir üretim biçimi olarak nitelemiştir ve kapitalizmi kendisinden önce var olmuş feodal üretim biçimi ile kıyaslamıştır. Feodal ve kapitalist üretim biçimlerinde, esas işbölümü yöneticilerle yönetilenler arasındaydı: feodalizmde lordlar ile köylüler, kapitalizmde mal sahipleri işçiler arasındaydı.

Üretim biçimlerinin Marksist analizindeki önemli unsur, belirli bir toplumda sınıfları birbirine bağlayan ilişkilerin yapısıdır. Marx'ın işaret ettiği nokta, her iki sınıf da üretimin başanlı olması için birlikte çalışmak zorunda olmasına rağmen,

üretim araçlarıyla olan ilişkileri farklı olduğundan ekonomik çıkarlarının birbiriyle çelişiyor olmasıdır. Marx neticede bu sınıfsal çelişkilerin üretim biçimine zarar vereceğini, yeni ve gelişmiş bir üretim biçimi getirecek bir devrime yol açacağını tahmin etmiştir.

Farklı toplumlardaki iktisadi koşulları araştıran antropologlar, Marx'ın devrimle ilgili kehanetlerini muhakkak kabul etmezler. Ancak, alan çalışmasıyla ortaya çıkan kapitalist olmayan ekonomik yapıların, farklı üretim biçimleri olarak yararlı biçimde anlaşılıp anlaşılamayacağını merak etmişlerdir. Afrika'da araştırma yürüten bazı antropologlar, toplumlarını (ve ekonomik faaliyetlerini) akrabalık temeli üzerine örgütleyen gruplarda gözlemledikleri ekonomik düzenlemelerin, *sülale üretim biçimi* olarak ifade edilebileceğini düşünmüşlerdir. Dolayısıyla, tarımsal alan ve aletler (*üretim araçları* veya *güçleri*) gibi önemli ekonomik kaynaklara sahip belirli sülaleler içindeki daha yaşlı ve daha genç gruplar, "karşıt" sınıflardır. Kapitalizm sistemi içindeki mal sahipleri ve işçiler gibi, yaşlı ve gençlerin ekonomik çıkarları birbirine karşıtı ve çatışmaya yol açabilmiştir: Yaşlılar üretim güçleri üzerindeki kontrollerini devam ettirmek, gençler de bunu ortadan kaldırmak istemişlerdir.

Köylüler

Diğer antropologlar, günümüzdeki pek çok Latin Amerika toplumunda görülebilen *köylü üretim biçiminden* bahsetmişlerdir. Bu toplumların, yönetici toprak sahipleri sınıfı tarafından üzerlerinde hâkimiyet kurulan köylüler ve tüccarlar olarak sınıflara ayrıldığı görülür. Antropologlar devlet toplumlarında, kendi üretim araçlarına (basit aletler, tohumlar ve benzeri) sahip ve kendilerini beslemek, mal sahiplerine kira ödemek ve hükümete vergi ödemek için yeteri kadar üretim yapan küçük ölçekli çiftçiler için **köylü** kelimesini kullanırlar. Antropologlar, köylülerin belirli toplumlarda ne kadar otonomiye sahip

olabildiğini ve bu otonominin değişen siyasi ve ekonomik şartlar tarafından hangi koşullarda zayıflatılabileceğini merak etmişlerdir. Mesela, kapitalist piyasa ilişkilerinin artan nüfuzuyla başa çıkmaya zorlanan köylülere ne olur?

Dünyadaki pek çok köylü, Avrupa sömürgeciliği sonucunda kapitalizmle tanışmıştır. Sömürge altına alınan köylüler kendi tüketimleri için geçim mahsulleri yetiştirmeye devam etmişlerdir, ancak Avrupalı sömürgeciler köylüleri sürekli nakit para karşılığında satabilecekleri diğer ürünler yetiştirmeye teşvik etmiştir. Bazen bu **ihracat ürünleri** veya **nakit mahsulleri** geleneksel olarak üretilmiştir; örneğin Afrika'da Kamerun'un kuzeyinde fıstık, yerel çiftçilerin sömürge dönemi boyunca piyasada satmaya başladığı geleneksel bir üründü. Diğer zamanlarda ise ihracat ürünleri dışarıdan getirilmiştir; Kamerun'un kuzeyinde Fransız sömürge yetkilileri, yerel çiftçiler tarafından yetiştirilmeyen bir pamuk türü getirmiş ve nakit karşılığında satmışlardır. Bu yolla, sömürge yetkilileri köylüyü **kullanım için üretimden**, kapitalist piyasa içerisinde **değiş tokuş için üretim** doğrultusuna yöneltmiştir.

Böyle bir tarım şekli (mahsulleri evde tüketmek için değil, nakit karşılığında satmak için üretmek) köylülerin ekonomik yaşamında geniş ölçüde etki yaratmıştır. İlk olarak köylü çiftçiler, ihracat ürünleri için aldıkları nakit parayı okul ücretlerini, vergileri veya ithal ürünleri satın almak için kullanarak, tüketicilerinin çoğunu üretmeye devam edebildiler. Ne yazık ki ihracat ürünü ekmek için topraklarının birazını kullandıklarından, geçim mahsullerini ekecek daha az bir alan kalmıştı. Pek çok durumda bu, bir köylünün evini geçindirmesi için gerekli olan ve artık üretilmeyen veya yalnızca yeteri miktarda üretilen ihtiyaçları almak için, ihracat ürününden gelen paraya giderek daha fazla bağımlı olunmasına yol açmıştır. Gerçekten de pek çok etnograf, görünüşte "köylü" ailelerden üyelerin düzenli olarak büyük çiftliklerde veya fabrikalarda ücretli işçilik yapmak için evden ayrıldıkları, ya da çalışmak için başka ülkeye göç

ettikleri ve kazançlarının bir kısmını da *nakit havalesi* şeklinde evlerine gönderdikleri pek çok durum belgelemişlerdir. Bu ek gelir olmadan pek çok köylü aile yıkılabilirdi.

Ve aynı aileden kişilerin değişimli olarak çiftçi veya ücretli işçi olduğu bu durum, antropologların gördüklerini nasıl tanımlayıp analiz edeceklerini merak etmelerine yol açmıştır. Bu köylüler artık gerçekten köylü değiller mi? Hayatta kalmak için ücretli işe gittikçe daha fazla bağlı olmaları, yaygınlaşan kapitalist üretim biçimi tarafından “ele geçirildikleri” anlamına mı geliyor? Köylülükten kırsal proletaryaya mı dönüştüler? Bazı antropologlar kesinlikle durumun bu olduğunu ifade etmiştir ve bazı etnografik materyaller de onların bu argümanını desteklemektedir. Ancak diğer durumlarda, durum daha karmaşık görünmektedir. Köylü hanelerin üyeleri, ailelerini geçindirmek için ücretli işlere bağlı olmayı sürdürmelerine rağmen, hanenin geçimi için gerekli olan besinin çoğunu üreterek çiftçilik yapmaya devam etmektedirler. Bazı antropologlar aynı zamanda ücretli işçi de olan köylülerden, yükselen *köylü sınıfının* üyeleri olarak bahsederler.

Neo-klasik iktisat teorisinin bakış açısından bu Üçüncü Dünya köylü sınıfı üyeleri, “gelenekselden” “modern” (yani kapitalist) ekonomik uygulamalara “geçiş” aşamasında olarak görülmektedir. Neo-klasik teoriye göre, kapitalist ekonomik (vergileri ödeyen, hükümetin düzenlemelerine uyan ve devletin koyduğu kurallara bağlı kalan) kurumlar, modern, ulusal ve **kayıtlı/resmi ekonomi** sektörlerine aittir. Diğer tam tersi sektörler, yani **kayıt dışı ekonomi** sektörleri de, nihayetinde kayıtlı ekonomi içine katılacaktır. Yakın zamanlarda bağimsız devletlere dönüşen önceki sömürgelerde, kayıtlı sektör çok küçüktü ancak özellikle de kentsel bölgelerde kayıt dışı ekonomi oldukça önemliydi. Pek çok göçmen, kaçakçılık veya işportacılık yapmaktan pişmiş yiyecekler satmaya kadar birçok kontrolsüz, vergisiz ve yasadışı faaliyette bulunarak kendilerini ve ailelerini geçindirmişlerdir. Hattâ bir süre kayıtlı sektörde

çalıştıktan sonra, kayıtdışı sektörlere de geçiş yapmışlar ve sonra yeniden geri dönmüşlerdir. Buna ek olarak antropolojik alan araştırması göstermiştir ki, bir şehrin kayıtlı veya kayıt dışı ekonomisinde aktif olan pek çok kişinin aynı zamanda, ekonomik kaynakları birleştirdiği ve tarımla uğraşan akrabalarıyla bağları vardı.

Üçüncü Dünya denilen toplumların çoğunda çalışan antropologlar, yakın zamanlarda kapitalist kurumlarla karşı karşıya kalan kapitalizm öncesi ekonomik düzenlemelerin, açık bir şekilde direnç gösterdiğini belgelemişlerdir. Bu düzenlemeler, “gelenekten” kapitalist “moderniteye” olan vaat edilmiş geçişi süresiz olarak geciktiriyor görünmüştür. Neo-klasik düşünceye eğilimli antropologlar, bu geçişin hâlâ kaçınılmaz olduğunu ancak başlangıçta tahmin edilenden daha uzun süreceğini söylemişlerdir. Ancak Marx eğilimli antropologlar durumun çok daha karmaşık olduğunu ifade etmişlerdir. Kapitalizm öncesi kurumların kapitalist kurumlarla değiştirilmesinden ziyade, bu ortamlarda ortaya çıkanın iki veya daha fazla *net üretim biçiminden* oluşan yeni tür toplumsal bir oluşum olduğunu söylemişlerdir. Yani Afrika’daki daha önce Avrupa kolonisi olan yerlerde, her biri farklı üretim ilişkilerine göre örgütlenmiş kapitalizm öncesi üretim biçimleri ve kapitalist üretim biçimi, birbirinin varlığına adapte olmuş görünüyordu. Bu koşullar altında birey ve gruplar, kapitalist üretim ilişkilerine katılmak çok masraflı olduğunda veya başka sebeplerle kendilerine uymadığında, sömürge öncesi üretim ilişkilerine geri dönebilirler.

Fakat iki veya daha fazla üretim biçiminin birbiriyle kaynaşabileceği argümanı, üretim biçimlerinin tek başına sınırlı ve bağımsız ekonomik düzenlemeler olmadığını ima etmiş görünüyordu. Sonuç olarak üretim biçimi kavramı, bir zamanlar sınırlı ve bağımsız olduğu düşünülen toplum ve kültür kavramlarıyla aynı kaderi paylaşmıştır. 1989’dan sonra Soğuk Savaş’ın bitişi dünya çapında iktisadi, siyasal, toplumsal ve kültürel ilişkilerde değişikliklere yol açmıştır. Toplumlari, ulus-devletleri

ve kültürel gelenekleri birbirinden ayıran sınırların antropologların zannettiğinden daha geçirgen olduğu ortaya çıkmış ve kapitalizm bütün dünyayı sarmıştır. Ancak kişiler, zenginlik, fikirler, ideolojiler ve maddi ürünler bu sınırlar arasında önceden hiç görülmemiş biçimde dolaşmaya başladıkça, yeni yaşam biçimleri için yeni ihtimaller –ve kapitalizmin yeni türleri– şekillenmiştir. Bu tarz değişikliklerin neticesinde ortaya çıkacak sonuçlardan bir tanesi, önceden köylü olarak bilinen insanlara Soğuk Savaş sonrası dünyada artık yer olmayacağıdır.

Farklı tür insanların yeni şekillerde bir araya gelmeleri, genellikle asıl kökenlerinden çok uzak yerlerde yepyeni ekonomik, siyasal, toplumsal ve kültürel kurumlar oluşturmak amacıyla çeşitli heterojen kültürel ve maddi unsurları birleştirmeye başlamaları son yıllarda belki de en şaşırtıcı gelişmelerdir. Bazı antropologlar, hem emsali görülmemiş şekilde ulaştığı coğrafi alan dolayısıyla, hem de bir araya getirdiği anlamlar, nesneler ve insanların çeşitliliği dolayısıyla, bu yeni birleşen kurumsal düzenlemeleri tanımlamak için **küresel topluluklar** (Ong ve Collier 2005) terimini kullanırlar (daha fazla ayrıntı için bkz. 10. ve 11. bölümler).

Tüketim

Ekonomik faaliyetin son aşaması, bir toplumda üretilen mal veya hizmetlerin onları kullanıp bitiren yani tüketenlere dağıtılması ile gerçekleşen **tüketim**dir. Neo-klasik veya Marksist düşünceden olsun pek çok ekonomistin, neden *bu* malların veya *bu* hizmetlerin (diğer mal ve hizmetlere karşılık) üretildiği ve dağıtıldığına dair geleneksel olarak söyleyecekleri çok az şey olmuştur. Tüketim tercihleri, ya bireylere ait anlaşılmaz, kendilerine özgü ve öngörüleemeyen seçimlere (neo-klasik iktisatta olduğu gibi) ya da temel biyolojik ihtiyaçlara (Marx'ın insanların tarih yazmadan önce yemeye ve içmeye ihtiyaçları olduğunu söylediğinde olduğu gibi) indirgenir. Bazı antropologlar

da benzer iddialarda bulunmuştur. Örneğin Bronislaw Malinowski, “ilkel” insanların aslında “uygar” olanlardan daha az insani özellikte olmadıklarını göstermek istemiştir. Ona göre varlığını sürdürebilen tüm toplumlar üyelerinin besin, barınma, beraberlik ve benzeri evrensel **temel insani ihtiyaçlarını** karşılamak zorunda olmasına rağmen, her toplum bu ihtiyaçları karşılamak için kendine özgü, kültürel yollar bulmuştur. Ancak Malinowski’nin yaklaşımı, örneğin Trobriand adalarında yaşayanların besin ihtiyaçlarını *neden* süpürge darısı ve sığır etindense, tatlı patates ve domuz yiyerek karşıladıkları sorusunu cevaplamada başarısız olmuştur.

Böyle bir soruyu cevaplamanın bir yolu, Trobriand adalarında yaşayanların adapte oldukları çevrede tüketim için yerel olarak tatlı patates ve domuzun ulaşılabilir olduğunu belirtmektir. Tüketimle ilgili sorulara verilen bu tarz yanıtlar, çevrebilimsel antropolojinin ilk uygulayıcılarından bazıları olan *kültürel çevrebilimciler* tarafından 1950’lerde geliştirildi. **Çevrebilimsel (ekolojik) antropoloji**, insan nüfusunun belirli bir maddi çevrede diğer canlı organizma popülasyonlarıyla nasıl ilişkili olduğunu araştırmıştır. 8. bölümde gördüğümüz gibi kültürel çevrebilimciler tarafından araştırılan toplum türleri, belirli yerel çevrelere adapte olmasından (veya olamamasından) kendisi sorumlu, küçük ölçekli birimler olarak anlaşıyordu. Bu popülasyonlar ticaret ilişkileri yoluyla diğer komşu popülasyonlarla bağ kurmuş olsalar da, kültürel çevrebilimciler genellikle herhangi bir popülasyonun beslenme ve diğer temel maddi kaynaklarının, büyük ölçüde yerel çevrenin sağladıklarına bağlı olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla, çölde yaşayan sığır veya deve çobanlarının temel geçim ihtiyaçlarını karşılamak için tuzlu suda bulunan kabuklu deniz ürünlerine bağlı olmaması veya yağmur ormanlarında yaşamlarını sürdürmek için avcılık ve toplayıcılık yapan insanların hamburger gibi hızlı yiyeceklerle bağlı olmaması şaşırtıcı değildir. Ayrıca, kültürel çevrebilim alanındaki araştırmalar, bazı popülasyonların tükettikleri yerel

besinlerin sıradışı çeşitliliğini ve yaşamlarını sürdürmek için avcılık ve toplayıcılık yapan ve basit teknolojiler kullanan insanların dahi toplayıp tükettiği besinlerin etkileyici çeşitliliğini ortaya çıkarmıştır.

Çevrebilimine yönelen antropologların tümü, insan evriminde ve ekolojik adaptasyonda kültürün önemi konusunda aynı fikirde değildir. **Davranış ekolojisi**ni uygulayan bazı antropologlar, insan adaptasyonunda kültüre hiç rol yüklemeyen veya çok az yükleyen, bunun yerine genetik veya çevresel olarak harekete geçirilen ihtiyacın, kültürün “dizginlerini sıkıca tuttuğunu” iddia eden bir evrim düşüncesi ekolü olan sosyobiyojinin fikirlerinden büyük ölçüde etkilenmişlerdir. *Kültürel miras teorisyenleri* gibi kültürel ekolojiden etkilenmiş diğer antropologlar, sosyobiyojik açıklamaları yetersiz bulurlar. Sembolik kültürün insan evriminde önemli arabulucu rol oynadığını ve günümüz insanının ekolojik adaptasyonları üzerinde güçlü etkiler bırakmaya devam ettiğini savunurlar.

Kültür, tüketim yapılarında en az iki nedenden dolayı önemli rol oynar. Birincisi, tüketim tercihleri genellikle kişinin yaşadığı ekolojik ortamdan ziyade, belirli bir sosyal gruba üyeliği ile yakından ilişkilidir. İkinci olarak, insanların paylaştığı tüketim tercihleri genellikle temel insani biyolojik ihtiyaçlardan hareketle kolay kolay açıklanamayacak ürün ve hizmetleri içerir. Sosyolog ve ekonomist Thorstein Veblen’in (1857-1929) gösterişçi tüketim olarak tanımladığı, kapitalist toplumlarda bulunan yapı buna iyi bir örnektir. **Gösterişçi tüketim**, temel yaşam için pahalı ve gereksiz olduğu bilinen malların satın alınması ve kamusal olarak teşhir edilmesini içerir. Örneğin, Birleşik Devletler’in kenar mahallelerinde yaşayan pek çok kişi, ulaşım için otomobil sahibi olmayı gerekli görür. Evden işe gitmek, işten süpermarkete oradan da alışveriş merkezine gitmek hiçbir şekilde bir spor otomobilin ekstra gücünü ya da hızını gerektirmez, ancak birçok kenar mahalle sakini gene de spor otomobiller için binlerce dolar harcar. Veblen’in önerdiği

ve kültürel antropologların da kabul ettiği düşünceye göre, bu arabaları kullanan insanlar bunu pratik sebeplerle değil, ekonomik başarılarına işaret eden *belirtiler* (Bkz. 3. bölüm) olarak sergilemek için yaparlar. Yani, diğer insanlara (özellikle de etkilemek istedikleri kişilere) çok zengin olduklarını, sadece işlevsel nedenlerden ötürü mal satın almakla sınırlı olmadıklarını göstermek isterler; daha ziyade, gereksiz ürünlere, lüks, gösterişli ekstralara para “harcayabilirler”.

Varlığımızın devam etmesi minimal seviyede besin, su, barınma ve beraberlik gerektirse de, etnografik araştırmalar güçlü bir şekilde göstermiştir ki insanların zorunlu *ihtiyaçları* ile keyfî *isteklerini* birbirinden ayırmak neredeyse imkânsızdır. Bunun nedeni, tüm insan gruplarının tükettikleri mal ve hizmetlere kültürel anlamlar yüklemeleridir. Bu nedenle Veblen’in kapitalist üretim biçimi içindeki gösterişçi tüketim örüntüleri, farklı üretim biçimlerine sahip farklı toplumlar için belgelenen tüketim uygulamalarının sürekliliğinin yalnızca bir kısmını oluşturmaktadır. Her durumda insanların tükettikleri şeyler, kim olduklarını, nelere değer verdiklerini ve bağlılıklarının ne yönde olduğunu gösterir.

Tüketim hakkındaki antropolojik çalışmalar, tüketimi biyolojik ihtiyaca veya bireysel özelliklere indirgeyen eleştirel yaklaşımlara büyük katkı sağlamıştır. Antropologlar, et veya şeker gibi görünürde sorunlu olmayan besinlerle ilgili tüketim örüntülerinin, farklı yer ve zamanlarda kültürel inanç ve uygulamalar tarafından nasıl şekillendirildiğini göstermişlerdir. Özellikle de kapitalizmde tüketim mallarının nasıl metalara dönüştürüldüğünü göstermişlerdir. Bu süreç birkaç yüzyıldır başlamış durumdadır ve dünyanın her yerinde insanların tüketim tercihlerini etkilemeye devam etmektedir. Örneğin eskiden sıfırdan yemek hazırlamak için zaman, enerji ve kaynağa sahip hane halkının ücretli işgücüne kapitalist üretim girdiğinde, hızlı yiyecekler oldukça değerli hale gelir. Ve insanların gittikçe daha fazla tercih ettiği hızlı yiyecek türü, yüzyıl önce

Veblen'in tanımladığı taktiklerin aynısını kullanarak tüketicileri ikna etmek amacıyla tasarlanmış pahalı medya kampanyaları tarafından şekillendirilir.

Pek çok antropolog, bu süreçlerin sonucunda Batılı olmayan toplumlarda tüketim uygulamalarının nasıl değiştiğini incelemeye başlamış ve Batı yapımı ürünlerin Batılı olmayanlarca tüketilmesinin, yalnızca reklâmcıların ve piyasanın bir aldatmacası olmadığını gösterebilmişlerdir. Özellikle Daniel Miller, antropologlar tarafından yapılan meta tüketimi çalışmalarının odağını yeniden belirlemeye yardımcı olmuştur. Miller, küreselleşme koşulları altında topluca üretilen metaların her yerde insanlara sunulduğunu ifade etmiş ve antropologların bu tür metaların tüketimini tercih etmeyi, otomatik olarak Batı emperyalizminin zaferi veya kültürel özünü kaybetme anlamına geldiğini varsaymamaları gerektiğini savunmuştur. Daha ziyade dünyadaki pek çok toplum, bu ürünlerin kendi kültürlerini nasıl zenginleştireceği veya güzelleştireceğine dayalı olarak, Batılı bazı maddi ürünleri seçmiş diğerlerini ise reddetmişlerdir. Dolayısıyla Ekvador'daki Otavalolu dokumacılar, yerel dükkânlarda geleneksel dokuma kumaş üreten dokumacıları eğlendirmek için televizyon setleri satın alırlar ve bunun sonucunda üretimin artması Otavalolu tüccarların yerli ürünler için olan uluslararası piyasada daha başarılı rekabet edebilmesini sağlar. Bu koşullar altında televizyon tüketimi Otavalo geleneğini zayıflatmaktan ziyade, güçlendirir. Son zamanlarda Otavalolu kumaş üreticilerinden Japon, Çin ve Koreli işadamlarına kadar Batılı olmayan insanların uluslararası kapitalizm kurumlarına başarılı katılımları, belki de kapitalizm ya da tüketimin özünde "Batılı" bir şey olmadığını göstermektedir. Bu örnekler, kapitalist piyasalarda satılan malların tüketilmesinin, tüketicilerin kendi geleneklerini Batılı tüketicilik ile itaatkâr biçimde değiştirmek için programlandıkları anlamına gelmediğini göstermektedir; bunun yerine, kendi alternatif modernite versi-

yonlarını yaratırken, kapitalist uygulamaları ve tüketim mallarını *yerlileştirmekte* ve *yerelleştirmektedirler*.

Gıda ve Beslenme Antropolojisi

Gıda, insanların bütün dünyada piyasa içinde gitgide daha çok satın aldığı malların önemli bir bölümünü oluşturmaktadır ve küresel kapitalist piyasalarda gıdaların üretilme, dağıtılma ve tüketilme biçimleri, her yerde sağlık ve beslenme uygulamalarını değiştirmiştir. Sonuç olarak bazı antropologların ilgisi, özellikle insanların eskiden besinlerinin çoğunu kendileri yetiştirdiği, mahsullerini topladığı ve yerel yöntemlerle hayvanlarını kestiği, pişirdiği ve geleneksel mutfaklara uygun olarak sunduğu toplumlarda, bu değişikliklerin sonuçlarına yöneldi (bkz. ayrıca 11. bölüm). Bu alanda çalışan antropologlar aynı zamanda besin ve yemeye karşı tutumların kültürel olarak değişken olmasının, yerel halkın şişmanlık ya da zayıflık algısını ve insanların gıda ve kültürel kimlik arasında kurduğu bağlantıları nasıl etkilediğini de araştırmaktadır. Bu araştırmalar yeni bir uzmanlaşma alanının, **gıda ve beslenme antropolojisinin** doğmasına sebep olmuştur.

Gıda tüketiminin metalaştırılmasına önemli bir örnek, yemek tüketiminin (fast-food) dünya çapındaki topluluklara yayılmasıdır. Coca-Cola ve McDonald's hamburgerleri, yerel mutfakların tahrip edilmesinden ve bunların metalaştırılmış gıdalarla değiştirilmesinden sorumlu, Batı'nın (veya ABD'nin) kültürel emperyalizminin başlıca örnekleri olmakla kınanır. Ancak antropologlar, bu yorumun eksik ve yanıltıcı olduğunu göstermişlerdir. Örneğin, Daniel Miller (1998), 1930'lardan beri Trinidad'da satılmakta olan Coca-Cola hakkındaki çalışmasıyla bu fikre karşı çıkmıştır. Coca-Cola bayilikler vasıtasıyla yaygınlaştığı için, başlangıçta Trinidad'da Cola üreten bir şişeleme fabrikasının mülkiyeti yereldi; bu fabrikanın yalnızca Coca-Cola konsantresini ABD şirketinden alması gerektiği

için, yerel mal sahibi diğer gerekli malzemelerin hepsini yerel olarak Trinidad'dan satın almıştır. Sonuç olarak bu şişeleme şirketi, Karayipler boyunca alkolsüz içecek ihraç etmiş ve önemli yerel bir güç haline gelmiştir. Şirket, Coca-Cola'ya ek olarak diğer alkolsüz içecekleri de şişelemiş ve şirketin yeni tatlarla ilgili kararlarını şekillendiren diğer yerel şişeleme şirketleri ile rekabet etmiştir. Miller'ın tanıdığı Trinidadlılar, Kola içmeyi Birleşik Devletlerdeki insanları taklit etme çabalarıyla bağdaştırmamıştır. Kolanın ve diğer alkolsüz içeceklerin endüstriyel üretimi hem yerlileştirilmiş hem de Kola tüketimi Trinidadlıların içecekleri "kırmızı, tatlı içecekler" ve "siyah, tatlı içecekler" olmak üzere iki ana kategoriye ayırdığı yerel içecek anlayışına dâhil edilmiştir. Bu çerçevede Kola yalnızca pahalı ve kaliteli, gene yerel olarak üretilen romla karıştırılarak içilen tatlı bir içecektir.

McDonald's hızlı yiyecek restoranlarının dünyanın her yerinde çoğalmasını araştıran antropologlar, Miller'ın gözlemlerini hatırlatmaktadır. Coca-Cola gibi McDonald's da, yerel McDonald's restoranlarının her birinin yerel olarak yönetilmesine ve yerel tatlara özel menü geliştirmesine imkân veren bayilikler yoluyla yayılmaktadır. Trinidad'daki Coca-Cola gibi McDonald's da, bir restoranının yerleştirileceği topluluk içindeki gıda ve sofrâ kültürü içinde kendine yer bulmalıdır. Örneğin 1990'ların başında Pekin'e (Çin) ilk geldiğinde, McDonald's Amerika Birleşik Devletleri'yle bağdaştırıldı ve yiyecekler özellikle de orada yiyen yetişkin Çinlilere cazip gelmedi. Bununla birlikte restoranın "Amerikanlığı", Çinli müşteriler McDonald's'a her girdiğinde yabancı bir ülkeyi ziyaret etme fantezisini deneyimledikleri anlamına gelmekteydi. Buna ek olarak, Çinli müşteriler Amerika'yı modernite ile bağdaştırıyordu ve mutfağı, güler yüzlü ve disiplinli çalışanları da dâhil olmak üzere restoran alanında sergilenen modern endüstriyel verimlilikten olumlu etkilendiler. Aynı zamanda müşteriler evin dışına çıkarılan yemeklerle ilişkilendirilen geleneksel Çin kurum

ve uygulamalarıyla tamamen tezat gösteren temiz lavaboları, açık, eşitlikçi, ailelerin ve kadınların da girebildiği temiz yemek ortamından hoşlanmışlardı. Restoran alanı aynı zamanda, ekonomik olarak refaha yeni ulaşmış çalışanların, kapitalist ekonomik uygulamalarca yeniden şekillendirilen Çin'in kent-sel alanlarında uygun görülen yeni biçimlerde (doğum günleri de dâhil) önemli olayları kutladıkları bir alan sağlamıştır (Yan, 2005).

Aynı dönemde McDonald's Moskova'da bir restoran açtı ve aynı şekilde, hamburgerlerde kullanılan sığır eti ve patates kızartmasındaki patatesler için yerel kaynakları kullanarak ve reklâmlarında da bu yerel kaynakları vurgulayarak, yerel lezzetlere uyum sağlamaya çalıştı. Rus tüketiciler hamburger ve patates kızartmalarına alıştıkça, bunları kendi ev yemeği uygulamalarına dâhil etmeye başladılar. Ancak Pekin'deki gibi özellikle restoran binasının kendisi, çocuklar için doğum günleri partileri gibi özel kutlamalar düzenleyerek buraları yerlileştiren Rus tüketicilere cazip geliyordu. Her iki şehirde de McDonald's'a gelen insanların derdi hızlıca yiyip ayrılmak değildi ve yerel çalışanlar da insanları buna zorlamıyordu. Bu "yavaş" yemek uygulamaları, Birleşik Devletler dışındaki fast-food restoranlarının, genellikle yemekte uzun zaman harcayan ve ekonomik olarak daha varlıklı müşterileri çektiği gerçeğini yansıtıyor; bu firmalar, işçi sınıfı ve fakirleri hızlı ve ucuz bir şekilde doyurmak için tasarlanmış düşük statülü lokantalar olarak görülmemektedir. Bununla birlikte Moskova'daki McDonald's çalışanları, şehri ziyarete gelenlerin kıyafetlerini yıkamak ve düş almak için temiz tuvaletleri kullanmalarına müsaade etmiş ve evsiz çocukların tepsilerde geride bırakılan yiyecekleri bitirmelerine izin vermişlerdir. Bütün bu uygulamalarla Moskovalılar McDonald's'ı öyle içten yerlileştirmiştir ki, birçoğu McDonald's'ın "yabancı" olduğunu unutmuş ve McDonald's'ın diğer yerel restoranlardan biri olduğunu düşünmeye başlamışlardır (Caldwell, 2005). Bu türden şaşırtıcı etnografik bulgular, ant-

ropologların küresel kapitalist ekonomi içinde gıdaların tüketimi, pazarlanması ve üretimi ile ilgili karmaşıklıklar üzerine yaptığı halen süren araştırmalara ilham vermektedir.

İLERİ OKUMALAR

İktisadi Antropoloji

Carrier 2006; Gudeman 2001; Halperin 1994; Littlefield and Gates 1991; Plattner 1989; Sahlin 1972; Wilk and Cliggett 2007

Köylüler

Kearney 1996; Netting 1993; Wolf 1962, 1982

Tüketim

Coe and Coe 1996; Colloredo-Mansfeld 1999; Fiddis 1991; Miller 1995, 1998; Mintz 1985, 1996

Para

Weatherford 1997

Gıda ve Beslenme

Caldwell 2005; Counihan 2004; Counihan and Van Esterik 2008; Miller 1998; Mintz 1985; Watson 2006; Watson and Caldwell 2005; Yan 2005

Onuncu Bölüm

KÜRESELLEŞME

Bu bölümde ele alınan ve açıklanan terim ve kavramlar, sırasıyla aşağıda verilmiştir.

- Sömürgecilik
- Yeni sömürgecilik
- Angarya
- Kültürel emperyalizm
- Batılılaşma
- İç sömürgecilik
- Ast (subaltern)
- Milliyetçilik
- Modernleşme kuramı
- Devrimci hareketler
- Proleterleşme
- Bağımlılık kuramı
- Neoliberalizm
- Uluslararası siyasi iktisat
- Dünya sistemi teorisi
- Merkez
- Çevre
- Yarı Çevre
- Diaspora
- Küreselleşme
- Turizm
- Kimlik politikaları
- Kültürel çoğulculuk
- Çokkültürlülük
- Kültürleşme
- Kargo kültürleri
- Kültürel melezleşme
- Uzak mesafe milliyetçiliği
- Sınır ötesi devlet
- Sınır ötesi vatandaşlık
- İnsan hakları
- Kültürel haklar
- Kozmopolitanizm
- Hümanitarizm
- Küresel Topluluklar
- Kalkınma
- Çevre Antropolojisi
- Sivil Toplum Kuruluşları (STK'lar)

Antropologlar, dünyanın “uzak” yerlerindeki insanların yaşam biçimlerini ciddiye alma konusunda uzmanlaşmışlardır –burada bahsedilen uzaklık, geleneksel olarak antropologların doğup büyüdüğü Batılı kapitalist uluslardaki insanların kaygı ve faaliyetlerinden uzak olmaktır. Çok yakın zamana kadar ulaşım ve haberleşme teknolojilerinin kısıtlı olması, siyasi veya ekonomik bağlar birbirlerine uzak mesafede olan bölgeleri birleştirdiğinde bile insanların, eşyaların veya fikirlerin bir yerden diğerine taşınmasının yavaş ve zor olduğu anlamına geliyordu. 5.000 yıl öncesine kadar devletlerin büyümesi ve imparatorluklara dönüşmesi, dünyanın pek çok bölgesindeki insanların birbirleriyle yoğun temas kurmalarını sağladı. Ancak yirmi birinci yüzyılın başında, sonuçları eskiden yalnızca kısıtlı coğrafi bölgelerde hissedilen ekonomik veya siyasi olaylar, önceden birbirlerinden uzak olduğu düşünülen bölgelerdeki insanları etkilemiştir. Yalnızca yaklaşık beş yüzyıl kadar önce Avrupalı kâşifler, tüm kıtalarda yerli gruplarla temas kurmaya ve sonra onları fethetmeye, sonunda da 20. yüzyılın ortalarına kadar süren, geniş alana yayılmış sömürge imparatorluklarını kurmaya başladılar. Avrupanın sömürgeci egemenliğiyle başlayan ilişkiler, 20. yüzyılın sonuna kadar tamamen bütünleşmiş küresel bir ekonominin ortaya çıkış şartlarını yarattı.

Sömürgeciliğin Kültürel Mirası

Bir toplumun bir diğeri tarafından siyasal olarak fethedilip, sonrasında toplumsal baskı ve zoraki kültür değişimi ile karşılaşması olarak tanımlanabilecek **sömürgeciliği** Avrupalılar icat etmemiştir. Antik dönemde ilk devletlerin yükselişinden bu yana, imparatorluğun genişlemesinin bir sonucu olarak dünyanın çeşitli yerlerinde farklı boyutlarda bölgeler birleştirilmiştir ve bunların çoğuna, bugün Batı Avrupa’yı oluşturan yerlerin sınırı vardı. Ne var ki bu eski imparatorluklardan hiçbiri, Avrupa’nın en büyük genişleme dönemi boyunca ulaştığı

kapsama asla ulaşamamışlardır– bu dönem kabaca 19. yüzyılın sonundan başlayıp Avrupa kolonilerinin bağımsızlıklarını kazanmaya başladığı II. Dünya Savaşı sonrasına kadar uzanır. O zamanlar düşünürlerin çoğu, sömürgeci ile sömürge arasındaki hâkimiyet ilişkilerinin sonlanmasını umuyordu. Önceden imparatorluk olarak farklı coğrafi bölgelerin, geçmişte imparatorlukların yıkılması sonrasında ortaya çıkan türden otonomi elde etmelerini bekliyorlardı. Ancak, eski sömürgeler ile bunların emperyal yöneticileri bağımsızlık kazanıldıktan sonra yok olmamışlardır; bunun yerine yeni kurulan devletlere “danışman” olarak yeniden ortaya çıkmıştır ve dolayısıyla bu umutlar boşa çıkmıştır. Emperyal siyasi hâkimiyetin yokluğunda devam eden bu ilişkiler genellikle **yeni sömürgecilik** olarak adlandırılmıştır ve sosyal bilimciler bu bağların neden sürdüğünü açıklamaya çalışmışlardır. Antropologlar da dâhil birçok bilim insanı, yeni sömürgecilik bağlarının temelde ekonomik nitelikte olduğu ve bu bağların gücünün, sömürgeciliğin kendisinin kurmuş olduğu uluslararası işgücü dağılımından kaynaklandığı sonucuna varmışlardır. Bir imparatorluk içindeki belirli coğrafi bölgeler, imparatorluk ekonomisi içindeki belirli ekonomik görevlerde uzmanlaştıklarında, imparatorluğun kendisi artık var olmadığına dahi bu ilişkilerin ortadan kalkması imkânsız değilse bile oldukça zordu. Avrupa sömürge yönetimi dönemi boyunca bu uluslararası işgücü ayırımını yaratabilmek için, sömürge halkların ekonomik, sosyal ve kültürel yaşamlarına işlenmiş zoraki sosyal ve kültürel değişimi belgelemek için çok sayıda kanıt toplanmıştır.

Son iki yüzyılın Avrupa imparatorlukları genel olarak yerleşimci kolonilerden oluşmamıştı. İngilizler için Güney veya Doğu Afrika, ya da Fransızlar için Cezayir ve Fas gibi seçili bölgeler hariç, Avrupalı asker ve yöneticiler her zaman nispeten sayıca kısıtlıydılar; sömürgeciler isteklerini dayatmak için sayısal üstünlük yerine, üstün askerî teknolojiyi kullanıyorlardı. Çoğu durumda ne sömürge toplumunu baştan aşağı değiştire-

cek yetenekleri vardı, ne de bu konu ile ilgileniyorlardı, ancak birincil motivasyonları olan ekonomik hedefleri gerçekleştirmelerini kolaylaştıracak belirli değişiklikler yapmışlardır. Bu yüzden kaynak çıkarmak (örneğin madencilik) veya Avrupa'da değerli olan ihracat ürünleri yetiştirmek (ihracat ürünleri ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. 9. bölüm) amacıyla, büyük toprak alanları sömürgeleştirilen halkların elinden alınmış, bunun sonucunda yerli çoban ve çiftçiler yerlerinden edilmiş ve büyüyen şehirlerde, madenlerde veya çiftliklerde iş arayan ücretli işçiler haline getirilmişlerdir. Ayrıca ekonomik verimlilik, ihracat ürünleri ve madenlerin kolonilerden çıkıp geri Avrupa'ya taşınabilmesi için altyapı (yollar, limanlar vb.) inşa edilmesini gerektirmiştir. Sömürgeciler bu altyapıyı inşa etmek için genellikle sömürülen halkın işgücünden faydalanmışlar, hattâ bazen emekçilerin verilen proje üzerinde verilen süre içinde çalışmasının zorunlu tutulduğu, aksi takdirde ceza veya mahkûmiyet ile karşılaşacağı **angaryaya** yani zoraki işçiliğe başvurmuştur.

Sömürgeci ekonomik kontrol arttıkça, sömürge altındaki halklar malları satın almak için para kullanma veya değiş tokuş için mal üretme gibi Avrupa'nın ekonomik uygulamalarına âşina hale gelmişlerdir. İnsanlar önceden üzerinde geçim mahsulleri yetiştirdikleri arazilerden yoksun kalmaya başladıkça ve çanak çömlek, kıyafet veya tarla araçları gibi geleneksel zanaat ürünlerin yerini, Avrupa'da üretilen ve oradan ithal edilen ürünler aldıkça, ücretli iş bulmak ve geçim ihtiyaçlarını karşılamak için mal satın almak giderek zorunluluk haline gelmiştir. Zamanla yerli halk bu kültürel uygulamaları kabullenmek zorunda kalmıştır ve kabullenme şekilleri de zamana ve yere göre değişiklik göstermiştir. Bu insanlar, bir kültürün fikir ve uygulamalarının, sonuçta ortadan kalkabilecek veya değişebilecek başka bir kültüre dayatıldığı ve birçok bilim insanının **kültürel emperyalizm** olarak adlandırdığı bir durumla baş ediyorlardı. Batı sömürgeciliği, genelde **Batılılaşma** denilen ve Batı Avrupa kültürüne ait (veya Kuzey Amerika) fikir ve uygulamaların,

kolonilerdeki yerli kültürlerin fikir ve uygulamalarının yerini aldığı, yeni ve ayrı bir tür kültürel emperyalizm doğurmuştur. Avrupalı yerleşimci kolonilerin Kuzey, Orta ve Güney Amerika'da olduğu gibi Avrupa'dan ayrıldığı yerlerde, antropologlar çoğunlukla bağımsız devletlerin sınırları içindeki yerli halklara dayatılan **iç sömürgecilik**ten bahsederler.

Sömürgecilik Sonrası Dünyada Sosyokültürel Değişimi Çözümlemek

Bununla birlikte, kültürel asimilasyona zorlayan sömürgeci politikaların çoğunda bulunan çelişki, sömürgeleştirilmiş toplumlardaki en "asimile" bireylerin bile, sömürgeci efendileri ile eşit muamele görmeyi asla umamayacak olmalarıydı. **Ast** (daha alt seviye) grupların gittikçe artan sayıda eğitilmiş üyelerinin bunun farkına varması, sömürge kontrolüne karşı II. Dünya Savaşı'ndan sonra ivme kazanan bağımsızlık hareketinin hızlanmasına yardımcı oldu. Paylaşmış oldukları sömürgecilik tarihi ve baskıya karşı ortak tepkilerinden dolayı, bağımsızlık mücadelesindeki liderler kendilerinin ve destekçilerinin "bir halk" ya da "ulus" olarak daha sonra **milliyetçilik** olarak adlandırılan bir yönelim olan ayrı bir kendilik duygusu geliştirdiklerini ifade etmişlerdir. Sömürgelerdeki milliyetçi liderler sömürülen halkların, dünyanın diğer "ulusları" gibi, kendi siyasi kaderini tayin etme hakkına sahip olduklarını iddia ettiler; yani bağımsız ulus devletler olma hakkına sahiptiler (ayrıca bkz. 8. bölüm).

1950'lerde ve 1960'ların başındaki sömürge sonrası dünyasında, yeni bağımsız olmuş ulus devletlerin liderleri ülkelerinin işgalci sömürge yönetimi altındaki yoksulluk durumundan kurtulabileceği konusunda umutluydular. Bu liderler vatandaşlarının "uygar" hale gelmesi gerektiği fikrini reddetseler de, toplumlarının "kalkınma" ve "modernleşmeye" ihtiyaç duyduğu fikrine bağlıydılar. Batılı ülkelerdeki birçok iktisatçı onlarla aynı fikirdeydi. Lewis Henry Morgan'ı hatırlatan bir şekilde

bu iktisatçılar, genellikle **modernleşme kuramı** olarak adlandırılan, tek çizgili ekonomik gelişme teorisini paylaşıyordu. “Kalkınmak” veya “modernleşmek” –yani endüstriyel üretim ve kapitalist ticaret uygulamalarına dayalı bir ekonomi yaratmak için– dünyadaki ilk ulusların ekonomik tarihlerini incelediler. Bazı iktisatçılar, modernleşme için evrensel bir tarif, yani tavsiyelerine uyan herhangi bir yeni ulustan ekonomik kalkınmayı garanti altına alacak bir “teknolojik onarım” yöntemi keşfetmelerine inanıyorlardı (Modernizm üzerine daha fazlası için bkz. 1. bölüm).

Modernleşme kuramı, endüstriyel kapitalizmi kendine özgü kültürel sistemlerden biri olarak değil, yeryüzünde şimdiye kadar üretilmiş en gelişkin ekonomi sistemi olarak görüyordu. “Ulusların” doğal olarak ekonomik büyüme aşamalarından farklı oranlarda geçen birimler olduğunu ve daha “olgun” ulusların “genç” ulusların olgunluğa erişmelerine yardımcı olmaları gerektiğini iddia etmiştir. Bununla birlikte Batı’nın sanayileşmiş uluslarından iktisatçılar, kendi reçetelerinin kalkınma için yeni ulusların liderleri tarafından dikkatlice takip edilmesi gerektiğinde ısrar etmişlerdir. Bazen söz dinlemeyen ergen çocuklarla ilgilenen ebeveynler gibi, modernleşmeye istekli olan genç ulusların ekonomik büyüme aşamaları yoluyla disiplinli bir evrime itiraz edebileceklerinden ve ekonomik refaha ulaşmanın kısa yolunu arayabileceklerinden endişe etmişlerdir.

Modernleşme kuramının geliştiği Soğuk Savaş yılları boyunca cazip gelen kısa yol, sosyalist devrim olarak görülmüştür. 20. yüzyılda, en iyi bilinenleri Meksika, Rusya, Çin, Vietnam, Cezayir, Küba ve Nikaragua’da olan dünyanın her yerinde ardına gerçekleşen devrimler damgasını vurmuştur. 1969’da antropolog Eric Wolf (on yıl sonra gerçekleşecek olan) Nikaragua devrimi dışındakilerin hepsini, toplumlarındaki kapitalist piyasa nüfuzunun neden olduğu karmaşalara karşı kendilerini savunmak için köylülerin başlattığı savaşlar olarak nitelmiştir. Rus devriminden sonra dünyanın her yerindeki kapitalist sis-

tem muhalifleri, açık amacı kapitalistleri zorla ülkeden atmak olan **devrimci hareketler** başlatmıştır. Devrimci hareketlerde alt tabakadan gelen pek çok bireyin, daha müreffeh önceki durumlarına geri dönmeye yönelik az bir hayali olsa da, liderleri genellikle kapitalizmi yerel olarak uygun sosyalist toplum biçimiyle değiştirmeyi umut etmişlerdir. Fidel Castro ve taraftarlarının açıkça kendilerini sosyalizme adanmış ve Sovyetler Birliği ile ittifak kurduğu 1959'daki başarılı Küba devrimi sonrasında, Marksist tehditlerden uzak başka yerlerde muhtemel devrimcilerin desteğini kazanmaya çalışabilecek ekonomik kalkınmaya potansiyel olarak güçlü bir yaklaşım olan modernleşme kuramı, Birleşik Devletler'de tercih edilen bir dış politika seçeneği haline gelmiştir. Marksistler sömürge sonrası ulusların fakirleşen ekonomilerinden sorumlu faktörün, tam olarak modernleşme kuramcılarının çare olarak sunduğu kapitalizmin bizzat kendisi olduğunu söyledikleri için, Marksist tehdit bir gerçektir. Kapitalizmin temel özelliği, işçiler ile mal üretmek için gerekli araçlar, hammaddeler ve teknik bilgi arasında bir ayrılık veya *yabancılaşma* oluşturmaktır. Örneğin köylüler, araziden atılıp ve maden ocaklarında ya da ticari çiftliklerde ücret karşılığı çalışmaya zorlandığında, kendilerini kimi zaman **proleterleşme** denilen bir süreç içinde bulurlar: proleterleşme, geçim kaynaklarından yoksun insanları, kapitalist siyasi ekonominin en alt tabakasında yer alan işçilere dönüştüren bir sınıf oluşum sürecidir (bu konular üzerine daha fazlası için bkz. 9. bölüm).

Bu dönüştürülmüş üretim ilişkileri bir defa iyice yerleştiğinde, politik bağımsızlık tek başına onları uzaklaştırmaya yetmeyecektir. Örneğin, köylüler çiftçilik yapmak için arazilerini geri kazanabilsinler diye, başarılı ticari çiftlikler otomatik olarak dağıtılmayacaktır çünkü mal sahipleri (ister yabancı olsun ister yerli halk olsun) uluslararası kapitalist piyasaya ihracat ürünü üretmek için ücretli emekçileri kullanarak elde edilen servetten vazgeçmeye gönüllü olmayacaklardır. Siyasal bağımsızlığın, dünyanın birçok bölgesine ekonomik bağımsızlık yerine

yeni-sömürgeciliği getirmesinin sebebinin bu olduğu tartışılmaktadır. Sömürgeleştirilmiş halkların ekonomi ve kültürleri, kapitalist sömürgecilik altında o kadar derinlemesine değiştirilmiştir ki eski sahipler ile olan tüm bağları koparmak ekonomik felaketle sonuçlanabilirdi. 1960'lı yıllarda Latin Amerikalı iktisatçı ve sosyologlar, yüzyılı aşkın süredir resmî sömürge hâkimiyetinde olmayan uluslarının, neden yeni bağımsız Afrika uluslarından daha iyi durumda olmadığını anlamaya çalışıyorlardı. **Bağımlılık kuramı** olarak adlandırılan analitik bir çerçeve ortaya atarak yoksulluk ve “az gelişmişliğin”, sömürgeciler gelene dek ihmal edilmiş sömürge bölgelerindeki daha düşük seviye bir devletin değil, aksi durumda hızla gelişen bağımsız toplumlara kapitalist sömürgeciliğin müdahale etmesinin bir sonucu olduğunu ifade etmişlerdir. Kapitalist sömürgecilik sömürge altındaki ulusları, kendi çıkarlarını gözetken sömürge yöneticileri tarafından sınır ötesinde verilen kararlara bağımlı hale geldikleri bir az gelişmişlik durumuna *indirgemıştır*. Onlara göre, gerçekten de zengin ülkelerin “kalkınması”, dünyanın diğer bölgelerinde kasten yaratılan yoksullaşmaya bağlıydı. Bu açıdan bakıldığında ekonomik “kalkınma” için kapitalist tarifler, “az gelişmişlik” için pek de çözüm olamazdı, çünkü az gelişmişliği öncelikli olarak kapitalizmi yaratmıştı.

Hem modernleşme hem de bağımlılık kuramı, “kalkınmayı” tüm toplumsal yaşamın doğal bir parçası olan bir süreç olarak görür, ancak bu ikisi kalkınmayı teşvik eden veya onu engelleyen güçleri anlamada farklılık gösterirler. Modernleşme kuramı, kapitalist girişimciliği kendi kendini devam ettiren ekonomik büyümenin anahtarı olarak görmekle kalmaz, aynı zamanda ulus devletleri, her biri kendi başarılı modernleşmesinden bireysel olarak sorumlu ilkel sosyokültürel birimler olarak gösterir. Son yıllarda modernleşme kuramının merkezinde yer alan bireycilik, Dünya Bankası ve Uluslararası Para Fonu gibi uluslararası kurumların ulus-devletleri bireysel olarak birbirleriyle rekabet içinde kendi ekonomik öz çıkarlarının peşin-

de koşmaları için teşvik ettiği **neoliberalizm** kılığında yeniden ortaya çıkmıştır. Neoliberalizm, ulusun kendi kendine yeterliğe kavuşma amacının yerini, küresel kapitalist piyasada iş bulma amacıyla değiştirir. Devlet bürokratları, piyasada gelir elde edecek olan ekonomik girişimlere yatırım yapmak amacıyla, fakir vatandaşlara para yardımı yapan devlet kurumlarından devlet fonunu çekmek zorunda kalmıştır.

Tam tersine bağımlılık kuramı, bireysel analizi ve sonuçlarını reddetmiştir. Ulus-devletler ilkel varlıklar *değil*, tarihî yaratımlardır ve dünyanın bazı ulusları yalnızca diğer toplumları zayıflatıp, yoksullaştırmaya zorladıkları için güçlü ve zengin olabilmişlerdir. Zengin bir ülkenin ve fakir kolonilerinin (veya neo-kolonilerinin) kaderleri bu yüzden birbiriyle yakından ilişkilidir. Bu gözlemi başlangıç noktaları olarak alan sosyal bilimsel bakış açılarının, genellikle **uluslararası siyasi iktisada** dikkat çektikleri söylenir (bkz. 8. bölüm). Son yıllarda uluslararası siyasi iktisatla ilgilenen pek çok antropolog, neoliberalizmin sert eleştirmenleri olmuşlardır.

Modernleşme kuramını savunan antropologlar ile eleştirenler arasında devam eden mücadele, 1950'lerin ve 1960'lı yılların Soğuk Savaşı'nın bir özelliğiydi. 1970'lere kadar, birçoğu bağımlılık kuramından etkilenen modernleşme kuramı eleştirmeni antropolojide aktifti. Ancak 1980'lere kadar birçok antropolog, bağımlılık kuramının sömürge sonrası dünyadaki karmaşıklığı açıklamakta fazlasıyla basit kaldığını kabul etti. Bu yüzden birçok antropolog, sosyolog Immanuel Wallerstein tarafından 1970'lerde ilk defa öne sürülen analitik bir çerçeve olan **dünya sistemi teorisinin** daha geniş bakış açısını benimsedi.

Dünya sistemi teorisi, bağımlılık kuramına özgü kapitalist sömürgeciliğin Marksist eleştirisini detaylandırmış ve güçlendirmiştir. Wallerstein'in en özgün fikri, yapısalcı analitik bir çerçeveyi (Bkz. 12. bölüm), ona göre yapısal-işlevselci açıdan bağımsız ve kendi kendini düzenlemeye en yakın tek sosyal sis-

tem olan kapitalist dünya sistemine uygulamaktı. Wallerstein, kapitalizmin, tüm dünyayı içine aldığı için değil, kendisini korumak ve büyütmek için dünya çapında dağılmış bölgeleri birleştirdiği için bir *dünya* sistemi olduğunu vurgulamıştır. Geçmişte geniş alanlara yayılan bölgeleri tek bir siyasi otorite altında birleştiren imparatorluklardan farklı olarak, kapitalist dünya sistemi uzak alanları kapitalist piyasa aracılığıyla *yalnızca ekonomik araçlarla* birleştirmiştir.

Belirttiğimiz gibi, modernleşme teorisyenleri ulus-devletleri, “geri kalmış” / “az gelişmiş” / “daha az gelişmiş” sürecinden “gelişmiş” endüstriyel ekonomilere doğru çeşitli pozisyonlarda sıralanan bağımsız aktörler olarak düşünürler. Buna karşılık bir dünya sistemi perspektifi benimseyen analistler, ulus devletleri ve diğer siyasi oluşumları dünya sisteminin uluslararası işbölümünde oynadıkları rol bakımından sınıflandıran farklı bir terminoloji kullanırlar. Böylece tamamen sanayileşmiş, teknolojik uzmanlık ve yeniliği tekelleştiren, sistemin bütününe finansal kararlar sürecini kontrol eden ve vasıflı işçilere nispeten yüksek ücret ödeyen ülkelerin, dünya sisteminin **merkezine** ait oldukları söylenir. Merkez uluslar eski Avrupalı sömürgeci güçleri, Amerika Birleşik Devletleri’ni ve Japonya’yı kapsar. Buna karşın kapitalizme başlıca katkıları, merkezdeki endüstriler için hammaddeler sağlamak ve imal edilen mallar için piyasaları genişletmek olan ülkelerin, dünya sisteminin **çevresine** ait oldukları söylenir. Çevre ulusların sıralamalarına eski koloniler hükmeder. Son olarak bazı ülkelerin de **yarı çevreye** ait oldukları söylenir; bu uluslar ya bir zamanlar merkezin bir parçası olmuştur ya da sanki ileride bir gün merkeze taşınabilecek gibi görünürler. Son yıllarda Çin, Hindistan, Brezilya ve Endonezya çoğu zaman dünya sistem kuramcıları tarafından yarı çevreler olarak değerlendirilmektedir.

Dünya sistemi teorisi, küresel siyasi ekonomideki yakın zamanlı tarihi gelişmeleri ve bunların antropologların geleneksel olarak alan çalışması yürüttükleri yerel topluluklar üzerindeki

etkilerini anlamak için güçlü analitik bir çerçeve olarak antropolojide kendini kabul ettirmiştir. İmparatorluklar yerine dünya sistemleri bağlamında düşünmek, tarihçilerin ve sosyal bilimcilerin, kapitalizmin yükselişinden önceki Avrupa dışındaki dünya tarihine yaklaşım biçimini de değiştirmiştir. Örneğin coğrafyacı Janet Abu-Lughod (1989), Güneydoğu Asya'dan Batı Avrupa'ya, Çin'den Doğu Afrika'ya kara ve deniz yoluyla düzenlenen ticareti organize eden, Hindistan merkezli 13. yüzyıl dünya sisteminin varlığı konusunda ikna edici açıklama yapmıştır. Bazı antropologlar Abu-Lughod'un çalışmasından esinlenmiştir, çünkü önceden bu dünya sistemine ait olan alanlarda inceledikleri kültürlerin gelişimini anlamak için daha geniş çaplı tarihî bir bağlam sunmakla birlikte, aynı zamanda kapitalist dünya sisteminin var olabilecek tek dünya sistemi olmadığını ve Batılı kültürel hegemonyanın kaçınılmaz olmadığını göstermektedir.

1989'da Soğuk Savaş'ın sona ermesinin ardından bir dizi geniş kapsamlı ve yoğunlaşan küresel değişimi gözlemleyen sosyal bilimciler arasında kültürel antropologlar da vardı. Bir açıdan bakıldığında, sanki eski Sovyetler Birliği'nde sosyalizmin çöküşü ve Çin'de kapitalist ekonomik uygulamaların benimsenmesi, kapitalist dünya sisteminin tüm dünyayı yutmasına olanak tanıyor gibi görünüyordu. Ancak bir diğer açıdan bakıldığında ise bu yeni ara bağlantılardan sorumlu güçler o kadar kuvvetli gözüküyorlardı ki, dünya sisteminin kilit özelliklerini yok ediyorlardı.

Örneğin dünya sistemi teorisi, farklı coğrafi bölgelerdeki insanların farklı ekonomik görevlerde uzmanlaştığı uluslararası bir işbölümü varsayımına dayanır. Bu, merkez ulusları çevreselden, çevresel ulusları da yarı çevresel olanlardan ayırmayı mümkün ve anlamlı kılar. Bununla birlikte son on yıllardaki ulaşım ve iletişim teknolojilerindeki büyük gelişmeler, bir bölge ile bu bölgenin iktisadi rolü arasındaki bağlantıyı kesintiye uğratmıştır. Antropologlar insanların ve nesnelerin eski yerle-

rinden, dünya sisteminin bir veya daha başka bir bölgesine yaptıkları büyük hareketlilikleri ve bu göçmen ve nesnelerin dünyanın başka yerlerinde kendilerine yer bulmak için verdikleri mücadeleleri anlatmışlardır. Bugün antropologlar, atalarının kökleri tek bir bölgeye dayanan, ancak kendileri birçok farklı yere yerleşmiş göçmen nüfusun oluşturduğu bir **diasporada** yaşayan insanlar arasında saha araştırması yapıyorlar.

Günümüzde merkez ülkelerdeki belirli tür işçilere olan talep, insanların çevreden merkeze doğru hem yasal hem de yasadışı göçler gerçekleştirmesini teşvik etmiştir. Aynı zamanda eskiden yalnızca merkezde gerçekleşen teknolojiye bağlı üretim faaliyetleri, düşük ücretlerden faydalanmak için çevre uluslara taşınmıştır. İmalatta ücretli iş, merkez uluslardaki çok az örgün eğitim görmüş vatandaşların önceden orta sınıf gelirler kazanmasını sağlıyordu; fabrikaları merkezden dışarı taşımının zahmeti ve maliyeti, işçilerin daha yüksek ücretler ve daha fazla çıkar için başarılı bir şekilde pazarlık edebilmesi anlamına gelmiştir. Ancak bugünün en modern üretim fabrikaları çevre ülkelere gemiyle gönderilebilmekte ve hızlı bir şekilde kurulabilmektedir. Aynı zamanda çevrede işçilik maliyetinin daha düşük olduğu başka yerlere taşınması için de hızlı bir şekilde yerinden sökülebilmektedir. Artan bir şekilde bilgisayar teknolojisi bilgisi gerektiren işler de çevre ya da yarı çevre bölgelere taşınmaktadır: İnternet gibi ileri teknoloji elektronik iletişim yöntemleri sayesinde işçilerin maaşları iş verimliliğinde herhangi bir azalma göstermeksizin düşürülebilmektedir. Merkez dışına taşınan imalat işleri yoksul çevre ülkelerde memnuniyetle karşılsa da, merkez ülkelerde bu tür işlerin kaybedilmesi yeni işsiz kalmış kişiler için ciddi zorluklara ve yerlerinden olmalarına sebep olmuştur.

Küreselleşme

Sermayenin, malların, insanların (turistlerin yanısıra göçmenler ve mültecilerin), imgelerin ve fikirlerin dünya çapında yoğunlaşan akışı **küreselleşme** olarak adlandırılmaya başlanmıştır. Örneğin son çeyrek asırdır turizm, antropolojik ilgi sahasının önemli bir odak noktası olmuştur. Dünyadaki en büyük endüstrilerden biri oluşundan ve yılda yaklaşık bir milyar insanın hareketliliğinden dolayı bu durum şaşırtıcı değildir. **Turizm** başka bir mekânı, kişinin içsel olarak deneyimlemesini barındıran herhangi bir aktivitesine denir (Chambers, 2010, 6). Beklenildiği üzere antropologlar turizmin sadece turistler tarafından değil, aynı zamanda turist misafir eden yerel toplumlar tarafından da nasıl tecrübe edildiğine odaklanırlar. Bu konuda büyük bir çeşitlilik vardır ve genelleme yapmak zordur. Bazı toplumlar için turizm mükemmel bir gelir, yerel kimlik ve gurur kaynağı iken bazıları için kirlilik, eşitsizlik ve işsizlik getirmiştir. Bazı antropologlar turistlerin aradığı, tur operatörleri, gezi yazarları ve seyahat acenteleri gibi araçların vaat ettiği ve yerel ev sahiplerinin de sağlayabildiği bir şey olan otantiklik konusuyla ilgilenmişlerdir. Popüler görüş otantikliğin modern öncesi ve özerk bir geçmişten sürdürülen geleneklerle bağlantılı olmasıdır. Antropolojide otantikliğin mümkün olup olmadığı konusunda sert tartışmalar bulunmakla birlikte, Chambers mantıklı bir şekilde “otantiğin, sosyal ortamlardaki değişikliklerin nasıl meydana geleceğine karar vermede aktif rol oynayabildikleri ölçüde, insanların kendi ilişkileri üzerinde önemli derecede kontrole sahip olduğu şartlar altında gerçekleştiğini” ifade etmiştir (2010,101). Bu tanıma göre, 1978’de Lavenda ve Schultz’un Ekvador’un Otavalo şehrindeki yerli kumaş pazarında satılan ve Hollandalı sanatçı M. C. Escher’in çizimlerine dayanan duvar kilimleri otantikti, çünkü antik ve Otavalo’ya ait desenler dokumaya ikna etmeye çalışan Ekvadorlu kumaş

uzmanlarının itirazlarına rağmen, dokumacılar bu desenleri yapmayı kendileri seçmişlerdir.

Bununla birlikte, küreselleşme güçleriyle boğuşmak için insanların evlerini terk etmelerine kesinlikle gerek yok. Bilgisayar teknolojisinin, e-mail iletişiminin ve internetin çok hızlı gelişimi, daha önce bahsedilen ekonomik yeniden yapılandırma türüyle sınırlı kalmamıştır. Ayrıca ulus devletlerin sınırlarını aşır, küresel ağlar veya *sanal topluluklar* yaratarak, birbirlerini daha önce hiç görmemiş insanlar arasında pek çok diğer bağlantıyı mümkün kılmıştır. Birçok antropolog *siberkültürün* gelişimi ile ilgilenmiştir: siberkültür, bilgisayar ortamı iletişimin büyümesi ile bağlantılı gelişen farklı inanç ve uygulamalardır (Bkz. 6. ve 12. bölümler). Ancak, küresel düzeyde önüne geçilemeyen siber değiş tokuşların yarattığı kültürel imkânlar sınırlı kalmaktadır, çünkü bilgisayar tabanlı iletişime erişim hâlâ büyük ölçüde bilgisayar teknolojisi ve okuryazarlığa hâkim orta sınıf kullanıcıların elindedir. Buna ek olarak birçok ulusal hükümet, vatandaşlarının siber haberleşmeye erişimlerini, bu konuda çeşitli düzeylerde başarılı olarak, kısıtlamaya çalışmaktadır (Sanal dünyalar hakkında daha fazla bilgi için bkz. 3. bölümler).

Küreselleşme büyük ölçüde birbirinden farklı fikir, imge, uygulama ve insan türleri arasındaki temasları kontrol altında tutmak amacıyla kullanılan toplumsal, kültürel, dinî, siyasi ve coğrafi sınırları görmezden gelir. Bu yüzden küreselleşme ve sonuçları –özellikle de geleneksel zaman ve mekân sınırlarını görüldüğü şekliyle aşmış– birçok antropolog ve diğer akademisyenin *postmodern durum* olarak tanımladığı şeye mukemmel bir örnek oluşturur. Bu terim insanlığın kendisini 21. yüzyılın başlangıcında bulduğu durumu ifade eder: Zaman sıkıştırılmıştır; mesafeler ortadan kalkmıştır. Bu koşullar altında “rasyonel bilimsel modernite” –refah, eşitlik, barış– tarifi bugün daha zor görünmekte ve giderek daha fazla sorgulanmaktadır (Bkz. 1. bölüm).

Örneğin 1989'dan sonra, Soğuk Savaş yıllarının yol açtığı belirsizlikler Amerika Birleşik Devletleri'ndeki birçok vatandaş için şaşkınlığa yol açmıştır: Düşmanlarımız kimdi? Dostlarımız kimdi? Gerçekten de, "biz" kimdik ve "onlar" kimdi? Bir terörist saldırısı 11 Eylül 2001'de New York'taki Dünya Ticaret Merkezi'ni yıktığından beri, birçok Amerikalı, eskiden "komünistlerin" işgal ettiği konumu "teröristlerin" doldurduğuna ikna olmuşlardır. Ancak Birleşik Devletler'de bu, "teröristlerin" nasıl belirleneceği veya onlarla nasıl mücadele edileceği ile ilgili neredeyse hiçbir fikir birliği sağlamamıştır. Bazı terörist gruplar uluslararası nitelikte olabilmiş, ancak hem Birleşik Devletler hem de Avrupa kendi ülkelerinde yetişen terörist grupların saldırılarına maruz kalmışlardır.

Bu türden belirsizlik ve güvensizlik durumlarını yönetmek için verilen mücadele, bazen **kimlik politikaları** olarak adlandırılan bir fenomene yol açmıştır: bunlar bir ulus devletin vatandaşları olarak grupların genellikle ortak bir kimliğe karşıt ve daha dar tanımlanan dışlayıcı siyasi ittifak yaratma ve sürdürme mücadelesidir. Ulus-devlet ve vatandaşlık kaybolmamasına rağmen, birçok grup veya kişi bunları diğer tüm topluluk ve kimliklerin ikincilleştirilmesini veya ortadan kaldırılmasını gerektiren öncelikli standartlar olarak kabul etmeyi açıkça reddetmektedir. Kimlik politikaları, üyeleri ya da yabancılar tarafından homojen ve uyumlu olarak tanımlanan toplum ve kültürlerin, çoğunlukla **kültürel çoğulculuk** ile nitelendiğini ortaya koymaktadır. Yani bu kültür veya toplumlar, düşünme ve yaşam biçimleri farklı olabilen, çıkarları birbirine zıt olabilen ve işbirliğinin kendiliğinden olmadığı heterojen alt grupların çeşitliliğinden oluşurlar. İktidardaki seçkinlerin baskısı kültürel birliktelik görünümü verebilir. Heterojen alt grup üyeleri, *asimilasyon* adı verilen bir süreç ile egemen çoğunluğun kültürünü gönüllü olarak benimsemiş görünebilirler. Ancak bu baskı zayıfladığında, çoğulculuk (plüralizm) genellikle yeniden ortaya çıkar. Bir toplumdaki bazı üyelerin, kabul

etmeleri yönünde baskı gördükleri değer ve uygulamalara ilişkin olarak ciddi tereddüte kapıldıkları açığa çıkar. Bu yüzden asimile olmaktan ziyade, çoğunluğun kültürel uygulamalarına açıkça meydan okumaktan çekinmişlerdir ve bu süreç *uyum* olarak adlandırılır.

Kültürel heterojenlik, yakın zamanda göç deneyimi yaşamış toplumlarda daha da karmaşık bir hal alır ve genelde **çokkültürlülük** olarak adlandırılan bir durumu oluşturur. Örneğin Batı Avrupa ulus devletleri, son on yıllarda dünyanın dört bir yanından gelen muazzam sayıda yeni göçmen almıştır. Zaten birbirlerinden farklılıkları olan vatandaşlar, yeni gelen çeşitli gruplara yer açmak durumunda kalırlarken, yeni gelen göçmen grup da farklı kültürel altyapılara sahip çatışan grupların arasında kendine yer edinmeye çalışır. Kültürel heterojenlik ile kuşatılmış halde süregiden bir yaşam, toplumun normlarına veya bireylerin birbirlerine ne kadar uyum sağlamak zorunda olduklarıyla ve asimilasyonla ilgili tartışmalara neden olmaktadır.

Temas Kurmanın Kültürel Etkileri

Antropologlar büyük ihtimalle her zaman, saha çalışması yaptıkları Batılı olmayan toplumların emperyalist güçlerden şu veya bu şekilde büyük ölçüde etkilenmiş olduğunun farkındadırlar. 20. yüzyıl başlarında oldukça önemli olan sınırlı ve kendi içinde uyumlu “kültürlerin” rölativist açıdan savunulmasının en azından kısmen nedeni bu farkındalıktı. Örneğin Margaret Mead (1901-1978) ve Bronislaw Malinowski (1884-1942) gibi antropologlar, sömürgeciler ve misyonerlerin yerli kültürler üzerinde neden olduklarını düşündükleri yanlış ve olumsuz etkilere dikkat çektiler. Malinowski ölümünden kısa süre önce, yerli kültürlerde sömürgeciliğin neticesi olarak yaşanan büyük değişiklikleri yazmıştı ve Melville Herskovits (1895-1963) gibi Amerikalı antropologlar ise, koloni devletleri ile koloni

altına alınan devletlerin karşılaşmasının (dış ve iç) başlattığı kültürel değişim sürecine dikkat çekiyorlardı. Ancak, II. Dünya Savaşı'ndan ve özellikle eski Avrupa kolonileri siyasi bağımsızlıklarını kazandıktan hemen sonra sömürgeciliğin kendisi etnografik araştırmanın açık odağı haline gelmiştir.

Antropologlar kültürel temasın sonuçlarına değinmeye başladıklarında geçerli süreçleri tanımlamaya çalışmak için yeni bir kelime haznesi geliştirdiler. Birleşik Devletler'de Herskovits ve meslektaşları **kültürleşme**den bahsettiler: kültürleşme, temas halindeki kültürlerin birbirlerinden fikir ve uygulamaları ödünç aldığı, böylece geleneksel fikir ve uygulamaların değiştirildiği veya yenilendiği bir süreçtir. Kültürel ödünçlemenin araştırılması Kuzey Amerika antropolojisinde her zaman önemli olmuştur ve antropologlar genellikle ödünçlenen öğelerin mevcut kültürel düzenlemelere uyması için yeniden şekillendirilmesi sürecini içerdiğine dikkat çekerler. Dışarıdan bir gözlemci tarafından bakıldığında sonuç genellikle *senkretizm* olarak tanımlanmıştır: senkretizm iki veya daha fazla gelenekten öğeyi birbirine karıştırmaktır. Örneğin, misyoner Hristiyanlık ve geleneksel yerli dinî sistemin ikisi birden ne tamamen "geleneksel" ne de tamamen "Hristiyan" olan ruhani uygulamalara katkı sağladığında, senkretist bir din ortaya çıkar (bkz. 4. bölüm).

Dinî senkretizmin sıkça aktarılan örnekleri, birçoğu II. Dünya Savaşı boyunca ABD ordusuyla temasa geçmesiyle canlanan, sömürge fetihlerinden on yıllar sonra Melanezya ve Yeni Gine'de gelişen **kargo kült**leridir. *Kargo* genel olarak Batılı misyonerler, tüccarlar ve askerler tarafından adalara getirilen bol miktarda üretilen malları ifade eder. Kargo kültleri, uygulama ve inançlardaki ayrıntılar konusunda farklılık göstermiş olsa da, atalarla ilgili yerli inançların ve dinî Hristiyan doktrinin karışımına sahip olmaları ortak özellikleriydi. Buradaki temel özellik, ataların gemi veya uçaklarla geri geleceği ve Avrupalıların bolca sahip olduğu kargodan kendi akrabalarına

da getireceği inancıydı. Bazı yerlerde kargo kültü üyeleri, ataları ve kargoyu kendilerine çekmek gibi ritüel fonksiyonu olan kontrol kulesi veya uçak modelleri bile inşa etmişlerdir (Dini değişimle ilgili 4. bölümdeki tartışmaya bakınız).

Kültürleşme kuramcıları, kültürel ödünçleme ve modifikasyon süreçlerinin karşılıklı olabileceğini –burada taraflar eşit ve serbest zeminde birbirlerinden alıp verirler– veya eşitsiz güç ilişkilerinin bir sonucu olarak yalnızca tek bir yöne eğik de ilerleyebileceğini fark etmişlerdir. Bu ikinci durum genellikle sömürge yönetimi altında görülebilir. Örneğin sömürgelerdeki çocuklar sık sık doğdukları köylerden çıkarılmış ve çocukları kasıtlı olarak ailelerinin geleneksel yaşam biçimlerinin etkisinden uzaklaştırmak için tasarlanmış yatılı okullarda onlara sömürgecinin dili ve kültürü öğretilmiştir. Böyle durumlarda amaç, genellikle çocukları “uygarlaştırmaktır”, ki bu da çocukların kültürünü sömürgecininkiyle değiştirmek anlamına gelmiştir. Yani sömürgeciler, bu çocukların sömürgeci kültür ve topluma asimile olmalarını, asıl kimliklerinden kopmalarını ve tamamen Avrupa usullerini özümsemelerini istemişlerdi. Asimilasyon baskısı yalnız sömürge durumlarına özgü değildir; kendilerinininkinden çok farklı kültürel geleneklerin baskın olduğu toplumlara göç eden göçmen veya mülteci gruplar da yaygınlıkla bu durumla karşılaşır. Ancak her iki durumda da asimilasyonun amacı aynıdır: kendilerine hâkim olan ayrıcalıklı ve güçlü gruplarla, daha az etkili ve alt dereceden ast grupları birbirinden ayıran belirleyici kültürel özelliklerin yok olması.

İçeride çokkültürlülüğe dair çabalar ve dışarıda kültürel emperyalizm suçlamaları, antropologları, farklı kültürel geçmişe sahip insanlar birbirleriyle temas kurduğunda ortaya çıkan süreçleri yeniden incelemeye mecbur bırakmıştır. Yaptıkları saha çalışmaları göstermiştir ki, kültürel değiş tokuşlar, kimlik politikası mücadeleleri ve kültürel emperyalizmle ilgili kaygılar zannedildiğinden çok daha karmaşıktır. Hegemonik kültüre asimile olmayı reddeden, benimsemek istedikleri gele-

nekleri küresel kültürden seçme hakkına sahip olduklarını savunan ve gruptaki diğer insanların, kendi inanç ve davranışlarını denetleme çabalarına direnen farklı ast grup üyelerinin faaliyetleri de, onların bu gayretlerini tamamlayıcı bir etmen olmuştur (Bkz. 2. bölüm).

Batı kültürel emperyalizmine yöneltile suçlama –yani Batılı kültürlerin, küresel kültürel homojenleşme yaratarak diğer kültürler üzerinde hâkimiyet kurması veya bunları yok etmesi– detaylı incelenmemiştir. Kültürel emperyalizm fikri, Batılı kültürel formları kullanan Batılı olmayan insanları seçim kapasitesini göz ardı eder. Ayrıca pek çok Batılı olmayan kültürel formun (suşi gibi mesela) Batı toplumları tarafından benimsendiğini de görmezden gelir. Son olarak gene, kültürel formların dünyanın bir yerinden diğerine geçerken bazen Batı'yı tamamen es geçtiğini de görmezden gelir (örneğin Hindistan'dan gelen filmler, onlarca yıldır Afrika'da popülerdir). Bunların hepsi, yerel amaçlara hizmet etmek amacıyla, yerel uygulamalar ile başka yerden kültürel uygulamaları bağdaştırmaya örnektir; yani tüm bunlar yerlileştirme örnekleridir –bazen *yerelleştirme* veya *özgünleştirme* olarak da adlandırılır (bkz. İnda ve Rosaldo 2007; ayrıca bkz. 2. bölüm).

Küreselleşme koşullarında yerlileştirmenin izlediği kültürel ödünçleme oranı büyük ölçüde artmıştır. Bu, birçok sosyal bilimcinin süreci **kültürel melezleşme** olarak tanımlamasına yol açmıştır. Kültürel melezleşmeye ilişkin tartışmalarda, verici ve alıcı kültürlerden unsurların bir araya getirilmesinden tamamen yeni bir şey oluşturan kültürel ödünçleme biçimlerine vurgu yapılır. Bu söylem bağımlılık ve kültürel kayıptan ziyade, yaratıcılığı ve kültürel kazanımı vurgular. Ödünç alanların karar verme kapasitesini kabul eder ve “otantik” kültürel geleneklerin asla değişmeyeceği fikrini geçersiz kılmaya yardımcı olur. Bu yaklaşım kargo kültürleri gibi olgulara yaklaşmak için yeni bir bakış açısı sunar. Kargo kültürleri yalnızca kültür temasının tuhaf ürünleri olarak görülmekten ziyade, kapitalist sömürgeciliğin

vaat edilen faydalarından mahrum kalan sömürge gruplarının, kendi yoksunluklarını anlamak ve yenilikçi dinî yöntemlerle bunu aşmak için gösterdikleri yaratıcı çabalar gibi görünmeye başlar.

Fakat kültürel melezleşme kavramı sorunsuz değildir. Kültürel melezlik, var olması beklenmeyen iki veya daha fazla melezleşmemiş, “saf” kültürün karışımını ifade eder. Dahası melez kimlikler eğer serbestçe benimsenmemişlerse her zaman özgürleştirici değildir. Gerçek şu ki antropologlar, kültürel melezleşmenin iktidar sahibi olan ve olmayan kişiler tarafından farklı şekillerde deneyimlendiğini gösterebilmişlerdir. Güç sahibi olanlar, küresel kültürün sunduklarından istedikleri gibi daha çok seçebilirler. Nitekim kültürel melezlik metalaştırılmış, uluslararası müzik festivallerinde ve etnik sanat pazarlarında sergilenmiş ve satışa çıkarılmıştır. Kültürel melezliği, sunulan bu çokkültürlülüğü kendi tercihlerine göre tüketebilenler, melezliğin kendilerine baskıyla dayatıldığı kişilerden çok farklı deneyimliyorlar. Bu ikincisi, genellikle kendilerinin seçmediği ve hayatta kalma kalıplarını tehdit eden kültürel melezleşme biçimlerinden kendilerini korumakta âciz hisseden fakir ve marjinal göçmen gruplarından kişilerdir. Kültürel melezleşme moda haline geldiğinde, melezleşmiş elitlerin deneyimi ön plana çıkartılır ve melezleşmiş elit olmayanların deneyimlemeye devam ettiği sınıf sömürüsü ve ırksal zulüm sıklıkla gözden kaybolur. Melezliği deneyimlemenin bu alternatif yollarını görmezden gelmek yanıltıcı ve tehlikelidir.

Küreselleşme, Vatandaşlık ve İnsan Hakları

Küreselleşme bağlamında uygulanan kimlik politikaları, antropologların araştırmaya başladığı ulus devletin doğası ve vatandaşlık hakkında çeşitli yeni anlayışların geliştirilmesine yol açmıştır. Örneğin günümüz dünyasında dünyanın bir yerinden diğerine göç eden insanlar düzenli olarak geride bıraktıklarıyla

temas halindedirler. Bu da kendi anavatanlarındaki milliyetçi mücadelelere destek vermeye devam etmelerine, yani **uzak mesafe milliyetçiliği** olarak adlandırılan bir olguya neden olabilmektedir. Bazen anavatanında geride kalan kişiler başka yerlere göç etmiş olanlara ulaşarak, bu kişilerin göç ettikleri devletin vatandaşları olsalar da aynı zamanda doğdukları ulusun da vatandaşı olduklarını iddia ederek **sınır ötesi devlet** kurmaya çalışırlar. Böyle bir **sınır ötesi vatandaşlık**, başka yerlerde vatandaş olan göçmenlere, kendi memleketlerinde oy kullanma haklarını devam ettiren veya çifte vatandaşlık veren yasalarda yazılı olabilir (Schiller ve Fouron 2002).

Sınır ötesi devletlerin ortaya çıkması, resmî olarak tanınan bazı ulus devletlerin, bazılarını yurt dışına göçmen olarak göndermek zorunda olduğu vatandaşlarının tümünün ihtiyaçlarını karşılayamadığı gerçeğini ortaya çıkarmaktadır. Sınır ötesi vatandaşların ortaya çıkışı, bir ulus devlette vatandaşlığa dair geleneksel inançların sorgulanmasına yol açmıştır. Devletin verdiği *yasal vatandaşlığın*, kendileri ve aileleri için daha iyi bir yaşam kurmak amacıyla harekete geçtikleri yeni vatanlarında göçmenlerin sahip olduğu *maddi vatandaşlık* ile genellikle çeliştiği açıktır. Küreselleşmenin doğru bağlantı ve kaynaklara sahip kişilere hareketlilik için sağladığı benzersiz imkânlar göz önüne alındığında, yalnızca tek bir ulus devlette vatandaş olma fikri zayıflar. Örneğin, tüm dünyada ticari hisseleri olan deniz aşırı elit Çinli aileler, hangi rejimin ailenin menfaatine en iyi hizmet ettiğine bağlı olarak, birden fazla pasaport ve bolca fonla, bir ulus-devletten diğerine geçmelerine veya aile üyelerini farklı ulus devletlere yerleştirmelerine imkân veren bir tür *esnek vatandaşlık* yaratmışlardır. Bu elit Çinliler avantajlardan faydalanma kapasitesini geliştirmek veya herhangi bir ulusta vatandaşlığa bağlı yükümlülüklerden kaçmak için, milliyetçilik kavramının içinde anlamını kaybettiği bir *post nasyonel karakter* (*postnational ethos*) geliştirmişlerdir (Ong 1999).

Küreselleşen bir dünyada çevre ülkelerindeki birçok insan, güçlü merkez kültürlerinde gelişen bireysel **insan hakları** ideolojisine âşina olmuşlardır ve yerel gruplar yaşama, özgürlük veya mülkiyet gibi doğal haklarından yoksun bırakıldıklarını iddia edebilmektedirler. Genellikle merkez ülkelerden birey olarak insan haklarına saygı duyulmasını destekleyen müttefikler bulurlar. Bu tür iddialar sıklıkla, liderleri Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Bildirgesi'ni imzalayan, ama aynı zamanda aynı liderler tarafından haklarının ihlal edildiğini gören vatan-daşlar tarafından ileri sürülmüştür.

Azınlık grupları kültürel asimilasyonda zorlayıcı girişimlere maruz kaldığı zaman, karşı koyabilirler ve toplumdan yalnızca bireysel insan haklarına değil aynı zamanda ait oldukları grubun ortak **kültürel haklarına** da saygı duymalarını talep edebilirler. Son yıllarda ulusal ve uluslararası yasal forumlarda, bireysel üyelerinin haklarından ayrı olarak kültürel grupların kendi haklarına sahip olduğu tartışması yapılmaktadır. Bu tür kültürel haklara genellikle, dil de dâhil olmak üzere grubun değerlerini ve uygulamalarını korumak ve gelecek kuşaklara aktarmak için yeterli ekonomik ve politik kaynaklar gibi, grup kültürünü hayatta tutmak için gerekli görülen her şey dâhildir. Nitekim insan hakları ile ilgili uluslararası tartışmalar –yani bireylere karşı grup hakları, siyasal ve sivil haklara karşı sosyo-ekonomik haklar, ulus devletlerin tanımladığı haklara karşı yerli ve diğer azınlık grupları tarafından sınırları dâhilindeki kendi kaderlerini tayin etme hakkı– insan haklarını tanımlamanın küresel ölçekte devam eden çokkültürlü bir proje olduğunu göstermektedir.

Bu bazı antropologların şunu iddia etmelerine yol açmıştır; bir insan hakları kültürü, dünyanın farklı bölgelerindeki birey ve farklı tür gruplar kendi insan haklarının çiğnendiğine inandıklarında hukuk mahkemelerine başvurdukları küreselleşme durumu altında ortaya çıkmıştır. (Hukuka ilişkin tartışma için bkz. 8. bölüm) Bu gelişmenin en çarpıcı sonuçlarından biri,

insan hakları *davası açmanın* kendisinin, davacıların taleplerini şekillendirme biçimleri olmuştur. Yani davacılar, insan hakları kanunlarının tanıdığı kategorileri kullanarak davalarını şekillendirmelidirler. Eğer bu hukuki kategoriler davacılar için faydalı olan kategorilerle örtüşmüyorsa, davacıların çoğunlukla davalarını kanunun tanıdığı kategorilere uyacak şekilde biçimlendirmekten başka seçeneği yoktur. Davacılar kendilerini veya kültürlerini, kendi anlayışlarına ters düşecek şekilde tasvir etmeye, eğer böyle yapmazlarsa kendilerini savunma fırsatından vazgeçmeye zorlanabilirler. Davalarını kazansalar bile –hattâ özellikle kazanırlarsa– bu deneyimlerin, aslında amaçlamadıkları şekilde ve geri döndürülemez biçimde kendileri ve kültürleri ile ilgili görüşlerini etkileyeceği kesindir. 21. yüzyılın başında, yeryüzünde muhtemelen insan hakları söyleminin nüfuz etmediği hiçbir yer kalmamıştır ve insan hakları antlaşmaları ve mahkemeler tarafından kurulan küresel ağlar, yerel bir davanın hızla uluslararası alanda dikkat çekmesine olanak tanımaktadır.

21. yüzyılın başlarında bireysel haklarla birlikte kültürel hak talepleri de ciddiye alınmaktadır. Ancak ulus-devletler gibi sosyopolitik varlıklar, meşruiyetleri için hâlâ “ulusun” temsilcileri tarafından idare edilmeye bağlıdırlar. Boyun eğmeyen azınlıkları asimile etmek için yapılan baskılar, bir kültürel geleneğin kasten yok edilmesi anlamına gelen *kültürel soykırımdan*, Nazi Almanyası, Kamboçya, Eski Yugoslavya, Ruanda ve diğer başka yerlerde belgelendiği gibi varlığı devleti yönetenlere tehdit olarak görülen kültürel ve sosyal bir grubun tümünün toplu olarak katledilmesi demek olan *soykırıma* değişiklik gösterebilir (kültürel soykırım ve soykırım tartışması için bkz. 5. bölüm). Gruplar arası bu şiddet karşısında antropologlar ve diğer sosyal bilimciler, birbirleriyle baş etmek mecburiyetinden kaçamayan kültürel ve siyasi grupları birbirinden ayıran farklılıklarla başa çıkma yolları göstermeye çalışmışlardır.

Son yıllardaki önerilerden bir tanesi de şudur; eğer kozmopolitizmin değerini teşvik edecek bir yol bulursak, günümüz çokkültürlülük sorunlarının üstesinden gelebiliriz. **Kozmopolitizm/dünya vatandaşlığı**, birden fazla kültürel ortamda rahat olma anlamına gelmektedir. Antik Roma'nın Stoacı filozofları tarafından teşvik edilmiş ve Aydınlanma sırasında filozof Immanuel Kant tarafından yeniden gözden geçirilmiştir. Kant için kozmopolit/dünya vatandaşı olmak, yaşamı Batı Avrupa gibi deneyimlemek anlamına geliyordu ve bu yalnızca elitler için geçerliydi. Ancak bugün kozmopolitizmi teşvik eden kişiler, elit olmayanların alternatif "kozmpolitanizmle-rini/dünya vatandaşlıklarını" içerecek şekilde kavramı genişletmek istiyorlar. Farklı değer ve uygulamalara sahip kişilere karşı sorumlu olduklarını fark ettiklerinde idare etmek zorunda oldukları birden çok bakış açısıyla ve kültürel olarak melez deneyimlerle baş edebilen fakir göçmenler, bu elit olmayan kişilere örnek verilebilir.

Bu türden kozmopolit farkındalık geliştirmek genellikle zordur. İlk olarak, yalnızca diğer kültürlere açık veya bunlara dâhil olmaktan çok daha fazlasını gerektirir. Birçok antropolog, sömürgeciliğin, dünyadaki insanların çoğuna miras bıraktığı eşitsizliği kabul etmeyi de gerektirdiğini söyleyecektir. İlâve olarak, geleceğin kozmopolitizminin geçmişte görüşleri kabul edilmemiş birey ve gruplardan gelen aktif yardımı da içermesi gerektiği de kabul edilmelidir. Örneğin "insan hakları" gibi Batılı bir kavram yaygın şekilde kabul görebilir, ancak kozmopolit bir insan hakları anlayışı için, kendi deneyimlerini daha iyi yansıtmaları için kavramı yerleştiren Batılı olmayan toplumların verdiği mücadelelerin yarattığı insan hakları anlayışına da dikkat edilmelidir. En iyi şartlarda hem Batılı olan hem de Batılı olmayan ve projelere katkı sağlayan kişiler, birden çok dünyada aynı anda yaşamının daha az kutuplaşmış biçimlerini elde edebilmek için ihtiyaç duydukları araçları birbirlerine sunabilirler. Bu pek çok antropologun ve aralarında

çalıştıkları kişilerin de onaylayacağı türden bir kültürel melezleşmedir.

Aynı zamanda Avrupa Birliği, Birleşik Devletler ya da diğer ulus-devletlere göç ederek doğdukları ülkelerdeki şiddet ve zulümden kaçmaya çalışan artan sayıda mültecinin durumunda görüldüğü gibi, dünyanın her yerinde devam eden şiddet ve zulüm kozmopolit düşünceye meydan okumaktadır. Fransız antropolog Didier Fassin'in gözlemlerine göre 1980'li yıllara kadar siyasi zulüm genellikle bir insan hakları ihlaliydi ve mağdurlara Fransa gibi ülkelere sığınma hakkı tanımaktaydı. Ancak bu tarihten sonra siyasi sığınmacılar, giderek daha fazla deprem ve tsunami mağdurlarıyla aynı kefeye konulmuş ve "yoksulluk, evsizlik, işsizlik, sürgün, afet, açlık, salgın hastalık ve savaş –kısacası tehlikeli olarak tanımlanan her durumun– mağdurlarını ilgilendiren bir yönetim şekli" olan ve Fassin'in **hümanitarizm** olarak adlandırdığı yeni bir yönetimsellik biçimi (Bkz. 8. bölüm) ile ele alınmıştır (2012, x). Hümanitaryen düşünce evrensel insanlığın kabulüne dayanır, ancak aynı zamanda kişiyi acı çeken insanlara yardım etmeye iten "insanîyet" duygularına da vurgu yapar. Ancak Fassin, hümanitarizm söyleminin insan hakları söylemi yerine geçtiğini ifade eder: Günümüzde dış gözlemciler, tüm krizleri eşit saymaya ve insan hakları ihlalinde öfke yerine acı çeken mağdurlar için empati kurmaya teşvik edilmektedir. Fassin'e göre hümanitaryen akıl, sığınmacılar için merhamet ile katı göç politikaları biçimindeki baskı arasında sürekli denge kurmayı gerektirir. Sonunda iyi veya kötü hümanitaryen akıl "dünyamızın çelişkilerini birleştirir ve içindeki adaletsizliklerin dayanılmazlığını, bir şekilde katlanılır hale getirir. Bunu fikir birliğinin gücü ile yapar" (2012, xi).

Küresel Topluluklar

Bazı antropologlar insanları, nesneleri, anlamları ve kurumları **küresel topluluklar** (Bkz. 9. bölüm; Ong ve Collier 2005) olarak adlandıran ağlarda birleştiren yeni ve bazen de şaşırtıcı toplumsal düzenlemelerin ortaya çıkışına dikkat çekmektedirler. Küresel toplulukların pek çok çeşidi vardır. Bu türlerden birisi olan *meta zinciri*, bahçe sebzeleri gibi malların üretildikleri çiftliklerden alınıp, tüketiciler tarafından satın alındıkları bölgelere götürüldüğü bağlantılı hareketler dizisidir. Örneğin 21. yüzyılın başlarında Kuzey Amerika süpermarketlerine yıl boyu taze sebze tedarik eden meta zincirleri, dünyanın diğer bölgelerindeki yetiştiricilere, Birleşik Devletler'in sınırlarının ötesine uzanmaktadır.

Örneğin kırsal Guatemala'da yetiştirilen taze brokolinin, Amerika Birleşik Devletleri'nin çeşitli yerlerindeki süpermarketlere düzenli olarak teslim edilmesini sağlayan meta zinciri birçok bağlantıya sahiptir. Brokoli üreticileri ve tüketicileri (aynı zamanda zincirdeki diğer katılımcılar), genelde yalnızca ürünü önceki parçadan alıp başarıyla diğerine geçirmek için kiminle anlaşma yapmak zorunda olduklarını bilirler. Zincirde bağlantı oluşturan farklı insan ve kurumlar (çiftçiler, alıcılar, kamyoncular, havayolları, dağıtıcılar, süpermarket tüketicileri), farklı bağlantılardaki diğer kişilerin katılma nedenleriyle alâkasız yerel sebeplerden dolayı meta zincirine girmeyi seçerler. Örneğin bazı Guatemalalı brokoli çiftçileri, tüketmedikleri geleneksel olmayan bir nakit mahsulü yetiştirmenin, soykırım benzeri bir iç savaştan sonra ailelerine daha iyi bir gelecek kurabilmek için kendilerine yeterli nakit kazandıracağına inanmaktadır. Buna karşın, sağlık konusunda bilinçli Kuzey Amerikalı bazı tüketiciler, yakın Guatemala tarihi hakkında hiçbir şey bilmiyor olabilirler, ancak brokoliyi sağlıklı beslenmenin bir parçası olarak gördükleri için satın almayı seçmektedirler (Fischer ve Benson 2006).

Bu türden heterojen toplulukların zaman zaman çok geniş coğrafi mesafelerde, pek çok farklı yaşam alanında ortaya çıkışı günümüz küreselleşme süreçlerinin önemli bir özelliğidir. Bazı küresel topluluklar, Batılı toplumların bakış açısından geleneksel olarak “az gelişmiş” olarak görülen herhangi bir yerdeki ekonomik “kalkınma” gayesiyle meydana gelir. Neoliberal bir kapitalist dünya ekonomisi bağlamında **kalkınma**, genellikle yoksul yerel topluluklarda yoksulluğun azaltılması gibi, kurum ve bireysel davranışları değiştirmek için tasarlanmış projelerdeki dış bağışçılar ve/veya hükümetler tarafından yapılan yatırımları içerir. Kalkınma projeleri yerel sağlık, eğitim ve refahı birçok yönden iyileştirmeyi amaçlayabilir ancak hepsinin üzerinde amaç, hedeflenen toplulukların formel kapitalist piyasada para kazanmalarına fırsat veren uygulamaları benimseyerek, yoksulluktan kurtulmalarını sağlamaktır.

Küresel kalkınmaya yönelik başka bir araştırma alanı, bazıların **çevre antropolojisi** dediği ve siyasi ekoloji, bilim çalışmaları (Bkz. 11. bölüm) ve toplumsal çevre hareketleri çalışmalarından görüşleri biraraya getiren alandır. Çevre hareketleri, yoksulluğu azaltmakta başarısız olduğu, kaynakları yok ettiği ve kirlilik yarattığı düşünülen endüstriyel, kapitalist “kalkınma” biçimlerinden doğal çevreyi koruma çabalarında ve dünyanın değişik bölgelerinde ortaya çıkmıştır. Çevre hareketinin en belirgin biçimlerinden biri, yağmur ormanlarının yok edilmeye karşı korunmasına yöneliktir.

Birçok antropolog çevresel kalkınma projelerinin başarı ve başarısızlıklarını anlamak için Foucault’nun yönetimsellik kavramından yararlanmaktadır (Bkz. altıncı bölümdeki tartışma). Örneğin antropolog Arun Agrawal, İngilizlerin hem insan nüfusunu hem de Hint ormanlarındaki ağaç nüfusunu yönetmek için istatistikten faydalanarak, sömürge dönemi boyunca Avrupa yönetimsellik biçimlerini Hindistan’a nasıl aktardığını göstermiştir. Hindistan’daki Kumaon’da, ormanlarda yaşayan insanlar başlangıçta bu girişimlere şiddetle direnmişlerdir,

bu nedenle 20. yüzyılın başında sömürge yetkilileri ve orman toplulukları, yerel ormanların istatistik temelli yönetimi için yerel toplulukların kendi yöntemlerini geliştirmelerine izin veren yeni düzenlemeler geliştirmişlerdir. Topluluk üyelerinin bu yeni orman yönetimi kurumlarına katılmaları, ormanlarla ve orman kaynaklarının hangi yollarla tehdit edildiği ile ilgili yerel bir farkındalık yaratmıştır. Orman yönetimine katılım yoluyla kazanılan bu yeni çevresel farkındalık sayesinde, pek çok yerel halk yeni bireysel öznellik türleri geliştirmiş ve hükümetin ormanı yönetmesi ve korumasına destek olmuşlardır. Bu sürecin tümü (yerellerin yönetimde bulunması, ormanları yönetmek için yerel düzeyde düzenleyici toplulukların gelişmesi ve yöneticilerde çevresel hassasiyet gelişmesi) Agrawal'ın *çevrecilik* olarak adlandırdığı şeydir (2005).

Sömürge imparatorluklarının sona ermesiyle, kalkınmayı teşvik etme çabaları bitmedi. Bağımsızlığını yeni kazanan devletlerin hükümetleri, çoğunlukla diğer hükümetlerin desteğiyle bu tür girişimlerde bulunmuştur. Bununla birlikte son yıllarda çok sayıda yeni kurum, kalkınma çalışmalarına dâhil olmuştur. Bu **sivil toplum kuruluşlarının** (STK'ların) üyeleri, belirli kalkınma sorunlarının en iyi nasıl çözülebileceği konusunda devlet yetkililerine ve yerel topluluk üyelerine tavsiyelerde bulunmalarına yeterli olan farklı uzmanlık biçimleri sunmaktadır. Pek çok STK, yozlaşmış veya faydasız olarak görülen ulusal veya yerel hükümetlere alternatif olarak tasarlanan kurumlar olarak başlamıştır. Günümüzde STK'lar, her çeşit kalkınma projesinde önemli roller oynamış ve birçok etnografik saha çalışmasının odağı haline gelmişlerdir. Bazen STK'lar kalkınma projelerini finanse eden bağışçılardır; bazen de bağışçılardan fon bulmak için yarış içinde kendi projelerini teklif ederler. Sonuçta, yerel ve ulusal hükümet temsilcileri, hedef popülasyonlar, STK'lar ve bağışçılar içinde bulundukları kalkınma projelerinin başarılı neticelerine yatırım yapan paydaşlar haline gelirler. Ancak başka grup ve kurumlar da kendi paydaş sta-

tülerini savunabilirler ve bir kalkınma projesi ortaya çıktıkça onlar da buna dâhil edilebilirler.

Neoliberal küreselleşme bağlamında ormanlara odaklanan kalkınma projeleri, eğer doğru bir şekilde geliştirilirse ormanları yerel topluluklar için kazanç ve devlet için de gelir sağlayabilecek doğal kaynak deposu olarak görürler. “Doğayı” “kültürden” ayıran düalist düşüncelere uygun olarak kalkınma uzmanları, kapitalist doğal kaynak yönetimi ve özütleme modellerini benimsemeyen yerel toplumların, ormanla önceden var olan ilişkilerini genellikle görmezden gelirler. 1970’lerden önce uzmanlar doğru orman yönetiminin, kaynakların korunmasını gerektirdiğini ısrarla ifade etmişlerdir ve orman sakinleri çoğu zaman koruma için tehdit olarak görülmüştür. 1970’lerden beri orman yönetiminin orada yaşayan insanlar üzerindeki etkilerini hesaba katma ihtiyacı daha önemli hale gelmiştir. Yoksulluğun azaltılması ile ormanı korumayı birleştiren bir kalkınma modeli, son yıllarda birtakım ormanlarda denenmeye çalışılmıştır. Bu karışık sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Örneğin yerel halk, orman korucusu olarak veya ormanı ziyaret etmek için para ödeyen turistlerden para kazanabilirler; ne yazık ki bu gelir genellikle yoksulluğu önemli ölçüde azaltmak için kesinlikle yetersizdir. Bu tarz projeler umut vaat etse de, bağışçıların finans döngüleri de dâhil olmak üzere çeşitli karmaşıklıklardan dolayı sürdürülebilir olmayabilirler.

Ancak yerel halk pasif değildir ve genellikle çıkarlarını savunmalarına destek olacak destekçiler bulabilmişlerdir. Örneğin antropologlar, yerel ve uluslararası çevreci aktivistlerin, yerli toplumsal akım ve STK’larla geleneksel kaynakların mülkiyetini, bazen de geleneksel olmayan yöntemlerle savunmak için işbirliği içinde çalıştığı durumlar belgelemişlerdir. Onlar örneğin, kendi geleneksel alanlarının haritalarını oluşturabilirler ve bunları bazen de kendi lehlerine karar verilen davalarda kullanabilirler. Mesela Ekvador’da bazı yerli topluluklara, ulus devletin sınırları içinde bulunan geleneksel alanlar üzerinde

tam kontrol ve otorite (veya *egemenlik*) hakkı verilmiştir. Antropolog Juliet Erazo, Rukullakta bölgesindeki yerli Amazon Kichwa topluluğunun zorluklarla ve aynı zamanda da bunlarla beraber gelen değişikliklerle üstesinden nasıl geldiğini yazmıştır. Bir yandan bölgesel egemenlik, Rukullakta'da yaşayanların kendilerini bölgeyi yönetmek için sorumluluk üstlenmeye istekli bölge vatandaşı olarak düşünmeleri için nasıl ikna edileceğini bulma yükünü de beraberinde getirir; yani liderler, bölgesel vatandaşlığa uygun yeni bir yönetsellik biçiminin nasıl oluşturulacağını öğreniyorlar. Öte yandan kendi kalkınmalarını yönetmek, sivil bağışçılardan almaları gereken para yardımını gerektirir, bu yüzden bölge liderleri bağışçıların çekici bulduğu projeler yaratmak durumundadır. Soğuk Savaş boyunca bu, kendi arazilerini çiftçilik kooperatifine dönüştürmeye gönüllü olmak anlamına geliyordu, ancak Soğuk Savaş'ın sona ermesinden beri bağışçılar, daha çok sürdürülebilir kalkınmayı teşvik eden ve çevreyi koruyan projelere para yardımı yapmakla ilgilenmektedirler. Bu yeni imkânların farkına varan Rukullakta sakinleri, kooperatif olarak önceki yasal sıfatlarından vazgeçmişler, yerli kimliklerini öne çıkarmışlar, kendi topraklarından yerli bölge olarak bahsetmeye başlamışlar ve bir *kuraka* yani şef seçmişlerdir. Şu an topraklarının büyük bir kısmı, koruma amaçları için BM Biyosfer rezervinin bir parçasıdır. Erazo bu değişikliklerin, geçmişlerinin romantik bir görünümünü yansıtmadığını, ancak değişen koşullar altında dışarıdan yardım almalarını ve arazileri üzerindeki kontrolün devamını sağlayacak şekillerde kendilerini bağışçılara sunmak için gösterdikleri pragmatik çabaları yansıttığını vurgulamaktadır (2013).

Bu etnografik vaka çalışmaları çağdaş kozmopolitanizm örnekleridir ve genellikle yerli toplumların mallarını ellerinden alan, arazilerine ve kaynaklarına el koyan diğer küresel anlaşmalarla bir tezat oluşturur (Brosius, Tsing ve Zerner 2005). 21. yüzyılda parçalanmış yapılarını sabit kurumlar şeklinde sağlamlaştıran daha henüz bir araya gelmiş küresel toplulukların,

dünyanın pek çok yerinde insanların sosyal, kültürel, siyasi ve ekonomik yaşamlarında önemli roller oynaması muhtemeldir.

İLERİ OKUMALAR

Genel Değerlendirme

Inda and Rosaldo 2007; Kearney 1995; Robbins 2004

Sömürgecilik

Dirks 2006; Pels 1997; Stoler 2002

Mülteciler, Soykırım ve İnsan Hakları

Daniel and Knudsen 1995; Goodale 2009; Malkki 1995; Merry 2006; Messer 1993; Nagengast 1994

Küreselleşme

Abu-Lughod 1989; Appadurai 1996; Featherstone 1990; Fischer and Benson 2006; Hannerz 1996; Lewellen 2002

Turizm

Chambers 2010; Gmelch 2010; Smith, 1989

Bağımlılık ve Gelişme

Edelman and Haugerud 2005; Lewellen 1995

Göç ve Uzun Erimli Milliyetçilik

Schiller and Fouron 2002

Vatandaşlık

Ong 1999

Kozmopolitlik

Breckenridge, Pollock, Bhabha, and Chakrabarty 2002

Küresel Topluluklar

Brosius, Tsing, and Zerner 2005; Erazo 2013; Fassin 2012; Li 2007; Ong and Collier, 2005

On Birinci Bölüm

BİLİM, TEKNOLOJİ VE TIP ANTROPOLOJİSİ

Bu bölümde ele alınan ve açıklanan terim ve kavramlar, sırasıyla aşağıda verilmiştir.

- Olağan bilim
- Paradigmalar
- Anomali
- Devrimci bilim
- Paradigma değişimi
- Bilim çalışmaları
- Teknoloji
- Bilim ve teknoloji çalışmaları
- Siborglar
- Sağlık
- Tıp antropolojisi
- Biyotıp
- Hastalık
- Acı çekme
- Rahatsızlık
- Kültüre bağımlı sendromlar
- Hastalık hali
- Kozmopolit tıp
- Etnik medikal sistemler (geleneksel tıp)
- Tıp hegemonyası
- Demografi
- Epidemiyoloji
- Epidemik/Salgın
- Endemik/yöresel
- Paleodemografi
- Paleopatoloji
- Adaptasyon/uyum
- Maladaptasyon/uyumsuzluk
- Beslenme
- Kötü beslenme
- Eleştirel tıp antropolojisi
- Yoksulluk biyolojisi
- Öznellik/Subjektivite
- Travma
- Yapısal şiddet
- Biyolojikleştirme
- Tıbbileştirme (medikalizasyon)
- Biyososyallik
- Sağlık aktivizmi
- Biyolojik vatandaşlık

Birinci Bölümde, antropoloji disiplininin insanlığın bilimsel açıdan araştırılmasına yönelik kurulduğunu görmüştük. Bilim hâlâ birçok çağdaş antropologun çalışmalarının merkezinde yer almaktadır. Ancak 21. yüzyılın başlangıcına kadar bütün antropologların bilimi aynı şekilde anlamadığı açıkça görülmüştür. Geçen elli yıllık süre boyunca tarihçiler, felsefeciler ve diğer akademisyenler (bilim insanlarının kendileri de dâhil), bilimin ne olduğu ve nasıl işlediği ile ilgili geleneksel varsayımları yeniden gözden geçirmişlerdir. Genellikle “bilim çalışmaları” olarak adlandırılan bu çalışmalar bütünü, pek çok disiplin içinde “bilimin” bilim insanı olmayanlara sunulan ideal imajına pratikte genelde uymadığı yönünde geniş çaplı bir fikir birliği yaratmıştır. Ancak bilim çalışmaları alanındaki bilim insanlarının vardığı sonuçlar, bilimin reddi veya bilimsel başarının inkârı anlamına gelmemektedir; aksine sonucun, bilimin nasıl yürütüldüğüne dair daha zengin bir anlayış olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Örneğin, bilimsel laboratuvarlarda etnografik araştırma gerçekleştiren antropologlar ve diğer araştırmacılar, bilimsel pratiğe dair daha geniş bir bakış açısı gün yüzüne çıkarmışlardır.

Bilim ve Antropoloji

1970’li ve 1980’li yıllarda bilim üzerine yapılan araştırmalar, bilim konusunda bilgisiz kişiler tarafından çalışmalarının adletsiz bir biçimde eleştirildiğini düşünen bazı bilim insanları arasında tartışmalı hale gelmiştir. Ancak 1990’lardan bu yana, bu tartışmanın büyük bir kısmının hatalı olduğu anlaşılmıştır. Bu ilk yıllarda bile, sosyoloji ve antropoloji gibi disiplinlerden bilim çalışmaları araştırmacıları, fizik ve biyoloji gibi alanlarda çalışan bilim insanlarıyla işbirliği yapmışlardır ve bu türden disiplinlerarası işbirliği zaman içinde artmıştır. 21. yüzyılın ilk on yılının sonuna kadar, bilim çalışmaları antropoloji içinde kök

salmıştır ve bilim, teknoloji ve tıp antropolojisindeki araştırma yerleşik hale gelmiştir.

Bilim üzerine yapılan araştırmalardaki dönüm noktası, genellikle 1962'de Thomas Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nı yayınlamasıyla ilişkilendirilir. Kuhn, bilimsel ilerlemelerin eski başarılar üzerine doğrusal biçimde eklendiği, bilimsel bilginin biriktiği ve pürüzsüz ilerlemeci bir tarzda genişlediği varsayımına karşı çıkmıştır. Kuhn bunun yerine, bilimsel değişimle ilgili tarihsel kanıtların bu fikri sorguladığını ifade etmiştir. Kuhn, bilim çalışmalarında standart kelime haznesinin parçası haline gelen bir grup yeni terim türetmiştir. Bilimi kesintisiz bir ilerleme olarak gören geleneksel görüşün en mantıklı olduğu zamanlar, Kuhn'un **olağan bilim** olarak adlandırdığı zaman dilimleri süresinceydi. Bu zaman dilimlerinde belirli disiplinler içinde çalışan bilim insanları, Kuhn'un **paradigmalar** dediği örnek disiplinler başarı formlarının yönlendirdiği araştırmayı sistematik olarak gerçekleştirmiştir. Paradigmalar belirli bilimsel alanlarda, bu alanda eğitim almış bilim insanlarının yönlendirebileceği ve kendi çalışmalarını şekillendirmek için kullanabilecekleri başarılı çalışma modelleri sunuyordu. Bu gibi paradigmalara örnek olarak fizikte Newton'ın, biyolojide de Darwin'in çalışmaları sayılabilir. Olağan bilim ile uğraşan bilim araştırmacıları, yenilikçi ve başarılı paradigmaların kılavuzluğunda çalışarak kendi paradigmalarının olanaklarını zorlamaya ve keşfetmeye çalışmışlardır. Bilimsel araştırmaya doğrusal ilerleme görüntüsü veren şey, belirli bir paradigmayı kullanarak çok çeşitli sorunları çözmede başarı sağlanmasıydı.

Ancak Kuhn bazen olağan bilimin, mevcut bilimsel paradigmalar çerçevesinde kolay kolay açıklanamayan ve genellikle yeni veriler biçimindeki bir **anomalinin** ortaya çıkmasıyla keşintiyi uğrayacağını savunmuştur. Bilim insanları daha sonra, paradigma ve anomaliyi birbiriyle uzlaştırmak amacıyla paradigmayı düzeltmeye çalışacaklar veya anomal verileri yeniden yorumlamaya çalışacaklardır. Ancak eğer bu çabalar başarısız

olur ve anomali sürerse, bilim insanları mevcut paradigmalарının geçerliliğini sorgulamak ve anomaliyle daha iyi baş edecek alternatif paradigmlar aramak zorunda kalabilirler. Bu noktada Kuhn, olağan bilimin yerini **devrimci bilime** bıraktığını ifade etmiştir. Yeni paradigmlar, eski paradigmlar üzerinden kolaylıkla açıklanamayan diğer fenomenleri izah etmede daha az başarılı da olsalar, anomaliyi açıklamayı vaat ederlerse takipçi kazanabilirler. Alternatif paradigmlar bilim insanlarının kendilerine bağlanması için yarışarak, birbirleriyle rakip haline gelebilirler. Çoğu durumda yeni bir paradigma, kendi kılavuzluğu altındaki yeni bir olağan bilim periyoduna öncülük ederek, en nihayetinde eski paradigmanın yerini alabilir. Bu türden **paradigma değişimine** Kuhn'un verdiği temel örneklerden bir tanesi, 16. ve 17. yüzyıllardaki "Kopernik Devrimi" idi. Bu dönem boyunca Avrupalı astronomlar, Yunanlılar ve Romalılarından beri önemli olan Dünya merkezli evren görüşünü, Polonyalı astronom Nicolaus Copernicus tarafından önerilen Güneş merkezli bakış açısı ile değiştirmişlerdir.

Kuhn'un paradigma kavramı oldukça popüler olmuştur, ancak Kuhn bunu bilim insanlarının kafa karıştırıcı veya çelişkili bulduğu farklı şekillerde tanımlamıştır. Kuhn kendi çalışmasını bilim tarihindeki eski bir geleneğin devamı olarak görmüş olmasına rağmen, yeni jenerasyon bilim insanları bilimin gelişimi üzerine yapılan araştırmanın, belirli paradigmları mümkün kılan ve başarıya ulaştıran sosyal, siyasi, iktisadi ve tarihi koşulları içermesi gerektiğinde ısrar ederek bu gelenekten ayrılmışlardır. **Bilim çalışmaları** genel bir şemsiye terimdir ve bu konuları inceleyen akademik araştırmalar bu şemsiye altında tanınmaya başlamıştır. Ayrıca, antropologlar bilim çalışmalarına aktif katkı sağlamışlardır.

Antropoloji için önemli olan bilim çalışmaları yeniliklerinden biri *laboratuvar etnografyası*ydı. Etnografılar, günlük laboratuvar uygulamalarını gerçekleştiren bilim insanlarını takip etmişler, başarılı bir araştırmayı mümkün kılan detaylı teknik

aletleri etkili biçimde kullanabilmek için bilim insanlarının uzmanlaşmak zorunda oldukları becerileri (başka diğer şeylerle birlikte) keşfetmişlerdir. Bruno Latour gibi etnograflar, eğer laboratuvarın *içinde* “kati bir biçimde bilimsel olan” araştırma projeleri devam edecekse, verdikleri destek oldukça önemli olan laboratuvar *dışından* “bilimsel olmayan” kurum ve bireylerin değerini ortaya koymuştur. Örneğin laboratuvarların başarılı yöneticileri pek çok görevi gerçekleştirmek zorundaydı: Hem personeller için doğru çalışma koşullarını sağlamaları gerekiyordu, hem de üniversite yöneticileri, laboratuvar aletlerinin üreticileri ve hükümet fonu ajansları arasında iyi ilişkiler kurmak zorundaydılar. Antropolojide bilim çalışmaları öncüleri arasında, yüksek enerji fizikçilerinin dünyasında bu tür konuları araştıran Sharon Traweek (1992) ve tıp biliminin görüşlerini kadınların bedensel süreçleri ile ilgili fikirlerine yerleştirerek Birleşik Devletler’deki üreme çalışmalarına, bilim çalışmaları bakış açısını getiren antropolog Emily Martin (2001) vardır.

Elbette bilim insanlarının kendileri de, bilimsel olmayan ancak bilimsel başarı için gerekli olan faktörlerin uzun zaman farkında olmuşlardır. Ancak bu faktörler daha geniş bir kitle tarafından fark edilmiştir ve bu da bilim insanlarının laboratuvarlarda yalıtılmış, bilimin ve bilginin sınırlarını zorlayan dâhiler oldukları imajını sorgulamıştır. Araştırma önceliklerinin ve para fonunun sosyokültürel, iktisadi ve siyasal çıkarlar tarafından şekillendirilebileceğinin açıkça kabul edilmesi, bilimin saf ve tarafsız biçimde evrensel ve objektif gerçeklik arayışı olduğu yönündeki ideal görüşün sorgulanmasına yol açmıştır. Bazı eleştirmenler, bilim çalışmaları araştırmasının bilimin imajını sarstığına itiraz ederlerken, diğerleri ise (pek çok bilim insanı da dâhil) aynı fikirde değildir. Onlar pek çok antropologla birlikte, bilimsel sonuçlar üretilmesine olanak veren, daha doğru karmaşık yapı ve bağlar sağladığı için bilim çalışmalarına değer vermektedirler. Bilim tarihçisi Steven Shapin, bilim çalışma-

ları bakış açısını makalelerini topladığı yeni çalışmasının başlığında özetlemektedir: *Never Pure: Historical Studies of Science as if It Was Produced by People with Bodies, Situated in Time, Space, Culture, and Society, and Struggling for Credibility and Authority* (2010).

Antropoloji, Bilim ve Teknoloji

Daha önce de belirttiğimiz gibi Kuhn, paradigmaları örnek araştırma kalıpları olarak görmüştür ve onları örnek yapan şeylerin bir kısmı içerdikleri teknik malzemeler olabilmektedir. Batılı bilimin gücü, birkaç yüzyıldır laboratuvarlarda kullanılan teknik cihazlardaki yeniliklerle ilerlemiştir. Sanayi Devrimi, bilimsel araştırmanın katkıda bulunduğu teknolojik yeniliklere çok şey borçludur ve çağdaş endüstriler, kapitalist pazarda daha başarılı bir şekilde rekabet edebilecek şekilde yenilikler yapmaya devam etmek için bilim insanlarına ve mühendislere bağlıdır. Peki, teknoloji nedir? En genel anlamda **teknolojinin**, maddi nesneleri ifade ettiği düşünülür. Bu nesneler dünyadaki hareket kabiliyetlerini artırmak ve kendi amaçları için dünyayı yeniden şekillendirmek amacıyla insanlar tarafından biçimlendirilir. Afrika'da atalarımız tarafından 3 milyon yıl önce yapılmış taş aletler insanın ürettiği teknolojinin en eski kanıtıdır ve bu yaklaşık 200.000 yıl önce ortaya çıkan kendi türümüzden, yani *Homo sapiens*'ten çok daha önce gelir. Birkaç bin yıl önce insanlar yerleşik hayata geçmeye, hayvanları ve bitkileri evcilleştirmeye ve ilk karmaşık toplumları yaratmaya başladığında, teknolojiler çok daha ayrıntılı ve çeşitli hale gelmiştir. Avrupa'daki Sanayi Devrimi'nin tüm insan toplumları için her yerde geniş kapsamlı sonuçlarla yeni bir teknolojik yaratıcılık patlaması oluşturması, sadece son 300 yıl içinde olmuştur.

Teknolojinin gücü bazen o kadar muazzam görünmüştür ki insanlar onu, toplumlarımızın gelişeceği yönü belirleyen, bizi kendi doğrultusunda etkileyen, insanları ve kaygılarını bir ke-

nara iten neredeyse canlı bir varlık olarak görmüştür. Şüphesiz bazı teknolojiler gerçekten güçlüdür: Buhar motorlarından, atomik silahlara veya bilgisayarlara kadar bu teknolojilerin, insan toplumlarının içine girdikten sonraki büyük sonuçları inkâr edilemez ve genellikle de korkutucudur. Ancak teknoloji özerk bir güç değildir. **Bilim ve teknoloji çalışmaları** (bazen STS* olarak adlandırılır) bilim çalışmalarının bir dalıdır ve bilimin kendisi gibi teknolojilerin de etkili olabilmeleri için çeşitli desteklere gerek duyduğunu gösterebilmiştir. Güç nakil şebekelerinden cep telefonlarına kadar pek çok teknoloji, sosyokültürel düzenlemelerin yeni formlarının istikrar kazanmasına yardımcı olmaktadır, ancak başarılı bir şekilde benimsenmesi ve sürdürülmesi için sosyokültürel kurum ve uygulamaların yanında diğer teknoloji biçimleri tarafından da karşılık olarak desteklenmesi gerekmektedir. Tartışmalı teknolojilerin fon alması reddedilebilmekte ve tartışmalı bilimsel araştırma biçimleri toplumsal, siyasi ve etik itirazlardan dolayı bastırılabilir.

Bilim ve teknolojiyi inceleyen diğer araştırmacılarla benzer şekilde, antropologlar da, kültürün ve toplumsal örgütlenmenin özelliklerinden pek çoğunun bizzat birer teknolojiyi içerdiğini düşünmeye başlamışlardır. Fransız kuramcı Michel Foucault'nun çalışmasından etkilenen antropologlar, teknolojiyi bu şekilde düşünen ve yorumlayan ilk kişiler olabilirler (Bkz. 6. ve 10. bölümler). Foucault tarih çalışmalarında, karakteristik olarak toplumsal kurumlarla (klinikler, akıl hastaneleri, hastaneler ve hapisaneler) ilişkilendirilen uygulamaların buralarda yatanları etkileme biçimleriyle, maddi bir nesnenin (kırbaç gibi) kişilerin hareketlerini yönlendirerek ve disiplini sağlayarak onları etkileme biçimlerinin birbiriyle oldukça benzer olduğunu vurgulamıştır. Şüphesiz teknolojiye bu açıdan bakanlar femi-

* "Science and Technology Studies" in kısaltması olarak STS kullanılmaktadır. (ç.n.)

nist bilim çalışmaları araştırmacısı Donna Haraway ile aynı fi-kirdedirler. Birkaç yıl önce Haraway, insanların aynı anda hem materyal hem de sembolik, hem canlı hem cansız, hem insan hem de insan dışı dünyalarda yaşayan, yarı canlı organizma yarı makine melez varlıklar yani **siborglar** olduğunu öne sür-müştür. Siborgları düşünürken ille de bilim kurguyu aklımıza getirmemiz gerekmez – insan gözüne plastik mercek yerleşti-rilen bir katarakt ameliyatı, insanı bir siborga dönüştürür (Bkz. Altıncı Bölüm).

Bilim ve teknoloji çalışmaları, pek çok günümüz antropolo-gunun dikkatini çekmiştir. Küreselleşme süreçlerini inceleyen bazı antropologlar, teknolojinin dünyadaki toplumsal bağları yeniden düzenlemek için çeşitli şekillerde nasıl müdahil oldu-ğunu araştırmaktadır (Bkz. 10. bölüm). Bilgisayar teknolojisini inceleyen antropologlar, bu olgunun yalnızca iktisadi ve ticari yönlerini analiz etmekle kalmaz, aynı zamanda bireylerin çe-şitli çevrimiçi sosyal ağlarla giderek artan ilişkisine eşlik eden, bireysel ve toplumsal ağlardaki dönüşümleri de analiz eder-ler (Kelty 2008). Diğer antropologlar çevrimiçi platformların, World of Warcraft gibi binlerce kişinin internet üzerinden aynı anda oynayabildiği oyunlar gibi yeni sanat formlarının ya-ratılmasına nasıl yeni imkânlar sağladığını da araştırmaktadır-lar (Medya antropolojisi için bkz. 3. bölüm). Teknoloji üzerine yapılan birçok antropolojik çalışmada tekrar eden unsurlardan birisi de, farklı insan topluluklarının bilgisayar üzerinden yapı-lan sosyal etkileşim biçimlerine dâhil olmada (veya olmamada) eşitlik olmadığının kabulüdür. İnternet kafeler bu eşitsizliği bir miktar azaltmış olsalar da, teknolojiye erişim büyük oranda, güçlü ekonomiye sahip güçlü devletlerin zengin ve eğitimli bi-reylerinin yararına olacak şekilde dağılmıştır. Siber dünyadaki başarı yalnızca bir yazı dilinde (genellikle İngilizce) okuryazar olmaya değil, aynı zamanda makinelerin kendilerine ve bunları çalıştıran yazılımlara da hâkim olmaya bağlıdır. Aynı zamanda siber teknolojinin bazı formları (cep telefonları ve şimdi akıllı

telefonlar gibi) tüm dünyaya hızla yayılmıştır ve her gelir düzeyinden her çeşit kullanıcının ihtiyaçlarını karşılamak üzere hızlı bir şekilde düzenlenmektedir.

Son on yıllarda bilim çalışmaları ile bilim ve teknoloji çalışmaları programları Kuzey Amerika, Avrupa ve daha başka yerlerdeki üniversite bölümlerinde yaygın olarak kurumsallaştırılmıştır. Antropologlar genellikle bu bölümlerin üyesidir ve bir dizi başka bilimsel ve sosyal bilim disiplinlerinde eğitim almış akademisyenle birlikte çalışırlar. Bilim çalışmaları artık antropolojinin içine iyice yerleşmiştir ve ortaya çıkardığı bulgular, çevre antropolojisi (bkz. 10. bölüm) ve tıp antropolojisi de dâhil birtakım antropolojik uzmanlık alanıyla gittikçe daha fazla birleştirilmektedir.

Tıp Antropolojisi

Sağlıklı olmanın ne anlama geldiği ile ilgili ortak bir fikri paylaşan aynı toplumun üyeleri, aynı zamanda hangi semptomların sağlıksızlığa işaret ettiği konusunda da büyük oranda hemfikirdirler. Birleşik Devletler'deki pek çok kişi tarafından **sağlık** fiziksel, duygusal ve zihinsel açıdan iyi olma durumu ve bu durumun herhangi bir hastalık veya engellilik ile engellenmediği durumlar olarak kabul edilmektedir. Fakat antropologlar, neyin sağlıklı olup neyin bunun tersi olarak sayıldığının insanların kültürel, toplumsal ve siyasi deneyim ve beklentileri tarafından büyük ölçüde şekillendirildiğine inanmaktadır. Bu, sağlıklı olmanın (veya tersinin) basit bir şekilde ölçülmesinin bazen kolay olmayabileceği anlamına gelmektedir. Şu anda gittikçe daha fazla sayıda antropolog, antropolojinin çeşitli alt dallarının (bilim çalışmaları da dâhil) fikir ve uygulamalarını, çalıştıkları birçok topluluğun üyelerinin karşılaştığı sağlık sorunlarını anlama ve bunlara çözüm bulma çabalarına uygulamaktadır. Bu uzmanlık alanına genellikle **tıp antropolojisi** adı verilir.

Tıbbi antropologlar, normal insan biyolojisinin işleyişini, bu işleyişin bozulma nedenlerini ve bu tür bozuklukları tedavi etmek için bilimsel olarak geliştirilmiş terapileri tanımladıklarını ileri süren Batılı hekimlerin ve tıp bilimcilerin bulgularından son derece etkilenmişlerdir (aynı zamanda bunları eleştirmişlerdir). Bu geleneksel bilimsel bilgi ve uygulama formları genellikle **biyotıp** olarak adlandırılmaktadır ve biyotıp söylemi içinde açıklanan ve teşhis edilen biyolojik bozukluk biçimlerini ifade etmek için, tıbbi antropologlar genelde **hastalık** terimini kullanırlar. Ancak tıbbi antropologlar genellikle, biyotıbbın etkisi dışında gelişen ve insan sağlığı ile ilgili inanç ve uygulama sistemleriyle de ilgilenmektedirler. Bu sebeple sağlık ve hastalık ile ilgili biyotıbbi evrensel anlayışları kabul etmeyen teknik bir kelime haznesi geliştirmişleridir. Örneğin pek çok tıbbi antropolog, hastalığa biyomedikal açıdan bakan veya bakmayan bireylerin deneyimlediği veya biyotıpta tanınan acı kategorileri kapsamına girmeyen fiziksel, zihinsel veya duygusal rahatsızlıkları tanımlamak için **acı çekme** terimini kullanmayı tercih eder. Batılı antropologlar tarafından yapılan en eski keşiflerden biri, genellikle farklı kültürel geleneklere sahip insanların, insanda acının kaynakları ve nasıl iyileştirilebileceği ile ilgili kendi özgün fikirlerine sahip olmalarıydı. Sonuç olarak, tıbbi antropologlar belirli bir kültürel topluluğun üyeleri tarafından tanınan fiziksel, zihinsel ve duygusal sıkıntıların sınıflandırılmasından söz etmek için **rahatsızlık** terimini kullanmışlardır. Bu tarz rahatsızlıklar bazen bilimsel biyotıp tarafından tanınan hastalıklarla yakın benzerlik gösterebilir, ancak diğer zamanlardaysa bu rahatsızlık (ve onu tedavi etmek için kullanılan terapi) belirli bir kültürel gruba özgüdür: Bu gibi rahatsızlıklar **kültüre bağımlı sendromlar** olarak adlandırılmıştır. Son olarak, bazı tıbbi antropologlar hem hastalığın biyomedikal açıdan anlaşılmasını, hem de rahatsızlığın yerel kültürel kategorilerini, acı çeken kişinin kendi sıkıntılarını anlama biçimiyle, yani **hastalık hali** ile kıyaslarlar.

Farklı kültürlerden insanların neden hasta olduklarına ve nasıl iyileşebileceklerine dair sundukları açıklamaların çeşitliliği, antropologları büyülemiştir. Şifalı bitkilerin ve biyotıbb benzeyen diğer tedavilerin bilinmesi önemli bir rol oynasa da, birçok etnograf rahatsızlığı tabuları yıkmaya, atalar tarafından cezalandırılmaya, büyücülük veya sihirbazlığa bağlayan açıklamalardan oldukça etkilenmişlerdir. Örneğin Evans-Pritchard'ın Azande kabilesi arasında büyücülük, kâhinlik ve sihir ile ilgili ünlü çalışması şunu göstermiştir; Azande kabilesi Batı biyotibbının bildiği maddi sebepleri kabul ettiğinde dahi, rahatsızlık ve ölümü (aynı zamanda iyileşmeyi) mistik yollarla açıklamıştır. Örneğin Evans-Pritchard herhangi bir kişi bir ağaç köküne takılıp düşer ve ayağını keserse, Azande kabilesindekilerin olaya dâhil olan maddi nedeni Batılı bilimsel bir gözlemciyle aynı biçimde anladıklarını gözlemlemiştir; ancak Azande kabilesi kesğin neden iyileşmediğini açıklamak için aynı zamanda büyücülüğe de başvurabilmektedir (Azande ile ilgili tartışma için bkz. 4. bölüm).

Tıp antropolojisi 1960'lara kadar gelişmiştir. Yorumlayıcı kültürel antropoloji içindeki güncel araştırmaları, din ve sağduyu gibi kültürel alanların sistematik özelliklerine odaklanan Clifford Geertz'den ilham alan Charles Leslie ve arkadaşları, Batılı olmayan tıbbi inanç ve uygulamaların da kültürel sistemler olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir (Leslie 1976). Leslie özellikle Güney Asya ve Çin uygarlıklarında yüzyıllar boyunca gelişmiş "büyük geleneğin" tıbbi sistemleri ile ilgileniyordu. Tam donanımlı alternatif tıbbi sistemlerin (Hindistan'daki Ayurvedik tıp gibi) oldukça gelişmiş olduğunu kabul etmek, Batı biyotibbının göreceli hale gelmesine yardımcı olmuştur. Leslie ayrıca Batı biyomedikal uygulamalarının dünya çapında yaygınlaşmasını ve benimsenmesini Batılı keşfin, sömürgeci yayılma ve sanayileşmenin teşvik ettiğine dikkat çekmiştir. Leslie'ye göre, dünya çapındaki tıbbi sistemlerle birleştirildiği ve artık yalnızca "Batının" malı olmadığı için,

bilimsel biyotıbbın **kozmpolit tıp** olarak tanımlanması daha doğru olacaktır. Dünya genelinde kozmpolit tıp yüksek statüye sahiptir, ancak yerel toplulukların uygulamalarına dayanan birtakım alternatif **etnik medikal sistemler** ile aynı anda bulunur. Bu duruma *tıbbi çoğulculuk* denilir. Tıbbi çoğulculuk koşulları altında, tedavi arayan kişiler *başvurularında hiyerarşiler* oluştururlar: İlk önce, bildikleri ve güvendikleri, onları saygı ile tedavi eden yerel pratisyenlere danışır; eğer memnun kalmazlarsa diğer etnik medikal sistemlerle ilişkili pratisyenler arayacaklardır. Birleşik Devletler'de biyotıp, **tıp hegemonyasına** sahiptir: Biyotıp en yüksek değer gören tıbbi sistemdir ve diğerleriyle sürekli olarak kıyaslanan bir standarttır. Ancak tıbbi çoğulculuk, Birleşik Devletler'de biyotıp tedavilerinden memnun olmayan ya da bunları ödemeye maddi gücü yetmeyen kişilerin akupunktur, bitki tedavisi veya şaman ziyaretleri gibi çeşitli alternatif etnik medikal sistemleri seçebilmeleri anlamına gelir. Bu kişiler biyotıbbı etnik medikal sistemlerden bir tanesi olarak da düşünebilirler.

Evrin Bağlamında İnsan Sağlığı

Farklı insan popülasyonlarında rahatsızlık ve sağlık örüntülerini inceleyen tıbbi antropologlar, evrim biyolojisi veya tıp eğitimi alabilirler. Genellikle insan popülasyonlarının istatistiksel olarak çalışılması olan **demografi** veya insan popülasyonlarında hastalıkların dağılımı üzerine bilgi toplanan ve bu dağılımlar için açıklamalar arayan **epidemioloji** gibi disiplinlerde uzmanlaşmışlardır. Kısa bir zaman içinde hızla yayılan **salgın** hastalıklar ile bir popülasyonda her daim mevcut olan **endemik** hastalıkları birbirinden ayırt etmeyi öğrenirler. Demografi ve epidemioloji başlangıçta ulus-devletlerdeki yerleşmiş büyük nüfusta bilgi toplamak için geliştirilmiştir, bu da diğer insan popülasyonlarında saha çalışması yapan tıbbi antropologların, demografik ve epidemiolojik teknikleri buna göre uyarlaması

gerektiği anlamına gelmektedir. Küçük izole topluluklarda çalışan etnograflarca yapılan araştırma ve aynı zamanda **paleodemografi** denilen, arkeolog ve biyolojik antropologların eski insan popülasyonlarına özgü demografik kalıpları hesaplama-ya çalıştığı alanda yapılan araştırma da böyle bir değişikliği gerektirmektedir. Bazı arkeologlar, eski toplumlarda rahatsızlık ve sağlık örüntülerini yeniden oluşturmak için insan popülasyonlarının biyolojik kalıntılarından aldıkları kanıtları kullanırlar. Bu alana **paleopatoloji** adı verilir. Diğer taraftan çağdaş tıbbi antropologlar, belirli topluluklardaki sağlık sorunlarını çözmek için düzenli olarak biyomedikal bilim adamlarıyla işbirliği yaparak, dünyanın çeşitli yerlerindeki karmaşık toplumlarda çalışırlar. Bu tarz işbirliği ile kültürel antropologların getirebileceği etnografik bilgiler, gittikçe tanınmakta ve değerli görülmektedir.

Antropolojik bakış açısı her zaman, insanın fiziksel çevrelere olan biyolojik adaptasyonlarının kültürel uygulamalar tarafından yönlendirildiğini vurgulamıştır. Ancak, eğitim aldıkları alt alanlara ve zaman içinde belirli noktalarda bu alt alanlar içinde baskın olan belirli teorik yönelimlere bağlı olarak, tıbbi antropologlar arasında bu ilişkinin nasıl anlaşıldığı değişiklik göstermektedir. Bazı antropologlar (bazı tıbbi antropologlar da dâhil olmak üzere) rahatlıkla hem biyolojik hem kültürel evrim konusunda konuşurlar ve insan rahatsızlığı ve sağlığının biyolojik ve kültürel bağlamlarına odaklanırlar. Bu yaklaşım, “biyoloji” ve “kültür” arasındaki geleneksel Batı modernist ayrımı kabul etme eğilimi gösterir ve hem biyolojik hem de kültürel evrimi, “bilgi” birimleri üzerinde doğal seleksiyonun şekillendirdiği süreçler olarak görür (Kültürel miras kuramcıları üzerine tartışma için bkz. 2. bölüm). Biyolojik bilgi birimleri “genler” ile ilişkilidir ve biyolojik evrim, zaman içinde gen frekanslarındaki değişimlerle ölçülür (çağdaş evrim biyolojisinin temeli olan modern sentezle uyumlu olarak). Kültürel evrim, çeşitli mekân ve zamanlardaki belirli kültürel bilgi bi-

rimlerinin frekanslarındaki değişimlerle ölçülmektedir, çünkü bunlar sosyal öğrenme aracılığıyla edinilmekte ve aktarılmaktadır (Boyd ve Richerson 1985; Durham 1991).

İnsan sağlığı ve rahatsızlığını evrimsel bir bağlamda anlamaya çalışan tıbbi antropologlar için anahtar kavram, uyarlanma ya da **adaptasyondur**: adaptasyon, bir organizma (ya da bir grup organizma) tarafından çeşitli türden çevresel zorluklarla baş etmesine yardımcı olacak bir ayarlamadır. Çoğu evrim biyoloğu dikkatini *biyolojik uyarlanmalarla* sınırlamaya eğilimlidir: biyolojik adaptasyon, organizmaların yaşadıkları çevresel ortamlara daha iyi ayak uydurmalarını sağlayan, organizmalarda doğal sseleksiyon tarafından üretilen anatomik veya fizyolojik değişikliklerdir. Kuşların kanatları, gece memelilerde artan koku alma duyusu ve insanların arka ayakları üzerinde dik yürümeleri biyolojik adaptasyona örnek olarak sayılabilir. Ancak antropologlar da insanın herhangi bir çevreye adaptasyonunun her zaman kültür tarafından yönlendirildiği fikrine bağlıdır. Sonuç olarak evrimsel bir bakış açısı benimseyen tıbbi antropologlar, insan bireylerinin veya gruplarının çevresel ortamlarının gereklerine uyum sağlamalarına yardım edecek *kültürel adaptasyonlar* arayışı içindedir. İnsan popülasyonları çok uzun zaman önce kültürel adaptasyonlara bağlı olmaya başlamışlardır. Başlıca kültürel adaptasyonlar, sadece taş, kemik diğer malzemelerden aletler üretilmesi değildi; aynı zamanda bitki ve hayvanların evcilleştirilmesini, çiftlikler, meralar ve çeşitli türden konutlar oluşturmak için arazilerin değiştirilmesini de içeriyordu. Bu türden kültürel adaptasyonlar, insanları doğal seçim baskılarından kurtarmaz; aksine, insan popülasyonlarının karşılaştığı seçim baskılarının doğasını *değiştirir*. Örneğin avcılık ve yiyecek toplayıcılıktan, evcil mahsuller yetiştiriciliğine geçen popülasyonlar, daha çok insan için daha az arazi üzerinde daha fazla besin üretebilirler ki bu da bir adaptasyon olarak görülebilir. Aynı zamanda bir yerleşim yerinde birlikte yaşamak, bulaşıcı hastalıkların bir kişiden diğerine kolaylıkla

bulaşması ve popülasyon içinde endemik hale gelmesi anlamına gelebilir, bu da **maladaptasyon** veya **uyumsuzluk** olarak görülebilir. Daha önce gördüğümüz gibi tıbbi antropologlar, bazı bireyler veya gruplar için uyarlanabilir görünen, fakat diğerleri için büyük ölçüde uyumsuz görünen toplumsal düzenleme türlerine karşı oldukça hassastırlar.

İnsan Sağlığı ve Beslenme

Geleneksel etnografiler için tıp antropolojisinin ilgi alanları her zaman önemli değildi. Ancak gene de pek çok etnografi, belirli geçim stratejileri (örneğin avlanma ve toplayıcılık veya çiftçilik) ile belirli toplumsal örgütlenme biçimleri (yani, belirli iş bölümleri) arasındaki bağlantıları göstererek ve tüm bunların insanların diyetini nasıl şekillendirdiğini ve yerel hastalık ve sağlık kalıplarıyla nasıl ilişkili olduğunu açıklayarak tıp antropolojisine katkıda bulunmuştur. Aslında birçok tıbbi antropolog **beslenme** (belirli insan topluluklarının üyeleri tarafından düzenli olarak tüketilen diyetin içeriği ve kalitesi) ve insanın kültürel uygulamalarıyla, beslenme yeterliliği arasındaki ilişki ile ilgilenmektedirler. Antropologlar geleneksel topraklarında avcılık veya toplayıcılık yapan besin arayıcı grupların, ara sıra gerçekleşen besin kıtlığına rağmen zorlu koşullarda bile yeterli kalori alımı ile çeşitli ve dengeli bir diyetle sahip olduklarını uzun zamandır biliyorlar. Ayrıca düzenli olarak kendi atıklarından uzaklaşarak sağlıklarını korumuşlar ve yerleşik topluluklardaki insanların kaçamadığı hastalıklardan uzak durabilmişlerdir. Gene geleneksel avcı ve toplayıcılar, yerleşik komşularında endemik olarak görülen yüksek tansiyon ve diğer kronik şikâyetlerden de etkilenmemişlerdir. Ne yazık ki, avcı ve toplayıcılar az sayıdaki evcil türlere, işlenmiş gıdalara ve alkole dayanan diyetlerle birlikte yerleşik yaşam tarzlarını benimsediklerinde bu durum değişmeye başlamıştır (Lee 2003). Değişen bu durumla diyetler daha az çeşit içermektedir, temel

besleyici maddeler bakımından yoksundu ve **kötü beslenme (malnütrisyon)** için gerekli şartları yaratmaktaydı. Çoğu zaman, besin miktarı yetersizdi ve *yetersiz beslenme* (undernutrition) durumunu yaratıyordu.

Büyük ölçekli sosyoekonomik ve siyasi değişiklikler, yerel toplulukların geleneksel geçim uygulamalarını (ve dolayısıyla da diyetlerini) etkilediğinde, beslenmede ortaya çıkan değişikliklerden son yıllarda dünyanın her yerindeki toplulukların sağlık profilleri etkilenmiştir. Bu değişiklikler Batı sömürge imparatorluklarının genişlemesi, sonunda bu imparatorlukların dağılması ve yeni bağımsız olmuş ulus devletlerin küresel kapitalist ekonomiye (genellikle eşitsiz şartlar altında) uyumu gibi küresel süreçlerle ilişkilendirilmiştir (Bkz. 10. bölüm.) 1930'larda İngiliz sosyal antropolog Audrey Richards, geleneksel geçim biçimleri İngiliz sömürge ekonomileri tarafından bozulan Afrika'daki yerli gruplar arasındaki açlık ve iş sorunlarına dikkat çekmeye çoktan başlamıştı. 1940'lı yıllarda Margaret Mead gibi Amerikalı antropologlar, hem Birleşik Devletler'deki hem de diğer ülkelerdeki beslenme ve diyet sorunlarından endişe duymuşlar ve hükümetin beslenme tarzını iyileştirmeye çalıştığı gruplarda kültürün şekillendirdiği besin uygulamalarını anlamamanın önemini vurgulamışlardır. Geleneksel geçim kaynaklarını zayıflatan sosyal, siyasi ve iktisadi değişiklikler tarafından marjinalleştirilmiş pek çok kültürel grup için, yeterli ve besleyici besinlere erişim her zaman zor olmuştur. Son on yıllarda gerçekleşen en son siyasi, ekonomik ve sosyal değişimler, genellikle temel barınma, su ve besinlerin yetersiz sağlandığı kamplarda yaşayan ve şiddet bağlamında hayatta kalmaya çabalayan büyük miktarda mülteci ve ülkelerinden edilmiş kişilerin oluşmasına neden olduğunda, durumlar daha da kötü hale gelmiştir (Gıda ve beslenme antropolojisi için ayrıca bkz. 9. bölüm).

Sağlık ve İnsan Üremesi

İyi beslenme yalnızca bireyin hayatta kalması için gerekli değildir; aynı zamanda sağlıklı biyolojik üreme için de bir gerekliliktir. Ev içinde ve topluluklarda kadınlardan her zaman üreme emekleri ile üretken ekonomik emeklerini bütünleştirmeleri beklenmiştir. Kadınların üreme sağlığı düzeyini, belirli geçim stratejileri ve cinsiyete dayalı belirli iş bölümleriyle birleştiren bilgileri içeren etnografik çalışmalar, sonraki tıbbi antropolojik araştırmalar için karşılaştırmalı ve yararlı bir çerçeve sağlamıştır. Tıbbi antropologlar kadınların sağlığını, doğurganlığını ve çocuklarına bakma kabiliyetlerini etkileyen pek çok faktöre dikkat çekmişlerdir. Resmî kurumlar veya biyomedikal makamlar tarafından *doğurganlık* üzerine yapılan pek çok resmî çalışma, daha yoksul toplumlardaki popülasyon artış sorunlarıyla özellikle ilgilenmişlerdir ve doğurdıkları çocuk sayısını azaltmaları için ailelere baskı yapmışlardır. Tıbbi antropologlar *kısırlığın* belirli toplumsal cinsiyet ve aile yapılarına sahip toplumlarda yaşayan bireysel kadınlar için oluşturduğu sorunlara dikkat çekmede etkili olmuşlardır. Soyun geleneksel olarak erkekler üzerinden devam ettiği, mal sahipliği ve statünün birbiriyle akraba erkeklerin sülalesi üzerinden ilerlediği Çin gibi toplumlarda, kocaları için erkek evlat doğuramayan kadınlar beslenecek ekstra bir boğaz olarak görülebilir, kocaları öldüğünde ve yaşlılıklarında onlara bakacak oğulları olmadığında dışlanabilirler. Buna ek olarak küresel kapitalizmin yayılması, geleneksel geçim kaynaklarını ve toplumsal örgütlenmeyi zayıflatabilir, bu da üreme sağlığı için geleneksel destekleri yıpratır. Birçok ülkede kırsal kesimden şehirlere iş aramak için göç etmeye zorlanan topraksız köylüler, genellikle hamile ve emziren kadınlar ile çocukları üzerinde ciddi bir olumsuz etkiye sahip olağanüstü zor koşullar altında yaşamaktadır (Scheper-Hughes 1992).

Küresel Kapitalist Ekonomide Rahatsızlık ve Sağlık

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere sağlık risklerine duyarlılık genellikle genetik, biyoloji ya da kültürle daha az ilgilidir; daha ziyade insanların yaşamak zorunda kaldığı eşitsiz sosyal ve siyasi koşullarla alakalıdır. **Eleştirel tıbbi antropoloji** birçok fiziksel, zihinsel ve duygusal acının, sosyoekonomik ve siyasi eşitsizlik biçimleriyle nasıl bağlantılı olduğuna dikkat çekmektedir. Örneğin büyük şehirlerdeki düşük gelirli mahallelerde yetersiz konut, yüksek işsizlik ve besleyici yiyecek eksikliği ile yaşayan insanlar, büyük oranda şiddete, alkol ve uyuşturucu bağımlılığına ve sağlıkları üzerine diğer çevresel saldırılara maruz kalabilirler. AIDS (Edinilmiş Bağışıklık Eksikliği Sendromu) veya tüberküloz gibi hastalıklar, kötü konutlar, kötü beslenme, yetersiz giysi veya barınma ve düzenli tıbbi yardıma erişimin olmaması veya yetersiz olmasından dolayı sağlığı risk altında olan yoksul insanlar arasında gelişir. Eleştirel tıbbi antropologlar bu sağlık koşullarını **yoksulluk biyolojisi** olarak ifade eder.

Son yıllarda antropologlar, psikolojik işlevin yoksulluktan nasıl etkilendiğini incelemiştir. Bireycilikle (bkz. 6. bölüm) yakından ilişkili “kendilik” veya “kişilik” gibi kavramlardan kuşku duyan pek çok antropolog, bireysel **öznellikten** (sübjektivite) bahsetmeyi tercih eder: bu, iktidar ilişkilerinin belirli bir alanında konumları tarafından şekillendirilen iç deneyimlerdir. Antropolojik bir analizde öznelliğe odaklanmak, bireylerin kendi eylemlerinin *aktörleri* veya bir ölçüde eyleme geçen özneler olduğunu kabul etmektir. Ancak özneler istedikleri gibi hareket etmekte asla tamamen özgür değildirler. Eylemlerimiz içinde yaşadığımız toplumlarda karşılaştığımız çeşitli toplumsal, ekonomik ve siyasi eşitsizlikler tarafından sınırlandırılmıştır. Yani, toplumda çeşitli *özne konumları* işgal etmekteyiz ve bu *özne* konumlarının gömülü bulunduğu kurumsal güç formlarına bağlıyız.

Sosyal ve kültürel kalıplar, bazen öngörülemeyen ve başın-

dan geçen bireylerin öznelliklerinde kalıcı izler bırakan deneyimler tarafından bozulur. Dünyanın birçok yerinde toplumlar şiddetli çatışmalara tanık oldukça, bu gibi deneyimler ne yazık ki 21. yüzyılın başlarında gittikçe artan oranda yaygın hale gelmektedir. Silahlı çatışma ve savaş, bireyin kontrolü dışındaki kuvvetler ve aktörlerden kaynaklanan ağır acı yani **travma** oluşturur. Büyük ölçekli şiddet, yalnızca bireyleri değil toplumsal düzeni de yok etmeyi amaçlar. Bireysel ve kültürel faktörler travmaya hem sebep olmakta hem de travmanın iyileşmesinde eşit derecede etkili olmaktadır. Antropologlar, ayrıca insanın büyük acı çekmesine neden olan daha az çarpıcı şiddet biçimlerine dikkat çekmiştir. Örneğin, tıp antropologu Paul Farmer **yapısal şiddetten** bahseder. Yapısal şiddet, siyasi ve iktisadi süreçlerin risk olgusunu bir popülasyon içindeki farklı alt gruplar için farklı şekillerde yapılandırmasının sonucudur. Öyle ki bazı gruplar bulaşıcı hastalıklara veya iç şiddete karşı diğerlerinden daha savunmasızdır (Farmer, 2003).

Biyotıp, yoksulluk biyolojisi gibi kavramları ele almakta güçlük çekmektedir. Biyotıbbı göre hastalıklar, yalnızca bireylerin fizikî bünyelerinde bulunmaktadır ve bilim insanlarının vücut içinde giderek daha çok acı çekme biçimi bulma girişimleri bazen **biyolojikleştirme** olarak adlandırılır. Acı çekmek bir kez biyolojikleştirildiğinde, bu sadece biyomedikal bilim tarafından erişilebilen bireysel fizikî beden özelliklerine *indirgenir*. Biyolojikleşmiş koşullar hastalıklara dönüştürülür ve **tıbbileştirme** (medikalleştirme) için birer aday olur: tıbbileştirme, hastalık teşhisi konulan bireyleri tedavi etmek için tasarlanan biyomedikal terapilerin gelişimidir. Tıbbi terapi belki de süresiz olarak semptomları hafiflettiğinde, tıbbileştirme kesinlikle olumlu sonuçlar doğuracaktır. Aynı zamanda eleştirel tıbbi antropologlar, biyotıbbın öncelikle hastalık ve acıya sebep olan sosyoekonomik ve siyasi faktörlere hiç dokunmadığını vurgular. Bunlar, tedavi edilmiş bireyler eski çevrelerine döndüklerinde hastalığın yeniden başlamasına neden olan faktörler olabilir.

Eleştirel tıbbi antropologlar, insanların sosyoekonomik koşulları iyileştiğinde sağlıklarının da nasıl geliştiğini gösterebilmişlerdir. Örneğin, virüslere karşı kullanılan (antiretroviral) ilaçlarla yapılan biyomedikal tedavi, AIDS'i kontrol edilebilir bir hale getirebilir. Bununla birlikte, AIDS'le yaşayan insanlar yoksulluk koşullarında hayatta kalmaya çalışırlarsa –yani evsiz veya işsiz olduklarında, yetersiz veya kötü beslendiklerinde, onlara bakacak aile, arkadaş veya komşu olmadığında– doktorun yazdığı ilaçları almaya devam etmelerini sağlayan destek sistemi ciddi biçimde bozulmuş olur (Biehl 2007). Çoğu kişi, çarenin tek başına ilaç tedavisinden değil, yalnızca toplumsal, iktisadi ve siyasi çözümlerden gelebileceğinde geniş çapta hemfikir olmasına rağmen, pek çok eleştirel tıp antropologu, modern dünyada gittikçe daha fazla türden acının tıbbileştirilmekte olmasından endişe duymaktadırlar. Aynı zamanda, Paul Farmer gibi bazı ünlü eleştirel tıbbi antropologlar tıp doktorudur. Kendileri, ortakları ve hizmet ettikleri kişiler, biyomedikal uygulamaları sosyokültürel ve siyasi yeniliklerle birleştirerek bir grup yoksul ve marjinalleştirilmiş toplulukta, yüksek kalite sağlık hizmetine erişimi geliştirmek için çalışmışlardır.

Eleştirel tıbbi antropologlar tarafından yapılan araştırmalar, sağlık hizmeti uygulamalarını etkileyen kamu politikalarına odaklanmaya başlamıştır ve bu araştırmalar bilim çalışmalarından alınan bilgilere dayanmaktadır. İlgi alanlarından biri, yardımla üreme ve organ nakli gibi muhtemel sağlık hizmeti müdahalelerini sağlayan biyomedikal teknolojilerle ilgilenmektedir. Böyle biyoteknolojiler büyük umut vaat etmektedir ve insanlar tüm dünyada bunlara erişmeyi istemektedir. Ancak eşitsizlik, onlara erişimi çarpıtmaktadır ve vaat ettikleri sonuçlar genellikle abartılmıştır. Bunların ulaşılabilirliği ve istenilmesi yeni sorunlar ve etik ikilemler yaratabilmektedir: Dünyanın bazı bölgelerinde yoksul bir kişi, organ ticareti yapan kişilere böbrek satacak ve bu böbrek daha sonra zengin bir kişinin bedenine nakledilecektir (Scheper-hughes ve Wa-

cquant 2003). Organlarını satan kişiler, aldıkları paranın onları borçtan kurtaracağını ummakta, ancak çoğu zaman durum böyle olmamaktadır. Organı alan kişiler, doku uyumunun daha yakın olduğu yakın bir akrabasının sağlığını korumak için, yabancıardan organ satın almayı tercih ederler. Bu, yoksulların zenginler tarafından sömürülmesi midir? Veya yoksullar kendi bedenlerine sahip olduklarından istedikleri takdirde organlarını satma hakkına sahipler midir? Ancak kişinin bedeninin ayrı, bağımsız ve otonom olduğu, Batı felsefesinde oldukça köklü bir fikirdir. Beden ile ilgili böyle bir anlayışın biyomedikal teknoloji ile birlikte ortadan kaldırılması, alternatif beden fikirlerine saygısızlık etmekte ve aynı zamanda istismarı görmezden mi gelmektedir?

Eleştirel tıbbi antropologlar, etkilerini çeşitli perspektiflerden inceledikleri farmasötik maddeler (tıbbi ilaçlar) gibi diğer biyomedikal ürünlerin küresel çapta yayılması ile ilgilenmeye başlamışlardır. Örneğin farmasötik imalat muazzam kâr sağlayan büyük bir ticarettir ve küreselleşme sonucunda neo-liberal ekonomik uygulamaların yaygınlaşması, yeni piyasalarda kâr arayışını teşvik etmiştir. Farmasötik maddelerin ve bunları üreten şirketlerin, farklı toplumların tıbbi kurumlarında kendileri için bir yer bulma biçimleri karmaşık ve genellikle de sorunludur ve etnografik araştırma genelde ilgili faktörleri analiz edebilmektedir. Bazı eleştirel tıbbi antropologlar, sağlık hizmetinin genelde yetersiz olduğu yoksul ülkelerde ilaç şirketlerinin, yeni ilaçların etkinliğini test etmek için nasıl yeni popülasyonlar aradıklarını araştırmıştır (Petryna 2009). Tıbbi ilaçları ilaç üretildikten sonra almaya asla maddi gücü yetmeyecek insanlar üzerinde test etmenin çelişisini ortaya koymaktadırlar. AIDS gibi hastalıklardan mustarip insanlara ilaçları ücretsiz sağlayan, ancak aynı zamanda da toplumlarının kamu sağlığı altyapısının çökmesine izin veren hükümetlerin çelişisini göstermektedirler. Ayrıca, ortak bir biyomedikal teşhis konmuş insanların birbirlerini bulması, bu teşhise dayalı ortak bir kimlik geliştirmesi

olan ve Paul Rabinow'un **biyososyallik** adını verdiği biyolojik kimlik biçiminin sonuçlarını da araştırmışlardır. Biyososyal bir kimliği paylaşan insanlar, devletin hastalığın varlığını kabul etmesini ve bir tedavi bulma araştırmasına fon sağlamasını talep etmek için bir araya gelerek ve siyasi olarak örgütlenerek **sağlık aktivizmi** yaratabilirler. Bu eylemler bazen **biyolojik vatandaşlık** adı verilen bir fenomeni oluşturur.

Bütün bu araştırma biçimleri, zengin ve farklı bir geçmişe sahip uygulamalı antropolojik bir alt dal olarak, çağdaş tıp antropolojisinin önemini artırmaktadır. Ayrıca, tıp antropolojisinde daha yeni yönelimlerin bazıları, büyük ölçüde Thomas Kuhn'un çalışmalarının geleneksel bilim anlayışlarını eleştirmesinden doğan bilim ve teknoloji çalışmalarına dayanmaktadır; şüphesiz tıp antropolojisi bilim ve teknoloji çalışmalarının süregelen gelişmesine aktif olarak katkıda bulunmaktadır. Birçok yönden bilim, teknoloji ve tıp antropolojisi, 21. yüzyılda Kuzey Amerika antropolojisinin alt alanlarının birbirini destekleyebileceği umut verici yeni ve değerli bir model sunmaktadır.

İLERİ OKUMALAR

Thomas Kuhn ve Kuhn Sonrası Bilim ve Teknoloji Çalışmaları

Galison 1987, 1997; Hackett et al. 2008; Haraway 1991, 1997; Kelty 2008; Kuhn 1996; Labinger and Collins 2001; Latour 1987; Latour and Woolgar 1986; Martin 2001; Pickering 1995; Shapin 2010; Traweek 1992

Tıbbi Antropoloji Konusunda Toplu Makaleler

Good et al. 2010

Tıbbi Antropoloji ve İnsan Adaptasyonu

Boyd and Richerson 1985; Durham 1991; Lee 2003; McElroy and Townsend 2008; Wiley and Allen 2009

Eleştirel Tıbbi Antropoloji

Baer et al. 2004; Biehl 2007; Farmer 2003; Fassin and Pandolfi 2010; Kiefer 2007; Lock and Nguyen 2010; Scheper-Hughes 1992; Singer and Baer 2007

On İkinci Bölüm

KÜLTÜREL ANTROPOLOJİDE TEORİ

Bu bölümde ele alınan ve açıklanan terim ve kavramlar, sırasıyla aşağıda verilmiştir.

- Kuram
- Ampirik (deneye dayalı)
- Gerçek
- Tek çizgili kültürel evrim
- Biyolojik determinizm (belirlenimcilik)
- Irklar
- Yayılma (difüzyon)
- Kültür özellikleri
- Tarihsel özgücülük
- Kültür alanları
- İşlevselcilik
- Yapısal-İşlevselcilik
- Süper organik
- Tüm kültürlerin yapılanması
- Kültür kişilik ekolü
- Etnik bilim
- Emik
- Etik
- Yapısalcılık
- Fransız yapısalcılığı
- Brikolaj
- Eylemlilik (*agency*)
- Simgesel antropoloji
- Ekolojik (çevrebilimsel) antropoloji
- Kültürel ekoloji
- Çok çizgili evrimcilik
- Davranışsal ekoloji
- Kültürel materyalizm
- Faydacı
- Tarihsel materyalizm
- Siyasi ekoloji

Antropoloji başlangıçta bir kültür bilimi olmayı hedeflemiştir. Antropolojinin ilk uygulayıcıları, zamanlarının en başarılı bilim insanlarını –fizikçileri, kimyacıları ve özellikle de biyologları– model almışlardır. Mümkün olduğunca bilim metodolojisini benimsemeyi amaçlamışlar, kendi aktivitelerini bilimsel terminoloji kullanarak açıklamışlardır. Dolayısıyla, 19. yüzyıl sonundan Lewis Henry Morgan ve Herbert Spencer gibi önemli bilim insanları, çalışmalarının toplumun ve kültürün yasalarını araştırdığını ve bu tarz yasaları ortaya çıkarmanın, toplumsal ve kültürel olguların altında yatan maddi neden ve etki ilişkilerini açıklamalarına olanak sağlayacağını açıkça ifade etmişlerdir.

Onların döneminden beri bilimsel yöntemin insanın sosyal ve kültürel yaşamına dair araştırmalara uygulanabilirliği sorgulanmaktadır. Bazı kültürel antropologlar bilimsel yöntemin antropolojiye uygun olduğunu düşünmesine rağmen, birçok meslektaşları ya insanın kültürel yaşantısının “bilimsel” analiz konusu edilmeye uygun olmadığı ya da uygun olsa bile, bilimin kendisinin yeniden şekillendirilmesi gerektiği ve insanın tamamen bozulmamış kültürel yaşamı ile ilgili açıklamalar sağlaması için metodolojisinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiği sonucuna varmışlardır (Bkz. 1. ve 11. bölümler).

Bilim Olarak Antropoloji

Neden ilk antropologlar kültürün bilimsel olarak araştırılabileceğini düşündüler? Eğer E. B. Tylor’a inanırsak, bunun nedeni kültür örüntülerden (kalıplardan) oluştuğu, düzenli olduğu ve *yasa benzeri* bir yapıya sahip olduğu içindir. Tylor’ın ünlü sözünde olduğu gibi eğer yasa herhangi bir yerde varsa, o aynı zamanda her yerde bulunur. Herbert Spencer (1820-1903) ve Emile Durkheim (1858-1917) gibi fizik ve sosyal bilimcilerle benzer olarak Tylor ve diğer erken dönem antropologlar, kültür olgularının –diller, gelenekler, teknikler, ritüeller ve benzeri– duyularla sezilebilen, ölçülebilen ve somut dünyanın içinde var

olan gerçek olgular olduklarına inanıyorlardı. Bu olguların şimdiki halinde, metafizik veya ruhani sebepler değil, insan toplumunda mevcut olan diğer nedenler etkili olmuştu. Durkheim daha sonra toplumsal gerçeklerin yalnızca diğer toplumsal gerçeklerle açıklanabileceğini ifade ettiğinde, bu fikri yinelemiştir. Kültürün büyük kısmı hızlı değişime direnç göstermiştir, ama değişim gösterdiğinde bu, örüntüler halinde ve yasa benzeri bir biçimde gerçekleşmiştir. Bu yüzden de Tylor, Spencer ve Lewis Henry Morgan kültürün, zaman geçtikçe rastgele ve tahmin edilemez bir şekilde değişmesinden ziyade, evrimleştiğini vurgulamışlardır.

Tıpkı bilimde olduğu gibi antropolojide de bir **kuram**, dünyanın bir bölümü ile ilgili formel bir tanımdır ve bu formel tanım dünyanın bu bölümünün nasıl işlediğini sebep ve sonuç açısından açıklar. Antropoloji diğer alanlardaki bilimsel kuramlaştırma yolunu takip etmiştir. Bu alanlardaki amaç kompleks bir olguyu, etkileşimleri hem gerekli hem de söz konusu olguyu yaratmaya yeterli olan daha basit unsurlara *indirgeyerek* açıklamaktır. Genel olarak insan kültürü ve özellikle de bireysel kültürel gelenekler muazzam derecede kompleks olgular olduğu için, antropologlar kültürel evrimin yönünü *belirleyen* daha basit unsurları ve yasaları keşfedebileceklerini ummuşlardır.

Erken dönem bilim insanları ve onların yöntemini taklit etmek isteyen antropologlar, herhangi bir kuramın akla uygunluğunun, onu savunmak için kullanılan kanıta bağlı olduğunu ifade etmişlerdir ve evrensel olarak yalnızca somut ampirik (deneye dayalı) kanıta izin verilmesini teşvik etmişlerdir. **Ampirik** olmak, kuramı desteklemek için kullanılan kanıtın fiziksel anlamda üretilerek elde edinilen deneyimlerin ürünü olduğu, asıl araştırmacı dışındaki gözlemciler tarafından da incelenebilmesi ve değerlendirilebilmesi anlamına gelir. Bu standardı karşılayabilen kanıt bilimsel **gerçek** olarak düşünülebilir. Bilimsel araştırma, güvenilir bilgi için kişinin duyularından gelen bulguların, doğrudan deneyimle desteklenmemiş spekülasyondan

daha kesin bir temel oluşturduğunu ve onaylanmadan önce kişinin bulgularının objektifliğinin diğerlerinin gözlemlerine karşı test edilmesi gerektiğini ileri sürmüş, her zaman deneye dayalı (ampirik) araştırmanın önemini vurgulamıştır.

19. Yüzyıl Yaklaşımları

19. yüzyılın **tek çizgili** (unilineal) **kültürel evrimciliği**, genellikle antropoloji disiplinine kök salan ilk kuramsal bakış açısı olarak kabul edilir. 19. yüzyıl biyolojisindeki evrim düşüncesi çoğunlukla Charles Darwin (1809-1882) ile ilişkilendirilir, ancak kültürel evrim düşüncesi aslında Darwin'in 1859'da *Türlerin Kökeni*'ni yayınlamasının daha öncesine uzanır ve Darwin'in çağdaşı olan Herbert Spencer'in çalışmasında çoktan aşama kaydetmiştir. Spencer insan toplumlarının yararlı bir şekilde canlı organizmalar ile karşılaştırılabileceği fikrindeydi ve zamanla, canlı organizmalar gibi insan toplumlarının da hem boyut hem de içsel karmaşıklık bakımından giderek büyüdüğünü vurgulamıştır. Spencer'in fikirleri kendi çağdaşı olan Lewis Henry Morgan'ın çalışmaları ile paralellikler taşımaktaydı. Morgan en çok, antropolojik kuramın gelişimine yaptığı iki temel katkı ile hatırlanır; bunlardan ilki, akrabalık terminolojilerindeki kalıplaşmış varyasyona yaptığı vurgudur ki bu, onun farklı toplumlarda farklı aile türlerinin oluşabileceği üzerine tahminlerde bulunmasına yol açmıştır. İkincisiyse aile yapılanmasıyla ilgili bu örüntüleri, evrensel bir evrim aşamasında geçim kalıplarıyla birleştirmeyi denemesidir. Morgan'ın önerdiği aşama, kültürün evrimi ile ilgili pek çok çağdaş fikri biraraya getiriyordu. Bunlara dünyanın her yerindeki kültürlerin, Yabanıllık, Barbarlık ve Uygarlık gibi aynı aşamaları takip ederek evrileceği veya evrildiği fikri de dâhildi (9. bölümde de tartışılmıştır).

Morgan, şemasının yer yer belirsizlik gösterdiğini ve belirli iddiaları desteklemek için daha fazla kanıt gerektirdiğini fark

etmiştir. Ancak tıpkı o dönemdeki diğer kültürel evrimciler gibi o da, kültürel değişimin altında yatan yasaları keşfettiğinden ve gelecekteki araştırmacılar tarafından toplanan daha iyi ampirik bulgunun, onun meydana çıkardığı kalıpları geliştireceğinden oldukça emindi.

Araştırmacıların kompleks sonuçları basit nedenlere indirgemeyi umdukları bilimsel bir dünyada kültürel evrim kuramları, insanın toplumsal yaşamındaki çeşitliliği farklı şekillerde açıkladığını iddia eden diğer kuramlar tarafından sorgulanmıştır. Farklı insan popülasyonları arasındaki biyolojik farkların, onların farklı yaşam tarzlarını açıkladığı, yani bir grubun yaşam biçiminin, onun farklı ve doğuştan getirdiği biyolojik karakter tarafından belirlendiği argümanı, 19. yüzyıl sonlarında ileri sürülen en güçlü iddialardan birisiydi. **Biyolojik determinizm** olarak adlandırılan bu yaklaşım aynı zamanda *bilimsel ırkçılık* olarak da bilinir, çünkü hem biyolojik olarak birbirinden farklı insan popülasyonlarının yani **ırkların** varlığını, hem de bu ırkların bir üstünlük ve aşağılık ölçeğine göre göreceli olarak sıralandığını destekleyen ampirik bulgulara sahip olduğunu iddia etmiştir. Beklendiği üzere bu Avrupamerkezli çerçeve, açık tenli Avrupa ırklarının daha koyu tenli Afrika, Asya veya Yerli Amerikalı ırklardan daha üstün olduğunu iddia etmekteydi, çünkü bu ırklar, Avrupalı ırklar tarafından fethedilmiş ve egemenlik altına alınmışlardı (aynı zamanda bkz. 1. ve 5. bölüm).

19. yüzyıl sonlarındaki evrimci antropologlar, kendilerini biyolojik deterministlerden ayrı tutmamıştır. Kültürel evrimsel aşamalarına dair evrensel bir standardı savunmaları, dünyadaki bütün insanlar tarafından paylaşılan ortak bir kader ve ortak insanlık (bunu bazen de *insanlığın psikik bütünlüğü* olarak tanımlamışlardır) olduğunu farz etmesine rağmen, bu ortak potansiyelin yaşayan bütün insan popülasyonlarında eşit derecede gelişmediğine ve belirli bir toplumun başardığı kültürel evrim aşamasının, onun esas kavrama derecesini gösterdiğine inanıyorlardı. Bu yüzden de yaşam biçimi “vahşi” olarak sınıflandı-

rılan insanların torunları, bir gün “barbar” olarak sınıflandırılan günümüz insanlarıyla aynı kültürlülük seviyesine gelmeyi başarabilse de, halihazırda onları eşit olarak düşünmek mümkün değildi. Daha yüksek derecede evrimleşmiş kültür seviyesinde yaşayan insanlar, daha düşük düzeylerde yaşayanlardan daha fazla evrimleşmiş *insanlar* olarak görülmüştür. Ancak 20. yüzyıl itibarıyla ve Franz Boas gibi Kuzey Amerikalı antropologlar ve onun öğrencilerinin çalışmalarından sonradır ki bilimsel ırkçılık, insanın kültürel çeşitliliğinin bir açıklaması olarak reddedilmiştir (İkinci Bölümde de tartışılmıştır).

20. Yüzyıl Başlarında Yaklaşımlar

Tek çizgili evrimsel şemalar, insanın geçim stratejilerindeki değişikliklerle ilgili geçerli gözlemler üzerine kurulmasına ve akrabalıkla ilgili zaman içinde güvenilir olduğunu kanıtlayan ampirik bulguları içermesine rağmen, bu şemalar aynı zamanda (bütün bilimsel kuramlar gibi) büyük oranda spekülasyon içermekteydi. 20. yüzyıl başlarken Alman antropologlar kültür değişimi ile ilgili, çeşitli kültürel öğelerin **yayılma** (difüzyon) veya ödünçleme yoluyla bir gruptan diğerine sözde düzenli olarak yayılmasına dayanan, oldukça farklı evrensel bir kuram öneriyorlardı. Her iki görüşün de bazı destekçileri, kendi iddialarında gittikçe radikalleşiyorlardı. Bu aşırılık karşısında Birleşik Devletler’de Boas, her iki kuramın da geçersiz olduğunu ifade etmiştir. En bilimsel şekilde, her iki indirgemecilik biçiminin de eksikliklerini göstermek için ampirik, etnoğrafik ve tarihî bulguları kullanmıştır. Boas kültürlerin zamanla değiştiğini kabul ediyordu, ancak böyle bir değişme ilerlemeci evrimsel aşamalarla ilgili tek bir dizi üzerinden geçişle sınırlandırılmazdı. Aksine tarihî bulgular göstermiştir ki, kültürler bazen daha kompleks hale gelmek yerine zaman içinde basitleşmiştir ve komşularından ileri kültürel yenilikleri ödünçleyerek kolaylıkla aşama kaydedebilmişlerdir. Benzer şekilde kültürler, kom-

şu toplumlardan ödünç aldıkları ve **kültür özellikleri** olarak adlandırılan kültürel eşyalar ve faaliyetlerle dolu olmasına rağmen, antropologlar, insan gruplarının çoğunun kendi başlarına herhangi bir şey icat edemediklerini ve yeniliklerin birkaç kültürel icat bölgesinden yayılmasını beklemek zorunda olduklarını zannetselerdi bu abartılı bir düşünce olurdu. Boas bazı toplumsal problemlerin –örneğin akrabalığın nasıl düzenleneceğinin– yalnızca birkaç muhtemel çözümü olduğunu ve geniş ölçüde birbirinden ayrı toplumlar tarafından defalarca birbirinden bağımsız olarak keşfedilebileceğini ifade etmiştir.

Boas ve öğrencileri olan hem radikal evrimsel şemaları hem de difüzyon şemalarını reddetmişler, belirli toplumlardaki değişimin birbirinden ayrı geçmişine odaklanmayı tercih etmişler ve bu yaklaşım **tarihsel özgücülük** olarak bilinegelmiştir. Komşu toplulukların kültür geçmişlerini karşılaştırarak, pek çok kültürel özelliğin yayılmasındaki sınırlılıkları keşfetmeyi başarmışlardır ve nihayetinde de Alman yayılmacıların büyük haritalarından çok daha küçük ve daha kompleks **kültür alanları** haritaları ortaya çıkarmışlardır.

Boas'ın reddettiği kuramsal aşırıcılık, yaklaşık aynı dönemde İngiltere ve Fransa'da da reddedilmiştir. İleride bir gün bir kültürel evrim kuramı oluşturabilme ihtimalini ortadan kaldırmaları da, Bronislaw Malinowski (1884-1942) ve İngiltere'de A. R. Radcliffe-Brown (1881-1955) gibi antropologlar ile Fransa'da sosyolog/antropolog Emile Durkheim ve meslektaşları, ampirik bulgularla desteklenmeyen kültürel evrim ile ilgili spekülasyonları ertelemişlerdir. Hepsi de bir gün mantıklı bir kültürel evrim kuramı oluşturmaya imkân sağlayabilecek ayrıntılı ampirik bulguları toplamak amacıyla, araştırmalarını yaşayan toplumlara yöneltmişlerdir.

Malinowski Trobriand adalarında yaptığı saha araştırması ile örnek oluşturmuştur. Sadece modern katılımcı gözlem saha çalışması yönteminde öncü olmakla kalmamış, aynı zamanda etnografik verilerin toplanması için standardı belirlemiştir ki

bu da sonraki nesil antropologlar üzerinde kalıcı etki yaratmıştır. Malinowski'nin yaklaşımı şuydu; o alanda öğrendiği gelenek ve inanışları, *temel insan gereksinimleri* olarak adlandırdığı ihtiyaçları tatmin etmede her birinin yerine getirdiği işlev bakımından sınıflandırıyordu (ayrıca 9. bölümde de tartışılmıştır). Bu nedenle onun araştırma programı **işlevselcilik** olarak tanınmıştır. Malinowski'nin etnografik yazılarının çoğundaki temel amaç, "ilkel" insanların mantıksız ve tutkularının kölesi oldukları ile ilgili güncel kalıp yargıları yıkmaktır. Bu yüzden tekrar tekrar Trobriand yaşamının ne kadar düzenli ve iyi organize olmuş olduğunu vurgulamıştır ve bilgisiz, dışarıdan insanlara mantıksız gözükten geleneklerin, Trobriand adalarında yaşayanların temel insani gereksinimlerini karşılamada ne kadar önemli rol oynadığını göstermiştir.

Diğer Britanyalı ve Fransız antropologların kuramsal yanıtları, belirli geleneklerin insanların gereksinimlerini karşılamadaki işlevi üzerine değil, daha ziyade bunların toplumun kendi yapısını korumasındaki işlevi üzerine odaklamaktır. Bu nedenle, bu düşünce ekolü **yapısal-işlevselcilik** olarak anılmaya başlandı. Durkheim'ın yazılarından önemli ölçüde etkilenmiş olan Radcliffe-Brown, yapısal-işlevselciliğin İngiltere'deki yorulmaz destekçisi olmuştur. Yapısal işlevselciler bir toplumun parçalanmasını neyin önlediği ile ilgilenmişlerdir (Bkz. 5. bölüm) ve etnograflar tarafından tanımlanmış çeşitli toplumsal uygulamaların –büyü suçlaması, akrabalık örgütlemesi, mitler ve benzeri– bu işlevi yerine getirdiğini göstermişlerdir.

20. yüzyılın ortalarında, Britanyalı yapısal-işlevsel sosyal antropologlarla (onlar kendilerini böyle adlandırıyorlardı), Kuzey Amerikalı kültürel antropologlar arasında bir düşmanlık başlamıştır. Geriye dönüp baktığımızda bu düşmanlık oldukça önemsiz görülebilir, ancak o zamanın birçok antropologu için bu mesele, antropolojinin bir bilim olarak ciddiye alınıp alınmayacağı ile ilgiliydi. Gördüğümüz gibi, İngiliz sosyal antropologlar Durkheim'dan etkilenen Radcliffe-Brown aracılığıyla

toplum kavramını, tanımlayıcı kavram olarak almışlardır. Onlara göre belirli yapılanmalardaki mekânda bulunan insan bedenleri, toplumsal alanda faaliyet gösteren maddi sebep ve sonuç yasaları tarafından şekillendirilmesi gereken sorgulanamaz gerçekliği oluşturmaktaydı. Fakat Kuzey Amerikalı antropologlar *kültür* kavramına –yani farklı insan gruplarının kendileri ve yaşamları ile ilgili anlayışları ifade etmek için geliştirdikleri fikirler, inançlar, değerler ve anlamlara– odaklanmışlardır.

Bir İngiliz sosyal antropolog için, hiçbir şey daha az maddi olamaz ve bu yüzden de hiçbir şey fikir, inanç ve değerlerden daha az nedensel güce sahip olamaz. En açık sözlü olanlar için kültür bir yan üründü. Yahut kültürle bir alâkası olmayan, onun yerine belli durumlarda insanları otomatik olarak belirli toplumsal yapılanışlara zorlayan evrensel sosyal yasaların (toplumsal grubun hayatta kalabilmesi için toplumsal dayanışmayı sürdürme gerekliliği) işleyişinin kaçınılmaz sonucu olan maddi toplumsal düzenlemelerin bir rasyonalizasyonuydu. Ancak Kuzey Amerikalı kültürel antropologlar, toplumu düzenleme biçimleri de dâhil insanların yaşamlarının bütün yönlerini şekillendirmede kültürün gücünü vurgulayarak, bu tarz argümanlara karşı çıkmışlardır. Örneğin Boas'ın öğrencilerinden biri olan A. L. Kroeber (1876-1960), kültürün **süper organik** bir olgu (inorganik madde ve organik yaşam ile kıyaslanacaktır) olduğunu ifade etmiştir. Bu şu anlama gelir; kültür, organik canlılar yani insanlar tarafından taşınmış olmasına rağmen, kendi iç yasalarına uygun olarak evrilmiştir, cansız maddelere veya yaşayan organizmaların evrimine hükmeden yasalardan etkilenmeden, özellikle de şekillendirdiği ve bir bakıma üzerinde parazit şekilde yaşadığı insanların kontrolü dışında, insanlardan bağımsız kişiler üstü bir alanda var olmuştur.

20. yüzyılın başlarında bu antropologların görüşleri bazı hususlarda oldukça aşırıydı, çünkü toplum veya kültürün köklerini ya ırksal bir özün parçası olarak insan bedeni içinde var olan, görünmeyen, maddi olmayan ve kişiselleştirilmiş Tanrı

gibi güçler üzerine ya da insan aklının doğuştan gelen yapısı üzerine oturtan herhangi bir açıklamayı engellemeye çalışıyorlardı. Durkheim, Radcliffe-Brown ve Kroeber her biri kendince şunu savunmuşlardır; sosyal-kültürel inanç ve uygulamalar, bunların nasıl işlediğini anlayan uzmanlar –yani kendileri gibi sosyal (veya kültürel) bilimciler– tarafından, kendi koşulları içinde açıklanması gereken farklı bilimsel bir konuyu oluşturmaktadır.

Kuzey Amerika'da kültürel antropologlar, toplumsal yapının belli formlarının inşası da dâhil olmak üzere, kültürün insan davranışlarını şekillendirdiği görüşüne dayalı bir dizi kuramsal bakış açısı geliştirdiler. 20. yüzyıl başlarında Ruth Benedict, insan kişiliklerinin yapılanması fikrini, **bütün kültürlerin yapılanmasına** uygulamıştır. Freudcu psikanalizden etkilenen antropologlar, farklı kültürel altyapıya sahip yetişkinleri birbirinden ayıran değer ve uygulamalardaki farklılıkları açıklayacağını umarak, çocuk yetiştirme uygulamaları üzerine etnografik araştırmalar yapmışlardır. Bu çabalar **kültür-kişilik ekolünü** meydana getirmiştir.

20. Yüzyıl Ortalarındaki Yaklaşımlar

Dil üzerine yapılan çalışmalarda kaydedilen gelişmeler, diğer kültürel antropologlara kültürün nasıl işlediğini açıklamaya çalışırken dilbilimden bakış açıları ödünç almaları konusunda esin kaynağı olmuştur. Bunun sonuçlarından bir tanesi **etnik-bilimin** gelişmesidir. Kültürel antropolojide etnik bilim, belli bir grubun üyelerinin çevrelerindeki olay ve nesneleri nasıl sınıflandırdığını inceleyerek, anlamın kültürel anlamda alâkalı alanları hakkında bilgi edinmek için betimlemeli dilbilimin kusursuzlaştırdığı teknikleri ödünç alan bir akımdır. Etnik bilimciler kendi kültürel perspektiflerinin edindikleri taksonimleri kirletmemesi konusunda oldukça endişeliydiler. Bu yüzden de **emik** ile, **etik** adı verilen ve antropolojik kuramın ürünü

olan kategoriler arasındaki sınırı korumak için çok uğraşmışlardır (bu aynı zamanda Üçüncü Bölümde tartışılmıştır).

Dilbilimden alınan bilgileri kültürel analize uygulamak için yapılan diğer zor girişimlerden biri de, Fransız antropolog Claude Lévi-Strauss tarafından geliştirilmiştir. İsviçreli bilim insanı Ferdinand de Saussure'ün (1857-1912, bkz. 3. bölüm) yapısal dilbiliminden, özellikle de fonemik yapıların analizinden ilham alan Lévi-Strauss, aynı yapısal kalıpların kültürün diğer alanlarında bulunup bulunamayacağını görmeye çalışmıştır. Lévi-Strauss –daha sonra **yapısalcılık** veya **Fransız yapısalcılığı** olarak adlandırılan– yapısal analizini ilk önce akrabalık sistemleri üzerine olan çalışmasına uygulamıştır, ancak o, mit üzerine yaptığı yapısal çalışmalarla antropoloji alanı içinde ve dışında ün kazanmıştır (mit 4. bölümde tartışılmıştır).

Lévi-Strauss Amerika kıtalarındaki yerli toplumlardan farklı mitlerin pek çok değişik biçimini toplamıştır ve diğer çağdaş kültürel antropologlar gibi kültürel çeşitliliği açıklamakla –en azından görünüşte– ilgilenmiştir. Ancak o, kültürün daha ayrıntılı ve doğru tanımlarını üretmek için dilbilimsel yöntemleri kullanan fakat gene de kültürü tarihsel olarak rastlantısal öğrenilmiş inanç ve uygulamalar grubu olarak düşünen etnik bilimciler gibi antropologlardan ayrılmıştır. Onun yerine Lévi-Strauss yüzeysel çeşitliliği, insan zihninin yapısından çıkan çok daha basit düşünce süreçlerinin yan ürünü olarak görmüş ve bütün insanların aynı türün üyeleri oldukları için, doğuştan gelen aynı zihinsel yapıya sahip olduklarını ileri sürmüştür. Ona göre bu yapıların en belirgin olanı, olguları dişi-erkek, gece-gündüz, aşağı-yukarı, akıl-beden gibi ikili karşıtlıklar açısından sınıflandırma eğilimidir. Lévi-Strauss dünya çapındaki kültürel olgu çeşitliliğinin yüzeysel bir çeşitlilik olduğunu savunmuştur. Yüzeysel çeşitlilik, farklı türlerdeki doğal ve kültürel kaynaklarla çalışan, benzer zihinsel yapıya sahip insanlar tarafından üretilen bilgidir. Bütün insanlar dolayısıyla Lévi-Strauss'un **brikolaj** adını verdiği bir tür kültürel tamir faa-

liyetinde bulunmuşlardır. Brikolajda insanlar, insanın evrensel zihin yapılarından kaynaklanan karmaşık yapılanmalardaki deneyim unsurlarını birleştirmiş ve kıyaslamışlardır. Yapısalcılık hem antropoloji disiplini içinde hem de dışında oldukça etkili olmuştur. Özellikle edebiyat eleştirmenleri, sanatsal veya edebî bir eserin yapısını incelemelerine yardım edecek kuramsal bir araç olarak yapısalcılığı benimsemişlerdir. Ancak Lévi-Strauss ve diğer yapısalcılar da bazı eleştiriler yöneltmişlerdir. Başlarda bu eleştiriler çoğunlukla mitlerin veya diğer kültürel olguların belirli yapısal analizlerinin geçerliliği ile ilgiliydi. Farklı analistler, aynı olduklarını düşündükleri yapısalcı yöntemleri kullanarak, aynı kültürel malzemenin farklı analizlerini üretmişlerdir. Bu da eleştirmenlerin gerçekte yapısal analizin ne kadar “bilimsel” olduğunu ve analistlerin kendi yorumlayıcı tarzına ne derece dayandığını sorgulamalarına yol açmıştır.

Postmodernizmi besleyen daha sonraki eleştiriler şuna dikkatimizi çekmişlerdir; yapısalcılar (Üçüncü bölümde bahsedilen Chomskyci dilbilimcilerle benzer şekilde), kültürlerin monolitik (tek parçalı) olduğunu ve mitler gibi kültürel ürünlerin yalnız bir ‘doğru’ yorumu olabileceğini varsaymaktadır. Yapısalcılar kendi yorumlarının, tıpkı bilimsel keşifler gibi objektif olarak geçerli kabul edilmesini istemişlerdir. Fakat onları eleştirenler de şu noktanın altını çizmişlerdir; değişkenlerin kendisi, mit anlatan kişilerin kendileri ile ilgili toplumsal, siyasi veya tarihi bakışları hakkında önemli bilgi içerebilme ihtimali vardır ve eğer bir mitin bütün değişkenleri yalnızca temel bir yapıya indirgenirse, bu ihtimal göz ardı edilecektir. Zaman içinde ve çeşitli mekânlarda mitlerin aktarıldığı araçlar olmaksızın ziyade, mit anlatan her bir toplumun üyeleri somut toplumsal deneyimleri anlamlandırmak için mit kaynaklarını kullanmaya çalışan aktörlerdi. Bazı gözlemcilere göre yapısalcılık, bütün kültürel formları insan zihninin doğuştan getirdiği yapıya indirgemıştır ve biyolojik determinizmin yeni bir formu gibi görünmüştür.

Yapısalcılık, **eylemlilik** (8. bölümde tanımlanmıştır) kavramını açıkça reddettiği için eleştirilerin hedefi olan, modern kültürel antropoloji alanı içindeki birtakım kuramsal perspektiften yalnızca biridir. Antropolojide devam eden diğer bir mücadele de, kültürün bireyle olan ilişkisi ile ilgilenir. Bu mücadelenin taraflarından pek çoğu kültürün öğrenildiği konusunda hemfikir olsa da, ne kadarının öğrenildiği, insanın hayatta kalması için ne kadar önemli olduğu ve kültürel miraslarını değiştirmede veya reddetmede ne kadar ileri gidebilecekleri konusunda fikir ayrılığına düşmektedir.

İnsan eylemine dair oldukça farklı ve etkili bir yaklaşım da antropoloji disiplini içinde 1960'larda gelişmiştir. Bu yaklaşım **simgesel antropoloji** veya bazen de *yorumlayıcı antropoloji* olarak adlandırılmaktadır, çünkü insan yaşamının maddi boyutlarından veya zihnin doğuştan getirdiği yapılardan ziyade, anlam sistemlerine vurgu yapar. Simgesel antropologlar için kültür, insanların kendi yarattıkları ve sonra da yaşamlarını yönlendirmek, düzenlemek ve hayatlarına tutarlılık katmak için kullandıkları simgeler sistemidir. 20. yüzyıl sonlarının en tanınan simgesel antropologları Mary Douglas, Victor Turner ve Clifford Geertz'dir.

Mary Douglas'ın (1921-2007) çalışmaları, Durkheimci işlevselcilik ile kültürel simgelerin toplumsal düzeni destekleme ve yansıtmaya biçimlerine vurgu yapmayı birleştirmiştir. Douglas en ünlü kitabı olan *Safılık ve Tehlike*'de (1966), farklı toplumlarda kirlilik ve saflıkla ilgili yaygın inanışları incelemiştir ve belirli bir simgesel düzen içinde kirliliğin en iyi "yanlış yerde konumlanmış" olarak anlaşıldığını ifade etmiştir. Douglas, belirli bir toplumun saflık ve kirlilik ile ilgili fikirlerinin genellikle, insan bedeni ve toplum arasındaki metaforik bağa dayalı olduğuna dikkat çekmiştir (Bkz. 6. bölüm). Örneğin Douglas, hassas insan bedenini kirlilikten korumaya çalışan simgesel uygulamaların, aslında hassas toplumsal yapıların dağılmasını engellemeye çalıştığını ifade etmiştir. Toplumsal zayıf noktalar,

simgesel olarak bedensel zayıf noktalar olarak temsil edilmiştir ve bedende bulunan delikler, siyasal topluluğa giriş veya çıkış noktalarını temsil ettiği düşünülmüştür. Dolayısıyla insan bedenini kirleten içeriklerden korunmak için oluşturulmuş besin tabuları, hassas toplumsal düzeni tehlikeli dış güçlerden korumanın bir yolu olarak anlaşılabilir. Douglas'ın çalışması, kültürlerde evrensel gibi görünen sembolizm biçimleri üzerine odaklanır ve bu vurgu onu, belirli toplumların belirli simgesel uygulamalarına daha fazla dikkat çeken Turner ve Geertz'ten ayırır.

Victor Turner (1920-1983) İngiltere'de yapısal-işlevselcilik eğitimi almıştı, ancak soyut toplumsal yapıyı incelemek onu pek tatmin etmiyordu. Turner'ın çalışması insanların toplumu düzenleyen prensiplere hiç düşünmeden uyum gösterdiğini vurgulamaktan ziyade, daha çok uygulama ve performans odaklanmıştır. Onun çalışması *sosyal dram* üzerine odaklanmıştır: sosyal dram günlük hayatta insanların somut etkileşim ve çatışmalarıdır. Turner, sosyal dramların hem antropologlara çalışılan toplumla ilgili bilgiler verdiğini hem de bu toplumdaki insanların yaşamlarını nasıl anlamlandırdığını ortaya çıkardığını göstermiştir. Turner'ın sosyal drama olan ilgisi, onun ritüel (Bkz. 4. bölüm), haç ve tiyatro çalışmalarına yönelmesine yol açmıştır. Bu çalışmaların hepsinde Turner, belirli bir grup insanın kullandığı simgelerin –“diğer şeyleri temsil eden şeyler”– toplumsal eylem için kaynak ve anlamların korunduğu bellek olarak kullanılması üzerine odaklanmıştır. Turner için önemli olan simgelerin kendisi değil, belirli bir grup insana ne anlam ifade ettiği ve belirli toplumsal durumlarda nasıl eyleme yönelttiği idi.

Turner gibi Clifford Geertz de (1926-2006) simgelerle ve onların yorumuyla ilgileniyordu. Geertz için kültür, kamusal olarak nesnelerde ve eylemlerde sergilenen simgeler ve anlamlar sistemiydi. Dram kuramından ziyade edebiyat kuramından faydalanan Geertz, kültürlerin “insanların kendileri ile ilgili

gene kendilerine söyledikleri hikâyelerden", yani *metinlerden* oluştuğunu düşünmüştür. Onun bakış açısına göre antropologun görevi, bu metinleri okumayı öğrenmektir, fakat bunu yaparken kişilerin zihninin içine girmek imkânsız olduğu için bu, yerlilerin yaptığı şekilde değil, aynı kültürel bağlamdan hareketle yapılmalıdır. Geertz, kültürel metinlerin yerel anlamlarını bulma süreci için *yoğun betimleme* ifadesini önermiştir ve böyle yaparak da yazılı metinlerin etnografik saha çalışmasının tipik ürünleri olduğuna dikkat çekmiştir. 1970'lerden başlayarak pek çok antropolog, gittikçe artan bir şekilde görevlerinin yalnızca bilgiyi toplamak ve analiz etmek değil, aynı zamanda diğer toplumlar *hakkında yazmak* olduğunu ve yazdıkları etnografilerin yerlilerin kendi metinleri ile birlikte okunacak metinler olarak anlaşılması gerektiğini görmüşlerdir. Hem Geertz hem de Turner, antropoloji disiplini dışında beşerî bilimlerin din çalışmaları ve edebiyat kuramı gibi alanlarında da etkiliydiler. Geertz'in çalışması üzerine yapılan ortak eleştirilerden bir tanesi, bir antropologun yorumlayıcı kabiliyetlerini çok büyük oranda kullanarak, alanı sosyal bilimden ziyade edebiyat eleştirisi gibi göstermesidir.

20. yüzyılda Kuzey Amerika kültürel antropolojisindeki evrimci düşüncede bir canlanma görüldü. Yeni evrimci antropoloji, biyolojik determinizmi ve onunla birlikte gelen ırkçı evrimci şemayı reddetti. Aynı zamanda evrimci antropologlar, doğal seleksiyonla gerçekleşen biyolojik evrim anlayışını kabul ettiler ve tüm organizmaların biyolojik evriminde olduğu gibi insanın biyolojik evriminin de çevreye adaptasyonu kapsadığını ifade ettiler. Bazı antropologların görüşüne göre, eğer insanın adaptasyonundaki farklı yöntemler, insan biyolojisindeki varyasyonların sonucu değilse, o zaman belki de çevrenin kendisi insanın kültürel çeşitliliğinin sebebiydi. Bu tarz sorular soran antropologların bugün genellikle **çevrebilimsel** (ekolojik) **antropolojinin** (8. ve 9. bölümler) bir dalını çalıştıkları ifade edilmektedir.

Çevrebilimciler ve çevrebilim yönelimli antropologlar genellikle belirli insan popülasyonlarını *ekosistemlerin* bölümleri olarak analiz ederler; yani onlar, diğer organizmalarla birlikte belirli bir çevrede geçimini sağlayan bir grup canlı organizmadır. Bu çevre bir *sistem* olarak adlandırılır, çünkü farklı popülasyonların çeşitliliği, boyutu ve hayatta kalıp üremek için bağımlı oldukları kaynaklar bakımından düzenlilik gösterir. Bu düzenlilik genellikle enerji alışverişi ve belirli bir yapıdaki düzen bakımından tanımlanır. Stabil ekosistemlerde her popülasyon kendi nişinde var olur; yani birlikte yerleşik popülasyonlar geçimlerini farklı biçimlerde sağlarlar, ancak birbirleriyle yarış içine girmezler.

Julian Steward (1902-1972), kültürel antropolojide çevrebilimsel yaklaşımların önemli kurucularındandı. Onun **kültürel ekoloji** olarak adlandırılan analitik çerçevesi, belirli kültürlerin çevreleriyle etkileşim kurma biçimlerini araştırıyordu. Steward evrimci bir düşünürdü: ona göre zaman içinde gerçekleşen kültürel değişim, çeşitli kültürel gelişmeler tarafından belirleniyordu. Bunların arasında bir toplumda bulunan geçim teknolojisindeki gelişmeler ve bu kültürün yaşadığı çevrede hayatta kalabilmek amacıyla ihtiyaç duyduklarını elde etmede teknolojiyi kullanma biçimlerindeki gelişmeler vardır. Kültürel sistemler kültürlerin çevreleriyle olan etkileşimini ve dolayısıyla adaptasyonlarını da değiştirdikçe, yeni sosyokültürel entegrasyon seviyesine doğru evrilmiştir. Steward çağdaşı Leslie White (1900-1975) tarafından desteklenen evrensel kültürel evrim aşamaları fikrini kabul etmemiştir. White için kültürel evrim insanlığın bütün kültürlerini içine alan genel bir süreçti. White, her yıl kişi başına ne kadar enerjinin kullanıldığı açısından 19. yüzyıl antropologları (ve Karl Marx) tarafından önerülen kültürel evrimdeki temel aşamaları yeniden biçimlendirmiştir. White için kültürler, daha fazla enerji elde ettikçe ya da teknolojileri geliştikçe veya bunların her ikisiyle birlikte evrilmişlerdir. White bu kriterleri kullanarak evrimde üç temel

dönüm noktası belirlemiştir: (1) Bitkilerin ve hayvanların evcilleştirilmesi (antik dönemin tarım devrimi), (2) Makineleşmenin başlangıçları (19. yüzyıl başlarındaki “yakıt devrimi” ile bağlantılı), ve (3) 20. yüzyıl ortalarında atomik enerjiden teknolojik açıdan yararlanılması. Bunun aksine Steward’ın kültürel evrime yaklaşımı **çok çizgili evrimcilik** olarak adlandırılmıştır. Steward küresel evrim trendlerine değil, daha ziyade kültürel değişimin birbiri ardına gerçekleşmesine odaklanmıştır ve benzer toplumlardaki yerel evrimsel gidişatın, toplumun kültürüne, teknolojisine, her toplumun adapte olduğu belirli çevreye bağlı olarak nasıl farklı yönlerde seyredebileceğini göstermiştir. Bugün insanın çevreye adaptasyonunu açıklarken (örneğin kültürel miras kuramcıları) simgesel kültüre önemli roller yükleyen evrimsel antropologlar, Steward’ın öncülüğünü yaptığı çok çizgili evrim veya kültürel çevrebilim uygulamalarını takip ederler.

Ekolojik antropolojideki araştırmalar, insan eylemliliği hakkındaki tartışmalara değinmektedir, çünkü bazı ekolojik antropologlar, insan adaptasyonunun çevresel kısıtlamalar tarafından yoğun olarak sınırlandırıldığını ileri sürerler. Örneğin sosyo-biyoloji ile benzer olarak **davranış ekolojisinin** bazı versiyonları, hayvanların özellikle de sosyal böceklerin (örneğin karıncalar) sosyal davranışını incelemek için kullanılan analitik prensiplerin aynılarını insan toplumlarına da uygular. Kuşkusuz sosyobiyojoloji, davranışsal ekolojik antropologlara şunu ileri sürmeleri için ilham vermiştir; bin yıl boyunca belirli çevrelerdeki bireyleri etkileyen doğal seleksiyon, *bireylerin* fiziksel ve davranışsal özelliklerinden sorumlu genleri seçmekle kalmamış aynı zamanda *sosyal* davranışımızı kontrol eden genlerin sıklığını da artırmıştır.

Davranışsal ekolojistler, kültürel şartlanma veya bireysel iradenin değiştiremeyeceği klişe (ama bireysel anlamda uyarlanabilen) yollarla diğerlerine tepki vermeye programlandığımızı öne sürerler. Diğer bir deyişle davranışsal ekoloji, doğal

seleksiyonun otomatik olarak kendi bireysel çıkarını en üst düzeye çıkarmanın yollarını bulmaya programlanmış insanlar ürettiğini vurgular. Bu da evrimsel açıdan bir kişinin mümkün olduğunca en fazla geni diğer bir nesle aktarması anlamına gelir (Bkz. 9. bölüm). Davranışsal ekolojinin bazı versiyonları, insanın adaptasyonunu açıklamada simgesel kültüre çok az rol yükler veya hiç yüklemez. Bunun sebebi şudur; rastlantısal simge sistemlerine göre davranmak, örneğin kendisi (veya genleri) için açıkça bir çıkar yokken diğer bireyler için risk almaya kalkışmak gibi, potansiyel olarak bireyleri kendi çıkarlarının tersine davranmaya yöneltebilir. Eğer çevresel sınırlamalar bazı davranışsal ekolojik antropologların iddia ettiği kadar geniş çaplıysa, bu sınırlamalar en az biyolojik deterministlerin iddia ettiği biyolojik programlama türleri kadar, insanın eylemliliğini de kısıtlıyor görünebilir.

Ekolojik antropologlar, kültürel adaptasyonları etkileyen ekolojik faktörlere dikkat çekerken, insan hayatının maddi durumunu hesaba katmayan kültürel kuramların eksikliklerini göstermeye çalışmışlardır. Her biri daha önceden tanımlanan ekolojik yaklaşımlardan oldukça farklı olan, 20. yüzyılın ikinci yarısındaki diğer üç kuramsal akım da, maddi dünyayı göz önüne alan kültür kuramlarını savunmuşlardır.

Bu tarz girişimlerden bir tanesi, Marvin Harris'in (1927-2001) kökünü Marx, Engels, White ve Steward okumalarından alan kuramsal bir perspektif olan **kültürel materyalizm**dir. Harris kültürel deterministlerin iddialarını abartılı görür ve herhangi bir kültürel adaptasyonun uzlaşmak zorunda olduğu maddi sınırlara dikkat çekerek bu iddiaları yumuşatmaya çalışır. Harris savaş, yamyamlık veya yeni doğanı öldürme gibi, bizi bugün şok eden veya iğrendiren belirli geleneklerin, geçmişteki habitatlarda insanın hayatta kalmasını sağlamak için icat edildiğini göstermeye çalışır. Bunlar kültürel icatlar olmalarına rağmen, icat eden kişiler de, davranış ekolojistlerin tasvir ettiği diğer insanlar da bunları neden yaptıklarının farkında

değildirler. Her iki durumda da aynı türden kişisel çıkar hesaplarının, belirli uygulamaların seçimine karar verdiği söylenir. Hem davranışsal ekoloji hem de kültürel materyalizm, kültürel çeşitliliğin evrimini açıklamada **faıdacı** bir yaklaşım benimser: her halükârda davranışlar, belirli bir birey (davranışlar ekoloji) veya bir grup (kültürel materyalizm) için en mükemmel ürünü ilettiğı için seçilir.

Son zamanlarda kültürel antropoloji alanı içinde etkili olan, materyalizmin ikinci bir çeşidi de **tarihsel materyalizm**dir ve Karl Marx ile onun takipçilerinin yazılarına dayanır. Harris'in kültürel materyalizmini Marksist tarihsel materyalizmden ayıran temel özellik, tarihin maddi güçlerinin oynadığı roldür. Harris'in yaklaşımı kültürel uyarlanmayı veya evrimi yerel şartlar yönünden açıklarken, Marksist yaklaşımlar kültürel evrimi dünya ve tarihsel açılardan açıklar. Marx büyük ölçekli sosyo-kültürel değişimi, toplum düzeni içindeki maddi çelişkilerin çözülmesine bağlamıştır. Yerel ekolojik sınırlılıklar, belirli ve kültürel olarak inşa edilmiş bir üretim tarzının (örneğin, toprağı olmayan ve toprağına sahip kişiden kiralamak zorunda olan insanlar ve arazi sahipleri) yarattığı sınırlılık ve çelişkilerden çok daha az önemlidir. Marx'ın tarihsel değişime diyalektik yaklaşımı, sosyal ve siyasi çatışmayı, hâkimiyeti ve eşitsizliği göz önüne almayan kültür değişimi tanımlarından memnun olmayan pek çok antropologa ilham vermiştir (8, 9. ve 10. bölümlerde tartışılmıştır). Marksist fikirler, en azından bazı yazılarında Marx, insanların eylemlilik sergileyebileceğini - "tarihe geçebileceklerini" - ancak ne yazık ki kendi seçimleriyle değil-iddia ettiği için de çekiciydi. Tarihin maddi kısıtlamaları, insanların harekete geçmesini ve hattâ düzeni sağlamak için gerekli alternatifleri düşünebilmelerini sınırlamıştır, ancak gene de onları kendi kültürel çevrelerini etkileyemeyen kuklalara dönüştürmemiştir. Tarihsel materyalizmin ilham olduğu siyasi umutlar Soğuk Savaş'ın bitişiyile büyük ölçüde kararmıştır. Ancak Marx'ın kapitalizm ve hegemonyanın mekanizması ile

ilgili görüşleri, küresel eşitsizliğin günümüzdeki yapılarını şekillendiren neoliberal kapitalizmle ilgilenen pek çok antropologun araştırmasını teşvik etmeye devam etmektedir.

Maddi dünyayı göz önüne alan bir kültür kuramı geliştirme yönündeki üçüncü bir teşebbüs de **siyasi ekolojide** görülebilir. Sekizinci Bölümde belirttiğimiz gibi siyasi ekolojistler, insanların (genellikle yerel) maddi kaynakların kontrolü için nasıl birbirleriyle mücadele ettiklerine dikkat çekmişlerdir. Aynı zamanda da sıklıkla, belirli bir yerel grubun ekonomik farklılıklarının onların kültürel-ekolojik uygulamalarının geriliğinden kaynaklanmadığını, aksine dışarıdan yapılan siyasi müdahalelerin önceden geçimlerini sağlamak için kullandıkları kaynaklardan onları mahrum bıraktığını gösteren etnografik kayıtlar sunmaktadır. Bazı siyasi ekolojistler, bazı yerel sosyal grupların yaşadığı maddi yoksunluğun, bazen siyasi hegemonyaya teslim olmaksızın kıtlıkla yaşamayı tercih etmelerinin bir sonucu olduğunu da ifade etmişlerdir; bu seçim *direnç adaptasyonu* olarak adlandırılmıştır. Bazı siyasi ekolojistler, Marx'ın siyasi ve ekonomik konulara yaklaşımından ilham almışlardır (Bkz. 9. bölüm). Bugün bir grup siyasi ekolojist kendisini 'post-Marksist' olarak adlandırır ve Marx'ın üretim şekillerinin evrimiyle ilgili determinist tanımını reddeder. Ancak antropolojideki post-Marksist siyasi ekolojistler bile, Marx ve takipçilerinin özellikle çevreyi ve kaynaklarını kontrol etmek için yapılan mücadelelerin katlanarak arttığı küreselleşen bir dünyada, ekonomik eşitsizlik ve siyasi baskıya dikkat çekmelerine önem vermektedirler. Pek çok siyasi ekolojist, antropologların çevre yönetimi konularını çözmede büyük katkılar sağlayabileceklerine inanmaktadır. Bazıları çevre hareketlerinde oldukça aktif rol almakta, yerel ve diğer gruplarla çevresel adaleti sağlamak için işbirliği yapmaktadır.

20. Yüzyıl Sonu Tartışmaları

20. yüzyılın başında kültürel antropologlar bir kültür bilimi yaratmak istediler. 20. yüzyıl sonuna kadar kültürel antropoloji iki tarafa ayrılmıştı; bir tarafta bir kültür biliminin mümkün olup olmadığı, diğer tarafta da geleneksel anlamda bilimin kendisinin mümkün olup olmadığı tartışması vardı. 1980'lerin sonları ve 1990'ların başlarından beri pek çok antropolog radikal duruşların yetersiz olduğu sonucuna varmıştır. Ancak sorunlar oldukça karmaşıktır, çünkü soykırımın kınanması gibi bazı ilerlemeci (progressive) siyaset türleri, dünyanın her yerinde bütün insanların *hiç kimsenin* göz ardı etmeye hakkının olmadığı evrensel insan haklarına sahip olduğu fikrine dayanır. Yorumlayıcı, özgücü etnografyanın eleştirmenleri, en güçlü argümanlarını insan hakları sahasında yapmışlardır. Onların düşüncesine göre, eğer bütün eylemler kültürel olarak göreceli ise ve kültürün bütün formlarının eşit derecede değerli olduğu varsayılırsa, soykırımdaki ahlâki vahşetin dayanak noktaları buharlaşıp yok olacaktır. Soykırım kampanyalarının liderleri, yaptıklarının kendi toplumları içinde kültürel olarak uygun olduğunu savunarak uluslararası eleştirmenleri susturmaya çalışırlar ve onları eleştirenleri etnik merkezcilikle veya emperyalizmle suçlarlar. *Ahlâk antropolojisi*ndeki araştırmalar tüm bu gerginlikleri incelemek amacıyla önerilmiştir (1. bölüm).

Pek çok çağdaş antropologun iki aşırı uç arasındaki dar çizgide yürümekte ısrar etmesindeki sebeplerden bir tanesi şudur; belirli bir siyasi gündem ile belirli bilgi iddiaları arasında basit bir ilişki olmadığının farkındadırlar. Örneğin, kadınların "doğal uzlaştırmacılar" olduğunu iddia etmek, onları yüksek siyasi makama yerleştirmek için bir gerekçe olabilir fakat savaşma konusunda sözde kabiliyetsiz olmalarından dolayı, bu (en azından Batı'da) kadınların siyasetin dışında tutulması için bir gerekçe olarak kullanılmıştır. Güvenilir bilim (aynı zamanda güvenilir siyaset) Donna Haraway'in (1944-) *konumlu bilgiler*

olarak adlandırdığı kavrama daha fazla dikkat çekmeyi gerektirmektedir. Konumlu bilgiler, bilgi üretiminin farklı formlarına dâhil olan, farklı yönelimlere sahip gözlemciler tarafından üretilir. Gözlemcilerin yönelimini hesaba katmak, daha iyi bir kuram elde etmeyi sağlar. Örneğin, antropoloji tarihi üzerine yapılan çok yeni bir çalışma, alanın geçmişinde çalışmalarını göz ardı edilmiş ancak antropolojinin devam eden gelişimine olan katkıları çok önemli olan entelektüel öncülerin önemini gün ışığına çıkarmıştır. Karl Marx, Max Weber, W. E. B. du Bois ve Zora Neale Hurston bu entelektüel öncüler arasındadır.

Gözlemcinin konumuna –kişinin *bakış açısına*– olan ilgi, kültürel antropologlar, saha araştırmasının göreceli boyutuna dikkat çekmeye başladıklarında ortaya çıkan bilgilere dayanır. Akademik araştırmanın yürütüldüğü ekonomik, siyasi, tarihi, sosyal ve kültürel bağlamları açıklığa kavuşturmanın, belirli bilgi iddialarının nerede en güçlü, nerede en zayıf olduğunu ayırt edebilme yeteneğimizi *artırabileceğini* kabul etmişlerdir. Örneğin, A etnografinin X toplumunun kültürü hakkındaki gözlemleri, kadınlar ve gençler kendisiyle konuşmayı reddettiği için yalnızca yetişkin erkekler üzerine yürüttüğü saha çalışmasına dayanıyor olabilir. Diyelim ki A etnografisi daha sonra bu araştırmaya dayanarak X toplumu üzerine bir etnografi yazıyor. En başından beri konumlu bilgiye dayandığını açıklarsa –yani bu bilginin yalnızca yetişkin erkeklerden geldiğini açıkça söylerse– X toplumunun kültürüyle ilgili söylediği bilgi iddiaları çok daha güçlü olacaktır. X toplumunda yalnızca yetişkin kadınlar arasında yapılan bir araştırmaya dayanan farklı bir etnografisi, farklı konumlu bilgiye dayanabilir. Bu iki etnografinin ürettiği X toplumuna ait portreler, birtakım açılardan birbiriyle çelişebilir. Ancak okuyucular yalnızca bir etnografinin “doğru hikâyeyi” söylediğine karar vermek zorunda değildir; şüphesiz hiçbir etnografisi tek başına herhangi bir yaşam tarzıyla ilgili “bütün gerçekleri” gösteremez. Eğer her bir etnografisi, dayandığı konumlu bilginin belirli türlerini açıkça belirlerse, oku-

yucular da X toplumunun yaşamlarını sürdürme biçimleriyle ilgili farklı temsiller sunmasını bekleyebilir. Aynı toplum içinde farklı bakış açısına sahip insanların, kendi toplumlarını aynı şekilde anlamaları pek muhtemel değildir, ancak farklı biçimde konumlanmış bakış açıları gene de bu toplumdaki gerçeklerin *bazılarına* kolaylıkla ulaşılmasını sağlar. Ve eğer farklı bakış açılarından hareketle oluşturulmuş bu kısmi gerçekler kolaylıkla birbiriyle bağdaşmıyorsa, o zaman bu, toplumun içindeki çelişkilerin doğru bir yansıması olabilir. Bugünlerde çok az antropolog herhangi bir toplumun düzenli sınırlara sahip olup, içsel anlamda uyumlu veya pürüzsüz bir şekilde işlemlerini bekleyebilir (Sherry Ortner'ın gözlemlerine bakınız, 6. bölümde alıntılanmıştır).

Bu yaklaşım sonucunda antropologlar, –ritüel veya akrabalık gibi– antropolojik kategorilerin, bazı toplumlar içinde tarihi olasılıklara dayanmayan, eskimeyen ve evrensel yapılar oldukları fikrini sorgulamışlardır. Kültürel antropolojideki pek çok yeni çalışmanın güçlü yönü, asimilasyonu genellikle kuramsal kategorilere ayıran etnografik özgülüklere sürekli bağlı olmaya dayanır. Pek çok çağdaş etnografi, küreselleşmenin makro süreçleri ile belirli toplumlardaki günlük yaşamın mikro düzeyi arasında ilişki kurar. Diğer bakış açılarını da göz önüne alma konusunda süregelen bağlılık, kültürel antropolojinin heyecan verici, canlı ve ilgi uyandıran bir disiplin olmasını sağlamakta ve insanların kendilerini daha iyi bilmelerine ve anlamalarına yardımcı olacak büyük bir potansiyeli içinde barındırmaktadır.

21. Yüzyıldaki Yeni Yönelimler

Bugün kültürel antropologlar kendilerini çeşitli projelere adanmışlardır. Kültürel antropolojinin bugün uygulanan belki de hiçbir formu, Soğuk Savaş'ın bitiminden beri meydana gelen küresel bağlantılara duyarsız veya alâkasız bir şekilde yürütül-

memektedir. Fakat bu gibi bağlantılar pek çok şekillerde incelenebilir.

Bazı kültürel antropologlar etnografilerini belirli bir yerdeki “yerli” popülasyona dayandırır ve küresel süreç ve kurumların bu yerel popülasyonun yaşamını nasıl etkilediğine odaklanır. Örneğin, Amazon ovalarından Papua Yeni Gine dağlık arazilerine, pek çok alanda çalışan etnografların yaptığı araştırmalar, birdenbire çıkıp gelen ve yerel toplumun kaynaklara ulaşımını zorlaştıran madencilerin, kerestecilerin ve diğer yabancıların gelişini belgelemiştir. Etnografiler bazen bu gibi karşılaşmaların ardında bıraktığı yıkımı kaydeder; genellikle de ulusal ve uluslararası hukuk mahkemelerinden medyaya kadar farklı ortamlarda destekçi ve savunucu olmak adına tehdit altında olan yerli gruplarla olan özel ilişkilerini kullanırlar. Bu iş ulusal ve uluslararası sosyal hareketlere katılmayı da içerebilir, çünkü etnograflar ve birlikte çalıştıkları kişiler, kültürel ve insani hakları korumak veya çevresel yıkımı önlemek için yerel, ulusal ve uluslararası düzeyde aktivistler ile biraraya gelirler. Bu gibi alanlarda işbirlikli araştırma ve etnografik yazım giderek yaygınlaşmaktadır.

Bazı antropologlar, bazı popülasyonları evlerinden ve yaşam biçimlerinden alıkoyan, onları göçmen veya mülteci olarak yeni bölgelere iten uluslararası siyasi ve ekonomik süreçlere dikkatlerini yöneltmektedir. Etnograflar böyle grupların hareketlerini, farklı ulus devletlerdeki veya kıtalardaki şehirlerin mülteci kamplarına veya mahallelerine kalıcı veya geçici olarak yerleşimlerini takip ederler. Bunun bir sonucu olarak Birleşik Devletler’de ve Avrupa’da, arkalarında bıraktıkları kişilerle aralarındaki ilişkileri devam ettirebilen, aynı zamanda da yeni komşularıyla ilişkiler kuran gruplar arasında yapılan çok sayıda etnografi oluşmuştur. Belgesiz göçmenler ve evsiz insanlar gibi gruplar da, etnografları sosyal adalet kaygılarından çıkan etnografik araştırmaların odak noktası olmuştur.

Etnografik ve tarihî bakış açıları kullanılarak oluşturulan uluslararası siyasi ekonomi çalışmaları, hâlâ üretilmeye devam etmektedir. Çağdaş etnografların, tarihi göz ardı eden ve yerel ilişkilerin etnografin ilk saha çalışmasına başladığı günden beri aynı olduğunu varsayan çağdaş yaşam biçimi anlatılarına karşı pek az sabrı vardır. Çok sayıdaki küresel sürecin kültürel kimlik ve uygulamaları herkesin gözü önünde yeniden ürettiği bir zamanda, pek çok etnograf bu kimliklerin zaman içinde nasıl şekil aldığını belgelemeyi ve şimdiki değişimlere neden olan süreçleri belirlemeyi önemli bulmaktadır. Dünyanın pek çok yerinde bu, Avrupa'nın sömürge işgalini dikkate almayı, belirli popülasyonların baş etmek zorunda oldukları koşulları yeniden şekillendiren sömürge öncesi, sömürge ve sömürge sonrası dönemlerin rejim değişikliklerine işaret etmeyi gerektirir. Bu tarz kaygılar, tarihî etnografik odak noktasını, sömürge altındaki toplumların kültürel tepkilerine ve sömürge ortamındaki Avrupalı kültürel uygulamalara yöneltmektedir (örneğin Comaroff ve Comaroff 1991, 1997).

21. yüzyılın başında kültürel antropoloji dünyanın pek çok yerine yayılmıştır; Meksika, Brezilya ve Hint antropoloji "ekolleri" hiç olmadığı kadar güçlü hale gelmiştir. Kuram ve uygulama Avrupa ve Birleşik Devletler'deki kurumların merkezinden çıkarılmıştır ve Avro-Amerikan kültürel uygulamalar, uygulanabilir etnografik araştırma konuları olarak bütünüyle kabul edilmiştir. Örneğin, antropolojik bilim ve teknoloji çalışmaları giderek artan şekilde etkili hale gelmiş ve sayısı artmıştır (Bkz. 11. bölüm). 1970'lerin sonları ve 1980'lerin başlarından başlayarak bilimsel laboratuvarlar, klinikler ve hastaneler etnografik araştırmanın önemli mekânları haline gelmiştir. Bu tarz çalışmaların özellikle biyolojik bilim ve biyo-teknolojiye odaklanan araştırmalar ile medikal antropoloji alanına büyük etkisi olmuştur. Bu çalışmalar, kök hücre araştırmaları gibi bilimsel kuram ve uygulamalarla ilgili olmakla birlikte, aynı zamanda kısırlık tedavileri, yeni görüntüleme teknolojileri, organ nak-

lindeki ilerlemeler ve detaylı yapay implant ve protezlerin üretimi gibi, insanların yaşamına doğrudan etki eden süreç ve cihazlarla da ilgilidir. Bu gelişmelerin öngörülemez olması, genellikle araştırmanın veya prosedürün uygunluğu, nasıl para desteği sağlanacağı, kimin bundan faydalanacağı ve negatif etkilerinin ne olabileceği ile ilgili etik sorunlara yol açar. Biyo-teknolojideki gelişmeler “doğa” ve “kültür” arasındaki sınırları da bulanıklaştırır ve bu da tüp bebek veya organ nakli deneyimi yaşayan sıradan insanları, kendi biyolojik ve kültürel kimliklerini anlama biçimlerini yeniden şekillendirmeye teşvik eder. Pek çok antropolog bu tarz değişiklikleri ve bunların muhtemel sosyal, siyasi ve ekonomik sonuçlarını anlama ve belgeleme kaygısı taşımaktadır.

Bilimsel araştırmalardan alınan bilgiler, bilim ve teknolojinin kendisiyle yalnızca kısmi olarak ilgilenen antropologlar arasında oldukça etkili olmuştur. Bazı durumlarda bunun nedeni şudur; esasen bilim ve teknoloji antropolojisi bağlamı içerisinde gelişen belli kavramlar, antropologun araştırdığı etnografik malzemeyi aydınlatıyor gibi görünür. Örneğin bilimsel araştırmalardaki bazı çalışmalar, bilimsel bilginin üretiminde *dağınık eylemliliğin* rolüne dikkat çekmiştir. Bu çalışmalar, başarılı bilimsel proje ve teknolojilerin *insana özgü ve insana özgü olmayan, yaşayan ve cansız heterojen bileşenler kümesi* olduğunu, bunların hepsinin bir derece eylemlilik sergilediğini ve sonuç üzerinde etkisi olduğunu ileri sürmektedir. Genellikle farklı ilgi odaklarına sahip olmalarına rağmen, bu bileşenler bir bütün olarak işlemelerine olanak sağlayacak şekilde biraraya getirilmiştir. Herhangi bir bileşenin kaybolması veya çökmesi, bu bileşenin eylemliliğini ortadan kaldırır, sağladığı katkıyı geri çeker ve belki de bu ister sorunsuzca işleyen bir teknolojik alet olsun, isterse belirli bir bilimsel alandaki bilgi iddiaları olsun, bütün kümeyi istikrarsızlaştırabilir.

Heterojen topluluk fikri, küreselleşme bağlamında yeni tür sosyal, ekonomik ve siyasi yapıların ortaya çıkışının ve gelişi-

minin izini süren bazı antropologlar için oldukça önemli olmuştur. Buna bir örnek, Anna Tsing'in Endonezya'daki çevre aktivizmi ve yağmur ormanı yıkımını analiz ettiği *Friction: An Ethnography of Global Connection* (2005) kitabıdır. Tsing kitabında 1980'lerin sonunda ve 1990'ların başlarında kısa bir süreliğine köylülerin, "doğasever" üniversite öğrencilerinin, bir avuç bürokratin çevreci 'modern' kimliklerini pekiştirme kaygısında olduklarını ve uluslararası çevre hareketlerinin, kerestecileri Endonezya yağmur ormanının belirli bir kısmının dışında tutmayı başaran bir birlik oluşmasını sağladığını anlatmaktadır. Bu kısa ömürlü birlik iki sebepten ötürü şaşırtıcı olmuştur; birincisi Endonezya diktatörlükle yönetilirken kök salıp yerleşmişti, ikincisi de farklı düzeylerden farklı müttefiklerin, birliğin ne olduğu ile ilgili farklı düşünceleri olmasına rağmen bozulmadan kalmıştı. Diktatörlük sona erdiğinde, birlik de dağılmıştır.

Etnograflar heterojen kümelerdeki bağlantıları takip ettiğinde nelerin mümkün olduğuna dair daha yakın tarihli bir örnek, Eduardo Kohn'un *How Forests Think?* (2013) kitabıdır. Kohn, Ekvador'daki Yukarı Amazon bölgesinin Runa halkının köpekler ve yağmur ormanında yaşayan diğer canlılar ile iletişim kurmalarını sağlayan belirtisel ve göstergesel anlamlandırma biçimlerinin izini sürmektedir. Kohn, Charles Pierce'in (3. bölümde tanıtılmıştır) çalışmasına dayanan semiyotik çerçeve ile canlı organizmaların birbirleriyle nasıl iletişim kurduğunu araştıran ve biyolojik bir alan olan biyosemitikten bilgileri birleştiren antropolog Terrance Deacon'un çalışmasından faydalanır. Simgesel iletişim insanlara özgü olsa da, Kohn ve Deacon'a göre belirtisel ve göstergesel iletişimin diğer formları, insanları yağmur ormanında yaşayan diğer canlılara bağlar ve "insanın ötesine" uzanan ağlar oluşturur. Aynı zamanda da Kohn'un etnografisi, yağmur ormanları ve içinde yaşayanlar yok edildiğinde nelerin tehlikeye girdiğini canlı ve kışkırtıcı biçimde göstermektedir. Yağmur ormanlarının tahribatı, türlerin neslinin

tükenmesi, küresel iklim değişimi, devam eden şiddetli çatışmalar ve dünyanın pek çok yerindeki mülteci krizleri gibi çağdaş süreçler, antropolojik incelemeyi davet etmektedir, çünkü antropoloji disiplini içine yerleşmiş olan etnografik araştırma, başka hiçbir biçimde elde edilemeyecek bilgiler sunmaktadır. Bu süreçlerin gelişimini ve en kötü muhtemel sonuçların nasıl hafifletilebileceğini anlamak, gelecek yıllarda antropologlara çalışma sahası sağlayacaktır.

İLERİ OKUMALAR

Kuram

Behar and Gordon 1996; Bernard 2000; Darnell 2001; Geertz 1973; Harrison and Harrison 1999; Knauff 1996; Kuper 1996; McGee and Warms 2012; Moore 1997; Moore and Sanders 2006; Rosaldo 1989

Ek Bölüm

ETNOGRAFYA OKUMAK

Birinci ve ikinci bölümlerde etnografik araştırmayı incelemiş ve etnografik alan araştırmasının nasıl yapıldığı üzerine düşünmüşüktük. Bu ek bölümde ise, bu etnografik araştırmanın sonuçlarının nasıl okunacağına bakacağız. Daha önce gördüğümüz gibi etnografi, belirli bir yaşam biçimi hakkındaki bilimsel bir çalışmadır. İdeal olarak en az bir yıl olmak üzere, yazarın belirli bir süre bir grup insanla yaşadığı deneyime dayanır. Genel olarak etnografya, derinlikli ve engin yaşam biçiminden elde edilen bilgiye dayanır ve antropologlar yanlarında kaldıkları toplumun yaşam biçimi üzerine mümkün olduğunca fazla bilgi edinmeye çalışırlar. Daha sonra da, bu yaşam tarzıyla ilgili genel bir tanım yazabilirler veya (bugün daha yaygın olduğu üzere) tanıdıkları insanların perspektifinden antropoloji alanı içinde önemli bir problemi araştırabilirler. Etnografi de bu yüzden bir *yazma* biçimidir; o sadece “gerçeklerin” doğrudan rapor edilmesi değildir. Okuyucuların diğer türleri okumak için öğrendiği aynı tekniklerin bazıları, etnografi okumasına da uygulanabilir. Bir etnografya bazı fikir ve uygulama gruplarını sunma egzersizidir ve bu da etik, siyaset ve yorumlama sorunlarına neden olur. Bu ek bölümde, etnografi okumalarınızdan mümkün olduğunca fazla yararlanabilmeniz için bazı önerilerde bulunacağız.

Bir Etnografinin Bölümleri

Bir etnografi nasıl oluşturulur? Her bir etnografinin kendine özgü özelliği olsa da, pek çok etnografinin paylaştığı birçok ortak biçimsel özellik vardır. Etnografiler genellikle yazarın “zemin hazırladığı”, kendisini tanıttığı, aktarılacak olan alan çalışması raporunun nasıl meydana geldiğini açıkladığı ve yarıdıkları için bir grup insana teşekkür ettiği bir önsöz ile başlar. Sonunda isimlerin hiçbirisini tanımasa bile önsöz okuyucu için yararlı olabilir. Okuyucuya etnografinin amacı ve yazarın bunu neden yazdığı hakkında bir fikir verir. Okuyucu, etnografinin, yazarın doktorasını aldıktan sonra yazdığı yeni bir çalışma mı yoksa yazarın doktora tezinin bir tashihi mi olduğunu öğrenebilir. Aynı zamanda okuyucuya, yazarın ne kadar zaman önce saha çalışmasında olduğu ve yazarın alabileceği yeni kuramsal yönelimlerle ilgili fikir verir.

Özsözden sonra genellikle bir giriş bölümü gelir ve bu bölüm iki temel parçadan oluşur: giriş niteliğinde bir anlatı ve çalışmanın akademik bağlamı. Giriş anlatısı antropoloji alanındaki en erken klasik etnografilere kadar uzanır –örneğin hem Malinowski’nin *Argonauts of the Western Pacific*’i (1922) (Batı Pasifik Argonotları), hem de Raymond Firth’ün *We, The Tikopia* (1936) (Biz, Tikopialılar) kitabı, antropolojide çok ünlü olan giriş niteliğindeki bir anlatı ile başlar. Bu giriş anlatısında yazar, nesnelerin başlangıçta nasıl görüldüğü, kulağa nasıl geldiği, kokularının neye benzediği, yerel insanların dış görünüşü ve ilk başlarda antropologun nasıl karşılandığı, nasıl bir yaşam tarzı sürdürdüğü gibi, alanla ilgili ilk izlenimlerde okuyucuyu ona katılmaya davet eder. Bu anlatı pek çok açıdan yararlıdır: okuyucuya bir yazar hissiyatı verir, okuyucuyu yazarın alandaki durumu hakkında bilgilendirir ve etnografiye doğru yönlendirir. Aynı zamanda yazarın okuyucu ile bir tür ortaklık kurmasında, güvenilir bir kaynak olarak yazarın meşruiyetinin kurulmasında ve okuyucuları kitabın geri kalan kısmında yazarın

bahsettiklerine güvenmesi konusunda ikna etmede önemli bir işlev görür. En temel anlamda bu, “Ben oradaydım. Bana güvenin” demekle eş değerdir.

Giriş bölümünün diğer bir parçası, uzman olmayanlar için zor olabilir. Bir bakıma etnografyayı etnografya yapan, onun antropoloji alanı içinde devam eden bir tartışmanın parçası olmasıdır. Etnograflar yalnızca deneyimlerini yazmazlar; onların çalışması aynı zamanda antropoloji disiplini içindeki güncel sorunlara hitap etmeyi de amaçlar. Yalnızca sınıf içi eğitimler için yazılmamış bir etnografi metni, yazarı kendi çalışmasının kültürel antropoloji alanı içinde nereye oturduğunu söylemesini de gerektirir: örneğin yazarı etkileyen diğer bilim insanları kimlerdir? Yazarın hitap etmeyi planladığı kuramsal sorunlar nelerdir? Bu sorunlar bir etnografinin başlarında gündeme getirilir ve yazarın, (1) diğer bilim insanları tarafından yapılan çalışmaların güçlü ve zayıf yönlerini vurgulayarak, bölgesel ve kuramsal literatürü ve (2) benzer sorunlarla ilgilenen kuramcılarının güçlü ve zayıf yönlerini gözden geçirdiği bir bölüm şeklini alır. Bu durum konunun uzmanı olmayan kişiler için zorlayıcı olabilir, çünkü onların genellikle kuramsal konularla çok fazla deneyimi yoktur veya yazarın alıntıladığı ve isminden bahsettiği isimleri tanımazlar (diğer antropologlar için bu bölüm oldukça önemlidir, çünkü etnografinin geri kalan kısmında yazarın alacağı yön ve yönelimlerle ilgili ipuçları verir). Yazarın bu bölümde büyük ölçüde kuramsal bir dil kullanmayı seçmesi de diğer bir zorluktur. Bu bölümün ne kadarının okunması gerektiğini kendinize (veya hocanıza) sormanız gerekir. Hiç olmazsa, yazarın argümanlarını kuramsal bir bağlama oturtabilmek için 12. bölümde tartışılan kuramsal yaklaşımlara başvurabilirsiniz. Bu bölümde alıntılanan diğer bilim insanlarının isimlerini ezberlemek gerekmez, ancak yazarın argümanlarını takip edebilmek için ezberlemeyi denemek yararlı olabilir. Bu bölüm hocanızın, etnografi metninde ele alınan temel noktala-

rın sınıfça anlaşılması için ders içinde tartışmayı seçeceği noktalardan biri olabilir.

Pek çok etnografinin tarzı artık değişmektedir, çünkü yazar verinin sunulmasına ve bu verinin yorumlanmasına yönelir. İşte yazarın yöneldiği bu bölüm, etnografinin kalbidir; çünkü yazar, bir yaşam biçimiyle ilgili bakış açılarını yansıttığı tanım ve analizler sunar ve bunların anlamıyla ilgili argümanlar öne sürer. Burada yazar, bölümlerin konusunu ve sırasını dikkatlice ve bilinçli olarak seçmiştir. Bir kitap her zaman –bazı materyaller dâhil edilmiş, bazılarıysa çıkarılmıştır– yazarın temas etmek istediği noktalara göre düzenlenmiştir. Akıllı bir okuyucu olarak size düşen görev, yazarın kitabı neden *bu* özel biçimde hazırladığını anlamaya çalışmaktır.

Elbette bazı durumlarda yazar, önsöz veya giriş bölümünde neden kitabın bölümlerini belli bir sıraya göre yerleştirdiğini söyler, ancak bazen de okuyucular mantığı kendileri anlamaya çalışmak zorundadır. Bazen bölümlerin sırası kronolojiktir, bir ritüeli, tarımla ilgili veya takvimle ilgili bir döngüyü takip eder, bazen de bu sıra antropologun toplulukla olan tanışıklığına dayalıdır. Daha yaygın olarak bölümlerin sırası, kitabın devamında sunulacak konuların karışıklık durumuna göre belirlenir. En basit ve anlaşılır olandan başlayarak, en kompleks ve anlaşılması güç olanla biter. Veya bazen de sonraki bölümlerin konuları, önceki bölümlerde sunulan bilgileri gerektirebilir.

Diğer bir yaygın format da, etnografinin öznesi olan toplum veya insanların tarihi veya yaşadıkları doğal çevrenin sunulmasıyla başlamaktır. Tarihsel ve ekolojik altyapı sağlandıktan sonra yazar, bu topluluğun toplumsal ve kültürel dünyasına döner. Diğer durumlarda yazarlar, bölümleri sunulan konuların kültürel anlamda tanıdık olup olmamasına veya duygusal güçlük düzeyine göre düzenlemeyi tercih ederler. Yazarlar, gerekli altyapı olmadan okuyucularının anlamakta ve kabul etmekte zorlanacağı materyale gelmeden önce, argümanlarına dair bütün ayrıntıların ilk başta verilmesi gerektiğini düşünebilirler. Veya

buna alternatif olarak yazarlar, okuyucular için anlaması ve kabul etmesi zor olabilecek, bilgilendiricilerin yaşamlarına dair bazı noktaları sunmadan önce, okuyucuların bilgilendiricileri tanıması ve anlaması gerektiği sonucuna varmışlardır.

Bir etnografiyi düzenlemenin pek çok başka yolu vardır, ancak bütün durumlarda düzenleme konusu, yazarın önemli ölçüde üzerine eğildiği bir konudur. Ancak elbette bu, yazarın her zaman bu konuda çok başarılı olduğu anlamına da gelmez. Okuyucu düzenin mantığını kavradığı anda, yazarın materyali onu ikna ve tatmin edecek biçimde verip vermediğine (“keşke ... konusu hakkında daha ayrıntılı bilgi verseydi...”) veya yazarın okuyucunun öğrenmesini istediği şeyi açıklayıp açıklamadığına (“insanların etnografide şunu neden yaptıklarını hâlâ anlamıyorum...”) kendisi karar verebilir. Bazen yazarlar okuyucuların önemli gördüğü materyali yazıdan çıkarmış olabilirler. Bazen de okuyucuların yüzeysel bulduğu veya fazlaca kendini tekrarladığını düşündükleri materyaller olabilir. Diğer durumlarda okuyucular, etnografin yorumlarından çok farklı deneyimlere sahip olabilir ve etnografinin doğruluğunu ve metindeki iddiaların evrenselliğini kabul etmezler (“Yazar lisede bu araştırmayı yaparken ben de onunla aynı zamanda bir lisede okuyordum. Biz daha farklı yapıyorduk. Belki de yazarın bu okulda buldukları, o okul için geçerliydi çünkü her okul birbirinden farklıdır”).

Etnografinin gelişme bölümünden sonra sonuç bölümü gelir. Burada tarz tekrar değişir, çünkü yazar ucu açık konuları birbirine bağlar, özetler ve giriş bölümünde öne sürülen ve yazarı harekete geçiren kuramsal konularla, çalışmanın gelişme bölümünü birleştirir. Bu kısım aynı zamanda yazarların ilk bölümün tarzına benzeyen bir tarza dönüş yaptığı yerdir, çünkü çalışmalarını benzer konulardaki diğer çalışmaların bağlamına oturtmak isterler: bu bölümde kuram üzerine daha fazla tartışma, diğer bilim insanlarından daha fazla alıntı ve önceki bölümlerde olmadığı kadar daha genel ve soyut ifadeler vardır.

Burada size düşen görev, sonuç ifadelerinin nereden geldiğini bulmaya çalışmaktır. İfadeler gerekçelendirilmiş mi? Önceden sunulan bilgilere dayanıyor mu? Yazar çok aşırıya kaçmış mı? Yazar etnografik bölümleri sonuç kısmına size mantıklı gelecek biçimde bağlamış mı? Kitabı bitirdikten sonra daha önceden kendinizi bilmediğiniz bir dünya hakkında bilgi sahibi olmuş hissediyor musunuz? Veya “orada bulunmuş” gibi hissediyor musunuz?

Yerel ve Bölgesel Terimlerin Kullanımı

Etnografi yazımında en belirgin biçimsel özelliklerden bir tanesi, yerel ve bölgesel terimlerin kullanımıdır. Etnografi metinlerini okuyanlar, bu etnografik kullanım karşısında şaşırabilirler; hattâ bunun etnografiyi okumayı zorlaştırdığını düşünebilirler. Etnografların pek çok yerel ve bölgesel terimi kullanmalarının birkaç nedeni vardır. Bir açıdan bu terimlerin kullanılması, yazarın bahsettiği şeyi çok iyi bildiğinin bir kanıtıdır – yani yazar bölge insanının kullandığı dili öğrendiğini yazısında gösterir. Aynı zamanda bu dili konuşan kişilerden de yazarın kitabını okuyan birisi çıkabilir. Bahsettiğimiz dil ister Malinowski’nin Trobriand adalarında 1915-1918 yıllarında öğrendiği Kiriwinia dili olsun, isterse Daphne Berdahl’ın 1990’ların başlarında Kella’nın küçük bir kasabasında kullandığı Almanca olsun, akademik profesyonellik etnografların araştırma dilleri hakkındaki bilgileri mümkün olabildikince doğru kaydetmelerini gerektirir. Burada amaç bu dili konuşan diğer insanların, etnografin dili nasıl algıladığını anlayabilmelerine yardımcı olmaktır. Böyle bir linguistik hassasiyet, yazarların güvenilebileceğine dair ilave kanıt sağlar.

Bir bakıma bu, “çalışmanızı” matematik dersinde “göstermeye” benzer. Ancak daha önemlisi, antropolojideki temel varsayımlardan birisinin yansımasıdır – diğer insanlar kendi dilleri aracılığı ile dünyaya dair anlamlı ve tutarlı görme biçimleri

yaratırlar ve bu diller *İngilizce ile tam örtüşmezler*. Yerel ve bölgesel terimleri kullanmak, etnografinkinden farklı olan yaşam biçimlerinin boyutlarını göstermektir. Bruce Knauf'ta göre, etnografin görevlerinden bir tanesi “diğer insanlar için önemli olan kavramları öğrenmek ve aktarmaktır”. Tüm saydığımız sebeplerden ötürü, yerel ve bölgesel terimlerin kullanılması *etnografik* olarak adlandırdığımız yazım stiline bir özelliği olarak görülebilir. Dolayısıyla bir etnografi yazısı okurken, okuyucular karşlarına çıkan yerel veya bölgesel terimlerden dolayı panik olmamalıdır – Hocanızın bunların hepsinin ezberlemenizi isteme ihtimali düşüktür!– ancak okuyucular, kendilerinininkinden farklı bir yaşam biçimini anlamanın önemli belirleyicileri olarak bu terimleri kullanmalıdırlar.

Fotoğraflar

Pek çok etnografi metni genellikle fotoğraflarla resimlendirilir. Bu da okuyucunun dikkatini çekmesi gereken bir alandır. Fotoğraflar ilk etnografi örneklerinden beri etnografi yazımının önemli parçasını oluşturmaktadır – Malinowski'nin *Argonauts of the Western Pacific* (1922) (Batı Pasifik Argonotları) altmış altı fotoğraf içermekteydi ve Malinowski, saha çalışması fotoğrafçılığı ile ilgili 1899'da yayımlanan bir rehber kullanıyordu. Erken dönem etnografyasında kamera kullanımı, kameranın “bilimsel” bir kayıt aracı olduğu fikrine dayalıydı ve Malinowski, Trobriand adalarında yaptığı çalışmasında kamera kullanımı konusunda oldukça titizdi (bkz. Young 1988). Okuyucunun herhangi bir etnografideki fotoğrafları incelemesi, bu fotoğrafların neden o kitapta olduğunu ve etnografiye ne gibi katkılar sağladığını düşünmesi oldukça yararlı olacaktır. Ne de olsa bir kitaba fotoğraf eklemek, bu kitabın yayın giderinin artmasına neden olmaktadır ve bu fotoğraflar yalnızca yazarın birkaç tane eklemesinin kitabı hoş göstereceğini düşündüğü için oraya eklenmemiştir. İlk olarak fotoğraflar, etnografin güvenilirlik

sağlaması için kullandığı bir yoldur – özellikle de etnograf veya etnografin eşi tarafından çekilen fotoğraflar, etnografin orada olduğunu gösteren bir kanıttır; sıklıkla da yazarın bölge insanı tarafından kabul edildiğini gösterir (Pek çok etnografi, yazarın bölge insanıyla etkileşimini gösteren en az bir görüntü içerir). Her iki durumda da bu “Ben oradaydım. Söylediğime güvenebilirsiniz” mesajıdır.

İkincisi, fotoğraflar uygun zemini hazırlar ve okuyucu hayal etmez; bunun yerine fotoğraflar sayesinde sahaya ait bir resim görür. Bazen en canlı yazım bile, etnografin iletmek istediği özgün gerçekliği ifade edemez. Fotoğraflar, etnografin tanım ve analizleri için görsel bir kaynak vererek, okuyucuya yardımcı olabilir. Fotoğraflar ayrıca, etnografin ihmal ettiği veya betimlemek için çok fazla karmaşık bulduğu, fiziksel ve sosyal çevreye dair ayrıntıları aktarabilir. Aynı zamanda fotoğraflar, okuyucuların alana dair kendi yorumları ile yazarın yorumlarını karşılaştırma imkânı verir. Üçüncüsü, fotoğraflar etnografin birlikte yaşadığı insanları daha insani ve sempatik bir çerçeveden görmeyi sağlar. Örneğin, fotoğraf çerçevesini dolduran bir portre, insanların yaşadığı fiziksel ve sosyal dünyayı görmek için pek yararlı değildir, ancak özne, etnograf ve izleyici arasında ortak bir beşeriyet kurmada oldukça etkilidir. Sonuç olarak metinde kaynak, yazı ve fotoğraf kullanarak, etnograf metin ile fotoğraflar arasında bir diyalog yaratabilir ve bu da etnografin hissettirmeye çalıştığı dünyayı okuyucunun daha iyi anlamasına yardımcı olacaktır.

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, fotoğraflar bazen insanları egzotik göstermek için de kullanılmaktadır. Kostüm, yüz veya vücut boyamaları, vücut mütilasyonları, ritüel vücut pozisyonları, eylemler, konaklama biçimleri veya nesnelere belirli biçimlerde dikkat çekilmesi, bu insanları yabancı olarak gösterebilir; fotoğrafları gören okuyucular bu insanların sosyal veya kültürel olarak anormal veya daha aşağı olduklarını düşünebilir veya paylaşılan ortak özellikleri göz ardı ederek yalnız-

ca farklılıklara odaklanılmasına yol açabilir. Örneğin, yalnızca “geleneksel” kostüm giyen insanların fotoğraflarını içeren bir metin, bir tuhaflık ve egzotiklik izlenimi verebilir: geleneksel kostümler yalnızca yılda bir defa veya sadece fotoğraf çekilmek için giyiliyor bile olsa, böyle bir metin insanlar bunları günlük yaşamında giyiyor gibi gösterir. Son yıllarda antropologlar etnografilerde fotoğraf kullanımını eleştirel biçimde incelemişlerdir ve çalışmalarına koydukları fotoğrafları özenle değerlendirmişlerdir. Fotoğrafların açıklama gerektirdiğini, kendilerini ifade edemediklerini hatırlamak önemlidir. Fotoğraflar belirsizdir, bu yüzden de çeşitli fotoğraf alt yazıları kullanılır veya etnografi metni içinde tartışılır.

Fotoğraflı bir etnografi metni okurken, kendinize bu resimlerin nasıl ele alındığı ile ilgili sorular sorabilirsiniz. Fotoğrafların altında kapsamlı açıklamalar var mı? Fotoğraf alt yazıları metne atıf yapıyor mu? Metin fotoğraflara atıfta bulunuyor mu? Fotoğraflarda insanlar mı yoksa mekânlar mı var? Veya her ikisi de mi? Sahanın ne kadarı fotoğraflara dâhil edilmiş? (Yani fotoğrafların çoğu oradaki insanların yakın-çekimlerinden mi oluşuyor? Veya insanların etrafında her zaman doğal çevreleri mi görünüyor?) Fotoğraflar sizi bu topluma doğru çekiyor mu yoksa bu toplumdan uzaklaştırıyor mu? Metin içerisinde, fotoğraf ile resimlendirilmesini istediğiniz şeyler var mı? Yazarın neden bu fotoğrafları seçtiğini anlayabiliyor musunuz? Fotoğraflar sizin yazarın gittiği yere gitmek istemenize sebep oluyor mu? Fotoğrafları gördükten sonra bu toplumu daha iyi tanımış hissediyor musunuz?

Neden Bu Etnografiyi Okuyorsunuz (ve Nasıl Okumalısınız)?

Bir etnografi metnini açmadan önce, kendinize (veya belki de hocanıza) neden okuduğunuzu sormalısınız, çünkü okuma nedeniniz, etnografiyi *okuma biçiminizi* etkileyecektir. Bir etnog-

rafiyi okumanın amacı, içinde bulunan çok sayıdaki ayrıntıyı ezberlemek değildir. Sıklıkla bir etnografyi okumadaki amaç, hem kendinizinkinden farklı olan bir yaşam biçimini görmek, hem de etnografide tarif edilen toplumun kendi yaşamlarını nasıl algıladığını öğrenmektir. Etnografinin odak noktası belirgin olarak ekonomik aktiviteler veya akrabalık olabilir, ancak “Baba-Kız Kardeş-Kız çocuk evliliği” veya ruhun ele geçirilmesi sırasında gerçekleşen olayların sırası için kullanılan özel terimler gibi ayrıntıları hatırlamaya çalışmaktansa, öncelikli amacınız genel yapıya bakmak olmalıdır.

Farklı kıtalardaki insanların yaşam tarzlarını, farklı geçim biçimlerini karşılaştırabilmek için veya ataları eskiden tarımla uğraşan ancak şimdi Malezya veya Meksika’daki fabrikalarda çalışan toplumlara ne olduğunu bulabilmek için birden fazla etnografi metni okumanız istenebilir. Kendi toplumunuza ait bir etnografi de okuyor olabilirsiniz ve hocanızın amacı, dünyanın her yerinde olduğu gibi sizin yaşam biçiminizin de bir sosyal ve kültürel inşa olduğu üzerine düşünmenizi sağlamak olabilir. Hocanız size bu etnografyi neden veya özel olarak neyi görmek için okumanızı istediğini söylememiş olsa bile, hocanın sınıfta bir süredir hangi konudan bahsettiğini düşünürseniz veya ders izlencesinde bu etnografinin nereye yerleştirildiğine bakarsanız sorularınızın cevaplarını bulabilirsiniz.

Durum ne olursa olsun, aktif bir okuma yapmalısınız. Daha önce de bahsedildiği gibi antropolojideki bütün yazım, alan içinde devam eden bir diyalogun parçasıdır ve kendinizi bu diyalogun bir parçası haline getirmelisiniz: Okumak aktif bir eylemdir, pasif değil. Eğer yazarın söylediğini anlamıyorsanız, bir kâğıda veya kitabın boş bir kenarına (tabii ki kitap sizinsin!) not alın. Eğer yazarın söylediği bir şey ile hemfikir değilseniz, not alın. Eğer yazarın söylediği bir şeyden çok etkilendiyseniz, not alın. Yazarın söylediği bir şey hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak istiyorsanız, not alın. Siz ve yazar burada birlikte-

siniz ve kitaba (ve kitap hakkında) yazdığınız her şey metnin bir parçası haline gelmektedir.

Özellikle de yeni başlıyor iseniz, yapması zor olsa da yazarın metnin içinden ne çıkarmış veya neyden bahsetmemiş olabileceğini düşünün. Yazar kadınlar veya erkekler üzerine yazmıyor mu? Yazar küreselleşmeden veya ulus inşa etme çabalarının okuduğunuz toplum üzerindeki etkilerinden bahsediyor mu? Yazar etnografinin yazıldığı grup içindeki çatışmalara dikkat çekiyor veya bunları görmezden geliyor mu? Hakkında daha fazla bilmek istediğiniz konular var mı? Bu kitabın sizinle doğrudan konuşmasını sağlayacak herhangi bir şey var mı?

Son olarak, sorulacak sorulardan bazıları, etnografin kendisi ile ilgilidir. Etnograf kitapta kendini nasıl göstermektedir? Etnografin rolü nedir? Etnograf dışarıdan bakan, bağımsız bir gözlemci izlenimi mi veriyor? Yoksa etnograf siyasi bir pozisyon mu alıyor? Etnograf arasında araştırma yaptığı insanları destekliyor muydu veya toplum için ve onlarla birlikte çalışıyor muydu? Etnograf bahsi edilen sorunlarla ilgili bir taraf tutuyor mu? Etnograf, araştırmanın amaçları, nasıl meydana geldiğini, araştırmayı kimin finanse ettiği, çalışılan insanlarla arasında nasıl bir etkileşim olduğu ile ilgili hangi bilgileri veriyor? Bazı durumlarda özellikle de daha eski etnografilerde yazar, giriş anlatısında bir defa görünür, sonraki bölümlerde ise kesinlikle bir giriş yapmaz. Diğer durumlardaysa etnograf, kitaptaki karakterlerden bir tanesidir, bazen bir gözlemci, bazen anlatıcı, bazen de tecrübeleri toplanan verinin bir parçası olan birisi olarak karşımıza çıkar. Daha yakın zamanlarda, birlikte yaptıkları alan çalışmasına dayanarak, etnografar ve bilgendiricileri etnografik metinleri birlikte yazmaya başlamışlardır. Bu tarz stratejilerin okumanız ve daha genel anlamda etnografi üzerindeki etkisi hakkında düşünmek sizin için yararlı ve değerli olacaktır.

Etnografi metinleri uzun zamandır oldukları gibi kabul edilmektedir. Günümüz etnografaları, metnlerinin masum belgeler

olmadığının daha önce hiç olmadığı kadar farkındalar –etnografiler, etnografin bilgi ağaçlarından topladığı olgun meyveler gibi, tarafsız veri raporları değildirler. Etnografiler antropoloji disiplini içinde devam eden tartışmanın bir parçasıdır; onlar etnograf ile çalıştığı insanlar arasındaki eşit olmayan veya dikkatlice planlanmış ilişkiye dayanır; mutlaka taraflıdırlar (etnografin görmesine izin verilmeyen olaylar ve araştırılmamış konular mutlaka vardır); ve etnografinin içinde siyasi içerik ve imalar vardır. Etnografiler hükümet, toplum içindeki siyasi gruplar ve diğer alanlardan bilim insanları tarafından etnografin hiç amaçlamadığı gayelerle kullanılabilir. Sonuç olarak etnografılar, net ve belirgin bağlamlarda kendilerini ve araştırmalarını konumlandırma konusunda oldukça titiz davranmaktadır. Metin içinde kim olduklarını, kişisel ve siyasi olarak nasıl karşılandıklarını, kiminle zaman geçirebildiklerini, bu araştırmayı kimin finanse ettiğini, nasıl yürütüldüğünü ve çeşitli türden bölge insanı tarafından hangi bölümlerinin kullanılmış olabileceğini veya itiraz edildiğini netleştirirler. Bunu, topladıkları verilerin önemi hafife alınmasın veya abartılmasın diye yaparlar. Verileri kimin topladığını, nasıl ve kimden toplandığını ve nasıl yorumlandığını bilmek, etnografinin önemini daha güçlü kılar.

Bununla beraber şunu da unutmamak gerekir ki, etnografinin oluşmasındaki itici güç, farklı coğrafi, tarihî, siyasi ve kültürel alanlarda insanların oluşturduğu yaşam biçimlerine karşı inkâr edilemez bir hayranlıktır. Etnografiler, insanların karşılaştığı çeşitli zorluklar karşısında gösterdikleri direnç ve şaşırtıcı yaratıcılığı ortaya çıkarır. Etnografi metni okumak, insan deneyiminin zenginliğine doğru giden mükemmel bir yoldur. Tadını çıkarmanızı diliyoruz!

KAYNAKÇA

- Abu-Lughod, Janet. *Before European—Hegemony: The World System A.D. 1250–1350*. New York: Oxford University Press, 1989.
- Agar, Michael. *Language Shock: Understanding the Culture of Conversation*. New York: Morrow, 1994.
- . *The Professional Stranger*. 2nd ed. San Diego: Academic Press, 1996.
- Agrawal, Arun. *Environmentality: Technologies of Government and the Making of Subjects*. Durham: Duke University Press, 2005.
- Akmajian, Adrian, et al. *Linguistics: An Introduction to Language and Communication*. 6th ed. Cambridge, MA: MIT Press, 2010.
- Alland, Alexander. *The Artistic Animal*. New York: Doubleday Anchor, 1977.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. London: Verso, 1983. [Anderson, Benedict. *Hayali Cemaatler; Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. Çev. İskender Savaşır. Metis Yayınları, 1993.]
- Andersen, Margaret and Patricia Hill Collin, eds. *Race, Class, and Gender: An Anthology*. 8th ed. Independence, KY: Cengage Learning, 2012.
- Anderson, Richard L. *Calliope's Sisters: A Comparative Study of Philosophies of Art*. 2nd ed. Upper Saddle River, NJ: Pearson Prentice Hall, 2004.

- Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Arens, W. and Ivan Karp. *Creativity of Power: Cosmology and Action in African Societies*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1989.
- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2003.
- Ashmore, Wendy, and Robert J. Sharer. *Discovering Our Past: A Brief Introduction to Archaeology*. 5th ed. New York: McGraw-Hill, 2009.
- Askew, Kelly, and Richard R. Wilk, eds. *The Anthropology of Media: A Reader*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2002.
- Baer, Hans, Merrill Singer, and Ida Susser, eds. *Medical Anthropology and the World System*. 2nd ed. Westport, CT: Praeger, 2003.
- Baker, Lee D. *From Savage to Negro: Anthropology and the Construction of Race, 1896–1954*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Becker, Gaylene. *The Elusive Embryo: How Women and Men Approach New Reproductive Technologies*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Behar, Ruth, and Deborah Gordon, eds. *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- Bell, Sandra, and Simon Coleman. "The Anthropology of Friendship: Enduring Themes and Future Possibilities." In *The Anthropology of Friendship*, edited by Sandra Bell, and Simon Coleman, 1–19. Oxford: Berg, 1999.
- Bernard, Alan. *History and Theory in Anthropology*. New York: Cambridge University Press, 2000.
- Bernard, H. Russell. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. 5th ed. Lanham, MD: AltaMira Press, 2011.
- Biehl, João. *Will to Live: AIDS Therapies and the Politics of Survival*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.
- Biehl, João, and Adriana Petryna. *When People Come First: Critical Studies in Global Health*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013.

- Biersack, Aletta, and James B. Greenberg. *Reimagining Political Ecology*. Durham, NC: Duke University Press, 2006.
- Blackwood, Evelyn, and Saskia E. Wieringa, eds. *Female Desires: Same Sex Relations and Transgender Practices across Cultures*. New York: Columbia University Press, 1999.
- Blount, Ben G., ed. *Language, Culture, and Society: A Book of Readings*. 2nd ed. Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1995.
- Blum, Susan. *Making Sense of Language: Readings in Culture and Communication*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Boellstorff, Tom. *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.
- Bohannon, Paul. *How Culture Works*. New York: Free Press, 1995.
- Bonvillian, Nancy. *Language, Culture, and Communication: The Meaning of Messages*. 5th ed. Upper Saddle River, NJ: Pearson Prentice Hall, 2008.
- . *Women and Men: Cultural Constructs of Gender*. 4th ed. Upper Saddle River, NJ: Pearson Prentice Hall, 2006.
- Bowen, John. *Religions in Practice: An Approach to the Anthropology of Religion*. 4th ed. Needham Heights, MA: Allyn & Bacon, 2008.
- Bowie, Fiona. *The Anthropology of Religion: An Introduction*. 2nd ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2006.
- Boyd, Robert, and Peter J. Richerson. *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- Bradburd, Daniel. *Being There: The Necessity of Fieldwork*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1998.
- Breckenridge, Carol, Sheldon Pollock, Homi Bhabha, and Dipeesh Chakrabarty, eds. *Cosmopolitanism*. Durham, NC: Duke University Press, 2002.
- Brenneis, Donald, and Ronald Macaulay, eds. *The Matrix of Language: Contemporary Linguistic Anthropology*. Boulder, CO: Westview Press, 1996.
- Brettell, Caroline B. and Carolyn F. Sargent, eds. *Gender in Cross Cultural Perspective*. 6th ed. Upper Saddle River, NJ: Pearson Prentice Hall, 2013.

- Brosius, J. Peter, et al. *Communities and Conservation: Histories and Politics of Community-Based Natural Resource Management*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2005.
- Bunten, Alexis. "Commodities of Authenticity: When Native People Consume Their Own 'Tourist Art.'" In *Exploring World Art*, edited by Eric Venbrux et al., 317–336.
- Long Grove, IL: Waveland Press, 2006.
- Burling, Robbins. *The Talking Ape: How Language Evolved*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Butler, Judith. *Gender Trouble*. New York: Routledge, 2006. [Butler, Judith. *Cinsiyet Belası*. çev. Başak Ertür. Metis Yayınları, 2008]
- Caldwell, Melissa L. "Domesticating the French Fry: McDonald's and Consumerism in Moscow." In *The Cultural Politics of Food and Eating: A Reader*, edited by James
- Watson and Melissa L. Caldwell, 180–196. Malden, MA: Blackwell, 2005.
- Campbell, Christina J. et al., eds. *Primates in Perspective*. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2011.
- Carrier, James G. ed. *A Handbook of Economic Anthropology*. Northampton, MA: Edward Elgar 2006.
- Carsten, Janet, *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- , ed. *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- . *Ghosts of Memory: Essays on Remembrance and Relatedness*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2007.
- Chambers, Erve. *Native Tours: The Anthropology of Travel and Tourism*. 2nd ed. Long Grove, IL: Waveland Press, 2010.
- Clifford, James. *The Predicament of Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.
- Coe, Sophie, and Michael Coe. *The True History of Chocolate*. London: Thames & Hudson, 1996.
- Collier, Jane Fishburne, and Sylvia Junko Yanigasako, eds. *Gender and Kinship*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1987.
- Collins, Patricia Hill. *Black Feminist Thought*. New York, Routledge, 2008.

- Colloredo-Mansfeld, Rudi. *The Native Leisure Class: Consumption and Cultural Creativity in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- Comaroff, John, and Jean Comaroff. *Of Revelation and Revolution, Volume 1: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- . *Of Revelation and Revolution, Volume 2: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Counihan, Carole M. *Around the Tuscan Table: Food, Family, and Gender in Twentieth Century Florence*. New York: Routledge, 2004.
- Counihan, Carole, and Penny Van Esterik. *Food and Culture: A Reader*. 2nd ed. New York: Routledge, 2008. Dalsgaard, Steffen. "Facework on Facebook: The Presentation of Self in Virtual Life and Its Role in the US Elections." *Anthropology Today* 24, no. 6 (2008): 8–12.
- Daniel, E. Valentine, and John Knudsen, eds. *Mistrusting Refugees*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Darnell, Regna. *Invisible Genealogies: A History of Americanist Anthropology*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2001.
- Das, Veena, Arthur Kleinman, Margaret Lock, and Mamphela Ramphele. *Remaking a World: Violence, Social Suffering, and Recovery*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- De Walt, Kathleen M., and Billie R. De Walt. *Participant Observation: A Guide for Field-workers*. 2nd ed. Lanham, MD: AltaMira Press, 2010.
- Di Leonardo, Micaela, ed. *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Dirks, Nicholas B. *The Scandal of Empire: India and the Creation of Imperial Britain*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.
- Douglas, Mary. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London: Routledge, 1970.

- . *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul, 1966.
[Douglas, Mary. *Saflık ve Tehlike; Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*. Çev. Emine Ayhan. Metis Yayınları, 2007.]
- . "Introduction." In *Witchcraft Confessions and Accusations*, edited by Mary Douglas, xi–xxxviii. London: Tavistock, 1970.
- Duranti, Alessandro, ed. *A Companion to Linguistic Anthropology*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2006.
- . ed. *Linguistic Anthropology: A Reader*. Malden, MA: Blackwell 2001.
- . *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Durham, William H. *Coevolution: Genes, Culture, and Human Diversity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1991.
- Edelman, Marc, and Angelique Haugerud, eds. *The Anthropology of Development and Globalization: From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2005.
- Eller, Jack David. *Introducing Anthropology of Religion: Culture to the Ultimate*. 2nd ed. New York; London: Routledge, 2015.
- Erazo, Juliet S. *Governing Indigenous Territories: Enacting Sovereignty in the Ecuadorian Amazon*. Durham, NC: Duke University Press, 2013.
- Errington, Shelly. *The Death of Authentic Primitive Art and Other Tales of Progress*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Ervin, Alexander M. *Applied Anthropology: Tools and Perspectives for Contemporary Practice*. 2nd ed. Upper Saddle River, NJ: Pearson Allyn & Bacon, 2004.
- Farmer, Paul. *Pathologies of Power: Health, Human Rights, and the New War on the Poor*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- Fassin, Didier. *Humanitarian Reason*. Berkeley: University of California Press, 2012.
- Fassin, Didier, and Mariella Pandolfi. *Contemporary States of Emergency: The Politics of Military and Humanitarian Interventions*. New York: Zone Books, 2010.

- Fausto-Sterling, Anne. "Nature." In *Critical Terms for the Study of Gender*, edited by Catharine R. Stimpson and Gilbert Herdt, 294–319. Chicago: University of Chicago Press, 2014.
- Featherstone, Mike, ed. *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity*. London: Sage, 1990.
- Ferguson, R. Brian. "Pinker's List: Exaggerating Prehistoric War Mortality." In *War, Peace and Human Nature*, edited by Douglas P. Fry, 112–131. Oxford and New York: Oxford University Press, 2013.
- Fiddis, Nick. *Meat: A Natural Symbol*. London: Routledge, 1991.
- Firth, Raymond. *We, The Tikopia*. Boston: Beacon Press, 1966 [1936].
- Fischer, Edward, and Peter Benson. *Broccoli and Desire*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish*. New York: Vintage, 1995.
- . *The History of Sexuality, Volume 1. An Introduction*. New York: Vintage, 1980.
- . *The History of Sexuality, Volume 2. The Use of Pleasure*. New York: Vintage, 1990.
- . *The History of Sexuality, Volume 3. The Care of the Self*. New York, 1988. Vintage. [Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi*. Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. 7. Baskı Ayrıntı Yayınları, 2017.]
- Fox, Richard G., and Barbara J. King, eds. *Anthropology Beyond Culture*. Oxford: Berg, 2002.
- Fried, M. H. *The Evolution of Political Society*. New York: Random House, 1967.
- Galison, Peter. *How Experiments End*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- . *Image and Logic: A Material Culture of Microphysics*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Gamst, F. C., and E. Norbeck, eds. *Ideas of Culture*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1976.
- Gardner, Katy, and David Lewis. *Anthropology, Development and the Post-Modern Challenge*. London: Pluto Press, 1996.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973. [Geertz, Clifford. *Kültürlerin Yorumlanması*. Çev. Hakan Gür. Dost Kitabevi, 2010.]

- Gershon, Ilana. "Email My Heart: Remediation and Romantic Break-Ups." *Anthropology Today* 24 (2008): 13–15.
- Ginsburg, Faye, and Rayna Rapp. *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Ginsburg, Faye D., Lila Abu-Lughod, and Brian Larkin, eds. *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Gmelch, Sharon. *Tourists and Tourism: A Reader*. 2nd ed. Long Grove, IL: Waveland Press, 2010.
- Good, Byron, et al. *A Reader in Medical Anthropology: Theoretical Trajectories, Emergent Realities*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.
- Goodale, Mark. *Human Rights: An Anthropological Reader*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009.
- Goodman, Alan H. and Thomas Leland Leatherman, eds. *Building a New Biocultural Synthesis: Political-Economic Perspectives on Human Biology*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999.
- Goody, Jack, and Stanley Tambiah. *Bridewealth and Dowry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Graburn, Nelson, ed. *Readings in Kinship and Social Structure*. New York: Harper & Row, 1971.
- Gregory, Melissa, and Gregory J. Seigworth, eds. *The Affect Theory Reader*. Durham, NC: Duke University Press, 2010.
- Grosz, Elizabeth. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- Gudeman, Stephen. *The Anthropology of Economy: Community, Market, and Culture*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2001.
- Gutmann, Matthew. "Trafficking in Men: The Anthropology of Masculinity." *Annual Review of Anthropology* 26 (1997): 385–409.
- Gwynne, Margaret A. *Applied Anthropology: A Career-Oriented Approach*. Upper Saddle River, NJ: Pearson Allyn & Bacon, 2003.
- Hackett, Edward J., et al. *The Handbook of Science and Technology Studies*. 3rd ed. Cambridge, MA: MIT Press, 2008.
- Halperin, David. "Sex, Sexuality, and Sexual Classification." In *Critical Terms for the Study of Gender*, edited by Catharine R. Stimpson and Gilbert Herdt, 449–486. Chicago:

- University of Chicago Press, 2014. Halperin, Rhoda H. *Cultural Economies: Past and Present*. Austin: University of Texas Press, 1994.
- Hannerz, Ulf. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London: Routledge, 1996.
- Haraway, Donna. *Modest-Witness@Second-Millennium. Female-man-Meets-Oncomouse: Feminism and Technoscience*. New York: Routledge, 1997.
- . *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991.
- Harris, Olivia, ed. *Inside and Outside the Law: Anthropological Studies of Authority and Ambiguity*. New York: Routledge, 1997.
- Harrison, Faye, ed. "Contemporary Issues Forum: Race and Racism." *American Anthropologist* 100, no. 3 (1998): 605–715.
- . "Introduction: Expanding the Discourse on 'Race.'" *American Anthropologist* 100, no. 3 (1998): 609–631.
- Harrison, Ira, and Faye Harrison, eds. *African-American Pioneers in Anthropology*. Champaign: University of Illinois Press, 1999.
- Hartigan, John. *Race in the 21st Century: Ethnographic Approaches*. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2015.
- Herdt, Gilbert, ed. *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books, 1994.
- Hicks, David, ed. *Religion and Belief: Readings in the Anthropology of Religion*. 3rd ed. Lanham, MD: AltaMira Press, 2010.
- Hill, Jane, and Judith Irvine, eds. *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Hinton, Alexander Laban. *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Hirsch, Jennifer S. and Holly Wardlow. *Modern Loves: The Anthropology of Romantic Courtship & Companionate Marriage*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006.
- Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. [Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger. *Geleneğin İcadı*. Çev. Mehmet Murat Şahin. Agora Kitaplığı, 2006.]

- Hodgson, Dorothy L. *Once Intrepid Warriors: Gender, Ethnicity, and the Cultural Politics of Maasai Development*. Bloomington: Indiana University Press, 2004.
- Howe, Cymene. *Intimate Activism: The Struggle for Sexual Rights in Postrevolutionary Nicaragua*. Durham, NC: Duke University Press, 2013.
- Hughey, Michael. *New Tribalisms: The Resurgence of Race and Ethnicity*. New York: New York University Press, 1998.
- Inda, Jonathan Xavier, and Renato Rosaldo, eds. *The Anthropology of Globalization: A Reader*. 2nd ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2007.
- Kahn, Susan Martha. *Reproducing Jews: A Cultural Account of Assisted Conception in Israel*. Durham, NC: Duke University Press, 2000.
- Karkazis, Katrina. *Fixing Sex: Intersex, Medical Authority, and Lived Experience*. Durham, NC: Duke University Press, 2008.
- Keane, Webb. "Signs Are Not the Garb of Meaning: On the Social Analysis of Material Things." In *Materiality*, edited by Daniel Miller, 182–205. Durham, NC: Duke University Press, 2005.
- Kearney, Michael. "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism." *Annual Review of Anthropology* 24 (1995): 547–565.
- . *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*. Boulder, CO: Westview Press, 1996.
- Kedia, Satish, and John van Willigen, eds. *Applied Anthropology: Domains of Application*. Westport, CT: Praeger, 2006.
- Kelty, Christopher M. *Two Bits: The Cultural Significance of Free Software*. Durham, NC: Duke University Press, 2008.
- Kiefer, Christie W. *Doing Health Anthropology: Research Methods for Community Assessment and Change*. New York: Springer, 2007.
- Killick, Evan, and Amit Desai. "Introduction: Valuing Friendship." In *The Ways of Friendship: Anthropological Perspectives*, edited by Amit Desai, and Evan Killick, Oxford: Berghahn Books, 2010.
- Kleinman, Arthur, Veena Das, and Margaret Lock, eds. *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Knaft, Bruce. *The Gebusi*. 3rd ed. New York: McGraw-Hill, 2013.

- . *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology*. New York: Routledge, 1996. Kohn, Eduardo. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. 2013.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Kuper, Adam. *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*. 3rd ed. London: Routledge, 1996.
- . *Culture: The Anthropologists Account*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Labinger, Jay A., and H. M. Collins. *The One Culture? A Conversation About Science*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- Lambek, Michael, ed. *A Reader in the Anthropology of Religion*. 2nd ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2008.
- Lancaster, Roger N. *Life Is Hard*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Lancaster, Roger N., and Micaela Di Leonardo, eds. *The Gender/Sexuality Reader: Culture, History, Political Economy*. London: Routledge, 1997.
- Latour, Bruno. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.
- . *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- Latour, Bruno, and Steve Woolgar. *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.
- Leacock, Eleanor. *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally*. New York: Monthly Review Press, 1981.
- Lee, Richard B. *The Dobe Ju/'hoansi*. 3rd ed. Belmont, CA: Wadsworth, 2002.
- Leslie, Charles M. *Asian Medical Systems: A Comparative Study*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- Levine, Nancy. *The Dynamics of Polyandry: Kinship, Domesticity, and Population on the Tibetan Border*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Lewellen, Ted C. *The Anthropology of Globalization: Cultural Anthropology Enters the 21st Century*. Westport, CT: Bergin & Garvey Paperback, 2002.

- . *Dependency and Development*. Westport, CT: Bergin & Garvey, 1995.
- . *Political Anthropology: An Introduction*. 3rd ed. Westport, CT: Praeger, 2003.
- Lewin, Ellen. *Feminist Anthropology: A Reader*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2006.
- Li, Tania. *The Will to Improve: Governmentality, Development, and the Practice of Politics*. Durham, NC: Duke University Press, 2007.
- Littlefield, Alice, and Hill Gates, eds. *Marxist Approaches in Economic Anthropology*. Lanham, MD: University Press of America and Society for Economic Anthropology, 1991.
- Lock, Margaret M. and Vinh-Kim Nguyen. *An Anthropology of Biomedicine*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.
- Lykke, Nina. *Feminist Studies: A Guide to Intersectional Theory, Methodology and Writing*. New York: Routledge, 2012.
- Malinowski, Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific*. Long Grove, IL: Waveland Press, 1984 [1922].
- Malkki, Liisa H. "Refugees and Exile: From 'Refugee Status' to the National Order of Things." *Annual Review of Anthropology* 24 (1995): 495–523.
- Mankekar, Purnima. *Screening Culture, Viewing Politics: An Ethnography of Television, Womanhood, and Nation in Postcolonial India*. Durham, NC: Duke University Press, 1999.
- Marcus, George. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography." *Annual Review of Anthropology* 24 (1995): 95–117.
- Marcus, George, and Michael Fischer. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Marks, Jonathan. *The Alternative Introduction to Biological Anthropology*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Martin, Emily. *The Woman in the Body*. Boston: Beacon Press, 2001.
- McDonald, James H. *The Applied Anthropology Reader*. Upper Saddle River, NJ: Pearson Allyn & Bacon, 2001.
- McElroy, Ann, and Patricia K. Townsend. *Medical Anthropology in Ecological Perspective*. 5th ed. Boulder, CO: Westview Press, 2008.

- McGee, R. Jon, and Richard Warms. *Anthropological Theory: An Introductory History*. 5th ed. New York: McGraw-Hill, 2012.
- Merry, Sally Engle. *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- Messer, Ellen. "Anthropology and Human Rights." *Annual Review of Anthropology* 22 (1993): 221–249.
- Miller, Barbara Diane, ed. *Sex and Gender Hierarchies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Miller, Claire Cain. *Searching for a Best Estimate of the Transgender Population*. New York Times, June 9, 2015, A3.
- Miller, Daniel. "Coca-Cola: A Black Sweet Drink from Trinidad." In *Material Cultures: Why Some Things Matter*, edited by Daniel Miller, 169–188. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- . "Consumption and Commodities." *Annual Review of Anthropology* 24 (1995): 141–161.
- Miller, Daniel, and Don Slater. *The Internet: An Ethnographic Approach*. Oxford: Berg, 2000.
- Mintz, Sidney W. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Penguin Books, 1985.
- . *Tasting Food, Tasting Freedom: Excursions into Eating, Culture, and the Past*. Boston: Beacon Press, 1996.
- Moore, Henrietta L., and Todd Sanders. *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2006.
- Moore, Jerry D. *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 1997.
- Morgan, Marcyliena. *Language, Discourse, and Power in African American Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Moro, Pamela, and James Myers. *Magic, Witchcraft, and Religion*. 8th ed. New York: McGraw-Hill, 2010.
- Murthy, Dhiraj. "Muslim Punks Online: A Diasporic Pakistani Music Subculture on the Internet." *South Asian Popular Culture* 8 (2010): 181–194.
- Myers, Fred. *Painting Culture: The Making of an Aboriginal High Art*. Durham, NC: Duke University Press, 2003.
- Nader, Laura. *Law in Culture and Society*. Berkeley: University of California Press, 1997.

- Nagata, Judith. "Beyond Theology: Toward an Anthropology of 'Fundamentalism.'" *American Anthropologist* 103 (2001): 481–498.
- Nagengast, Carole. "Violence, Terror, and the Crisis of the State." *Annual Review of Anthropology* 23 (1994): 109–136.
- Nardi, Bonnie A. *My Life as a Night Elf Priest: An Anthropological Account of World of Warcraft*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2010.
- Netting, Robert. *Smallholders, Householders: Farm families and the Ecology of Intensive, Sustainable Agriculture*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1993.
- Netting, Robert, Richard Wilk, and E. J. Arnould, eds. *Households: Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Ong, Aihwa. *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham, NC: Duke University Press, 1999.
- Ong, Aihwa, and Stephen J. Collier. *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. Malden, MA: Blackwell, 2005.
- Ortner, Sherry. *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham, NC: Duke University Press, 2006.
- . "Is Female to Male as Nature is to Culture?" In *Women, Culture and Society*, edited by Michelle Rosaldo and Louise Lamphere, 67–88. Stanford, CA: Stanford University Press, 1974.
- Ottenheimer, Harriet Joseph. *The Anthropology of Language: An Introduction to Linguistic Anthropology*. 2nd ed. Belmont, CA: Wadsworth, 2009.
- Ottenheimer, Martin. *Kinship: An Introduction to the Anthropological Study of Family and Marriage*. Belmont, CA: Wadsworth, 2006.
- Padilla, Mark, et al. *Love and Globalization: Transformations of Intimacy in the Contemporary World*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press, 2007.
- Park, Michael Alan. *Biological Anthropology*. 6th ed. New York: McGraw-Hill, 2009.
- Parkin, Robert. *Kinship: An Introduction to Basic Concepts*. Oxford: Blackwell, 1997.
- Parkin, Robert, and Linda Stone, eds. *Kinship and Family: An Anthropological Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2004.

- Peletz, Michael. "Kinship Studies in Late Twentieth-Century Anthropology." *Annual Review of Anthropology* 24 (1995): 343–372.
- Pels, Peter. "The Anthropology of Colonialism: Culture, History, and the Emergence of Western Governmentality." *Annual Review of Anthropology* 26 (1997): 163–183.
- Petryna, Adriana. *When Experiments Travel: Clinical Trials and the Global Search for Human Subjects*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.
- Pickering, Andrew. *The Mangle of Practice: Time, Agency and Science*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Plattner, Stuart, ed. *Economic Anthropology*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1989.
- Pospisil, Leonard. *Anthropology of Law: A Comparative Theory*. New York: Harper & Row, 1971.
- Rabinow, Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press, 1977.
- Relethford, John. *The Human Species: An Introduction to Biological Anthropology*. 8th ed. New York: McGraw-Hill, 2009.
- Robbins, Richard H. *Global Problems and the Culture of Capitalism*. 3rd ed. Upper Saddle River, NJ: Pearson Allyn & Bacon, 2004.
- Rosaldo, Renato. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press, 1989.
- Rubin, Gayle. "The Traffic in Women: On the 'Political Economy' of Sex." In *Toward an Anthropology of Women*, edited by Rayna R. Reiter, 157–210. New York: Monthly Review Press, 1975.
- Sacks, Karen. *Sisters and Wives*. Westport, CT: Greenwood Press, 1979.
- Sahlins, Marshall. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- . *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine, 1972.
- Salzmann, Zdenek. *Language, Culture, and Society: An Introduction to Linguistic Anthropology*. 4th ed. Boulder, CO: Westview Press, 2006.
- Savage-Rumbaugh, Sue, et al. "Spontaneous Symbol Acquisition and Communicative Use by Pygmy Chimpanzees (*Pan Paniscus*)." *Journal of Experimental Psychology: General* 115 (1986): 211–235.

- Scheper-Hughes, Nancy. *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Scheper-Hughes, Nancy, and Loïc Wacquant. *Commodified Bodies*. London and Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2003.
- Schieffelin, Bambi, Kathryn Woolard, and Paul V. Kroskrity, eds. *Language Ideologies: Practice and Theory*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Schiller, Nina Glick, and Georges Fouron. "Long-Distance Nationalism Defined." In *The Anthropology of Politics*, edited by Joan Vincent 356–365. Malden, MA: Blackwell, 2002.
- Schneider, David. *American Kinship*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1968.
- . *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.
- Schuler, Sindy Ruth. *The Other Side of Polyandry*. Boulder, CO: Westview Press, 1987.
- Schultz, Emily. *Dialogue at the Margins: Whorf, Bakhtin, and Linguistic Relativity*. Madison: University of Wisconsin, 1990.
- Scott, James. *Domination and the Arts of Resistance*. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.
- . *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven, CT: Yale University Press, 1998.
- . *Weapons of the Weak*. New Haven, CT: Yale University Press, 1987.
- Service, Elman. *Origins of the State and Civilization*. New York: Norton, 1975.
- . *Primitive Social Organization*. New York: Random House, 1962.
- Shapin, Steven. *Never Pure: Historical Studies of Science as If It Was Produced by People with Bodies, Situated in Time, Space, Culture, and Society, and Struggling for Credibility and Authority*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2010.
- . *The Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Shapin, Steven, and Simon Schaffer. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.

- Sharma, Aradhana, and Akhil Gupta. *The Anthropology of the State: A Reader*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2006.
- Sharp, Lesley. *Strange Harvest: Organ Transplants, Denatured Bodies, and the Transformed Self*. Berkeley: University of California Press, 2006.
- Singer, Merrill, and Hans Baer. *Introducing Medical Anthropology: A Discipline in Action*. Lanham, MD: AltaMira Press, 2007.
- Smedley, Audrey. *Race in North America*. 2nd ed. Boulder, CO: Westview, 1999.
- Smith, Valene L. *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. 2nd ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.
- Stein, Rebecca, and Philip L. Stein. *Anthropology of Religion, Magic, and Witchcraft*. 2nd ed. Upper Saddle River, NJ: Pearson Allyn & Bacon, 2008.
- Stoler, Ann Laura. *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Stone, Linda. *Kinship and Gender: An Introduction*. 5th ed. Boulder, CO: Westview Press, 2014.
- . ed. *New Directions in Anthropological Kinship*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2001.
- Strathern, Marilyn. *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*. New York: Routledge, 1992.
- Suggs, David, and Andrew Miracle. *Culture and Human Sexuality*. Pacific Grove, CA: Brooks/Cole, 1993.
- Tambiah, Stanley. *Leveling Crowds: Nationalist Conflict and Collective Violence in South Asia*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Traweek, Sharon. *Beamtimes and Lifetimes*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.
- Van Willigen, John. *Applied Anthropology*. 3rd ed. Westport, CT: Bergin & Garvey, 2002.
- Venbrux, Eric, Pamela Sheffield Rosi, and Robert L Welsch. *Exploring World Art*. Long Grove, IL: Waveland Press, 2006.

- Vincent, Joan. *The Anthropology of Politics: A Reader in Ethnography, Theory, and Critique*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2002.
- Vogel, Susan M. *Baule: African Art Western Eyes*. New Haven, CT: Yale University Press, 1997.
- Wallace, Anthony F. C. *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House, 1966.
- Watson, James L. *Golden Arches East: McDonald's in East Asia*. 2nd ed. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.
- Watson, James L., and Melissa L. Caldwell. *The Cultural Politics of Food and Eating: A Reader*. Malden, MA: Blackwell, 2005.
- Weatherford, Jack. *The History of Money*. New York: Crown, 1997.
- Weismantel, Mary. *Food, Gender, and Poverty in the Ecuadorian Andes*. Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1998.
- . "Making Kin: Kinship Theory and Zumbagua Adoptions." *American Ethnologist* 22, no. 4 (1995): 685–709.
- Welsch, Robert L. "The Authenticity of Contemporary World Art: Afterword." In *Exploring World Art*, edited by Eric Venbrux et al, 389–398. Long Grove, IL: Waveland Press, 2006.
- Weston, Kath. *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*. New York: Columbia University Press, 1991.
- . "Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology." *Annual Review of Anthropology* 22 (1993): 339–367.
- Wiley, Andrea S., and John S. Allen. *Medical Anthropology: A Biocultural Approach*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Wilk, Richard R., and Lisa Cliggett. *Economies and Cultures: Foundations of Economic Anthropology*. 2nd ed. Boulder, CO: Westview Press, 2007.
- Williams, Brackette. "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation across Ethnic Terrain." *Annual Review of Anthropology* 18 (1989): 401–444.
- Winzeler, Robert L. *Anthropology and Religion: What We Know, Think, and Question*. 2nd ed. Lanham, MD: AltaMira Press, 2013.
- Wolcott, Harry F. *The Art of Fieldwork*. 2nd ed. Lanham, MD: AltaMira Press, 2004.
- . *Ethnography: A Way of Seeing*. 2nd ed. Lanham, MD: AltaMira Press, 2008.

- Wolf, Eric. *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Resistance*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- . *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- . *Peasants*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1962.
- Yan, Yunxiang. "Of Hamburger and Social Space: Consuming McDonald's in Beijing." In *The Cultural Politics of Food and Eating*, edited by James Watson and Melissa L. Caldwell, 80–103. Malden, MA: Blackwell, 2005.
- Young, Michael W. *Malinowski's Kiriwina: Fieldwork Photography 1915–1918*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Zentella, Ana Celia. *Growing Up Bilingual: Puerto Rican Children in New York*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 1997.

DİZİN

A

Aborjinler 89, 356
Abu-Lughad, Janet 255
akrabalık 16, 117, 119, 121, 122,
126, 127, 132, 164, 165, 166,
167, 168, 169, 174, 175, 176,
178, 188, 189, 200, 201, 219,
225, 232, 301, 305, 308, 320,
335
Amazon 274, 321, 324
Amerika Birleşik Devletleri 17,
45, 46, 48, 242, 254, 259, 270
anasoylu 170, 173, 180, 184, 185
anayerli 180
Anderson, Benedict 57, 86, 212
animizm 97
ara cinsiyet 152
armağan 228
aşiret 118, 201, 205, 206, 207,
208, 211
ataerkillik 137
Avrupa Birliği 269

Avustralya 90
Aydınlanma 146, 149, 268
Azandeler 105, 106

B

babasoylu 170, 171, 172, 173,
179, 183, 184
babayerli 179, 183
bağdaştırmacılık 109
Bahtin, Mihail 79, 80
başlık parası 182, 183, 184, 187,
223
Batı Afrika 122
Batı Avrupa 33, 92, 226, 231,
246, 248, 255, 260, 268
Benedict, Ruth 307
berdache 158
Berdahl, Daphane 331
biçimbilim 71
Biehl, João 38, 39, 295
bilokal 179, 180

birleşik aile 186, 188
 Birleşmiş Milletler İnsan Hakları
 Bildirgesi 266
 biseksüellik 155
 Boas, Franz 42, 43, 44, 54, 61, 70,
 72, 73, 219, 303, 304, 306
 Boellstorff, Tom 92
 Bowen, John 76, 112, 129, 130
 Brezilya 131, 254, 322
 burjuvazi 125
 büyü 103, 104, 105, 106, 107,
 305
 büyücülük 105, 106, 107, 286

C

Castro, Fidel 251
 cemiyet 121, 123
 Cezayir 247, 250
 Chomsky, Noam 71, 72, 78
 cinsellik 16, 27, 128, 136, 145,
 146, 150, 153, 154, 156, 157,
 159, 160, 161
 cinsiyetçilik 137
 Coca-Cola 241, 242
 cochon 159, 160
 communitas 103
 consanguineal 163, 167
 Copernicus, Nicolaus 279

Ç

çekirdek aile 153, 185
 çevre antropolojisi 33, 215, 271,
 çevrebilimsel antropoloji 195
 Çin 90, 93, 240, 242, 243, 250,
 254, 255, 286, 292
 çok çizgili evrimcilik 314

D

Dalsgaard, Steffen 92
 Darwin, Charles 278, 301
 davranış ekolojisi 238, 314
 demografi 287
 dilbilimsel performans 71
 dilbilimsel yeterlik 71, 72
 dışevlilik 179
 Dobzhansky, Theodosius 46
 doğalcılık 110
 Doğu Afrika 122, 247, 255
 Don Slater 91
 Douglas, Mary 107, 147, 310,
 311
 Du Bois, W. E. B. 319
 Durkheim, Émile 119, 121, 228,
 299, 300, 304, 305, 307
 Dünya Bankası 252
 Dünya Savaşı, I. 198
 Dünya Savaşı, II. 45, 54, 73, 198,
 222, 247, 249, 261
 Dünya Ticaret Merkezi 259

E

Ego 168, 169, 171, 175, 176
 ekoloji 16, 26, 33, 40, 195, 196,
 217, 237, 238, 271, 298, 312,
 313, 314, 329
 Ekvador 18, 167, 240, 257, 273,
 324
 Endonezya 87, 208, 254, 324
 Engels, Friedrich 219, 315
 epidemiyoloji 287
 Errington, Shelly 88
 Escher, M. C. 257
 Eski Yugoslavya 267
 eşcinsellik 151, 156, 160, 161,
 162

ethnos 29
 etnomerkezcilik 51
 etnomüzikoloji 89
 Evans-Pritchard, E. E. 105, 106,
 107, 205, 286
 evlilik 16, 100, 112, 123, 138,
 163, 164, 165, 166, 177, 178,
 179, 180, 181, 182, 183, 184,
 186, 187, 188, 201, 223

F

Facebook 59, 75, 91, 92, 156
 Fas 247
 Fassin, Didier 39, 40, 269
 feminina 160, 161, 162
 feminizm 135, 136, 140, 144,
 157, 158
 Ferguson, R. Brian 198
 Fildişi Sahili 86, 122
 Finlandiya 89
 Firth, Raymond 327
 Fortes, Meyer 205
 Foucault, Michel 148, 153, 213,
 214, 271, 282
 Fransa 84, 85, 269, 304
 Fried, Morton 121, 200

G

Geertz, Clifford 286, 310, 311,
 341
 geniş aile 179, 186
 Gershon, Ilana 91, 92
 göstergebilim 17, 65
 Gramsci, Antonio 213
 Grimm, Jacob 67
 Grosz, Elizabeth 149
 Gumperz, John 76, 79

Güney Afrika 38, 58, 59, 176,
 183
 Güney Asya 123, 286
 Güneydoğu Alaska 90
 Güneydoğu Asya 255

H

Halperin, David 154, 155, 157
 Haraway, Donna 149, 150, 283,
 318
 Harris, Marvin 315, 316
 Hartigan, John 129, 130
 hegemonya 213, 215
 Herskovits, Melville J. 222, 223,
 260, 261
 heteronormatiflik 153
 heteroseksüellik 153, 155
 Hindistan 67, 90, 91, 123, 124,
 125, 254, 255, 263, 271, 286
 hipo-soy 129
 Hobbes, Thomas 51, 146, 192
 Hockett, Charles 69
 Howe, Cymene 160, 161, 162
 humanitarizm 269
 Hurston, Zora Neale 319
 Hymes, Dell 72, 75, 76, 77, 79

İ

içevlilik 179
 iç sömürgecilik 249
 işlevselcilik 118, 305, 310, 311

J

Janet 255
 Jenner, Bruce 156
 Jones, Sir William 31, 67

K

kadınlık 90, 102, 145
 Kamboçya 267
 Karayip 131
 karma aile 186
 kast 65, 86, 123, 124, 125, 127, 202, 203
 kast sistemi 124, 125
 kaygı 40, 147, 148, 153, 204, 246, 262, 281, 321, 322, 323, 324
 kayıt dışı ekonomi 234
 Keane, Webb 17, 66, 87
 Kenya 196
 kesişimsellik 141, 142
 kimlik politikaları 259, 264
 klan 171, 172, 179
 Knauf, Bruce 332
 Kohn, Eduardo 324
 Kopernik Devrimi 279
 kozmopolit tıp 287
 Kroeber, A. L. 306, 307
 köken mitleri 99
 Küba 228, 229, 250, 251
 Kuhn, Thomas 278, 279, 281, 297
 kültürel çoğulculuk 259
 kültürel ekoloji 33, 313
 kültürel eleştiri 28
 kültürel emperyalizm 248, 249, 262
 kültürel feminizm 143
 kültürel materyalizm 316
 kültürel melezleşme 60, 263, 264
 küreselleşme 90, 158, 240, 257, 258, 266, 271, 273, 296, 323
 Kuzey Amerika 25, 30, 73, 75, 121, 136, 145, 158, 159, 161,

168, 174, 218, 219, 227, 248, 261, 270, 284, 297, 307, 312

L

Lancaster, Roger 131, 159, 160, 161
 Latin Amerika 110, 126, 130, 131, 161, 232
 Latour, Bruno 280
 Leacock, Eleanor 139
 Leslie, Charles 286, 313
 Lévi-Strauss, Claude 100, 308, 309
 liberal feminizm 143
 Liberya 122
 logia 24

M

Malezya 335
 Malinowski, Bronislaw 44, 47, 53, 70, 99, 100, 104, 105, 237, 260, 304, 305, 327, 331, 332
 Mankekar, Purnima 91
 Martin, Emily 280
 Marx, Karl 124, 125, 144, 219, 229, 230, 231, 232, 235, 236, 313, 315, 316, 317, 319
 Mayr, Ernst 46
 McDonald's 241, 242, 243
 Mead, Margaret 53, 138, 157, 260, 291
 Meksika 250, 322, 335
 Melanezya 98, 261
 mesihçilik 110
 Miller, Daniel 91, 156, 240, 241, 242
 milliyetçilik 27, 113, 211, 249, 265

mit, -ler 94, 98, 99, 100, 101,
146, 171, 305, 308, 309
modernizm 34, 35, 250
mono 29
Morgan, Lewis Henry 218, 219,
220, 249, 299, 300, 301
Murthy, Dhiraj 92
muy mujer 160
MySpace 92

N

Nagata, Judith 113
Nardi, Bonnie 92, 93
Nazi Almanyası 267
neoliberalizm 253
Newton, Isaac 278
Nikaragua 159, 160, 161, 250
Normandiya 81, 85

O

ompadrazgo 126
Ortner, Sherry 139, 140, 320

P

Pakistan 92
paleodemografi 288
paleopatoloji 288
Papua Yeni Gine 121, 321
Petryna, Adriana 38, 39, 296,
339
Pierce, Charles 17, 86, 324
Polanyi, Karl 226, 227
postmodernizm 35
potlaç 227
pozitivizm 34
proletarya 125, 229
Protestan Devrimi 81

Q

Quakerlar 81
queer 155

R

Rabinow, Paul 297
ritüel 27, 64, 100, 101, 102, 103,
104, 106, 108, 111, 122, 124,
147, 206, 262, 311, 320, 333
Ruanda 267
Rubin, Gayle 139
Rusya 250

S

Sahlins, Marshall 146, 226, 227
Sanayi Devrimi 281
Sandinista Devrimi 159
Sapir, Edward 63, 73
Saussure, Ferdinand de 66, 67,
69, 70, 71, 72, 81, 308
Second Life oyunu 92, 93
senkretizm 94, 109, 110, 111,
261
Shapin, Steven 280
Sierra Leone 122
Silverstein, Michael 17, 66, 81,
82
siyasal ekoloji 33
Smith, Adam 222, 224, 354
Soğuk Savaş 65, 144, 161, 228,
229, 235, 236, 250, 255, 259,
274, 316, 320
sosyalist feminizm 144
Sovyetler Birliği 228, 251, 255
Soykırım 115, 133, 134, 275, 318
Spencer, Herbert 299, 300, 301
Srathern, Marilyn 147

statü 109, 117, 118, 122, 127,
169, 178, 183, 202
Steward, Julian 47, 195, 313, 314,
315
sülale 170, 171, 172, 173, 179,
180, 182, 184, 187, 202, 232

T

tek çizgili soy 169
tekeşlilik 181
terapi 285, 294
tıp antropolojisi 276, 284, 297
toplumsal cinsiyet 16, 17, 27, 89,
98, 118, 128, 130, 135, 136,
138-147, 149-153, 155-160,
162, 163, 175, 189, 201, 292
toplumsal örgütlenme 118, 119,
121, 122, 123, 164, 195, 222,
290
Traweek, Sharon 280
Trinidad 91, 241, 242
Tsing, Anna 274, 324
Turner, Victor 103, 310, 311, 312
Twitter 75, 91
Tylor, E. B. 97, 299, 300

U-Ü

Uluslararası Para Fonu 252
üretim araçları 230, 231, 232

V

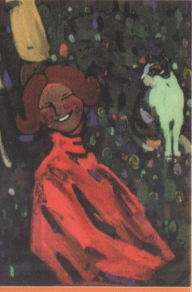
Veblen, Thorstein 238, 239, 240
Vietnam 250
virilokal 179

W

Wallerstein, Immanuel 253, 254
Washburn, Sherwood 45
Weber, Max 319
Weismantel, Mary 167
Whorf, Benjamin 63, 73
Wolf, Eric 250
World of Warcraft 92, 93, 283

Y

yabancılaşma 231, 251
Yeni Paganizm 111
yeni sömürgecilik 247
yönetimsellik 214, 269, 271, 274



Kültürel antropolojinin önemli isimlerinden olan Robert H. Lavenda ve Emily A. Schultz'un on iki bölüm ve bir ekten oluşan *Kültürel Antropoloji: Temel Kavramlar* adlı bu kitabında; kültür, insanın anlam yaratma süreci, dil, din, mit, ritüel ve akrabalık gibi kavramlar tarihsel-toplumsal bağlamlarıyla ve antropolojik bakış açısıyla ele alınmıştır. Sosyal bilimler ve özellikle antropoloji ve sosyoloji ile ilgilenenler için temel kaynak niteliğindeki bu eserde; başlangıcından bugüne kadar antropolojinin bilim olarak nasıl algılandığı, küreselleşme, teknoloji ve bilim antropolojisi gibi konular ayrıntılı şekilde irdelenmektedir.

Kitabın sonunda verilen etnografya metinlerini yazmak ve okumak konusundaki ek bölüm, saha çalışması yapıp metin yazacak veya etnografi metinleri okuyacak kişiler için bir rehber niteliği taşımaktadır. Kültürel antropolojide teori, siyasal ve iktisadi antropoloji ve tıp antropolojisi, cinsellik, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ve toplumsal örgütlenme gibi konular, derinliğinden ve zenginliğinden bir şey kaybetmeden açık ve anlaşılır biçimde anlatılmıştır. Sosyal ve kültürel antropoloji disiplinine dair hemen her kavramın işlendiği kitap, Türkiye'deki antropoloji çalışmalarına özgün bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.



ISBN: 978-605-2133-18-7



ANTROPOLOJİ